İletişimsel Eylem Kuramı



"İletişimsel eylem, iletişime katılanların art alanındaki bir yaşama evreni içersinde gerçekleşir. İletişime katılanlar için yaşama evreni ancak doğal art alan kabullerinin düşünseme öncesi biçiminde ve naif bir biçimde edinilmiş beceriler biçiminde vardır."

JÜRGEN HABERMAS

KABALCI

İLETİŞİMSEL EYLEM KURAMI

◆

2. CİLT

İŞLEVSELCİ AKLIN ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE

V. Mead ve Durkheim'da Paradigma Değişikliği: Amaçsal Etkinlikten İletişimsel Eyleme

Weber'in rasyonelleşme kuramının Lukacs'tan Adorno'ya dek okunuşunda, toplumsal rasyonelleşmenin hep *bilincin* şeyleşmesi olarak düşünüldüğü görülecektir. Bu kavram stratejisinin yol açtığı paradokslar, konunun bilinç felsefesinin kavramsal bağlamı içinde doyurucu bir biçimde işlenemeyeceğini gösteriyor. Şeyleşme sorunsalını, bir yanda iletişimsel eylemin, öbür yanda da yönlendirme araçları üzerinden gerçekleşen altdizge oluşturumunun kavramlarıyla yeniden formüle etmeden önce, bu temel kavramları kuram-tarihsel bağlamlarından geliştirmek istiyorum. Rasyonelleşme/şeyleşme sorunsalı, toplum kuramsal düşüncenin Kant'ın ve Hegel'in belirlediği, "Almanlara özgü" bir doğrultusuna yerleştirilmiştir: Bu doğrultu Marx'tan Weber'le, oradan da Lukacs'a ve Eleştirel Kuram'a dek uzanır. Amaçlı etkinlikten iletişimsel eyleme doğru gerçekleşen paradigma değişikliği George Herbert Mead'in ve Emile Durkheim'ın yolunu izler. Mead (1863-1931) ve Durkheim (1858-1917) da Weber gibi (1864-1920) modern sosyolojinin kurucu büyükleri kuşağındandır. Mead ve Durkheim, Weber'in rasyonelleşme kuramını içine alabilen ve bilinç felsefesinin çıkmazından kurtaran kavramlar geliştiriyor. Mead sosyolojinin iletişim kuramıyla temellendirilişini, Durkheim sonuçta toplumsal ve dizgesel bütünleşmeyi de birbiriyle ilişkilendiren bir toplumsal dayanışma kuramını geliştiriyor.

Adorno'nun, sonunda yine de Hegelci düşüncenin çekimine kapılmış olarak, negatif diyalektik bir biçimde yalnızca çevresinde dolaştığı uzlaşma ve özgürlük ideslerinin net olarak açıklanması gerekiyor; ve bu ideler, daha Adorno'da işaret ettikleri iletişimsel rasyonellik kavramının yardımıyla da açındırılabilir. Mead'in ideal bir iletişim topluluğu tasarısı üzerine kurulmuş eylem kuramı bu iş için uygundur. Bu ütopya, zedelenmemiş bir öznelerarasılığın yeniden kurulmasına yarar; hem bireylerin birbirleriyle zorlamasız anlaşmalarını hem de kendisiyle zorlamasız bir biçimde anlaşan bireyin özdeşliğini olanaklılaştırır. Böyle iletişim kuramsal bir yaklaşımın sınırları bellidir. Elbette iletişimsel rasyonellik koşullarından yola çıkılarak, bir bütün olarak toplumun yeniden üretilmesi yeterince aydınlatılamaz; ama toplumsal grupların iç perspektiften çıkarsanan yaşama evreninin simgesel yeniden üretilmesi aydınlatılabilir.

Bu yüzden ilkönce Mead'in normlarla düzenlenen ve dil yoluyla kurulan etkileşimin temel kavramsal çerçevesini bedensel işaret diliyle, simgeler aracılığıyla kurulan etkileşim aşaması üzerindeki mantıksal bir oluşum anlamında, içgüdüyle yöne-

tilen, jestlerle kurulan etkileşimin başlangıçlarından nasıl geliştirdiğini izlemek istiyorum. (1) Simgelerle kurulan etkileşimden, normların kılavuzluğundaki etkileşime geçişte, gerçi türoluşsal gelişme çizgisi üzerinde bir boşluk görülüyor, ama bu boşluk Durkheim'ın ahlakın kutsal temelleri, toplumsal dayanışmanın ritüel olarak korunan temeli hakkındaki kabulleriyle doldurulabiliyor (2). Ritüel olarak güvenceye alınan bu normatif temel anlaşmanın dilselleştirilmesi düşüncesi kılavuz alındığında, rasyonelleşmiş, simgesel yapılarında farklılaşmış bir yaşama evreni kavramı elde edilebilir. Bu kavram, amaçsal etkinliğe ve amaçsal rasyonelliğe indirgenmiş Weberci eylem kuramının temel kavramsal engellerini aşmış bir kavramdır (3).

1. Toplumsal Bilimlerin İletişim Kuramsal Temellendirilişi Üzerine

Bilinç felsefesinin özne-nesne modeline, 20. yüzyılın başında iki ayrı cepheden, çözümsel dil felsefesi ve ruhbilimsel davranış kuramı cephelerinden karşı çıkıldı. İki disiplin de, bilinç fenomenlerine doğrudan ulaşmaktan kaçınıyor ve sezgisel kendini-bilmenin, düşünsemenin ya da içe bakışın yerine, sezgiye dayanmayan işlem biçimlerini koyuyorlar. Dilsel anlatımlara ya da gözlemlenen davranışa yönelik ve öznelerarası sınamaya açık çözümlemeler öneriyorlar. Dil çözümlemesi, mantıkta ve dilbiliminde kullanılan, kural bilgisinin rasyonel olarak yeniden kurulması işlemlerini benimsiyor; davranış ruhbilimi ise hayvanların davranışının araştırılmasında kullanılan gözlem yöntemlerini ve yorumlama stratejilerini alıyor.[1]

Ch. S. Peirce'nin pragmatizminde ortak kökenleri olsa da, bilinç eleştirisinin iki çizgisi birbirlerinden uzaktırlar; radikal biçimlenişlerinde birbirlerinden bağımsız olarak gelişmişlerdir. Mantıkçı Pozitivizim ve Davranışsalcılık, bilinç felsefesinin paradigmasından kurtulmanın bedelini, sorunların alışılageldik sayısını bir çırpıda azaltarak ödüyorlar; ya bilimsel kuruluş dillerinin çözümlenmesine geri çekiliyorlar ya da kendilerini tek tek organizmaların dış uyaranlarla uyarılmış davranışları şemasıyla kısıtlıyorlar. Dil çözümlemesi, yine de başlangıçtaki dogmatik yaklaşımlarının daraltıcı etkisinden kurtulmuştur. Bir yanda Carnap ve Reichenbach'tan başlayıp, Popper üzerinden empirizm sonrası bilgi kuramına dek gelen; diğer yandan da Wittgenstein'ın erken döneminden başlayıp geç dönemine ve Austin üzerinden söz edimleri kuramına dek gelen iki çizgide de, Peirce'nin geliştirdiği sorunu ortaya koyuş biçiminin karmaşıklığına yeniden ulaşılmıştır. Buna karşılık ruhbilimsel davranış kuramı, zaman zaman yapılan liberalleştirme hamlelerine karşın, nesnelci yöntembilgisinin sınırları içinde kalan bir gelişme göstermiştir. Davranış kuramındaki temel kavramların devrimci gücünü, bu yaklaşımın paradigma kırıcı gizilgücünü açığa çıkarmak istiyorsak, G. H. Mead'in toplumsal ruhbilimine *dönmemiz* gerekir.

---

[1] Mead bunu, toplumsal-ruhbilimsel konferanslarına yazdığı yöntembilgisel önsözde hatırlatıyor: *Geist, Identität, Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1969 a, s. 40: "Tarihsel açıdan bakıldığında davranışsalcılık ruhbilime, hayvan ruhbilimi üzerinden girmiştir." Alıntıları, Ch. W. Morris'in Mead'in ölümünden sonra yayımlanan yapıtının Almanca baskıdan yapıyorum: G. H. Mead, *Mind, Self, Society*: Almancası Frankfurt am Main 1969. Çeviriyi kaçınılmaz gördüğüm bazı noktalarda düzelteceğim. "Self"in "Identität" [Kimlik, –çn] biçiminde yanlış çevirisi üzerine bkz. Tugendhat'ın (1979) notları, s. 247.

Mead'in iletişim kuramı, Peirce'ye dayanan bilinç eleştirisine yönelik iki geleneğin bir kesişme noktası oluşturması açısından da uygundur.[2] Mead, felsefede gerçekleşen dilbilimsel yön değişimini dikkate almasa da, bugünden bakıldığında bir yanda biçimsel pragmatiğe doğru ilerleyen bir dil çözümlemesi ve bilim kuramı ile, diğer yanda Mead'in toplumsal psikolojisi arasında şaşırtıcı yakınsamalar ortaya çıkıyor. Mead, bilinç görüngülerini, dilsel ya da simgesel olarak kurulan etkileşim yapılarından oluşma şekli görüş açısından çözümlüyor. Toplumsal kültürel yaşam biçimi açısından dilin kurucu bir önemi vardır: "İnsanlarda dil yoluyla oluşan işlevsel açıdan farklılaşma, yalnızca başka bir birey değil, başka bir toplum da üreten bütünüyle değişik türden bir örgütlenme ilkesi doğurur."[3]

Mead, kuramını, bilinç-eleştirisel yönünü vurgulamak istediği için, 'toplumsal davranaşsalcılık' adıyla ortaya koyuyor: Toplumsal etkileşimler, tümcelerden ve eylemlerden bir yapı oluşturur; çözümleme sırasında bu yapı herhangi nesnel bir şey gibi ele alınabilir. Ne ki, Mead'in yaklaşımı ile davranışsalcılık arasında iki yöntemsel ayrım vardır. Mead, çevresinin uyarılarına tepki veren *tekil* organizmanın davranışı modelini değil, birbirine tepki veren ve birbirleriyle ilişki içindeki en az iki organizmanın etkileşimi modelini çıkış noktası alıyor. "Toplumsal ruhbilimde biz toplumsal grubun davranışını, bu grubu oluşturan tekil varlıkların davranışları açısından kurmayız. Biz daha çok toplumsal bir bütünü, karmaşık bir grup etkinliğini çıkış noktası alır, (tekil unsurlar olarak) her bir bireyin davranışını bu bütün içinde çözümleriz."[4] Mead davranış kuramının sadece yöntemsel bireyciliğini değil, nesnelciliğini de yadsıyor. "Davranış" kavramını gözlemlenebilir davranış tepkile-

---

[2] Mead'in tüm yapıtları için iyi bir giriş yazısı: H. Joas, "G. H. Mead," Käsler, Cilt 2 (1978), s. 17 vd. Orada ayrıntılı bir bibliyografya da veriliyor, s. 417 vd. Ayrıca şu basımları da kullanıyorum: G. H. Mead, *Selected Writings*, ed. A. J: Reck, *Indianapolis* 1964; G: H. Mead, *Philosophie der Sozialität*, haz. H. Kellner, Frankfurt am Main 1969 c; G. H. Mead, *On Social Psychology*, ed. A. Strauss, Chicago 1956, Almancası: *Sozialpsychologie*, Neuwied 1969 d.
G. H. Mead üzerine en önemli kaynaklar: M. Natanson, *The Social Dynamics of G. H. Mead*, Washington 1956; A. Reck, "The Philosophy of G. H. Mead," Tulane Studies in Philosophy 12 (1963), s. 5 vd; H. Blumer, "Sociological Implications of the Thought of G. H. Mead," *AJS* 71 (1966), s. 535 vd; G. A. Cook, *The Self as Moral Agent*, doktora tezi, Yale 1966. K. Raiser, *Identität und Sozialität*, Münih 1971; Blumer'in simgesel etkileşimciliği zengin etkileri olacak bir biçimde geliştirmesi için bkz. C. NcPhail, C. Rexroat, "Mead vs. Blumer" ASR 1979, s. 449 vd; D. Miller, *G. H. Mead: Self, Language and the World*, Chicago 1980. En çok da H. Joas'ın mükemmel doktora tezinden yararlandım: *Intersubjektivität*, Frankfurt am Main 1980.

[3] Mead (1969 a), s. 291.

[4] Mead (1969 a), s. 45.

riyle sınırlandırmak istemiyor; bu kavramın simgesel yönlenimli davranışları da içermesi ve dil yoluyla kurulan etkileşimlerin genel yapılarının yeniden kurulmasına olanak vermesi gerektiğini düşünüyor. "Toplumsal ruhbilim, gözlemlenebilir bir etkinlikle, dinamik toplumsal süreç ve bu süreçte kurulan toplumsal eylemlerle başlaması anlamında davranışsalcıdır. Ancak, bireyin içsel deneyiminin –bu sürecin ya da bu etkinliğin içsel evresinin– yadsınması anlamında davranışsalcı değildir."[5] Toplumsal bir eylemde cisimlenen anlam, davranışın görünümüyle karşılaştırılırsa, dışsal-olmayan bir şeydir; ama bununla birlikte, simgesel anlatımlarda nesneleştirilen bir şey olarak herkese açıktır, bilinç görüngüleri gibi salt içsel bir şey değildir: "Eylemin içinde, dışsal-olmayan, ama eyleme ait olan bir alan vardır; ve bu içsel organik davranışın, bizim kendi tavırlarımızda, özellikle de dil ile bağlantılı olanlarda netleşen vasıfları vardır."[6]

Mead davranışsalcılığın içinde, indirgemeci olmayan bir dil anlayışını benimsediği için, Peirce'den sonra birbirinden kopmuş iki bilinç eleştirisi yaklaşımı, davranış kuramı ve dil çözümlemesi, Mead'in anlayışında bir araya gelir: Mead'in iletişim kuramı elbette anlaşma edimleriyle sınırlı değildir; iletişimsel *eylemi* içerir: Mead dilsel ve dil biçimli simgelerle, ancak birden fazla bireyin etkileşimlerine, davranış biçimlerine ve eylemlerine aracılık ettikleri ölçüde ilgilenir. İletişimsel eylemde dil, anlaşma işlevinin üzerinden, değişik eylem öznelerinin hedefe yönelik etkinliklerinin koordine edilmesi görevini ve bu eylem öznelerinin toplumsallaşma aracı olma görevini de üstlenir. Mead, dilsel iletişimi nerdeyse sadece bu iki görünümden, hedefe yönelik eyleyen öznelerin toplumsal bütünleşmesi ve eylem yeteneği bulunan öznelerin toplumsallaşması görünümlerinden inceliyor: Bu arada, dilin anlaşma başarımlarını ve içsel yapısını ihmal ediyor. Bu bakımdan, Mead'in iletişim kuramının, aradan geçen zamanda anlambiliminde ve söz edimi kuramında gerçekleştirilen türden çözümlemelerle bütünlenmesi gerekiyor.[7]

Bizim bağlamımızda, Mead'in toplumsal ruhbilimiyle yolu açılan paradigma değişikliği, ilerde yeniden ele alacağım rasyonelliğe ilişkin iletişim kavramını rahatça görebilmemizi sağladığı için önem taşıyor. Bu bölümde öncelikle Mead'in iletişim kuramına çıkış noktası aldığı sorunu ortaya koyuş biçimini karakterize edeceğim (1) ve buradan yola çıkarak, Mead'in insandan önceki türlerde, jestlerle kurulan etkileşimden, simgelerle kurulan etikleşime geçişi nasıl açıkladığını göstereceğim

---

[5] Mead (1969 a), s. 46.

[6] Mead (1969 a), s. 44.

[7] Bkz. Cilt 1: Birinci Ara İnceleme.

(2). Mead'in anlam kuramının sonucu, Wittgenstein'ın kural kavramı hakkındaki incelemelerinden yararlanarak netleştirilecektir (3). Daha sonra, dilin anlaşma, toplumsal bütünleşme ve toplumsallaştırma işlevlerine göre nasıl farklılıklar gösterdiğini ve simgelerle kurulan etkileşimden normların kılavuzluğundaki etkileşime geçişi nasıl olanaklı kıldığını göstereceğim (4). Nesnelerin, toplumsuzlaştırılmış bir algılanışı, davranış beklentilerinin normlara bağlanması ve eylem yeteneği bulunan öznelerin kimliğinin oluşturulması, toplumsal ve öznel dünyanın birbirini bütünleyici yapısının temelini oluşturur (5). Elbette Mead nesneler, normlar ve özneler için kurduğu kavramları, anlam kuramının temel kavramları gibi türoluşsal açıdan değil, varlıkoluşsal açıdan geliştiriyor. Bu boşluk, Durkheim'ın dinin ve ritüelin kökeni hakkındaki kuramıyla doldurulabiliyor.

(1) Mead simgeler aracılığıyla kurulan etkileşimin yapısal vasıflarını yakalamayı kendine görev ediniyor. Bu vasıflar Mead'i öncelikle, anlama özdeş olarak kullanılabilir simgelerin, evrimsel açıdan yeni bir iletişim biçimini olanaklılaştırmaları görüş açısından ilgilendiriyor. Mead, gelişmiş omurgalı hayvan topluluklarında yaygın olan "bedensel işaret dilini" –conversaiton of gestures– evrimsel açıdan, ilkin simgeler aracılığıyla kurulan etkileşimin *sinyal dilsel aşamasına*, sonra da, *önermesel olarak farklılaşmış konuşmaya* varan bir dil gelişiminin başlangıç konumu olarak görüyor. Mead, en az iki etkileşim katılımcısı için benzer (yeterli benzerlikteki) bağlamlarda *aynı* anlama sahip olan basit, sözdizimsel olarak eklemlenmemiş simgelere, jestlerden ya da el kol devinimlerinden gelişmiş olmaları gerektiğini düşündüğü için, anlamlı jestler diyor. Bu simgelerin örnekleri, dil biçimli sinyaller niteliğini kazanmış olan sesli jestler ya da cocuğun dil edincinin başladığı ama yetişkin konuşucularda da –elbette dilsel açıdan belirtik sözcelerin eksiltili biçimleri olarak– görülen tek sözcüklü sözcelerdir.

"Yemek" ya da "ateş" ya da "saldırı" gibi seslenişlerde, bağlama bağlı, önermesel olarak farklılaşmamış, bununla birlikte eksiksiz söz edimleri söz konusudur; bu söz edimleri yine de sadece sözde bildirimsel, sözde buyrumsal ya da sözde anlatısal olarak kullanılabilir. Tek sözcükten oluşan sözceler iletişimsel amaçla kullanılırlar, ama sözdizimsel açıdan eklemlenmemiş anlatımlar oldukları için, henüz değişik kipler arasında dilbilgisel bir ayrıma izin vermezler. Böylece "saldırı" seslenişi, kullanıldığı bağlamda örneğin, düşmanların beklenmedik bir biçimde ortaya çıktığı anlamını taşıyorsa, bir uyarı imlemini taşır; aynı sesleniş, beklenmedik bir biçimde ortaya çıkan düşmanlara karşı koyma içeriğinde bir çağrı imlemini de taşıyabilir; beklenmedik bir biçimde ortaya çıkan düşmanların kişinin kendi yaşamını,

en yakın akrabalarının yaşamını vb. tehdit etmelerinden duyulan korku imlemini de taşıyabilir. Belirli bir biçimde, bu haykırış tüm bu sayılan imlemleri birden taşıyabilir; burada bir "sinyal"den söz ediyoruz.

Şimdi, *sinyaller* ya da tek sözcükten oluşan sözceler yalnızca duruma bağımlı olarak kullanılabilir, çünkü nesnelerin durumla bağlantılı ama bağlamdan bağımsız olarak tanılanabilmesine yarayan tekil terimler eksiktir.[8] Sinyaller, etkileşim bağlamlarının içine, *her zaman* değişik etkileşim katılımcılarının eylemlerini koordine etmeye yarayacak biçimde yerleştirilmişlerdir: Sözcenin sözde bildirimsel ve sözde anlatımsal imlemi, sözde buyrumsal imlemiyle bir bütünlük oluşturur. Hem düşmanların beklenmedik bir biçimde ortaya çıkması olgusunun uyarıcı bir biçimde saptanması hem de düşmanların beklenmedik bir biçimde ortaya çıkmasından kaynaklanan tehlike karşısında duyulan korku, beklenmedik bir biçimde ortaya çıkan düşmana karşı kendini savunma çağrısında dolaysızca dile gelen *aynı* davranış beklentilerine gönderme yapar. Bu yüzden, bir sinyalin imlemiyle, aslında onun tüm kipsel imlem bileşenleriyle, göndericinin alıcıdan uygun yanıt olarak beklediği davranış biçimi arasında net bir ilişki vardır.

Dil sinyallerinin yerine, dil biçimli ama dilsel olmayan (davul ya da çan sesleri gibi) *üretilmiş* simgeler konulabilir. İmlemli bir eylemin başlaması da sinyal işlevini üstlenebilir (şef, meydan okuyan bir tavırla silahına davranır). Bu örneklerde artık, uzlaşımsal bir imlemi bulunan işaretler söz konusudur; bu işaretler imlemlerini artık doğal bir bağlamdan almaz. *Simgeler aracılığıyla kurulan etkileşimler aşamasının* ayırt edici özelliği, bir dil topluluğunun elinde yalnızca sinyallerin, ilkel sesleniş ve işaret dizgelerinin bulunmasıdır. Mead, bu durumu çözümsel amaçlarla basitleştirerek, ilkin bir simgenin imleminin, bir dil topluluğunun bütün üyeleri için geçerli olduğunu bir yana bırakıyor; etkileşime katılan iki bireyin, yeterince benzer koşullarda, aynı simgeyi aynı imlemde kullanabilme ve anlayabilmelerini çıkış noktası alıyor. Yine de, birden fazla katılımcılar için özdeş olarak saptanan imlem uzlaşımı koşulu yalnızca gerçek sinyal dilleri için geçerlidir; insanaltı türlerde yaygın olan jest dilleri için geçerli değildir.

Mead bu durumu, aynı türdeki hayvanların jestlerle kurulan *etkileşimi* örneğinde, sözgelimi iki köpeğin kavgasında gösteriyor. Bu etkileşim öyle yapılanmıştır ki, bir organizmanın deviniminin başlangıç unsurları, öteki organizmanın davranış tepkisini doğuran uyarıcı olma işlevine sahip jesti oluşturur; öte yandan ikinci organizmanın deviniminin başlangıç unsurları da, birinci organizmada bir uyum sağ-

[8] Tekil terimler kuramı için krş. Tugendhat (1976).

lama tepkisi doğuran bir jest oluşturur: "Jest kavramını ortaya koyabilmek için, dövüşen köpekler örneğini verdim. Her bir köpeğin eylemi, ötekinin tepkisini etkileyen bir uyarandır. Demek ki ikisi arasında bir ilişki oluşur; ve öteki köpek eyleme tepki verdiğinde, eylem de yine değişir. Bir köpeğin bir diğerine saldırmaya hazır oluşu olgusu, ötekinin kendi konumunu ya da tavrını değiştirmesi için bir uyaran olur. Bu uyaran ortaya çıkar çıkmaz, ikinici köpeğin değişen tavrı, birinci köpekte yine değişmiş bir tavra yol açar. Burada jest alış verişi yapılmaktadır."[9]

Mead gibi, *nesnel* ya da *doğal anlam* kavramı çıkış noktası alındığında, hayvanlar arasında jestler aracılığıyla kurulan etkileşim, genetik bir incelemede merkezi bir önem kazanır. Mead bu anlam kavramını hayvan davranışları araştırmalarının pratiğinden ödünç almaktadır. Etologlar bir üçüncü kişi perspektifinden gözlemledikleri belirli davranış kalıplarına bir anlam atfediyorlar ama gözlemlenen davranışın tepki veren organizmanın kendisi için de aynı (ya da genel olarak herhangi bir) anlama geldiğini kabul etmiyorlar. Bir davranışın anlamını, bir davranış biçimleri dizgesinde aldığı işlevsel değerden çıkarıyorlar. Anlam atfetmenin bir temelini, hayvan davranışlarının bilinen işlev döngüleri oluşturuyor: Besin arayışı, çiftleşme, saldırı ve savunma, yavruların korunması, oyun davranışları vb. Anlam, dizgenin bir özelliğidir. Eski etolojinin diliyle konuşacak olursak, imlemler tekil örnekler olarak kullanılamazlar, türlere özgü çevrelerde (v. Uexküll) kurulurlar.

Mead, dilsel iletişim biçimlerinin doğuşunu, gözlemlenen davranış tepkileri arasında doğan, dizgeli olarak düzenlenmiş amaç-araç ilişkilerinin nesnel ya da doğal imleminin adım adım bu davranış biçimlerinin taraf organizmalar için kazandığı bir imleme dönüşmesinin kılavuzluğunda inceliyor. Simgesel imlemler nesnel anlam yapılarının öznelleştirilmesinden ya da içselleştirilmesinden doğuyor. Bu yapı-

---

[9] Mead (1969 a), 81 vd., bir başka yerde Mead, hayvanlar arasında jestlerle kurulan iletişimi şöyle irdeliyor: "Böyle doğası bakımından jest olarak sınıflandırılabilecek bir davranış alanı, insanaltı hayvanlar arasında da bulunur. Bu alan öteki biçimlerde içgüdüsel yanıtlar doğuran tüm eylemlerin başlangıçlarını içerir. Bu eylem başlangıçları da yeniden düzenlemeleri yöneten yanıtları doğururlar, bu yeniden düzenlemeler de yine başka yeniden düzenlemeleri doğuran başka yanıt biçimlerini yönetirler. Böylelikle, hayvan sosyal davranışlarında bir jest konuşması, bir söz alanı vardır. Bu davranış alanını kuran devinimler de, başlattıkları eylemin tümünü oluşturmazlar. Bu devinimler sıçrama ya da uçmanın başlangıcını oluşturan göz parıltısıdır; sıçramanın ya da uçmanın başladığı beden duruşudur; soluk almanın gelecek kavgaya hazırlandığı homurtu, bağırış ya da hırlamadır; ve tüm bunlar kendilerinin neden oldukları eylemlerin başlangıçlarını oluşturan, yanıt oluşturan duruşlarla, göz parlaklığıyla, homurtu ya da hırlamayla değişirler" [Metinde İngilizcedir, –çn], Mead (1964), s. 124.

lar her şeyden önce hayvanların toplumsal davranışlarından alındığı için, Mead dilin doğuşunu *jestlerle kurulan etkileşimlerde bulunan anlamsal gizilgücün, jest dilinin içselleştirilmesi sayesinde etkileşime katılanlar tarafından simgesel olarak kullanılabilir duruma gelmesiyle* açıklamaya çalışıyor.

Mead bu süreçte iki aşama saptıyor. Birinci aşamada, tipik davranış kalıplarının nesnel imlemini simgesel imlemlere çeviren ve etkileşime katılanlar arasındaki bir anlaşmaya açan bir *sinyal dili* doğuyor. Bu aşama, *jestlerle kurulan etkileşimden simgelerle kurulan etkileşime geçiştir*; ve Mead bu geçişi doğal imlemlerin anlamlaştırılması olarak, anlam kuramsal görüş açılarından inceliyor. İkinci aşamada toplumsal roller, av, cinsel üreme, yavruların korunması, yaşama alanlarının savunulması, statü rekabeti vb. gibi işlevsel olarak özgülleşmiş davranış dizgelerinin doğal anlamını, yalnızca etkileşime katılanlara anlamsal olarak açmakla kalmıyorlar, normatif açıdan bağlayıcı da kılıyor. Bu *normlarla düzenlenen eylem aşamasını* şimdilik dikkate almıyorum. Simgelerle kurulan etkileşimler aşaması üzerinde yoğunlaşacağım ve Mead'in dilsel iletişimin bu erken aşamasının belirmesini bir yeniden kurma anlamında "açıklama" görevini nasıl anladığını irdeleyeceğim.

Mead burada bir anlamlaştırma sürecinin başladığını saptadığı için, jestlerle kurulan etkileşimi çözümlemekle işe başlıyor. Hayvansal davranışın işlev sahasında yer alan anlam yapısının belirli bir kesimi, daha jestler dilinde konu ediliyor: "Anlam, toplumsal eylemin belirli evreleri arasında nesnel olarak verili bir ilişkinin gelişmesidir; bu eylemin ruhsal bir uzantısı ve geleneksel anlamda bir "ide" değildir. Bir organizmanın işareti, bu işaretin erken bir evresini oluşturduğu toplumsal eylemin sonuçları ve bir başka organizmanın bu jeste tepkisi, jest ile birinci organizma, jest ile ikinci organizma ve de jest ile her bir toplumsal eylemin onu izleyen evreleri arasındaki üç katlı ya da üç yönlü bir ilişkinin önemli etmenleridir. Bu üç yönlü ilişki, anlamın temel tözüdür; ya da en azından, anlamın geliştiği tözdür."[10]

Demek ki jestlerden oluşan dilde, birinci organizmanın jesti ve bir yanda onu izleyen eylem arasındaki, öte yandan bu jestin uyardığı davranış tepkisi arasındaki *ilişkiler*, etkileşime katılan bir tarafın jestinin, *öteki katılımcıların her biri* için kazandığı anlamın nesnel temelini oluşturur. Birinci organizmanın işareti, yinelenerek ortaya çıkan bir devinimzincirinin başlangıç unsuruyla cisimlendirildiği için ve bütünlüklü bir devinimle sonuçlanan bir durumun işareti olduğu sürece, ikinci organizma buna, sanki bu jest bu sonuca yol açma niyetinin dile getirilmesiymiş gibi tepki verebilir. Böylelikle ikinci organizma bu jeste, başlangıçta elbette sadece *ken-*

[10] Mead (1969 a), s. 115 vd.

disi için taşıdığı bir imlemi yüklemiş olur.

Şimdi, birinci organizmanın da ikinci gibi bir imlem atfetme gerçekleştirdiğini kabul edersek şu durum ortaya çıkar. İkinci organizma, birincinin jestine belirli bir davranışla tepki verdiğinde ve birinci organizma bu davranış tepkisinin başlangıç unsurlarına kendince tepki verdiğinde, ikisi de karşısındakinin jestini nasıl yorumladıklarını, yani nasıl *anladıklarını* dile getirmiş olurlar. Böylece, etkileşim taraflarından ikisi de, diğerinin jestlerini tipik ama yalnızca bu jest için geçerli bir anlamla bağlantılandırır.

Bu durum açıklığa kavuştuğunda, jestlerle kurulan etkileşimden, simgelerle kurulan etkileşime geçiş yolunda gerçekleşmesi gereken dönüştürmeler gösterilebilir. İlkin jestler, her defasında tek bir organizma için geçerli olan anlamların yerini, tüm katılımcılar için aynı olan anlamların almasıyla, *simgelere* dönüşür. İkinci olarak, etkileşim taraflarının davranışı, uyarı-tepki-uyarı arasındaki nedensel ilişkinin yerini, konuşucu ve dinleyici arasındaki, kişilerarası bir ilişkinin almasıyla değişir: Konuşucu ve dinleyici, birbirleriyle iletişimsel bir amaçla ilişkiye girer. Ve son olarak, katılanların anlaşma edimleri ile başarıya yönlenmiş eylemler arasında bir ayrım yapmayı öğrenmeleri biçiminde, bir yapısal değişiklik gerçekleşir. Jestlerle kurulan etkileşim aşamasından, simgelerle kurulan etkileşim aşamasına geçiş sorunu, bu üç görevle çözülmektedir.

Mead bu geçişi, ötekinin tutumunu alma "taking the attitude of the other" adını verdiği bir düzeneğin yardımıyla açıklamaya çalışıyor. Piage ve Freud da *içselleştirmenin öğrenme düzeneğini* ortaya koyuyorlar; birisi eylem şemalarının "içselleştirilmesi" anlamında, diğeri de toplumsal bir nesneye ve üstelik (verili) bir referans kişisine ilişkilerin "içselleştirilmesi" anlamında. Mead içselleştirmeyi benzer biçimde, nesnel anlam yapılarının içselleştirilmesi olarak tasarlıyor. Bir öznenin, kendisini kendine nesne yapmak için kendi üzerine eğilmesiyle ortaya çıkan düşünsemeli ilişki durumundan farklı olarak, içselleştirme modeli, öznenin karşısına nesne olarak çıkan şeyi içine aldığı ve benimsediği bir dışsallıkta bulunduğunu söylüyor. *Benimsemenin* yapısı, *yansıtmanın* yapısından, doğrultularının zıt oluşuyla ayrılıyor: Benlik kendisiyle, kendini nesne yaparak değil, dışsal bir nesnede, eylem şemasında ya da ilişki şemasında, vazgeçilen öznel olanı tanıyarak ilişki kuruyor.

Bu irdelemeler hâlâ bilinç felsefesinin modeline bağlıdır. Mead, daha Augustin'in kullandığı eski bir modele, düşünmenin içsel, iç dünyayla yapılan bir diyalog olduğu modeline yönleniyor: "Tin ya da anlık ancak anlamlı simgeler olarak jestler sayesinde olanaklıdır, çünkü basitçe bireyin kendi kendisiyle böylesi jestler yardı-

mıyla içeriye yönelmiş ya da örtük konuşması olan düşünme ancak anlamlı simgeler olan jestler yoluyla gerçekleşebilir."[11] Bu model ötekinin tavrını alma düzeneğini yalnızca bir yönden aydınlatıyor. Bu modelde, birbirlerine göre davranan ve birbirlerinin anlatımlarına karşılıklı olarak tavır alan etkileşim tarafları arasındaki öznelerarası ilişkinin, kendi kendileriyle ilişkilerinin yapısında resmedildiği aydınlığa kavuşuyor.[12] Ama öte yandan, ayırt edici özelliği, bireyin kendi kendisine ancak dolaylı olarak, yani ötekileriyle karmaşık ilişkileri üzerinden davranmak olan daha üst aşamadaki bir öznellik, toplum etkileşimin yapısını değiştiriyor. Bir muhatabın, etkileşim taraflarının "kendi deneyimlerinin içine aldıkları" tutumları ne denli karmaşıksa, etkileşim taraflarını, demek ki önce organizmaları, geçici olarak, dizgesel özellikler sayesinde birleştiren şey de türe özgü, doğuştan gelen içgüdü düzenlemeleri düzleminden, iletişimsel olarak elde edilmiş, dilsel simgeler ortamında yoğunlaştırılmış ve sonunda kültürel gelenek yoluyla güvencelenmiş öznelerarasılık düzlemine o denli çok geçer.

Mead, benliğin toplumsal kuruluşu üzerine olan bölümlerde, sanki ötekinin tutumunu almanın ve nesnel anlam yapılarının buna karşılık düşecek bir biçimde içselleştirilmesinin ilk planda daha üst aşamadaki bir öznelliğin üretilme düzeneği olarak kavranabilecekleri gibi yanıltıcı bir izlenim uyandırıyor. Oysa bu düzenek tüm bir dizge üzerinde etkili oluyor bu düzeneğin işlemleri etkileşim dizgesinin *tüm* bileşenleri üzerinde: Etkileşimde bulunabilen *taraflar* üzerinde, bu tarafların *anlatımları* üzerinde ve etkileşim dizgesinin varlığını eylemlerin yeterli bir koordinasyonu üzerinden güvenceye alan *düzenleyiciler* üzerinde yürütülüyor. Mead, tutum alma düzeneğinin yardımıyla, simgelerle kurulan etkileşimin jestlerle kurulan etkileşimden nasıl doğduğunu açıklamak istiyorsa, içgüdüsel kökleri bulunan devinim akışlarını tutumlu bir biçimde başlatma mekanizmalarını oluşturan jestlerin düzenleme başarımlarının, sinyal dili iletişimine nasıl geçtiğini, uyaranlara tepki veren organizmanın nasıl konuşucu ve dinleyici rollerine büründüğünü ve iletişimsel edimlerin iletişimsel olmayan eylemlerden, *birbiriyle* anlaşma süreçlerinin, *birbiri üzerine* sonuca yönlenmiş etkilerden nasıl farklılaştığını göstermelidir. Demek ki burada yalnızca kendi içinde düşünsenmiş bir öz ilişkinin ya da daha üst aşamadaki bir öznelliğin belirmesi söz konusu değildir – bu tasarım henüz Mead'in aşmak is-

[11] Mead (1969a), s. 86. Benzer bir yaklaşım: L. S. Wygotski, *Denken und Sprechen*, Frankfurt am Main 1961. Wygotski'nin kitabı ilkin 1934 yılında Moskova'da, yazarının ölümünden bir yıl sonra yayımlanmıştır; yani *Mind, Self, Society*'nin yazarının ölümünden sonra yayımlandığı tarihte.

[12] Tugendhat bu noktayla bağlantı kuruyor (1979), s. 245 vd.

tediği özne-nesne modeline bağlıdır. Burada daha üst aşamadaki bir yaşama biçiminin belirmesi söz konusudur. Bu yaşama biçiminin ayırt edici özelliği, iletişimsel eylemi olanaklılaştıran, dilsel olarak kurulmuş bir öznelerarasılık biçimidir. Bununla birlikte, Mead'in simgesel olarak kurulan etkileşim aşamasını dilsel olarak kurulan, normların kılavuzluğundaki etkileşim aşamasından yeterince ayırmaması, çözümlemenin uygulanmasını zorlaştırmaktadır. Ben önce, Mead'in imlem kuramını sözü edilen üç görünümde nasıl uyguladığını ana hatlarıyla göstermek istiyorum.

(2) Mead'in temel düşüncesi çok basittir. Jestlerle kurulan etkileşimde, birinci organizmanın bedensel devinimi, ikinci organizma için bir anlam kazanır ve ikinci organizma bu devinime tepki verir: Bu davranış tepkisi, bir organizmanın, diğerinin işaretini nasıl *yorumladığını* dile getirir. Bu noktada, birinci organizma "ötekinin tutumunu alırsa" ve; kendi jestini yapmakla öteki organizmanın tepkisini *ve böylelikle bu tepkinin yorumunu* öncelerse, kendi devinimi *kendisi için*, *öteki organizma için* kazandığı anlamın henüz aynısını değilse de, benzeri bir imlemi kazanır: "Bir birey herhangi bir toplumsal eylemde ya da durumda, bir jest yoluyla başka bir bireye ne yapması gerektiğini gösterirse, burada birinci birey, ikinci bireyin bu jeste karşı tutumunu aldığı ve ikinci bireyin belirtik bir biçimde tepki gösterdiği gibi örtük olarak tepki gösterme eğilimine girdiği sürece, kendi jesti anlamının bilincindedir – ya da kendi jestinin anlamı, kendi deneyiminde belirir. Jestler, yöneltildikleri bireylerde belirtik olarak doğurdukları ya da doğurmaları beklenen tepkileri, bu jestleri yapanlarda da örtük olarak doğurduklarında, anlamlı simgelere dönüşürler."[13] Mead, etkileşime giren en az iki taraf için aynı olan imlemlerin oluşmasını, bir tarafın kendi jesti ile ötekinin davranış tepkisi arasındaki ilişkiyi, öbür tarafın kendi devinimine tepki olarak girdiği tutumu alarak içselleştirmesiyle açıklayabileceğine inanıyor. Eğer bu doğruysa, geriye sadece ötekinin tutumunu almanın, yani nesnel anlam yapılarını içselleştirme sürecinin gerçekleşebileceği koşulları göstermek kalıyor.

Bu bakımdan Mead iki düşünüş arasında gidip geliyor: Birinci düşünüş ketlenmiş ya da ertelenmiş tepki kuramına dayanıyor.[14] Uyarı ile tepki arasındaki doğrudan bağlantının kopması temelinde, "şu andaki davranışın sorunlarını, gelecekteki olası sonuçlar açısından çözme"[15] yeteneğiyle ayırt edilen zihinsel bir davranışın doğması bekleniyor. Organizma duraklıyor ve kendi bedensel devinimleriyle öbür

[13] Mead (1969 a), s. 86.

[14] Mead (1969 a), s. 158.

[15] Mead (1969 a), s. 140.

tarafta belirli davranış tepkileri uyandırmakla ne yapmış olduğunu görüyor. Mead, ötekinin tutumunu almayı açıklayan bu kuramla, bilinç felsefesi modeline tekrar düşmek istemiyorsa, kendi eyleminin etkileşime giren öteki tarafta kazandığı imleme yönlenmeyle açıklaması gereken bir düşünsemeyi şimdiden kullandığını göremiyor.

Bu yüzden, öteki Darwinci yaklaşımlı düşünüş daha tutarlıdır: Bu düşünüşe göre, tarafların karmaşık etkileşimlerde işbirliği zorunluluğu altında ya da ancak çatışma durumlarında birbirlerine uyguladıkları uyum sağlama baskısı, artılmış tepki hızlarına öncelik verir. Burada, yalnızca ötekinin jestlerini kendi içgüdüsel kökleri olan tepkilerinin ışığında yorumlamayı değil, kendi jestinin anlamını, ötekinin beklenen tepkilerinin ışığında anlamayı da öğrenen etkileşim tarafları avantajlı durumdadır.[16]

Ayrıca Mead akustik olarak algılanabilir jestlerin buna özellikle uygun olduğunu vurguluyor. Sözlü jestlerde, sesleri çıkaran organizmanın, ötekinin tutumunu alması daha kolaydır, çünkü gönderici de akustik sinyalleri alıcı kadar iyi algılayabilir.[17] Bu yüzden Mead, fonemlerin, yani sesli jestleri, dilsel iletişimin işaret tözünü oluşturması olgusunu, ötekinin tutumunu almanın dilin doğuşu için önemli bir düzenek olduğuna ilişkin kendi kabulünün onaylanışı olarak görüyor.[18]

Bu empirik sorunları burada ele almayacağım; çalışmamı, Mead'in bedensel devinim dilinden sinyal dilinin doğuşunu genel olarak, bir etkileşim tarafının ötekinin tutumunu alması biçiminde yeniden yapılandırıp yapılandıramayacağı ile sınırlı tutuyorum. Bununla, etkileşim taraflarından birinin, kendi sesli jestlere ötekinin tepki vereceği tutumu önceden almasından başka bir şey kastedilmiyorsa, dil biçimindeki simgelerin, özdeş anlamlı sesli jestlerin nasıl doğacağı kesinlikle açıklanmış olmaz. Mead bu yoldan ancak, birinci organizmanın kendi seslerine kendini tıpkı ikinci organizmayı uyardığına *benzer bir biçimde* uyarmasıyla tanımlanan bir yapının doğuşunu açıklayabilir. Aynı jest iki tarafta da *aynı* (yeterince benzer) davranışa eğilim uyandırıyorsa; bir gözlemci, her iki tarafta da uyaranın birbiriyle örtüşen bir yorumlanışını saptayabilir, ama burada henüz etkileşim tarafları için özdeş bir imlem oluşmuş olmaz: "Birinin eğilimsel olarak ötekinin yapmaya uyarıldı-

---

[16] Mead (1964), s. 131.

[17] A. Gehlen W. v. Humbolt'a gönderme yaparak, "hem dil aygıtının devindirici gerçekleştirilmesi hem de kendisi dinlenen, geri çevrilen ses olarak sesin ikili verililiğini" vurguluyor, *Der Mensch*, Bonn 1950, s. 144. Ayrıca bkz. s. 208 vd.

[18] Bkz. Mead (1969 a), s. 100 vd; ayrıca Mead (1964), s. 136 vd.

ğı şeyin aynısını yapmasından, ikisinin de ilişkili olduğu bir özdeş olanın var olduğu sonucu çıkmaz."[19] İki tarafın da *aynı* uyaranı *birbiriyle örtüşen biçimde* yorumlamaları, *taraflar için değil*, kendi başına var olan bir nesne durumudur.

Mead, "ötekinin tutumunu alma" düzeneğini, kimi yerlerde "başka birisinde doğuracağı yanıtı kendisinde doğurmak" olarak anlıyor. Eğer "yanıt" davranışsalcı bir biçimde bir uyarıya tepki anlamında değil de tam diyalogsal anlamda "yanıt" olarak anlaşılıyorsa, ötekinin tutumunu alma, daha iddialı bir anlama, önermelere ya da buyrumlara evet/hayır biçiminde tavır almaların içselleştirilmesi anlamına gelebilir. Tugendhat bu yorumu öneriyor: "Dinleyicinin, konuşucu tarafından örtük olarak öncelenen tepkisi, onun 'Evet' ya da 'Hayır' yanıtıdır ... Düşünen kimse kendi kendisiyle, ne yapılması gerektiği hakkında görüştüğü birisiyle konuşuyormuş gibi, evet/hayır tavır almaları biçiminde konuşur."[20] Bu okuyuş biçimi, metni zorlaması bir yana,[21] tutum alma düzeneğinden beklenen açıklayıcı gücü de ortadan kaldıracaktır. İçselleştirilen diyalog, özdeş anlamlar aracılığıyla bir anlaşma için kurucu olamaz, çünkü gerçek ya da dışsal diyaloglara katılma, zaten dilsel simgelerin kullanılmasını gerektirir. Ayırca konuşucunun ve dinleyicinin önermelere ve buyrumlara "evet" ya da "hayır" biçiminde tavır alabilmeleri gerekiyorsa, zaten önermesel olarak farklılaşmış bir dili kullanmaları gerekir. Ama Mead dil biçimli iletişimi bir basamak daha aşağıya, bir sinyal dilinin kipsel olarak farklılaşmamış anlatımlarına yerleştiriyor. Bununla birlikte, sorunun çözümünü Tugendhat'ın önerdiği doğrultuda aramalıyız. Ötekinin tutumunu alma, ilkin ötekinin kendi jestine davranış tepkisiyle ilgili olan, ama sonra etkileşimin öteki bileşenlerine de yayılan bir düzenektir. Birinci organizma, kendi jestini öteki organizma gibi yorumlamayı öğrendikten sonra, bu jesti ister istemez, ikinci organizma için bir anlamı olacağı *beklentisi içinde* yapar. Ama bu bilinçle birlikte bir organizmanın ötekine tutumu değişir. Birinci organizma ikinciyi artık, kendi jestine yalnızca uyum sağlayıcı bir tepki göstermekle kalmayıp, bu davranış tepkisiyle kendi jestinin bir yorumunu dile getiren *toplumsal bir nesne* olarak görür. İkinci organizma da birinciyi kendi davranışının yorumcusu olarak, yani değişmiş bir anlayışta görür. Bir organizma diğerine, yapacağı jesti belirli bir biçimde yorumlayan muhatap olarak davranır; ama bu, jestini iletişimsel bir niyetle yaptığı anlamına gelir. Bu durumun ikinci organizma için de geçerli olduğunu kabul edersek, içselleştirme düzeneğinin yeniden ve bu de-

---

[19] Tugendhat (1979), s. 255.

[20] Tugendhat (1979), s. 256.

[21] Tugendhat'ın dayandığı biricik yer, Mead'de (1969 a), s. 149'da bulunuyor.

fa iki organizmanın jestlerini uyum sağlayacı bir davranış olarak öylesine dışa vurmadıkları, tersine *birbirlerine yönelttikleri* bir durum ortaya çıkar. Taraflar, ötekinin bu *yöneltilmiş tutumuna* kendileri de girdikleri andan sonra, dinleyici ve konuşucu biçimindeki iletişim rollerini öğrenirler: Birbirlerine, bir alter ego'ya bir şeyler anlatan bir ego gibi davranırlar.

Mead bir tarafın diğerinden aldığı tutumların iki kategorisinin: Yani kendi jestine tepkinin ve öte yandan bir jestin bir yorumcuya yöneltilmesinin arasında yeterince ayrım yapmıyor. Ancak her ikisini de göz önünde bulundurduğunu gösteren birçok formüllendirme vardır: "İnsan bir başka kişiye hitaben konuştuğunda, kendi kendisine hitaben de konuşmuş olur ve kendi içinde de öteki kişide doğurduğu yanıtı doğurur."[22] Sadece basit değil, aynı zamanda genişletilmiş bir tutum alma işlevi varsayıldığı anda, "yanıt" deyiminin imlemi ansızın değişir: Uyarılmış tepki gerçekten bir "yanıt"a dönüşüyor. Sonra "birinin diğerine *yönelttiği* bir şeye *tepki verilen* ve bu tepkinin, insanın kendini *dinlemekle* kalmayıp, kendini *yanıtladığı*, kendisiyle tıpkı bir başka kişiyle konuşur gibi konuştuğu bir davranışın parçası haline geldiği"[23] bir durum ortaya çıkıyor (italikler bana ait).

Birinci tutum almayla birlikte, etkileşim tarafları, her birinin, örtük ya da belirtik olarak benzer biçimde tepki verdiği aynı jesti, bu jestle örtüşen yorumlamalarla bağlayabildikleri ölçüde, nesnel anlam yapısının bir kesitini içselleştirmeyi öğrenirler. *İkinci* tutum almayla birlikte taraflar, bir jesti *iletişimsel niyetle kullanmanın* ve *konuşucu ile dinleyici* arasında karşılıklı bir ilişkiye girmenin ne demek olduğunu öğrenirler. Artık taraflar bir konuşucu ya da dinleyici rolündeki toplumsal nesne ile, dışsal bir etkilemenin nesnesi olarak öteki taraf arasında bir ayrım yapabilirler. Buna uygun olarak, bir muhataba yönelik iletişimsel edimler ile, sonuca yönlenmiş, bir etkide bulunan eylemler arasında ayrım yapmayı öğrenirler. Bunu öğrenmek de, etkileşim taraflarının yalnızca nesnel olarak *örtüşen* yorumlamalar yapmaları değil, aynı jeste *özdeş* bir anlam atfetmeleri için kurucu olan *üçüncü* bir tutum almanın önkoşuludur.

Özdeş bir anlam ancak, ego anlamlı bir jeste alter'in nasıl tepki vermesi *gerektiğini* biliyorsa vardır; alter'in belirli bir biçimde tepki *vereceğini* beklemek yeterli değildir. Ego, alter'in, eğer sinyali anladıysa nasıl davranacağını ancak alınan ilk iki tutumun ardından tahmin edebilir. Görüldüğü üzere, ego'nun, daha şimdiden alter'in kendi jestine tepki verdiği iki görünüm arasında bir ayrım yaptığı kesindir:

---

[22] Mead (1969 a), s. 149.

[23] Mead (1969 a), s. 181.

Alter'in davranış tepkisi (a) hedefli, sonuçlara yönlenmiş bir eylemdir ve aynı zamanda (b) ego'nun jestlerini alter'in nasıl yorumladığını dile getirir. Burada ego kendi jestini, alter'in davranış tepkisini öncelemesi anlamında zaten yorumladığı için, kendisi açısından (b) ile ilgili olarak yanlış çıkabilecek olan tahmini bir beklenti vardır. Alter'in beklenmedik bir davranış tepkisiyle şaşırdığı zaman ego'nun, hayal kırıklığını dışa vurduğunu düşünelim. Ego'nun bu tepkisi, alter'in olgusal davranışının istenmedik sonuçlarına değil, *başarısızlıkla sonuçlanan* bir iletişime dair duyduğu hayal kırıklığını açığa vurur. Aynı şeyin alter için de geçerli olduğunu varsaydığımızda, içselleştirme düzeneğinin üçüncü kez, yani ego ve alter'in yanlış anlamalara dair hayal kırıklıklarını karşılıklı olarak dile getirdikleri tavır almalara uygulanabileceği bir durum ortaya çıkar. Ötekinin iletişimsel bir edimin yanlış yorumlanışına karşı aldığı eleştirel bir tavrı kendilerine karşı da almakla, *simge* kullanımının kurallarını oluştururlar. Şimdi, verili bir durumda bir imlem yüklenmiş jesti (significant jesture), diğerinin eleştirel tavır almak için hiçbir neden bulamayacağı şekilde kullanıp kullanmadıklarını önceden düşünebilirler. Böylece *imlem uzlaşımları* ve *özdeş imlemlerde* kullanılabilen simgeler oluşur.

Mead bu üçüncü tutum alma kategorisini yeterince net bir biçimde açıklamıyor; bu kategoriye, imlem uzlaşımlarının ortaya çıkışını, şairin sözcük yaratıcı başarımı örneğinde irdelerken değiniyor: "Sanatçının görevi, ötekilerde de aynı duyguları uyandıracak anlatım biçimleri bulmaktır. Şair, duygusal bir heyecanla bağlantılı olarak bir güzellik deneyimi yaşamıştır ve sözcükleri kullanan bir sanatçı olarak, kendi duygusal tavrına karşılık düşen ve ötekilerin de aynı tavrı almasını sağlayacak olan sözcükler arar ... İletişim açısından belirleyici olan, simgenin bir bireyde diğer bireylerin aldığı tavrın aynısını yaratmasıdır. Simge, aynı durumda bulunan her kişi için aynı evrenselliğe sahip olmalıdır."[24]

Yeni, üstelik değerlendirici imlem uzlaşımlarının, mevcut, önermesel olarak zaten farklılaşmış bir dil dizgesine yaratıcı bir biçimde sokulması, bir dil sinyalinin ortaya çıkmasının çok ötesinde bir olaydır. Bizim ilgilendiğimiz açıdan, bu olay yine de öğreticidir. Yeni formüllendirmeler arayan bir şair, bunları geçerli imlem uzlaşımları malzemesinden yaratır. Yaptığı yenilemelerin uzlaşımsal dil kullanımının çiğnenişi olduğu gerekçesiyle reddedilmesini önlemek için, dil yetisi bulunan konuşucuların tahmin edilebilir tavırlarını sezgisel olarak göz önünde bulundurmalıdır. Yine de Mead, bu önemli adıma, ötekinin simgelerin yanlış kullanımı karşısındaki tavrının içselleştirilmesi adımına yeterli bir açıklık getirmiyor. Bu boşluğu, Witt-

[24] Mead (1969 a), s. 190 vd.

genstein'ın kural kavramını çözümlemesi doldurabilir.

(3) Gözlemlenebilir olaylara ya da durumlara karşı "davranış"ların sınırlanmasına izin veren[25] ve davranış eğilimi, davranış tepkisi, davranışa yol açan uyaran gibi kavramları içeren temel kavramlar dizgesi, Mead ve Morris'le bağlantılı olarak ve daha sonra bir öğrenme kuramınının çerçevesi içinde, genel bir anlambilim için verimli kılınmıştır. Morris davranışsalcı temel kavramların yardımıyla, anlambilimsel temel kavramlar olan işaret, işaret yorumu, işaret imlemi, vb.ni, yönelim ve imlem arasındaki yapısal ilişkinin, kuralla yönetilen davranışın anlaşılmasına önceden girişilmeden, yani nesnelci bir biçimde betimlenebileceği bir biçimde ortaya koymuştur.[26] Morris anlambilimin bu davranış kuramsal temellendirilişinde, öğretmeni Mead'e başvurmaktadır; ama böylelikle Mead'in yaklaşımının püf noktasını gözden kaçırmaktadır.[27] Mead hayvansal davranışın işlev sahalarında yer alan anlam yapısını, taraf organizmalar arasındaki geçici, öncelikle içgüdüsel temelde kurulmuş ortaklığın bir özelliği olarak kavrıyor. Bu tasarıma göre, nesnel olarak düzenlenen ilişki kalıplarının içselleştirilmesi, içgüdü düzenlemesinin yerine zamanla dilsel iletişim üzerinden gerçekleşen kültürel aktarımı geçiriyor. Mead, simgeler aracılığıyla kurulan bir etkileşimin tarafları arasındaki öznelerarası ilişkilerin dilsel olarak yüceltilmiş ortaklığını, bizzat *tarafların perspektifinden* yeniden yapılandırmaya önem vermek durumundadır. Morris'in yaptığı gibi, tek tek organizmalara aynı davranış uyaranının birbiriyle örtüşen yorumlamalarını, yani imlemlerin gözlemci perspektifinden algılanan bir *sabitliğini* atfetmekle yetinemez; Mead'in imlemlerin *özdeşliğini* savunması gerekir. Aynı simgenin sabit bir imlemle kullanılması yalnızca kendinde verili değil, simgeyi kullananlar tarafından da bilinebilir olmalıdır. Ve imlemin bu özdeşliği ancak bir işaretin imlemini "uzlaşımsal" olarak saptayan *bir kuralın* öznelerarası *geçerliliği* yoluyla kesinleştirilebilir.

Bu bakımdan jestlerle kurulan etkileşimden simgelerle kurulan etkileşime geçiş, aynı *zamanda kuralla yönetilen davranışın* kurulması anlamına gelir; bu davranış, imlem uzlaşımlarına yönlenme kavramlarıyla açıklanabilir. Wittgenstein'ın kural kavramını çözümleyişini anımsatarak, ilkin özdeş imlem ve öznelerarası geçerlilik, yani kurallara uyma ile kuralların çiğnendiği durumlara evet/hayır biçiminde tavır al-

---

[25] D. S. Shwayder (1965), s. 21 vd.

[26] Ch. Morris, *Foundations of the Theory of Signs, Int. Found of the Unity of Sciences*, Cilt I, Chicago 1938; aynı yazarın: *Signs Language and Behavior*, New York 1946; ayrıca bkz. Ch. W. Morris, *Pragmatische Semioti und Handlungstheorie*, Frankfurt am Main 1997.

[27] J. Habermas (1970), s. 150 vd.

malar arasındaki bağıntıyı açıklayacağım; sonra da Mead'in imlem uzlaşımlarının mantıksal oluşumu hakkındaki önerisini daha yakından ele alacağım.

Kural kavramında, basit simgelerin kullanımını karakterize eden iki moment, özdeş imlem ve öznelerarası geçerlilik momentleri birleştirilmiştir. Bir kuralın imlemini kuran genellik, istenildiği kadar çok sayıdaki örnek eylemde sergilenebilir. Kurallar bir şeyin, maddi nesnelerin ya da sayılar, figürler ve sözcükler gibi simgesel yapılanımların, nasıl ortaya konulacağını saptar (burada yalnızca bunlardan söz edilecektir). Bu yüzden (kuruluşsal) bir kuralın anlamı örnek olarak açıklanabilir. Bu açıklama, herhangi bir kimseye, sonlu sayıdaki olayı, tümevarımsal olarak nasıl genelleştirebileceğini öğretmek yoluyla gerçekleşmez. Bir öğrenci kendisine gösterilen, kurala uygun olarak üretilmiş yapılanımların, *bunlarda* görülmesi gereken şeyin örneği olarak anlamayı öğrendiği anda bir kuralın anlamını kavramış olur. Duruma göre, tek bir örnek de bunun için yeterli olabilir: "Bunlar örnek sayesinde geçerli olan, onu örnek yapan kurallardır."[28] Örnek işlevi gören nesneler ve eylemler, bir kuralın deyim yerindeyse kendiliğinden örnekleri değildirler; ancak bir kuralın uygulanmasıyla özeldeki genel olanı anlayabiliriz.

Bir kuralın imlemi yalnızca onun örnekleri üzerinde açımlanamaz, tersine olarak kural da bu örneklerin imlemini açıklamaya yarayabilir. Belirli bir simgesel eylemin, örneğin bir satranç hamlesinin imlemi, söz konusu satranç taşını oynama kuralları biliniyorsa anlaşılabilir. Simgesel bir eylemin anlaşılması, *bir kuralı izleme* edincine bağlıdır. Wittgenstein, belirli bir sayı dizisini bir örneğin yardımıyla tekrarlanan bir öğrencinin, temeldeki kuralı ancak bu diziyi "kendisi devam ettirebildiği" zaman anlamış olduğunu vurguluyor. Öğretmenin, "ve bu böyle devam eder" diyerek örneğin geometrik bir diziye örnek oluşturan bir sayı dizisini yarıda kesmesi, kurala uygun düşecek istenildiği kadar çok örnek türetme olanağını anlatır. Bir kuralı öğrenmiş bulunan bir öğrenci, kendi başına yeni örnekler bulmasını sağlayan üretme yeteneği sayesinde, gizil bir öğretmen olmuştur.

Bu durumda kural edinci kavramı, asla yalnızca simgesel anlatımları iletişimsel niyetle ortaya koyma ve anlama yeteneğiyle ilişkili değildir; bu yetenek aynı zamanda ele aldığımız sorun için de bir anahtar oluşturuyor; çünkü, bizim bir imlemin *özdeşliği* derken kastettiğimiz şey, bir kuralı izleme yeteneğinde açıklanabilir.[29]

Bir imlemin "özdeşliği"yle, çok sayıda gözlemci tarafından değişik betimlemeler altında aynı nesne olarak tanılanabilen bir nesnenin özdeşliği birbirinden farklı ol-

---

[28] Wittgenstein, *Philos. Grammatik II, Schriften*, Cilt 4, Frankfurt am Main 1069, s. 272.

[29] Bundan sonrası için krş. Winch (1958), s. 24 vd.

gulardır. Konuşucuların hakkında belirli önermelerde bulundukları bir nesnenin *bu biçimde tanılanması edimi*, tek tek terimlerin anlaşılmasını öngerektirir. Simgesel anlamların özdeşlik oluşturması ya da kurması; kuralların örnek cisimlenişlerinin, değişik gerçeklenişlerinin ya da yerine getirilişlerinin çeşitliliği içinde bir birlik oluşturmalarına benzer. İmlemler, uzlaşımsal düzenleme sayesinde özdeş kabul edilir. Bu bağlamda Wittgenstein'ın, kural kavramının, 'aynı' sözcüğünün kullanımıyla iç içe geçtiğine işaret etmesi önemlidir. Bir A öznesinin bir kuralı izlemesi her zaman için ancak değişen uygulanma koşullarında *hep aynı* kuralı izlemesiyle olanaklıdır; yoksa bir kuralı izlediği söylenemez. A'nın davranış beklentilerinin temeline koyduğu şeyin hep aynı kaldığı, 'kural'ın anlamında (Sinn) çözümsel olarak içerilmektedir. Bu aynı kalış, A'nın gözlemlenebilir davranışlarının eşbiçimliliklerinin sonucu değildir. Her eşbiçimsizlik bir kuralın çiğnendiğini göstermez. Kuraldan sapılıp sapılmadığını saptamak için, kuralı bilmek gerekir. Eşbiçimli olmayan bir davranış ancak temelde yatan bir kuralın bilinmesiyle bir hata, kuralın bir çiğnenişi olarak karakterize edilebilir. Böylelikle bir kuralın özdeşliği empirik düzenliliklere dayandırılamaz. Bu özdeşlik daha çok öznelerarası geçerliliğe, yani a) davranışlarını kurallara göre yönlendiren öznelerin bu kuraldan sapmaları ve b) kuraldan sapan davranışlarını kuralın çiğnenmesi olarak eleştirebilmeleri durumuna bağlıdır.

Wittgenstein'ın, öznelerin bir kuralı, deyim yerindeyse, kendi kendilerine izleyebilecekleri olanağına karşı ünlü argümanı bu bağlamda yer alıyor: "Kuralı izlediğine *inanmak*, kuralı (gerçekten) izlemek değildir. Bu yüzden kural kişisel olarak izlenemez, çünkü o zaman, kuralı izlediğine inanmak, kuralı izlemekle aynı şey olurdu."[30] Bu uslamlamanın canalıcı noktası, A'nın, davranışını B tarafından esas olarak görüş birliğine yatkın bir eleştiriye açtığı bir durumda bulunmadığı sürece, bir kuralı izleyip izlemediğinden emin olamayacağıdır. Wittgenstein, kuralların özdeşliğinin ve geçerliliğinin dizgesel olarak birbiriyle bağıntılı olduğunu göstermek istiyor. Bir kuralı izlemek, *her* tekil durumda *aynı* kuralı izlemek demektir. Kuralın, gerçekleştirilmelerinin çeşitliliğindeki özdeşliği gözlemlenebilir değişmezlere değil, geçerliliğinin öznelerarasındalığına dayanır. Kurallar, tersine çevirmeci bir biçimde geçerli oldukları için, kuralların kılavuzluğundaki davranışları eleştirmek ve başarılmış ya da hatalı olarak değerlendirmek olanağı vardır. Böylelikle A ve B tarafları için *iki değişik rol* varsayılmıştır. A'nın, hatalardan dizgesel olarak kaçınarak *bir kuralı izleme* edinci vardır. B'nin, A'nın kuralın kılavuzluğundaki davranışını *değerlendirme* edinci vardır. B'nin değerlendirme edinci de kural edincini gerektirir,

[30] Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Schriften, Cilt I (1960), s. 382.

çünkü B ancak A'ya bir hatasını kanıtlayabiliyor ve gerektiğinde kuralın *doğru* uygulanması konusunda bir anlaşma sağlayabiliyorsa istenen sınamaya girişebilir. O zaman B, A'nın rolünü üstlenir ve neyi yanlış yaptığını onun gözleri önüne serer. Bu durumda A, başlangıçtaki davranışını, B'nin kuralı yanlış uyguladığını kanıtlayarak haklı çıkarma olanağına sahip olması gereken bir değerlendirmeci rolünü alır. Bu *karşılıklı eleştiri* ve bir anlaşmaya vardıran karşılıklı öğretme olanağı olmadan, kuralların özdeşliği güvencelenmiş değildir. Bir öznenin bir kuralı, yani aynı kuralı izleyebilmesi gerekiyorsa, bir kuralın en az iki özne için öznelerarası geçerliliği olmalıdır.

Wittgenstein, "bir kuralı izleme" kavramını çözümleyerek, imlemlerin özdeşliğinin, öznelerarasında geçerli kuralları en azından bir başka özneyle birlikte izleme yeteneğine dayandığını kanıtlıyor; bu sırada iki öznenin de hem kuralların kılavuzluğunda davranma ve hem de bu davranışı eleştirel olarak değerlendirme edincinin bulunması gerekir. Özne tekbaşına kalmış ve yalnızca, üstelik yukarıda sayılan edinçlerden sadece bir tanesine sahipse, ne bir kural tasarımı oluşturabilir, ne de simgeleri özdeş imlemlere sahip bir biçimde kullanabilir. Bir kuralın 'öznelerarası geçerliliği'ni böyle çözümlediğimizde, iki farklı beklenti türüyle karşılaşırız: a) B'nin, A'nın bir kuralı uygulayarak bir eylem ortaya koyma niyetinin bulunduğu beklentisi, b) A'nın, B'nin kendi eylemini kuralın gerçeklenmesi olarak kabul etmesi ya da geçerli kılması beklentisi. A ve B kural ve değerlendirme edinci bulunan öğrenci ve öğretmen olsunlar; R bir kural olsun; ve m, n, q ... verili bir bağlamda R'nin örnekleri olarak kabul edilebilecek simgesel sözceler olsun; VE öğretmenin davranış beklentisi olsun, öyle ki R tarafından, $q_{(R)}$ VE'nin bir gerçeklenmesini serimleyecek biçimde temellendirmiş olsun. Son olarak U, belirli bir eylemin $q_{(R)}$ olarak, yani VE'nin bir gerçeklenmesi olarak kabul edilip edilmeyeceğine ilişkin bir yargı olsun. UE buna karşılık düşen kabul etme beklentisi olsun, öyle ki A (UE) beklentesiyle q'yu sözcelediğinde, B'nin U aracılığıyla kabul edebileceği bir *iddiada bulunuyor* olsun. VE ve UE, ayırt edilmeleriyle ilgilendiğim davranış ve kabul etme beklentisi tiplerini simgeliyorlar. Şimdi, R'nin A ve B için öznelerarasında geçerli olması, yani aynı imleme sahip olması için gerçeklenmesi gereken koşullar aşağıdaki gibi verilebilir, burada A'nın ve B'nin kural ve değerlendirme edincine sahip olduklarını varsayıyoruz:

(1) A, $q_{(R)}$ eylemini yaptığında,

(2) verili bir bağlamda B'nin davranış beklentisi $VE_{(q)}$'yu gerçekleme niyetindedir,

(3) ve kendisi de ($UE_{(qR)}$, yani B'nin verili bağlamda q'yu kendi davranış beklentisinin bir gerçeklemesi olarak kabul etmesi beklentisi içindedir.

(4) bu sırada A, B'nin de gerektiğinde verili bir bağlamda $VE_{(q')}$'yu gerçekleyerek (1')

(5) $q'_{(R)}$ eylemini yapabilecek durumda olduğunu varsayar (2');

(6) ayrıca A, B'nin bu durumda $UE_{(q'R)}$ beklentisi, yani q'nun A tarafından kendisinin yani A'nın davranış beklentisi $VE_{(q')}$'nün gerçeklenmesi olarak kabul edileceğine ilişkin davranış beklentisi içinde olduğunu varsayar (3').

A, eğer $q_{(R)}$ olarak anlaşılabilir bir sözce ortaya koymak istiyorsa, bu koşulları gerçeklemelidir. Buna karşılık olarak, B'nin de A'nın (4)-(6) koşullarını yerine getirmesi ve A'nın $UE_{(R)}$ beklentisini gerçeklemesi ya da gerçeklememesi, yani 'evet' ya da 'hayır' biçiminde tavır alması gerekir. Eğer B, A'nın kabul edilme beklentisini boşa çıkarırsa, kendisi A'nın rolünü üstlenecek ve benzeşik koşullar olan (1)-(3)'ü gerçekleyecektir, bu sırada A da B'nin bunlara karşılık düşen koşullarını yerine getirecek ve $UE_{(qR)}$ beklentisini gerçekleyecek ya da gerçeklemeyecek, yani ya 'evet' ya da 'hayır' diyecektir. Bu dizi, taraflardan birinin, diğerinin kabul edilme beklentisini gerçeklemesine, iki tarafın da eleştirel bir tavır almayla temellendirilmiş bir uzlaşıya varmalarına ve R'nin kendileri için öznelerarası geçerliliğe, yani özdeş bir anlama sahip olduğundan emin olmalarına dek yinelenebilir.

Ne var ki, bu yeniden yapılandırmamızda, A'nın ve B'nin öncelikle R'nin anlamını bildiklerine inandıklarından yola çıktık. Öğretmenler ve öğrenciler, *bir* kuralı izlemenin ne demek olduğunu zaten bilirler; yalnızca, belirli R kuralını izlemenin ne demek olduğunu bilip bilmediklerinden emin olmak isterler. Bu durumu, bir öğretmenin bir öğrenciye kural tasarımını öğretmek istemesi durumundan ayırmalıyız. Bu ikinci olayı burada bir kenara bırakmak ve hemen bir uç durum olan kural bilincinin *her iki* tarafta da oluşmasını ele almak istiyorum – Mead'i ilgilendiren olay da budur. Wittgenstein'ın "bir kuralı izlemek" kavramını çözümlemesini, sonucu şimdi iletişimsel simgelerin kullanılmasına uygulayabilmek için özetledim. Buraya dek 'q' bir kurala göre ortaya koyulan herhangi bir simgesel nesneyi gösteriyordu. Bundan sonra incelememi, anlamlı jestler ya da sinyaller olarak anlandırdığımız ve etkileşim taraflarının hedefe yönelik davranışlarını koordine eden simgesel nesneler sınıfıyla sınırlı tutacağım.

Basit bir simgeye ilişkin örneğimize dönersek, bir kabile üyesi A, uygun bir bağlamda "Hücum!" diye seslendiğinde, seslenme eriminde bulunan arkadaşları B, C, D ...'den yardım bekler; çünkü onlar seslenen kişinin düşmanların beklenmedik

bir biçimde ortaya çıktığını gördüğü, ani tehlike karşısında dehşete kapıldığı ve saldırganlara karşı bir savunma istediği bir durumda, A'nın henüz kipsel olarak farklılaşmamış q_1 sözcesini bir yardım çağrısı olarak anlamaktadırlar. Kabul edebiliriz ki, böyle bir durum, q_1'in bir yardım çağrısı anlamında kullanılabileceği koşulları gerçeklemektedir. Bu duruma uygun bir kural q_1'in imlemini, muhatapların "Hücum" sözcüğünün verili bir bağlamda *doğru* kullanılıp kullanılmadığını ya da seslenenin bir şaka, yani dizgesel bir hata yapıp yapmadığını, örneğin komşularının gelmesi karşısında, bir savaş çağrısını taklit ederek arkadaşlarını korkutmak mı istediğini, yoksa A'nın belki de bu simgesel deyimin dil topluluğu içinde nasıl kullanıldığını hiç mi bilmediğini, yani sözcüğün uzlaşımsal imlemini öğrenmemiş mi olduğunu değerlendirebilmeleri biçiminde, ortaya koyar. Bu örnek bazı açılardan, bir öğrencinin belirli bir sayı dizisinin kurulması kuralını anlayıp anlamadığını sınamak isteyen öğretmen örneğinden daha karmaşıktır. Ama şimdi, kuralın oluşumu açısından ilginç bir örneği, yani A'nın aynı simgesel deyimi, onun anlamının *uzlaşımsal* saptanışına dayanamadan kullanması durumunu incelediğimizde, bu karmaşıklığın kolaylaştırıcı olduğu görülmektedir: "q_0"ın henüz etkileşim tarafları için özdeş bir anlamı yoktur. Öte yandan etkileşim yapısının şimdiden, Mead'in etkileşim taraflarını *iki katlı* bir tutumunu alma temelinde, bir jesti birbiriyle *örtüşen biçimde* yorumlama ve ses jestlerini *iletişimsel niyetle* kullanma yeteneğiyle donatarak ortaya koyduğu tüm nitelikleri gösterdiği düşünülmektedir.

Bizim varsayımımıza göre A q_0'ı ortaya koyarken bir kuralı izleme niyetinde *değildir* ve dinleyicileri B, C, D'nin ... "q_0"ı kurala uygun bir sözce olarak kabul etmesi beklentisi içinde *değildir*. Yine de A, dinleyicilerine q_0'ı, onların (a) yardım etme niyetiyle tepki verecekleri ve (b) böyle tepki vermekle, "q_0"ı, A'nın düşmanlarını beklenmedik bir biçimde ortaya çıktığını gördüğü, ani bir tehlike karşısında dehşete kapıldığı ve yardım istediği bir durumda bir yardım çağrısı olarak yorumladıklarını dile getirecekleri beklentisi içinde *gönderebilir*.

A'nın q_0'la bağladığı davranış beklentilerinin B, C, D'nin ... belirli bir biçimde *davranacaklarına* ilişkin tahmini bir anlamı yine de vardır; bu davranış beklentileri, henüz uzlaşımsal imlem bileşeninin bulunmayışıyla, $VE_{(q)}$ ve $UE_{(qR)}$'den ayrılır. A'nın beklentileri, *hatalı* davranış yüzünden değilse de *öngörülen* davranışın ortaya çıkmayışı yüzünden boşa çıkabilir.

Mead'in uzlaşımsal olmayan bu davranış beklentilerini nasıl yeniden yapılandırdığını anımsayalım: (a) A, B'nin A'nın jestine tepki verdiği tumumu almayı öğrenir öğrenmez, B'nin davranışını (yardıma koşma) önceler; (b) A, B'nin kendisine yo-

rumlanabilir şeyler olarak jestler gönderdiği tutumu almayı öğrenir öğrenmez, B'nin kendi jestine verdiği bu tepkiyle dile getirdiği yorumu önceler. Şimdi, A'nın bir *kural bilinci* edinmesi ve bundan sonra *"q"yu bir kurala göre* yapması için üstlenmesi gereken B'nin tutumu hangi türdendir?

Diyelim ki, A'nın q_0 sözcesine kulak veren olmuyor; B, C, D ... onun yardımına koşmuyorlar. Yardıma koşulmaması, A'nın davranış beklentisini (a) doğrudan doğruya boşa çıkaran bir durumdur. Bunun çok sıradan nedenleri olabilir: Arkadaşları seslenme eriminde değillerdir, çağrısını yalnızca çocuklar ve hasta kişiler duymuştur, erkeklerin önce silahlarını almaları gerekmiş ve bu sırada bir tuzağa düşmüşlerdir vb. Bu tür durumlardan hiçbirisi söz konusu değilse, yardıma koşma *gerçekleşmemiş* değildir, B, C, D ... yardımlarını *esirgemişlerdir*. Mead'in yapılandırması, bu reddedişin şimdiden bir buyrumun keyfi olarak reddedilmesi anlamına gelebileceği olasılığını elbette dışlıyor; bu olay *henüz*, türe özgü davranış repertuarı temelinde, uyarı-tepki şemasına göre gerçekleşen bir etkileşimin simgesellik öncesi aşamasında geçmektedir. *Esirgenen* bir yardım eylemi bu yüzden yalnızca, A'nın davranış beklentisi (b) boşa çıktığında ortaya çıkan bir durum olarak anlaşılabilir: B, C, D ... "q_0"ı *beklenen anlamda yorumlamamışlardır*. Bunun da yine sıradan nedenleri olabilir, ama bu nedenler birinci örnektekilerden *başka bir düzlemde* yer almaktadır. A, yardım çağrısı "q_0"ın *kurala uygun olarak anlaşılacağı* bağlamı oluşturan durumun önemli koşulları hakkında yanılmış olabilir. Örneğin A, yabancıların, dost bir kabilenin üyeleri olduğunu anlayamamış, onların selamlaşma jestlerini saldırı jestleri sanmıştır vb. A'nın davranış beklentisinin B, C, D ... tarafından boşa çıkarılması durumunda, A'nın bir iletişim başarısızlığına neden olduğu görülür. Dinleyenler bu başarısızlığa, yardımlarını esirgeyerek, yardım etmeyi reddederek tepki verirler. Bu noktada, *A'nın B, C, D ...'nin bu reddedici tepkisini ... q_0'ın yersiz bir kullanılışı olarak içselleştirmesi belirleyicidir.*

A eğer yaptığı "anlamsal" yanlışlıklarda zaman zaman karşısına çıkan B, C, D ...'nin reddedici tavır alışlarını, kendine karşı benimsemeyi (ve B, C, D ... de benzer hayal kırıklıklarını benzer biçimde ele almayı) öğrendiğinde, bir kabilenin üyeleri, q_0'ın bağlama uygun olmayan bir biçimde kullanılması durumlarına seslenişleri birbirlerine karşı *eleştirel tavır alışları önceleyebilecekleri* biçimde göndermeyi öğrenirler. Ve bu önceleme temelinde yeni tipte beklentiler oluşabilir; bu davranış beklentileri (c), ses jestleri yalnızca belirti bağlam koşullarında sözcelendiğinde "q" anlamında anlaşılacağı uzlaşımına dayanır. Böylelikle simgelerin kullanılışının imlem uzlaşımlarıyla saptandığı, simgelerle kurulan bir etkileşim aşamasına varılmış

olur. Etkileşim tarafları simgesel sözceleri kuralların kılavuzluğunda, yani başkaları tarafından kurala uygun sözceler olarak kabul edilebilmeleri örtük beklentisi içinde ortaya koyarlar.

Wittgenstein, bir kuralı izleme edinciyle, bir simgenin doğru, yani kurala uygun kullanılıp kullanılmadığı sorusuna "evet" ya da "hayır" biçiminde tavır alma yeteneği arasındaki içsel bağıntıyı vurgulamıştı. Her iki edinç de, bir kural bilinci açısından eşit ölçüde kurucudur; bu edinçler, mantıksal bir oluşum anlamında, eş kökenlidir. Mead'in savını benim işaret ettiğim gibi ortaya koyarsak, bu savı Wittgenstein'ın kural tasarımının ve öncelikle imlemleri uzlaşımsal olarak saptayan ve böylelikle imlemlerin özdeşliğini güvenceleyen, simgeleri kullanma kuralları tasarımının oluşumsal bir açıklaması olarak anlaşılabilir.[31]

(4) Mead, evrim sürecinde simgesel olarak kurulan etkileşimlerin ortaya çıktığı noktayı çok belirsiz olarak tanımlıyor; jestlerle kurulan etkileşimden simgelerle kurulan etkileşime geçişin insan olmanın eşiğini oluşturduğu düşünülüyor. İlkel seslenme dizgeleri büyük bir olasılıkla insanlaşma evresinde, yani Homo sapiens'in ortaya çıkmasından önce kurulmuştu. Mead'in düşündüğü anlamda anlamlı jestlerin, yani sinyal dilindeki sözcelerin, primat toplumlarında kendiliğinden kullanıldığına ilişkin belirtiler vardır. Etkileşimler, imlemleri özdeş simgeler yoluyla yönetilmeye başlandığı anda, omurgalı hayvan topluluklarında tipik bir biçimde yaygın olan statü dizgelerinin değişmiş olması gerekir. Bu empirik sorunları burada ele alamayacağım.[32] Bizim kavramlar üzerinde düşünüşümüz açısından, Mead'in simgesel olarak kurulan etkileşim kavramıyla yalnızca, özdeş imlemler aracılığıyla anlaşmanın nasıl olanaklı olduğunu açıklıyor olması önemlidir; Mead farklılaşmış bir dil dizgesinin eski, türe özgü doğuştan gelen davranış düzenleyicilerinin yerini nasıl alabildiğini henüz açıklamıyor.

Mead'i, etkileşim taraflarını, iletişimsel bir niyetle sinyal alışverişinde bulunma yeteneğiyle donattığı noktaya dek izledik. İmce dili davranış koordinasyonu düzeneğini de değiştirir. Sinyaller artık, organizmanın davranış eğilimleri temelindeki davranış şemasını kesik kesik "tetikleyen" jestler gibi *başlatıcı* işlevi göremez. Anlamları özdeş işaretlerin iletişimsel kullanımının, itici güçlerin ve katılan organiz-

---

[31] Bu görüş açısından Wittgenstein'ın kural kavramının imlemini netleştirmesi, Mead'in yeniden yapılandırma çabasıyla da açımlanmıştır: Wittgenstein'ın geliştirdiği kural anlayışı, eylem normları için değil, öncelikle anlam uzlaşımları için geçerlidir. Krş. Cilt 1, s. 123, dipnot 159.

[32] Krş. E. W. Count, *Das Biogramm*, Frankfurt am Main 1970; E. Mortin, *Das Rätsel des Humanen*, Münih 1973.

maların davranış biçimlerinin yapısına nasıl geri etkidiği tasarlanabilir. Ancak, Mead'in imlem kuramsal düşünüşlerini sınırladığı yeni iletişim aracıyla birlikte, etkileşim yapısı dilsel açıdan *henüz* tüm bileşenleriyle elde edilmiş olmaz. Bir sinyal dili itilimlere ve davranış dağarcığına yayılmamıştır. Davranış biçimlerinin güdülenimsel temelleri ve dağarcığı *simgesel olarak yapılandırılmadığı* sürece, simgesel eylem koordinasyonu, dilden önce işleyen, sadece içgüdü tortularına dayanan davranış düzenlemesi içinde kalır.

Buraya dek, simgesel olarak kurulan etkileşimlere örnek olarak tek sözcükten oluşan sözceleri inceledik. Bu betimlemeyi farklılaşmış bir dil dizgesi bakış açısından yapıyoruz. Ama simgesel olarak kurulan etkileşimler, işaretlerin ne *biçimlendirilmiş* bir sözdizimsel örgütlenmesini ne de *tam* bir uzlaşımsallaştırılmasını gerektirir. Buna karşılık dil dizgeleri, simgelerin karmaşık bağlantılarına izin veren bir dilbilgisiyle karakterize edilir; ve anlamsal içerikler, ses ve işaret biçimlerinin anlamsal belirtilerden bağımsız olarak değişecekleri ölçüde doğal imlemlerin tözünden kopmuşlardır. Mead'in kendisi de simgesel olarak kurulan etkileşim aşamasını, bu daha üst, farklılaşmış bir dille karakterize edilen *iletişim* aşamasından açık bir biçimde ayırmamıştır; ama Mead daha yüksek derecede örgütlenmiş, rol eylemleriyle karakterize edilen bir *etkileşim* aşamasını ayırmaktadır. Mead *simgelerle kurulan* eylemden *normlarla düzenlenen* eyleme kestirme yoldan geçiyor. Öznel ve toplumsal dünyanın birbirini bütünleyici yapısıyla, benliğin ve toplumun, aynı zamanda dilsel olarak kurulan ve normlarla yönetilen bir etkileşimin bağlamlarından oluşumuyla ilgileniyor. Simgesel olarak kurulan etkileşimden kaynaklanan gelişmeyi yalnızca, normlarla düzenlenen *eyleme* götüren doğrultu üzerinde izliyor ve önermesel olarak farklılaşmış bir dilsel iletişime götüren doğrultuyu göz ardı ediyor.

Bu zorluğun üstesinden gelmek için, bir *anlaşma aracı* olarak dil ile *eylemlerin koordine edilmesinin* ve *bireylerinin toplumsallaştırılmasının* bir aracı olarak dil arasında Mead'in yaptığından daha net bir ayrım yapmak gerekir. Görüldüğü üzere Mead, jestlerle kurulan etkileşimden simgelerle kurulan etkileşime geçişi yalnızca iletişim görünümü altında incelemiştir; jestlerden simgelerin ve doğal imlemlerden simgesel imlemlerin, yani özneler arasında geçerli imlem uzlaşımlarının doğuşunu göstermiştir. Bu sırada etkileşim tarafları arasındaki ilişkinin kavramsal açıdan bir yeniden yapılandırılması ortaya çıkmaktadır: Etkileşim tarafları konuşucu ve dinleyici iletişimsel rollerinde toplumsal nesneler olarak karşılaşırlar ve anlaşma edimlerini, sonuca yönlenmiş eylemlerden ayırmayı öğrenirler. Toplumsallaşmanın yeni yapısı, yeni, simgelerle olanaklılaşan anlaşma yapısıyla henüz örtüşmektedir. Daha

sonraki gelişme için artık bu durum söz konusu değildir; işte Mead bunu dikkate almıyor. Sinyal dilini kurduktan sonra, eylem koordinasyonu ve toplumsallaşma görünümleriyle, organizmaların toplumsal kimliğinin ve toplumsal kurumların eş kökenli olarak kaynaklandığı, dil aracılığıyla gerçekleşen biçimlenme süreciyle sınırlıyor kendini: "Bir insan bir topluluğa ait olduğu, bu topluluğun kurumlarını kendi davranışı içine aldığı için bir kişiliğe sahiptir. Topluluğun dilini, kendi kişiliğini geliştirdiği araç olarak alır ve böylelikle, topluluğun öteki üyelerinin farklı rollerini üstlenerek, bu topluluğun üyelerinin tutumlarını da almış olur. Bu durum, belirli bir anlamda insan kişiliğinin yapısını oluşturur. Her bireyin belirli ortak şeylere karşı verdiği belirli ortak tepkiler vardır ve bir birey öteki kişiler üzerinde etkide bulunduğunda ve bireylerde bu ortak tepkiler doğduğunda, birey kendi kimliğini geliştirir. Demek ki, bir kimliğe sahip olmak için, bir topluluğun üyesi olmak gerektiğinden, kimliğin yapısı, herkeste ortak olan bir tepkidir."[33] Mead burada toplumsallaşmayı varlık oluş bakış açısından, Benliğin dille sağlanan kuruluşu olarak görüyor; ve bir iç dünyanın bu kuruluşunu yeniden ötekinin tutumunu alma düzeneğinin yardımıyla açıklıyor. Ama şimdi ego, alter'in davranış tepkilerini değil, onun artık normlarla saptanmış davranış beklentilerini üstüne almaktadır.

Kimliklerin oluşmasını ve kuralların ortaya çıkmasını; davranış düzenlemelerinin ve davranış şemalarının dil dışı bağlamının bir ölçüde dilin etkisinde kalması, yani simgesel olarak yapılandırılması biçiminde tasarlayabiliriz. Bu noktaya dek yalnızca anlaşma araçları sinyallere, uzlaşımsal olarak saptanmış imlemleri olan işaretlere dönüştürülmüşlerken, *normların kılavuzluğundaki eylem aşamasında* simgesellik, güdülenimlere ve davranış dağarcığına da girer; öznel yönlenimlerini ve öznenüstü yönlenim dizgelerini, toplumsallaşmış bireyleri ve toplumsal kurumları eşzamanlı olarak yaratır. Burada dil anlaşma ve kültürel bilginin aktarılması aracı değil, toplumsallaşma ve toplumsal bütünleşme aracı işlevi görür. Gerçi bu süreçler anlaşma edimleri üzerinden gerçekleşir; ama anlaşma süreçlerinde olduğu gibi, kültürel bilgide değil, Benliğin ve toplumun simgesel yapılarında, edinçlerde ve ilişki kalıplarında tortulaşırlar.

Mead, öznel ve toplumsal dünyanın birbirini bütünleyen yapısını 'Benlik' ve 'Toplum' başlıkları altında ele alıyor. Bu süreçlerin ancak simgesel olarak kurulan etkileşim aşamasına ulaşıldığında ve simgelerin özdeş anlamlı kullanımı olanaklılaştığında yerleşebileceğini haklı olarak çıkış noktası alıyor. Ama anlaşma araçlarının da bu süreçten etkilenmeden kalamayacağını dikkate almıyor. Anlaşma aracı et-

[33] Mead (1969 a), s. 204 vd.

kileşim tarafının simgesel olarak kurulmuş benliğinden ve normatif bir gerçeklik biçiminde yoğunlaşmış toplumdan eşzamanlı olarak koptuğunda, sinyal dili *dilbilgisel konuşma* olarak gelişir.

Bunu göstermek için, yardım çağrısı örneğine yeniden, ama üzerinde iki değişiklik yaparak, dönmek istiyorum. Bu defa tarafların ortak ve üstelik önermesel olarak farklılaşmış bir dil kullandığını düşünelim; ayırca A ve öteki kabile üyeleri B, C, D ... arasında, kabile şefi olarak A'nın toplumsal rolünden kaynaklanan bir statü ayrımı bulunsun. A, "Hücum!" diye bağırdığında, bu "q" simgesel sözcesi, A'nın onunla, kendi toplumsal rolü çerçevesinde davrandığı bir iletişimsel edim olarak görülür. A 'q'yu sözcelemekle, seslenme erimindeki kabile üyelerinin, çağrısı üzerine yardıma koşacakları, toplumsal olarak saptanmış belirli eylemlerle karşılık verecekleri beklentisini edimselleştirmektedir. Hem şefin rolüne uygun sözcesi hem de kabile üyelerinin rollerine uygun eylemleri, *bir norm yoluyla düzenlenen bir etkileşim bağlamı* oluşturur. Elbette, taraflar şimdi, belirtik söz eylemleri gerçekleştirebilecekleri için, 'q'yu eksiltili bir sözce olarak anlayabilirler; bu eksiltili sözce, dinleyicilerin 'q'dan anlayacağı seçenekler olarak şöyle genişletilebilir:

(1) düşmanların beklenmedik bir biçimde ortaya çıktıklarının saptanması olarak; ya da

(2) konuşucunun, yakındaki bir tehlikeden korktuğunun ifadesi olarak; ya da

(3) konuşucunun, dinleyicilerine verdiği yardıma koşmaları buyruğu olarak. Bu durumda taraflar bilirler ki,

(4) A, statüsü sayesinde böyle bir çağrıda bulunmaya yetkilidir, yani bunu yapmaya *hakkı vardır*; ve

(5) B, C, D ... yardıma koşmakla *yükümlüdür*.

'Q' sözcesi, (1) anlamında anlaşılabilir, çünkü taraflar, varsayıldığı üzere, bir önermede bulunmanın ne demek olduğunu bilmektedirler. Ayrıca 'q,' (4) ve (5) temelinde, yani taraflar, bir *eylem normuna* uymanın ne demek olduklarını biliyorlarsa, (3) anlamında anlaşılabilir. Son olarak, ileride göreceğimiz gibi 'q,' ancak yine (4) ve (5)'in geçerli olduğu durumda (2) anlamında anlaşılabilir, çünkü konuşucunun anlatımsal bir sözceyle göndermede bulunduğu öznel bir dünya ancak konuşucunun *kimliğinin* meşru olarak düzenlenmiş bir kişilerarası ilişkiler dünyasıyla ilişki içinde oluşması ölçüsünde kurulmuştur.

Normatif bir bağlamda yer alan iletişimsel eylem örneğini, tarafların değiş tokuş ettikleri simgelerin imlemini henüz kipsel bileşenlerine ayıramadıkları, simge-

ler yoluyla kurulmuş etkileşime yaptığımıza benzer bir çözümlemeden geçirirsek, yalnızca karmaşıklık derecesinde değil, *sorunun ortaya konuş türünde* de ayrımlar açıkça ortaya çıkacaktır. Şimdiye dek iletişimin jestlerden dile çevrilmesiyle ilgilendik ve simgelerin özdeş imlemli kullanımının koşulları sorusunu ele aldık; şimdi eylem koordinasyonunun yeni düzeneğini aydınlatmak için, etkileşimin dilöncesi, içgüdüye bağlı bir yönetme kipinden, dile bağımlı, kültürel olarak bağlanmış bir yönetme kipine çevrilmesini izlememiz gerekiyor. Bu soruyu da yine iki yönden, iletişimsel eylemde dilsel anlaşma eylem koordinasyonu düzeneğine yükseldiği için iletişim kuramsal açıdan; ya da toplum kuramı veya toplum psikolojisi açısından ele alabiliriz; zaten Mead'in seçtiği de bu son yoldur.

İletişim kuramsal görüş açılarından sorun şöyle ortaya koyulabilir: Ego, alter'in eylemleriyle ego'nun eylemleri arasında çatışmasız bir biçimde bağlantı kurulabileceği ve bunların bir işbirliği bağıntısında bütünlenebileceği biçimde, alter'i söz edimleri sunumları üzerinden nasıl bağlayabilir? Verdiğimiz yardım çağrısı örneğinde, A, B, C, D'nin eylemlerinin, dinleyenlerin bir konuşucunun sözcesine (her zamanki gibi örtük de olsa) aldıkları tavır üzerinden koordine edildiği görülebilir. Elbette bu sözcenin, ancak bir konuşucunun istek sözcelerine basitçe keyfi tepkiler oluşturmayan tavır alışları olanaklı kıldığı zaman edimsözsel bir *bağlayıcı etkisi* olur. Bu anlamda örneğin normlarla saptanmamış çağrılara ya da buyrumlara alınan tavırlar keyfidir. Ama bizim örneğimizde, 'q' yardım seslenişi, eleştirilebilir geçerlilik iddialarına alınan tavırları olanaklılaştırmaktadır. Bir dinleyici bu sözceye üç bakımdan karşı çıkabilir: Bu sözcenin bir saptamaya mı yoksa bir duygu anlatımına mı ya da bir buyruğa mı yayıldığına göre, onun doğruluğundan, içtenliğinden ya da meşruluğundan kuşku duyulabilir. Yukarda gösterildiği gibi, iletişimsel eylemde, elimizde tam üç temel kip vardır. Savlayıcı kipte kolaylıkla kavranabilen şey üçü için de geçerlidir: Bu da, söz edimi sunumlarının bağlayıcı güçlerini geçerlilik iddiaları ile gerekçeler arasındaki içsel ilişkiye borçlu olduğudur. Anlaşmaya yönlenmiş eylem koşullarında geçerlilik iddiaları gerekçesiz reddedilemeyeceği ya da kabul edilemeyeceği için, alter'in ego'nun sunumuna aldığı tavırların temelinde bir *kavrayış uğrağı* vardır; ve bu uğrak söz konusu tavırları yalın keyfilik, yalın koşullama ya da uyum sağlama alanlarından kurtarır – en azından taraflara kendini böyle gösterir. Taraflar söz eylemleriyle sözcelenenin geçerliliğine ilişkin iddialarda bulundukları sürece, basit buyrumlar ve sonuçlara ilişkin uyarı örneğinde olduğu gibi, zorlama ya da ödüllendirilme ümidiyle ötekinin empirik gerekçelerinin üzerinde etkide bulunmak zorunda kalmadan, rasyonel olarak güdülenmiş bir anlaşmaya ulaşma ve bu temelde tasarımlarını ya da eylemlerini koordine edebilme beklenti-

sinden yola çıkarlar. Temel kiplerin farklılaşmasıyla birlikte anlaşmanın dilsel aracı, sorumluluk sahibi aktörlerin istençlerini *bağlama* gücü kazanır. Ego ve alter eylemlerini geçerlilik iddialarına yönlendirme durumunda oldukları sürece ego, bu edimsözsel gücü alter üzerinde uygulayabilir.

Söz eylemlerinin bağlayıcı etkileri, öznel içtenlik ve normatif uygunluğun *doğrulukla benzeşik geçerlilik iddialarıyla*, doğruluğu mümkün sözcelerle belirlenmiş, betimleyici içerikteki inanışlar alanının ötesine genişletilir. Elbette iletişim taraflarının, yaşantı tümcelerini ya da normatif tümceleri sözcelediklerinde veya anladıklarında, tıpkı betimleyici söz eylemleriyle nesnel dünyadaki bir şeye gönderme yapmaları gibi, öznel bir dünyadaki ya da ortak dünyalarındaki bir şeye gönderme yapmaları gerekir. Dil ancak bu dünyalar kurulduğunda, en azından farklılaşma aşamasına geldiğinde bir koordinasyon düzeneği işlevi görür. Mead'in bu dünyaların doğuşuyla ilgilenmesinin bir nedeni bu olabilir. Mead, bir yanda bir algılanabilir ve manipüle edilebilir nesneler dünyasının kuruluşunu, diğer yanda, normların ve kimliklerin ortaya çıkışını çözümlüyor. Bu sırada eylem koordinasyonu ve toplumsallaşma aracı olarak dil üzerinde yoğunlaşıyor, ama anlaşma aracı olarak dili büyük ölçüde çözümlemeden bırakıyor. Üstelik türoluşsal inceleme biçiminin yerine varlıkoluşsal inceleme biçimini geçiriyor; anne babaların çocuklarla toplumsallaştırıcı bir etkileşiminin koşullarını gerçeklenmiş varsaymakla, simgesel olarak kurulan etkileşimden normların kılavuzluğundaki etkileşime geçişin yeniden yapılandırılması görevini basitleştiriyor. Bu temel üzerinde türoluşsal yeniden yapılandırma sorunun nasıl çözülebileceğini, daha sonra Durkheim'ın toplumsal beraberlik kuramına geri döndüğümde en azından ana hatlarıyla göstereceğim. Normlarla düzenlenen eyleme dayanan bir iletişimsel rasyonelleşmenin başlangıç konumu ancak bundan sonra betimlenebilir.

(5) Mead'in yapıtında söz edimlerinin *edimsözsel gücünün dilöncesi üç kökü* eşit ağırlıkta ele alınmamaktadır. Mead, çocuğun içinde doğduğu ve yetiştiği toplumsal dünyayı yeniden kurma yoluyla nasıl öğrendiğini göstererek, esas olarak rollere göre eylemenin yapısını açıklıyor. Bir öznel dünyanın sınırlarının çizilmesi, toplumsal dünyanın kurulmasını bütünleyecek şekilde gerçekleşiyor; çocuk kendi kimliğini normların kılavuzluğundaki etkileşimlere katılma niteliğini elde ederek oluşturuyor. Bu yüzden Mead'in çözümlemesinin odağında *toplumsal rol* ve *kimlik* kavramları yer alıyor. Buna karşılık, bir şeyler dünyasının farklılaşması, daha çok eğreti bir biçimde, toplumsal etkileşimler ufkundan inceleniyor. Üstelik Mead *şeyleri algılama* sorunlarını, kavramsal bir yeniden yapılandırmanın yöntemsel tutumundan

çok ruhbilimsel olarak ele alıyor.

a) *Önerme ve Şeyleri Algılama.* Gördüğümüz gibi, bir sinyal tüm imlem bileşenlerinde ego'nun alter'den belirli bir davranış beklemesiyle ilişkilidir. Konuşucu tümceleri kullanmayı öğrendiği anda, bu kipsel olarak farklılaşmamış imlem bütünü parçalanır. Basit yüklemsel tümcelerin yapısında, konuşucunun nesne durumlarını, tanılanabilir nesnelere ve nesnelerin sahip olduğunu ya da sahip olmadığını söyleyebileceği yüklemsel özelliklere bölümlediği görülebilir. Konuşucu, nesne durumlarını bağlamdan bağımsız, gerektiğinde varlıksal ve zamansal kipleştirme içinde yeniden verebilmek için tekil terimleri kullanarak, uzamsal ve zamansal olarak söz durumundan uzak olan nesnelere gönderme yapabilir. Tugendhat, duruma bağlı ve durumu aşan bir dil kullanımını eşzamanlı olarak olanaklılaştıran araçları çözümlemiştir.[34] Tek tek terimlerin kullanılabilmesi, söz eylemlerini dil dışından düzenlenen etkileşimlerin buyrumsal ağından adeta kurtarır. Biçimsel anlambilim öncelikle var olan nesne durumlarının toplamı olarak bir nesnel dünya kavramını gerektiren iki tümce tipini, önerme ve niyet tümcelerini ele alır. Her iki tümce tipi de, yapıları gereği monologsal olan yani iletişimsel olmayan bir amaçla kullanılabilir; her ikisi de dünyadaki bir şeyle nesneleştirici bir tutum içinde ilişkiye giren bir öznenin deneyiminin ve eyleminin dilsel örgütlenmesini dile getirir. Savlayıcı tümceler, konuşucunun bir şeyin olduğuna ilişkin görüşünü, yönelimsel tümceler ise konuşucunun bir şeyin olması için bir eylemi yapma niyetini dile getirir. Savlayıcı tümceler doğru ya da yanlış olabilir; bu doğruluk ilişkisini temel alarak, bunların konuşucunun bir bilgisini dile getirdiğini de söyleyebiliriz. Yönelimsel tümcelerin yalnızca gerçekleştirilebilirlik ve amaçlanan eylemin etkililiği açısından bir doğruluk ilişkisi vardır. Bu tür teleolojik eylemler, eyleyenin kendi kendisine söylemiş olabileceği niyet tümceleri biçiminde yeniden yapılandırılabilir; sonra yönelimsel tümcelerle bir eylemde bulunma tasarısını dile getiririz.

Mead *dilin* önermesel *yapısını* dikkate almamış olsa da, önermeler oluşturmanın temelinde yatan *deneyimin bilişsel yapısını* algılayış psikolojisi açısından çözümlemiştir. Bunu yaparken bir yandan, sürekli nesnelerin algılanış şemalarının, fiziksel nesnelerle hedefe kitlenmiş bir ilişki içinde olan göz ve elin birlikteliği tarafından oluşturulduğu yolundaki şu bilinen yararcı öğretiyi izliyor: "İlksel biyolojik eylem, istisnasız olarak tamamlanıncaya dek süren bir eylemdir; ayrıca bu eylemde, en azından aşağı hayvan türlerinde fiziksel şeylerin algılandığı bir dünya yoktur. Bu dünya bir uyarılar ve tepkiler dünyası, bir Minkowski uzayıdır. Fiziksel şeyler

[34] Tugendhat (1976).

araçsal şeylerdir ve algılanma gerçekliklerini, eylem hedefine götüren manipülasyon deneyimlerinde kazanırlar. Bu şeyler eylemin engellenmesine ve içinde eylemin alternatif gerçeklenme biçimlerinin bulunabileceği eylem akışı için önemsiz olan bir sahanın ortaya çıkmasına yol açarlar. Eylem, şeylerin ortaya çıkmasından ... öncedir."[35]

Ama Mead her şeyden önce "algılamanın toplumsal karakterini" vurguluyor. Önce toplumsal nesneler *gibi* karşılaşılan fiziksel nesnelerle kurulan ilişkinin toplumsallıktan çıkarılması kuramını geliştiriyor. Mead, manipüle edilebilir nesnelerin direnişiyle karşılaşmayı, bir alter egonun tutumunu alma modeline göre ele alıyor: "Bu perspektifte, algılama alanı ile organizma arasındaki ilişki toplumsaldır, yani organizmada, nesnenin organizmanın eylemi tarafından yaratılmak istenen tepkisi yaratılmıştır. Organizma nesnenin bu tutumunu, örneğin direnme tutumunu almakla, nesneye yönelik kendine özgü diğer tepkilerini de ortaya koyma yoluna gider ve böylelikle kendisi nesne olur."[36] Mead, kuramının temel düşüncesini Benlik ve düşünseme süreci üzerine makalesinde şöyle geliştiriyor: "Çocuk, örneğin yer değiştirme, şeylerin devinimi vb. gibi salt fiziksel özellikteki sorunlara çevresindeki insanlara yönelik toplumsal tepkisi sayesinde çözüm bulur. Bu durum yalnızca bebeklik döneminde çevresindeki insanların yardımına gereksinim duyuyor olmasına dayandırılamaz, tersine çocuğun ilkel düşünseme süreci ortak bir toplumsal sürecin içinde sesli jestler yoluyla yöneltme sürecidir. İnsan öncelikle sadece toplumsal kavramlar içinde düşünür. Daha önce vurguladığım gibi, bu, doğanın ve doğal nesnelerin kişileştirilmesi değil, çocuğun doğaya ve doğanın nesnelerine yönelik tepkilerinin toplumsal tepkiler oldukları ve doğal nesnelerin eylemlerinin toplumsal tepkiler olduğunu varsaydıkları anlamına gelir. Başka bir deyişle, küçük çocuk fiziksel çevresine karşı düşünsemeli olarak eylediğinde, bu çevre tarafından teşvik edilmiş ya da engellenmiş gibi eyler ve tepkilerine dostluk ya da öfke eşlik eder. Karmaşık deneyimlerimizde, bu tavrın sadece artıkları değil, daha fazlası vardır. Bu tavır en açık bir biçimde cansız nesnelerin bütünüyle değersiz oluşlarına karşı antipatide, bildiğimiz gündelik kullanım nesnelerine duyduğumuz sempatide ve tüm doğa şiirinin kaynağı olan doğaya karşı estetik tavrımızda kendini gösterir."[37]

Mead bu kuramsal perspektifi, deneysel araştırmayla kendisi ilişkilendirmemiş-

---

[35] Mead (1969 c), s.139.

[36] Mead (1969 c), s. 144.

[37] Mead (1969 a), s. 428.

tir.[38] Ama bu perspektifin önemi özellikle Piaget'nin küçük çocuktaki zekâ gelişimini toplumsallaşma kuramlarındaki yaklaşımlarla ilişkilendirme denemesinde anlaşılmıştır; Piaget, Baldwin ve Durkheim'dan esinlendiği *ilk döneminde* de zaten bu doğrultuya eğilim göstermişti.[39]

Bir "fiziksel şeylerin algılanma dünyası"nın kurulmasıyla bağıntılı olarak, ilkin bağlama bağlı sinyal dilinin tekçi sözcelerinden önermesel bileşenlerin farklılaştığını varsayabiliriz. Önermelerin iletişimsel kullanımı üzerine dil çözümsel düşünüşler sayesinde, eylem koordinasyonunun sinyal dilsel düzeneğinin bu yolla nasıl bozulduğunu ve simgelerle kurulan etkileşim temelinin sarsıldığını açıklayabiliriz. Etkileşim tarafları, önermeleriyle gönderme yapabildikleri ya da içinde hedefe yönelik girişimlerde bulunabildikleri nesnel bir dünyayı dilsel olarak istedikleri gibi kullandıkları ölçüde, eylemleri artık sinyaller üzerinden koordine edilmez. Ancak ve ancak betimleyici anlam bileşenleri anlatımsal ve buyrumsal anlam bileşenleriyle iç içe geçtikleri sürece, sinyallerin *davranış yönetici* bir gücü vardır. Gerçi simgelerle kurulan etkileşim aşamasıyla birlikte, hayvansal davranışın işlev sahaları parçalanır, ama sinyaller davranış eğilimlerine ve davranış şemalarına bağlı kalır. Sinyaller bunu, jestlerin harekete geçirici etkisinin işlevsel bir eşdeğerini oluşturan bağlayıcı bir güce borçludur. Önermesel olarak farklılaşmış, dar anlamda *dilsel* olan iletişim aşamasında bu güdülenim türü ortadan kalkar.

Elbette, bir 'p' önermesini iletişimsel niyetle sözceleyen bir konuşucu, bu 'p' önermesinin doğru olduğu iddiasında bulunmuş olur; ve bir dinleyici bu iddiaya "Evet" ya da "Hayır" diyerek yanıt verebilir. Dil kullanımının savlayıcı kipinde iletişimsel edimler, eylemleri rasyonel olarak güdülenmiş bir anlaşma üzerinden koordine etme gücü kazanır. Böylelikle, sadece içgüdü düzenlenimine dayanan bir eylem koordinasyonuna bir alternatif ortaya çıkar. Ama doğruluk iddialarının bağla-

---

[38] Joas (1980), Bölüm 7, s. 143 vd.

[39] Bu durumu Oevermann vurguluyor: "Programatische Überlegungen zu einer Theorie der Bildungsprozesse," Hurrelmann (1976), s. 134 vd; Krş. Oevermann'dan esinlenen çalışmalar: M. Miller, *Zur Logik der frühkindlichen Sprachentwicklung*, Stuttgart 1976; W. van de Voort, "Die Bedeutung der sozialen Interaktion für die Entwicklung der kognitiven Strukturen," *Diss. Phil.*, Frankfurt am Main 1977; H. Chr. Harten, *Der vernünftige Organismus oder die gesellschaftliche Evolution der Vernunft*, Frankfurt am Main 1977; F. Maier, *Intelligenz als Handlung*, Stuttgart 1978; ayrıca; W. Doise, G. Mugney, A. N. Perret-Clermont, "Social Interaction and Cognitive Development," *Europ. J. Soc. Psych.* 6, 1976, s. 245 vd; J. Younniss, *Dialectical Theory and Piaget on Social Knowledge, Human Development*, 1978, s. 234 vd; aynı yazarın: "A revised Interpretation of Piaget," I. E. Sigel (Haz.), *Piagetion Theory and Research*, Hillsdale, New Jersey, 1981.

yıcılığı, ancak iletişim taraflarının eylemlerinde betimsel içerikteki inanışlara yönlendiği ölçüde etkili olur. Bu etki, tarafların eylem niyetleri sırasında kılavuz edindikleri hedeflere kadar uzanmaz.

Niyet tümceleri doğrudan doğruya iletişimsel hedeflere göre düzenlenmemiştir. Edinç sahibi bir konuşucunun bir niyet tümcesiyle bağladığı iletişimsel niyet, genel olarak özgün bir eylemin ya da bu eylemi dinleyici tarafında ortaya çıkabilecek olumlu ya da olumsuz sonuçlarını bildirmektir. Bu *bildirim*, bir konuşucunun niyet açıklamasıdır, bir dinleyici bu açıklamadan kendine göre sonuçlar çıkarabilir. Bu bildirim dinleyiciye, dünyaya yapılacağı bildirilen müdahaleyi bekleme ve eylemin başarıya ulaşması durumunda ortaya çıkabilecek değişiklikleri önceden görme fırsatı verir. Konuşucu bildirimlerle bir görüş birliğine ulaşmak değil, eylem durumu üzerinde etkili olmak istemektedir. Aynı şey *buyrumlar* için de geçerlidir. Buyrumlar normatif bir bağlamda yer almadıkları sürece, yalnızca sonuçlara yönlenmiş bir konuşucunun niyetlerini dile getirirler.

Konuşucu bildirimlerle ve buyrumlarla, kendini bir görüş birliğine ulaşmaya bağımlı kılmadan, bir dinleyenin eylem niyetleri üzerinde etkide bulunmak ister. Buyrumlar, dinleyenin boyun eğebileceği ya da karşı koyabileceği bir isteği dile getirir. Bu yüzden dinleyenin buyrumlara yanıt verdiği 'evet' ya da 'hayır,' simgesel bir sözcenin davranış üzerinde etkili öznelerarası geçerliliğini temellendiremez; bunların kendileri de istek sözceleri ya da başka bir temellendirme gerektirmeyen tercihlerdir. Bu durumda Evet/Hayır tavırlarının yerine niyetlerin sözcelenmesi de geçebilir. Bu durumu göz önünde bulunduran Tugendhat'ın geliştirdiği sava göre, niyet tümceleri, "2. tekil kişideki buyrumlara denk düşen 1. tekil kişi tümceleridir. Biri bana 'konferanstan sonra eve git' diyorsa, ben de ona ya 'evet' ya da ona karşılık düşen bir niyet tümcesiyle yanıt verebilirim. İkisi de eşdeğerdir. Bu yüzden bir niyet tümcesi bir buyrumu evetleyen yanıttır. Ama bir buyruma 'evet' diyerek ya da eylemi gerçekleştirerek yanıt verilebileceği gibi, 'hayır' diyerek de yanıt verilebilir."[40] Buyrumlarla niyet açıklamaları arasındaki bu içsel ilişkide, konuşunun buyrumlarla bir geçerlilik iddiasını, yani eleştirilebilecek ve gerekçelerle savunabilecek bir iddiayı değil, bir erk iddiasını bağladığı görülmektedir.

Ne buyrumlar ne de bildirimler, rasyonel olarak güdülenmiş bir anlaşmayı hedefleyen ve eleştiriye ya da temellendirmeye işaret eden iddialarla ortaya çıkarlar. Bağlayıcı etkileri yoktur, tersine, bir şeye etkide bulunmaları isteniyorsa, dinleyicinin empirik güdüleriyle dışsal bir bağlantıyı gerektirirler. Alter'in eylemlerinin

[40] Tugendhat (1979), s. 182 vd.

ego'nun eylemlerine kendi başına bağlanmasını güvenceleyemezler. Teleolojik eylemde bulunan aktörlerin keyfine göre dil yoluyla kurulan etkileşime giren olumsallıkları, savlayıcı olarak kullanılan dilin bağlayıcı gücü yoluyla, yani önermesel doğruluğun geçerlilik iddiasıyla tek başına soğurulan olumsallıkları doğrularlar.[41]

Bundan dolayı, eylemin normlar yoluyla düzenlenmesi, eylemlerin sinyal diliyle koordinasyonu artık işlemediğinde ortaya çıkan bir sorunun çözümü olarak anlaşılabilir.

b) *Norm ve Rollere Göre Eyleme.* Mead ortak bir toplumsal dünyanın yapısını, büyüyen bir çocuk A'nın perspektifinden çözümlüyor; bu çocuk, ilişki içinde olduğu bir B kişisinin bildirimlerini ve buyrumlarını anlar, ama B'nin kullandığı rollere göre eyleme edincini önce edinmesi gerekmektedir. Burada, etkileşim gelişiminin Mead'in çocuğun roller oyununda (play) ve gençlerin yarışma oyunlarında (game) gösterdiği iki aşamasını anımsatmak istiyorum. "Çocuklar 'kızılderilicilik' oynamak için toplanırlar. Bu, çocuğun kendinde öteki çocuklardakine benzer tepkiler uyandıran ve bir kızılderiliye denk düşen bir dizi uyarana sahip olduğu anlamına gelir. Oyun süresince çocuk, bu uyaranlara verdiği kendi tepkilerinden bir kimlik geliştirmek için yararlanır. Çocuğun verme eğiliminde olduğu tepki, tepki verdiği uyaranları örgütler. Örneğin kendisine bir şey sunduğu ve onu satın aldığı durumu oynar; kendi kendisine bir mektup gönderir ve bu mektubu götürür; kendi kendisiyle, annesi ya da babası, öğretmeniymiş gibi konuşur; polismiş gibi kendi kendini tutuklar. Kendi içinde, kendisinde de, ötekilerde de aynı tepkileri doğuran uyaranlara sahiptir. Bu tepkileri alır ve onları bir bütün halinde örgütler. Bu, insanın kendi kendisine karşı bir başkası olabilmesinin en basit biçimi ve yöntemidir."[42] Yarışma ise, rol oyununun daha üst bir örgütlenme aşamasını temsil eder: "Oyun ile yarışma arasındaki temel ayrım, yarışmada çocuğun *tüm* öteki tarafların tutumuna sahip olması gerektiğidir. Tarafların üstlendiği oyun arkadaşı tavırları, belirli bir bütün biçiminde örgütlenir ve bu örgütlenme tekrar, bireylerin tepkilerini kontrol eder. Beyzbol oyuncusu örneğini vermiştik. Beyzbol oyuncusunun eylemlerini belirleyen, öteki oyuncuların öngörülebilir eylemlerine ilişkin kabulleridir. Davranışları, onun aynı zamanda takımın *her* bir üyesinin yerine geçebilmesi olgusuyla, en azından bu genel tavırların etkilediği ölçüde, kontrol edilir. Böylelikle,

---

[41] Buyrumlar ve niyet açıklamaları elbette istenen ya da niyetlenilen eylemin gerçekleştirilebilirliği görüş açısından eleştirilebilir ve temellendirilebilir (krş. Schwab [1980], s. 65 vd ve s. 79 vd); ama eleştirilebilir bir geçerlilik iddiasıyla ancak ikincil bir normlandırma yoluyla bağlıdırlar, bkz. Cilt 1, s. 322 vd.

[42] Mead (1969 a), 192 vd.

aynı süreç içinde yer alan tüm kişilerin tavırlarının örgütlenmesi olan bir 'öteki'yle karşılaşıyoruz."[43] Rollere göre eyleme tasarımının ortaya çıkışını, Mead'in çizdiği çizgi üzerinde yeniden kurmaya çalışacağım.[44]

Mead, rol edinci kazanımını açıklamak için yine, kendi kendine karşı ötekinin tutumunu alma düzeneğinden yararlanıyor. Bu defa düzenek davranış tepkileri ve davranış beklentileriyle değil, B'nin A'ya karşı buyrumlar sözcelediğinde bildirdiği yaptırımlarla harekete geçiyor. Bu konstrüksiyon edinç ayrımlarıyla ve yetke düzeyi ayrımlarıyla karakterize edilen toplumsallaştırıcı etkileşimler gerektirir; bu etkileşimin tarafları tipik olarak aşağıdaki koşulları yerine getirir.

Referans kişisi B, önermesel olarak farklılaşmış bir dile vakıftır ve anne baba yetkesiyle donatılmış bir eğitimcinin toplumsal rolünü yerine getirir; B bu rolü, bir toplumsal grubun üyelerine, verili durumlarda birbirlerinden belirli eylemleri bekleme *hakkını veren* ve onları, ötekilerin haklı davranış beklentilerini gerçekleştirmekle *yükümlü kılan* bir norm olarak anlar. Buna karşılık çocuk A ancak simgesel olarak sağlanan etkileşimlere katılabilir; buyrumları anlamayı ve arzuları sözcelemeyi öğrenmiştir. Birbirleriyle konuşucu ve dinleyici iletişimsel ilişkisi içinde bulunan ego ve alter perspektiflerini karşılıklı olarak birleştirebilir. Tarafların her birinin ortak eylem konumlarını 'gördükleri' perspektifleri ayırt eder ve bunu tarafların; yalnızca algılamalarının değil, onları birbirinden ayıran niyetlerinin, arzularının ve duygularının da değişik bakış açıları içinde yapar. Büyüyen çocuk, bir perspektiften diğerine geçer, daha sonra bu perspektifleri koordine de edebilir. Bu arada, buyrumlara uymak, yalnızca toplumsal-bilişsel başarımları değil, eyleme hazır olmayı da gerektirir; çünkü davranış eğilimlerinin simgesel olarak yapılandırılması söz konusudur. B, 'q' buyrumunu, yaptırımların bildirilmesiyle birleştirir. A, istenilen $h_{(q)}$ eylemini yaptığında pozitif yaptırımları ve bu eylemi yapmadığında nega-

---

[43] Mead (1969 a), s.196.

[44] Bu arada çocuğun toplumsal bilişsel gelişimi çok iyi araştırılmıştır; Flavell'in çalışmalarına dayanan bu araştırma geleneği, Mead ve Piaget'nin görüş açılarını birleştirir: J. Flavell, *The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children*, New York 1968; M. Keller, *Kognitive Entwicklung und soziale Kompetenz*, Stuttgart 1976; Döbert, Habermas, Nunner-Winkler (Köln 1977), s. 20 vd; R. Selman, D. F. Byrne, "Stufen der Rollenübernahme," Döbert, Habermas, Nunner-Winkler (1977), s. 109 vd; J. Youniss, "Socialization and Social Knowledge," R. Silbereisen (Haz.) *Soziale Kognition*, Technische Universität Berlin 1977, s. 3 vd; R. Selman, D. Jacquette, "Stability and Oszillation in Interpersonal Awareness," C. B. Keasy (Haz.), *Nebraska Symposion on Motivation*, Lincoln 1977, s. 261 vd.; R. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding*, New York 1980; J. Youniss, *Parents and Peers in Social Development*, Chicago 1980.

tif yaptırımları deneyimlediği için, bir buyruma uymak ile buna karşılık düşen bir çıkarının arasındaki bağıntıyı kavrar. A, 'q' *buyrumuna uyarak*, $h_{(q)}$ eylemini yapar ve bunu yaparken *aynı zamanda* B'nin buyruma uymama durumunda koyduğu *yaptırımdan* kaçındığını ve B'nin bir çıkarın doyurduğunu bilir. Bu karmaşık başarımlar ancak A'nın kendini tanıyarak ve eyleyerek kendisini en azından yaklaşım olarak nesneleştirilmiş bir algılanabilir ve manipüle edilebilir nesneler dünyasıyla ilişkilendirebilmesi durumunda olanaklıdır.

Şimdi yapılması gereken, çocuğun toplumsal dünyasının yapısını önemli *bir* boyutta, yani kişilerarası ilişkilerin meşru olarak düzenlenmesini sağlayan rollerin nesnel verili yapısının toplumsal bilişsel ve ahlaksal açıdan adım adım benimsenişi boyutunda izlemektir. Tek tek aktörlerden bağımsız olan kurumsal gerçeklik, A'nın kendi eylem yönlenimlerinin ve eyleme hazır oluşlarının simgesel olarak yeniden yapılandırılması yoluyla, toplumsal bir grubun bir üyesi olarak bir kimlik oluşturmasıyla ortaya çıkar. Kümelenmiş, yani koşullara göre bağlanmış ve birbirini bütünleyecek biçimde ilişkilendirilmiş tikel davranış beklentilerine yönelik anlayışlar ve eğilimler, bu yoldaki *ilk adımı* oluşturur. *İkinci adımda* bu davranış beklentileri genelleştirilir ve normatif geçerlilik kazanır. Bu iki adım, yaklaşık olarak Mead'in tanımladığı play ve game adımlarına karşılık düşer. İki adımda da toplumsal-bilişsel gelişimi ahlaksal gelişimden ayırdığımızda, yeniden yapılandırma daha da belirginleşecektir. Ahlaksal görünümde de yalnızca kavramsal yapıların yeniden yapılandırılması söz konusudur; bu çerçevede bizi yaptırımların içselleştirilmesinde, normların geçerliliğinin oluşumunun psikodinamiği değil, yalnızca mantığı ilgilendirmelidir.

Play. B kişisinin A'ya karşı davranışını belirleyen, çocuğun bakımını üstlenen anne babanın toplumsal rolü olduğu için, A, buyrumlara uymayı yalnızca pozitif ve negatif yaptırımlara bağımlılık içinde değil, şefkat ve kendi gereksinimlerinin doyurulması bağlamında da öğrenir. Yine de A, B'den deneyimlediği ruhsal desteği, henüz normlarla düzenlenmiş bir anne baba davranışı *olarak* görmeyecektir. Çocuk A, anne ya da baba B'nin bu eylemlerini ancak, B'in çıkarlarını doyurduğu, onun istemlerine itaat ettiği düzlemde anlayabilir. Buyrumlara uyulması A için ilkin çıkarların karşılanması anlamına gelir. En basit durumda şimdi B'nin, A'nın 'q' buyrumuna uyacağına ve A'nın buna karşılık olarak, kendi 'r' buyrumuna da B tarafından uyulacağına ilişkin beklentileri, bir çift oluşturacak biçimde birbirine bağlanmıştır. Varsaydığımız gibi, B için bu bağ, anne-baba ve çocuk arasındaki ilişkiyi düzenleyen normlardan kaynaklanır; buna karşılık A, anne baba şefkati bağlamında, birbi-

rini bütünleyen davranış beklentilerinin normatif olarak bağlanmasını sadece empirik bir düzenlilik olarak deneyimler. A, B'nin buyrumlarına uymakla, onun çıkarlarını da doyurduğunu biliyorsa, bu olguyu şöyle yorumlayabilir: A ve B, birbirlerinin buyrumlarına uymakla, birbirlerini çıkarlarını karşılıklı olarak doyurmaya da davet etmiş olurlar.

Karşılıklı davranış beklentilerinin yerine getirilmesi yoluyla, çıkarların karşılıklı doyurulmasıyla sonuçlanan eylemlerin birbirini bütünleyiciliği, A'nın söz konusu başlangıç koşullarında ötekinin tutumunu alma yoluyla öğrenebileceği bir bilişsel şema oluşturur. A, 'r'yi sözcelediğinde, B'nin bu buyrumu gerçekleştirirken, A'nın da B'nin sözcelediği 'q' buyrumuna uyması *beklentisi* içinde olduğunu öncelemek zorundadır. A, B'nin bu beklentisini kendisine karşı almakla, A ve B'nin birbirini bütünleyecek biçimde çaprazlanmış tikel davranış beklentilerini birbirine bağlayan *davranış kalıbı* tasarımını edinir.

Bu sürecin toplumsal-bilişsel yönünü yalıtılmış olarak incelediğimizde, çocuğun kendi çıkarlarını gerçekleştirmek için bir tür pazarlık alanına sahip olduğu gibi yanlış bir izlenim doğabilir; oysa çocuk gereksinimlerini yorumlamayı ve arzularını dile getirmeyi aslında ancak bu süreç içinde öğrenmektedir. Davranış beklentileri çocuğun karşısına, ardında referans kişinin yetkesinin yer aldığı dışsal bir şey olarak çıkar. Başlangıç durumunda, yaptırım araçlarının eşit olmayan bir kullanımı söz konusudur; *bu* düzlemde, Mead'in kimliğin oluşumunda öncelikle göz önünde bulundurduğu bir başka tutum alma gerçekleşmektedir.

B yaptırımların bildirilmesini artık sadece tek tek buyrumlarla değil, A'nın B'den deneyimlediği şefkat koşulu altında, itaate hazır olduğunu göstermesi doğrultusunda, genelleştirilmiş bir beklentiyle bağlar. A bu tehditi önceler ve B 'q' buyrumuna uyduğunda, B'nin tutumunu ona karşı benimser. Rollerin, yani öncelikle çiftler halinde bağlanmış tikel davranış beklentilerinin içselleştirilmesinin temeli budur. Freud ve Mead, bu davranış kaliplarının, onlara bağlanmış yaptırımların ötekinin tutumunu alma yoluyla *içselleştirildikleri*, yani kişiliğin içine alındıkları ve böylelikle ilişkide bulunulan somut kişilerin yaptırım gücünden bağımsız kılındıkları ölçüde, tek tek kişilerin bağlama bağlı yönelimlerinden ve söz edimlerinden koptuklarını gördüler.

A'nın bu anlamda içselleştirdiği bir davranış kalıbı, kişiliküstü bir istencin yetkesini kazanır. Bu koşulda, söz konusu davranış kalıbı benzer eylem durumlarına aktarılabilir, yani *uzamsal* ve *zamansal açıdan genelleştirilebilir*. Böylece A, kendisinin ve B'nin karşılıklı olarak buyrumları sözceledikleri ve bunlara uydukları etkileşim-

leri, bir davranış beklentisinin yerine getirilmesi olarak anlamayı öğrenir. Bu sırada "beklenti"nin buyrumsal anlamı özgün bir biçimde değişir: A ve B tikel isteklerini, birleşik, uzamsal ve zamansal açıdan genelleştirilmiş bir davranış beklentisinin, deyim yerindeyse *yetkilerin aktarıldığı bir istencin* altında görürler. Şimdi A, bir davranış kalıbının, A'nın ve B'nin 'q'yu ya da 'r'yi sözcelediklerinde iddia ettikleri daha üst aşamadaki buyrumunu anlar.

Mead, davranış kalıplarıyla donatılmış *kişilerüstü istencin* oluşum sürecini, kurgusal olarak taraf değiştiren, bir satıcının, bir alıcının yerini alan, bir polis, bir hırsız olan çocuğun roller oyununda gözlemliyor. Gerçi burada söz konusu olan, henüz kesin anlamda toplumsal roller değil, somut davranış kalıplarıdır. Çocuğun öğrendiği davranış kalıpları, henüz toplumsal olmadığı, yani bir grubun tüm üyelerine genelleştirilmediği sürece, yalnızca A ve B'nin karşılaştıkları durumlar için geçerlidir. A, *toplumsal olarak genelleştirilmiş* bir davranış kalıbı, yani ilkesel olarak herkese A ve B'nin yerini alma izni veren bir norm kavramını ancak bir sonraki kez kendisi ötekinin tutumunu, elbette genelliştirilmiş bir ötekinin tutumunu –generalized other– aldıktan sonra oluşturabilir.

Game. Buraya kadar, ego'nun ve alter'in birbirleriyle etkileşim içindeyken tam olarak iki iletişimsel rolü, yani konuşucu ve dinleyici rollerini üstlendiklerini çıkış noktası olarak aldık. Birbiriyle koordine edilmiş iki taraf perspektifi buna karşılık düşüyordu; konuşucunun ve dinleyenin birbiriyle yer değiştirebilir biçimde karşılıklı olarak çaprazlanması, eylem durumlarının anlaşılmasının temelinde yatan bilişsel bir yapıyı betimliyordu. Ayrıca, bir nesneler dünyasının kurulmasının en azından başladığını kabul etmiştik; çocuğun, yönelimsel eylemde bulunmak ve buyrumları ve niyet bildirimlerini anlaması için, algılanabilir ve manipüle edilebilir nesnelere karşı nesneleştirici bir tutum almaya başlaması gerekiyordu. Buna bir gözlemci perspektifi karşılık düşüyordu, ne var ki bu perspektif ancak etkileşim alanında ortaya konuluyordu. 'Play'den 'game'e geçiş için gerektiğini düşündüğümüz koşul yerine getirildiği anda, ego, alter'in iletişimsel rolünü, etkileşime katılan karşı tarafın, *alter ego*'nun ve grubun etkileşimde seyirci olarak bulunan tarafsız bir üyesinin, *nötr*'ün iletişim rollerine bölebilir. Böylelikle konuşucunun ve dinleyenin iletişim rolleri, tarafsız bir *üçüncünün* karşısında ve *birincinin*, yani konuşanın ve *ikincinin*, yani kendisine hitap edilen ve tavır alan *kişinin* rolü olarak görelileştirilir. Böylece, aynı toplumsal grubun üyeleri arasında gerçekleşen etkileşimler için, bir Ben'in sana ve ona ya da size ve onlara şahıs zamirleri yoluyla dile getirilen olası ilişkiler dizgesi ortaya çıkar; bunun tersine olarak ötekiler de benimle

ikinci ve üçüncü kişi rolünde ilişkiye girerler. Bu farklılaşmayla birlikte yeni bir tutum alma kategorisi hem toplumsal bilişsel hem de ahlaksal görüş açılarından olanaklı hale gelir.

Bu noktada A'nın, toplumsal açıdan henüz genelleştirilmemiş davranış kalıplarına vakıf olduğunu ve şimdi (birinci kişinin ikinci kişi olarak B'ye karşı) edimsel tutumundan, yine grubun üyesi olan bir üçüncü kişinin tarafsız tutumuna geçme ve buna karşılık düşen eylem perspektiflerini (A'nın B'ye karşı, B'nin A'ya karşı, A'nın nötr'e (N) ve nötr'ün A'ya ve B'ye karşı) birbirine dönüştürme toplumsal bilişsel yeteneğini edindiğini varsayıyoruz. Şimdi A katılımcı perspektiflerinin, gözlemci perspektifinden karşılıklı birbirine bağlanmasını *nesnelleştirebilir*, yani A ve B'nin etkileşimi karşısında nesnelleştirici bir tutum alabilir ve kendisiyle B arasında çaprazlanmış eylem perspektifleri dizgesini, A ve B aktörlerinin birbirleriyle karşılaştıkları özel durumlardan ayırabilir. A, ego'nun ya da alter'in perspektifini alan *herkesin, aynı* perspektifler dizgesini alması gerektiğini kavrar. Bu koşulda, somut bir davranış kalıbı kavramı da, eylem normu kavramı olarak genelleştirilebilir.

Buraya dek, A'nın ve B'nin 'q'yu ya da 'r'yi sözcelediklerinde öne sürdükleri bir üst basamaktaki davranış kalıbı buyrumunun ardında, A'nın ve B'nin birleşik, ama henüz tikel olan istenci ve çıkarları yer alıyordu. Şimdi A, B ile girdiği etkileşimde nötr'ün A ve B'ye karşı aynı toplumsal grubun tarafsız bir üyesi olarak aldığı tutumu benimsediğinde, A ve B'nin girdikleri konumların değiştirebilirliğinin bilincine varır.

A, kendisine somut, bu çocuğa ve bu anne babaya göre biçilmiş bir davranış kalıbı olarak görünenin, B için zaten, genel olarak çocuklar ile anne babalar arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir norm olduğunu öğrenir. A bu tutum alma edimiyle, toplumsal yani tüm grup üyeleri üzerinde genelleştirilmiş bir davranış kalıbı kavramı oluşturur; bu davranış kalıbındaki konumlar ego ve alter'e ayrılmamıştır, tersine, içinde bulundukları toplumsal grubun tüm üyeleri ilkesel olarak bu konumlara girebilir. Davranış kalıbının bu biçimde toplumsal genelleştirilmesinden, ona bağlı olan buyrumsal anlam da etkilenir. A bundan sonra A, B, C, D ...'nin 'q' ya da 'r' buyrumlarını sözceledikleri ya da bunlara uydukları etkileşimleri, A'nın ve B'nin *birleşik keyfi istençlerini* tabi kıldıkları grubun kolektif istencinin yerine gelmesi olarak anlar.

A'nın kavramsallaştırmanın bu aşamasında, toplumsal rolleri ya da normları henüz B ile *aynı anlamda* anlamadığını anımsamak önemlidir. Gerçi 'q' ve 'r' buyrumları artık doğrudan doğruya bir konuşucunun somut istenç sözceleri olarak kabul

edilmez, ama eylem normu, A'nın onu şimdiye dek anladığı kadarıyla, yalnızca tüm ötekilerin *genelleştirilmiş keyfi isteği*, gruba özgü bir biçimde genelleştirilmiş bir buyrumu dile getirir – *ve her buyrum son kertede keyfi istence dayalıdır*. A sadece, bu yoldan normlaştırılmış eylem sonuçlarının, grubun içinde toplumsal olarak beklenilir olduğunu bilmektedir: Anne baba ya da çocuklar grubunun üyesi olan ve buna uygun bir norm uyarınca verili durumlarda her defasında başka bir gruptan dinleyicilere karşı 'q' ya da 'r' buyrumunu sözceleyen birisi bu buyrumlara genel olarak uyulacağını (tahmin etme anlamında) bekleyebilir. Yani A, B'nin sözcelediği 'q' buyrumuna uymayarak, toplumsal olarak genelleştirilmiş bir davranış kalıbını çiğnediğinde, yalnızca B'nin çıkarlarını değil, tüm grup üyelerinin bu normda cisimleştirilmiş çıkarlarını da çiğner. A bu durumda, grubun, yerine göre B üzerinden uygulayacağı, ama grubun otoritesine dayanan yaptırımlarını bekleyebilir.

Buraya kadar yeniden yapılandırdığımız haliyle eylem normu kavramı, eylemlerini yaptırıma bağlanmış buyrumlar ve karşılıklı çıkar doyurumları üzerinden koordine eden etkileşim katılımcılarının kişisel keyfi istencinin ortaklaşa düzenlenişine ilişkindir. Davranış beklentilerinin normlara bağlanışının yalnızca toplumsal-bilişsel yönünü dikkate alırsak, empirist etiklerden bildiğimiz, başarı olasılıkları üzerinden karşılıklı koşula bağlama modeline varırız. A, buyrumlarını bir eylem normunun daha üst aşamadaki buyrumuna dayandırdıklarında B, C, D ...'nin neyi *kastettiklerini* bilir. Ama A, eylem normu kavramındaki belirleyici anlam bileşenini, geçerli eylem normlarının yükümlülük veren karakterini henüz anlamamıştır. Toplumsallaştırıcı etkileşimde yer alan asimetrileri ancak norm geçerliliği kavramıyla birlikte bütünüyle aşabilir.

Genelleştirilmiş Öteki. Mead toplumsal rol kavramına, bir grubun üyelerine hem belirli durumlarda birbirlerinden belirli eylemler bekleme *hakkı veren* hem de onları başkalarının haklı davranış beklentilerini yerine getirmekle *yükümlü kılan* bir normun anlamını bağlıyor: "Haklarımızda diretirsek, belirli tepkiler doğururuz – bu tepkiyi herkes verebilir ve belki de herkes verir. İmdi, bu tepki kendi doğamızda vardır; aynı tutumu bize hitap eden bir başkasına karşı almaya da bir dereceye kadar hazırızdır. Başkalarında bu tepkiyi doğuruyorsak, başkalarının tutumunu da alabiliriz ve sonra kendi davranışımızı buna göre ayarlayabiliriz. Dolayısıyla, bizi çevreleyen toplulukta bu türden çok sayıda ortak tepki vardır; bunlara 'kurumlar' diyoruz. Bir kurum, topluluğun tüm üyelerinin belirli bir duruma karşı ortak bir tepkisidir ... Polisten yardım istenir, savcıdan bir dava açması beklenir, mahkemenin, bir suçluyu yargılamasını beklenir. Mülkiyetin korunmasını üstlenmiş bulunan

tüm bu organların tutumunu alırız; tüm bu organlar örgütlenmiş bir süreç olarak bir biçimde kendi yaşamımızda bulunabilir. Bu tür tavırları başlattığımızda, 'genelleştirilmiş öteki'nin tutumunu alırız."[45]

Bu noktada Mead bir normun *geçerli olmasının* ne anlama geldiğini bilen, toplumsallaşmış bir yetişkinden söz ediyor; bu kavramı, bir hak öne süren aktörün 'genelleştirilmiş öteki' konumundan konuşuyor olmasıyla açıklamaya çalışıyor. Aynı zamanda, bu mercinin ancak bir toplumsal grubun üyelerinin rolleri ve normları içselleştirmeleri ölçüsünde bir toplumsal gerçeklik olarak doğduğunu da vurguluyor. "Genelleştirilmiş öteki" mercisinin donatılmış bulunduğu otorite, *ortak bir grup istencinin* otoritesidir; bu otorite, bir grubun (kurallardan) sapmalara karşı koyduğu yaptırımlarda dile gelen, *tüm bireylerin genelleştirilmiş keyfi istencinin* gücüyle örtüşmez. Ama Mead, yine Freud'un görüşlerini paylaşarak, *yükümlü* kılıcı normların otoritesinin *olgusal olarak tehdit eden* ve uygulanmış yaptırımların içselleştirilmesi yoluyla ortaya çıktığını düşünüyor. Toplumsal olarak genelleştirilmiş davranış kalıplarının edinilmesini şimdiye dek yalnızca bilişsel görünümlerden inceledik. Gerçekte ise büyüyen çocuk bu kalıpları, genelleştirilmiş bir buyrumun çiğnenmesi üzerindeki yaptırımları önceleyerek ve böylelikle bunun ardında yatan, *toplumsal grubun gücünü içselleştirerek* öğrenir. Ötekinin tutumunu alma mekanizması burada yine ahlaksal düzlemde işler, ancak bu defa ilişki içindeki tek tek kişilerin değil, bir grubun yaptırım gücü üzerine yerleşir. A'nın önce kurumların olgusal olarak karşısında duran gücünü kendi benliğinin yapısına, içsel yani ahlaksal bir davranış denetimleri dizgesine yerleştirmesi ölçüsünde, genelleştirilmiş davranış kalıpları onun nezdinde (şimdi artık buyrumsal olmayan) bir "yapmalısın" ın otoritesini kazanır ve böylelikle normların onun sayesinde bağlayıcılık gücü kazandıkları bir gerekli geçerlilik türü olurlar.

İlkin ilişki içindeki tek tek kişilerin kullandığı ve sonra A ve B'nin birleşik istencinin üstüne çıkan otoritenin, davranış kalıplarının toplumsal genelleştirilmesi yoluyla, tüm ötekilerin genelleştirilmiş keyfi istenci düzeyine nasıl yükseltildiğini gördük. Bu tasarım, bir toplumsal grubun ortak istencinin ardında yatan yaptırımların tasarımlanmasını olanaklı kılar. Elbette bu istenç, nasıl olursa olsun genelleş-

[45] Mead (1969 a), s. 307 vd. Toplumsal normatif kavramların varlıkoluşu için krş. E. Turiel, "The Development of Social Concepts," D. De Palma, J. Foley (haz.), *Moral Devalopment*, Hillsdale, New Jersey 1975; aynı yazarın: "Social Regulations and Domains of Social Concepts," W. Demon (haz.) *New Directions for Child Development*, Cilt 1 ve 2, San Fransisco 1978; W. Damon, *The Social World of the Child*, San Fransisco 1977; H. G. Furth, *The World of Grown-ups: Children's Conceptions of Society*, New York 1980.

tirilmiş bir keyfi istenç olarak kalır. Grubun otoritesi basitçe, çıkarların çiğnenmesi durumunda bu grubun yaptırım tehdidinde bulunabilmesi ve bu yaptırımları uygulayabilmesine dayanır. Bu *buyrumsal otorite* ancak içselleştirilme yoluyla *normatif bir otoriteye* dönüştürülebilir. Normların zorunlu geçerliliğini temellendiren "genelleştirilmiş öteki" mercisi ancak böyle ortaya çıkar.

"Genelleştirilmiş öteki"nin otoritesi, salt yaptırım araçlarının kullanılmasına dayanan bir otoriteden, onay görmeye dayanmasıyla ayrılır. A, grubun yaptırımlarını *kendi yaptırımları*, kendisi tarafından kendisine yöneltilmiş yaptırımlar olarak gördüğü anda, çiğneneceğini bu biçimde sezinlediği normu onayladığını *varsaymak zorundadır*. Kurumlar, toplumsal olarak genelleştirilmiş buyrumlardan farklı olarak, öznelerarasında kabul edilmeye, ilgililerin onayına dayanan bir geçerliliğe sahiptir: "Yaşamlarımızın ya da mülklerimizin korunması karşısında, topluluğun tüm üyelerinin *onaylayıcı tutumda* olacağını varsayarız. 'Genelleştirilmiş öteki' olarak adlandırılabilecek olanın rolünü üstleniriz."[46] Mead, bir konuşucunun, düzenleyici bir söz edimini gerçekleştirerek aldığı normlara uygun tutumu "genelleştirilmiş öteki"nin tutumunun alınması olarak yeniden yapılandırıyor; A normlara uygun bir tutumla, grup üyelerinin normatif bir görüşbirliği tavrını dile getiriyor.

Bu görüş birliğini taşıyan olumlayıcı tavırların ilkin iki anlamlı bir statüsü vardır. Bir yandan *artık* basitçe sonuçlara hazır bir dinleyenin bir 'q' buyrumunu yanıtladığı "evet" anlamına gelmezler. Bu "evet," gösterildiği gibi, istenen $h_{(q)}$ eylemine ilişkin bir niyet tümcesiyle eşdeğer olurdu ve böylelikle yalın, normlarla bağlanmamış keyfi istencin dile getirilmesini oluştururdu. Öte yandan, söz konusu tavırlar, eleştirilebilir bir geçerlilik iddiasına verilen "evet" yanıtı türünden değildir *henüz*. Yoksa, eylem normlarının olgusal geçerliliğinin, daha en baştan ve her yerde, tüm tarafların rasyonel olarak güdülenmiş bir anlaşmasına dayandığını kabul etmemiz gerekirdi; oysa, normların, itaat isteyerek toplumsal denetim biçiminde etkili olmalarında dile gelen baskıcı karakter, bunun tersini gösteriyor. Ve yine de, gruba özgü geçerli normlar üzerinden kurulan toplumsal denetim, yalnızca baskıya dayanmaz: "Toplumsal denetim, toplumun bireylerinin, kendileriyle ortak çaba içinde olan öteki bireylerin tutumlarını alabilme derecelerine bağlıdır. Bütün kurumlar, kendi toplumsal yanıtlarının örgütlenmesini bu kurumlarda bulan bireylerin denetlenmesine hizmet ederler."[47] Buradaki yanıtı, bir kurumun ya da eylem normunun, tüm tarafların ilgisinde kabul edilmeye *değer* olup olmadığı sorusuna verilen bir

[46] Mead (1964), s.284 [Metinde İngilizcedir, –çn].

[47] Mead (1964), s. 291 [Metinde İngilizcedir, –çn].

yanıt olarak anlarsak, yukarıdaki tümce daha net bir anlam kazanır.

Büyüyen çocuk açısından bu soru zaten, daha bir soru *olarak* ortaya çıkmadan önce olumlu yanıtlanmıştır. "Genelleştirilmiş öteki"deki genellik uğrağına, genelleştirilmiş bir buyrumun olgusal erki de eklenmiştir; çünkü bu kavram, somut bir grubun yaptırımla korunan erkinin içselleştirilmesi yoluyla oluşur. Ama aynı genellik uğrağı, bir normun ancak, her defasında düzenlenmeyi gerektiren malzeme açısından *tüm* ilgililerin çıkarlarını gözetmesi ve her birinin *kendi* çıkarları doğrultusunda *ortak olarak* oluşturabildikleri istenci genelleştirilmiş ötekinin istenci olarak cisimleştirebilmesi ölçüsünden bir geçerlilik kazandığı yolundaki kavrayışa *dayalı* iddiayı *daha şimdiden* içerir. Bu iki yanlılık normların geleneksel açıdan kavranılışının karakteristik özelliğidir. Geleneğin gücü ancak mevcut düzenlerin meşruluğu varsayımsal seçeneklerin ışığında incelenebileçek ölçüde kırıldıysa, bir işbirliğine, yani ortak hedeflere ulaşmak için ortak çabalara bağımlı grubun üyeleri kendilerine, kuşkulu normların üyelerin keyfi istencini, *içlerinden her birininin kendi* çıkarının güvencelendiğini görebileceği biçimde düzenlenip düzenlenmediğini sorarlar. Mead'in varlıkoluşsal açıdan izlemediği, tersine toplumsal evrimle bağlantılı olarak ele aldığı bu perspektif, normlarla düzenlenmiş eylemin kavramsal çerçevesiyle ve meşru olarak düzenlenmiş bir kişilerarası ilişkilerin dünyasının kurulmasıyla yine de *açılır*. Normların gelenek sonrası kavranılışı, ancak yaşama evreninin yapılarının farklılaştıkları ve üyelerin birbirinden uzaklaşan *kendi* çıkarlarını oluşturdukları ölçüde güncellik kazanabilen bir iletişimsel rasyonellik kavramıyla iç içe geçmiştir. Bu konuyu ele almadan önce, *öznel bir dünyanın* yapısının, toplumsal dünyanın yapısını bütünleyici bir biçimde nasıl tamamlandığını anlamamız gerekiyor.

c) *Kimlik ve Gereksinim Doğası*. Toplumsallaşma sürecini, büyüyen bir çocuğun perspektifinden inceledik, ama bunu şimdilik yalnızca toplumsallaşmış gencin karşısına sadece genelleştirilmiş ötekinin normatif gerçekliği olarak çıkan bir toplumsal dünyanın yapısı açısından yaptık. A, eylem normlarına uymayı ve hep daha başka roller üstlenmeyi öğrendikçe, genelleştirilmiş bir yeteneği,normatif olarak düzenlenmiş etkileşimlere katılma yeteneğini kazanır. Gerçi bu etkileşim edincinin kazanılmasından sonra da büyüyen çocuk kurumlara karşı, sanki söz konusu olan eylem durumunun normatif olmayan bileşenleriymişler gibi nesneleştirici bir tutum içinde olabilir. Ama A, ilişkide olduğu kişilerden, içinde yalnızca normların gözetildiği ya da çiğnendiği tutumu almamış olsaydı, "kurum" sözcüğünün anlamını anlayamayacaktı. Büyüyen çocuk ancak *normlara uygun bir tutumun* nasıl alındığını bildiğinde ve eylemini normatif geçerlilik iddialarına yönlendirdiğinde iletişimsel edi-

miyle toplumsal dünyadaki bir şeyle ilişkiye geçebilir.

Bu nasıl yapılacağının bilgisi, kendi davranış eğilimlerinin bir yeniden örgütlenişini olanaklılaştıracak türdendir: "Benlik özünde toplumsal bir yapıdır ve toplumsal deneyim içinde oluşur."[48] Simgelerle kurulan etkileşimden normlarla düzenlenmiş etkileşime geçiş yalnızca kipsel olarak farklılaşmış bir anlaşmaya geçişi olanaklı hale getirmekle kalmaz. Yalnızca toplumsal bir dünyanın kurulması anlamına değil, eylem güdülerinin simgesel olarak yeniden yapılandırılması anlamına da gelir. Toplumsallaşma açısından bakıldığında, toplumsallaşma sürecinin bu yönü, bir kimliğin oluşması olarak ortaya çıkar.

Mead özdeşlik oluşumunu "Benlik" ve "Ben" arasındaki bir ilişki başlığı altında ele alıyor. "Benlik" deyimi, çocuğun, genelleştirilmiş ötekinin kendisinden beklentilerini kendisi de ona karşı alarak, bir içsel davranış denetimi dizgesi kurduğu perspektifi gösterir. Toplumsal rollerin içselleştirilmesi yoluyla, eyleyenin normatif geçerlilik iddialarına yönlenmesini olanaklı hale getiren ve adım adım bütünleşen bir üst-ben-yapısı oluşur. Bu üst-ben'le eşzamanlı olarak Ben, yani yalnızca özneye açık yaşantıların öznel dünyası da oluşur: "Ben, ötekilerin tutumlarını alma yoluyla gelişen benliğe tepki gösterir. Bu tutumları aldığımızda 'benlik' oluşur ve buna biz Ben olarak tepki veririz."[49]

Mead, 'Benlik' kavramının içeriğini saptadıktan sonra, 'Ben' deyiminin kullanımı konusunda kararsız kalıyor. Bu deyimi, benlikte toplumsal normların temsilcilerinden farklılık gösteren ve benliği "kurumsallaşmış bireyin üzerine" çıkaran bir merci olarak tasarlıyor. Ama Mead bir yandan bu deyimlerin, fikirlerin, arzuların, duyguların, ruh durumlarının kendiliğindenliğini, yani üst-ben'de sağlamlaştırılmış yönlenimlerin ötesine geçen ve dış dünyaya karşı öznel olanın alanını oluşturan bir tepki potansiyeli olduğunu düşünüyor: "Ödevleri yerine getirdiğimiz sürece Benlik, belirli bir Ben'i gerektirir. Ama Ben, durumun gerektirdiğinden her zaman biraz farklılık gösterir ... Ben yalnızca Benliği yaratmaz, ona tepki de verir."[50] Öte yandan Mead "Ben"i, kişinin kendisini gerçekleştirmesi gibi bir şeyin tehlikeye düştüğü durumlarda yaratıcı çözümler bulmaya yönelik genel bir yetenek olarak kavrıyor: "Varlığımızdaki olanaklar, Willam James'in keyifle işaret ettiği bu enerjiler,

---

[48] Mead (1969 a), s. 182.

[49] Mead (1969 a), s. 217. Perspektiflerin alınması ve ahlaksal bilinç ilişkisi üzerine bir literatür dökümü için bkz. L. A. Kurdek, "Perspective Taking as the Cognitive Basis of Children's Moral Development," Merrill-Palmer Quarterly, 24, 1978, s. 3 vd.

[50] Mead (1969 a), s. 221.

kendi dolaysız sunumumuzun ötesinde yatan benliğin olanaklarını oluşturur. Bunların yapısının nasıl olduğunu tam olarak bilmiyoruz. Bir anlamda bunlar, onları yakalayabildiğimiz ölçüde, sahip olduğumuz en büyüleyici içeriklerdir. Edebiyatta, sinemada ve sanatta aldığımız zevkin büyük bir kısmı, elimizin altında bulundurduğumuz ya da sahip olmayı istediğimiz olanakların en azından hayal gücünde açığa çıkmış olduğu gerçeğinden kaynaklanır. Bu alanda *yeni şeyler* ortaya çıkar, en önemli değerlerimiz burada yatmaktadır. Ve bu, belirli bir anlamda, sürekli aradığımız bu benliğin gerçekleşmesidir."[51] "Ben, yalnızca toplumsallaşma yoluyla ulaşılabilecek olan bir bireyselleşmenin hem motorudur hem de onun temsilcisidir. Kendini gerçekleştirme mercisi olan bu Ben'e ilerde yeniden döneceğim.

Şu anda bizi yalnızca, toplumsal rollere göre biçimlenmiş bir üst-ben fonundan ayrılan bir öznellik anlamındaki "Ben" ilgilendiriyor: "Bir birey kendini kuşatılmış hissederse, girişime *kendisinin* katkıda bulunabileceği ve içinde yalnızca uzlaşımlarla belirlenmiş bir Benlik olmasının gerekmediği bir durumun zorunlu olduğunu öğrenir."[52] Mead'in burada, eyleyenin anlatımsal sözcelerle, bir izlerçevrenin gözlerinden sakladığı, ayrıcalıklı olarak ulaşılabilir yaşantıların öznel dünyasını kastettiği, şu paragraftan anlaşılıyor: "İçine girilebilen ve tam da 'Benlik' yapısının 'Ben'e kapıyı açtığı durumlar, kendini serimleme için elverişlidir. Bir kimsenin, bir arkadaşıyla oturup ötekiler hakkında neler düşündüğünü teker teker irdelediği durumdan söz etmiştim. İnsan kendisini bu biçimde bırakıvermekten keyif alır. Bu durumda, başka koşullarda söylemeyeceğimiz, hatta düşünmeyeceğimiz olaylar, son derece doğallık içinde konuşulur."[53] Varlıkoluşsal bakış açısından incelendiğinde, çocuk meşru olarak düzenlenmiş kişilerarası ilişkilerin toplumsal dünyasını bilişsel olarak benimsediği, buna karşılık düşen bir içsel denetimler dizgesi kurduğu ve eylemini normatif geçerlilik iddialarına yönlendirmeyi öğrendiği ölçüde, kurumsal gerçeklik olarak yoğunlaşmış bir *dış dünya* ile normlara uygun eylemler üzerinden değil, tersine ancak iletişimsel özserimleme üzerinden dışarıya çıkabilen kendiliğinden yaşantıların *iç dünyası* arasında daha net bir sınır çeker.

---

[51] Mead (1969 a), s. 248.

[52] Mead (1969 a), s. 256.

[53] Mead (1969 a), s. 257.

2. Kutsal Olanın Otoritesi ve İletişimsel Eylemin Art Alanı

Bundan önceki bölümde, G. H. Mead'in simgeler yoluyla kurulan etkileşimi ve toplumsal roller içindeki eylemi yeniden kurarak nasıl açıklamaya çalıştığını dizgesel bir biçimde gösterdim. Bu iki etkileşim aşamasından birincisi yeni bir iletişim aracının belirmesiyle, ikincisi de davranış beklentilerinin normlarda saptanmasıyla karakterize edilmiştir. Birinci aşamada iletişim, davranışı uyarıcı anlatım jestlerinden simgelerin kullanılmasına çevrilirken; normlarla düzenlenen eyleme geçiş, davranış yönetiminin simgesel bir temeline geçme anlamına gelir – artık yalnızca iletişim araçları değil, davranış şemaları ve davranış eğilimleri de simgesel olarak yapılandırılır. Defalarca vurgulandığımız gibi, Mead bu gelişim adımını önce yalnızca varlıkoluşsal perspektiften, büyüyen bir çocuk açısından yeniden yapılandırmıştır. Mead'in, anne babaların toplumsallaştırıcı etkileşim düzlemi için, çocuğun sonradan edindiği etkileşim ve dil edincini varsayması gerekmiştir. Mead, benliğin oluşmasını ele aldığı sürece, bu yöntemsel sınırlama meşrudur. Mead, daha simgesel olarak sağlanan etkileşimi açıklıyorken kullandığı türoluşsal inceleme tarzını bireyden topluma geçişle birlikte[54] yeniden kullanması gerektiğinin bilincindedir.[55] Mead'in incelemesinin bir önceki bölümünde geliştirdiği toplumsallaşma kuramına ilişkin temel kabullerden, toplumun toplumsallaşmış bireyden daha önce oluşması sonucu çıkıyor: "... Birey kimliğini yalnızca ötekilerle iletişim yoluyla, yalnızca toplumsal süreçlerin anlamlı iletişim aracılığıyla netleştirilmesi yoluyla elde ediyorsa, o zaman benlik toplumsal organizmadan önce gelemez. Toplumsal organizmanın daha önce var olması gerekir."[56] Ama ne tuhaftır ki, Mead bu normatif olarak bütünlenmiş "toplumsal organizmanın" simgesel olarak kurulan etkileşimin toplumsallaşma biçimlerinden nasıl gelişmiş olabileceğini açıklamak için hiçbir girişimde bulunmuyor.

Mead insan ve böcek toplumları arasında benzerlikler kuruyor, insan ve omurgalı hayvan topluluklarını karşılaştırıyor, ne ki, bu geniş kapsamlı antropolojik irdelemeler hep bir sonuca, sinyal dilinin, anlamları özdeş olarak kullanılan simgeler üzerinden kurulan ilişkinin, yeni bir toplumsallaşma düzeyini olanaklılaştırdıklar: sonucuna götürüyor: "Bence insanların toplumsal örgütlenmesinin temel ilkesi ileti-

---

[54] Metinde, üçüncü bölümden dördüncü bölüme geçiş biçiminde gösterilmiştir. Mead (1969 a), s. 273.

[55] Mead (1969 a), s. 273 vd.

[56] Mead (1969 a), s. 280.

şimdir – bu toplumsal düzenleme ilkesini göstermeyen öteki türlerdekinden ayrılan bir iletişimdir."[57] Bu kabul doğru olsa, ilkel seslenme dizgeleri Homo sapiens'e giden gelişme yolunu açmış olsalar bile, bununla henüz kurumların ortaya çıkışı açıklanmış olmaz.

Elbette Mead bu noktada, araçsal eylemin işlev sahasından algılanabilir ve manipüle edilebilir nesnelerin nesnel bir dünyasının çıkmasını sağlayan bilişsel gelişmeye de başvuruyor: "İnsanlığın gelişiminde, çok önemli bir başka evre vardır; insana özgü zekânın gelişimi için belki de dil kadar önemli olan bu evre, elin fiziksel nesnelerin yalıtılması için kullanılmasıdır."[58] Fiziksel nesneler dünyası, Heidegger'in "*Sein und Zeit*"da söylediği gibi, bir "Bewandtniszusammenhang" [durum bağlamı] olarak kuruludur:[59] "Çevrenin inşası sırasında ele düşen önemli rolü zaten vurgulamıştım. Canlıların eylemleri bir hedefle, örneğin besin almakla sonuçlanır ve el bu sürecin başlangıcı ile bitişi arasında devreye girer. Besini tutarız, onu ellerimizle istediğimiz gibi kullanırız ve bizim çevre açıklamamıza uyduğu ölçüde, bu besini kendimize elimizle işlediğimiz bir nesne olarak sunduğumuzu söyleyebiliriz. Bizim için ulaşılabilir olan meyve, elimizle tutabileceğimiz bir nesnedir. Burada yenilebilir bir meyve ya da balmumundan yapılmış bir meyve takliti söz konusu olabilir. Ama bu nesne fiziksel bir nesnedir. Çevremizdeki fiziksel nesneler dünyası basitçe devinimimizin hedefi değil, bir eylemin gerçekleşmesini olanaklı kılan bir dünyadır."[60] Bu pragmatikçi motifi, dünyanın-içinde-olmanın toplumsallaşma görüngüleri karşısında duyarsız kalan çözümlemesine alan Heidegger'den farklı olarak, Mead de Piaget gibi, araçsal eylemlerin grup üyelerinin işbirliği bağlamı içinde yer aldığını ve düzenlenmiş bir etkileşimi gerektirdiklerini biliyordu. Araçsal eylemin işlev sahası işbirliğinin yapılarından bağımsız olarak çözümlenemez; ve işbirliği de, grup etkinliklerini düzenleyen bir toplumsal denetimi gerektirir.[61]

Bununla birlikte, Mead, "bireyleri ve onların eylemlerini örgütlenmiş toplumsal deneyim ve davranış süreçi açısından bütünleştirmeye"[62] yarayan toplumsal denetimi, "genelleştirilmiş öteki"nin ahlaksal otoritesine dayandırmaktadır: "Kendi kendi-

---

[57] Mead (1969 a), s. 299.

[58] Mead (1969 a), 283.

[59] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1949, s. 66-89.

[60] Mead (1969 a), s. 294 vd.

[61] Bu bakımdan Scheler, Mead'in pragmatizmine daha yakındır, krş. M. Scheler'in "Bilgi ve Çalışma" üzerine incelemesi: M. Scheler, *die Wissensformen und die Gesellschaft*, Bern 1960, s. 191 vd.

[62] Mead (1969 a), s. 301.

sinin bilincinde olan topluluğun örgütlenmesi, tek tek üyelerin öteki üyelerin tutumunu almalarına bağlıdır. Ve bu sürecin gelişmesi de, tek bir üyenin tutumundan farklı olarak, grubun yani "genelleştirilmiş öteki"nin tutumunu almaya bağlıdır."[63] Mead, türoluşu açıklanması gereken "genelleştirilmiş öteki" mercisini dikkat çekici bir biçimde, yalnızca açıklayan rolünde kullanıyor; bu kavramın açımlanması için burada, normatif görüş birliğinin türoluşunun ele alındığı yerde bile, sonunda varlıkoluştan bilinen örneklere, özellikle de top oynama örneğine gönderme yapıyor.[64] Mead bir döngü içinde işlem yapıyor: Simgesel olarak kurulan etkileşimden normların kılavuzluğundaki etkileşime geçişin *türoluşsal* açıklaması için, *varlıkoluşsal* olarak ortaya konulmuş bir merciye başvuruyor; oysa bu "genelleştirilmiş öteki"nin bireyoluşu da soyoluşa bavşurulmadan açıklanamıyor. Ben Mead'i eleştirirken, üç etkileşim aşamasının yapılarını içerden, yani bir tarafın perspektifinden açıklamak ve bu aşamaları, her defasında daha üst bir etkileşim aşamasının belirmesinin, içerden gerçekleştirilebilir bir öğrenme süreci olarak anlaşılabileceği bir biçimde hiyerarşik bir sıralamaya sokmak için birbirinden ayırmaya yönelik olarak kendisine yüklediği görevi dikkate alıyorum. Mead, bu yapılar bütününün bir başkasından doğuşunu anlamak için, gördüğümüz gibi tek bir "mekanizma"ya, ego'nun alter'in tutumlarını almasına başvuruyor. Mead, bir aktörün davranışını toplumsal bir role göre düzenlediğinde aldığı normlara uyumlu tutumun anlamını, "genelleştirilmiş öteki" konumu kavramlarıyla açıklıyor; ve bu konum da yine, yalın keyfi istenç karakterinden sıyrılmış bulunan, çünkü uyulması *dışsal* yaptırımlarla dayatılmayan genel ya da kişilerüstü bir istencin otoritesiyle tanımlanıyor. "Genelleştirilmiş öteki"nin otoritesi, çiğnenen normların geçerli oldukları için bu normların çiğnenmesinin yaptırıma bağlanabilmesi biçiminde işler; normların geçerlilik iddia etmesinin nedeni, yaptırımlara bağlanmış olmaları değildir; yoksa aktörleri onlara uymakla *yükümlü kılmaz*, sadece itaatkâr olmalarını dayatırlardı. Ama açık baskı, olgusal kabul edilmeyle değilse de, normların geçerliliğinin *anlamıyla* bağdaşmaz.

Demek ki Mead normların geçerliğini doğrudan doğruya "genelleştirilmiş öteki"nin yaptırımsız, yani ahlaksal otoritesine dayandırıyor. Gerçi bu mercinin, grup yaptırımlarının içselleştirilmesi yoluyla ortaya çıktığı düşünülüyor; ama bu açıkla-

---

[63] Mead (1969 a), s. 302.

[64] "Daha önce verdiğim top oyunu örneğinde, bir bireyler grubunun tutumları değişik rollerin birbirlerini karşılıklı etkiledikleri bir işbirliği tepkisine eklemleniyordu. İnsan grubun bir üyesinin tutumunu aldığı sürece, bu tutumu grubun öteki üyeleriyle eylemlerine ilişkisi içinde almalıydı ve tümüyle uyum sağlayabilmek için bu sürece katılan tüm öteki bireylerin tutumlarını almalıydı" [Mead (1969 a), 302].

ma ancak varlıkoluş için geçerli olabilir, çünkü grupların adlarına yaptırımlar konulabilmesi için, ilkin bu grupların eylem yetisi bulunan birimler olarak kurulmuş olması gerekir. Simgesel olarak kurulan bir etkileşimin tarafları, hayvansal bir türün, türe özgü doğuştan gelen çevreye sahip örneklerinden yaşama evrenine sahip bir kolektifin üyelerine ancak genelleştirilmiş bir öteki mercisinin, –buna kolektif bilinç ya da grup kimliği de diyebiliriz– oluşması ölçüsünde dönüşebilir. Mead'i bu noktaya kadar izlediğimizde ortaya iki sorun çıkıyor.

Birincisi, grup kimliklerinin yapısının açıklandığı görüngüleri aramak önerilmiştir; Durkheim'a göre bu yapılar kolektif bilincin, özellikle de dinsel bilincin ifadesidir. Mead bu tür görüngülerle her karşılaştığında, onları kişilik gelişiminin kavramlarının, yani 'Ben' ve 'Benlik'in bir kaynaşmasıyla karakterize edilen bilinç durumlarının yardımıyla çözümlüyor: "Bir biçimde 'Ben'in ve 'Üst-ben'in kaynaşabildikleri yerde, kişinin ötekilerde yarattığı tepkilerin, kendi tepkisiyle özdeş olduğu, dinsel ve vatansever tutumlara ait o özgün yüksek duygu gelişir."[65] Buna karşılık Durkheim, dinsel inanışı ve vatanseverliği, modern insanın gündelik yaşam dışındaki tutumları olarak değil, soyun tarihinde derin kökleri bulunan ve grupların kimliği açısından kurucu olan bir kolektif bilinçin anlatımı olarak inceliyor.

İkincisi, Mead, 'genelleştirilmiş öteki'nin norm geçerliliğinden önce gelen otoritesinin dile geldiği en eski kutsal simgelerin, simgesel olarak sağlanan etkileşimden nasıl kaynaklanabildiğini ya da en azından bu aşamanın bir tortusu olarak nasıl anlaşılabileceğini göstermek için hiçbir girişimde bulunmuyor. dilbilgisi kurallarıyla konuşmanın eşiğine ulaşmayan en geniş anlamdaki dinsel simgecilik, belli ki norm bilincinin arkaik çekirdeğini oluşturuyor.

Bu yüzden Mead'in izlediği yeniden yapılandırma programını tamamlamak için, Durkheim'ın din kuramını irdelemek istiyorum. Durkheim'ın kolektif bilinç kavramında, iletişimsel eylemin simgesel karakterde olan ve bu yüzden kendisi de "kurulmuş" olan, yani normların kılavuzluğundaki eylemin yeniden yapılandırıcı bir incelemesine alınabilecek bir dilöncesi kökünü tanılayabiliriz (1). Durkheim ritüel pratiğinin dinsel simgecilik üzerinden kurulmuş ortaklığını ve dilsel olarak üretilmiş bir öznelerarasılığı birbirinden ayırıyor. Bu yüzden Durkheim'ın kuramındaki, dil gelişiminin (Mead'in de değinmediği) ipuçlarını ele almaya fırsat veren zayıf noktaları inceleyeceğim (2). Burada simgesel olarak kurulmuş etkileşimden dilbilgisi kurallarıyla konuşmaya geçiş söz konusudur. Söz eylemlerinin bilinen yapısını oluşması bakımından, dış doğayla, kolektif kimlikle ve içsel doğayla dilöncesine

[65] Mead (1969 a), s. 320.

uzanan bilişsel, ahlaksal ve anlatımsal ilişkilerinin bütünleşmesinin sonucu olarak, en azından inandırıcı kılabiliriz. Elbette bu ara incelemeye, dilin oluşmasını nedensel olarak açıklama iddiası (3 ve 4) yüklenemez. Bu adımlarla, Mead'in toplumsallaştırıcı etkileşim düzleminde *varsaydığı* yapıları, normlandırılmış davranış beklentisini ve dilbilgisel kurallarıyla konuşmayı türoluşsal düzlemde ele aldık. Bu iki yapı, toplumsal kültürel gelişmenin başlangıç konumunu betimleyen ve *dilsel olarak kurulan normların kılavuzluğunda olan* etkileşimin yapısında bütünleşiyor. Bu yapıyı da Mead ve Durkheim aynı görüşte buluşarak, kutsal olanın dilselleştirilmesi eğilimiyle tanımlıyorlar; söz konusu eğilimi bir sonraki maddede ele alacağım. İletişimsel eylemde bulunan rasyonellik potansiyelin açığa çıkması ölçüsünde, normatif olanın arkaik çekirdeği de dağılır ve yerini dünya imgelerinin rasyonelleştirilmesine, hukukun ve ahlakın evrenselleştirilmesine ve de hızlandırılmış bireyselleşme süreçlerine bırakır. Mead, iletişimsel olarak rasyonelleştirilmiş bir topluma yönelik idealist tasarımını bu evrimci eğilime dayandırıyor.

(1) Durkheim yaşamı boyunca[66] kurumların ve değerlerin normatif geçerliliğinin aydınlatılması için çaba gösterdi,[67] ama toplumsal normların ahlaksal otoritesinin kutsal köklerini ortaya koymayı ancak 1912'de din sosyolojisiyle doruğa ulaşan son dönem yapıtlarında başarabildi.[68] Durkheim'ın 1906 Mart ayında Fransız Felsefe Derneği'nde verdiği 'La détermination Durkheim fait moral' başlıklı konferans bu döneme aittir.[69] Bu konferansta Durkheim kendine düşen görevi şöyle tanımlıyor: "Ahlaksal kuralların özel bir otoriteyle donatıldıkları, onlara emir verdikleri için itaat edildiği gösterilmelidir. Böylelikle karşımıza, arı empirik bir çözümleme sayesinde yükümlülük kavramı çıkar ve bu kavramı, Kant'ın yaptığına çok benzer şekilde tanımlarız. Demek ki, zorunluluk, ahlaksal kuralın başta gelen vasıflarından

---

[66] Bkz. St. Lukes'in yazdığı ayrıntılı biyografi: Emile Durkheim, Londra 1973. Bu yapıtta, Durkheim'ın yapıtlarının (s. 561 vd) ve ikincil literatürün (s. 591 vd) tam bir kaynakçası da veriliyor; ayrıca bkz. R. König, "E. Durkheim," Käsler, Cilt I (1976), s. 312 vd.

[67] Özellikle T. Parsons, Durkheim'ın kuramını bu görünümden okuyor: *The Structure of Social Action*, New York, 1949 a, s. 302 vd; aynı yazarın, "Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems," aynı yazarın: *Sociological Theory and Modern Society*, New York 1967. Ayrıca, R. A. Nisbet, *The Sociology of Emile Durkheim*, New York 1964; R. König, *E. Durkheim zur Diskussion*, Münih 1978.

[68] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912; Almancası: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main 1981.

[69] "Bestimmung der moralischen Tatsache," E. Durkheim, *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt am Main 1967, s. 84 vd.

biridir."[70] Bu durumda açıklanması gereken görüngü, toplumsal normların yükümleyici özelliğidir.

Durkheim, araçsal eylemlerin temelinde yatan teknik kuralları, etkileşim taraflarının görüş birliğine yönelik eylemini belirleyen ahlaksal kurallardan ya da normlardan ayırarak bu görüngünün sınırlarını çiziyor. Üstelik bu iki kural tipini, "bu kurallar çiğnendiğinde ne olur,"[71] görüş açısında karşılaştırıyor. Geçerli bir teknik kural çiğnendiğinde, eylemle bir anlamda içsel bağı olan eylem sonuçları doğar: Müdahale başarısızlıkla sonuçlanır. Hedeflenen amaç gerçekleştirilemez ve başarısızlık otomatik olarak ortaya çıkar; dolayısıyla eylem kuralı ile eylem sonucu arasında empirik ya da duruma göre yasayı andırır bir ilişki vardır. Buna karşılık ahlaksal bir kuralı çiğnemek bir yaptırımla sonuçlanır ve bu yaptırım otomatik olarak ortaya çıkan bir başarısızlık biçiminde anlaşılamaz. Eylem kuralı ile eylem sonucu arasında uzlaşımsal bir ilişki vardır; bu ilişki temelinde norma uygun bir davranış ödüllendirilir, normdan sapan bir davranış ise cezalandırılır. Böylece, örneğin sağlık kurallarına uygun olmayan bir davranış kavramından empirik sonuçlar *çıkarılabilir*; öte yandan ölüm ya da intihar gibi kavramların kıyaslanabilir bir empirik içeriği yoktur: "... ölüm ya da intihar kavramından, *çözümsel olarak* hiçbir kınama ya da horgörme kavramı çıkarılamaz. Bu eylemi sonuçlarıyla birleştiren bağ, burada *bireşimsel* bir bağdır."[72]

Durkheim yaptığı karşılaştırmada temkinli davranarak, yazılı ya da pozitif hukuk kurallarını değil, ahlak kurallarını seçiyor. Yasal düzenlemeler ya da yönetimsel talimatların teknik kurallarla karşılaştırılması ancak yasal kural ve yaptırım arasındaki ilişki, kurala *uyulmasını* tıpkı teknik kural ile eylem sonucu arasındaki ilişkinin, kurala uygun bir eylemin *etkililiğini* güvencelemesi gibi güvencelemesi gerektiğinde akla gelebilir.[73] Bu, devlet tarafından yaptırımla yüklenmiş yasal normların türetilmiş durumuna uygun düşer; ama Durkheim devlet öncesi normların *özgün durumuyla* ilgileniyor. Bu normların çiğnenişi cezalandırılır, *çünkü* bunlar ahlaksal otorite yoluyla geçerlilik iddiasına sahiptir ve geçerliliğe sahip olma nedenleri de dışsal yaptırımların onlara uymayı dayatması değildir: " 'Ahlaksal otorite' sözcüğü

---

[70] Durkheim (1967), s. 85.

[71] Durkheim (1967), s. 93; 'çalışma' ve 'etkileşim' arasında yaptığım ayrımda buraya gönderme yapıyorum, krş. Habermas (1960 a), s. 60 vd.

[72] Durkheim (1967), s. 93.

[73] Durkheim ve Max Weber'in karşılaştırılması için bkz. R. Bendix, "Two Sociological Traditions," R. Bendix, G. Roth, *Scholarship and Partisanship*, Berkeley 1971.

maddi otoriteyle, fiziksel üstünlükle karşıtlık içindedir."[74] Ahlaksal kuralların geçerliliğinde açıklanması gereken nokta, bu kuralların, çiğnenme durumundaki yaptırımları önceden temellendiren ve kendisi bu yaptırımları gerektirmeyen yükümleyici bir güce sahip olmalarıdır. Durkheim, teknik ve ahlaksal kurallar karşılaştırmasıyla *bu* görüngüyü anlatmak istiyor: "Demek ki, şu özel vasfı taşıyan kurallar vardır: Bize yasakladıkları eylemleri yapmaktan, basitçe bu kurallar bu eylemi bize yasakladıkları için vazgeçeriz. Buna ahlaksal kuralların *zorunlu kılıcı* karakteri denir."[75]

Durkheim'ın konferasında verdiği açıklama, henüz fazlasıyla taslak halindedir. Durkheim *öncelikle* "ahlaksal olgulardaki" iki vasıfı vurguluyor. Bunlar ahlaksal otoritenin kişisel olmama karakteri (a) ve bu otoritenin aktörde yarattığı duygusal çift değerliliktir (b).

a) Durkheim ödev ile eğilim arasındaki Kantçı karşıtlığı, ilkin ahlaksal buyrumların bireylerin ilgileriyle bir gerilim ilişkisi içinde bulunmaları açısından ele alıyor. Varlığını sürdürme buyrumu, kişisel gereksinimlerin doyurulmasına ilişkin ilgiler, kısacası: Kişiye ilişkin olan ilişkin ve yararcı eylem yönlenimleri, baştan ahlaksal istemlerle uyum içindeki yönelimler değildir. Bu yönelimler, aktörün kendini *bunların üstünde* yükseltmesini gerektirirler. Ahlaksal eylemde bulunanın *kendi benliğinden vazgeçmişliği*, bir topluluğun tüm üyelerine yönelen, ahlaksal olarak normlandırılmış davranış beklentilerinin *genelliğine* karşılık düşer: "Ahlak, hangi türden olursa olsun bir gruba bağlanmanın başladığı yerde başlar."[76]

b) Durkheim, Kant'ın ödev ve eğilim ayrımına, ikinci bir görünümden, ahlaksal buyrumların birey üzerinde kendine özgü bir tahakküm uygulamaları açısından da bağlanıyor. Ahlaksal eylemde bulunan bir özne gerçi bir otoriteye boyun eğmeli ve kendi doğasına bir biçimde şiddet uygulamalıdır, ama bunu ancak ödevleri *üstlenerek* ve ahlaksal istemleri *kendine mal ederek* yapar.

Ahlaksal eylemde bulunan öznenin istenci kendine dışarıdan dayatılan bir şiddete değil, "aynı zamanda üstümüzde ve içimizde olan,"[77] *derin bir saygı uyandıran otoriteye* boyun eğdiği için, ahlaksal baskı *kendini aşma* karakterini taşır. Öte yandan, Durkheim Kant'ın ikiciliğini, zorunluluğun bağlayıcı gücünü aynı zamanda baskıya *ve çekicilik gücüne* dayandırarak göreli hale getiriyor. Ahlaksal açıdan iyi olan aynı

---

[74] Durkheim (1967), s. 129.

[75] Durkheim (1967), s. 94.

[76] Durkheim (1967), s. 86 vd.

[77] Durkheim (1967), s. 108.

zamanda ona ulaşmak için çaba göstermeye değer olandır; gerçek gereksinimlerin doyurulması ümidini vermeseydi, *ideal* olarak etkili olamaz ve *coşkulu bir gayret* uyandıramazdı: "Zorunluluk karakterinin yanı sıra ahlaksal amaca ulaşılmaya çalışılması ve ulaşılmaya değer olması gerekir; ulaşılmaya değer olmak, bütün ahlaksal eylemlerin ikinci vasfıdır."[78]

Ahlaksal olanın bu görüngübiliminden sonra çözümlemenin *ikinci* adımı, ahlaksal kuralların geçerliliği ile kutsal olanın halesi arasındaki benzerliklere işaret etmekten oluşuyor.

a'ya ek olarak) İlkel topluluklardaki mitsel tasarımlar ve ritüel davranışlar incelendiğinde, kutsal ve dünyevi yaşam sahalarının sınırlandırılmasıyla karşılaşılır: "Kutsal olan ... *yalıtılmış, ayrılmış olandır*. Dünyevi olanın kendisi olmaktan çıkmadıkça dünyevi olanla karışmasının olanaksızlığıyla karakterize edilir. Her karışım, hatta her dokunuş, onun da dünyevileşmesiyle sonuçlanır, yani kurucu niteliklerini yitirmesine neden olur. Ancak bu ayrılmışlık, böyle ayrılmış şeylerin iki sahasını aynı düzlem üzerine koymaz; kutsal olanla dünyevi olan arasındaki sürekliliğin koparılması, aralarında ortak bir ölçü bulunmamasını, tamamen heterojen ve birbirleriyle açıklanamaz olduklarını, kutsal olanın değerinin dünyevi olanın değeriyle kıyaslanamayacağını gösterir."[79] Kutsal olan karşısındaki tutum, ahlaksal otorite karşısındaki tutuma benzer biçimde kendini adama ve kendinden vazgeçmeyle karakterize edilir: İnanan kişi kutsal olana tapınırken, kültsel eylemlerde, ritüel talimatlara uyarken vb. dünyevi, yani kendi kendisine ilişkin ve yararcı eylem yönlenimlerinden vazgeçer. Varlığını koruma buyrumlarına, kişisel ilgilere dikkat etmeden, tüm öteki inananlarla birlikte bir komünyona girer; kutsalın, kişisel olmayan, salt bireysel olan her şeyin üzerindeki gücüyle kaynaşır.

b'ye ek olarak) Ayrıca kutsal olan, ahlaksal otorite karşısındakine benzer bir çift değerli tutuma yol açar; çünkü kutsal olan, aynı zamanda hem korkutan hem de çeken, yıldıran ve büyüleyen bir haleyle çevrilidir: "Kutsal varlık bir anlamda, incitmeye cesaret edilemeyen yasak varlıktır; aynı zamanda iyi, sevilen, arzulanan varlıktır."[80] Bu halede, aynı zamanda arzulanıyor olanın dokunulamazlığı ve uzaklık içindeki yakınlık ifade edilir:[81] "Kutsal nesne bizde, bir korku değilse de, bizi ken-

---

[78] Durkheim (1967), s. 96.

[79] Durkheim (1967), s. 126 vd.

[80] Durkheim (1967), s. 86.

[81] Benzer bir biçimde W. Benjamin, sanat yapıtının halesini "uzaktaki bir şeyin bir defalık görünüşü" olarak betimliyor; W. Benjamin, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit," *Gesammelte Schriften*, Cilt 1, Bölüm 2, s. 431 vd.

disinden uzak tutan saygı uyandırır. Ama aynı zamanda o bir sevgi ve arzu nesnesidir; ona yakınlaşmaya, ona ulaşmaya çalışırız. Demek ki burada, çelişkili görünen, yine de gerçeklikte var olan ikili bir duygu ile karşı karşıyayız."[82] Kutsal olan tam da ahlaksal yükümlülük duygularını karakterize eden çift değerliliği üretir ve kararlılaştırır.

Durkheim, *kutsal olanın ve ahlaksal olanın yapısal benzerliklerinden*, ahlakın kutsal temeli sonucunu çıkarıyor. Ahlaksal kuralların bağlayıcı güçlerini sonuç olarak kutsal olanın alanından aldığını savlıyor. Böylelikle, ahlaksal buyrumların dışsal yaptırımlara bağlanmadan itaat görmeleri olgusunu açıklıyor. Ahlaksal buyrum karşısındaki saygıyı ve normun çiğnenmesiyle ortaya çıkan içsel yaptırımlar olan utanç ve suçluluğu, kökleri kutsal olanda bulunan daha eski tepkilerin bir yankısı olarak kavrıyor: "Ahlak, içinde artık dinsel bir şey barındırmasaydı artık ahlak olmazdı. Bu yüzden, suçun uyandırdığı korku da, her bakımdan, bir kutsalın inananda uyandırdığı korkuyla karşılaştırılabilir; ve bir insanın bizde uyandırdığı saygıyı, tüm dinlerin taraftarlarının kutsal buldukları şeyler karşısındaki saygılarından ancak nüanslarda ayırabiliriz."[83] Max Weber gibi Durkheim da, dünyevileştirilmiş bir ahlak varlığını sürdürüp sürdüremeyeceği sorunuyla karşı karşıya bulunuyor – dünyevileştirme aynı zamanda yararcı bir yeniden yorumlama anlamında dünyevileştirme anlamına geliyorsa elbette sürdüremeyecektir. Çünkü bu durumda geçerli normların yükümleyici karakterinin ahlaksal temel görüngüsü (empirist varsayımlarla geliştirilmiş tüm etiklerde olduğu gibi) ortadan kaldırılmış olacaktır.[84]

Durkheim ahlakın kutsal temellerini kanıtladıktan sonra, *üçüncü bir adımda* kutsalın kökenini ve böylelikle aynı zamanda ahlaksal otoritenin anlamını açıklamaya çalışıyor. İşte burada, Durkheim'ın bilinç felsefesi geleneğiyle bağının kopmadığı belli oluyor. Dinlerin inanç tasarımlarından ve ritüel pratiklerden oluştuğu düşünülüyor. Durkheim, inanç tasarımlarını çıkış noktası alarak bir dini, kolektiv, bireylerüstü bir bilincin ifadesi olarak kavrıyor. İmdi, bilinç yönelimsel yapısı yüzünden, hep bir şeyin bilincidir. Bu yüzden Durkheim dinsel tasarım dünyasının yönelimsel nesnesini, konusunu arıyor; kutsal olanın kavramlarında temsil edilen ger-

---

[82] Durkheim (1967), s. 99 vd.

[83] Durkheim (1967), s. 125.

[84] "Örneğin Spencer'in etiğinde, zorunluluğun özünün kesinlikle bilinmediği belli oluyor. Spencer'e göre ceza, eylemin mekanik sonucundan başka bir şey değildir (bu durum özellikle onun okul cezaları hakkındaki pedagojik yapıtında belirginleşiyor). Ama bu, ahlaksal zorunluluğun vasıflarının temelden yanlış değerlendirildiği anlamına gelir" (Durkheim [1967], s. 95).

çekliğin ne olduğunu soruyor. Bu soruya bizzat dinin verdiği yanıtı çok açıktır: Tanrısal varlık, mitsel dünya düzeni, kutsal güçler vb. Ama Durkheim'a göre bunların ardında "kutsal olana yükselmiş ve simgesel olarak düşünülen toplum" yatmaktadır. Çünkü grup üyelerinin katıldıkları toplum ya da kolektif, kısaca "kolektif kişi," yapısı gereği bireysel kişilerin bilinci üzerinde yer alır ve aynı zamanda bu bilince içkindir. Üstelik, saygı uyandıran ahlaksal bir otoritenin tüm vasıflarına sahiptir. Durkheim bu argümanı bir tanrının varlığının kanıtlanışı gibi sunuyor: "Eğer bir ahlak, bir yükümlülükler ve zorunluluklar dizgesi varsa, toplum kapsadığı ve bireşimlerinden oluştuğu bireysel kişilerden niteliksel olarak ayrılan, ahlaksal bir kişi olmalıdır."[85] Bu kendiliğe, topluma, önce kutsal olanın biçimlerinde bakılmalı ve bu biçimler içinde görülebilmelidir.

Toplumun kişileştirilmesine, yani toplumun büyük boyutlardaki bir özneye benzeştirilmesine yol açan "kolektif bilinç" ve "kolektif tasarım" gibi kavramlar bir yana, önerilen açıklama döngüseldir. Ahlaksal olan kutsal olana, kutsal olan da yine, bir yükümleyici normlar dizgesinden oluştuğu düşünülen bir kendiliğin kolektif tasarımlarına dayandırılmaktadır. Ancak Durkheim ahlakın kutsal temeleri üzerine yaptığı çalışmayla, kendisini etnolojik incelemelere, özellikle Avustralya'daki totemci dizgelerle ilgilenmeye götüren bir yolu açmaktadır.[86] Bu çalışmalar sonunda, kutsal olanın simgesel yapısının açıklanmasına ve kolektif bilincin pozitivist olmayan bir yorumuna yol açıyor.

Durkheim yine evrenin birbirinden kesin olarak ayrılmış kutsal ve dünyevi yaşam sahalarına bölünmesini çıkış noktası alıyor. Burada inanç ve pratik arasında, mitsel dünya yorumları ve ritüel eylemler arasında, kutsal nesnelerle bilişsel ilişkiyle etkin ilişki arasında daha kesin ayrımlar yapıyor. Ama bu ikiliklerin hepsi aynı tutumları dile getiriyor. Durkheim yine kutsal olanın kişisel olmayan, saygı uyandıran, üstün gelen ve aynı zamanda yücelten, coşku yaratan, kendi benliğinden vazgeçmeye, kendini aşmaya neden olan ve kendi ilgilerini gözetmeyi unutturan karakterini betimliyor. Selametin ve dehşetin görünümleri arasındaki özgün akrabalığı bir kez daha çözümlüyor: "İkisinin uyandırdığı duygular hiç kuşkusuz özdeş değildir: Saygı başka şeydir korku ve nefret başka şey. Ama her iki durumda da jestler aynı olduğu için, onlarda anlatılan duyguların doğası da farklı olamaz. Aslında dinsel saygıda, özellikle bu saygı çok büyük olduğunda korku vardır; ve kötü güçlerin uyandırdığı korkunun, genel olarak saygı uyandırıcı yönleri de vardır. Bu iki

[85] Durkheim (1967), s. 104.

[86] Durkheim (1981).

tutumu birbirinden ayıran ara tonlar kimi zaman öyle belirsizdir ki, inananların o anda hangi ruh durumu içinde bulunduklarını söylemek her zaman kolay değildir."[87]

Durkheim şimdi elindeki empirik malzeme nedeniyle, *kutsal nesnelerin simgesel statüsünü* daha net bir biçimde ortaya koymak zorunda olduğunu düşünüyor. Totem hayvanlarda ya da bitkilerde simgesel karakter zaten kendini belli ediyor: Onlar, anlattıkları şeydirler. Tabu kuralları, onlara dünyevi şeyler gibi davranılmasını, örneğin yiyecek olarak tüketilmelerini yasaklıyor. Tüm kutsal nesneler: Bayraklar, amblemler, süsler, dövmeler, bezemeler, resimler, idoller ya da doğal nesneler ve olaylar bu simgesel statüyü paylaşıyor. Bu nesneler, uzlaşımsal bir imlemi olan işaretler rolünü üstlenir ve hepsi de aynı anlamsal çekirdeğe sahiptir. Onlar kutsal olanın gücünü temsil eder, "maddi nesnelere eklenmiş kolektif ideallerdir."[88] Bu formüllendirme, Durkheim'ın ortak bilinç kuramını bir simgesel biçimler kuramı şekline soktuğu ilginç bir yazıda yer alıyor: "[...] Kolektif tasarımlar ancak onları maddi olarak serimleyen ve simgeleyen maddi nesnelerde, şeylerde, gelişigüzel varlıklarda, figürlerde, devinimlerde, seslerde, sözcüklerde vb. cisimlendikleri zaman oluşabilirler; çünkü bireysel bilinçler ancak duygularını dile getirdiklerinde, bunları bir işarete çevirdiklerinde ve maddi olarak simgelediklerinde iletişimde bulundukları ve uyum içinde oldukları duygusuna sahip olabilirler. Bu rolü oynayan şeyler, temsil ettikleri ve deyim yerindeyse maddeleştirdikleri tinsel durumların uyandırdıkları aynı duyguları zorunlu olarak uyandırırlar. Yardımcı kuvvetlerle aynı biçimde saygı görür, korkulur ve ulaşılmaya çalışılırlar."[89]

Dinsel simgelerin aracı, Durkheim'ın, "aynı zamanda nasıl hem tümüyle kendimize hem de tamamen başkasına ait olabiliriz?" biçiminde formüllendirdiği sorunun çözümü için bir anahtar oluşturur. Dinsel simgeler tüm grup üyeleri için aynı imleme sahiptirler ve bütünlüklü bir kutsal anlamsal temel üzerinde bir tür öznelerarasılığı olanaklılaştırırlar; bu öznelerarasılık henüz birinci, ikinci ve üçüncü tekil şahıs iletişimsel rolleri tarafındadır, ama ortak bir duygu bulaşmasının eşiğini şimdiden geçmiştir.

---

[87] Durkheim (1981), s.549.

[88] E. Durkheim "Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales," Scientia XV (1914), s. 206-221; yeniden basımı: Durkheim, *La science sociale et l'action*. Yayına hazırlayan ve önsöz: Jean-Claude Filloux. Paris 1970, s. 314-332. İngilizce çevirisi: K. H. Wolff (Haz.), *Emile Durkheim, 1858-1917, Ac Collection of Essays, with Translations and a Bibliography*, çev. Charles Blend, Columbus 1960, s. 325-340; alıntı: Durkheim (1970 a), s. 327.

[89] Durkheim (1970), s. 328.

Durkheim özünde normatif, aslında dilöncesi olan, ama simgesel olarak sağlanmış bir görüş birliğini ritüel uygulamalar bakımından inceliyor. Ritüel, dinin en başlangıçsal bileşeni olarak kabul ediliyor. Dinsel kanılar baştan dilsel olarak formüle edilmiştir; bu kanılar, kültsel eylemlerle ortaklıklarından emin olan bir dinsel topluluğun ortak malıdır. Dinsel inanç her zaman bir kolektifin inancıdır; aynı zamanda yorumladığı bir pratikten doğar. Durkheim ritüel pratiği ilkin zihinselci bir biçimde kolektif bilinç kavramlarıyla betimliyor: "Dinsel tasarımlar kolektif gerçeklikleri dile getiren kolektif tasarımlardır; ritüeller ancak toplanmış grupların bağrında ortaya çıkabilen ve bu grupların belirli ruhsal durumlarını korumalarını ya da yeniden oluşturmalarını sağlaması gereken eylemlerdir."[90] Ama din artık pozitivist bir anlamda, ne kadar kodlanmış da olsa bir toplumun bütününü serimleyen bir kuram biçiminde düşünülmemektedir.[91] İnanç tümcelerinin göndergelerinin toplumsal yaşam bağlamının kendiliğiyle, şeyleştirici bir biçimde eşit tutulması, dinamik bir görüş yararına aşılacaktır. Ritüel pratik en başlangıçtaki görüngü olarak kabul edildiğinde, dinsel simgecilik, simgesel olarak kurulan etkileşimin özel bir biçiminin aracı olarak kabul edilebilir. Bu ritüel pratik, iletişimsel olarak gerçekleştirilen bir komünyona hizmet eder.

Ritüel eylemlerde, kutsal olanın düzenli olarak güncelleştirilen bir normatif görüş birliğinin anlatımı olduğu görülebilir: "Kolektif duyguları ve kolektif düşünceleri düzenli aralıklarla canlandırmak ve sağlamlaştırmak gereksinimi duymayan bir toplum yoktur. Bu ahlaksal canlandırmaya ancak birbirlerine yakınlaşmış bireylerin ortak duygularını ortak bir biçimde sağlamlaştırdıkları buluşmaların, toplantıların ve kurulların yardımıyla ulaşılabilir. Amaçlarıyla, ulaştıkları sonuçlarıyla, uygulanan yöntemlerle ve doğaları gereği asıl dinsel törenlerden farkı olmayan törenler bunun için yapılır. İsa'nın yaşamındaki önemli dönüm noktalarını kutlayan Hıristiyanların, Mısır'dan çıkışı ya da on emrin inişini anan Yahudilerin ve yeni bir ahlak yasasının ilan edilişini ya da ulusal yaşamdaki büyük bir olayı anan bir burjuva derneğinin toplantıları arasında ne fark vardır?"[92] Bu türden törenlerle bir şey temsil edilmiş olmaz: Bunlar daha çok, böylelikle aynı anda yenilenmiş bulunan bir görüş birliğinin örnek olarak yeniden *gerçekleştirilmesidir*; ve buradaki görüş birliğinin içerikleri tuhaf bir biçimde kendi kendilerine göndermede bulunur. Bu törenlerde bir ve aynı izleğin, yani kutsal olanın orada bulunuşunun çeşitlemeleri söz konusu-

[90] Durkheim (1981), s. 28.

[91] Parsons haklı olarak "pozitivist bir tortu"dan söz ediyor: Parsons, (1949 a), s. 426.

[92] Durkheim (1981), s. 571.

dur; ve yine bu da kolektifin "kendi birliğini ve kişiliğini" deneyimleyiş biçimidir yalnızca. Ortak eylemde dile gelen normatif temel kavrayış grubun kimliğini *oluşturduğu* ve *koruduğu* için, görüş birliğinin başarılması olgusu aynı zamanda onun özsel içeriğidir.

Buna uygun olarak, kolektif bilinç kavramında da bir kayma olur. Durkheim kolektif bilinçten öncelikle toplumsal olarak dayatılmış, toplumun tüm üyeleri tarafından paylaşılan tasarımların tümünü anladığı için, bu terim ritüelin çözümlemesiyle bağıntılı olarak içeriklerden çok, grubun kutsal olanla özdeşleşme yoluyla kurulan ve yenilenen kimliğinin yapısıyla ilişkilidir. *Kolektif kimlik* normatif bir görüş birliği biçiminde oluşur; bu sırada *ulaşılmış* bir görüş birliği elbette söz konusu olamaz, çünkü grup üyelerinin kimliği grubun kimliğiyle eş kökenli olarak ortaya çıkar. Bireyi bir kişi yapan, toplumsal grubunun öteki üyeleriyle hangi noktada aynı görüşte olduğudur; Mead'in sözcükleriyle konuşursak, genelleştirilmiş ötekinin otoritesini toplumsallaşmış erişkinde temsil eden, benliktir. Durkheim burada Mead'e benzer bir görüşü savunuyor: "Denilebilir ki, insanı kişi yapan, öteki insanlarla ortak olarak sahip olduğu şeydir, onu belirli bir insan değil, kendinde insan yapan şeydir. Tam tersine Kant, bireyselleştiren her şeyin, duyuların, bedenin, kişilikle karşıtlık içinde olduğunu söylüyor. Bu böyledir, çünkü bireyselleşme kesinlikle kişinin en karakteristik özelliği değildir."[93] Kişinin kimliği ilkin yalnızca kolektif birliğin aynadaki aksidir; bu kimlik toplumsal beraberliği adeta "mekanik" bir biçimde güvenceler.

(2) Bu kuram, Mead'in konstrüksiyonundaki türoluşsal boşluğu kapatmak için uygundur. Kolektif kimlik, dinsel simgeler aracılığıyla oluşan ve kutsal olanın anlamında yorumlanan bir normatif görüş birliği biçimindedir. Kimliği güvenceleyen dinsel bilinç kendini ritüel pratiği yoluyla yeniler ve korur. Öte yandan Mead'in iletişim kuramı, Durkheim'in kuramının yanıtsız bıraktığı sorulara önelemesel yanıtlar bulabilmek için kullanılabilir. Bu sorular, dinsel simgeciliğin doğuşu sorusu (a), kolektifin tek yapılı olarak tasarlanan beraberliğinin toplumsal kurumlar dizgesinde nasıl dallandığı sorusu (b); ve son olarak da bunlara paralel olan Durkheim'in kolektif kimlik kavramı çıkış noktası alındığında, tek tek grup üyelerinin bireyselliğinin nasıl kavranabileceği sorusudur (c). Bunlardan (b) ve (c)'nin ardında klasik toplum kuramının iki temel sorusu yatıyor: Toplumsal düzen ya da toplumsal bütünleşme nasıl olanaklıdır ve bireyin ve toplumun birbirleriyle ilişkisi nedir?

[93] Durkheim (1981), s. 367 vd.

(a) Durkheim'ın kolektif kimliğini, Mead'in "genelleştirilmiş öteki"sinin yerine koyarsak, en eski kabile dinlerinin simgeciliğini, Mead'in simgesel olarak kurulmuş etkileşimden normların kılavuzluğundaki etkileşime geçişi kurduğu anlamda inceleme olanağı doğar. Sinyallerin ya da Mead'in söylediği gibi "anlamlı jestlerin," artık organizmanın onlar sayesinde, kısmen öğrenilmiş kısmen de türe özgü, doğuştan gelen davranış programıyla "çalışmaya başladığı," harekete geçirici hayvansal anlatım jestleri gibi işlev görmediklerini ortaya koymuştuk. Simgesel olarak kurulan etkileşim aşamasında da eylem koordinasyonu, dilöncesinde işleyen, son kertede içgüdü artıklarına dayanan davranış düzenlemeleri içinde kalır. Bilişsel gelişme ne denli ilerler ve aktörlerin algınalabilir ve manipüle edilebilir bir nesneler dünyası karşısındaki nesneleştirici tutumuna yol açarsa, simgesel araçlarla gerçekleştirilen iletişimsel edimler etkileşim taraflarının eylemlerini tek başlarına o denli az birbirine bağlayabilirler. Nesneleri algılama ve teleolojik eylem oluştuğu ölçüde, sinyal dilinden daha sonra önerme ve niyet tümceleri belirtik biçimini alacak olan önermesel bileşenler farklılaşır. Bir konuşucunun *bu* tümceleri iletişimsel olarak kullanmakla, sinyal dilinin bağlayıcılık etkisini ikame edemediğini gördük. Bu yüzden, iletişim araçlarında kutsal yaşam sahasının dünyevi yaşam sahasından ayrılmasına karşılık düşen bir bölünme olduğunu sanıyorum: Normatif bir görüş birliğini olanaklılaştıran ve böylelikle ritüel bir eylem koordinasyonu için temel oluşturan dinsel simgecilik, algılanabilir ve elle işlenebilir nesnelerle gitgide daha güçlü bir biçimde önermesel olarak yapılanmış bir ilişki alanından deneyimlerin iletişime girmeleriyle, simgesel olarak kurulan etkileşim aşamasından geri kalan arkaik parçadır. Dinsel simgelerin uyum sağlama ve gerçeklikle başa çıkma işlevleri ellerinden alınmıştır ve özellikle, davranış eğilimlerini ve doğuştan gelen programlardan kopan dürtü enerjilerini simgesel iletişim aracına eklemeye yararlar.

Durkheim'ın ritüel pratik bağlamlarındaki eski zamanlara ait simgeler üzerine gözlemleri bu hipotezi desteklemektedir: "Herhangi bir grup için bir armanın yararlı bir tanınma işareti olduğunu kanıtlamaya gerek bile yok. Toplumsal birlik maddi bir biçimde dile getirildiğinde herkes için duyumsanabilir olur ve sırf bu yüzden bile, arma düşüncesi doğar doğmaz arma simgelerinin kullanımı hızla yayılmıştır. Ayrıca bu düşünce, ortak yaşam koşullarından kendiliğinden doğmuştur. Çünkü bir arma yalnızca toplumun kendi hakkındaki duygusunu somutlaştırmak için uygun bir araç olmakla kalmaz; aynı zamanda bu duyguyu yaratmaya da yarar: Bu duygunun kurucu unsurudur. Çünkü her bireysel bilinç kendi içinde kapalıdır; ötekilerin bilinciyle ancak onların kendi iç dünyalarını dile getirdikleri işaretlerin yardımıyla ilişki kurabilir. Bu ilişkinin bir iletişim de olması, yani tüm tekil duy-

guların bir ortak duygu içinde kaynaşması için, bu duyguları dile getiren işaretlerin de tek bir işaret halinde kaynaşması gerekir. Bu kaynaşma belirdiğinde, bireyler uyum içinde olduklarını ve ahlaksal bir bütünlük oluşturduklarını duyumsarlar. Aynı biçimde bağırır, aynı sözcükleri söyler ve aynı nesne söz konusu olduğunda aynı jestleri yaparsa, uyum içinde olur ve kendilerini uyum içinde duyumsarlar."[94]

Ritüel eylemler ve simgesel aracılığıyla kurulan, sinyallerle yönetilen etkileşimler arasındaki yapısal benzerlikler görülüyor. Eski zamanlardaki simgeler, henüz kiplere sokularak farklılaşmamış bir anlama sahiptir ve sinyallere benzer olarak, davranışı yönetici bir güçleri var. Öte yandan ritüel eylemler uyum sağlatıcı işlevlerini yitirmiştir; kolektif bir kimliğin oluşturulmasına ve korunmasına yararlar; bu kolektif kimlik sayesinde, etkileşim yönetimi tek tek bireylerin organizmasında bulunan genetik bir programdan öznelerarasında paylaşılan kültürel bir programa dönüştürülebilir. Bu program ancak bir iletişim topluluğunun öznelerarası birliği güvencelendiğinde iletilebilir. Bir grup, birleşen bireylerin güdülerinin yönetimi simgesel olarak kavranıp *aynı* anlamsal içerikler üzerinde yapılandırıldığında kendini bir kolektif olarak kurabilir. Ritüellerin baskın çağrısal-anlatımsal karakteri, içgüdü kalıntılarının –belki de, hayvanlarda karakteristik bir biçimde duygusal açıdan çift değerli tepki eylemleri alanında ortaya çıkan ritüelleştirmeler temelinde– simgesel olarak soğurulup yüceltildiğini gösteriyor.[95]

(b) Kolektif bilinç denildiğinde, önerildiği üzere, buna karşılık düşen bir kolektif kimliğin kurulmasını sağlayan bir görüş birliğini anlıyorsak, bu birlik kazandırıcı simgesel yapının, kurumların ve toplumsallaşmış bireylerin çok çeşitliliğiyle ilişkisinin ne olduğuna açıklık getirilmelidir. Durkheim, tüm büyük kurumların dinin tininden doğduğunu söylüyor.[96] Bu öncelikle sadece normların geçerliliğinin ahlaksal temelleri olduğu ve ahlakın köklerinin de kutsal olanda yer aldığı anlamına gelebilir; ahlak ve hukuk normlarının kendileri başlangıçta ritüel kuralları özelliğini taşıyordu. Kurumları birbirinden farklılaştıkça, ritüel pratikle olan bağları da gevşedi. Ancak bir din yalnızca tapınısal eylemlerden oluşmaz. Demek istiyorum ki, ancak dinsel dünya yorumunu bir yanda kolektif kimlik ve diğer yanda kurumlar arasında bir bağlantı unsuru olarak dikkate aldığımız zaman, kurumların dinsel kökeni sıradan olmayan bir anlam kazanır.

---

[94] Durkheim (1981), s. 315.

[95] I. Eibl-Eibesfeld, *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung*, Münih 1967, s. 109 vd. ve 179 vd.

[96] Durkheim (1981), s. 561.

Yüksek kültür toplumlarında dünya imgelerinin iktidarı meşrulaştırmak gibi bir işlevleri de vardır. Dünya imgeleri siyasal düzenin, genel olarak toplumun kurumsal temellerinin haklı çıkarılması için kullanılabilecek bir temellendirme potansiyeli sunarlar. Böylelikle temel normların ahlaksal otoritesini ya da geçerliliğini desteklerler. Dinsel-metafizik dünya imgelerinin meşrulaştırıcı gücü, Weber'in vurguladığı gibi, her şeyden önce kültürel bilginin rasyonel olarak güdülenmiş bir onay bulabilmesiyle açıklanır. Kabile toplumlarında yaygın olan, entelektüel açıdan henüz üzerinde çalışılmamış dünya imgelerinde durum farklıdır; bunlar gerçi anlatısal bir temellendirme potansiyeli sunarlar, ama kurumlar dizgesiyle hâlâ öylesine iç içedirler ki, bu dizgeyi *meşrulaştırmaktan* çok, *açıklarlar*. Bu dünya imgeleri, insan, doğa ve toplum arasında mitsel güçlerin temel kavramlarıyla bir bütünsellik olarak tasarlanan bir benzerlik bağıntısı kurarlar. Bu dünya imgeleri, içinde her şeyin birbirine karşılık düştüğü bir bütünlük tasarladıkları için, grubun ya da kabilenin kolektif kimliğini, kozmik düzene bağlarlar ve toplumsal kurumlar dizgesiyle bütünlerler. Dünya imgesi, sınır durumlarda, dinsel temel anlamayı, toplumsal beraberlik enerjilerine dönüştürüp onu toplumsal kurumlara aktaran ve bu kurumlara ahlaksal otorite kazandıran bir transmisyon kayışı gibi çalışır.

Normatif görüş birliği, dünya imgesi ve kurumlar dizgesi arasındaki bu bağıntının çözümlenmesi açısından, her şeyden önce bağlantının dilsel iletişim kanalları aracılığıyla kuruluyor olması ilginçtir. Ritüel eylemler dilöncesi düzeyde kalırlarken, dinsel dünya imgeleri iletişimsel eyleme eklenmişlerdir. Gündelik yaşamdaki iletişimlere giren durum yorumları, dünya imgelerinden –ne denli arkaik olurlarsa olsunlar– beslenirler; ve dünya imgeleri de kendilerini yalnızca bu anlaşma süreçleri üzerinden yeniden üretebilir. Bu geri beslemeyi, hem bilişsel hem de toplumsal bütünleştirici deneyimlere dayanan bir bilgi olan kültürel bilgi *biçiminde* olmalarına borçludurlar. Bu noktada Durkheim, din sosyolojisinin bilgibilimsel bölümlerinde dilin rolünü bütünüyle ihmal etmemiştir: "Gündelik yaşamda düşünmemize yarayan kavram dizgesi, ana dilimizin sözcük hazinesini dile getiren dizgedir. Çünkü her sözcük bir kavramı imler."[97] Ama Durkheim, ritüel olarak gerçekleştirilen normatif görüşbirliğinin ortaklığını ve bilginin önkoşulleri üzerinden kurulan öznelerarasındalığını aceleci bir biçimde aynı kolektif bilinç kavramı altında topluyor. Bu yüzden, kurumların geçerliliklerini toplumsal beraberliğin dinsel kaynaklarından nasıl aldığı belirsiz kalıyor. Bu sorun ancak dünyevi gündelik yaşam pratiğinin dilsel olarak birbirinden farklılaşmış anlaşma süreçleri üzerinden gerçekleştiğini ve

[97] Durkheim (1981), s. 579.

rollerin ve kurumların normatif bağlamında duruma uygun eylemler için öne sürülen geçerlilik iddialarını özelleştirmeye zorladığını dikkate aldığımız zaman çözülebilir.[98] İletişimsel eylem, toplumsal beraberlik enerjilerinin, *kollara ayrıldığı noktadır*; Durkheim bu noktayı yeterince dikkate almıyor.

(c) Durkheim'ın birey ve toplum ilişkisi için doyurucu olmayan bir biçimde öne sürdüğü ikicilik de, dilsel anlaşma boyutunun ihmal edilmesiyle açıklanabilir. Durkheim öznenin parçalandığını ve bir yanda toplumsallaşmamış, özilgilere ve varlığını sürdürme buyrumlarına bağlı bir bölüm ve diğer yandan da grup kimliğinin damgasını taşıyan ahlaksal bileşen olmak üzere iki heterojen bileşene, "temeli organizmada bulunan ve etki alanı böylelikle dar sınırlar içinde kalan bir bireysel varlığa ve içimizde, entelektüel ve ahlaksal alanda, deneyim yoluyla tanıyabileceğimiz en üst gerçekliği, yani toplumu oluşturan bir üst varlığa"[99] ayrıldığını düşünüyor. Toplumsal evrenin dünyevi ve kutsal sahalara bölünmesi psikoloji açısından beden ve ruh ya da ten ve tin karşıtlığında, eğilim ve ödev, duyusallık ve anlama yetisi antagonizmasında yineleniyor. Durkheim burada başka yerde olduğundan daha açık bir biçimde bilinç felsefesinin zihinselci kavramsal çerçevesine bağlı kalıyor. Bireysel ve kolektif bilinç durumlarını ayırıyor, ama ikisini de bireyin bilinç durumları olarak kabul ediyor: "Onda gerçekten iki bilinç durumu grubu bulunur; bunlar kökenleri, özleri ve yöneldikleri amaçlar yoluyla birbirlerinden ayrılırlar. Birinci gruptakiler salt organizmamızı ve onunla çok yakın ilişki içindeki nesneleri dile getirirler. Kesin bireysel durumlar olarak bizi yalnızca kendimize bağlarlar ve tıpkı kendimizi bedenimizden koparamadığımız gibi, onları da kendimizden koparamayız. Buna karşılık öteki bilinç durumları bize toplumdan gelir; bizdeki toplumu dile getirirler ve bizi, bizim üstümüzdeki bir şeye bağlarlar. Kolektif bilinç durumları olarak kişisel değildirler; bizi öteki insanlarla paylaştığımız hedeflere yöneltirler; öteki insanlarla tam da bu bilinç durumları aracılığıyla ve yalnızca onlar aracılığıyla iletişim kurabiliriz."[100]

Birey, kişi olarak kimliğini sadece kolektif kimliğin vasıflarıyla özdeşleşmeye ya da onları içselleştirmeye borçludur; kişisel kimlik, kolektif kimliğin bir yansısı-

---

[98] Parsons, Durkheim'ı bu noktada eleştiriyor. Parsons, kültürel değerler düzlemi ile kurumsallaştırılmış değerler, yani toplumsal roller üzerinden bir durum bağlamı oluşturan normlar düzlemi arasında net bir farklılaştırmanın eksik olduğunu görüyor, Parsons (1967 b), ayrıca bkz. G. Mulligan, B. Lederman, "Social Facts and Rules of Practice," *AJS* 83, 1977, s. 539 vd.

[99] Durkheim (1981) s. 37.

[100] Durkheim (1970), s. 330.

dır: "Bu yüzden, ne kadar bireyleşirsek o denli kişisel olduğumuz inanışı doğru değildir."[101] Bireyleşmenin biricik ilkesi bedenin uzam-zamandaki konumu ve organizmayla birlikte toplumsallaşma süreci içinde verilen gereksinim doğasıdır – Durkheim'ım klasik geleneğe göndermede bulunarak söylediği gibi "tutkular"dır. Öznel yaşantıların ne denli güçlü bir kültürel belirlenim içinde olduğu düşünülürse, bu sav inandırıcı değildir. Ayrıca Durkheim bizzat, Frazer'in "bireysel totemcilik" deyimiyle ortaya koyduğu görüngüleri ele alıyor. Bazı Avustralya kabilelerinde yalnızca tüm kabile için değil, tek tek bireyler için de totemler bulunuyor; bu totemler koruyucu baba işlevi gören bir alter ego olarak düşünülmüştür. Bu bireysel totemler, kolektif totemler gibi *atfedilmezler*, tersine normal durumda ritüel taklit yoluyla *edinilirler*. Edinim, diğer durumlarda isteğe bağlıdır; yalnızca kolektiften çıkmak isteyenler kendilerine ait bir toteme sahip olmaya çalışır.[102] Evrensel yaygınlıktaki ad verme işleminde olduğu gibi, burada da kişisel kimliklerin farklılaşması için bir düzenleme söz konusudur. Bu düzenleme yalnızca bedenlerin değil, kişilerin çok çeşitliliğini de tanımlamaya izin verir. Açıktır ki, bireysellik de toplumsal olarak üretilmiş bir görüngüdür, bizzat toplumsallaşma sürecinin ürünüdür ve toplumsallaşmadan kaçan bir tortusal gereksinim doğasının anlatımı değildir.

Mead de tıpkı Durkheim gibi kişisel kimliği toplumsal olarak genelleştirilmiş davranış beklentilerinin alınmasından kaynaklanan bir yapı olarak kavrıyor: "Benlik," ilişki içinde bulunulan kişilerden alınan tutumların örgütlenmiş toplamıdır.[103] Ama Durkheim'dan farklı olarak Mead, kimlik oluşumunun dilsel iletişim ortamı yoluyla gerçekleştiğini kabul ediyor; ve kişisel niyetlerin, arzuların ve duyguların öznelliği bu ortamdan kesinlikle kaçamadığı için 'Ben' ve 'Benlik,' Ben ve Üst-ben mercilerinin *aynı* toplumsallaşma sürecinden kaynaklanması gerekir. Bu bakımdan Mead, Durkheim'a göre daha inandırıcı bir karşı konumda bulunuyor: Toplumsallaşma süreci aynı zamanda bir bireyselleşme sürecidir. Mead bunu, konuşucunun ve dinleyicinin aldıkları konuma bağlı perspektiflerin farklı oluşuyla temellendiriyor. Mead, bireyselleşme ilkesi olarak bedeni değil, birinci, ikinci ve üçüncü kişi *iletişimsel rolleriyle* kurulan bir *perspektifler yapısını* öne sürüyor. Mead toplumsallaşmış bireyin kimliği için 'Benlik' deyimini ortaya koyarken, toplumsallaşmada etkili olan rol üstlenmeyi dizgesel olarak, konuşucunun ve dinleyicinin bir toplumsal

---

[101] Durkheim 81981), s. 369.

[102] Durkheim (1981), s. 499 vd.

[103] Mead (1969 a), s. 245. Durkheim yetişim sosyolojisi üzerine yazılarında, Freud'un ve Mead'in kavramlarına yakın bir içselleştirme kavramı geliştiriyor. Bkz. T. Parsons'un önsözü: E. Durkheim, *Education and Sociology*, New York 1956; Almancası Neuwied 1973.

grubun üyeleri olarak kişilerarası ilişkiye girdikleri konuşma durumuyla bağlantılandırıyor. Buna göre 'Benlik,' ego'nun bir etkileşimde bir söz ediminde bulunduğu zaman alter'e sunduğu görünüşü anlatıyor. Ego kendisinin bu görünüşünü alter'in, ego'dan, yani *benden* bir şey istediğinde, *bana* bir şey söz verdiğinde, *benden* bir şey beklediğinde, *benden* korktuğunda, nefret ettiğinde vb. içinde bulunduğu perspektifini alarak kazanır. Konuşucu ile hitap edilen, Ben ile Sen, birinci ve ikinci kişi arasındaki kişilerarası ilişki, ego'nun karşısındakinin perspektifini almakla, kendi iletişimsel rolünden çıkamayacağı biçimde yapılanmıştır. Ego, onun beklentilerini kendine mal etmek için alter'in tutumunu alarak, kendini birinci kişi rolünden muaf tutmaz: *Ego*, ego rolünde önce alter'den alınmış ve içselleştirilmiş davranış kalıplarını gerçeklemesi gereken *kendisi* olarak kalır.

Ego ve alter'in birbirleriyle iletişimsel eylemde bulunurken aldıkları edimsel tutum, ötekinin kendi söz sunumuna 'evet' ya da 'hayır' diyerek *tavır alabileceği* varsayımıyla bağlıdır. Ego, bu özgürlük alanından toplumsal rollere, deyim yerindeyse, itaat ettiğinde bile vazgeçemez, çünkü güvenilir aktörler arasındaki bir ilişikinin dilsel yapısı, içselleştirilmiş davranış kalıbı içine yerleştirilmiştir. Bu yüzden toplumsallaşma sürecinde 'Benlik' ile eş başlangıçlı olarak bir de 'Ben' oluşur; ve toplumsallaştırma süreçlerinin bireyleştirme etkisi, bu ikili yapıdan doğar. Bu iki merci arasındaki ilişkinin modeli, "Evet" ya da "Hayır" diyerek konumunu belirleyen iletişim tarafının verdiği "yanıt"tır. Ego'nun hangi yanıtı vereceğini, nasıl tavır alacağını ne kendisi ne de bir başkası önceden bilebilir: "Belki iyi oynayacak, belki de bir yanlış yapacaktır. Bu duruma verilecek tepki ... bilinemez ve 'Ben'i kuran da bu bilinmezliktir."[104]

Mead, iletişimsel eylemde bulunan kişinin toplumsal bir rol oynama biçimi ve yönteminde, önceden kestirilemezlik ve kendiliğindenlik uğrağını vurguluyor. Aktör dilsel öznelerarasılığın yalın yapısı sayesinde, normlara uygun davranışlarında da kendisi olmak zorundadır. İletişimsel eylem de, her ne kadar normların kılavuzluğunda yapılırsa yapılsın, çok ilkesel bir anlamda, hiç kimsenin elinden *insiyatif* alamaz, hiç kimse insiyatiften vazgeçemez: " 'Ben' özgürlük duygusunu, insiyatifi verir"[105] – insiyatifi ele almak demek, yeni bir şeye başlamak, şaşırtıcı bir şeyi yapabilmek demektir.[106] " 'Ben' ve 'Benlik' arasındaki fark bir kurgu değildir. Ben, hiçbir zaman bütünüyle önceden kestirilebilir olmadığı için, bu ikisi özdeş değil-

---

[104] Mead (1969 a), s. 219.

[105] Mead (1969 a), s. 221.

[106] H. Arendt bu kavrayışı açıklıyor, *Vita Activa*, Münih, 1956, s. 164 vd.

dir. Ödevleri yerine getirdiğimizde, 'Benlik' bir 'Ben' gerektirir ... ama bu Ben her zaman, durumun bizzat gerektirdiğinden biraz farklıdır ... İkisi birlikte, toplumsal deneyimde göründüğü biçimiyle bir kişiliği oluştururlar ... Benlik özünde, bu iki farklı evreden oluşan toplumsal bir süreçtir. Bu evreler olmasaydı, bilinçli bir sorumluluk ve yeni deneyimler de olmayacaktı."[107]

Durkheim'ın bir grubun kimliği ile grup üyelerinin kimliği arasındaki ilişkinin ne olduğunu açıklamakta karşılaştığı güçlük, bizi Mead'in 'Ben' ve 'Benlik' arasındaki ilişkilerin çözümleyişine bir ikinci kez başvurmaya yöneltti. Birinci başvuruşumuzda, erişkinler için ayrıcalıklı olarak ulaşılabilen yaşantıların öznel dünyasının, ortak toplumsal dünyanın yapısını nasıl bütünlediğiyle ilgilenmiştik. O bağlamda Mead 'Ben' terimini seçerken, bu deyimin yaşantı tümcelerindeki, yani bir konuşucunun anlatımsal kipte kullandığı tümcelerdeki imlemi temel olarak alabilmişti. Burada ise aynı terim farklı bir anlam kazanıyor 'Ben' teriminin seçilmesi, bu deyimin 2. kişideki bir nesne için kullanılan bir deyimle birlikte ortaya çıktığı ve söz eylemlerinin edimsözsel bileşenlerinde aldığı imlemde temelleniyor. Edimsel anlam Ben ve Sen arasındaki kişilerarası ilişkiye ve böylelikle, erişkinler üzerinde *acımasız bir bireyleşme baskısı* uygulayan bir dilsel öznelerarasılık yapısına işaret ediyor. iletişimsel eylemin yine, toplumsal beraberlik enerjilerinin *kollara ayrıldığı* bir yer olduğu görülüyor; ama bu defa, kolektif bilincin edimsel kuvvetler üzerinden kurumlara değil, bireylere nasıl iletildiğini bulmak için, bu dağıtım noktasını eylem koordinasyonu açısından değil, toplumsallaşma açısından inceledik.

Klasik toplum kuramının iki temel sorusuna, Durkheim ve Mead'e dayanarak verdiğimiz geçici yanıtlardaki eğretilemeyi ortadan kaldırmak için, dilsel anlaşmanın genel yapıları üzerine tartışmayı bir kez daha oluşumlar açısından ele almak istiyoruz.

Kolektif bilincin çekirdeğini, bir inanç topluluğunun ritüel pratiğinde ortaya çıkan ve kendini burada yenileyen bir normatif görüş birliği oluşturmaktadır. Bu pratikte, topluluğun üyeleri dinsel simgelere yönlenir; kolektifin öznelerarası birliği onlara kutsal olanın kavramlarıyla görünür. Bu kolektif kimlik, kendilerini aynı toplumsal grubun üyeleri olarak anlayan ve kendilerinden birinci çoğul kişi kategorisinde söz edebilen kişilerin çevresini belirler. Simgesel ritüel eylemler, dünyevi toplumsal işbirliği sahasında aşılmış bulunan bir iletişim aşamasının kalıntıları olarak kavranabilir. Simgelerle kurulan etkileşim ile normların kılavuzluğundaki etkileşim arasındaki evrimsel düzey farkı, bir kutsal alanın, gündelik yaşam prati-

[107] Mead (1969 a), 221.

ğinden yalıtılmasını olanaklılaştırır. Gündelik yaşam pratiği, en ilkel toplumlarda bile, bir yanda bir kurumlar dizgesinin, diğer yanda toplumsallaşmış bireyler yapısının ortaya çıktığı, normların kılavuzluğundaki eylem aşamasında gerçekleşir; türoluşta kurumların ortaya çıkması ve kimliklerin oluşması, Mead'in toplumsal ve öznel dünyanın varlıkoluşsal açıdan izlediği yapısına karşılık düşer.

Bu noktada Durkheim, kurumların normatif geçerliliğini, grubun tek tek üyelerinin kişisel kimliğinin, grubun dinsel simgelerde dile getirilen kolektif kimliğine dayandırılmasına benzer bir biçimde, bu simgelere bağlı bir normatif temel anlaşmaya dayandırmaya çalışıyor. Ne var ki daha yakından bakıldığında, dilsel iletişimin iki örnekte de önemli bir *iletim işlevi* üstlendiğini görmüştük. Normların kılavuzluğundaki eylem, iletişim aracı olarak dilbilgisi kurallarına uyarak konuşmayı gerektirir. Dilsel anlaşmanın yapısı aydınlatılmadığı sürece, bir yanda kolektif bilinç bağlamı, diğer yanda da duruma özgü olarak uygulanabilir normların ve bireylere atfedilebilir kişilik yapıların bağıntısı belirsiz kalır. Dilsel simgecilik, iletişimsel eylemin *dilöncesi* üç kökünden birini oluşturur; ama dinsel simgeciliğe bağlanmış toplumsal beraberlik enerjileri ancak iletişimsel eylem yoluyla kollara ayrılabilirler ve ahlaksal otorite olarak kurumlara ya da kişilere iletilebilirler.

Bu kökün akıl karıştırıcı yönü, *doğası gereği* simgesel yapıda olmasıdır. Algılanabilir ve elle işlenebilir nesnelerle bilişsel ilişki de, duyusal uyarılmalarımız ya da gereksinimlerimiz hakkındaki yaşantıların anlatımı gibi, dışsal ya da içsel doğayla bağlantı içindedir; Bu ilişki ve anlatım yalnızca dile aşkın olmakla kalmayıp simge yapılarından da bağımsız bir gerçeklikle ilgilidir. İnsanların bilişileri ve anlatımları her ne kadar dilsel olarak belirlenmiş olsa da, hayvansal zekâ başarımlarının ve anlatım jestlerinin doğa tarihine kadar geri izlenebilirler. Buna karşılık norm bilincinin eşit ölçüde sıradan *dil dışı* bir referansı yoktur; ve sorumluluklar için, duyu izlenimlerinde ve gereksinimlerdeki gibi net bir doğa tarihsel bağlılaşık bulunmaz. Yine de kolektif bilinç, eski simgelere dayanan normatif görüş birliği ve bu görüş birliğinin desteklediği kolektif kimlik, ödev yaşantılarına, *simgelerden bağımsız* olmasa da *dilöncesi* bir gerçeklikle temas kurmayı güvenceler – bunlar, dilbilgisel konuşmanın ilettiği etkileşimden daha eskidir.

Şimdi, dilbilgisel konuşmanın sinyal dilinden, ilkin muğlak bir bütünlük oluşturan savlayıcı, çağrısal ve anlatımsal bileşenlerin birbirinden farklılaşmasıyla ve daha üst aşamada yeniden birleşmesiyle ayrıldığı kabulünü çıkış noktası alıyorum. Dışsal doğayla bilişsel ve içsel doğayla anlatımsal olarak kurulan ve ikisinin de kökleri dilöncesinde bulunan ilişkiler, kökleri yine *dilöncesinde* bulunan, ama *simge-*

sel olarak temellenmiş zorunlu ilişkilerle söz eylemleri aşamasına bütünlenir ve böylelikle dönüştürülmüş de olurlar. Ayrıca dilin oluşum tarihinin, söz eylemlerinin biçimsel yapılarında dile geldiği kabul edilirse, iletişimsel eylemin üç kökü olduğu varsayımı en azından dolaylı olarak sınanabilir olmalıdır. Elbette burada, bu biçimsel-pragmatik betimlemeyi yalnızca modern dünya anlamasının ufkundan yapabileceğimizi unutmamalıyız.

(3) *İletişimsel Eylemin Üç Kökü Hakkında Ara İnceleme.* Söz eylemlerinde üç yapısal bileşen arasındaki farkları saptadık: Önermesel, edimsözsel ve anlatımsal bileşen. Bir söz eyleminin normal biçimini (sana anlatıyorum, ki p; sana söz veriyorum, ki q; sana itiraf ediyorum, ki r) temel alırsak, önermesel bileşenin önermesel içerikte ('-, ki p') bir bağımlı tümceyle temsil edildiğini söyleyebiliriz. Bu tümcelerin her biri betimsel içerikte bir savlayıcı tümceye dönüştürülebilir. Bu tümcenin yapısı da basit yüklemsel tümce özel örneğinde (örneğin 'top kırmızıdır' gibi) açıklanabilir. Edimsözsel bileşen, normal biçiminde, (özne anlatımı olarak) 1. kişinin şimdiki zamanında (yüklemsel işlevde) edimsel bir yüklemin yardımıyla ve (nesne olarak) ikinci kişide bir şahıs zamiriyle oluşturulan daha üst aşamadaki edimsel bir tümceyle temsil edilir. Bu tür tümcelerin yapısı, (bir iddia, bir tebrik, bir evlilik gibi) aktörün düzgün tanımlanmış tek bir normu yerine getirdiği, kurumsal olarak bağlanmış söz eylemleri özel örneğinde çözümlenebilir. Anlatımsal bileşen normal biçimde örtük kalır, ama anlatımsal bir tümce halinde her zaman genişletilebilir. Bu tümce, (özne anlatımı olarak) 1. kişinin şimdiki zamanında ve de (yüklemsel işlevdeki) yönelimsel bir yüklemin yardımıyla oluşturulabilir; bu sırada ya bir nesne (örneğin "N'yi seviyorum") ya da adlandırılmış bir nesne durumu ("korkuyorum, ki p") mantıksal nesnenin yerini alırlar.

Bu üç yapısal bileşenin her birinin anlamlı özgünlükler sergilemesi, onların bağımsızlığını gösterir. Her bir bileşenle, dilbilgisel olarak farklılaşmış anlaşma için genel olarak kurucu olan *bir* vasıf bağlantılandırılmıştır. *Savlayıcı tümceler* doğru ya da yanlış olabilirler. Bu tümcelerde doğruluk anlamı, imlemin ve geçerliliğin içsel bağıntısını örnek bir biçimde gösterir. Konuşucu *edimsel tümcelerde* bir şey söyleyerek bir eylemi gerçekleştirir. Söz eylemleri kuramı, bu tümceler örneğinde konuşmanın ve eylemenin bağıntısını kanıtlamıştır. Edimsel tümceler ne doğru ne de yanlış olabilir; ama bu tümcelerin yardımıyla gerçekleştirilen eylemler ("A'ya yardım etmelisin" gibi) buyrumların bütünleyicileri olarak anlaşılabilir. Son olarak, savlayıcı tümcelerle karşılaştırıldıklarında *anlatımsal tümcelerin* özelliği, anlamlı bir

kullanımda ne nesne bağıntılarına ne de içeriklerine itiraz edilememesidir – ne yanlış bir tanılama söz konusu olabilir ne de konuşucunun erişme ayrıcalığına sahip olduğu bir bilgi eleştirilebilir. Bu tümcelerde yönelim ve imlem, düşünülen ve söylenen arasındaki içsel bir bağıntı gösterilebilir. Ama ayrıca savlayıcı, normatif ve anlatımsal tümceler arasında, bir kategorideki tümcelerden öteki kategorinin tümcelerinin türetilebileceği biçimde mantıksal bir süreklilik bulunmaz. Söz eyleminin yapısal bileşenleri birbirlerine indirgenemez.

Bizi ilgilendiren, bu üç söz edimi bileşeninin, bilişilerle, sorumluluklarla ve anlatımlarla bağlantısıdır. Davranış araştırmalarından bilinen *dilöncesi bağlaşımlar* karşılaştırma amacıyla ele alındığında, bunların dilsel düzlemde nasıl değiştiği görülür. Algılamalar ve tasarımlar da uyum sağlayıcı davranış gibi önermesel bir yapıya bürünür. Ritüel olarak üretilen beraberlik, kolektif karşısındaki yükümlülükler, normlarla düzenlenen eylem düzleminde bir yanda varolan normların özneler arasında kabul edilmesi ve diğer yanda normlara uyumlu eylem güdüleri biçiminde ikiye bölünür. Kendiliğinden bir biçimde ortaya çıkan bedene bağlı anlatımlar, dilsel sözcelerle ikame edildiklerinde ya da yorumlandıklarında istemdışılıklarını yitirirler. Anlatımsal sözceler iletişimsel niyetlere hizmet eder, yönelimsel olarak kullanılabilirler.

İletişimsel edimler dilbilgisel konuşma biçimine büründüğü anda, simgesel yapı etkileşimin *tüm* bileşenlerine girmiştir: Hem gerçekliğin bilişsel/araçsal bir biçimde kavranışı, hem değişik etkileşim taraflarının birbirlerine davranışlarını ayarlayan kumanda mekanizması, hem de davranış eğilimleriyle aktörler dilsel iletişime dahil olurlar ve simgesel olarak yeniden yapılanmışlardır. Bilişilerin, sorumlulukların ve anlatımların dilsel bir zemine aktarılışı, aynı zamanda iletişimsel araçların yeni işlevler üstlenmesini olanaklılaştırır: Bu araçlar *anlaşma* işlevinin yanı sıra şimdi *eylemlerin koordine edilmesi* ve aktörlerin *toplumsallaştırılması* işlevlerini de üstlenir. İletişimsel edimler, anlaşma açısından bakıldığında, *kültürel olarak biriktirilmiş bilginin iletilmesine* yararlar: Görüldüğü üzere kültürel gelenek, anlaşmaya yönlenmiş eylem aracılığıyla kendini yeniden üretir. Aynı iletişimsel araçlar, eylemlerin koordinasyonu açısından, *normların* bağlamların her birine uygun biçimde *gerçeklenmesine* hizmet ederler: Sosyal bütünlenme de bu araç sayesinde gerçekleşir. Son olarak, toplumsallaşma açısından, iletişimsel edimler içsel davranış denetimlerinin yapısına, genel olarak *kişilik yapılarının biçimlenmesine* yararlar: Toplumsallaşma süreçlerinin dilsel olarak kurulan etkileşimler üzerinden gerçekleşiyor olması, Mead'in temel kavrayışlarındandır.

Söz eylemlerinin, biçimsel özellikleri sayesinde neden uygun bir toplumsal yeniden üretim aracı oluşturduğu ayrıntılarıyla çözümlenmek istendiğinde, üç yapısal bileşenin bağımsızlığını, önermesel bileşen ile bilginin temsil edilmesi arasındaki, edimsözsel bileşenle eylemlerin koordine edilmesi arasındaki ve anlatımsal bileşenle içsel ve dışsal dünyanın farklılaşması arasındaki bağıntıları göstermek elbette yeterli değildir. Yaşama evreninin simgesel olarak yeniden üretilmesinde, söz eylemleri bilginin aktarılması, toplumsal bütünleşme ve bireylerin toplumsallaştırılması işlevlerini ancak önermesel, edimsözsel ve anlatımsal bileşenler her bir tekil söz eyleminde, anlamsal içeriğin parçalara ayrılamayacağı, tersine bileşenlere özgürce çevrilebileceği biçimde *tek bir dilbilgisel bütünlük* olarak bütünleştikleri zaman eşzamanlı olarak üstlenebilir. Her bir bileşenin öteki bileşenlerle nasıl çaprazlandığını kaba çizgilerle vereceğim (a-c) ve sonra, özellikle edimsözsel bileşenin önermesel bileşenle ve anlatımsal bileşenle çaprazlanmasından, dil ve eylem ilişkisi açısından ve konuşucunun kendi kendisiyle ilişkisi açısından hangi sonuçların doğduğunu inceleyeceğim (d).

(a) Önermesel bileşenin söz eyleminin öteki iki bileşeniyle karşılaştırılmasında öncelikle bir asimetri göze çarpıyor. Her betimsel-olmayan tümce için, onun anlamsal içeriğini veren en azından bir betimsel tümce bulunur; buna karşılık anlamsal içerikleri normatif, değerlendirici ya da anlatımsal tümcelere dönüştürülemeyen önesürümsel tümceler vardır. Bu durum, bir şey-olay-dilinde formüle edilmiş tüm önerme tümceleri için geçerlidir.

(1) Sana vaat ediyorum (emrediyorum), ki p

tümcesi anlamı korunarak,

(1') (O) ona vaat ediyor (emrediyor), ki p;

tümcesi olarak yeniden biçimlendirilebilir. Bu sırada ilgili kişi zamirlerinin her defasında aynı kişiyle ilişkili olmaları gerekir. Elbette biçim değiştirme, bir kip değişikliği söz konusu olduğu ölçüde anlamsal içeriği etkiler. Bu değişiklik, pragmatik düzlemde sonuçlara yol açar. (1) tümcesinde belirtik bir söz eylemi serimlenirken, (1') tümcesi bir konuşucunun (1) tümcesini bir nesne durumu olarak verebildiği betimleyici bir söz eyleminin yalnızca önermesel içeriğini oluşturur. Bu iki sözce ancak (1') genişletildiğinde tam olarak kıyaslanabilir hale gelir. Örneğin:

(1' genişletilmiş) Sana bildiriyorum, ki (o) ona vaat etti (emretti), ki p.

Aynı nedenle bir normun bir S durumuna uygulanmasını anlatan, örneğin:

(2) S durumunda h eylemini gerçekleştirmelisin,

bir gerek tümcesi ancak konuşucu-dinleyici ilişkisinin katılmasıyla anlamı korunarak,

(2') K(onuşucu) D(inleyici)ye, S durumunda h eylemini gerçekleştirmesini söylüyor,

tümcesine dönüştürülebilir.

Buna karşılık, doğrudan doğruya bir normun içeriğini anlatan bir gereklilik tümcesi, örneğin:

(3) S tipindeki durumlarda (genel olarak) h eylemini gerçekleştirmek gerekir,

ilkin kesinlikle bir söz eylemi değildir. Ancak bir edimsözsel bileşen yoluyla bütünlendiği zaman (1) ve (1') gibi dönüştürülebilir; örneğin:

(4) Böylelikle, içeriği p olan bir normu bildiriyorum;

ya da:

(5) İçeriği p olan bir normu betimliyorum;

bu iki örnekte 'p' (3)'ün adlandırılmış bir yazılışı olarak ortaya konabilir. Bu durumda, dönüştürme sonucunda şu tümceler elde edilir:

(4') O, p içeriğinde bir normu bildiriyor.

(5') O, p içeriğinde bir normu betimliyor.

Bu tümceler (1') ve (1' gen.) gibi genişletilebilir.

Buna karşılık düşecek bir biçimde,

(6) İstiyorum (korkuyorum), ki p,

biçimindeki yaşantı tümceleri de şöyle dönüştürülebilir:

(6') İstiyor (korkuyor), ki p

Kişi zamirleri aynı kişiye gönderme yaptıkları sürece, bu tümcelerin anlamları korunur; ne var ki burada da ortaya çıkan kip değişikliği ancak basitce ya da iki kat genişletilmiş versiyonlarda somutlaşır.

(6 gen.) Ben burada isteğini (korkusunu) sözceliyorum (itiraf ediyorum).

(6' gen.) Sana, onun p isteğini (korkusunu) sözcelediğini (itiraf ettiğini) bildiriyorum.

Gereklilik tümceleri için geçerli olan düşünüşler, gerekli değişikliklerle birlikte, değerlendirme tümcelerini kapsayacak biçimde genişletilebilir.

Ama bizim bununla uğraşmamız gerekmiyor, çünkü ben burada herhangi bir edimsözsel ya da anlatımsal söz edimi bileşeninin anlamsal içeriğinin betimsel bir tümcenin yardımıyla anlatılabileceğini, öte yandan tüm savlayıcı tümcelerin aynı imlemi koruyan başka bir kipteki tümcelere kesinlikle dönüştürülemeyeceğini anımsatmak istedim.

(7) Bu top kırmızıdır

gibi bir tümce için savlayıcı olmayan bir kipte aynı anlamı koruyan bir tümce elbette bulunmaz. Bu durum bir şey-olay-dilinde formüle edilmiş tüm önermeler için geçerlidir.

Bu asimetri, edimsözsel ya da anlatımsal bileşenler için kurucu olan dilsel dile-getirimleri neden *aynı zamanda* birinci ve üçüncü kişi tutumunu alarak kullanabileceğimiz biçimde öğrendiğimizi açıklıyor. Bu durum örneğin yüklemsel olarak kullanılan edimsel ve yönelimsel yüklemler için geçerlidir. (1) ve (1')'nün ve (2) ve (2')'nün *değişik* edimsözsel rollerde *aynı* anlamsal içeriği dile getirdiğini bilmiyorsak, 'emir vermek' ve 'nefret etmek' yüklemlerinin anlamını anlamamışız demektir. Bunu da yine, birinci, ikinci ve üçüncü kişinin iletişimsel rollerini ve bunlara karşılık düşen anlatımsal, normlara uyumlu ve nesneleştirici konuşucu tutumlarını bir *dizge* olarak öğrendiysek; yani ((6)'daki gibi) birinci ve ikinci kişi için anlatımsal olarak kullanılmış anlatım çiftinin ya da ((1)'deki gibi) birinci ve ikinci kişi için edimsel olarak kullanılmış anlatım çiftinin pragmatik varsayımlarından, ((6') ve (1')'ndeki gibi) üçüncü kişi için nesnel olarak kullanılmış bir anlatımın varsayımlarını *çıkarıyorsak* (ve bunu ters yönde de yapabiliyorsak) bilebiliriz.

Önermesel olarak farklılaşmış dil, genel olarak söylenebilen her şeyin savlayıcı biçimde de söylenebileceği biçimde düzenlenmiştir. Böylece bir konuşucunun normlara uyumlu bir tutum içinde toplumla ya da anlatımsal tutum içinde her birinin kendi öznelliğiyle yaptığı deneyimler de, dışsal doğayla nesneleştirici bir ilişkiden kaynaklanan önesürümsel olarak anlatılmış bilgiye benzeştirilebilir. Bu pratik bilgi, kültürel geleneğe girdiğinde, gündelik yaşam pratiğinde iç içe olduğu edimsözsel ya da anlatımsal söz eylemi bileşenleriyle kenetlenmişliğinden kurtulur. Bu bilgi orada bilgi kategorisi altında saklanır.

Savlayıcı olmayan dil eylemi bileşenlerinden savlayıcı dil eylemi bileşenlerine imlem aktarımı açısından, edimsözsel ve anlatımsal bileşenlerin zaten önermesel olarak yapılanmış olması önem taşır. Edimsel ve anlatımsal tümceler, nesneler ve nesnelere atfedilen ya da onlarda bulunmadığı söylenen sıfatlar için anlatımların bir araya getirildiği şemaya göre çözümlenebilir. Dahası, normatif, anlatımsal ve de-

gerlendirici tümceler, betimleyici tümcelerin önesürümsel kipini paylaşmadıkları halde, önermelerin dilbilgisel yapılarına sahiptirler.

(b) Söz eyleminin *anlatımsal bileşenini*, öteki iki bileşenle sadece yüzeysel olarak karşılaştıracağım. Bu açıdan bakıldığında da bir bütünleşme gözlemlemek mümkündür. Her anlatımsal-olmayan bileşen için eşanlamlı bir yönelim (analitik felsefenin terimleriyle: Önermesel bir tutum) bulunabilir. Örneğin bir konuşucu kurallara uygun olarak gerçekleştirilmiş betimleyici bir söz eylemiyle bir düşünceyi ya da bir kanıyı dile getirir; kurala uygun gerçekleştirilmiş her düzenleyici söz edimiyle bir sorumluluk duygusunu ve her koşulda, geçerli normlarla içsel bir bağ içinde bulunan bir tutumu dile getirir. Konuşucu 'p' önermesiyle normal olarak, 'p'ye *inandığını* dile getirir; verdiği 'q' sözüyle, gelecekte kendini 'q'ya *yükümlü duyumsadığını*, 'r' için özür dileyişiyle, 'r'den *pişmanlık duyduğunu* vb. dile getirir.

Böylece, inanışların ve yükümlülük duygularının, duygusal yaşantıların yapısına benzeştirilmesi söz konusu olur. Ancak bu benzeştirmeyle iç ve dış dünya arasında net bir sınır çizmek mümkündür; böylelikle olguları öne süren kişinin görüşlerinin, bu olgulardan ya da özür dileyen ya da şükran, acıma ya da sevinç duygularını dile getiren kişinin duyguları, bunlara karşılık düşen normlardan ayırt edilebilir.

Burada yine bir asimetri vardır. Bir konuşucunun *içtenlikli* anlatımlarından, konuşucunun uygun koşullarda yapacağı anlatımsal-olmayan söz eylemlerini çıkarabiliriz: Konuşucu 'p'ye inanıyorsa, 'ki 'p'' öne sürümüne eğilimlidir; ve konuşucu 'r' den pişmanlık duyuyorsa, 'r' için bir özür dilemeye eğilimlidir. Ama tersine olarak, bu betimleyici ya da düzenleyici söz eylemlerinden, konuşucunun olgusal olarak da anlattığı şeyi düşündüğü ya da duyumsadığı sonucunu çıkaramayız. Bu bakımdan konuşucular, düşündüklerini söylemek zorunda değillerdir.[108] Bu asimetri, inanışların ve yükümlülüklerin kökenleri, bilişsel ve zorunlu olmayan öznel yaşantılara benzeştirilmesini gerektirir; bu durum, ayrıcalıklı olarak erişilebilir yaşantılar alanının, bir yanda olgulardan, diğer yanda normlardan uzaklaştırılmasını olanaklılaştırır.

(c) Toplum kuramı açısından, her şeyden önce dil eyleminin *edimsözsel bileşenin*, öteki iki bileşeniyle nasıl bir araya getirildiği önem taşımaktadır. Austin, Wittgenstein'ın geç dönemine gönderme yaparak söz eylemlerinin edimsözsel ve önermesel bileşenlerden bir araya gelişini incelemiştir.

Bu iki bileşenin bütünleşmesi, standart söz eylemlerinin, adlandırılmış bir önerme tümcesi '-ki p'nin edimsel bir 'Ben m sana' tümcesine bağımlılığıyla karakterize

[108] Cavell (1969).

edilebilen dilbilgisel biçimini ortaya konuyor; burada 'm' edimsel bir yüklemin yardımıyla oluşturulmuş bir yüklem dilegetirimini gösteriyor.

Çözümleyici felsefede yaygın olarak kullanılan 'Mp' biçimi, edimsözsel bileşenin anlatımsal bileşenle aynı yapı oluşturucu bir biçimde bütünleşmesini göz ardı ediyor. Bu bütünleşme standart biçimde gizli kalıyor, çünkü edimsel tümcede ortaya çıkan 1. kişi zamirinin eşzamanlı olarak iki değişik anlamı vardır: Bir yandan 2. kişi zamiriyle bağlantılı olarak ego'nun konuşucu olarak edimsel bir tutumda bir alter'in karşısına çıktığı anlamına gelir; diğer yandan kendi başına alındığındaysa, yaşantı tümcelerinden bilinen anlamı, ego'nun konuşucu olarak anlatımsal tutum içinde bir yaşantıyı sözcelediği anlamını taşır. Betimleyici ve düzenleyici söz eylemlerinde konuşucunun yönelimleri belirtik bir biçimde dile getirilmediği için bu *çifte imlem* göze çarpmaz. Bu durum, inanışların ve yükümlülüklerin duygusal yaşantılara benzeştirilmesinden bağımsız olarak olanaklıdır, çünkü sözceleme edimi Kendi başına özserimleme olarak, yani konuşucunun bir yaşantıyı anlatma niyetinin yeterli bir göstergesi olarak kabul edilir. Anlatımsal söz eylemleri de yine aynı nedenle normal olarak edimsözsel bileşen olmadan gerçekleştirilebilir. Yalnızca coşkuyla konuşulan özel durumlarda bu bileşen dilsel olarak belirtik kılınır; örneğin konuşucunun törensel ya da etkileyici bir biçimde, dilekleri ya da duyguları dile getirdiği durumlarda ya da konuşucunun şaşırmış ya da kuşkulu bir dinleyiciye o zamana dek sakladığı düşüncelerini ya da duygularını belirttiği, açıkladığı ya da itiraf ettiği bağlamlarda vb. Bu nedenle itiraflar, temel kipin çözümlenişi için, öne sürümlerin ve buyrumların ya da vaatlerin oynadığına benzer bir paradigmatik role sahiptir.

Elbette önerme tümceleri ve yaşantı tümceleri, edimsel tümcelerin tersine, *monologsal olarak*, yani konuşucunun, *monologlaştırılmış* dil kullanımında, yani *sonradan içselleştirilmiş* söz eylemleri örneklerinde olduğu gibi her iki iletişimsel rolü, konuşucu ve dinleyici rolünü *foro interno* üstlenmesi gerekmediği biçimde de kullanılabilir. Açıktır ki, savlayıcı ve anlatımsal tümceler, dinleyiciyi bir söz edimi sunumunu almaya güdüleyici güce *doğaları gereği* sahip değildir; bu güce ancak, bütünlendikleri edimsözsel bileşen sayesinde sahip olurlar. Ancak kipleştirme yoluyla iletişimsel eylem bağlamlarına yerleştirilirler.

Çözümsel açıdan *iki kipleştirme düzlemi* ayırt edilebilir. İlk olarak edimsözsel bileşenleri söz eyleminin eylem karakterinin dilsel temsilcileri olarak anlayabiliriz; savlayıcı ve anlatımsal tümcelerin *kullanılması*, konuşcunun bunlarla bir söz edimi *gerçekleştirmesi* anlamına gelir. '*Öne sürüyorum*, ki p' gibi ya da '*İtiraf ediyorum*, ki p'

gibi edimsel tümceler, bu özelliğin anlatımıdır. Bu tümcelerle, betimleyici ve anlatımsal söz eylemlerinin toplumsal normlarla, buyrumlar, uyarılar ve itiraflarınınkine benzer bir ilişki içinde olduğu dilsel olarak belirtik kılınır. Betimleyici ve anlatımsal söz eylemleri de, bu tür düzenleyici söz edimleri ve ayrıca sözsel-olmayan tüm eylemler gibi normatif düzenlemelere tabi kılınabilir. Tarafların öne sürümlerde ya da itiraflarda bulunmalarının gerekip gerekmediği ya da gerekiyorsa bunları kime karşı yapabilecekleri, bir söz durumunun normatif bağlamına bağlıdır.

Ama önerme ve yaşantı tümcelerinin kipleştirilmesinin anlamı bu kadarla kalsaydı, betimleyici ve anlatımsal söz eylemleri bağlayıcılık etkisine *kendi güçleriyle* değil, yalnızca normatif bağlamlarının sayesinde ulaşabilirlerdi. Bu durumda, böyle bir söz eyleminin edimsözsel bileşeninin güdüleyici bir gücü olmazdı; eylem koordinasyonu yükünü daha çok normatif bağlamı destekleyen geçici görüş birliğinin taşıması gerekirdi.

Gerçekte ise, bir konuşucu betimleyici ya da anlatımcı bir söz eyleminin edimsözsel gücüyle, bunların gerçekleştirildikleri normatif bağlamdan bağımsız olarak da bir dinleyiciyi kendi teklifini kabul etmeye güdüleyebilir. Daha önce ortaya koyduğum gibi, burada *dinleyicide* bir etkisözsel etkiye ulaşılması değil, tersine *dinleyiciyle* birlikte rasyonel olarak güdülenmiş, eleştirilebilir bir geçerlilik iddiası temelinde ortaya çıkan bir anlaşmaya ulaşılması söz konusudur. Önesürümlerin ve itirafların edimsözsel bileşenlerinin, bunlara karşılık düşen önesürümsel ve anlatımsal tümcelerin *geçerlilik* iddiasının dilsel temsilcileri olarak anlayabiliriz: Bu bileşenler yalnızca genel olarak eylem karakterini değil, bir konuşucunun, bir dinleyicinin bir tümceyi doğru ya da içten olarak görmesi *gerektiğine* ilişkin davetini de anlatır. İmdi, Mead ve Durkheim'da zorunlu geçerliliği şimdiye dek *yalnızca* normların geçerliliği biçiminde gördük; ne var ki, bir konuşucunun bir önermenin savlanmasıyla bağlantılandırdığı geçerlilik iddiasını (bundan sonra bu noktaya yoğunlaşacağız) normların geçerlilik iddiasıyla basitçe eşit tutamayız. Yine de (3) ile eş imlemli olan,

(8) buyrulur ki, S durumunda h

tümcesi ve

(9) gerçektir (doğrudur) ki, p

üstdilsel saptaması arasında yapısal benzerlikler vardır.

Konuşucunun bir geçerlilik iddiasında bulunduğunu anlatan standart söz eylemlerinin edimsözsel bileşenlerinden farklı olarak, (8) ve (9) geçerlilik iddiasını ken-

dileri normatif ya da savlayıcı geçerlilik iddiası olarak anlatır.

Bu tür geçerlilik iddialarının nasıl kurulmuş olabileceğini görmek için, 'evlenmek' gibi kurumsal olarak bağlanmış bir söz eyleminin paradigmatik örneğini ve bu eyleme karşılık düşen kurumu, yani bu örnekte evlilik kurumunu çıkış noktası olarak almak istiyorum. Rahibin ya da ailenin en büyüğünün nikâh töreni sırasında gerçekleştirdiği söz eyleminin yerine, sözel olmayan türden bir törensel eylemin geçebileceğini kabul ediyoruz. Nikâh töreni bir evlenmenin kurumsal olarak saptanmış koşullarını yerine getirdiği için uygun durumda nikâh edimi olarak *kabul edilen* bir sözsel ya da onun yerine geçebilecek ritüel eylemden oluşur. Kabile toplumlarında, akrabalık ilişkilerinin kurumsal bütünü, kutsal alanda sağlamlaştırılmış bir ahlaksal otoriteyle donatılmıştır. Evlilik kurumu geçerliliğini, Durkheim çözümlediği ritüel olarak korunan görüş birliğinden alır. Bu durum, nikâhın törensel karakterinde –sözlü anlatımla gerçekleştirilmiş olsa bile– kendini doğrudan doğruya gösterir. Yine de, törenin geçerliliğinin, geçerli bir normun gerçeklenmesine bağlı olduğu açıktır.

Bu normu, (8) biçimine uyan bir tümcenin yardımıyla betimleyebiliriz. Bu tümcede gördüğümüz "buyrulmuştur ki" dilegetirimini, Durkheim'ın antropolojik açıdan ortaya koyduğu norm geçerliliği kavramı anlamında anlıyoruz.[109] Burada, mevcut bir kurumun ahlaksal otoritesinin bir kolektif bilinçten "kaynaklanmasının" ne demek olduğunu daha ayrıntılı olarak çözümlememiz gerekmiyor; bu aşamada, normların zorunlu geçerliliğinin henüz normların gelenek sonrası bir anlaması anlamında, yani *eleştirilebilir* bir geçerlilik iddiasının öznelerarasında kabul edilmesi biçiminde bir anlaşma anlamında yorumlanamayacağını anımsamak yeterlidir. (8) tümcesinin otoriteci, eleştirilebilirliğe dayanmayan bir sözce anlamında kullanıldığı bir bağlam düşünülebilir. Dinleyicinin buyruma karşı çıkabileceği ve bunun temelindeki normu çiğneyebileceği bilinmezse (8) tümcesi anlaşılamaz. Etkileşim tarafları genel olarak dilbilgisel bir dilde anlaştıkları anda, normların geçerliliğine *başka bir biçimde* elbette başvurabilir ve normatif olanın edimsözsel gücünü başka açılardan farklılaştırabilirler, örneğin bir şeyi düzene koyabilir, temsil edebilir, bir şeye izin verebilir, pişman olabilir ya da bir kimseyi yetkilendirebilir, cezalandırabilir, ödüllendirebilirler vb. Ne ki, *eylemlerin* geçerli normlar açısından eleştirilebi-

[109] Krş. Beck'in (1980, s. 10 vd.) geliştirdiği ilk edimsözler kuramı; Beck edimsözsel bağlayıcılık etkisini, kutsal alanın bir hükümdarın ilkin bildirimsel söz edimleriyle kullandığı ve dinleyicinin tapınma, hürmet etme, övme vb. gibi bağlılık edimleriyle karşılık verdiği buyrumcu gücüne dayandırıyor.

lirliği, temeldeki *normun kendisinin* geçerliliğine karşı çıkma olanağını henüz hiçbir biçimde gerektirmez.

İlginç bir biçimde, yapısal benzerlik içindeki (9) tümcesinde durum farklıdır. Bir konuşucunun bu tümceyi *yalnızca* bir öneren rolünde yani 'p'yi muhaliflerin itirazlarına karşı savunmaya hazır olarak söyleyebileceği bilinmezse, (9) tümcesi anlaşılmaz. Bir yanda önermesel doğruluk iddiası, *hakh çıkarılma biçiminde* doğrulanabilen bir geçerlilik iddiasının yapısını, geçerli normlara dayanan türden iddialardan ödünç almış olabilir; öte yandan adeta radikalleştirilmiş, yani temellendirilmeyi hedefleyen bir versiyonda ortaya çıkmış olmalıdır. Bu durum, eleştirilebilir bir geçerlilik iddiası kavramının, varlığını önermelerin doğruluğunun normların (ilkin kesinlikle eleştirilebilir olmayan) geçerliliğine benzeştirilmesine borçlu olduğunu akla getiriyor.

Betimleyici önermeler kipleştirilmiş biçimde ortaya çıktıklarında ve söz eylemlerinin edimsözsel bileşenleri (9)'daki gibi konu edinildiklerinde, doğruluğu, normların geçerliliğinin zaten elimizin altında bulunan bir kavramıyla yorumlamak uygundur. Mead ve Durkheim böyle bir varsayımı akla getiriyor. Mead zaten nesnel dünya kavramının, şeyleri algılamanın toplumsallıktan çıkarılması yoluyla oluştuğunu dikkate alıyor; Durkheim ise uzam ve zaman karşısında tarafsızlaştırılmış bir doğruluk iddiasının tersine çevirmeci belirlenimlerini, kutsal kavramında yatan idealize etme gücüne dayandırıyor.

Durkheim'ın kolektif bilinç kavramındaki bu uğrağı şimdiye dek dikkate almadım: "Hayvan yalnızca bir dünya tanır: İçsel ve dışsal deneyim yoluyla algıladığı dünyadır bu. Yalnızca insan, ideal olanı tasarlama ve onu gerçek olana ekleme yeteneğine sahiptir. Ama bu eşsiz ayrıcalığı nerden alır? ... Din için önerdiğimiz açıklama, bu soruya bir yanıt verme avantajına sahiptir. Çünkü bizim kutsal tanımımız, kutsalın gerçekliğin *üstüne çıktığını* belirtiyor. İdeal olan tam da böyle tanımlanabilir. Biri olmadan diğeri açıklanamaz."[110] Durkheim'a göre toplumsal bir grup kendi toplumunun *idealize edilmiş bir imgesini* tasarlamadan kolektif kimliğini ve birlikteliğini kararlılaştıramaz: "İdeal toplum, gerçek toplumun dışında yer almaz, onun bir parçasıdır; birbirini iten iki kutuptan birinde yer alır gibi, bu toplumlardan sadece birinde yer almak söz konusu değildir; birine ait olmadan diğerine de ait olunamaz."[111] Kutsal olanın anlamında beliren normatif görüş birliği, taraf açısından, idealize edilmiş, *uzamsal-zamansal değişikliklere aşkın olan* bir anlaşma biçiminde or-

[110] Durkheim (1981), s. 565.

[111] Durkheim (1981), s. 566.

taya çıkar. Bu durum *tüm geçerlilik kavramları için*, özellikle de doğruluk idesi için *model* oluşturur: "Mantıklı düşünmek, aslında her zaman, belirli bir ölçüde kişisel olmayan bir biçimde düşünmek demektir; aynı zamanda *süre sınırlaması olmadan* düşünmek demektir. Doğrulukların başlıca iki özelliği, kişisel olmamak ve kalıcı olmaktır. Ama şimdi mantıksal yaşam açıkça, insanın, en azından belirsiz bir biçimde, duyusal olaylardan farklı bir doğruluk bulunduğunu bildiğini varsayar. Ama insan bu tasarıma nasıl varır? Çoğu zaman, insan dünyaya gözünü açtığı anda bu tasarımın kendiliğinden ortaya çıktığı düşünülür. Ama doğrudan deneyimde bu kabule izin veren hiçbir şey yoktur. Tam tersine, her şey bu kabulle çelişir. Ne çocuğun ne de hayvanın bundan haberi vardır. Ayrıca tarih, insanın bu tasarımı geliştirmek ve sağlamlaştırmak için yüzyıllara gereksinim duyduğunu kanıtlıyor. Batı'da Yunanistan'ın büyük düşünürleri sayesinde ilk kez bu tasarımın ve içerdiği sonuçların net olarak bilincine varıldı. Bu keşif yapıldığında, Platon'un mükemmel bir biçimde saptadığı bir şaşkınlığa neden oldu. Ama bu düşünce ilk kez bu dönemde felsefi formüllerde dile geldiyse de daha önceleri de, zorunlu olarak belirsiz bir duygu biçiminde vardı."[112] İdeal bir geçerlilik iddiası olarak doğruluk idesi, varlığını kolektif kimlikte bulunan idealleştirmelere borçludur: "İnsanlık kişisel olmayan düşüncenin bilincine ilk kez kolektif düşünce biçiminde vardı. Bu tasarımın başka hangi yoldan edinilmiş olabileceğini bulmak olanaksızdır ... O andan itibaren birey, en azından muğlak bir biçimde, *kendi* tasarımlarının *üzerinde*, düşüncelerini düzenlerken ölçüt olarak alması gereken bir tip kavramları dünyasının bulunduğunu dikkate aldı. Birey, kendisinin de payı bulunan ama kendisini aşan bir entelektüel alanın farkına vardı. Bu, doğruluk alanının ilk kez fark edilişidir."[113]

Elbette doğruluk düşüncesi, normların geçerliliği kavramından yalnızca, idealize edilmiş bir anlaşmanın *zamanın üstündeki kişisellik dışlığını*, ideal iletişim topluluğuyla ilişkili olan bir öznelerearasılığı ödünç alabilir. Bu "tinlerin uyumu" uğrağı bir başka "eşyanın tabiatıyla uyum" uğrağına *eklenir*. Bilginin arkasındaki otorite, normların arkasındaki ahlâksal otoriteyle örtüşmez. Doğruluk kavramı deneyimin nesnelliğini daha çok buna karşılık düşen bir betimleyici önermenin öznelerarası geçerlilik iddiasıyla, tümcelerin ve olguların uygunluğu tasarımını ise idealize edilmiş bir görüş birliği kavramıyla bağlantılandırır.[114] Eleştirilebilir bir geçerlilik id-

[112] Durkheim (1981), s. 583.

[113] Durkheim (1981), s. 584.

[114] Bu noktada Durkheim, Peirce'nin geliştirdiği doğruluk kavramına yakınlaşıyor. Pragmatizm konulu konferanslarının gösterdiği gibi Durkheim, James'in ve F. C: Schiller'in pragmatikçi doğruluk kuramının empirik temellerine yönelttiği eleştirinin, pragmatik geleneğin

diası kavramı ancak bu *bağın* sonucu olabilir.

Kökleri en eski simgelerde bulunan norm geçerliliği, doğruluk iddiasına benzer bir biçimde yorumlanabildiği ölçüde, (8) gibi normatif tümcelerin kavranışı da değişir. Bundan sonra buyruklar, konuşucunun toplumsal grubun üyeleri karşısında yalnızca yetki verici normun kendi geçerliliğine dokunmayan bir söz eyleminin normlara uygunluğu iddiasında değil, *tartışılabilir* bir normatif geçerlilik iddiasında da bulunduğu sözceler olarak anlaşılabilir.

İçtenliğin yukarıda irdelemiş olduğum doğrulukla benzeşik geçerlilik iddiasını bir kez daha ele almayacağım. Buradaki asıl amacım, daha dar, kökleri en eski simgelerde bulunan ahlaksal otorite kavramının öteki söz eylemleri bileşenleriyle bütünleşmesinden, düzenleyici olmayan söz eylemlerine de normatif bağlamlardan bağımsız olarak etkiyen bir edimsözsel güç veren üç değişik ve üstelik kipe özgül geçerlilik iddiasının nasıl doğabildiğini irdelemektir.

(d) Edimsözsel bileşenler, konuşucunun belirtik olarak bir önermesel doğruluk, normatif uygunluk ya da öznel içtenlik iddiasında bulunduğunu ve bunları duruma göre hangi görünümlerden yaptığını dile getirir. Bu görünümler temel olarak az ya da çok birbirinden ayrılır. Bir konuşucunun *yeni* bir yükümlülüğe girdiği bir vaat, konuşucunun mevcut yükümlülüklere dayandığı bir buyruktan, bir önerinin bir uyarıdan ayrılmasından daha temel bir biçimde ayrılır. Ayrıca kipler, geçerlilik iddiaları arasında az ya da çok keskin bir ayrım gözetecek biçimde seçilmiş olabilir. Bir konuşucu önesürümlerle ya da saptamalarla, yanlış anlaşılmayacak bir biçimde savlayıcı geçerlilik iddialarında bulunurken, vaatlerle ve normlarla, normatif geçerlilik iddialarına gönderme de bulunurken, örneğin önerilerdeki ya da tavsiyelerdeki geçerlilik göndermesi belirsiz kalır: Bunlar duruma göre tahmini ya da ahlaksal-pratik bilgiye dayanabilir. Geçerlilik iddialarına gönderme de bulunmanın değişik türleri arasındaki kültüre bağlı, tek tek dillere özgü yüzeysel farklılaşma, çoğu zaman kültürlere göre değişmeyen geçerlilik iddiaları arasındaki bir ayrımın eksikliğini gizler. Son olarak, normların geçerliliğinin, ahlaksal otoritenin kutsal temellerinden koptuğu ve bir yanda olgusal olarak kabul edilmiş normların toplumsal geçerliliğine, diğer yanda kabul edilmeye değer normların ideal geçerliliğine bölündüğü ölçüde farklılaştığını dikkate almalıyız. İleride göreceğimiz gibi, bu sürecin akışı içinde, zorunlu geçerliliğin biçimsel görünümleri, yaşam biçimlerinde cisimlenmiş bulunan kültürel değerlerin maddesel görünümlerinden ayrılır.

---

kurucularının görüşleriyle uyum içinde olduğunun bilincindedir. Bkz. E. Durkheim, *Pragmatisme et Sociologie*, Paris 1955.

Etkileşim taraflarının farklılaşmış bir dilsel iletişim düzeyiyle birlikte temel olarak, geçerlilik iddialarına "Evet" ya da "Hayır" deme özgürlüğünü kazandıkları gerçeği, edimsözsel güçlerin, tek tek dillerdeki kültürel ve tarihsel belirlenimlerinin çeşitlilik genişliğinden etkilenmez. Özgürlük devinim alanı, bir dinleyicinin bir konuşucunun sözcesini, iletişimsel eylem koşullarında ancak onun geçerliliğini *olumsuzlayarak* reddedebilmesiyle karakterize edilmiştir. Onaylama ise, olumlanan sözcenin geçersizliğinin olumsuzlanması anlamına gelir. Etkileşim tarafları simgeler yoluyla anlaştıkları sürece, anlama, anlamama ve yanlış anlama seçenekleri vardır; bu temel üzerinde işbirliği ve çatışmanın özellikleri şimdiden değişir. Ama anlaşma ancak dilsel düzeyde, iletişimsel olarak ulaşılmış bir görüş birliği biçimini *alabilir*. Dilsel iletişim eleştirilebilir geçerlilik iddialarının anlaşılmasını ve onlara tavır alınmasını gerektirir. Böylelikle her belirtik anlaşma kaçınılan, dışlanan bir itiraz özelliğini taşır: Çelişkili bir sözcenin en azından örtük reddedilişi yoluyla, yani bir olumsuzlama yoluyla iletilmiştir.[115]

'p' önesürümünün reddedilmesi, 'p' önermesinin doğru olmadığı anlamına geliyorsa, 'p'nin olumlanması, bu reddetmenin, yani 'p, doğru değildir' tümcesinin bir olumsuzlanmasını içerir. 'q' buyruğunun reddedilmesi (burada 'q' alter'in yapacağı ya da yapmayacağı bir eylemdir), verili durumda buyruk eyleminin, yetkilendirme için alınan N normuyla haklı çıkarılmadığı, bu bakımdan uygun olmadığı anlamına geliyorsa, 'q'nun olumlanması, bu reddetmenin, yani 'S durumunda, komutanın 'q'yu sözcelemesi, N açısından uygun değildir' tümcesinin olumsuzlanmasını içerir. Son olarak 'r' itirafının reddedilmesi, ego'nun gerçek düşüncesini söylemediği anlamına geliyorsa, 'r'nin olumlanması, bu reddetmenin, yani 'ego'nun 'r' sözcesi içten değildir' tümcesinin olumsuzlanmasını içerir.

Edimsözsel güçlerin bağlayıcı etkisi, ironik bir biçimde, etkileşime katılanların söz edimi sunumlarına "Hayır" diyebilmelerinden doğar. Bu *Hayır-demenin* eleştirel karakteri, böyle bir tavır almayı salt keyfiliğe dayalı bir tepkiden ayırır. Dinleyici *gelişigüzel reddemediği, tersine yalnızca olumsuzlayabildiği*, yani gerekçeler göstererek reddedebildiği için, söz edimi sunumları yoluyla "bağlanabilir." "Hayır diyebilmenin" iletişim yapısı açısından doğurduğu iki sonucu daha önce görmüştük.[116]

---

[115] Krş. Tugendhat (1976), s. 66 vd ve s. 517 vd.

[116] Herder'den başlayıp Nietzsche üzerinden Heidegger'e ve Gehlen'e kadar uzanan bir çizgide antropolojik tekel olarak "Hayır diyebilmek" hep yeniden vurgulanmıştır. Popper'den Adorno'ya kadar değişik versiyonlarda savunulan, güvenilir bilginin yalnızca önermelerin olumsuzlanması yöntemiyel kazanabileceği eleştiriselci savı da bu kavrayışa dayanmaktadır.

Bir yandan, anlaşmaya yönlenmiş eylemin, iletişimin naif ve düşünsenmiş biçimlerinde katmanlaşmasından söz ediyorum. İletişimsel eylem, geçerlilik iddialarına yönlenmeyi gerektirdiği için, başlangıçtan itibaren, itirazların gerekçeler ortaya koyularak uzlaştırılmaları olanağına gönderme yapar. Buradan, argümanlara dayalı konuşmanın kurumsallaştırılmış biçimleri gelişebilir; bu konuşmada normal olarak naif bir biçimde öne sürülen, dolaylı olarak olumlanmış ya da olumsuzlanmış geçerlilik iddiaları, çelişkili geçerlilik iddiaları olarak konu edilebilir ve varsayımsal olarak irdelenebilir. *Öte yandan* anlaşmaya yönlenmiş ve sonuca yönlenmiş eylemler arasında bir sınır çekilmesinden söz ediyorum. Genel olarak alter, empirik ve rasyonel güdülerin karmaşık bir birleşimi yoluyla, eylemlerini ego'nun eylemlerine bağlamaya yöneltilir. İletişimsel eylem, geçerlilik iddialarına yönlenmeyi gerektirdiği için, daha baştan, etkileşim taraflarının *birbirleri üzerinde* etkide bulunma ile, *birbirleriyle* anlaşma arasında az ya da çok net bir ayrım yapmaları olanağına göndermede bulunur. Bu yüzden genelleştirilmiş, kabul etmeye hazır olma durumları, ileride göreceğimiz gibi iki doğrultuda: Bir yanda empirik, uyarı ya da korkutma yoluyla güdülenmiş bağlama doğrultusunda, diğer yanda da *rasyonel*, yani temellendirilmiş bir anlaşma yoluyla güdülenmiş güven doğrultusunda gelişebilir.

"Hayır diyebilmenin" şimdilik yalnızca değinmekle yetindiğimiz, *bir başka* sonucu da, bizzat aktörleri ilgilendirir. Etkileşim taraflarının eylemlerini belirtik bir biçimde geçerlilik iddialarına yönlendirmeyi nasıl öğrenebildiklerini, ötekinin tutumunu alma düzeneğinin yardımıyla yeniden yapılandırmak istersek, Mead'in özelleştirmeden kullandığı içsel diyalog modelinin gerçekten yararlı olduğu görülür. Ego, alter'in reddedici yanıtı kendisinin bir söz edimine önceler ve kendi kendisine, alter'in ona yapabileceği bir itirazda bulunursa, *eleştirilebilir* bir geçerlilik iddiasında bulunmanın ne demek olduğunu kavrar. Sonra ego, geçerlilik iddialarına yönlenmeyi öğrendiğinde, tartışımsal ilişkinin içselleştirilmesini bir kez daha yineleyebilir. Şimdi alter onun karşısına, ego'nun birinci kişideki iletişimsel rolü yalnızca naif bir biçimde almasını değil, gerektiğinde bir argümantasyon çerçevesinde bir önericinin rolü halinde biçimlendirmesini de beklemektedir. Ego, alter'in *bu* tutumunu benimsediğinde, yani kendine bir muhalifin gözüyle baktığında ve yönelttiği eleştiriye onun nasıl yanıt vereceğini düşündüğünde, *kendi kendisine yönelik düşünsemeli bir ilişki* kazanır. Ego, argümantasyon tarafının rolünü içselleştirerek kendi kendini eleştirme yetisine sahip olur; ve bu özeleştiri modelinden sonra ortaya çıkan özilişkiyi 'düşünsenmiş' olarak adlandırmak istiyoruz. Bilmediğini bilmek, Sokrates'den bu yana haklı olarak kendini bilmenin ilkesi olarak kabul edilir. Düşünsemeli özilişki, dil kullanımının kipine göre, her defasında başka bir vurgu kazanır. Ego ken-

di kendisiyle bir ilişkiye, kendi önermelerine ya da eylemlerine ya da kendi özserimlemelerine yönelik bir eleştiri yoluyla girebilir. Sonra ilişkiye girdiği benlik, gizemli bir merci değildir. Ego bu benliği iletişimsel gündelik yaşam pratiğinden tanımaktadır: O, birinci kişinin iletişimsel rolünde nesneleştirici bir tutum içinde, nesne durumlarının varlığını öne süren ya da normlarla uyumlu tutum içinde, meşru kabul edilen bir kişilerarası ilişkiye giren ya anlatımcı tutum içinde öznel bir yaşantıyı bir izlerçevreye açan kendisidir. Buna uygun olarak ego kendisini özeleştiri modeline göre, öğrenme yetisi bulunan ve gerçeklikle bilişsel-araçsal ilişki içinde belirli bir bilgiyi zaten edinmiş bulunan bir *bilgibilimsel özne* olarak ya da eyleyebilen ve ilişkide bulunduğu kimselerle etkileşim içinde belirli bir karakter ya da bir Üst-ben'i zaten oluşturmuş bulunan *pratik özne* olarak ya da duyarlı, Feuerbach'ın dediği anlamda 'tutkulu' olan ve ayrıcalıklı olarak ulaşılabilen, varlığı sezgisel olarak düşünülen özel bir öznellik alanıyla, olguların ve normların dış dünyası arasında zaten bir sınır çizmiş bulunan *duygusal özne* olarak ilişkiye sokabilir.

İç özneden söz etmek elbette yanıltıcıdır. Ego, kendisinin ilkin naif bir biçimde öne sürdüğü geçerlilik iddiaları üzerine tartışmada, olası bir muhalif rolüne karşı aldığı özeleştiri perspeketifinden, elbette üç görünüm altında da aynı olan bir benlik'le karşılaşır. Üstelik bu benlik, deyim yerindeyse doğası gereği aynıdır; kendi kendisiyle üç ilişkinin sonradan bir tanılanmasını kesinlikle gerektirmez.

Varsayıldığı gibi, ego kendisiyle bu değişik ilişkileri ancak, kendisine karşı *bir başka* argümantasyon katılımcısının tutumunu alarak, kendisinin karşısına iletişimsel eylemde bulunan bir özne olarak çıkma yoluyla alabilir; kendi kendisiyle, *edimsel bir tutum* aldığı sırada karşılaşır. Ama bu tutum, dil kullanımının kip değişimi sırasında birliği, nesneleştirici, normlarla uyumlu ve anlatımcı tutumlar arasındaki, iletişimsel pratikte sürekli gerçekleştirdiğimiz geçişin sürekliliğini güvenceler. Edimsel tutum, genetik görüş açılarından belki, başlangıçta ahlaksal otoritenin tanınmasını güvencemiş bulunan, kutsal nesneler karşısındaki duygusal açıdan çift değerli bir tutumun bir dünyevileştirilmesinin ve genelleştirilmesinin sonucu olarak anlaşılabilir. Bu dönüştürme, söz edimlerinin edimsözsel bileşenlerinin arkaik kurumlarla olan sembiyotik iç içeliklerinden kurtuldukları ve önerme ve yaşantı tümcelerinin de edimsözsel güçlerle donanacakları biçimde farklılaştıkları, böylelikle kipleştirildikleri ve iletişimsel eyleme alındıkları ölçüde zorunlu hale gelir.

Ama edimsel tutum kiplerin değişmesi sırasında birliği güvenceliyorsa, düşünsemeli özilişkide pratik özbilincin bilgibilimsel ve duygusal özbilinç karşısında belirli bir önceliği vardır. Kendi kendisiyle düşünsenmiş bir ilişki içinde olması, bir

aktörün *sorumluluk sahibi oluşunu* temellendirir. Sorumluluk sahibi aktör, yalnızca doğrudan doğruya ahlaklaştırılabilir eylemlerinde değil, bilişsel ve anlatımcı sözcelerinde de kendisiyle *özeleştirisel* bir ilişki içindedir. Sorumluluk sahibi olma, özünde ahlaksal-pratik bir kategori olmasına karşın, anlaşmaya yönlenmiş eylemin geçerlilik yelpazesine sokulmuş bilişilere ve anlatımlara dek uzanır.

3. Kutsal Olanın Dilselleştirilmesinin Rasyonel Yapısı

Şimdi, iletişimsel eylemin bir yanda toplumsal beraberliğin ritüeller yoluyla korunan temeli ile, diğer yanda geçerli normlar ve kişisel kimlikler arasında nasıl bir aracılık yaptığı sorusunu yeniden sorabiliriz. Bir yanda, türoluşsal düzlemde, simgesel olarak kurulan etkileşimden normların kılavuzluğundaki etkileşime götüren gelişme çizgisini izleyebilmek için, ahlaksal otoritenin kutsal temellerini inceledik; diğer yanda kökleri kutsallıkta olan norm geçerliliğinde, simgesel olarak kurulan etkileşimden dile giden gelişme için de bir referans noktası bulduk. Ne var ki söz eylemlerinin genel yapılarının biçimsel pragmatik betimlenişi –modern ve daha açıklayıcı bir anlamda söylersek– rasyonelleşmiş bir yaşama evrenine ait olan konuşucuların kuram öncesi bilgisine dayanmalıdır. Yine Mead ve Durkheim'ın terimleriyle konuşursak, toplumsal-kültürel gelişmenin varsayımsal bir başlangıç durumu için koyulabilen toplumsal etkileşim bütününü aradığımızda, normların kılavuzluğundaki eylem ve dilbilgisel konuşma arasındaki bağıntıyı, bakışımızı *modern önanlamamızla* bozmayacak ölçüde özenli bir biçimde kavramak göreviyle karşı karşıya kalırız. Nesnel olarak verili bir başlangıç ufkundan keyfimize göre çıkamadığımız için, Mead ve Durkheim gibi biz de, *eşzamanlı olarak*, normların kılavuzluğundaki eylem için belirleyici olan *başlangıç konumlanışlarının hangi yönde değiştiğine* dair toplumsal evrimci soruyu da yanıtlamaya çalışmalıyız.

Bu soruyu yanıtlarken, ilkin ritüel pratiğinin yerine getirdiği toplumsal bütünleyici ve anlatımcı işlevlerin, iletişimsel eyleme geçtiklerini, bu sırada kutsal olanın otoritesinin yerini adım adım, her defasında temellendirilmiş kabul edilen bir görüş birliğinin otoritesinin aldığı varsayımından yola çıkıyorum. Bu durum, iletişimsel eylemin kutsal olarak korunan normatif bağlamlardan bağımsızlaşması anlamına gelir. Kutsal alanın büyüden arındırılması ve güçsüzleştirilmesi, *ritüeller yoluyla güvencelenmiş normatif temel anlamanın dilselleştirilmesi* yoluyla gerçekleşir; ve iletişimsel eylemde bulunan rasyonellik potansiyelinin dizginlerini koparması bununla paralel gerçekleşir. Kutsal olandan yayılan korkutma ve büyüleme halesi, kutsal olanın *büyüleyici* gücü, eleştirilebilir geçerlilik iddialarının *bağlayıcı* gücü biçiminde aynı zamanda yüceltilir ve gündelikleştirilir. Bu düşünceyi, ilkin Durkheim'ın hukukun evrimi kuramıyla bağlantı kurarak ve hukukun gelişimini Durkheim'ın gözlemlediği toplumsal bütünleşmenin biçim değişikliği bağlamına yerleştirerek geliştireceğim (1). Bu biçim değişikliğinin mantığını, Durkheim'a dayanan bir düşünce deneyiminin yardımıyla aydınlatacağım (2) ve Mead'in bir tartışım eti-

ği üzerine düşünüşleri üzerinden irdeleyeceğim (3). Bundan sonra, Mead'in durmaksızın ilerleyen bireyleşme tanısı, kimlik ve özdeşleşme üzerine bir ara incelemenin bağlantı noktasını oluşturacak (4). Son olarak Mead'in toplum kuramının biçimselci ve idealist eğilimlerine karşı çekincelerimi ortaya koymak istiyorum (5).

(1) Hukukun toplumsal evrimi, Durkheim'ın ilk büyük yapıtı *De la division du travail social*'in[117] iskeletini oluşturuyor. Durkheim çok sayıda hukuk sosyolojisi konferansı vermiştir; bu konferansların önemli bir bölümü ancak ölümünden sonra yayımlandı.[118] Durkheim da Weber gibi, hukukun gelişmesini bir büyüden arındırma süreci olarak kavrıyor. Durkheim'ın hukuk *buyrumlarını*, evrim kuramsal görüş açılarından sınıflandırma çabalarını daha ayrıntılı olarak ele almayacağım. Arkaik hukuk esas olarak bir ceza hukukudur; Durkheim modern hukuka örnek olarak merkezinde özel mülkiyet kurumu bulunan ve sözleşme ve mirasın da bağlantı güvencelerini oluşturmasını sağlayan medeni hukuku ele alıyor.

a) Kutsal olanın ahlaksal otoritesinin kurumların geçerliliğine nasıl dönüştüğü sorusu, ilkel ceza hukuku kurumlarına bakılarak ortaya çıkarılmaz. Çünkü ceza hukuku ilkönceleri yalnızca tabunun çiğnenmesine gösterilen bir tepkinin simgesel anlatımıdır. Başlangıçtaki suç, kutsallığın çiğnenmesi, dokunulmaz olana dokunulması, kutsal olanın dünyevileştirilmesidir. Durkheim kutsallığın çiğnemenin cezalandırılmasında, yazgısal sonuçlar karşısında duyulan dehşet ve korkunun bir anlatımını görüyor; ceza, bozulan düzeni eski durumuna getiren bir ritüeldir. Kutsalın çiğnenmesinin yargılanması, yalnızca kutsala hürmet etmenin diğer yüzüdür. Kutsal bir normu çiğnemenin bir suç olarak görülmesi, bu konuda yaptırımlar bulunduğundan değildir; daha çok, bu suç yaptırımlara yol açar, çünkü normlar ilkin kutsal nesnelerin ya da bölgelerin korunması için birer düzenlemedirler. Ceza bir kefaret olarak görülür: "Kefaret kavramının temelinde, bizim üzerimizde yer alan gerçek ya da ideal bir gücün gönlünü alma düşüncesini yattığı kesindir. Suçun cezalandırılmasını istediğimizde, kendi kişisel intikamımızı değil, az ya da çok belirsiz bir biçimde bizim dışımızda ya da üstümüzde olduğunu duyumsadığımız, daha yüce bir şeyin intikamını almak isteriz. Bu şeyi kavrayışımız zamana ve yere göre değişir. Kimi zaman o, ahlak ya da ödev gibi basit bir düşüncedir; çoğu zaman onu az ya da çok somut bir varlık biçimde serimleriz: Atalar, tanrılar gibi. Ceza hukukunun yal-

[117] Almancası: E. Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, Frankfurt am Main 1977.

[118] E. Durkheim, *Leçons de sociologie, Physique des mœurs et du droit*, Paris 19692, İngilizcesi: Londra 1957.

nızca başlangıcında esas olarak dinsel olmakla kalmayıp, hâlâ belirli bir dinsellik belirtisini korumasının nedeni budur. Ceza hukukunun cezalandırdığı eylemler, varlık ya da ide olsun, aşkın bir şeye yönelik saldırılar gibi görünüyorlar. Bu eylemlerin, salt insansal çıkarların düzenlenmesinde yetindiğimiz basit bir gönül almanın ötesinde bir cezalandırmayı gerektiriyor görünmelerini de aynı nedenle açıklıyoruz."[119]

Oluşan zararın telafi edilmesi anlamında gönül alma, kişisel çıkarların dengelenmesinin dünyevi alanına aittir. Zararın tazmini, medeni hukukta kefaretin yerini alır. Durkheim hukukun evrimini bu eksene taşıyor. Modern hukuk kişisel çıkarların dengelenmesi çevresinde kristalize olmaktadır, kutsal karakterini üzerinden sıyırıp atmıştır. Bununla birlikte, kutsal olanın otoritesi *yerine bir şey bırakmadan* ortadan kalkamaz; çünkü normların gerekli geçerliliğinin, özel hukuk kişilerinin keyfiliğini bağlayabilecek, sözleşme yapan tarafları *yükümlü kılabilecek* bir şeye dayanmalıdır.

Durkheim bu sorunu, hukuk sosyolojisi konferanslarında mülkiyet ve sözleşme örneklerinde izliyor. Önce, arkaik hukuk kurumu mülkiyet ile kutsal nesneler arasındaki benzerlikleri ortaya koyuyor. Mülkiyet başlangıçta tanrılardan ödünç alınmıştır. Ritüel olarak verilen kurbanlar, önce tanrılara, sonra rahiplere, en sonunda da devlet otoritelerine ödenen vergi borçlarıdır. Mülkiyet, mülklere verdiği büyülü karakteri, bu kutsal kökene borçludur; mülkiyet ilişkisininin temelinde kişi ve nesne arasında büyülü bir bağ vardır: "Dinsel karakter, var olduğu her yerde, doğası gereği aktarılabilirdir; kendini, kendisiyle temasa geçen her özneye bildirir (...) Bir şeyin belirli bir öznenin mülkiyetinde olmasına neden olan karakter, aynı aktarılabilirliği gösterir. Bu karakter, sürekli olarak içlerinde bulunduğu nesnelerden bu nesnelerle temas halindeki tüm öteki nesnelere geçme eğilimindedir. Mülkiyet aktarılabilirdir. Sahip olunan şey de tıpkı kutsal şey gibi, kendisine dokunan tüm şeyleri kendine çeker ve onları kendisine ait kılar. Bu tekil yeteneğin varlığı, hukukçuların kafasını sık sık karıştıran tüm bir hukuksal kurallar bütünüyle kanıtlanır: Bunlar, yan hukuk denilen hukuku belirleyen kurallardır."[120]

Özel Mülkiyet elbette geç bir türevdir. Tanrıların hakları önce kolektife geçer; mülkiyet hakları sonra alt kolektiflere, kabilelere ve ailelere göre farklılaşır; bunlar bireysel hukuk kişisine değil, bir aile üyesinin statüsüne bağlıdır.[121] Bu yüzden mi-

[119] Durkheim (1977), s. 141 vd.

[120] Durkheim (1969), s. 176-177.

[121] "Kişisel mülkiyet ancak aile kitlesinden, ailenin üyelerine ve ailenin eşyalarına dağılmış tüm

ras, mülkiyetin aktarılmasının normal biçimidir. Mülkiyetin edinilmesinin ya da elden çıkarılmasının rakip biçimi olan sözleşme de, ilkönce bir statünün değişmesi olarak görülür: "Ancak sorumluluklar nesnelerin ya da kişilerin zaten edinilmiş hukuk statüsünden doğmuyorsa, insanların istençleri sorumlulukları sözleşmeler yoluyla saptamak için birleşebilir; yalnızca statüyü değiştirmek, zaten var olan ilişkilere yeni ilişkiler eklemek söz konusu olabilir. Bundan dolayı sözleşme, başka bir kökeni bulunan daha önceki bir hukuk temelini varsayan bir varyasyonlar kaynağıdır. Sözleşme çoğunlukla, değişikliklerin yapılmasında kullanılan araçtır. Kendisi, hukukun dayandığı başlangıçsal temeli oluşturamaz."[122]

Sözleşmelerin göze çarpan biçimciliği, sözleşmelerin yapılışındaki törensellik, sözleşmenin dinsel, sözleşmesel olmayan temellerini anımsatıyor.

Durkheim bu noktada, tüm hukuk sosyolojisi incelemelerine esin veren soruyu soruyor. Özel hukuk kişileri arasındaki sözleşme, burjuva medeni hukukunun temel aracıdır; modern hukuk kuramında sözleşme, genel olarak hukuk ilişkilerinin paradigması haline getirilmiştir. Hukukun kutsal temeli ortadan kalkmışsa, böyle bir sözleşme, sözleşmeyi yapan tarafları nasıl bağlayabilir? Bu soruya, Hobbes'tan Max Weber'e kadar modern hukukun bir zorlama hukuku olduğu yolundaki standart yanıt verilmiştir. Ahlakın içselleştirilmesine, onu tamamlayan, hukukun dışsal olarak dayatılan, devlet tarafından yetkilendirilmiş ve devletin yaptırım aygıtıyla desteklenen bir şiddete dönüştürülmesi karşılık düşer. Bir sözleşmenin, genel olarak medeni hukuk özneleri arasındaki bir ilişkinin meşruluğu, hak iddialarının dava edilebilirliği anlamına gelir. Hak iddialarının gerçeklenmesinin, adeta otomatik bir biçimde dayatılabilmesinin, hukuka itaati güvenceleyeceği düşünülür. Ama Durkheim bu yanıtla yetinmiyor. Modern hukuk taraflarının itaatinin de ahlaki bir özünün olması gerektiğini düşünüyor. Çünkü hukuk dizgesi bir siyasal düzenin parçasıdır; bu düzen meşruluk iddiasında bulunamazsa, hukuk dizgesi de çökecektir.

Demek ki Durkheim özerk hukuk kişileri arasındaki sözleşmeler biçimini alan hukuk ilişkilerinin meşruluğunu sorguluyor. Bir sözleşme ilişkisinin, salt sözleşme koşulları temelinde meşruluk kazanabileceğine itiraz ediyor. İki tarafın da kendi çıkarları doğrultusunda ve özgür istençleriyle yaptıkları bir anlaşma olgusunu, henüz hiçbir biçimde yaptıkları sözleşmenin yükümleyici karakteri izlemez. Böyle bir söz-

---

dinsel yaşamı kendisinde cisimleştiren ve grubun tüm haklarının sahibi olan bir bireyin kopmasıyla ortaya çıkmıştır." Durkheim (1969), s.198.

[122] Durkheim (1969), s. 203 vd.

leşme "kendi kendisine yeterli değildir; yalnızca, toplumsal kökenli bir sözleşme düzenlemesi sayesinde olanaklıdır."[123] Bu düzenleme yalın keyfiliğin anlatımı olamaz, devlet gücünün olgusallığına dayanamaz; peki, hukuk artık dünyevileştirilmişse, bir sözleşmenin yasal temelleri ahlaksal otoritelerini nerden alır?" Kökenleri nesnelerde olan hakların, nesnelerin dinsel doğasına bağımlı olduklarını gördük. Böylece, kişisel ya da nesnel statüden türeyen tüm ahlaksal ve hukuksal ilişkiler de varlıklarını ya öznelerde ya da nesnelerde bulunan ve kendisine saygı gösterilmesini dayatan *nevi şahsına münhasır* bir güçten alırlar. Ama basit istenç eğilimlerinde nasıl böyle bir güç bulunabilir? (...) İki ayrı öznenin verdiği kararın, salt bu iki özne birbirleriyle aynı görüşte oldukları için nasıl daha büyük bir bağlayıcılık gücü olabilir?"[124]

Durkheim'ın ilginç bir biçimde iş sözleşmesi örneğinde irdelediği yanıt, basittir: Sözleşmeler, kendilerine temel oluşturan yasal düzenlemelerin meşruluğu sayesinde yükümleyici bir karaktere sahiptir; ve bu yasal düzenlemeler de, genel bir çıkarı dile getirdikleri ölçüde meşru kabul edilirler. Bu durum, yasal düzenlemelerin yetki verdikleri sözleşmelerin, gerçekten çıkarların bir dengelenişine mi yol açtıklarına, yoksa bir tarafın haklı çıkarlarının, biçimsel olarak özgür onaylanışlarını dikkate almadan çiğnenmesini mi doğurduklarına bakılarak sınanabilir. "Böylece görüş birliğine dayanan sözleşmenin ortaya çıkışı, insanların sempati duygularının gelişmesiyle bağlantılı olarak, zihinlerde sözleşmenin yalnızca sözleşme taraflarından birini sömürmenin bir aracı olmaması, tek sözcükle adil olması koşuluyla ahlaksal olduğu ve toplum tarafından kabul edilmesi ve yaptırımla korunması gerektiği düşüncesi uyandı. (...) Sözleşmenin onaylanmış olması yeterli değildir, adil olması gerekir ve bu onayın veriliş biçimi de, sözleşmenin onaylanmışlık derecesinin dışsal kriteridir."[125]

Max Weber'in perspektifinden bakıldığında, Durkheim biçimsel hukuktan basit bir maddi adalet istiyor gibi görünebilir; gerçekte Durkheim'ın argümanı başka bir yöne doğrultulmuştur. Durkheim sözleşmelerin zorunlu karakterinin, bireyler arasında yapılmış, çıkarların kılavuzluğunda bir anlaşmanın keyfiliğinden türetilemeyeceğine açıklık getirmek istiyor. Kutsallıkla temellendirilmiş bir ahlaksal anlaşmanın bağlayıcı gücünün yerine ancak kutsalın simgeciliğinde zaten yönelinmiş olanı, temeldeki çıkarın genelliğini rasyonel bir biçimde dile getiren ahlaksal bir anlaşma

[123] Durkheim (1977), s. 255.

[124] Durkheim (1969), s. 205.

[125] Durkheim (1969), s. 231.

geçebilir. Durkheim burada Rousseau'nun ünlü ayrımına uyarak,[126] genel çıkarın kesinlikle çok sayıda tekil çıkarın bir toplamı ya da bunlar arasında bir uzlaşma olmadığını söylüyor; genel çıkar ahlaksal açıdan yükümleyici bir gücü daha çok kendi kişisel olmayan ve *tarafsız* karakterinden alır: "Devletin rolü gerçekten, kitlenin düşünsenmemiş düşüncesini dile getirmek ve özetlemek değil, bu düşünsenmemiş düşünceye, üzerinde düşünülmüş, dolayısıyla kaçınılmaz olarak farklı bir bir düşünce eklemektir."[127]

Kendi içinde farklılaşmış toplumlarda kolektif bilinç devlette cisimleşmiştir. Devlet, tekelinde bulundurduğu şiddetin meşruluğunu kendisi sağlamak durumundadır: "Bu yüzden özetle diyebiliriz ki, devlet, kolektif için geçerli olan belirli tasarımları geliştirmekle görevli, belirli bir örgüttür. Bu tasarımlar, öteki kolektif tasarımlardan bilinç ve düşünseme derecelerinin yüksekliğiyle ayrılırlar."[128] İmdi, modern devletlerin gelişmesinin karakteristik yönü, bu devletlerin meşruluğun kutsal temellerinden, politik kamusallık içinde iletişimsel olarak kulurmuş, tartışımsal olarak açıklanmış bir ortak istençin temeline geçmiş olmalarıdır. "Bu görüş açısından demokrasi, toplumun kendisine ilişkin en arı bilince ulaştığı bir siyasal biçim olarak görünür. Bir halk, kamusal olayların işleyişinde düşünme, düşünseme ve eleştirel akıl gitgide daha önemli bir rol oynadıkları ölçüde, daha demokratiktir. Buna karşılık, bilinçsizlik, itiraf edilmemiş alışkanlıklar, karanlık duygular, kısaca söylersek, sınanamayan önyargılar ağır bastıkları ölçüde, o halk daha az demokratiktir. Demek ki, demokrasi (...) toplumların gitgide daha güçlü bir biçimde aldıkları bir karakter özelliğidir."[129] Durkheim demokratik ilkenin ahlaksal üstünlüğünü, tartışımsal bir istenç oluşturma düzenlemesinde görüyor: "[Demokrasi] düşünsemenin egemenliği olduğu için, yurttaşa, ülkesinin yasalarını daha fazla kavrayışla, bununla birlikte daha az edilgenlikle benimseme olanağı verir. Yurttaşla devlet arasında sürekli bir iletişim bulunduğundan, devlet bireyler için artık, kendilerine tümüyle mekanik bir dürtüyü dayatan bir dış güç değildir. Yurttaşlar ile devlet arasında sürekli bir alış veriş sayesinde, devlet yaşamını yurttaşlara, yurttaşlar da yaşamlarını devlete bağlamışlardır."[130] Dinsel temel görüş birliğinin ortadan kalkması ve devlet gücünün kutsal desteğini yitirmesi ölçüsünde, *kolektifin birliği* artık *bir*

---

[126] Durkheim, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*. Yayına hazırlayan ve önsöz: Armand Cuvillier, Giriş yazısı: Georges Davy, Paris 1953; İngilizcesi: Ann Arbor 1960.

[127] Durkheim (1969), s. 125.

[128] Durkheim (1969), s. 87.

[129] Durkheim (1969), s. 123.

[130] Durkheim (1969), s. 125.

iletişim topluluğunun birliği olarak, yani siyasal kamuoyunda iletişimsel olarak ulaşılmış bir görüş birliği olarak kurulabilir ve korunabilir.

Devletin, meşruluğun dünyevileştirilmiş temellerine geçmesi bir arka plan olarak dikkate alındığında, sözleşmenin ritüel biçimciliğinden burjuva medeni hukukunun en önemli aracına giden gelişimi, dinsel temel görüş birliğinin dilselleştirilmesi, iletişimsel olarak yoğunlaştırılması düşüncesini akla getiriyor Arkaik toplumlarda sözleşmeyi yapan tarafların törensel açıklamalarını ritüel eylemlerden ayırt etmek henüz olanaksızdır; tarafların sözlerinde, kutsal olanın görüş birliği sağlayan gücü konuşmaktadır: "İstençler ancak birbirlerini güçlendirmeleri koşuluyla birleşebilirler. Bu güçlendirme sözcükler yoluyla gerçekleşir. Ama bu sözcükler dinsel bir güçle donatılabilen gerçek, doğal, tamamlanmış bir şeydirler; bu dinsel güç sayesinde söylendikleri kişileri yükümlü kılar ve bağlarlar. Bunun için, sözcüklerin bu dinsel biçimlere uygun olarak ve dinsel koşullarda söylenmeleri yeterlidir. Tam da böylelikle kutsal olurlar. Onlara bu özelliği aktarmanın araçlarından biri, yemin, yani tanrısal bir varlığa seslenilmesidir. Bu seslenme sayesinde tanrısal varlık, yapılan sözleşmenin garantörü olur: Dolayısıyla, bu biçimde yapılan sözleşme (...) ağırlıkları bilinen dinsel cezaların tehditi altında zorlayıcılık kazanır."[131] Buna karşılık, modern hukukta medeni sözleşme bağlayıcı gücünü meşruluktan alır; ama ona meşruluk veren yasa, kabul edilmeyi isteyen, zorunlu karakterini son kertede siyasal istenç oluşumuyla meşrulaştırılmış bir hukuk dizgesinden alır. Bağlayıcı görüş birliğini ortaya koyanlar, yurttaşlardan oluşan bir iletişim toplululuğun anlaşma başarımları ve onların sözcükleridir.

b) Durkheim hukukun evrimini, tüm toplumu kapsayan bir toplumsal bütünleşmenin biçim değişimiyle bağıntılı olarak inceliyor. Bu eğilimi, "bireysel kişiliğin, kolektif kişiliğe katıldığı"[132] bir başlangıç konumunda sapma olarak tanımlıyor. Durkheim birbirlerine benzeştirilmiş olarak, kendi kimliklerini hemen hemen tamamen kolektif kimlikten alan kabile üyelerinin bu mekanik beraberliğinin dağılmasını bir özgürleşim süreci olarak tasarlıyor. Toplumsal yapılar farklılaştığı ölçüde, toplumsallaşmış bireyler de tüm kişilik yapısını kuşatan bir kolektif bilinçten bağımsızlaşır; aynı zamanda, hepsinin içinde kaynaştıkları dinsel temel görüş birliğinden de uzaklaşırlar. Durkheim *mekanik beraberlikten organik beraberliğe* uzanan bu gelişmeyi üç düzlemde karakterize ediyor. Dünya imgelerinin rasyonelleşmesi, ahlak ve hukuk normlarının genelleşmesiyle ve bireylerin artan bireyselleşmesiyle pa-

[131] Durkheim (1969), s. 208.

[132] Durkheim (1977), s. 171.

ralel gerçekleşir.

Dünya imgelerinin rasyonelleşmesi, mitsel güçleri aşkın tanrıların ve sonunda idelerin ve kavramların altına yerleştiren ve daralmış bir kutsal alan pahasına, geride tanrılardan arındırılmış bir doğa bırakan bir soyutlama sürecinde dile gelir. "Başlangıçta tanrılar evrenden ayrı değillerdi; tanrılar yoktu, yalnızca kutsal varlıklar vardı, büründükleri bu kutsal karakter, dışsal bir varlıkla ya da bu varlığın kaynağıyla ilişkilendirilmiyordu ... Ama zamanla dinsel güçler önceleri bir niteliğini oluşturdukları şeylerden koptular ve kendileri şeyleştiler. Böylelikle ruhlar ya da tanrılar kavramı oluştu; bunlar tercihlerine göre şurada ya da burada barınıyorlar, buna karşın özellikle bağlı oldukları belirli nesnelerin dışında var oluyorlardı. Böylelikle daha az somut oldular.... Animizmin daha üst ve daha örgütlü bir biçimi olan Yunan-Roma çoktanrıcılığı, aşkınlık doğrultusunda yeni bir ilerleme anlamına gelir. Tanrıların konutu açık bir biçimde insanlarınkinden ayrılır. Tanrılar, Olimpos'un gizemli doruklarında ya da toprağın derinliklerinde kendi köşelerine çekilmiş yaşarlar ve insanların işlerine sadece rastlantıyla karışırlar. Ama Hıristiyanlıkla birlikte Tanrı kendini uzamdan kesin olarak çeker. Tanrı'nın ülkesi bu dünyada değildir. Doğa ile tanrısal arasındaki ayrım öyle tamdır ki, bir düşmanlık halini alır. Aynı zamanda tanrı kavramı daha genel ve daha soyut olur, çünkü artık başlangıçtaki gibi izlenimlerden değil, idelerden oluşmaktadır."[133] Sonunda rasyonelleşmiş dünya imgeleri, tamamıyla dünyevileştirilmiş bir bilimin otoritesiyle rekabet etmek zorundadır. Bu sırada genel olarak geleneğe karşı düşünsemeli bir tutum oluşur. İlkesel olarak sorunsallaşmış gelenek ancak süreklileştirilmiş bir eleştiri aracılığıyla sürdürülebilir. Aynı zamanda geleneksel zaman bilinci de geleceğe yönlenimler biçiminde değişir.[134]

Tanrı tasarımının soyutlaşmasına, *değerlerin genelleşmesi* karşılık düşer: "Örneğin hukuktaki, ahlaktaki, dindeki insan kavramının yerine, daha somut ve bu yüzden bilim için daha direngen olan Romalı kavramı geçer."[135] Kurumsal değerler düzlemindeki buna paralel gelişme, *hukukun ve ahlakın evrenselleşmesidir*; bu gelişme kutsal hukukun büyüden arındırılmasını, yani hukuk işleminin biçimsellikten çıkarılmasını da beraberinde getirir. Hukukun ve ahlakın kuralları "önceleri yerel koşullara, etnik, iklimsel vb. özelliklere bağlıyken, zamanla bunlardan bağımsızlaşır ve böylelikle daha genelleşirler. Bu genelleşme artışı, biçimselciliğin sürekli düşü-

[133] Durkheim (1977), s. 329 vd.

[134] Durkheim (1977), s. 390.

[135] Durkheim (1977), s. 331.

şünde duyumsanabilir."[136] Normların uygulanma alanının kapsamıyla birlikte, yorumlama aralığı ve rasyonel haklı çıkarma baskısı da artar: "Artık en değişik biçimlerde özgürce uygulanabilen soyut kurallardan başka sabit bir şey yoktur. Bu kuralların eski otoriteleri ve eski direnme güçleri de yoktur ... Bu genel ilkeler ancak aklın yardımıyla eylemler üzerinde etkili olabilir. Ama düşünseme bir kez başladığında kolay kolay durdurulamaz. Düşünseme güç kazandığında kendiliğinden ona tanınan sınırların ötesine doğru gelişir. Böylelikle birkaç inanç maddesi irdelenmeye başlanır ve tartışma onların ötesine geçer. Bu inanç maddelerinin muhasebesi yapılır, varoluşlarının haklı çıkarılması beklenir; bu sınavı kazansalar da, güçlerinden bir bölümünü yitirirler."[137]

Durkheim son olarak, *modern bireyciliğin* görünüşlerinde, bireylere yarı dinsel bir değer verilişinin, herkese adeta "bir kişi ve her zaman daha çok bir kişi olmayı"[138] buyuran bir "kişi kültünün, bireysel onurun" işaretini görüyor.[139]

Bireyselleşmenin artması, eşzamanlı olarak benzersiz kimliklerin farklılaşmasına ve kişisel özerkliğin artmasına göre ölçülür: "Bir kişi demek, özerk bir eylem kaynağına sahip olmak demektir. İnsan bu özelliği, ırkının ve grubunun tipik bir cinsinin basit cisimlenişi olmanın ötesinde ancak kendisine ve sadece kendisine ait olan bir şeye sahip olduğu ölçüde kazanır. Her durumda, kişinin özgür karar verme yetisine sahip olduğu ve kişiliğini temellendirmek için bunun yeterli olduğu söylenebilir."[140]

Elbette bu özerklik, genişletilmiş ve değişken bir eylem seçenekleri aralığında *kendi istenciyle* karar verme yeteneğinden ibaret değildir. Özerklik "iki seçenekten birisini seçme" özgürlüğünden değil, daha çok "düşünsenmiş bir özilişki" dediğimiz şeyden oluşur. Bireyin, bireyselleşmenin artmasıyla birlikte artan özerkliği Durkheim'a göre yeni bir beraberlik biçiminı karakterize eder; bu beraberlik biçimi artık değerler üzerindeki öncelikli görüş birliğiyle güvencelenmiş değildir, ona bireysel çabalarla hep birlikte ulaşılması gerekir. *İnanç* yoluyla toplumsal bütünleşmenin yerine, *işbirliği* yoluyla bütünleşme geçer. Durkheim önceleri, bu organik beraberliği, toplumsal işbölümünün, yani toplum dizgesinin farklılaşmasının bir sonucu olarak açıklayabileceğini düşünüyordu. Birkaç yıl sonra, "İşbölümü" hakkın-

---

[136] Durkheim (1977), s. 330.
[137] Durkheim (1977), s. 331.
[138] Durkheim (1977), s. 446.
[139] Durkheim (1977), s. 441.
[140] Durkheim (1977), s. 444.

daki kitabının ikinci baskısının önsözünde, bu görüşünü değiştirdi. Dizgenin farklılaşmasıyla yeni bir beraberlik biçimi doğmadığı için, Durkheim kurtuluşu bir meslek grupları ahlakı aramakta görüyor; bu ahlakı önce postula etmesi ve ütopik bir biçimde süslenmiş tarihsel örneklerle göstermesi gerekiyor. Elbette, Durkheim yapısal farklılaşmanın yerine geçen yeni berabelik biçimini hangi düzeneğin ortaya koyabileceğini açıklamıyor.[141]

Durkheim en azından ilginç bir noktaya işaret ediyor; mekanik beraberlik biçiminden organik biçime geçişte, *"rasyonele doğru bir eğilim"*[142] görüyor. Ve kitabının sonunda, toplumun modernleşmesini rasyonelleşme olarak kavrarken hangi ölçütü kullandığını da belirtiyor: Bu model, bireylerin güvenilir davranmayı öğrenmeleri ölçüsünde gerçekleşen evrenselci bir ahlaktır: "Kolektif bilincin giderek daha fazla birey kültüne indirgendiği anımsanırsa, örgütlenmiş toplumların ahlakını, parçalı toplumların ahlakından ayıran şeyin daha insanca ve bu yüzden daha rasyonel bir şey olduğu söylenebilir. Bu ahlak bizim etkinliklerimizi, bizi doğrudan ilgilendirmeyen hedeflere yöneltmez; bizi, bizimkinden tümüyle başka bir doğanın, insanların çıkarlarını düşünmeden, kendi yollarında giden ideal güçlerin hizmetçisi yapmaz ... Bu kolektif bilinci oluşturan kurallar, özgür sınamayı boğacak denli zorlayıcı değildir; ama daha çok, bizim için ve bir anlamda bizden yapıldıkları için, onlara karşı daha özgürüzdür ... Her bireyin hakkettiği yere sahip olduğu, dolayısıyla tüm dünyanın kendiliğinden her bir bireyin esenliğine katkıda bulunduğu bir toplumu inşa etmenin ne denli zor olduğunu çok iyi duyumsuyoruz. Ama bir ahlakın başka bir ahlakın üstünde olması, daha kuru ve daha otoriter bir biçimde buyruk vermesi ya da düşünsemeden daha güçlü bir biçimde uzak olması değildir. Bir ahlak bizi hiç kuşkusuz bizden başka bir şeye bağlamalıdır; ama bizi devinimsizliğe *zincirlemesi* gerekmez."[143]

Durkheim bu manzarada, felsefe tarihi düşüncesinin tuzaklarından kaçamıyor. Bir yandan tarihsel eğilimleri salt gözlemleyen bir toplum bilincinin betimci tutumunu almaya özen gösteriyor; diğer yandan, en azından genel olarak kabul edilmiş bir ideal olarak bu eğilimlerden kaynaklanıyor görünen evrenselci bir moral kavramını normatif bir tutum içinde benimsiyor ve kısa ve öz bir biçimde "yeni bir ahlak oluşturma" görevini ilan ediyor.[144] Belli ki, Durkheim rasyonelleşme süreci ola-

---

[141] Bkz. ileride, s. 545 vd.

[142] Durkheim (1977), s. 330.

[143] Durkheim (1977), s. 448 vd.

[144] Durkheim (1977), s. 450.

rak kavranan bir gelişme sürecinini betimsel olarak kavranması için hangi yöntemsel koşulların yeterli olacağı konusunda net bir görüşe sahip değil.

Durkheim'ın ahlakçılığı, Durkheim'ın pozitivizminin ironik bir yankılanışıdır.[145] Durkheim özellikle din ve hukuk sosyolojisine yönelik daha sonraki incelemelerinde, dinsel temel görüş birliğinin bir dilselleştirilmesi, iletişimsel olarak yoğunlaştırılması düşüncesine yakınlaştığını gördük. Durkheim'ın betimlediği toplumsal bütünleşmenin biçim değişikliklerini, bir rasyonelleşme sürecinin göstergeleri olarak haklı çıkarmayı deneyeceğim. Böylece, Mead'in, dilsel olarak kurulan normların kılavuzluğundaki etkileşimi rasyonel bir sonradan kurma anlamında açıklama projesine geri dönüyorum.

Giriş bölümünde öneğitimsel olarak irdelediğimiz gibi, rasyonelliğin koşullarının iletişimsel olarak ulaşılmış, temellendirilmiş bir görüş birliğinin *koşullarına* dayandırabiliriz. Anlaşmaya dayalı ve sadece karşılıklı etkilemeye hizmet etmeyen dilsel iletişim, rasyonel sözcelerin ya da dil ve eyleme yetisi bulunan öznelerin rasyonelliğinin koşullarını yerine getirir. Ayrıca, dilde içkin olan rasyonelliğin neden empirik bir biçimde, iletişimsel edimlerin toplumsal etkileşimlerin kumandasını üstlendiği ve toplumsal yeniden üretimi, toplumsal yaşama evrenlerinin korunması işlevlerini yerine getirmediği ölçüde etkili olabileceğini gördük. Anlaşmaya yönlenmiş eylemin rasyonellik potansiyeli, dilin anlaşma, eylemlerin koordinasyonu ve bireylerin toplumsallaştırılması işlevlerini yerine getirmesi ve böylelikle kültürel yeniden üretimin, toplumsal bütünleşmenin ve toplumsallaşmanın onun üzerinden gerçekleştikleri bir araç haline gelmesi ölçüsünde açığa çıkarılabilir ve toplumsal grupların yaşama evrenlerinin rasyonelleştirilmesinde kullanılabilir. Böylelikle toplumsal evrim rasyonelleşme görüş açılarına sokulursa, Mead ve Durkheim'ın kuramsal yaklaşımları bir hedefte birbirlerine göndermede bulunurlar; bu hedef, kurumsal açıdan ilkin sınırları dar tutulmuş bir iletişimsel eyleme geçmenin, insan olma süreci için ne anlama geldiğinin ve *normların kılavuzluğundaki bu eylemin dilsel olarak iletilmesinin yaşama evreninin rasyonelleştirilmesi için neden bir itilim* vermiş olabileceğinin ortaya konulabileceği bir başlangıç konumunu varsayımsal olarak kurmaktır.

Önerdiğim kuruluş, bir yanda Durkheim'ın tümüyle bütünleşmiş bir toplum

---

[145] Luhmann "*De la division du travail social*"in Almanca basımına yazdığı giriş bölümünde, (Durkheim [1977], s. 17 vd) Durkheim'a, ahlakçılık atfediyor; ama bunu "normlardan bağımsız toplumsallık" çözümsel düzlemine bakarak Durkheim'ın sorunsallaştırmasının zeminini ortadan kaldıran bir araştırma stratejisinin öncüllüğünde yapıyor.

için kabul ettiği sınır değerlere, diğer yanda yaşama evreninin simgesel olarak yeniden üretilmesi iletişimsel eylemle bağlantılandırıldığı anda, söz eylemlerinin çözümlediğimiz yapı temelinde sahip olmaları gereken bütünlüğü bozucu etkilere dayanıyor. Bu düşünce deneyi, Durkheim'ın varsaydığı toplumun sıfır konumunu, ritüel pratiğin dilsel olarak iletilmesini *henüz gerektirmeyen* bir kutsal alandan ve işbirliğinin kendi dinamiğiyle donatılmış bir dilsel iletimine henüz *izin vermeyen* bir dünyevi alandan oluştuğunu düşünmemizi gerektiriyor. Özellikle bu son kabul yapaydır, ama Durkheim dilbilgisel konuşmaya asıl bir kurucu önem atfetmediği için, tümüyle uygun olmadığı söylenemez. Bu düşünce deneyi, toplumsal yeniden üretiminin dilsel bir kanalize etmeyle belirlenen yapısal sınırlamalara bağlı olduğunu; dünya imgelerinin sözü edilen yapısal dönüşümünün, hukuk ve ahlakın evrenselleştirilmesinin ve de toplumsallaşmış öznelerin bireyselleşmesinin artışının, elbette bu sınırlamalardan nedensellik yoluyla açıklanamayacaklarını ama iç mantıklarının yeniden yapılandırıcı bir biçimde anlaşılır kılınabileceğini gösterecektir.

(2) Tümüyle bütünleşmiş bir toplum sınır durumunu düşünelim. Bu toplumda *dinin* görevi, belirli bir ritüel pratiği kutsal olanın kavramlarıyla yorumlamaktır; kesin bilişsel içeriklere sahip olmadan, henüz bir *dünya* imgesi özelliğini taşımamaktadır. Kültürel bir determinizm anlamında, din kolektifin birliğini güvenceler ve erk ilişkilerinden ve ekonomik çıkarlardan doğabilecek çatışmaları büyük ölçüde bastırır. Bu tersine çevrilmiş kabuller, dilin yalnızca minimal bir öneme sahip olduğu toplumsal bütünleşme durumunu tanımlıyor; değerler hakkındaki öncelikli görüş birliği elbette dilsel güncelleştirmeyi ve eylem durumlarına kanalize edilmeyi gerektirir; ama anlaşma başarımları araçsal bir rolle öylesine sınırlıdır ki, söz eylemlerinin yapısının kültürel geleneğin türü ve bileşimi üzerindeki etkisi göz ardı edilebilir. Başka bir bağlamda Wittgenstein dilin "tatil yapması"ndan söz ediyor; dil gündelik yaşam disiplininden koparıldığında, toplumsal işlevlerinden ayrıldığında yoldan sapar, dizginlerini koparır. Dilin tatil yaptığı, en azından dilin toplumsal üretim açısından özgün ağırlığının henüz geçerli olmadığı bir durumu tasarlıyalım. Anlaşmanın işlevine benzer bir uslamlama, eylem koordinasyonu ve toplumsallaşma işlevleri için de yapılabilir.

Kesintisiz bütünleşmiş bir toplumda dinsel tapını, ister ailedeki isterse toplumsal çalışma alanındaki tüm eylemleri, normların her çiğnenişinin bir kutsalın çiğnenişi anlamına geleceği ölçüde kuşatan ve normatif olarak bütünleştiren bir *bütünsel kurum* gibidir. Elbette bu temel kurum ancak dilsel iletim yoluyla durumlara ve

görevlere özgü normlar halinde dallanabilir. Ama bu sırada iletişimsel eylemler yine, dilin normların geçerliliği ve uygulanışı üzerindeki etkisinin göz ardı edilebileceği biçimde bir araçsal rolle sınırlanmışlardır. Durkheim özellikle, böyle bir toplumun üçüncü görünümünü, *grup kimliğinin* her bir üyenin kişilik yapısında yeniden üretilmesini vurguluyor. Bu kişilik, toplumun yapılarını örnek oluşturacak biçimde yineleyen bir genel bileşene ve bir bireysel, toplumsallaşmamış, tek tek organizmalarda bulunan geri kalan bileşene ayrılır. Bu ikicilik, dilsel olarak oluşturulmuş öznelerarasındalığın bireyselleştirici gücünün henüz bir rol oynamadığı bir toplumsallaşma tasarımını dile getirir.

Son olarak, dünya imgesinin, kurumların ve tekil kişiliğin yapıları birbirlerinden henüz ciddi bir biçimde farklılaşmamıştır; grubun kimliği için kurucu olan kolektif biliçte kaynaşmışlardır. Dilsel iletişimin yapılarında bir farklılaşma vardır; ama bu farklılaşma, iletişimsel eylemin anlaşma, toplumsal bütünleşme ve kişilik oluşumu işlevlerinde kendi ağırlığına sahip olması ve dinin ve toplumun bir arada durdukları ortak yaşamsal bağı çözmesi ölçüsünde ortaya çıkar. Anlaşmaya yönlenmiş eylemin yapıları etkili olmaya başladıklarında, kutsal olanın dilselleştirilmesi ortaya çıkar ve Durkheim'ın betimlediği toplumsal bütünleşmenin biçim değişikliğinin mantığını belirler. Düşünce deneyimiz, dünya imgelerinin soyutlaşmasının, hukukun ve ahlakın evrenselleşmesinin ve bireyselleşmenin artışının; *yapısal görünümleri* dikkate alındığında, kesintisiz bir biçimde bütünleşmiş bir toplumun bağrında, anlaşmaya yönlenmiş eylemin rasyonellik potansiyeli açığa çıkarıldığı zaman ortaya çıkan gelişmeler olarak kavranabileceklerini gösterecektir. Böyle bir dinamiğin empirik koşullarını dikkate almıyoruz.

Anımsayacağımız gibi dilbilgisel konuşmada, önermesel bileşenler edimsözsel ve anlatımsal bileşenlerle öyle bir araya gelmiştir ki, anlamsal içerik bu bileşenler arasında gidip gelebilir. Genel olarak söylenebilen her şey, önesürümsel biçimde de dile getirilebilir. Dilin bu temel yönünde, dinsel dünya imgelerinin iletişimsel eyleme eklenmesinin ne anlama geldiği açıklanabilir. Arka plan bilgisi, hedefe yönelik eylemde bulunan, işbirliklerini görüş birliği temelinde düzenleyen aktörlerin durum tanımlarına girer; ve dünya imgesi bu tür yorum başarımlarının sonuçlarını biriktirir. Kutsal ve dünyevi kökenli anlamsal içeriklerin, dil ortamında özgürce dolaşmaları, anlamların kaynaşmasına yol açar; ahlaksal-pratik ve anlatımsal içerikler, bilişsel-araçsal içeriklerle kültürel bilgi biçiminde birleşirler. Bu süreçte iki görünümü ayırabiliriz.

Bir yanda, kolektif kimliğin törensel olarak sağlamlaştırılması alanından gelen

normatif ve anlatımcı deneyim içerikleri, tümceler biçiminde dile getirilebilir ve *kültürel bilgi olarak* saklanabilirler; bu süreç, dini iletişimsel olarak sürdürülmesi gereken bir *kültürel gelenek* haline getirir. Öte yandan kutsal bilginin, araçsal eylem ve toplumsal işbirliği alanındaki dünyevi bilgiyle *birleşmesi* gerekir; bu da, dini bir bütünsellik iddiasında bulunan bir *dünya imgesi* haline getirir. İletişimsel gündelik yaşam pratiğinin kendine özgü bir ağırlık kazanması ölçüsünde, dünya imgeleri, sökün eden ve akışını gittikçe daha az düzenleyebildikleri dünyevi bilgiyi işleyebilmek, yani ahlaksal-pratik ve anlatımcı bilgi bileşenleriyle az ya da çok tutarlı bir bağıntı içine sokabilmek zorundadırlar. Dinsel dünya imgelerinin gelişmesinin Durkheim ve Weber'in birbirlerini bütünleyici bir biçimde ana hatlarıyla betimledikleri yapısal görünümleri, geleneğin geçerlilik zemininin ritüel eylemden iletişimsel eyleme kaymasıyla açıklanabilir. İnanışlar otoritelerini kutsallık halesinin büyüleyici gücünden artık gitgide azalan bir biçimde alırlar, salt üretilmemiş tersine *ulaşılmış*, yani iletişimsel olarak ortaya konmuş bir görüş birliğinden ise gitgide artan bir biçimde alırlar.

Ayrıca gördüğümüz gibi, dilbilgisel konuşmada, edimsözsel bileşenler önermesel ve anlatımsal bileşenlerle öylesine bir araya gelmiştir ki, edimsözsel güçler tüm söz eylemleriyle birleşebilir. Bu güçlerle birlikte, kutsal olanın en eski simgelerle sağlamlaştırılmış bir otoritesini taklit eden, ama doğuştan dilsel bir doğada olan bir geçerlilik kavramı oluşur. Dilin bu temel yönünde, kutsal olarak temellendirilmiş kurumların, anlaşma süreçlerini sadece yönlendirici, önceden biçimlendirici ve önyargılayıcı bir biçimde etkilemekle kalmayıp, kendisinin de dilsel görüş birliği oluşumunun bağlayıcı etkilerine bağlı olmasının ne anlama geldiği anlaşılabilir. Bundan sonra toplumsal bütünleşme artık doğrudan doğruya kurumsallaşmış değerler üzerinden değil, söz eylemleriyle öne sürülen geçerlilik iddialarının öznelerarasında kabul edilmesi üzerinden gerçekleşir. İletişimsel eylemler de mevcut normatif bağlamlar içinde kalırlar; ama konuşucu bu bağlamda söz eylemlerine belirtik bir biçimde göndermede bulunabilir ve onlara karşı değişik tutumlar içine girebilir. Söz eylemlerinin kendilerine özgü, mevcut normatif bağlamdan bağımsız bir edimsözsel güce sahip olmaları olgusundan, normların hem geçerliliği hem de uygulanışı için dikkate değer sonuçlar doğar.

Eylem normlarının geçerlilik zemini, iletişimsel olarak sağlanmış her görüş birliğinin gerekçelere işaret etmesi ölçüsünde değişir. Kurumların ardında yatan kutsalın otoritesi, artık kendi başına geçerli değildir. Kutsal otorite daha çok dinsel dünya imgelerinin temellendirme başarımlarına bağımlı olur. *Kültürel bilgi*, iletişi-

me katılanların durum yorumlarına girerek, eylem koordinasyonu işlevlerini üstlenir. Bilginin ahlaksal-pratik bileşenleri anlatımsal ve bilişsel-araçsal bileşenleriyle temel kavramlar açısından ortak temele sahip olması ölçüsünde, mitsel ve daha sonra dinsel-metafizik dünya imgeleri, kurumlar dizgesinin açıklanmasına ve haklı çıkarılmasına hizmet ederler. Bu da, bir dünya imgesinde tutarlı bir biçimde işlenebilen tüm uyumlu deneyimlerin mevcut kurumları onayladıkları, öte yandan bir dünya imgesinin temellendirme potansiyelini zorlayan uyumlu deneyimlerin ve bu imgeye karşılık düşen kurumların meşruluğuna duyulan inancı ve geçerliliğini sorguladıkları anlamına gelir. Ama kurumlar dizgesi yalnızca dünya imgelerinin yapısal dönüşümü yüzünden değil, değişen ve karmaşıklaşan eylem durumlarının artan özelleştirme gereksinimi yüzünden de baskı altında kalır. İletişimsel eylemde bulunanların normların uygulanmasını bizzat üstlenmeleri ölçüsünde, normlar eşzamanlı olarak daha soyutlaşabilir ve daha özelleşebilirler. Eylem normlarının *iletişimsel olarak sağlanan* bir uygulanışı, tarafların, her bir eylem durumunun hem nesne, hem normatif ve hem de öznel kesitlerine gönderme yapan ortak durum tanımlarına ulaşmalarına bağlıdır. *Bizzat* etkileşime katılanlar, verili normları her bir durumla ilişkilendirmeli ve onlara özel görevler biçmelidirler. Bu yorumlama başarımları, normatif bağlam karşısında bağımsızlaştıkları ölçüde, kurumlar dizgesi eylem durumlarının artan bir karmaşıklığıyla, son derece soyut temel normlar çerçevesinde bir toplumsal roller ve özel düzenlemeler ağı biçiminde çeşitlenerek başa çıkabilir.

Durkheim'ın saptadığı hukuk ve ahlakın evrenselleşmesi, yapısal görünümlerden, normların haklı çıkarılması ve uygulanması sorunlarının dilsel görüş birliği oluşturma süreçlerini gitgide daha güçlü bir biçimde kuşatmalarıyla açıklanabilir. İnanç topluluğu, işbirliği topluluğu halinde dünyevileştirildikten sonra, yalnızca evrensel bir ahlak yükümleyici karakterini koruyabilir. Yalnızca soyut bir ilke üzerinde kurulmuş bulunan biçimsel hukuk, meşruluk ve ahlaksallık arasında, normların uygulanışına ilişkin tartışmalı sorunların tarafların elinden ya kurumsal olarak alındıkları ya da radikal bir biçimde onlara bırakıldığı etkileşim alanları arasında keskin bir ayrım oluşacak biçimde bir çizgi çeker.

Son olarak gösterdiğimiz gibi, dilbilgisel konuşmada, bilginin anlatımcı bileşenleri, edimsözsel ve önermesel bileşenleriyle; edimsel tümcelerin özne anlatımlarında görülen birinci kişi zamirlerinin birbiriyle örtüşen iki anlam taşıyacakları biçimde bir araya gelmiştir. Bir yanda ego, anlatımcı bir tutum içinde yaşantılarını sözceleyen konuşucu olarak kendisine göndermede bulunur, diğer yandan ego, toplumsal grubun edimsel bir tutum içinde, grubun (en azından) bir başka üyesiyle ki-

şilerarası bir ilişkiye giren bir üyesi olarak kendisine göndermede bulunur. Dilin bu temel özelliğinden, toplumlsallaşma süreçlerinin, büyüyen bir çocuğun yakınlarıyla ilişkisinin dilsel yapısı tarafından belirlenmiş olmasının ne anlama geldiği anlaşılabilir. Kişi zamirleri dizgesinde dile gelen dilsel öznelerarasılık, çocuğun toplumsal rolleri birinci kişide oynamasını sağlar.[146] Bu yapısal zorlama, grup kimliğinin bireyin kişilik yapısında salt bir yinelenmesini engeller; bir bireyleşme zorlaması etkisinde bulunur. Toplumsal etkileşimlere birinci kişi iletişimsel rolünde katılan herkes, aynı zamanda kendisinin ayrıcalıklı olarak erişebileceği iç dünyasını olgular ve normlara karşı sınırlayan ve öteki katılımcılara karşı, kendisine özgü "sorumluluk" gerektiren eylemler olarak atfedilen insiyatifler alan bir aktör olarak ortaya çıkmalıdır. Bireyselleşme derecesi ve sorumluluk sahibi olma ölçüsü, bağımsız iletişimsel eylemin nesnel devinim aralığıyla birlikte değişir. Anne babaların toplumsallaştırıcı etkileşimi sabit örneklerden ve katı normlardan uzaklaştığı ölçüde, toplumsallaşma sürecinde iletilen yetiler de biçimselleşirler. Durkheim'ın gözlemlediği artan bireyselleşme ve genişleyen özerklik eğilimi yapısal görünümlerden, kimlik oluşumunun ve grup aidiyetlerinin doğuşunun tikel bağlamlardan gitgide daha çok uzaklaşmasıyla ve genelleştirilmiş iletişimsel eylem yeteneklerinin edinilmesiyle gitgide daha çok örtüşmeleriyle açıklanabilir.

Kısaca özetlediğim düşünce deneyi, Durkheim'ın çözümlediği toplumsal bütünleşmenin biçim değişikliğinin *mantığını* açıklamak için, kutsal olanın dilselleşmesi düşüncesinden yararlanıyor. Bu deney anlaşmaya yönlenmiş eylemin biçimsel pragmatik olarak açıklanmış yapılarından, dilsel olarak kurulan normların kılavuzluğundeki eylemin antropolojik açıdan daha derinlerde yatan yapılarına geri gidebileceğimiz yolu aydınlatıyor. Normların kılavuzluğundaki etkileşim, kültürel yeniden üretim, toplumsal bütünleşme ve toplumsallaşma işlevlerinin kutsal olanın alanından iletişimsel gündelik yaşam pratiğine geçmeleri ölçüsünde yapısını değiştirir. Bu sırada, toplumsal işbirliğini olanaklı kılan *dinsel inanç topluluğu, işbirliği baskıları altında kalan bir iletişim topluluğuna* dönüşür. Durkheim bu toplumsal devrimci perspektifi Mead'le paylaşıyor. Elbette, Durkheim mekanik beraberlik biçimlerinden organik beraberlik biçimlerine geçişi, kolektif bilincin *içeriden* yeniden yapılandırılabilir bir değişmesi olarak kavrayamaz. Gerçi Durkheim, kutsal olanın dilselleştirilmesi düşüncesini *ima etmiştir*, ama bu düşünce ancak Mead'in yeniden yapılandırma çabasının doğrultusunda *geliştirilebilir*. Aslında Mead, geleneğe bağlı, kutsal otoriteye dayanan kurumların iletişimsel olarak yoğunlaştırılmasını kesin bir biçimde rasyo-

[146] Bkz. bu kitapta, yukarıda s. 486 vd.

nelleşme olarak kavrıyor. İletişimsel eylemi, belirtik bir biçimde ütopik "rasyonel bir toplum" tasarısının referans noktası olarak seçiyor. Mead'in modern toplumların gelişme olanakları hakkındaki, "rasyonel" ya da onun deyişiyle "ideal" bir toplumun ana hatları hakkındaki açıklamaları; Mead bir toplumun, toplumsal bütünleşmesini kutsal temellerden *bütünüyle* iletişimsel olarak ulaşılmış bir görüş birliğine aktardığında hangi yapıları alması gerektiği sorusunu yanıtlıyormuş gibi okunuyorlar. Ben ilkönce bilim, ahlak ve sanatta bir farklılaşmayla karakterize edilen *kültürel gelişmeyi* inceleyeceğim.

Modern bilim ve ahlak, sınırsız tartışmayla güvencelenen nesnellik ve tarafsızlık ideallerine bağlıdır; öte yandan modern sanat merkezden bağımsız, bilgi ve eylemin zorlamalarından kurtulmuş bir Ben'in kendi kendisiyle sınırsız ilişkisinin öznelliğiyle belirlenmiştir. Kutsal alan, toplum için kurucu önem taşıdığı sürece, ne bilim ne de sanat dinin mirasını üstlenir; ancak bir tartışım etiği olarak gelişmiş, iletişimsel olarak yoğunlaşmış bir ahlak *bu bakımdan* kutsal olanın otoritesini ikame edebilir. Böyle bir ahlakta, normatif olanın arkaik çekirdeği dağılmıştır; bu ahlakla birlikte normatif geçerliliğin rasyonel anlamı gelişir.

Din ile ahlak arasındaki akrabalık, ahlakın yapısal olarak farklılaşmış bir yaşama evreninin yapısında net bir statü almamasında da görülür. Ahlak, bilim ve sanat gibi sadece kültürel geleneğe ait sayılamaz, hukuk kuralları ya da karakter özellikler gibi sadece topluma ya da kişiliğe ait bir şey olarak da görülemez. Elbette geleneğin bileşenleri olarak ahlak tasarımları ile, normlar dizgesinin bileşenleri olarak ahlak *kuralları* ve kişiliğin bileşenleri olarak ahlak *bilinci* arasında bir ayrım yapabiliriz. Ama kolektif ahlak tasarımları, ahlak normları ve bireylerin ahlak bilinci, bir ve aynı ahlakın görünümleridir. Ahlakta, kutsal ilk güçlerin içe işleyici kuvvetinden hâlâ biraz vardır; ahlak bu arada farklılaşmış bulunan kültür, toplum ve kişilik düzlemlerine, modern toplumlarda başka bir örneği bulunmayan bir biçimde nüfuz eder.

Durkheim da yalnızca evrensel bir ahlakın, dünyevileşmiş bir toplumu bir arada tutma ve ritüel olarak güvencelenmiş normatif temel anlamayı son derece soyut bir düzlemde ikame etme gücüne sahip olduğunu düşünüyor. Ama ancak Mead, evrenselci ahlakı iletişimsel bir rasyonelleşmenin, iletişimsel eylemde bulunan rasyonellik potansiyelinin açığa çıkmasının bir *ürünü* olarak kavranabileceği biçimde temellendiriyor. Ana çizgileriyle verdiği bir Kant etiği eleştirisinde, Mead böyle bir tartışım etiğini oluşumu açısından temellendirmeye çalışıyor.[147]

---

[147] G. H. Mead, "Fragmente über Ethik," Mead (1969 a), s. 249 vd; ayrıca bkz. Mead (1964) s.

(3) Mead, tüm evrenselci ahlak kuramlarında ortak olan bir sezgiden yola çıkıyor: Ahlaksal açıdan önem taşıyan soruları değerlendirirken aldığımız bakış açısı, *tüm* ilgililerin iyi bilinen çıkarlarının tarafsız bir biçimde gözetilmesine izin vermelidir; çünkü ahlaksal normlar, doğru anlaşıldığında, ortak, *genel* bir çıkarı ortaya koyarlar.[148] Hem Yararcılar hem de Kant, temel normların evrenselliği isteminde birleşiyor: "Yararcılar, en çok sayıda kişi için en büyük mutluluğun olması gerektiğini söylüyor; Kant, eyleme karşı tutumun, genel bir yasa biçimini alabilmesi gerektiğini söyler. Ben başka alanlarda birbirlerine son derece karşıt olan bu iki okulun bu ortak yönlerini vurgulamak istiyorum: İkisi de, ahlaksal bir eylemin genel olması gerektiğine inanıyorlar. Ahlak eylemin sonucu yoluyla belirleniyorsa, sonuçlar toplumun bütünü yoluyla belirlenir; biri eylem karşısındaki tutumla belirleniyorsa, diğeri yasa karşısındaki saygıyla belirlenir. İki okul da, ahlakın genellik anlamına geldiğini, ahlaksal eylemin basitçe bir kişisel olay olmadığını kabul ediyor. Ahlaksal bir bakış açısından bakıldığında iyi şey, aynı koşullarda *herkes* için iyi olmalıdır."[149]

Hem dünya dinlerinin dogmalarında hem de sağlıklı insan aklının konularında anlatımını bulmuş olan bu sezgiyi, elbette Kant Yararcılardan daha iyi çözümlemiştir. Yararcılar genel esenlik, en büyük çoğunluğun en büyük mutluluğu idesiyle, çıkarların genelleştirilebilirliğinin sınanabileceği özel bir görüş açısı verirken; Kant tüm ahlaksal normların uymaları gereken bir yasama ilkesi ortaya koyuyor. İlkesel olarak tikel çıkarlar arasında genelleştirici bir uzlaşmadan, henüz bir genel çıkar otoritesiyle, yani tüm ilgililer tarafından ortak bir çıkar olarak kabul edilme iddiasıyla donatılmış bir çıkar doğmuyor. Bu yüzden Yararcılık, geçerli normların *tüm ilgililerden* istedikleri zorlanmamış ve üzerinde düşünülmüş, rasyonel olarak güdülenmiş *onay* uğrağını açıklayamaz. Kant ahlaksal normların bu zorunlu geçerliliğini pratik aklın yasalarının evrenselliğiyle açıklıyor. Kategorik buyruğu, her bireyin verili ya da önerilen bir normun genel onayı hak edip etmediğinin, yani yasa olarak kabul edilip edilemeyeceğinin sınayabileceği bir düzenleyici ilke olarak tasarlıyor.

Mead bu düşünceyi alıyor: "Kant'ın önemle vurguladığı gibi yargılarımızın genelliği, tüm topluluğun tutumunu, tüm akıllı varlıkların tutumunu almamız olgu-

---

82 vd.; ayrıca: Cook (1966), s. 156 vd. ve Joas (1980) s. 120 vd.

[148] Ayrıca krş. Wimmer (1980), Wimmer burada K. Baier'in, M. Singer'in, R. M. Hare'in, J. Rawls'un, P. Lorenzen'in, F. Kambartel'in, K. O. Apel'in ve benim evrenselci yaklaşımlarımızı ele alıyor.

[149] Mead (1969.a), s. 432.

sundan doğar." Ama tuhaf bir uslamlama da ekliyor: "Biz, neysek, ötekilerle ilişkilerimiz için de oyuzdur. Bu yüzden hedefimiz, hem içeriği hem de biçimi açısından toplumsal bir hedef olmalıdır. Toplumsallık, etik yargıların nedenidir ve herkesin oyunun genel oy olduğuna; yani bir durumu akılcı bir biçimde değerlendiren herkesin onaylayabileceğine ilişkin yaygın iddianın temelini oluşturur"[150] Mead, ahlaksal normların genelliklerinin temelinde neden toplumsal geçerlilik iddia edebildikleri sorusunu, toplum kuramsal açıdan yanıtlayarak, Kant'ın argümanına karakteristik bir yön değişikliği kazandırıyor. Ahlaksal normlar, otoritelerini bir genel çıkarı cisimleştirdikleri ve kolektifin birliğinin bu çıkarın korunmasıyla söz konusu olduğu olgusuna dayandırır: "Bir bütün olarak toplumun yapısına ilişkin bu duygu ... ahlaksal ödevlerin, her tikel güncel durumun telkin ettiği iddianın ötesine geçen anlamını taşır."[151] Bu noktada Mead, Durkheim'la buluşuyor. Ahlaksal normların zorunlu geçerliliğinde, toplumsallığın zedelenmesi durumlarında, bir kolektifin tüm üyeleri için eşit ölçüde ortaya çıkan tehlikeye belirtik bir biçimde başvurulmaktadır: Bu tehlike, kuralsızlık, bir grubun kimliğinin dağılması, tüm üyelerin ortak yaşam bağlamının bütünlüğünü yitirmesi tehlikesidir.

Bir dilin toplumsallaşma ilkesi olarak yerleşmesi ölçüsünde, toplumsallığın koşulları iletişimsel olarak kurulan öznelerarasılığın koşullarına yakınlaşır. Aynı zamanda kutsal olanın otoritesi, yalnızca tartışımsal olarak doğrulanabilen normatif geçerlilik iddialarının bağlayıcı gücüne aktarılır. Böylelikle zorunlu geçerlilik kavramı, empirik eklemelerden arındırılır; bir normun geçerliliği sonunda sadece, bu normun *tüm* ilgililer tarafından haklı nedenlerle kabul *edilebileceği* anlamına gelir. Mead bu okuma biçiminde, " 'zorunluluğun' bir genelliği gerektirdiği" ... konusunda Kant'ı onaylar: " 'Zorunluluk' unsuru ne zaman ortaya çıkarsa, vicdan ne zaman konuşursa, bu genel biçimi alır."[152]

Bir ahlaksal normun genelliği elbette, ancak bununla genel normların temellendirilmiş bir biçimde tüm ilgililerin ortak istencini dile getirmeleri kastediliyorsa bu normun geçerliliği için bir kıstas olabilir. Bu koşul, yalnızca normların evrensel zorunluluk tümceleri *biçimini* alabilmeleriyle yerine getirilmiş olmaz; ahlaksal olmayan ya da ahlaksal içeriği bulunmayan düzenleyici ilkeler de bu biçimde formüle edilebilir. Mead bu durumu şöyle dile getiriyor: "Kant, yalnızca biçimi genelleştire-

[150] Mead (1969 a), s. 429 vd.

[151] Mead (1964), s. 404.

[152] Mead (1969 a), s. 430.

bileceğimiz görüşündeydi. Ama biz hedefi de genelleştiriyoruz."[153] Mead aynı zamanda, Kant etiğinin biçimciliğinin sunduğu avantajdan da vazgeçmek istemiyor. Sorunu şöyle biçimlendiriyor: "Doğrudan çıkarlar, şimdiye dek bilmediğimiz öteki çıkarlarla çelişkiye düşerse, bu öteki çıkarları görmezlikten gelmeye ve dolaysızca gördüğümüz çıkarları dikkate almaya eğilim gösteririz. Burada bizim için zor olan, bu öteki ve daha kapsamlı çıkarları kabul etmek ve sonra onları dolaysız çıkarlarla rasyonel bir ilişki içine sokmaktır."[154] Ahlaksal-pratik sorunlar bakımından kendi çıkarlarımıza öyle tutsağızdır ki, *tüm etkili çıkarları tarafsız bir biçimde dikkate almak*, tarafsız bir yargıya ulaşmak isteyen kişinin ahlaksal bir tutumunu şimdiden gerektirir. "Bence hepimiz, ötekilerin çıkarlarını, kendi çıkarlarına karşıt olsalar bile kabul etmemiz gerektiğini ve insanın bu bilgiye uymakla kendisini feda etmeyip, daha kapsamlı bir kimlik oluşturduğunu duyumsarız."[155] Ahlaksal yetişim ile ahlaksal yargı gücü arasındaki bağıntıyı ilkönce Aristoteles vurgulamıştı. Mead bu kavrayıştan, kategorik buyruğun yerine tartışımsal bir istenç oluşturma işlemini geçirmek için yöntemsel bir niyetle yararlanıyor.

Ahlaksal açıdan önem taşıyan bir eylem çatışmasını değerlendirirken, tüm ilgililerin, tüm etkili çıkarları tarafsız bir biçimde dikkate alma ahlaksal tutumu içinde olduklarında, hangi genel çıkar üzerinde birleşeceklerini düşünmeliyiz. Mead bu koşulu, ideal bir iletişim topluluğu tasarısının yardımıyla özelleştiriyor: "Mantıksal koşullarda, topluluğun üyelerinin belirli bir çatışma durumunda, kendilerini topluluk düzeninin mevcut durumunun dışında konumladıkları ve değişen davranış alışkanlıklarının ve değerlerin tekrar belirlenmesi konusunda uzlaştıkları, *belirli düzeni aşan bir tartışım evreni* vardır. O halde *rasyonel işlemler süreci*, içinde düşüncenin işleyeceği bir düzen kurar; bu düzen toplumun mevcut yapısından çeşitli derecelerde soyutlanır ... Bu düzen, *düşüncenin ilgilendiği duruma karıştırılmış ya da karıştırılabilecek olan rasyonel varlıkları kapsayan bir toplumsal düzendir*. Bu düzen, somut şeylerden değil, uygun yöntemlerden ideal bir dünya kurar. Bütün davranış yönetimi koşullarının ve çelişkili bütün değerlerin birbirleriyle çarpışan sabit alışkanlık biçimlerinden ve mülklerden soyutlanarak göz önünde bulundurulmaları gerektiğidir. İnsanın, kendini rasyonel varlıkların bu daha geniş topluluğun bir üyesi olarak oluşturmadığı sürece, toplumun rasyonel bir bireyi olarak hareket edemeyeceği açık-

[153] Mead (1969 a), s. 430.

[154] Mead (1969 a), s. 439.

[155] Mead (1969 a), s. 437.

tır"[156]

Kategorik buyruğun ne yapabileceği, evrensel bir tartışımın idealize edilmiş koşulları altında bir istenç oluşturma yansıtmasının yardımıyla doğrulanabilir. Ahlaksal yargı yetisine sahip özne, var olan ya da önerilen bir normun genelin çıkarına olup olmadığını ve yerine göre toplumsal geçerliliğe sahip olup olmayacağını her durumda kendi başına değil, yalnızca tüm öteki ilgililerle ortaklık içinde sınayabilir. Ötekinin tutumunu alma ve içselleştirme mekanizması burada bazı kesin sınırlarla karşılaşır. Elbette ego, alter'in bir argümantasyon tarafı rolünde kendisine karşı aldığı tutumu önceleyebilir; gördüğümüz gibi, böylelikle iletişimsel eylemde bulunan, kendi kendisine karşı düşünsemeli bir ilişkiye girer. Ego bir ahlaksal argümantasyon sürecini, her defasında ilgililerin çevresinde *tasarlamaya* çalışabilir; ama sonucu güvenilir bir biçimde *önceden göremez*. İdeal bir iletişim topluluğu tasarımı, bu yüzden gerçekten yapılmaları gereken ve monologlaştırılmış görünüşte diyaloglarla ikame edilemeyen tartışımların *düzenlenmesi* için temel ilke olmaktadır. Mead sırf bu sonucu çok sıradan bulduğu için, onu yeterince net bir biçimde ortaya koymuyor. Bu sonucun sıradanlığını, sürekli "kendi çıkarlarımıza karşı belirli çıkarları görmezden gelme ve kendimizi özdeşleştirdiğimiz çıkarları vurgulama" çabası içinde olduğumuza ilişkin psikolojik argüman da gösteriyor."[157] Ne var ki Mead, ilkesel bir argümanı da sahaya sürüyor. Bu argüman gerçi yalnızca norm- varsayımlarının haklı çıkarılışını, varsayımlar oluşturma kurucu görevinden yalıtamayacağımız koşuluyla geçerlidir.

Kant ve Yararcılar, bilinç felsefesinin kavramlarıyla çalışıyorlar. Bu yüzden güdüleri ve eylem hedeflerini, bunların bağlı oldukları çıkarları ve değer yönlenimlerini içsel durumlara ya da kişisel öykülere dayandırıyorlar. "Eğilimlerimizin kendi öznel durumlarımıza –bunların doyurulmasından doğan zevke– yönelik olduğunu" kabul ediyorlar. "Eğer hedef buysa, elbette tüm güdülerimiz özneldir."[158] Gerçekte ise güdüler ve eylem hedeflerinin öznelerarası bir yönü vardır; her zaman kültürel bir geleneğin ışığında yorumlanmışlardır. İlgiler değerli olana yönelirler ve "tüm değereli şeyler, *paylaşılan* deneyimlerdir. Hatta bir kişi kendi düşünceleriyle yaşamak için kendi dünyasına çekilmiş görünüyorsa bile, gerçekte şu sırada düşündüğünü düşünmüş bulunan öteki kişilerle birlikte yaşıyordur. Kitaplar okuyor, geçmiş deneyimleri anımsıyor, yaşayabileceği olası koşulları tasarlıyordur. İçerik

[156] Mead (1964), s. 404 vd. (vurgulamalar bana ait), [metinde İngilizcedir, –çn].

[157] Mead (1969 a), s. 438.

[158] Mead (1969 a), s. 435.

her zaman toplumsal niteliktedir."[159] Ama güdüler ve eylem hedefleri yalnızca geleneğe bağlı yorumlara açıksalar, *tekil* aktör, kendi gereksinim yorumlarının sürdürülmesi ve gözden geçirilmesi için kendisi son merci olamaz. Bu aktörün yorumları, daha çok ait olduğu toplumsal grubun yaşama evreni bağlamında dönüşür – bu sırada pratik tartışımlar da yavaş yavaş bu doğal sürece müdahale edebilir. Birey, içinde yetiştiği geleneğe ne denli az hükmedebiliyorsa, güdülerini ve eylem hedeflerini, çıkarlarını ve değer yönlenimlerini onların ışığında anladığı kültürel yorumlamalara da o denli az egemendir. Kant etiğinin monologsal ilkesi, tüm monologsal işlemler gibi, böyle bir görevi başaramaz: "Kant'ın bakış açısından (her defasında) standartın verilmiş olduğu kabul edilir ... Ama elinizde bir standart yoksa, karar verirken bir yardım alamazsınız. Yeni bir ilke, yeni bir uyum sağlama geliştirmek zorunda kaldığınızda, yeni bir durum içindesiniz demektir ... Bu durumda kendi eylem ilkenizi basitçe genelleştirmenin bir yararı dokunmaz. Bu noktada Kant'ın ilkesi işe yaramaz."[160]

İletişimsel bir etiğin temel kabullerini Mead eşzamanlı olarak dizgesel ve verim kuramsal amaçla geliştiriyor. Dizgesel olarak, evrenselci bir ahlakın en iyi bu biçimde temellendirilebileceğini göstermek istiyor. Ama bu nesne durumunu henüz evrim kuramsal olarak açıklamak istiyor. İletişim etiğinin kuramsal temel kavramı, genel tartışımdır, "dilsel anlaşmanın biçimsel ideal"idir. Bu rasyonel olarak güdülenmiş anlaşma idesi, dilin yapısında zaten bulunduğu için, bu ide sadece pratik aklın bir istemi değildir, toplumsal yaşamın yeniden üretilmesinde yer alır. İletişimsel eylem dinden, toplumsal bütünleşme görevini devraldığı ölçüde, sınırsız ve bozulmamış bir iletişim topluluğu ideali de gerçek iletişim topluluğunda etkililik kazanmalıdır. Durkheim gibi Mead de bunu, demokratik düşüncelerin yaygınlaşmasıyla, modern devletin meşruluk temellerinin değiştirilmesiyle kanıtlıyor. Normatif geçerlilik iddialarının iletişimsel olarak ulaşılmış bir görüş birliğiyle onaylanmaya gereksinmeleri ölçüsünde, modern devlette demokratik istenç oluşumu ilkeleri ve evrenselci hukuk ilkeleri yerleşir.[161]

(4) *Kimlik ve Bireyselleşme Üzerine Arasöz.* İdeal iletişim topluluğunun yalnızca tarafsız, rasyonel bir istenç oluşumu modelini oluşturmakla kalmadığını buraya kadar dikkate almadım. Mead gündelik yaşamda, kendiliğinden bir özserimleme için

[159] Mead (1969 a).

[160] Mead (1969 a), s. 432.

[161] Mead (1962), s. 257 vd.

karşılıklı devinim alanlarını koruyan ve karşılıklı empati gerektiren bir yabancılaşmamış iletişimsel ilişki modelini de bu ideale göre biçimlendiriyor. Dikkatli bakıldığında, ideal iletişim toplumunda iki ütopik tasarı bulunduğu görülür. Bu tasarılardan her biri, hâlâ ritüel pratikte iç içe geçmiş bulunan uğraklardan birini; ahlaksal pratik uğrağı ve anlatımsal uğrağı, stilize eder. Bu iki tasarı bir arada, Mead'in tam olarak bireyleşmiş bir kişi kavramı için referans noktası oluşturur.

Bireylerin ideal bir iletişim topluluğunun üyeleri olarak toplumsallaştığını düşünelim; aynı ölçüde, birbirini bütünleyen iki görünümü, genelleştirme ve özelleştirme görünümleri bulunan bir kimlik edineceklerdir. Bir yandan, ideal koşullarda yetişen bu kişiler, evrenselci bir referans çerçevesi içinde yönlenmeyi, yani özerk eylemde bulunmayı öğrenir; öte yandan, kendilerini ahlaksal eylemde bulunan öteki tüm öznelerle eşit kılan özerkliklerini, öznelikleri ve biriciklikleri içinde kendilerini geliştirmek için kullanmayı öğrenirler. Mead, özerkliği ve kendini kendiliğinden bir biçimde gerçekleştirme gücünü, evrensel tartışıma katılımcısı rolünde, kendini alışılmış, somut yaşam koşullarının zincirlerinden kurtaran her kişiye atfediyor. İdeal iletişim topluluğuna ait olmak, Hegel'in sözleriyle, genel olarak Ben için ve tekil Ben için de kurucudur.[162]

Evrenselci eylem yönlenimleri mevcut tüm uzlaşımların ötesine geçer ve kökeni ve karakteri biçimlendiren toplumsal rollerle araya bir mesafe koymayı olanaklılaştırırlar: "İstem, uzlaşımlardan, yasalardan bir özgürleşme istemidir. Elbette böyle bir durum ancak bireyin deyim yerindeyse dar ve sınırlı bir toplumdan daha kapsamlı, hakların daha az sınırlandırılmış olması bakımından, mantıksal anlamda daha kapsamlı bir topluma yönelmesiyle olanaklıdır. Hakların kamusal olarak kabul edildikleri bir toplululuk için artık bir anlam taşımayan katı uzlaşımlardan yüz çevrilir ve bir başka topluluğa başvurulur ... – hatta bu çağrı sonraki kuşaklara yönelmiş olacaksa bile. Burada "Benlik" tutumunun tersine "Ben" tutumu ile karşı karşıyayız."[163] "Daha büyük bir topluluğa başvurma"ya, bir "daha büyük Benlik," yani eylemini evrensel ilkelere yönlendirebilen özerk özne karşılık düşer.

Ama 'Benlik' yalnızca geleneğe bağlı ahlaksal bir bilincin özelliklerini değil, öznelliğin açınmasını engelleyen bir karakterin baskılarını da temsil eder. Bu açıdan da ideal iletişim topluluğuna ait olmanın büyük bir gücü vardır. Yabancılaşmamış ilişkinin yapıları, evrenselci yönlenimlerden farklı bir biçimde, mevcut uzlaşımların ötesine uzanan eylem yönlenimlerini doğururlar; karşılıklı kendini gerçekleştir-

[162] Krş., "Hegel'in Jena Çalışması 'Tin Felsefesi' Üzerine Notlar," Habermas (1968 b), s. 9 vd.

[163] Mead (1969 a), s. 243.

me devinim alanlarını doldurmayı hedeflerler: "Bu yetenek, kendine özgü özellikler gösterme olanağını sunar ... Bireyin, kendilerini bireyselleştiren nitelikler geliştirmesi olanaklıdır."[164]

Mead, Ben kimliğinin iki görünümünü, kendini belirleme ve kendini gerçekleştirmeyi, 'öz-saygı' ve 'üstünlük duygusu' gibi niteliklerde gösteriyor. Bu duygular ideal bir iletişim topluluğunun yapılarıyla örtük bir ilişkiyi henüz gizler. Böylece, uç durumlarda bir kişi özsaygısını ancak, tüm çağdaşlarının ahlaksal yargısına karşı davrandığı zaman koruyabilir: "Tüm topluluğun kınamasına karşı tepki verebilmemizin biricik yöntemi, bir anlamda hazır bulduğumuz toplulukla örtüşen daha yüksek bir topluluğu devreye sokmamızdır. Bir kişi, tüm dünyanın yoluna çıktığı bir noktaya ulaşabilir ... Ama bunun için kendi kendisiyle aklın sesiyle konuşmalıdır. Geçmişin ve geleceğin seslerini dinlemelidir ... Genel olarak topluluğun bu sesinin geçmişin ve geleceğin daha büyük topluluğuyla örtüştüğünü kabul ederiz."[165] Mead buna paralel bir paragrafta, "daha yüce ve daha iyi bir toplum" idesinden söz ediyor.[166]

Özdeğer duygularında da durum benzerdir. Sanatçının ya da bilimcinin yaratıcı etkinliği kendini gerçekleştirmenin örnek biçimi olarak kabul edilir; ama yalnız bunlar değil, tüm kişiler, seçkin başarımlar ya da nitelikler yoluyla kendi değerlerini kendilerine kanıtlama gereksinimi duyarlar. Böylece bir üstünlük duygusu oluşur; bu duygu ahlaksal açıdan kuşkulu yönlerini, bir kişinin kendini onaylamasının, bir başka kişinin kendini onaylamasına zarar vermeden gerçekleşmesiyle yitirir. Mead burada da üstü kapalı bir biçimde, bir tarafın kendini gerçekleştirmesinin, öteki tarafın incitilmesi yoluyla elde edilmediği ideal bir zorlamasız ilişkiye yönleniyor.

İdeal iletişim topluluğuna, *özerk eylem temelinde kendini gerçekleştirmeyi olanaklılaştıran bir Ben kimliği* karşılık düşer. Bu kimlik, kendini kendi yaşam öyküsüne süreklilik verme yeteneğiyle kanıtlar. Bireyselleşme sürecinin akışı içinde, birey kimliğini somut yaşama evreninin ve kendisinin bu kökene bağlı karakterinin çizgileri ardına çekmek zorundadır. Ben kimliği bundan sonra yalnızca birbiriyle bağdaşmaz rol beklentileri yüzünden ve birbiriyle çelişkili bir dizi rol dizgesinden geçerek de tutarlılık istemlerini ve böylelikle tanınma koşullarını karşılama soyut yeteneği

[164] Mead (1969 a), s. 375.

[165] Mead (1969 a), s. 210 vd.

[166] Mead (1969 a), s. 440.

üzerinden kararlılaştırılabilir.[167] Büyüyen çocuğun Ben kimliği, varlığını parçalanmış ve aşılmış kimliklerden yeni kimlikler inşa etme ve bu kimliği eski kimlikle, kendi etkileşimlerinin örgüsünün aynı zamanda başkasıyla *değiştirilemez* ve *sorumluluğu alınabilir* bir yaşamöyküsü biçiminde örgütleneceği biçimde bütünleştirme yeteneğiyle kanıtlar. Böyle bir Ben kimliği aynı zamanda *kendini belirlemeyi* ve *kendini gerçekleştirmeyi* olanaklı kılar; bunlar "Ben" ile "Benlik" arasındaki gerilim ilişkisi içinde, henüz toplumsal rollere bağlı kimlik aşamasında etkili olan uğraklardır. Büyüyen çocuk, kendi biyografisini üstlenmesi ve sorumluluğunu alması ölçüsünde, kendi etkileşimlerinin anlatısal olarak korunmuş izlerinde, kendine geri dönebilir. Yalnızca kendi yaşamöyküsünü üstlenen kişi, bu öyküde kendi kendisinin gerçekleşmesini görebilir. Bir biyografinin sorumluluğunu *üstlenmek* demek, *kim olmak istediği* hakkında net bir görüşe sahip olmak ve bu ufuktan, kendi etkileşiminin izlerini, sanki onlar sorumluluk sahibi bir kişinin, yani düşünsenmiş bir özilişki zemininde eylemde bulunmuş bir öznenin eylemlerinin tortularıymış gibi incelemek demektir.

Buraya kadar kimlik kavramını belli bir kaygısızlıkla kullandım; yine de kimi durumlarda Mead'in 'Ben' deyiminin (çoğu zaman yanıltıcı) çevirisini, simgesel etkileşimcilikten ve psikanalizden kaynaklanan 'kimlik' deyimiyle neden bağlantılandırdığımı belirtik bir biçimde temellendirmedim. Mead ve Durkheim bireylerin kimliğini, ait oldukları grubun kimliğiyle ilişki içinde belirliyor. Kolektifin birliği, tüm üyelerin ortaklığı için referans noktasını oluşturuyor; bu ortaklık, üyelerin *kendileri hakkında* birinci çoğul kişide konuşabilmeleriyle dile gelir. Aynı zamanda kişinin kimliği, üyelerin *birbirleriyle* birinci çoğul kişide konuşabilmelerinin koşuludur. 'Kimlik' deyimi iki durumda da dil kuramsal olarak haklı çıkarılabilir. Kolektifin ve tekil üyelerinin birliği için kurucu olan simgesel yapılar, kişi zamirlerinin, kişilerin tanılanması amacıyla kullanılan işaret edici deyimlerin kullanılışıyla bağıntılıdır. Elbette, toplumsal-psikolojik kimlik kavramı, öncelikle bir çocuğun kendini yakınlarıyla özdeşleştirmesini anımsatıyor; ama bu özdeşleştirme süreçleri de grupların ve kişilerin dilsel özdeşleşmesini olanaklı kılan simgesel yapıların korunmasına katılır. Bu psikolojik terim, eşsesli dilbilimsel terim dikkate alınmadan seçilmiş olsa gerektir. Ama ben, *toplumsal psikolojik* kimlik kavramının,[168] *dil kuram-*

---

[167] Krş., "Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz," Habermas (1973 b), s. 195 vd; burada U. Oevermann'ın bazı düşüncelerini temel alıyorum.

[168] D. J: de Levita, *Der Begriff der Identität*, Frankfurt am Main. 1971; L. Krappmann, *Soziologische Dimensionen der Identität*, Stuttgart 1971. Değişik kuramsal yaklaşımlar bu normatif Ben gelişimi perspektifinde yakınsıyor: H. S. Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, New York 1953; E: Jacobson, *The Self and the Object World*, New York 1964, Almancası

sal bir açıklamaya da açık olduğunu düşünüyorum.

Büyüyen çocuk, kendisi için, ait olduğu bir *toplumsal dünyanın* ve bunu bütünleyecek biçimde olguların ve normların dış dünyasından yalıtılmış, kendisini ayrıcalıklı olarak ulaşabildiği bir *öznel dünyanın* kurulması ölçüsünde bir kimlik oluşturur. Bu iki dünyanın ilişkisi, kimliğin iki bileşeni olan 'Ben' ve 'Benlik'in ilişkisinde yansır. Bu mercilerden biri, Ben, öncelikle gereksinim doğasının anlatımsal olarak sözcelenen öznelliğini, diğeri ise toplumsal rollerin belirlediği karakteri gösterir. Bu iki Ben kavramı, bir anlamda Freudçu yapı modelindeki 'Id' ve Üst-ben' mercilerine karşılık düşerler., 'Ben' deyiminin kendiliğinden yaşantı sözcelerinde ya da kurumsal olarak bağlanmış söz eylemlerinde aldığı iki özgül anlam bu mercilerin yardımıyla açıklanır. Yaşantı sözcelerinde duygusal özne, arzularını ve duygularını dile getirir; normlara uyumlu eylemlerde, pratik öznenin özgürlüğü dile gelir; elbette bu iki anlatım biçimi de düşünsenmiş bir özilişki henüz kopmadan gerçekleşir.

Mead başka bağlamlarda, gösterdiğimiz gibi, 'Ben' kavramına bir başka anlam daha veriyor. Ben'i ilkesel olarak önceden kestirilemez eylemlerin aynı zamanda bağımsız ve yaratıcı başlatıcısı olarak kavrıyor. Yeni şeylere başlama yeteneğinde, dil ve eylem yetisi bulunan öznelerin hem özerkliği hem de bireyselliği dile geliyor. Bu üçüncü Ben kavramı, 'Ben' deyiminin kurumsal olarak bağlanmamış edimsel tümcelerde aldığı anlamın açıklanmasına yarıyor. Bir konuşucu (birinci kişi rolünde) bir dinleyiciyle (ikinci kişi rolünde) ilişki kurduğunda ve bu sırada kendi söz edimi sunumuyla eleştirilebilir bir geçerlilik iddiasında bulunduğunda, güvenilir eylemde bulunan bir özne olarak ortaya çıkar. Konuşan, konuşulan ve tarafsız kişinin rollerini saptayan dilsel öznelerarasılık yapısı; tarafları birbirleriyle anlaşmak istedikleri sürece, güvenilirlik önvarsayımıyla eylemde bulunmaya zorunlu kılar.

Mead'in Ben kimliğini belirlerken yaptığı idealleştirmeler, bu sorumluluk sahibi aktör kavramına bağlanır. Mead kendini gerçekleştirme ve kendini belirleme görünümlerini ortaya koymaktadır. Ben'in birey ve genel olarak Ben görünümleri altında, şimdi göreceğimiz gibi, 'Ben' ve 'Benlik' mercileri düşünsenmiş biçimde yeniden karşımıza çıkar. Ben kimliği, bir kişiye, *özerk eylem koşullarında kendini gerçekleştirme* yeteneği kazandırır. Bu sırada akatör kendisiyle duygusal ve pratik Ben ola-

---

Frankfurt am Main 1973; D. W. Winnicott, *The Maturational Process and the Facilitating Enviroment*, New York 1965; J. Loevinger, *Ego Development*, San Fransisco 1975; Döbert, Habermas, Nunner-Winkler (1977); J. Broughton, The "Development of Self, Mind, Reality and Knowledge," Damon (1978); R. G: Kegan, "The Evolving Self," *The Counceling Psychologist*, Cilt 8, No. 2, 1979.

rak düşünsemeli bir ilişki içinde olmalıdır. İdeal iletişim topluluğu tasarımı, *özeleştirisel tutumdaki eylem* düzeyiyle neyi kastettiğimizi açıklayacak bir kuruluş olarak anlaşılmalıdır. Mead, evrensel tartışım kavramını kullanarak, açıklama denemesini iletişim kuramsal yöntemle gerçekleştiriyor. Bu noktada ben, bu Ben kimliği kavramı ile, çözümleyici felsefede ele alınan, kişilerin nasıl tanılanabilecekleri sorusu arasında, anlambilimsel yöntemle yapılacak bir çözümlemenin açıklayabileceği bir bağıntı bulunduğunu düşünüyorum.

Günümüzde egemen olan, "doğuştan felsefi sorunlarla, psikolojik tüm dünya açıklamasına girmiş 'kimlik' terimiyle kastedilen arasındaki bağıntının yalnızca dolaylı bir bağıntı olduğu"[169] yolundaki görüşü çıkış noktası alıyorum. Henrich haklı olarak, tek bir kişinin sayısal tanılanması sorusu ile bu kişinin 'kimliği' bu terimle, bir kişinin eylemlerinde aynı zamanda hem özerk hem de başkasıyla karıştırılamayacak bir biçimde görünebilmesi kastediliyorsa, arasında net bir ayrım yapılmasını istiyor; "Felsefi kuramda, kimlik, özel bir işlevi bulunan bir yüklemdir; tek bir şey ya da nesne, onun sayesinde aynı türdeki ötekilerden ayrılır; ama tersine olarak, bu yüklem, değişik koşullarda ve değişik kiplerde yalnızca tek bir nesnenin konu olabileceğini de anlatır. Böyle bir kimlik, özdeş bireylerin özel nitelikler sayesinde birbirlerinden ayrılmalarını gerektirmez. Hatta, özdeş bireylerde onu referans alarak davranışlarını yönlendirmelerini ya da bu davranışları bütünlüklü bir bağlam içinde açıklamalarını sağlayan bir temel nitelikler modeli gösterilmesini gerektirmez. Tamamen dağınık görünen bir şey ya da yaşama biçimini ve inancını esen rüzgârlara göre ve üstelik her yıl yeni bir biçimde değiştiren bir kişi, bu biçimsel anlamda 'kendi kendisiyle özdeş' olarak karakterize edilebilir. Tekil bir şey varsa, ona kimlik atfedilebilir. Onun kimlik edindiğini ya da yitirdiğini söylemenin bir anlamı yoktur. Toplumsal psikolojik kimlik kavramının tümüyle başka bir mantıksal yapısı vardır. Burada 'kimlik,' belirli bir yaştaki kişilerin edinebildikleri karmaşık özelliktir. Bu kişilerin bu özelliğe sahip olmaları gerekmez ve zaten ona her zaman sahip olamazlar. Bu kimliği bir kez edindiklerinde, onun sayesinde 'bağımsız'laşırlar. Başkaların etkisinden kurtulabilirler; yaşamlarına, daha önce, eğer varsa, yalnızca dış etkiyle sahip oldukları bir biçim ve bir süreklilik verebilirler. Bu anlamda, 'kimlik'leri sayesinde özerk bireylerdir. Psikolojik kimlik kavramıyla toplumsal psikolojik kimlik kavramı arasındaki çağrışımlar görülüyor. Ama bu kavramların anlamlarının tümüyle farklı olduğu gerçeği değişmiyor. Çok sayıda bi-

[169] D. Henrich, "Identität," O. Marquard, K. Stierle, *Identität, Poetik und Hermeneutik*, Cilt VIII, Münih 1979, s. 371 vd.

rey, tam da aynı tarz ve biçimde bağımsız olabilir. Durum böyleyse, bireyler olarak, 'kimlik'leri aracılığıyla ayırt edilemezler."[170] Henrich açıkça Mead'in toplumsal psikolojisine göndermede bulunuyor, ama kimlik kavramında yalnızca *kendini belirleme* görünümünü öne çıkarıyor. Ben'in yalnızca tür açısından, yani genel olarak özerk eylem yetisi bulunan bir kişi biçiminde değil; ona başkasıyla karıştırılamaz bir yaşam öyküsü atfedilen bir birey olarak tanılanabileceği *kendini gerçekleştirme* görünümünü ihmal ediyor.[171] Bu ikinci görünümün, tek bir kişinin sayısal tanılanışıyla elbette karıştırılmaması gerekir. Çünkü, *insanın kim olmak istediği* sorusu, Tugendhat'ın vurguladığı gibi,[172] sayısal değil, niteliksel bir tanılama anlamına sahiptir. Bir A kişisi, kim olmak istediği hakkında net bir görüşe sahip olacaksa, yüklemsel kendini tanılama, bu kişinin kendini yaşam tasarımı ve sorumluluğu alınmış bir yaşam öyküsünün örgütlenmesi yoluyla, başkasıyla karıştırılmaz bir birey olarak öteki *tüm* kişilerden ayırması anlamı anlamını içerir. Ama bu iddialı kendi kendini tanılama, en azından ilk bakışta, A'nın ait olduğu toplumsal grupta, B, C, D ...'den sayısal olarak tanılanabileceğinin zorunlu koşulu değildir.

İki yazar da Ben kimliği kavramını, tekil kişinin nasıl tanılanabileceği sorusundan uzak tutuyor. Henrich kimlik kavramını, kişilerin özerk eyleme yeteneği için kullanıyor; ve bu genel olarak kişilerin türsel bir tanımlanışıdır. Tugendhat kimlik kavramını, bir kişinin, düşünsenmiş bir özilişki temelinde kendini olmak istediği kişi olarak tanılama yeteneği için kullanıyor. Böylece üç nesne durumunu ayırabiliriz: Tek bir kişinin sayısal tanılanması; bir kişinin genel olarak dil ve eylem yeteneği bulunan bir kişi olarak türsel tanılanması ve bireysel bir yaşam öyküsüne, özel bir karaktere vb. sahip bir belirli bir kişinin niteliksel tanılanması. Bu noktada üç tanılama türü arasındaki anlamsal bağıntıyı aydınlatmak için, Henrich ve Tugendhat'ın sınırlama savlarına başvurmayıp, Mead'in kimlik kavramını kılavuz edineceğim. Şu savı temellendirmek istiyorum: Bir kişinin gerçekleştirdiği yüklemsel kendini tanılama, bir anlamda bu kişinin ötekilerden türsel ve sayısal olarak tanılanabilmesinin koşuludur.

'Ben' sözcüğü, öteki kişi zamirleriyle birlikte, yer ve zaman zarfları ve işaret zamirleriyle birlikte, işaret edici deyimler sınıfına girer; bu sınıftaki deyimler de adlar ve nitelendirmelerle birlikte tek tek nesneleri tanılamaya yarayan tekil terimleri oluşturur: "Tekil bir terimin işlevi, bir konuşucunun bu terimle, tüm nesneler için-

---

[170] Henrich (1979), s. 372 vd.

[171] D. Locke, "Who I am," *Philos. Quart.*, 29, s. 1979, s. 302 vd.

[172] Tugendhat (1979), s. 284.

de hangisini kastettiğini, yani bu tekil terimi tam bir tümceye bütünleyen yüklem deyiminin, tüm nesneler içinde hangisi için geçerli olacağını belirtmesidir."[173] Kişi zamirleri de, öteki işaret edici deyimler gibi, yalnızca konuşma durumunun o anki bağlamında net bir anlam kazanırlar. "Ben" deyimiyle, her konuşucu kendi kendisini imler.

Öteki karakteristik özelliklerin yanı sıra, özellikle 'Ben' sözcüğünü anlamlı bir biçimde kullanan bir konuşucunun hata yapamayacağı belirtilmiştir. Bir dinleyici böyle bir durumda, konuşucunun söylediği kendiliğin, onun imlediği kendilikle aynı olmadığı ya da hiç var olmadığı itirazını yöneltecek olursa, o zaman dinleyiciye, 'Ben' deyiminin işaret edici anlamını anlayıp anlamadığı sorulur.[174] Tugendhat bu nesne durumunu, bir konuşucunun 'Ben' deyimiyle, yalıtılmış olarak ele alındığında, kesinlikle bir tanılamaya girişmediğini, tersine kendini uygun koşullarda ötekilerden ayrılabilen bir kişi olarak betimlediğini açıklıyor. Tugendhat, başka bir yerde temellendirdiği,[175] bir nesnenin her tanılanışının bir öznel ve bir de nesnel bileşen gerektirdiği kuramına dayanıyor. Nesnel mekân-zaman verileri söz durumunun burada ve şimdisiyle ilişkilendirilebilmelidir; bu açıdan konuşucu ve konumu, tüm tanılamaların son referans noktasıdır. Öte yandan konuşucu konumunun 'Ben,' 'burada' ve 'şimdi' gibi işaret edici deyimlerle yapılan betimlenişi, bir nesnenin tanılanması için yeterli değildir; konuşucunun konumu, tersine olarak nesnel uzam-zaman konumlarıyla da ilişkilendirilebilmelidir. Vadide telsizle SOS işareti veren ve bulundukları yer sorulduğunda "burada" yanıtını veren yolunu kaybetmiş dağcılar, içinde bulundukları yeri, telefon açan bir kişinin kim olduğu sorusuna kısa ve öz bir biçimde "Ben" diye yanıt veren bir konuşucu denli az tanılamış olurlar. Bu bakımdan, Tugendhat'ın örneklerinde göstermek istediği gibi 'Ben' deyimi öteki temel işaret edici deyimler olan 'burada' ve 'şimdi'den ayrılmaz.

Ayrımlar daha ilginçtir. "Burada" yanıtını veren dağcılar, nerede bulunduklarını bilmezlerken, telefonda "Ben" yanıtını veren konuşucu, kim olduğunu çok iyi bilmektedir – ancak telefon hattının öteki ucundaki kişi için bu bilgi (genel olarak) yetersizdir. Yolunu şaşırmış dağcının 'burada'sı, o yöreyi tanıyan bir kurtarma ekibinin, sesi duyabilecek uzaklıkta bulunması durumunda tanılama için yeterlidir. Telefon da konuşan kişi örneğinde de, uzamsal zamansal tanılama, örneğin tanınmayan kişinin telefon numarası sorulduğunda numarayı onaylamasıyla doğruluk kazanabi-

[173] Tugendhat (1979), s. 71.

[174] H. N. Castaneda, "Indicators and Quasi-Indicators," *Phil. Quart.* 17, (1967), s. 85 vd.

[175] Tugendhat (1976), s. 358 vd.

lir; duruma göre telefon eden kişi, şimdi üç ev ötede, zemin katın koridorunda oradaki telefon cihazının ahizesini elinde tutan kişiyle konuştuğunu bilmektedir (ya da bu konuda bilgi edinebilir). Telefon eden kişi, öteki kişinin yalnızca yerini bilmektedir, ama kiminle konuştuğu sorusu henüz yanıtlanmış değildir. O sırada ahizeyi kimin kaldırdığını görmek için, yakındaki eve koşturabilirdi. Bunu yaptığını, bir yabancıyla karşılaştığını ve "Siz kimsiniz?" diye sorduğunu varsayalım. Buradan, yabancı kişinin, telefon eden kişiye "Ben" yanıtı vererek, yalnızca gözlem sırasında tanılanabilir bir *nesneyi* değil, tanılanabilir bir *kişiyi* işaret ettiği sonucu çıkar. Yabancı, *algılanabilir* kişi olarak tanılanmıştır; bununla birlikte kimliğine ilişkin soru, "Ben" yanıtının akla getirdiği anlamda yanıtlanmamıştır. Telefon eden kişi gerektiğinde, bu sırada geri dönmüş bulunan arkadaşına, kendisi evde yokken onun evinde bir yabancıya rastladığını elbette anlatacaktır. Bu yabancının dış görünüşünü betimleyebilir; belki de arkadaşı bu yabancının kim olduğunu ona açıklayabilir. Ama diyelim ki bu durum açıklanmadan kalıyor. O zaman, telefon eden kişi, daha sonraki anlatışlarında, telefon konuşmasına katılan kişiyi verili bir zamanda verili bir yerde belirli bir telefon aygıtını kullanmış kişi olarak tanılayabilir. Bununla birlikte, bu kişiyi tanılama gereksinimi sürmektedir. Çünkü, konuşucunun 'Ben' diyerek tanımladığı tanılanabilir *kişi*, sadece *gözlemler* temelinde tanılanabilir bir kendilik olarak verilmiştir.

P. Geach kimlik yükleminin yalnızca bir nesneler sınıfının genel karakterize edilişiyle birlikte anlamlı bir biçimde kullanılabileceğini savundu.[176] Henrich bu savla tartışırken, kimlik koşulları ile kimlik kıstasları arasında ilginç ayrımlara varıyor: "Bir nesnenin bir betimlemeyle (aynı) sayı, bir başka betimlemeyle (değişik) çizgiler olarak göründüğünü söylemenin bir anlamı yoktur. Kâğıt üzerindeki, 8 sayısını imleyen siyah çizgi, bu sayının kendisi değildir; onun 'VIII' ya da 'sekiz' olarak yazılabileceği kolaylıkla görülebilir. Kimlik *koşulları* nesne tiplerini ilkesel olarak birbirlerinden ayırırlar; öte yandan kimlik kıstasları, bir nesne tipi alanında değişik biçimde bireyselleştirebilir."[177] Açık ki, kişiler gözlemlenebilir nesnelerle aynı koşullarda tanılanamaz; bu durumda uzamsal-zamansal bir tanılama yeterli değildir. Ek koşullar, bir kişinin türsel olarak, yani genel olarak bir kişi biçiminde nasıl tanılanabileceğine bağlıdır.

Kendilikler genel olarak bir konuşucunun onlar hakkında bir önermede bulunа-

[176] P. Geach, "Ontological Relativity and Relative Identitiy," M. K. Munitz, *Logic and Ontology*, New York 1973.

[177] Henrich (1979), s. 382.

bilmesiyle tanımlanır; öte yandan kişiler, bizzat konuşucu rolünü üstlenen ve bu sırada kendi kendilerine gönderme yapan 'Ben' deyimini kullanabilen kendilikler sınıfına girer. Kişi olarak kategorize etmede, bu kendiliklerin dil ve eylem yetenekleriyle donatılmış olmaları ve 'Ben' diyebilmeleri değil, bunu nasıl yaptıkları önem taşır. 'Ben' deyimi yalnızca bir nesneye göndermede bulunmanın *işaret edici anlamına* sahip değildir; bir konuşucunun kendini sözcelediği pragmatik tutumu ya da perspektifi de verir. Yaşantı tümcelerinde kullanılan bir 'ben,' konuşucunun kendisini *anlatımcı kipte* sözcelediği anlamına gelir. Konuşucu, birinci kişi perspektifiyle, kendini serimleme rolünü üstlenir; öyle ki ifade ettiği dilekler, duygular, niyetler, görüşler vb. ona atfedilebilir. Bir gözlemcinin üçüncü kişi perspektifinden yaptığı yaşantıların atfedilmesi, *son kertede* alter'in, ikinci kişi perspektifinden ego'nun anlatımcı sözcesini içten olarak algıladığı bir anlaşma edimine dayanmalıdır. Bu bakımdan anlatımcı tümcelerde kullanılan 'Ben' deyimi, edimsel tümcelerde eşsesli olarak kullanılan deyime gönderme de bulunur. Bu da, konuşucu iletişimsel rolündeki herhangi birinin, (en azından) dinleyici iletişimsel rolündeki bir başkasıyla kişilerarası bir ilişkiye girdiği, burada ikisinin de edimsel olarak tarafsız ama potansiyel olarak taraf olanlar çevresinde karşılaştıkları anlamına gelir. Birinci, ikinci ve üçüncü kişi perspektiflerine bağlı kişilerarası ilişki, temeldeki toplumsal bir gruba ait olma ilişkisini edimselleştirir. *'Ben' deyiminin zamirsel anlamıyla* ancak burada karşılaşırız.

Örneğimize dönersek, telefondaki yabancı, kim olduğu sorusuna "Ben" yanıtını verdiğinde, kendini tanılanabilir bir *kişi* olarak, yani ve yalnızca gözlem yoluyla tanılanabilir olmakla kalmayıp bir kişinin kimlik koşullarını gerçekleyen bir kendilik olarak bildirir. Yabancı kişi, kendisi için, ayrıcalıklı olarak ulaşabileceği bir öznel dünyanın, ait olduğu bir toplumsal dünyanın kurulmuş olduğunu bildirir. Toplumsal etkileşimlere kurallara uygun bir biçimde katılabileceğini ve kurallara uygun bir biçimde iletişimsel eylemde bulunabileceğini bildirir. Yabancı, bir kişinin kimlik koşularını gerçekliyorsa, onun nasıl tanılanabileceği de açıktır: Normal olarak bir kişi adıyla tanımlanır.

Elbette böyle bir ad yeterli değildir. Ama ad koyma kurumu, bir kişi adının, tanılama için yeterli olan verilere ulaşabilmemizde *yol gösterici* işlevi görmesini sağlar: Bu veriler doğum tarihi ve yeri, ailesi, medeni durumu, uyruğu, dini vb.dir. Bunlar esas olarak, bir kişinin örneğin bir nüfus kâğıdını uzattığı zaman tanılanmasını sağlayan kıstaslardır. Öteki kimlik kıstasları, soruyu soran kişiye, *son kertede* kişilerin tanılanabildiği durumları işaret eder. Yani ona sanal olarak, kuşkulu kişi-

nin kimliğinin oluştuğu etkileşimleri işaret ederler. Bir kişinin kimliği belirsizse, nüfus kâğıdının sahte, verilerin yanlış oldukları ortaya çıkarsa, araştırmalar *son kertede* komşulara, arkadaşlara, aile üyelerine, gerektiğinde anne babasına, ilgili kişiyi *tanıyıp tanımadıklarını* sormaya varırlar. Ortak etkileşimlerden, *son kertede* toplumsallaştırıcı etkileşimlerden edinilen sadece bu birincil bilgi, bir kişinin *toplumsal* uzamlarının ve *tarihsel* zamanlarının *simgesel olarak yapılandıkları* bir yaşam bağlamına yerleştirilmesine izin verir.

Kişilerin tanılanmasını nesnelerin tanılanmasından ayıran özellik, kişilerin kimlik koşullarını, hatta bu koşullarda tanılanmalarını sağlayan kimlik kıstaslarını, kendiliğinden (belki doğaları gereği demek daha doğru olur) yerine getirmedikleriyle açıklanır. Kişiler kişi olarak kimliklerini ancak genel olarak bir kişi ve gerektiğinde belirli bir kişi olarak tanılanabildiklerinde edinmek durumundadır. Gördüğümüz gibi kişiler kimliklerini dilsel olarak kurulan etkileşimler üzerinden edindikleri için, kişiler için gereken kimlik koşullarını ve belirli bir kişi için gereken temel kimlik kıstaslarını yalnızca *başkaları için* değil, aynı zamanda *kendileri için* de yerine getirirler. Kendilerini, toplumsal etkileşimlere katılmayı öğrenmiş kişiler olarak görürler; ve kendilerini her defasında, oğlan ya da kız çocuk olarak belirli bir ailede, belirli bir ülkede yetişmiş, belirli bir dine göre eğitilmiş vb. belirli bir kişi olarak görürler. Bir kişi kendisine bu nitelikleri ancak, *hangi* insan olduğu sorusunu değil, *nasıl* bir insan olduğu sorusunu yanıtlayarak atfedebilir. Bir kişi, *ötekilerden* sayısal olarak ayrılabileceği kimlik koşullarını ve kıstaslarını ancak uygun yüklemleri kendi kendisine atfedebildiği zaman yerine getirir. Bu bakımdan bir kişinin temel düzlemde yüklemsel olarak kendini tanılaması, öteki kişiler tarafından genel, yani türsel olarak bir kişi ve belirli yani sayısal olarak tanılanabilmesinin koşuludur.

İmdi, Mead kişisel kimlik için iki aşamalı bir kavram ortaya koymuş ve böylelikle kimliğin "edinilmesi" kavramındaki çift anlamlılığı ortadan kaldırmıştır.[178]

---

[178] Rol ve Ben kimliği arasında kabaca ayrımın elbette daha fazla geliştirilmesi gerekiyor. Kendini henüz kendi ailesinin roller yapısı üzerinden ve bu aileye aidiyeti üzerinden tanılamayan küçük çocuk da konuşmayı öğrenir öğrenmez, kendisine 'Ben' demeye başlar. Bu durum yalnızca benim, genel olarak kişiler için kimlik koşullarının ve belirli bir kişi için temel kimlik kıstaslarının kişisel kimliğin gelişmesinin her aşamasında değiştikleri savımı destekliyor. Küçük çocuklar ve yeni doğmuş bebeklerin kimlikleri de gerektiğinde anne babaları tarafından adlar ve kimlik kâğıtlarıyla kanıtlanabilir; ama aynı veriler sayesinde, kendi kimliklerini kendilerini kanıtlayabilen gençlerin ya da erişkinlerinkinden başka bir anlamda tanılanırlar. Yeni doğmuş bir bebeğin sayısal tanılanışının koşulları nispeten daha az şey gerektirir, çünkü yanılma ve kendini yanıltma olasılığı daha azdır: örneğin zihin bulanıklığı,

Uzlaşımsal, belirli rollere ve normlara bağlı bir kimlik de, çocuğun kendisine atfedilen davranış kalıplarını içselleştirilmesi ve bir anlamda benimsemesi biçiminde edinilir. Mead, bu *atfedilmiş kimliğin edinilmesini*, adeta *kendi başına öne sürülen* kimlikten ayırmak istiyor. Mead, bu Ben kimliğinin iki görünümünü, evrensel tartışıma tersine çevirmeci bir göndermede bulunarak ortaya koyuyor: Bir yanda evrenselci eylem yönlenimleri temelinde özerk eylemde bulunma yeteneği ve diğer yanda, insanın sorumluluğunu alarak süreklilik kazandırdığı bir yaşamöyküsüyle kendini gerçekleştirme yeteneği. İdeal iletişim topluluğu açısından, toplumsallaşmış bireylerin kendilerini yüklemsel olarak tanılamalarının istem düzeyi değişmektedir. Rol kimliği düzeyinde bir kişi, kendisine atfedilen yüklemlerin yardımıyla, nasıl bir insan olduğu (zaman içinde), nasıl bir karakteri olduğu (edindiği) sorusunu yanıtlayarak kendini anlar. Ben kimliği düzeyinde bir başka kişi, kendini başka bir biçimde, yani kim ya da nasıl bir insan olmak *istediği* sorusunu yanıtlayarak anlar. Geleceğe yönlenme, geçmişe yönlenmenin yerini alır ve geçmişi sorunsallaştırır. Buradan, sayısal tanılamanın tarzı ve biçimi için de sonuçlar çıkar. Elbette bu yalnızca, Ben kimliği kavramının gereksiz bir kuruluş olmayıp, modern toplumların üyelerinin sezgilerine gerçekten artan bir ölçüde karşılık düşmesi ve toplumsal beklentilerde anlatım bulması koşuluyla gerçekleşir.

Durkheim gibi, dünya imgelerinin rasyonelleşmesinden, hukuk ve ahlakın evrenselleşmesinden ve bireylerin artan bireyselleşmesinden çıkarılabilen bir kutsal olanın dilselleşmesi eğiliminin varlığı öne sürülürse, Ben kimliği kavramının iletişimsel gündelik yaşam pratiğine eşlik eden öz anlamaya artan bir biçimde uyduğunu kabul etmek gerekir. Bu durumda, kimlik biçimlenmesinin yeni bir aşamasıyla birlikte, kimlik koşullarının ve kıstaslarının da değişmesinin gerekip gerekmediği sorusu ciddi bir biçimde ortaya çıkar. Bir konuşucu "Ben" yanıtıyla normal olarak yalnızca türsel açıdan dil ve eylem yetisi bulunan bir özne ve sayısal açıdan kökenini aydınlatan bazı anlamlı veriler ışığında tanılanabileceğini bildirmektedir. Ama kendini yüklemsel tanılama yoluyla, Ben kimliğinin istem düzeyini gerçeklediği anda, "Ben" yanıtıyla (uygun bağlamlarda), türsel açıdan *özerk* eylem yetisinde bir özne ve sayısal açıdan, *sorumluluğu üstlenmiş* bir yaşam öyküsünün sürekliliğini aydınlatan veriler ışığında tanılanabileceğini bildirir. Batılı, Yahudi-Hıristiyan geleneğinde dile gelen, her yerde hazır bulunan ve zamanların ötesinde bir yaratıcının her yere nüfuz eden bakışlarında kendilerini bütünüyle bireyleşmiş varlıklar olarak tanı-

---

kimlik yitimi vb. gibi nedenlerle ortaya çıkabilecek tanılama zorlukları henüz söz konusu değildir.

yan yaratıkların ölümsüz ruhu kavramı bu doğrultuya işaret etmektedir.

(5) İdeal bir iletişim topluluğu ütopik tasarısı, bir tarih felsefesine giriş olarak yanlış anlaşıldığında, anlamlı bir biçimde alabileceği yöntemsel değer görmezden gelindiğinde yanıltıcı olur. Sınırsız ve bozulmamış tartışımın kuruluşu, bildiğimiz modern toplumlara, olsa olsa muğlak gelişme eğilimlerini daha koyu çizgilerle ortaya çıkarmak amacıyla bir fon olarak koyulabilir. Mead bu eğilimin ortak kalıplarıyla, anlaşmaya yönlenmiş eylemin başat hale gelmesiyle ya da Durkheim'a dayanarak söylediğimiz gibi, kutsal olanın dilselleşmesiyle ilgileniyor. Bununla, kültürel yeniden üretimin, toplumsal bütünleşmenin ve toplumsallaşmanın, kutsal olanın temellerinden, dilsel iletişime ve anlaşmaya yönlenmiş eyleme çevrilmesini kastediyorum. İletişimsel eylem merkezi toplumsal işlevleri üstlendiği ölçüde, dil aracına tözsel anlaşma görevleri verilecektir. Başka bir deyişle dil, artık yalnızca dilöncesinde güvencelenmiş anlaşmaların aktarılmasına ve *edimselleştirilmesine* değil, artan bir biçimde, rasyonel olarak güdülenmiş anlaşmaların *ortaya konulmasına* da yarar – ve bu durum ahlaksal-pratik ve anlatımsal deneyim alanlarında olduğu kadar, nesneleştirilmiş bir gerçeklikle ilişkinin aslında bilişsel alanında da söz konusudur.

Böylelikle Mead, Durkheim'ın da gördüğü belirli evrimsel eğilimleri, *yaşama evreninin iletişimsel rasyonelleşmesi* biçiminde yorumlayabilmektedir. Burada, öncelikle yaşama evreninin kolektif bilinçte iyice iç içe geçmiş yapısal bileşenlerinin farklılaşması söz konusudur: Kültür, toplum ve kişi birbirlerinden ayrılır. Öte yandan bu üç düzlemde, kısmen paralel yürüyen kısmen de birbirini bütünleyen değişiklikler söz konusudur: Kutsal bilginin, gerekçelere dayanmış, geçerlilik iddialarıyla özelleştirilmiş bir bilgi tarafından yerinden edilmesi; hukuk ve ahlakın eşzamanlı bir evrenselleşmesiyle, yasallığın ve ahlaksallığın ayrılması ve son olarak artan özerklik ve kendini gerçekleştirme istemleriyle birlikte bireyciliğin yaygınlaşması. Bu dilselleştirme eğilimlerinin rasyonel yapısı; geleneklerin sürdürülmesinin, meşru düzenlerin varlığını korumasının ve tekil kişilerin yaşam öyküsünün sürekliliğinin, sorunsallaştırılmaları durumunda, eleştirilebilir geçerlilik iddialarına karşı Evet/Hayır tavırlarına gönderme yapan tutumlara gitgide daha güçlü bir biçimde bağlı olmalarında kendini gösterir.

Bu tür önermelerin aşırı basitleştirilmesi ve yüksek soyutluk derecesi, elbette onların empirik kullanılabilirlikleri hakkında kuşkular doğurmaktadır. Yine de bu önermeler bir yaşama evreninin iletişimsel rasyonelleşmesi olarak anlayabileceğimiz şeyin aydınlatılmasına yararlar. Ama bu bağlamda da iki çekince vardır. Mead

bu çekinceleri sayıyor, ama onlara gereken ağırlığı vermiyor. Mead, –birinci çekince bu konudadır– modern hukuk ve ahlak gelişiminin *biçimsel yönlerine*, kişilik alanındaki bireyselciliğin biçimsel yönlerine odaklanmıştır; bu biçimselciliğin arka yüzünü ihmal etmekte ve iletişimsel aklın zafer kazanmak için somut törellik biriminde ödemesi gereken bedeli düşünmemektedir. Bu konu, yalnızca *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin izinden giderek ele alınmayacaktır. Hegel'in, Kant etiğinin biçimciliğine yönelttiği eleştiri, günümüzde Arnold Gehlen ve Joachim Ritter'e kadar geri giden bir aydınlanma sonrası kuramına örnek oluşturmaktadır.[179] Fransız yapısalcılığı bağlamında, örneğin Foucault tarafından savunulan, benzer görüngülere yönelik modernlik eleştirisi, yaklaşım açısından daha radikal ve vardığı sonuçlar açısından daha az gelenekselcidir.[180] Öteki çekince, Mead'in tercih ettiği yeniden yapılandırıcı işlemin erimine ilişkindir. Mead, temellerinde kendisinin ortaya koyduğu toplumsal bütünleşmenin biçim değişikliği yatan dışsal sınırlamaları ihmal ediyor. İletişimsel aklın zayıflığı hakkında yanılsamalara düşmek istenmiyorsa, toplumsal gelişmenin işlevsel görünümleri, yapısal görünümlerin karşısına koyulmalıdır. Günümüzde dizge kuramındaki başat konu budur.[181]

Etik biçimselciliğin eleştirisine, öncelikle, ahlaksal normların geçerliliği sorularına öncelik tanındığında, sadece çoğul olarak ortaya çıkan kültürel yaşam biçimlerinin ve yaşam tarzlarının özgün değerinin dikkate alınmadığı itirazı yöneltiliyor. Durkheim'ın çözümlemesinin perspektifinden, somut değerler ve içerikler hakkında, ritüel olarak güvencelenmiş normatif temel anlama, iletişimsel bir etiğin temelleri üzerinde artık sadece işlemsel olarak güvencelenmiş bir görüş birliğine dönüştüğünde; kabile toplumlarının kimliğini kurmuş olan kolektif bilinçten geriye ne kaldığı sorusu ortaya çıkıyor. Bu içerikler işlem sürecinden süzülerek dışlanmışlardır. Kültürel değerler eşitlik, özgürlük, insanlık onuru gibi biçimsel temel değerlere soyutlanmadıkları sürece halelerini yitirirler ve önyargılanmamış bir anlaşmanın hizmetine girerler. Kitle kültüründe değer içerikleri, modern sanatın kapalı yapıtların-

---

[179] Örneğin, G. Rohrmoser, *Herrschaft und Versöhnung*, Freiburg 1972; O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschitsphilosophie*, Frankfurt am Main 1973; H. Lübbe, *Fortschritt als Orientierungsproblem*, Freiburg 1975; Spaemann (1977); ayrıca R. Lederer, *Neokonservative Theorie und Gesellschaftsanalyse*, Frankfurt am Main. 1979.

[180] M. Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main. 1973; aynı yazarın: *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1973. Modernlik kuramı için benim yaptığım bir konuşmaya bakın: "Die Moderne - ein unvollendetes Projekt," J. Habermas, *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt am Main, 1981, s. 444 vd.

[181] Bkz. N. Luhmann'ın, bir iletişimsel eylem kuramına itirazları, aynı yazarın "Systemtheoretische Argumentationen;" Habermas, Luhmann (1971).

da özneleştirilen, basmakalıp ve aynı zamanda manipüle edilebilir bileşenler olarak azaltılmışlardır. Böylelikle biçimsel ve maddi, normatif ve anlatımcı bileşenler artık yalnızca kültür düzleminde birbirinden ayrılabilirler; değişik kolektiflerin yaşama evrenlerinin birbirlerinden ayrıldığı iletişimsel gündelik yaşam pratiğinde, eskisi gibi somut yaşam biçimleri halinde iç içe geçmişlerdir. Geleneksel olarak alışılmış yaşam biçimleri anlatımlarını tikel olarak, özel geleneklerin damgasını taşıyan, birbirleriyle örtüşen ve çakışan, birbirleriyle rekabet eden vb. grup kimliklerinde bulurlar; bu kimlikler birbirlerinden etnik ve dilsel, bölgesel, mesleksel ya da mezhepsel geleneklere göre farklılaşmışlardır. Modern toplumlarda bu yaşam biçimleri bütünselleştirici ve böylelikle *dışlayıcı* güçlerini yitirmişlerdir; hukuk ve ahlakın evrenselciliğine bağlı kılınmışlardır; ama somut yaşam biçimleri olarak, evrenselleştirmeden başka bir ölçüte uyarlar.

Bir kolektifin yaşam biçiminin az ya da çok "mutlu," az ya da çok "başarılı" olup olmadığı, *tüm* yaşam biçimlerine yöneltilebilen genel bir soru olabilir; ama bu soru, bir normun ya da bir kurumlar dizgesinin kabul edilmeye değer olup olmadığına ilişkin ahlaksal sorudan çok, bir hastanın ruh ve akıl durumunun değerlendirilmesine ilişkin *klinik* soruya benzer. Ahlaksal değerlendirme, varsayımsal bir tutumu, yani normlar toplumsal geçerlilik verebileceğimiz ya da bu geçerliliğini kaldırabileceğimiz şeyler olarak görme olanağını gerektirir. Buna benzer bir varsayım, yaşam biçimlerini benzer biçimde *seçebileceğimiz* varsayımı ise anlamsızdır. Hiç kimse içinde toplumsallaştırıldığı yaşam biçimini, geçerliliğine inandığı bir normu onayladığı biçimde düşünseyerek onaylayamaz.[182]

Bu bakımdan, bir kolektifin *yaşam biçimi* ile, bir bireyin *yaşam öyküsü* arasında bir paralellik vardır. Mead'in Ben kimliği kavramını çıkış noktası alırsak; yetişkin bir insan, kendini özerk bir biçimde gerçekleştirmeye yönelik *genelleşmiş* yeteneğini edindiğinde, somut, belirli toplumsal rollere ve normlara bağlı kikmliklerden geriye ne kaldığı sorusu ortaya çıkar. Bu sorunun yanıtı, Ben kimliğinin kendini, somut, kısmen parçalanmış, kısmen aşılmış kimlikler sonucunda sorumluluğu üstlenilmiş bir yaşam öyküsüyle bütünleşme yeteneğinde koruduğudur; somut, geçmiş biçimine sokulmuş kimlikler, bireysel yaşam sürdürmede bir anlamda "aşılarak ortadan kaldırılırlar." Ama şimdi özerk bir yaşam sürdürme, "insanın ne olmak istediği" üzerine bir karara ya da bu konuda yavaş yavaş yinelenen ve gözden geçirilen

[182] Wellmer (1979) ve B. C. Birchall, ("Moral life as the Obstacle to the Development of Ethical Theory," *Inquiry 21*, 1978, s. 409. vd.) Hegel'in ahlaksallık ve törellik arasındaki ayrımının, dil çözümlemesi açısından yenilenmesini istiyor.

kararlara bağlıdır. Şimdiye kadar bu varoluşçu konuşma biçimini kullandım. Ne var ki bu betimlemeyle, gerçekte karmaşık, saydam olmayan bir sürecin biçimlerinde gerçekleşen şey, bilinçli, kendiliğinden gerçekleştirilmiş bir seçim halinde basitleştirilmektedir. Her durumda insanın ne olmak istediği sorusuna verilen yanıt, ahlaksal bir karar anlamında rasyonel olamaz. Bu varoluşsal "karar" gerçi insanın kendi yaşam öyküsüne karşı alacağı ahlaksal bir tutumun zorunlu bir koşuludur, ama kendisi ahlaksal bir uslamlamanın ürünü değildir. Bir yaşam tasarımının seçilmesinde, ayrılmaz bir keyfilik uğrağı vardır. Bu durum da yine, bireyin kendi köken öyküsüne karşı varsayımsal bir tutuma giremeyişiyle, kendi biyografisine, geçerlilik iddiası tartışılan bir norma yaptığı gibi bir 'evet' ya da 'hayır' tavrı alamayışıyla açıklanır. Böylesine yüksek bir bireyselleşme derecesi, kendi yaşam tarzı karşısında aynı ölçüde bir mesafe almayı olanaklılaştırmaz. Bunu bizzat Mead vurguluyor: "İlkel ve uygar iki insan toplumu arasındaki ayrımlardan biri, ilkel toplumda düşüncede ve davranıştaki bireysel mutluluğun büyük ölçüde örgütlenmiş toplumsal etkinliğin genel kalıpları tarafından belirlemesidir ... Uygar toplumda ise bireysellik konformizmden çok – o anki toplumsal tiplerin reddedilmesi ya da değiştirilerek gerçekleştirilmesinde dile gelir. İlkel toplumdaki bireysellikten çok daha farklılaşmış ve biricik olma eğilimi gösterir. Ne ki, insan uygarlığının en modern ve en gelişmiş türlerinde bile, birey düşüncesi ve davranışı ne denli özgün ve yaratıcı olursa olsun, her zaman ve zorunlu bir biçimde genel örgütlenmiş davranış ve etkinlik kalıbıyla belirli bir ilişkiye girer ve bu kalıbı kendi kimliğinin ya da kişiliğinin yapısında yansıtır; bu kalıp, bireyin içine eklendiği ve yaratıcı anlatımını bireyin kimliğinde ya da kişiliğinde bulan toplumsal yaşam sürecini dile getirir."[183]

Bir kişi, ne olmak istediğine ilişkin kararını, rasyonel uslamlamalara bağlı kıldığı ölçüde, ahlaksal ölçütlere değil, sezgisel olarak yaşam biçimlerinin değerlendirilmesine de temel aldığımız, mutluluk ve başarı ölçütlerine yönelir. Çünkü bireylerin yaşam tarzı, ait oldukları kolektifin yaşam tarzıyla iç içedir. Başarılı yaşamın ölçütleri ahlaksal ölçütlerden bütünüyle bağımsız olmadığı halde, bir yaşamın mutlu olup olmadığı normatif uygunluk kurallarına göre ölçülmez. Aristoteles'den bu yana felsefe geleneği mutluluğun ve adilliğin bu zor kavranır bağıntısını, "iyi" başlığı altında ele alıyor. Yaşam biçimleri de yaşam öyküleri kadar, tikel kimlikler çevresinde kristalleşir. Eğer yaşam başarılıysa, tikel kimlikler, ahlaksal istemlerle çelişemez; ama bu kimliklerin tözleri kendini evrenselci görüş açılarından haklı çı-

[183] Mead (1969 a), s. 265.

karamaz.[184]

İkinci ve daha radikal olan çekince, *Mead'in toplum kuramının* biçimciliğine değil, *idealizmine* yöneliktir. Mead, işlevselci düşünüşleri bütünüyle bir kenara bırakmıyorsa da, dilsel olarak kurulan, normların kılavuzluğundaki bir etkileşimin doğuşunun ve biçim değiştirmesinin yeniden kurucu bir çözümlemesinin sınırları ve erimi hakkında net bir görüşe sahip bulunmuyor. Mead'in iletişim kuramsal yaklaşımının ve yapısalcı işlem biçiminin tekyanlılığı, yalnızca iletişimsel eyleme düşen ve iletişimsel eylemin o bakımdan başka düzeneklerle ikame edilemediği toplumsal işlevlerin göz önüne alınmasında bile görülüyor. Toplumun maddi olarak yeniden üretilişi, toplumun fiziksel varlığının dışarıya ve içeriye karşı güvencelenmesi, iletişimsel olarak yapılanmış bir yaşama evreni biçiminde anlaşılan bir toplum görüntüsünden karartılarak çıkartılmışlardır. Ekonominin ihmal edilmesi, savaş, siyasal iktidar kavgası, toplumsal gelişmenin mantığı yararına dinamiğin görmezden gelinmesi, Mead'in özellikle toplumsal evrim hakkındaki düşünüşlerine zarar veriyor. Tam da, toplumsal bütünleşmenin artan ölçüde iletişimsel olarak ulaşılmış görüş birliğiyle güvencelenmesinin söz konusu olduğu yerde, anlaşmaya yönlenmiş eylemin bütünleyici kapasitesinin sınırları, rasyonel güdülerin empirik etkililiğinin sınırları sorusu ortaya çıkıyor. Toplumsal dizgenin toplumsallaşmış bireylerin eylem yönlenimlerine kadar *uzanan* yeniden üretim zorlamaları, etkileşim yapılarına indirgenmiş bir çözümlemenin dışında kalıyor. Mead'in ilgilendiği *yaşama evreninin rasyonelleşmesi*, değerini ancak sadece işlevsel bir çözümlemeyle ulaşılabilen bir *dizge tarihinde* kazanıyor. Buna karşılık Durkheim'ın işbölümü kuramının avantajı, toplumsal beraberlik biçimlerinin toplumsal dizgenin yapısal farklılaşmasıyla bağıntılandırılmasıdır.

[184] Krş. benim, St. Lukes ve Benhabib'in bir iletişim etiğinin biçimselciliğine yönelttikleri eleştiriye verdiğim yanıt, Habermas (1981 c).

VI. İkinci Ara İnceleme:

Dizge ve Yaşama Evreni

Amaçlı etkinlikten iletişimsel eyleme doğru gerçekleşen paradigma değişikliğini, Mead'in eylem kuramını kılavuz edinerek öznelerarasılık ve varlığını koruma izleğinin yeniden öne çıktığı noktaya dek izledik. Eylem kuramının *içinde* gerçekleşen paradigma değişikliğiyle birlikte, araçsal aklın eleştirisinin irdelenmesiyle çözülemeyen iki temel sorundan *birine* değinilmiş oluyor. *Öteki* sorun ise eylem ve dizge kuramının açıklanmamış ilişkisidir; yani idealist diyalektiğin çöküşünden sonra birbirinden uzaklaşan bu iki kavram stratejisinin birbirleriyle nasıl ilişkilendirilebilip nasıl bütünleştirilebilecekleri sorunudur. Bu bölümde geliştireceğim geçici yanıtla, Weber'in rasyonellik savının Marksist okunuşundan doğan şeyleşme sorunsalıyla bir bağlantı kuracağım. Durkheim'ın işbölümü kuramı bunun için uygun bir bağlantı noktası oluşturmaktadır.

Durkheim gerçi iş süreçlerinin *parçalara ayrılması* görüngülerinden söz ediyor,[1] ama '*işbölümü*' deyimini toplumsal dizgelerin yapısal bir farklılaşması anlamında kullanıyor. 'Toplumsal işbölümü' adı, kuram tarihi açısından, dizge farklılaşması süreçlerinin John Millar ve Adam Smith'ten Marx'a ve Spencer'e dek, öncelikli olarak toplumsal çalışma dizgesinde, yani meslek zümrelerinin ve sosyo-ekonomik sınıfların birbirinden farklılaşması üzerinde incelenmiş olması olgusuyla açıklanıyor. Meslek gruplarının işlevsel açıdan birbirinden farklılaşması Durkheim için de örnek oluşturucu bir önem taşıyor.[2] Öte yandan Durkheim bir toplumun karmaşıklığını demografik göstergelere göre ölçme eğilimindedir; oysa ki bu göstergeler ilk planda kabile toplumlarındaki farklılaşma süreçleri için önemlidir.[3]

Durkheim toplumsal işbölümü boyutunda parçalı olarak ve işlevsel olarak farklılaşmış toplumlar biçimindeki tipolojik ayrımı ortaya koyuyor; bu sırada farklılaşmış birimlerin benzerliğini ya da benzemezliğini kıstas alıyor. Bu tipolojiyi açımladığı biyolojik model, Durkheim'ın işlevsel olarak farklılaşmış toplumlara neden "organik" adını verdiğini de açıklıyor: "Bu toplumların kuruluşu, benzer ve homojen parçaların yinelenmesinden değil, her birinin özel bir rolü bulunan değ-

---

[1] Durkheim (1977), 79.

[2] "İşbölümü yalnızca ekonomik dünyaya özgü değildir; işbölümünün toplumun çok değişik alanlarındaki zorlayıcı etkisi gözlemlenebilir. Politik, yönetsel ve hukuksal işlevler gitgide daha çok özelleşmektedir." Durkheim (1977), s. 80.

[3] "İşbölümü toplumların boyutları ve nüfus yoğunluğuyla doğru orantılı olarak değişir; işbölümü toplumsal gelişmenin akışı içinde sürekli artıyorsa, toplumlar düzenli olarak daha kalabalıklaşmış ve genel olarak daha kapsamlı olmuşlardır." Durkheim (1977), s. 302.

şik organların bir dizgesinden oluşur. Toplumsal unsurlar nasıl ki aynı doğaya sahip değillerse, aynı biçimde de düzenlenmemişlerdir: Ne bir solucanın halkaları gibi çizgisel bir biçimde yan yana sıralanmışlar ne de kutular gibi iç içe girmişlerdir; tersine, organizmanın geri kalanı üzerinde yatıştırıcı bir etkisi bulunan bir merkezi organın çevresinde birbirleriyle koordine edilmiş ve birbirlerine bağımlı kılınmışlardır. Bu organ artık daha önceki örnekteki özelliğe sahip değildir; çünkü diğerleri ona bağımlıysalar, o da onlara bağımlıdır. Hiç kuşkusuz yine de özel bir konumu vardır; hatta ayrıcalıklı bir konumu olduğunu bile söyleyebiliriz."[4] Durkheim devleti merkezi organ olarak tanılıyor; bu bakımdan henüz politik yapılı toplumlara ilişkin "eski Avrupalı" tasarım ufkunda deviniyor. Buna karşılık, Spencer'le (ve daha yeni işlevselci evrim kuramlarıyla) işbölümünün sosyokültürel bir olay değil, "koşullarının örgütlü maddenin özsel niteliklerinde aranması gereken ... genel biyolojinin bir görüngüsünü"[5] serimlediği görüşünü paylaşıyor.

Böylelikle Durkheim, anlaşmaya yönlenmiş eylemin ve yaşama evreninin ve toplumsal dayanışmanın biçim değişikliğinin yeniden yapılandırıcı çözümlenişi düzleminden ayrılabilen çözümsel bir "normlardan bağımsız toplumsallık" düzlemi elde ediyor.[6] Durkheim, toplumsal dayanışma tiplerini ve dizge farklılaşması basamaklarını birbirlerinde bağımsız olarak güvenceleyip, sonra da mekanik dayanışmayı parçalı olarak farklılaşmış toplumlarla, organik dayanışmayı da işlevsel olarak farklılaşmış toplumlarla ilişkilendirmek istermiş gibi görünüyor. Bu işlem sırasında, dizge farklılaşmasının derecesi ile toplumsal bütünleşmenin türü arasında çizgisel bir nedensel bağıntı mı bulunduğu, yoksa bilinç ve toplum yapılarının bir bütünün uğrakları gibi birbirlerine gönderme mi yaptıkları sorusu ilkin yanıtsız kalabilir. Ama bu yaklaşımla başka bir düşünce, yani Durkheim'ın arkaik toplumlar için kolektif bilincin kurucu olduğu, modern toplumlarda ise yaşam bağlamının işbölümü yoluyla kurulduğu görüşü iç içe geçiyor: "Toplumsal yaşam ikili bir kaynaktan gelir: Bilinç durumlarının benzerlikleri ve işbölümü."[7] Buna göre, toplumsal dayanışmanın bir biçiminden bir diğerine geçiş, toplumun *bütünleşme ilkelerinde* bir değişiklik anlamına gelmektedir. İlkel toplumlar, *normatif bir temel anlaşma* üzerinden bütünleşmişken, gelişmiş toplumlarda bütünleşme, *işlevsel olarak özelleşmiş eylem alanlarının dizgesel bağıntısı* üzerinden gerçekleşir.

---

4 Durkheim (1977), s.222 vd.

5 Durkheim (1977), s. 81

6 Krş. Luhmann, *Einleitung zu Durkeim* (1977), s. 17-34.

7 Durkheim (1977), s. 266.

Durkheim bu anlayışı Spencer'de radikal bir biçimde geliştirilmiş olarak buluyor. Spencer "toplumsal yaşamın da, genel olarak yaşam gibi, elbette üzerinde düşünülmüş, akılcı bir plana göre değil, yalnızca bilinçsiz ve kendiliğinden bir uyum sağlama yoluyla, gereksinimleri eşzamanlı baskısı altında örgütlenebileceğine," inanıyor. "Daha yüksek toplumların ciddi olarak tartışılmış bir plana göre kurulabileceğine inanmıyor ... Demek ki toplumsal dayanışma, bireysel çıkarların kendiliğinden örtüşmesinden başka bir şey değildi; bu örtüşmenin doğal anlatımı da sözleşmelerdir. Toplumsal ilişki tipi ise, her türlü yasal düzenlemeden bağımsız ve tarafların tümüyle özgür insiyatifinden gelişmiş bulunan ekonomik ilişkidir. Toplum, kısaca söyleyecek olursak, emeklerinin ürünlerini takas eden bireylerin bir buluşmasıdır; bu buluşmada, söz konusu takası düzenleyen gerçek bir toplumsal etkinlik yoktur."[8] Spencer işbölümünün bütünlük sağlayan karakterini, dizgesel bir mekanizmanın, yani piyasanın yardımıyla açıklıyor. Bireylerin, benmerkezci yarar hesaplarını dikkate alarak burjuva medeni hukuku çerçevesinde girdikleri takas ilişkileri bu mekanizma üzerinden kurulur. Piyasa, ahlaksal kurallar üzerine eylem yönlenimlerini değil, işlevsel bağıntılar üzerine üstüste yığılmış eylem yönlenimlerini birbirleriyle uyumlu hale getirdiği sürece, toplumun bütünleşmesini 'kendiliğinden' gerçekleştiren bir mekanizmadır. Durkheim'ın işbölümünün aynı zamanda nasıl bir evrimin doğa yasası ve toplumsal dayanışmanın belirli bir biçimi için bir üretme mekanizması olabileceği sorusuna, Spencer net bir yanıt veriyor.[9] Toplumsal çalışmanın normatif olmayan piyasa mekanizması üzerinden yönetilen bölünüşü, "özel sözleşmelerin dev dizgesinde" yalnızca normatif anlatımını bulur.

Ama bu yanıtta Durkheim, sorusunu *başka* bir anlamda anladığının farkına varıyor. Spencer'le tartışmasında, Durkheim'ın organik dayanışmayı, toplumun dizgesel, tek tek aktörlerin değer yönlenimleriyle bağlantısı koparılmış bir bütünleşmesinin kavramlarıyla, yani normlardan bağımsız bir düzenleme mekanizmasının – "bir yerden diğerine sürekli arz ve talep üzerinden gerçekleşen bir bilgi takasının"[10] kavramlarıyla açıklamak istemediği anlaşılıyor. Çünkü Durkheim takas ilişkilerinde "düzenleyici etkiye benzer" bir şey bulmuyor. Durkheim'a göre böyle bir etki, işlevsel olarak farklılaşmış toplumlarda da, ancak ahlaksal kuralların toplumsal bütünleştirici gücü sayesinde ortaya çıkabilir. Durkheim, Spencer'in tasarladığı biçimiyle sadece dizgesel olarak bütünleşmiş bir piyasa toplumu imgesine ilişkin ola-

[8] Durkheim (1977), s. 242 vd.

[9] Durkheim (1977), s. 81.

[10] Durkheim (1977), s. 257.

rak şu retorik soruyu soruyor: "Bütünlüğü işbölümünden kaynaklanan toplumun karakteri gerçekten de bu mudur? Eğer böyleyse, onların kararlılığından gerçekten kuşku duyabiliriz. Çünkü bu bireylerin çıkarlarını yakınlaştırsa da, bunu yalnızca kısa bir süre için gerçekleştirir; ama bireyler arasında yalnızca dışsal bir bağ oluşturur. Takas ilişkisinde, değişik aktörler birbirlerinin dışında kalırlar ve iş bittiğinde her biri eski haliyle ve kendi başına kalır. Bilinçleri birbirleriyle yalnıza yüzeysel olarak etkileşime girer; birbirine ne nüfuz eder ne de bağlanır. Daha derine bakıldığında, her çıkar uyumunun derinde yatan ya da basitçe ertelenmiş bir çatışmayı örttüğü görülür. Ama tek başına çıkarın egemen olduğu yerde, birbirine karşıt bencillikleri frenleyen bir şey olmadığı için, her Benlik diğerleriyle savaşın eşiğindedir ve hiçbir ateşkes bu bengi düşmanlığa uzun süreli ara veremez. Aslında çıkar, dünyada en az sabit olan şeydir."[11]

Toplumsal dayanışmanın organik biçimini de değerler ve normlar üzerinden güvencelenmek zorundadır; bu biçim, yapıları değişmiş de olsa kolektif bir bilincin mekanik anlatımı gibidir. Bu bilinç, çıkara yönlenmiş eylemlerin üst üste yığılan etkilerini koordine eden piyasa gibi bir dizge mekanizmasıyla ikame edilemez: "İnanç topluluğundan gelen toplum, işbirliğine dayanan *toplumun* karşısına haksız olarak çıkarılıyor; birincisine yalnızca ahlak karakteri yakıştırılıyor ve ikincisinde yalnızca bir ekonomik gruplaşma görülüyor. Gerçekte işbirliğinin de kendi bağımsız ahlaksallığı vardır."[12]

Buna göre, toplum dizgesinin gelişen farklılaşmasıyla, bütünleştirme etkisi olan bağımsız bir ahlakın oluşumu arasında bir bağıntı bulunmalıdır. Ama bu sav için empirik apaçıklıklar bulunmuyor. Modern toplumlar başka bir görüntü ortaya koyuyor. Aşırı karmaşık piyasa ekonomisi dizgesinin farklılaşması, aynı zamanda dayanışmanın organik bir biçimini güvenceleyebilecek normatif yönlenimler ortaya koymadan dayanışmanın geleneksel biçimlerini bozuyor. Siyasal istenç oluşturmanın demokratik biçimleri ve evrenselci ahlak, Durkheim'ın kendi tanısına göre, işbölümünün bütünlüğü bozucu etkilerine karşı koymak için zayıf kalıyor. Durkheim kapitalist endüstri toplumlarının bir anormallik durumuna doğru gittiğini görüyor. Ve bu anormalliği, yeni bir ahlakın "doğa yasasına göre" doğmasını sağlayacak olan aynı farklılaşma süreçlerine dayandırıyor. Bu ikilem, bir biçimde Weber'in toplumsal rasyonelleşme paradoksuna karşılık düşüyor.

Durkheim bu paradoksu ilkin, normal işbölümü görüngülerini, "anormal işbö-

[11] Durkheim (1977), s. 243.

[12] Durkheim (1977), s. 268.

lümü"nden ayırarak çözmek istiyor. Anormal işbölümü için verdiği en önemli örnek "emek ve sermaye arasındaki düşmanlık"tır.[13] Ama Durkheim'ın üçüncü kitapta yaptığı çözümlemeler, içine girdiği kısırdöngüyü açığa çıkarıyor. Bir yandan organik dayanışmayı olanaklılaştıran ahlaksal kuralların "normal durumda işbölümünden kendiliğinden kaynaklandığı"[14] savına bağlı kalıyor. Öte yandan işbölümünün belirli biçimlerinin işlev bozucu karakterini, bu tür normatif düzenlemelerin yokluğuyla açıklıyor; eksik olanın, işlevsel olarak özelleşmiş eylem alanlarının ahlaksal açıdan bağlayıcı normlara bağlanması olduğunu düşünüyor: "Tüm bu durumlarda işbölümü dayanışmayı olanaklılaştırmıyorsa, bunun nedeni, organların ilişkilerinin düzenlenmemiş olmasıdır, bir *anormallik* durumunda bulunmalarıdır."[15]

Durkheim bu paradoksu çözememiştir. Saldırıya geçmekte, ikinci baskının önsözünde ve meslek ahlakı üzerine daha sonraki konferanslarında görüldüğü gibi, modern çalışma dizgesinin mesleksel bölümlenmelerinin, evrensel olarak haklı çıkarılmış normatif düzenlemeler için çıkış noktası oluşturması *gerektiği isteminde* bulunuyor.

Durkheim'ın verdiği yanıt değil, soruyu soruş biçimi öğreticidir. Dikkatleri, dizge farklılaşmalarının basamakları ve toplumsal bütünleşme biçimleri arasındaki empirik bağıntılara çekmektedir. Bu bağıntının çözümlemesi ancak tarafların *eylem yönlenimlerini* birbiriyle uyumlu duruma getiren eylem koordinasyonu mekanizmalarını, yönelinmemiş eylem bağıntılarını, *eylem sonuçlarının* işlevsel olarak ağ haline getirilmeleri üzerinden kararlılaştıran mekanizmalardan ayırt ettiğimizde olanaklıdır. Bir eylem dizgesinin bütünleşmesi, birinci durumda normatif yoldan güvencelenmiş ya da iletişimsel yoldan ulaşılmış bir görüş birliğiyle; ikinci durumda ise tek tek kararların aktörlerin bilinçlerinin ötesine uzanan bir normatif-olmayan düzenlenişiyle oluşturulur. Toplumun, eylem yönlenimlerinde etkili *toplumsal* bir *bütünlenişiyle*, eylem yönlenimleri üzerinde ve ötesinde etkili olan *dizgesel* bir *bütünlenişi* arasındaki ayrım, toplum kavramında da bunlara karşılık düşen bir farklılaştırmayı zorunlu kılıyor. İster Mead gibi toplumsal etkileşimin temel kavramlarını ister Durkheim kolektif temsilin temel kavramlarını çıkış noktası alalım, her iki durumda da toplum, eyleyen öznelerin katılımcı perspektifinden, *toplumsal bir grubun yaşama evreni* olarak tasarlanır. Buna karşılık toplum, tarafsız birinin gözlemci perspektifinden ancak bir *eylemler dizgesi* olarak kavranabilir; burada bu eylemler,

[13] Durkheim (1977), s. 396.

[14] Durkheim (1977), s. 408.

[15] Durkheim (1977), s. 410.

dizgenin varlığını korumaya yaptıkları katkıya göre, işlevsel bir değer alır.

İmdi, Mead'in, bir biyoloğun, bir *organizmanın* türe özgü çevresinin bağlantı dizgesi içindeki *davranış biçimlerine* atfettiği doğal ya da nesnel imlemleri, söz konusu *eylemlerin*, *aktörün* kendi yaşama evreni içinde ulaşabileceği anlamsallaştırılmış imlemlerle ilişkilendirmesi gibi, toplumun dizge kavramı da yaşama evreni kavramıyla bir araya getirilebilir. Gördüğümüz gibi Mead, sosyokültürel dünyanın ortaya çıkışını, ilkin simgesel, sonra dilsel olarak kurulan bir etkileşim aşamasına geçiş olarak yeniden yapılandırıyor. Bu sırada doğal, hayvansal davranışın işlev sahasındaki değerden kaynaklanan imlemler, etkileşime katılanlar için yönelimsel olarak kullanılabilir simgesel imlemler olarak yeniden biçimlendirilir. Bu anlamlılaştırma süreci sırasında nesne alanı, her bir olaya ya da duruma kendi işlev değeri temelinde bir imlemin atfedildiği, kendi kendini düzenleyen bir dizge etolojik modelinin yerine, adım adım aktörlerin eylemlerini kendi durum yorumlarına yönlendirdikleri iletişim kuramsal modelin geçeceği biçimde değişir. Ne var ki bu yaşama evreni kavramı, insan toplumları için ancak söz konusu anlamlılaştırma sürecinin *tüm* doğal imlemleri içermesi, yani etkileşimlerin içinde bulundukları *tüm* dizgesel bağıntıları yaşama evreninin ufkuna ve böylelikle etkileşim taraflarının sezgisel bilgisinin içine alması durumunda *yeterlidir*.

İletişim kuramıyla sınırlandırılmış her toplum kuramı dikkate alınması gereken sınırlamalara bağlıdır. Anlaşmaya yönlenmiş eylemin kavramsal perspektifinden doğan yaşama evreni kavramının ancak sınırlı bir toplum kuramsal erimi vardır. Bu yüzden toplumları eşzamanlı olarak hem dizge hem de yaşama evreni olarak tasarlamayı öneriyorum (1). Bu kavramın uygunluğu, Durkheim'ın önceden gördüğü toplumsal bütünleşme biçimleri ve dizge farklılaşmalarının basamakları arasındaki bağıntıyı somutlaştırmak, yani empirik bir çözümlemeye açık kılmak için yaşama evreninin rasyonelleşmesi ve toplumsal dizgelerin karmaşıklığının artması arasından bir ayrım yapan toplumsal evrim kuramında kanıtlanır (2). Bu sırada Lukács'ın nesnellik biçimine benzer olarak bir anlaşma biçimi kavramı geliştirmek ve bu kavramın yardımıyla şeyleşme sorunsalını iletişim kuramsal açıdan aşmak istiyorum. Bu kavramsal çerçeveyle, son incelemede, Weber'in şimdiki zaman tanısını yeniden ele alacağım ve rasyonelleşme paradoksu için yeni bir formüllendirme önereceğim.

I. Yaşama Evreni Kavramı ve Anlayıcı Sosyolojinin Yorumbilgisel İdealizmi

Yaşama evreni kavramını netleştirmek ve bu amaçla iletişim kuramsal düşünüşlerimize yeniden başvurmak istiyorum. Amacım, iletişimsel eylemin biçimsel pragmatik incelenmesini sürdürmek değildir; ben daha çok, şimdiye dek çözümlendiği kadarıyla bu kavram üzerinde kurmak ve iletişimsel eylemde bulunanların "zaten her zaman" içinde devindikleri ufuk olarak yaşama evreninin toplumun yapısal dönüşümüyle bir bütün olarak nasıl sınırlandığı ve değiştirildiği sorusuna yanıt bulmak istiyorum.

Yaşama evreni kavramını geçici olarak, ama yeniden kurucu bir araştırma perspektifinden ortaya koymuştum. Bu kavram iletişimsel eylem kavramının bütünlemektedir. Biçimsel pragmatik çözümleme, Husserl'in geç dönemindeki görüngübilimsel yaşama evreni çözümlemelerine[16] ya da Wittgenstein'ın geç dönemindeki (dizgesel amaçla yapılmış olmasalar da) yaşam biçimi çözümlemelerine[17] benzer biçimde, tikel yaşama evrenlerinin ve yaşama biçimlerinin tarihsel görünümleri karşısında sabit olarak varsayılacak yapıları hedefler. Bu ilk adımda biçim ve içerik arasında bir ayrım yapmayı göze alıyoruz. Biçimsel pragmatik bir araştırma perspektifinde sabit kaldığımız sürece, şimdiye dek aşkınsal felsefe çerçevesinde ele alınmış bulunan soru soruş biçimlerini alabiliriz, yani burada dikkatleri genel olarak yaşama evreni yapıları üzerine çevirebiliriz. İlkin, yaşama evreninin, anlaşmaya yönlenmiş eylemde bulunan öznelerin kendi ortak durum tanımlarının temelinde yatan üç dünya ile ilişkisini açıklamak istiyorum (1). İletişimsel eylemde bağlam olarak mevcut bir yaşama evreni kavramı, görüngübilimsel yaşama evreni çözümlemelerinin ışığında geliştirilecek ve Durkheim'ın kolektif bilinç kavramıyla ilişkilendirilecektir (2). Elbette bu kavram, empirik çözümlemede hiçbir sorunla karşı-

---

[16] Görüngübilimsel yaşama evreni kavramı için bkz. L. Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg 1949, s. 10 vd; aynı yazarın: *Philosophie der Gegenwart*, Bonn 1952, s. 65 vd; A. Gurwtsch, *The Field of Consciousness*, Pittsburgh 1964; G. Brand, *Welt, Ich und Zeit*, Den Haag 1955; H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte*, Freiburg 1962; W. Lippitz, "Der phänomologische Begriff der Lebenswelt," *Z. F. Philos. Forschg.*, s. 32, 416 vd; K. Ulmer, *Philosophie der modernen Lebenswelt*, Tübingen 1972.

[17] Yaşam biçimlerinin sosyolojik çözümlemesi için bkz. Winch (1959); R. Rhees, *Without Answers*, New York 1969; D. L. Philipps, H. O. Mounce, Moral Practices, London 1970; H. Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, Berkeley 1972; P. McHugh ve diğerleri, *On the Beginning of Social Inquiry*, Londra 1974.

laşmadan kullanılamaz. Anlayıcı sosyolojide kullanılan yaşama evreni kavramları, öncelikle tarihsel olayların ve toplumsal ilişkilerin anlatısal betimlenişine dayanan gündelik yaşam kavramlarına dayanır (3). İletişimsel eylemin, yapısal olarak farklılaşmış bir yaşama evreninin korunması için üstlendiği işlevlerin incelenişi, bu ufuktan uzaklaşır. Bu işlevler sayesinde, yaşama evreninin rasyonelleştirilmesinin zorunlu koşulları açıklanabilir (4). Bu açıklama sırasında, toplumu yaşama evreniyle özdeşleştiren kuramsal yaklaşımların sınırlarına takılırız; bu yüzden, toplumu eşzamanlı olarak dizge ve yaşama evreni biçiminde kavramayı öneriyorum (5).

(1) Giriş bölümünde, teleolojik, normlarla düzenlenen ve dramaturjik eylemin ontolojik varsayımlarında, bir öznenin dünya içindeki bir şeyle girebileceği üç değişik aktör-dünya ilişkisini ayırt etmiştim: Bir özne nesnel bir dünyada ya yer alan ya da ortaya çıkarılabilen bir şeyle; bir kolektifin tüm üyeleri tarafından paylaşılan toplumsal dünyada zorunlu olduğu kabul edilen bir şeyle; ya da öteki aktörlerin, konuşucunun kendine özgü, ayrıcalıklı olarak ulaşabileceği öznel dünyaya ait saydıkları bir şeyle ilişkiye girebilir. Bu aktör-dünya ilişkileri anlaşmaya yönlenmiş eylemin arı tiplerinde yeniden karşımıza çıkıyor. Standart söz edimlerinden birini gerçekleştiren bir konuşucunun,

– (haklarında doğru önermelerde bulunmanın olanaklı olduğu kendiliklerin toplamı olarak) nesnel dünyadaki bir şeyle; ya da

– (meşru olarak düzenlenmiş kişilerarası ilişkilerin toplamı olarak) toplumsal dünyadaki bir şeyle; ya da

– (konuşucunun bir dinleyici kitlesi karşısında içtenlikle sözceleyebileceği, ayrıcalıklı olarak ulaşılabilen yaşantıların toplamı olarak) öznel dünyadaki bir şeyle,

pragmatik bir ilişkiye girmesinin ne anlama geldiği dil kullanımının kipinden açıklanabilir; bu sırada söz eyleminin referansları, konuşucuya nesnel, normatif ya da öznel bir şey olarak görünürler.

İletişimsel eylem kavramını ortaya koyarken,[18] anlaşmaya yönlenmiş eylemin arı tiplerinin sadece uç durumlar oluşturduğuna işaret etmiştim. Gerçekten de değişik dünya bağlantıları olan iletişimsel sözceler hep *eşzamanlı olarak* yerleştirilmişlerdir. İletişimsel eylem bir ortaklaşa yorumlama sürecine dayanır; bu sürece katılanlar sözcelerinde konusal olarak üç bileşenden *yalnızca birisini vurgulasalar* bile, nesnel, toplumsal ve öznel dünyalara *aynı anda* gönderme de bulunurlar. Bu sırada konuşucu ve dinleyici, söz konusu üç dünyanın bağlantı dizgesini, içinde eylem durumlarının ortak tanımlarını yaptıkları yorumlama çerçevesi olarak kullanırlar. Bir

[18] Krş. Cilt 1, s. 127 vd.; s. 324 vd.; ve s. 343 vd.

dünyadaki herhangi bir şeyle doğrudan doğruya bağlantı kurmazlar, tersine sözcelerini, geçerliliğine bir başka aktör tarafından itiraz edilmesi olasılığına görelileştirirler. *Birbirini anlama* iletişime katılanların bir sözcenin geçerliliği hakkında birleşmesi anlamına gelir; karşılıklı bir anlaşmaya ise konuşucunun bu sözce için öne sürdüğü geçerlilik iddiasının öznelerarasında kabul edilmesidir. Bir sözce açıkça yalnız *bir* iletişim kipine ait olsa ve buna karşılık düşen bir geçerlilik iddiasını kesin bir biçimde konu edinse bile, iletişim kipleri ve bunlara karşılık düşen geçerlilik iddiaları sağlam bir gönderme bağıntısı içindedir. Dolayısıyla iletişimsel eylemde, konu edinilen bir geçerlilik iddiasını onaylayan bir dinleyicinin, örtük olarak öne sürülen öteki geçerlilik iddialarını da kabul etmesi kuralı geçerlidir; aksi halde itirazını bildirmesi gerekir. Örneğin bir dinleyici, *bir önesürümün doğruluğunu* kabul ettiğinde, ama aynı zamanda konuşucunun içtenliğinden ya da sözcesinin normlara uygunluğundan kuşku duyduğunda, bir görüş birliği gerçekleşmez; aynı şey bir dinleyici bir *buyruğun normatif geçerliliğini* kabul edip, bu buyrukta sözcelenen isteğin ciddiyetine güvenmediği ya da emredilen eylemin varoluş önvarsayımlarından (ve böylelikle buyruğun yerine getirilebilirliğinden) kuşkulandığı durumda da söz konusudur.

Muhatabın uygulanamaz bulduğu bir buyruk örneği, etkileşim taraflarının, birbirini anlamaya yönlenmiş olarak eylemde bulundukları sürece, kendilerini sürekli *hep birlikte* tanımlamaları gereken bir durumun içinde ifade ettiklerini anımsatıyor. Daha genç ve aralarına yeni katılmış bir iş arkadaşını bira almaya gönderen ve ayağını çabuk tutup birkaç dakika içinde geri dönmesini isteyen eski inşaat işçisi, taraflar açısından, bu örnekte dinleyen ve dinleme erimindeki iş arkadaşları açısından durumun açık olduğunu varsayar: *Konu*, yakınlaşan kahvaltıdır, içkilerin sağlanması ise bu konuyla ilişkili bir *hedeftir*; eski işçilerden biri, statüsü gereği bu görevden kaçması zor olan bir "yeni"yi gönderme *planını* yapar. İnşaat alanındaki işçilerin resmi olmayan grup hiyerarşisi, birinin diğerinden herhangi bir şeyi yapmasını isteyebileceği *normatif çerçevedir*. Eylem durumu, *zamansal olarak* molayla, *uzamsal olarak* ise en yakın birahanenin inşaat yerinden uzaklığıyla belirlenmiştir. En yakın birahane, birkaç dakika içinde yaya olarak ulaşılamayacak bir uzaklıkta olunca, yani eski iş arkadaşının *planı*, en azından sözü edilen koşulda, yalnızca bir otomobilin (ya da başka bir aracın) *yardımıyla gerçekleştirilebilir* olunca, kendisine görev verilen belki de, "Benim arabam yok" yanıtını verecektir.

Demek ki, güncel anlaşma gereksinimine uygun olarak yeterince örtüşmesi gereken durum tanımlamaları, iletişimsel bir sözcenin arka planını oluşturur. Örtüş-

me varsayılamazsa, aktörler, stratejik eylemin anlaşmaya yönlenmiş olarak kullanılan araçlarıyla ortak bir durum tanımını ortaya koymaya ya da iletişimsel gündelik yaşam pratiğinde çoğu zaman "onarım başarımları" biçiminde ortaya çıkan şeyi doğrudan görüşmeye çalışırlar. Bunun gerekli olmadığı durumlarda her yeni sözce bir test anlamına gelir: Konuşucunun örtük bir biçimde önerdiği eylem durumu tanımı ya onaylanacak, değiştirilecek, kısmen sürüncemede bırakılacak ya da genel olarak sorgulanacaktır. Bu sürekli tanımlama ve yeniden tanımlama süreci içeriklerin, her defasında neyin nesnel dünyanın görüş birliğiyle yorumlanmış bileşeni, neyin toplumsal dünyanın özneler arasında kabul edilmiş normatif bileşeni, neyin öznel bir dünyanın ayrıcalıklı olarak ulaşılabilen bileşeni olarak kabul edildiğine göre, dünyalara *karşılık düşürülmesi* anlamına gelir. Aynı zamanda aktörler kendilerini bu üç dünyaya karşı sınırlar. Her bir ortak durum tanımıyla, dışsal doğa, toplum ve iç doğa arasındaki sınırları belirler ve aynı zamanda bir yanda yorumcu olarak kendileri diğer yanda dış dünya ve kendi iç dünyaları arasında sınırı yenilerler.

Yaşlı iş arkadaşı ötekinin yanıtını duyduğunda, yakındaki büfenin pazartesi günleri açık olduğuna ilişkin örtük kabulünü gözden geçirmesi gerektiğini ayrımsar. Kendisine görev verilen iş arkadaşı, "Bugün canım bira içmek istemiyor," yanıtını verdiğinde durum farklıdır. O zaman "kahvaltıda bira içmenin," taraflardan her birinin öznel durumundan bağımsız olarak uyulması gereken bir norm olduğuna ilişkin tepkilerle karşılaşarak şaşıracaktır. Belki de yeni gelen, eski iş arkadaşının ona bir buyruk verdiği normatif bağlamı da anlamayacak ve ertesi gün bira alma "sırasının" kimde olduğunu soracaktır; ya da yerel çalışma ritminin, örneğin ikinci kahvaltı alışkanlığının hiç bilinmediği bir bölgeden geldiği için konuya yabancı kalacak ve bu yüzden "Neden *şimdi* işime ara verecekmişim?" diye soracaktır. Bu konuşmanın, taraflardan her birinin kendi başlangıçtaki durum tanımını değiştirdiğini ve etkileşimin öteki taraflarının durum tanımlarıyla uyum içine soktuğunu gösteren devamlarını tasarlayabiliriz. İlk iki durumda tek tek durum bileşenlerinin bir yeniden gruplandırılması, bir biçim değiştirme gerçekleşecektir: Yakındaki büfenin kapalı olduğu sanısı, yanlış belirmiş öznel bir görüşe dönüşecektir; sözümona kahvaltıda bira içme arzusu, kolektif olarak kabul edilmiş bir davranış normuna dönüşecektir. Öteki iki durumda durum yorumu, toplumsal dünyanın bileşenleri açısından bir bütünlemeye kavuşacaktır: Birayı, statüsü en düşük olan alır ve saat 9'da burada ikinci bir kahvaltı yapılır. Bu *yeniden tanımlamaların* temelinde, nesnel, toplumsal ve her bir öznel dünyanın ortaklık varsayımları vardır. İletişim tarafları bu bağlantı dizgesiyle, gerçekleşen her bir sözcenin art alanını oluşturan durum tanımlarının öznelerarasında geçerli olduğunu varsayarlar.

Elbette durumlar, keskin bir sınırlama anlamında "tanımlanmazlar." Durumların her zaman konuyla birlikte değişen bir ufuk çizgisi vardır. Bir *durum*, ortak merkezli düzenlenmiş ve artan uzamsal ve toplumsal uzaklıkla birlikte giderek daha anonimleşen ve daha muğlaklaşan *yaşama evrenine ait gönderme bağlamlarından* konular yoluyla belirginleşmiş, eylem hedefleri ve eylem planları yoluyla dile getirilmiş bir kesittir. Böylece inşaat işçilerinin rol aldığı söz konusu sahne açısından belirli bir caddede yer alan inşaat yeri, zaman dilimi, diyelim ki bir pazartesi günü kahvaltı molasından az önce ve bu zaman diliminde inşaat yerinde bulunan iş arkadaşları referans grubu, "mevcut erimde" yer alan bir dünya için uzamsal-zamansal ve toplumsal ilişki dizgesinin sıfır noktasını oluşturur. İnşaat sahasının şehirdeki çevresi, bölge, ülke, kıta vb. uzamsal açıdan "potansiyel olarak ulaşılabilir bir dünya" oluşturur; zamansal açıdan günlük çalışma programı, yaşam öyküsü, yaşanılan dönem vb. ve toplumsal açıdan aileden cemaate, ulustan "dünya toplumu"na dek uzanan referans grupları bu dünyaya karşılık düşer. Alfred Schütz gündelik yaşama evreninin bu uzamsal-zamansal ve toplumsal bölümlerini hep örnekler vererek betimlemiştir.[19]

Biraz sonra verilecek kahvaltı molasının *konusu* ve konunun açılmasına neden olan bira alma *planı*, doğrudan tarafların yaşama evreninden hareketle bir *durumun* sınırlarını çiziyor. Bu eylem durumu bir güncel *anlaşma gereksinimleri* ve *eylem olanakları* alanı olarak belirir: İş arkadaşlarının kahvaltı molasıyla bağlantılandırdığı beklentiler, yeni gelen genç meslektaşın statüsü, birahanenin inşaat yerinden uzaklığı, el altında bir arabanın olup olmaması vb. durumun bileşenleri arasındadır. Burada müstakil bir evin yapılıyor olması, yeni meslektaşın toplumsal güvencesi bulunmayan bir yabancı işçi olması, bir başka meslektaşın üç çocuğunun olması ve inşaatın Bavyera belediye yönetmeliklerine uygun olması gerekliliği, verili durum açısından *önem taşımayan* olgulardır.

Elbette sınırlar değişkendir. Örneğin, inşaat sahibi işçilere moral vermek amacıyla elinde bir kasa birayla çıkıp geldiğinde; bira almaya koyulan yabancı işçi talihsiz bir biçimde merdivenden düştüğünde; konu yeni çocuk parasına geldiğinde ya da mimar, yanında belediyeden bir görevliyle kat sayısını sınamak için geldiğinde böyle bir değişiklik ortaya çıkar. Bu örneklerde konu ve konuyla birlikte durumun ufuk çizgisi değişir; yani güncelleşmiş eylem olanakları açısından bir anlaşma gereksiniminin ortaya çıktığı *yaşama evreninin durum açısından önem taşıyan kesiti* değişir. Durumların, her zaman aşılabilen bir sınırı vardır; bu yüzden Husserl'in or-

[19] Schütz (1971 a.)

taya koyduğu gibi yere bağımlı olarak değişen ve düz olmayan bir arazide devinildiğinde genişleyebilen ve büzülebilen *ufuk* imgesini[20] kullanıyorum.

Eylem durumu taraflar için her defasında yaşama evrenlerinin merkezini oluşturur; yaşama evreninin karmaşıklığına *gönderme de bulunduğu için* devingen bir ufka sahiptir. İletişime katılanların ait oldukları yaşama evreni bir biçimde sürekli olarak mevcuttur; ama bu mevcutluk, güncel bir sahnenin *geri planını* oluşturmak biçimindedir. Böyle bir *gönderme bağlamı* bir durumun içine çekildiğinde, bir durumun bileşeni olduğunda, sıradanlığını ve kuşku götürmez sağlamlığını yitirir. Yeni iş arkadaşının iş kazalarına karşı sigorta edilmemiş olması nesne durumu bir konular sahasının önemlilik alanına ansızın girdiğinde, belirtik bir biçimde, üstelik değişik edimsözsel rollerde dile getirilebilir: Bir konuşucu p'yi saptayabilir; p'ye üzülebilir ya da onu gizleyebilir; p suçlamasında bulunabilir vs. Bu nesne durumu durum bileşeni olduğu anda, olgu olarak, norm içeriği olarak, yaşantı içeriği olarak bilinebilir ve sorunsallaştırılabilir. Durum açısından önem kazanmadan önce, aynı durum yalnızca *yaşama evrensel bir kendiliğinden anlaşılırlık* kipinde verilidir; ilgili kişi bunu sezgisel olarak bilir ama bir sorunsallaştırma olanağını hesaba katmaz. Eğer bilgi temellendirilebilir ve tartışılabilir olmakla karakterize ediliyorsa, bu olgu kesin anlamda "bilinmiş" bile değildir. Yalnızca bir durum ufkunun içine çekilen yaşama evreninin sınırlandırılmış kesitleri, anlaşmaya yönlenmiş eylemin konu edinilebilir bir bağlamını oluştururlar ve *bilgi* kategorisinde ortaya çıkarlar. Yaşama evreni, duruma yönelik perspektiften, iletişim taraflarının ortak yorumlama süreçleri için yararlandıkları bir doğallıklar ya da sarsılmamış kanılar havuzu olarak görünür. Tek tek unsurlar, *belirli doğallıklar ancak bir durum açısından önem kazandıklarında, yoğunlaşmış ve aynı zamanda sorunsallaştırılabilir bir bilgi* biçiminde devinime geçirilirler.

Şimdi, Husserl'in yaşama evreni sorunsalını ele aldığı bilinç felsefesinin temel kavramlarından vazgeçersek, yaşama evreninin kültürel olarak aktarılmış ve dilsel olarak örgütlenmiş bir yorumlama kalıpları stoğuyla temsil edildiğini düşünebiliriz. O zaman, durum bileşenlerini birbirleriyle ve durumu yaşama evreniyle birleştiren bir gönderme bağlamı fikrinin artık bir algılama görüngübilimi ve psikolojisi çerçevesinde açıklanması gerekmez.[21] Gönderme bağlamları daha çok, verili bir iletişimsel sözce, dolaysız bağlam ve bu bağlamın yan anlamsal imlem ufku arasında

---

[20] Ayrıca bkz. H. Kuhn, "The Phenomenological Concept of Horizon," M. Faber (Haz.), *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, Cambr./Mass. 1940, s. 106 vd.

[21] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1948; A. Schütz'ün görüngübilimsel toplumsal ontolojisinin bilinç kuramsal temellerinin eleştirisi için bkz. Theunissen (1965), s. 406 vd.

yer alan imlem bağlamları olarak kavranabilirler. *Gönderme bağlamları, dilsel olarak örgütlenmiş bir bilgi stoğunun* unsurları arasındaki *dilbilgisel olarak düzenlenmiş* ilişkilere dayanır.

Humboldt'a dayanan gelenekte yapıldığı gibi,[22] yaşama evreninin yapıları ile dilsel dünya imgesinin yapıları arasında içsel bir bağıntı bulunduğunu kabul edersek, dil ve kültürel gelenek, bir durumun bileşeni olabilecek her şey karşısında bir biçimde aşkınsal bir konum kazanırlar. Dil ve kültür ne iletişim taraflarının durumlarını onların yardımıyla ortaklaşa tanımladıkları biçimsel dünya kavramlarıyla örtüşürler ne de iç dünyaya ait bir şey olarak görünürler. Dil ve kültür bizzat yaşama evreni için kurucudur. Dil ve kültür ne iletişim taraflarının durum bileşenlerini yerleştirdikleri biçimsel dünyalardan birini oluşturur ne de nesnel, toplumsal ya da öznel dünyada bir şey olarak karşımıza çıkar. İletişim tarafları, bir söz eylemini gerçekleştirdiklerinde ya da anladıklarında, öylesine kendi dilleri içinde devinirler ki, bir olayı nesnel bir şey olarak deneyimledikleri, bir davranış beklentisini normatif bir şey olarak gördükleri ya da bir arzuyu, bir duyguyu öznel bir şey olarak yaşantıladıkları ya da atfettikleri gibi, güncel bir sözceyi de "öznelerarası bir şey" olarak *önlerine* koyamazlar. Anlaşma ortamı kendine özgü bir *yarı aşkınlıkta* kalır. İletişime katılanlar edimsel tutumlarını korudukları sürece, güncel olarak kullanılan dil, *onların arkasında kalır*. Konuşucular bu dile karşı, dilin ortamın dışında bir tavır alamazlar. Aynı şey, bu dilin içinde gelenek yoluyla aktarılan kültürel yorumlama kalıpları için de geçerlidir. Dilin, dilsel olarak telaffuz edilen dünya imgesiyle anlamsal açılardan özgün bir ilintisi vardır. Doğal diller, yalnızca simgesel biçimde ve çoğu zaman dilsel cisimlenişlerde var olan gelenek içeriklerini saklarlar. Bu sırada kültür dili de belirler: Çünkü bir dilin anlamsal kapasitesinin, biriktirilen kültürel içeriklerin, yorumlama, değerlendirme ve anlatma kalıplarının karmaşıklığına uygun olmalıdır.

Bu bilgi stoğu ilgililere sorunsal olmayan, güvencelenmiş oldukları ortaklaşa varsayılan *art alan kanıları* sağlar; ve tarafların korunan durum tanımlarını kullandıkları ya da yeniden ele aldıkları anlaşma süreçlerinin bağlamı her defasında bu kanılardan oluşur. İletişim tarafları her defasında karşılarına çıkan nesnel, toplumsal ve öznel dünya arasındaki bağıntıyı zaten içeriksel olarak önceden yorumlanmış bulurlar. Verili bir durumun ufkunu aştıklarında, boşluğa adım atamazlar; kendilerini hemen, kültürel doğallığın şimdi güncelleştirilmiş, ama *önceden yorumlanmış*

---

[22] L. Weisberger, *Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur*, Düsseldorf 1957; R. Hoberg, *Die Lehre vom sprachlichen Feld*, Düsseldorf 1970; Gipper (1972).

bir başka alanında bulurlar. İletişimsel gündelik yaşam pratiğinde düpedüz bilinmeyen bir durum yoktur. Yeni durumlar da, her zaman zaten bilinen bir kültürel bilgi stoğu üzerinde kurulmuş olan bir yaşama evreninden ortaya çıkar. İletişimsel eylemde bulunanlar bu durumlara karşı da, yaşama evreninin kendini onlarla sürdürdüğü anlaşma süreçlerinin ortamı olarak dile karşı olduğu gibi, ortamın dışında bir tavır alamaz. Kültürel bir gelenekten yararlanmakla, aynı zamanda bu geleneği sürdürmüş olurlar.

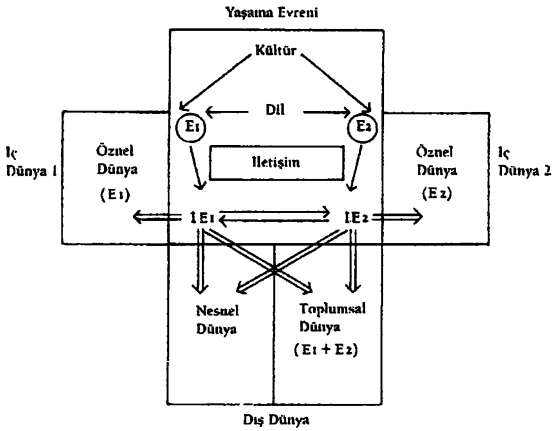
Demek ki yaşama evreni kategorisi, şimdiye kadar ele alınan biçimsel dünya kavramlarından *başka* bir statüye sahiptir. Bu kavramlar, eleştirilebilir geçerlilik iddialarıyla birlikte, sorunsal yani görüş birliği gerektiren durumları, içeriksel olarak zaten yorumlanmış bulunan yaşama evrenine yerleştirmeye yarayan kategorisel iskeleti oluştururlar. Konuşucu ve dinleyici, biçimsel dünya kavramlarıyla birlikte, söz eylemlerinin olası referanslarını, nesnel, normatif ya da öznel bir şeye gönderme yapabilecekleri biçimde nitelendirebilirler. Buna karşılık yaşama evreni benzeşik atamalara izin vermez; konuşucu ve dinleyici yaşama evreninin yardımıyla "öznelerarası bir şey" olarak bir şeye gönderme yapamazlar. İletişimsel eylemde bulunanlar her zaman, yaşama evrenlerinin ufku içinde devinirler; bu ufuktan dışarı çıkamazlar. Yorumcular olarak, kendileri de söz eylemleriyle yaşama evrenine dahildirler, ama olgulara, normlara ya da yaşantılara göndermede bulundukları gibi "yaşama evrenindeki bir şeye" göndemede bulunamazlar. Yaşama evreninin yapıları olası anlaşmanın öznelerarasılığının biçimlerini saptar. İletişime katılanlar, hakkında anlaşabildikleri iç dünyasal olaylara karşı dünyadışı tutumlarını bu yapılara borçludurlar. Yaşama evreni adeta, konuşucunun ve dinleyicinin karşılaştıkları aşkınsal yerdir; karşılıklı olarak, sözcelerinin dünyayla (nesnel, toplumsal ya da öznel dünyayla) örtüştüğü iddiasında bulundukları yerdir; ve bu geçerlilik iddialarını eleştirdikleri ve onayladıkları, itirazlarını yöneltebilip, anlaşmaya varabildikleri yerdir. Kısacası taraflar, dil ve kültür karşısında, üzerinde bir anlaşmanın olanaklı olduğu olgular, normlar ya da yaşantılar toplamı karşısında durdukları uzaklıkta duramazlar.

Aşağıdaki şema, yaşama evreninin, yaşama evreni olarak anlaşma için kurucu olduğunu, biçimsel dünya kavramlarının ise üzerinde anlaşmanın olanaklı olduğu şey için bir bağıntı dizgesi oluşturduğunu göstermektedir: Dinleyici ve konuşucu ortak yaşama evrenlerinden doğru, nesnel, toplumsal ya da öznel dünyadaki bir şey hakkında anlaşırlar.

(2) Elbette bu konuda grafik bir serimleme büyük ölçüde yetersiz kalmaktadır.

Bu yüzden iletişim kuramsal yaşama evreni kavramını, şimdiye dek çözümlenmiş biricik yaşama evreni kavramı olan görüngübilimsel yaşama evreni kavramıyla netleştirmek istiyorum. Bu sırada, Alfred Schütz'ün yaşama evreninin yapıları üzerine kaleme aldığı ve ölümünden sonra Thomas Luckmann tarafından yayıma hazırlanıp, *Strukturen der Lebenswelt* başlığıyla yayımlanan el yazmalarından yararlanacağım.[23]

Şekil 20. *İletişimsel Edimlerin (IE) Dünya Göndermeleri*



Çift oklar, aktörlerin (A) sözceleriyle (IE) oluşturdukları dünya göndermelerini gösteriyor.

Buraya kadar eylemi, durumlarla başa çıkma olarak kavradık. İletişimsel eylem kavramı, durumlarla başa çıkmayı öncelikle iki görünüme ayırır: Amaçların gerçekleştirilmesine (ya da bir eylem planının uygulanmasına) ilişkin *teleolojik görünüm* ve durumun yorumlanmasına ve bir anlaşmaya varılmasına ilişkin *iletişimsel görünüm*. İletişimsel eylemde taraflar planlarını ortak bir durum tanımı temelinde, uzlaşı içinde uygularlar. Ortak bir durum tanımının önce görüşülmesi gerekiyorsa ya da ortak durum tanımları çerçevesinde anlaşma denemeleri eksikse, normal olarak bir hedefe ulaşmanın koşulunu oluşturan görüş birliğine ulaşmanın kendisi bir hedef olabilir. Teleolojik eylem üzerinden ulaşılan *başarı* ve anlaşma edimleriyle ortaya konulan *görüş birliği* her durumda, bir durumla başa çıkmanın başarısı ya da başarısızlığının kıstaslarıdır. Bir *durum*, yaşama evreninin, bir konu açısından sınırlandırılmış bir kesitini oluşturur. Bir *konu*, (en azından) bir tarafın ilgileri ve eylem hedefleriyle bağıntılı olarak ortaya çıkar; bir konu, konulaştırılabilir durum bile-

[23] A. Schütz, Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main 1979; ayrıca bkz. A. Schütz, *Das Problem der Relevanz*, Frankfurt am Main 1971; ve W. M. Sprondel, R. Grathoff (Haz.), *A. Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart 1979.

şenlerinin *önemlilik alanını* yeniden tanımlar ve tarafların o anki amaçlarını gerçekleştirmek için kendi durum yorumları temelinde yaptıkları *planlarla* vurgulanır. Tarafların planlarını ortak olarak tanımlanmış bir eylem durumunda uzlaşı içinde gerçekleştirmeleri koşulu, anlaşmaya yönlenmiş eylem için kurucudur. Taraflar iki riskten kaçınmaya çalışır; bunlar: *Anlaşmanın gerçekleşememesi*, yani itiraz ya da yanlış anlaşılma riski ve *eylem planının gerçekleşememesi*, yani başarısızlığa uğrama riskidir. Birinci riskin savuşturulması, ikinci riskle başa çıkmanın zorunlu bir koşuludur. Taraflar, durumun eylem olanakları için gerekli anlaşma gereksinimini karşılayamazlarsa hedeflerine ulaşamazlar; en azından hedeflerine artık iletişimsel eylem yoluyla ulaşamazlar.

Schütz ve Luckmann da durumun yorumlanması ve bu durum içinde bir eylem planının uygulanması görünümlerini ayırıyor: "... Doğal tutum içinde dünya bana yorumlanmak için verilmiştir. Kendi yaşama evrenimi, onun içinde eylemek ve *onun üzerinde etkili olabilmek* için gereken derecede *anlamak* zorundayım."[24] Pragmatik olarak güdülenen dünya yorumlaması, aktörün kendi eylem planlarını geliştirebileceği temel olan durum yorumlamalarına vardırır: "Her durumun sonsuz bir içsel ve dışsal ufku vardır; bu durum öteki durumlarla, deneyimlerle vb. ilişkilerine göre, öntarihi ve geleceği açısından açımlanabilir. Aynı zamanda kendisini kuran ayrıntılara sınırsızca parçalanabilir ve yorumlanabilir. Ne ki bu ancak ilkesel olarak geçerlidir. Pratikte her durum yalnızca sınırlı bir açımlama gerektirir. Yaşamın akışının plan hiyerarşisinden türeyen ve planın belirlediği çıkar, durum belirlemenin zorunluluğunu sınırlar. Durumun ancak onunla başa çıkılması için zorunlu olduğu ölçüde belirlenmesi gerekir."[25] Durumun yorumu, bir aktörün yaşama evreni içinde zaten her zaman yararlandığı bilgi stoğuna dayanır: "Yaşama evrensel bilgi stoğu, deneyimde bulunan öznenin durumuna birçok bakımdan bağlıdır. Eskiden güncel olan, duruma bağlı deneyimlerin tortuları üzerinde yükselir. Bunu tersine olarak, her güncel deneyim, bilgi stoğu içindeki tipine ve önemine göre, yaşantı akışı içine ve yaşamöyküsüne eklemlenir. Sonunda her durum, bilgi stoğunun yardımıyla tanımlanır ve alt edilir."[26]

Schütz ve Luckmann, aktörün, dışında yaşadığı dünyayı, bilgi stoğunun temel unsurlarından kurduğunu düşünüyorlar. Bu sırada aktörün yaşama evreninin genel yapılarını nasıl deneyimlediğini betimliyorlar: "Her durumda bana bu evren yalnız-

[24] Schütz, Luckmann (1979), s. 28.

[25] Schütz, Luckmann (1979), s. 149.

[26] Schütz, Luckman (1979), s. 133.

ca sınırlı bir kesit içinde verilmiştir; evrenin yalnızca bir bölümü güncel erim içindedir. Ama kendileri de hem zamansal hem de toplumsal bir yapı gösteren, yeniden oluşturulabilir ya da sadece ulaşılabilir erimdeki alanlar, bu alanın çevresinde kademelenirler. Ayrıca, bu evrenin sadece bir kesiti içinde etkin olabilirim. Bu güncel etki sahasının çevresinde de, yine zamansal ve toplumsal bir yapıya sahip, yeniden oluşturulabilir ya da ulaşılabilir etki sahaları kademelenirler. Benim yaşama evreni deneyimim zamansal olarak da bölümlenmiştir: İçsel süre şimdiki, geçmişte kalan ve geleceği önceleyen evrelerden, bu arada anılardan ve beklentilerden oluşan bir yaşantı akışıdır. Bu süre, dünya zamanıyla, biyolojik zamanla ve toplumsal zamanla kesişir ve eklemlenmiş bir biyografinin biricik sıralanışı içinde kök salar. Ve deneyimim, toplumsal olarak da bölümlenmiştir. Tüm deneyimlerin toplumsal bir boyutu vardır; deneyimin zamansal ve uzamsal bölümleri de 'toplumsallaşmış'tır. Ama bunun ötesinde, toplumsal dünya deneyimimin özgün bir yapısı vardır. Öteki, biz ilişkilerinde bana insan olarak doğrudan verilidir; oysa toplumsal dünyanın dolaylı deneyimleri anonimlik derecelerine göre kademelenmişler ve çağdaş dünyanın, eski dünyanın ve gelecek dünyanın deneyimleri olarak bölümlenmişlerdir."[27]

Yaşama evreni yapılarının görüngübilimsel çözümlemesi, ilk planda yaşama evreninin uzamsal-zamansal ve toplumsal bölümlenişini aydınlatma hedefini güder; bu konuyu burada daha ayrıntılı ele almayacağım. Beni daha çok, Schütz'ün ve Luckmann'ın bilinç felsefesinin modeline bağlı kalması olgusu ilgilendiriyor. Schütz ve Luckmann, Husserl gibi, yaşama evreninin genel yapılarının, somut olarak biçimlendirilmiş, tarihsel olarak belirlenmiş bir toplumsal yaşama evreni deneyiminin zorunlu öznel koşulları olarak verildiğini öngören ben-mantıksal bilinci çıkış noktası alıyor. "Tüm bunlarda, özgül, somut ve değişebilir deneyimler değil, genel olarak yaşama evreni deneyiminin temel yapıları söz konusudur. Bu temel yapıları, özgül deneyimlere karşıt olarak, doğal tutumda bilince deneyim çekirdeği olarak girmezler. Ama yaşama evreni deneyiminin bir koşuludurlar ve deneyim ufkuna girerler."[28]

Schütz ve Luckmann *bilgi kuramsal* temel sorundan geliştirilen ve yaşama evrenini, olası gündelik yaşam deneyiminin aşkınsal çerçevesi olarak kuran üretken öznellik modeline, elbette *eylem kuramsal* bir yön değişikliği kazandırıyor. Hiç kuşkusuz psikolojide ve sosyolojide kullanılan, tek başına, bir durumda uyarılar yoluyla et-

[27] Schütz, Luckman (1979), s. 137.

[28] Schütz, Luckman (1979), s. 137 vd.

kilenen ya da plana göre eyleyen aktör[29] modelleri, yaşama evreninin ve eylem durumunun görüngübilimsel çözümlemelerine bağlanmak yoluyla derinlik netliği kazanıyor.[30] Bu da yine, görüngübilimden öğrenilmiş bir dizge kuramı için bir bağlantı noktası oluşturuyor.[31] Ayrıca burada, dizge kuramının bilinç felsefesini nasıl da kolayca miras alabildiği görülüyor. Eyleyen öznenin durumu, kişilik dizgesinin çevresi olarak yorumlandığında, görüngübilimsel yaşama evreni çözümlemesinin sonuçları, Luhmann geleneğindeki bir dizge kuramına kesintisiz olarak alınabilir. Hatta bunun, Husserl'in kartezyen yöntemlerle çözemediği bir sorunu dikkate almamak gibi bir avantajı vardır; burada yaşama evreninin monadolojik bir biçimde üretilmesinden söz ediyorum.[32] Özne-nesne ilişkilerinin yerine dizge ve çevre ilişkileri konulduğunda bu sorun artık karşımıza çıkmaz. Kişilik dizgeleri, bu tasarıma göre, bir başka düzlemdeki kişilik ve toplum dizgeleri gibi, birbirleri için çevre oluştururlar. Bu sırada öznelerarasılık sorunu, yani değişik öznelerin bu yaşama evrenini nasıl paylaşabileceği sorusu, yerini belirli dizge türlerinin nasıl birbirleri için koşullu olumsal, birbirlerine uyumlanmış çevreler oluşturabileceği sorusuna bırakır.[33] Bu yeniden formüllendirmenin bedeli bizi ileride uğraştıracaktır.

Alfred Schütz görüngübilimsel yaşama evreni çözümlemesinin ve toplumbilimsel eylem kuramının bu gerilim alanında ikili bir tavır alıyor. Bir yandan, Husserl'in öznelerarasılık sorununu çözmediğini görüyor; Amerikan pragmatizminin,

---

[29] G.W. Allport, *Personality*, New York 1937; Parsons (1949 a); Th. M. Newcomb, *Social Psychology*, New York 1950; K. Lewin, *Field Theory in the Social Sciences*, New York 1951; R. Dahrendorf, *Homo Sociologicus*, Tübingen 1958; F. H. Tenbruck, Zur deutschen Rezeption der Rollentheorie, KZSS, 1961, s. 1 vd.

[30] Alman sosyolojisinde görüngübilimsel yaklaşımlar K. Stavenhagen ve H. Plessner tarafından geliştirilmiştir, bkz. B. P. Bahrdt, *Industriebürokratie*, Stuttgart 1958; H. Popitz, *Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie*, Tübingen 1967; H. P. Dreitzel, *Das gesellschaftliche Leiden und das Leiden an der Gesellschaft*, Stuttgart 1968; Görüngübilimin Alman psikolojisine alınışı için bkz. C. F: Graumann, *Zur Phänemonologie und Psychologie der Perspektivität*, Berlin 1960.

[31] J. Markowitz, *Die soziale Situation*, Frankfurt am Main 1980; ayrıca: L. Eley, *Transzendentale Phänomenologie und Systemtheorie*, Freiburg 1972.

[32] A. Schütz, "Das *Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*," *Phil.* Rundschau, 1957, s. 81 vd; M. Theunissen (1965), s. 102 vd; aynı yazarın: *Kritische Theorie der Gesellschaft*, Berlin 1981; D. M. Carr, "The Fifth Meditation and Husserls Cartesianism," *Phil. Phenom. Res. 34*, 1973, s. 14 vd, P. Hutcheson,"Husserl's Problem of Intersubjectivity," *J. Brit. Soc. Phenomenol. II*, s. 1980, s. 144 vd.

[33] N. Luhmann, "Interpenetration," *ZfS*, 197, s. 62 vd.

Luckmann'ın haklı olarak vurguladığı gibi[34] özellikle Mead'in etkisi altında, yaşama evreninin kuruluşunu bir kenara itmeye ve hemen öznelerarasında kurulmuş bir yaşama evrenini çıkış noktası almaya eğilim gösteriyor. Öte yandan Schütz iletişim kuramsal bir yaklaşıma dönmüyor, tersine Husserl'in sezgisel yönteminde kalıyor, hatta aşkınsal görüngübilimin mimarisini alıyor ve bu çerçevede kendi girişimini yerel bir toplum ontolojisi olarak anlıyor. Buradan Schütz ve Luckmann'ın yaşama evreninin yapılarını, neden dilsel olarak üretilmiş öznelerarasılığın yapılarını doğrudan doğruya alarak değil, yalnızca aktörlerin öznel yaşantısına yansıtarak aldıkları anlaşılıyor. Bilinç felsefesinin çerçevesinde "yaşantılayan özne" çözümlemenin son referans noktası olarak kalıyor. Aşağıdaki ara inceleme, "yaşama evreni" kavramını "iletişimsel eylem" kavramının bütünleyicisi olarak ortaya koyduğumuzda, kurulmuş yaşama evreninin görüngübilimsel olarak betimlenmiş temel yönlerinin kolaylıkla açıklandıklarını gösterecektir.

Schütz ve Luckmann her şeyden önce üç uğrağı öne çıkarıyor: (a) Sorunsuzca verilmiş bir geri planı naif bir biçimde bilme, (b) öznelerarasında paylaşılan bir dünyanın geçerliliği ve (c) yaşama evreninin hem bütünsel ve belirlenmemiş, gözenekli ve bununla birlikte sınırlayıcı karakteri.

a'ya ek) Yaşama evreni, yaşantılayan özneye *sorgulanamaz bir biçimde* verilmiştir: "Gündelik yaşamdaki yaşama evreninden, bilinci yerinde olan normal bir yetişkinin sağlıklı insan anlığı tutumu içinde basitçe verili olarak hazır bulduğu bir gerçeklik alanı anlaşılacaktır. Sorgulanamaz bir biçimde yaşantıladığımız her şeyi, bizim için bütünüyle sorunsuz olan her nesne durumunu basitçe verilmiş olarak tanımlıyoruz."[35] Yaşama evreninin sorunsuz olma biçimi, radikal bir anlamda anlaşılmalıdır: Yaşama evreni olarak kesinlikle sorunsallaştırılamaz, olsa olsa *çökebilir*. Yaşama evreninin naif bir biçimde bildiğimiz bileşenleri, konuşucuların ve dinleyicilerin gerektiğinde üzerlerinde anlaşmaya varabilecekleri olgular ya da normlar ya da yaşantıların statüsüne sahip değillerdir. Tarafların iletişimsel sözcelerinin yardımıyla bir görüş birliğine ulaşmak istedikleri bir eylem durumunun tüm bileşenleri de sorgulanabilmelidir. Ama bu konu edinilebilir ve sorunsallaştırılabilir alan, bir yaşama evreninin nasıl olursa olsun muğlaklaşan ufkunun *içinde kalan* bir eylem durumuyla sınırlıdır. Yaşama evreni, durumun içinde, konuşulan, görüşülen, söylenen şeyle, ilkesel olarak ulaşılabilen ama eylem durumunun konusal olarak sınırlanmış önemlilik alanına ait olmayan dolaylı bir bağlam oluşturur. Yaşama evreni güncel bir

[34] Schütz (1971)'in giriş bölümünde (s. 20) ve Schütz üzerine, Luckmann (1974), s. 14.

[35] Schütz, Luckmann (1979), s. 25.

sözcenin genel olarak anlamlı olması, yani geçerli ya da geçersiz olabilmesi için gerçeklenmesi gereken varsayımların, sezgisel olarak göz önünde tutulan, bu bakımdan bilinen ve saydam olan, aynı zamanda bir bakışta görülemeyen bir ağını oluşturur.[36] Ama durum açısından önem taşıyan varsayımlar bu ağın yalnızca bir kesitidir. İnşaat işçileri örneğinin gösterdiği gibi, her defasında iletişimsel eylemin sorunsallaştırma çekimine yalnızca bu *dolaylı olarak söylenen* bağlam kapılabilir; öte yandan, *yaşama evreni sürekli geri planda kalır*. Yaşama evreni "tüm verilerin sorgulanmamış zemini ve başa çıkmam gereken sorunların karşıma çıktığı sorgulanamaz çerçevedir."[37] Yaşama evreni yalnızca ilkesel olarak eleştirilebilir kanılar eşiğinin berisinde var olabilen bir kendiliğinden anlaşılırlık kipi içinde verilmiştir.

b'ye ek) Yaşama evreni bu kesinliği, dilsel anlaşmanın öznelerarasılığında kurulmuş toplumsal bir apriori'ye borçludur. Schütz ve Luckmann, bilinç felsefenin öncülleri altında dilin, özellikle de toplumsal etkileşimin dil yoluyla sağlanmasının değerini küçümserken, yaşama evreninin öznelerarasındalığını vurguluyorlar: "Böylece benim yaşama evrenim, başlangıçtan itibaren benim kişisel dünyam değildir, tersine öznelerarasıdır; onun gerçekliğinin temel yapısı bize ortaktır. Çevremdeki insanların yaşantıları örneğin eylemlerinin nedenleri hakkında bir ölçüye kadar bilgi sahibi olabilmem, bana göre kendiliğinden anlaşılırdır; ve aynı durumun bana yönelik olarak geçerli olduğunu kabul ederim."[38] Yaşama evreninin ortaklığı da radikal bir anlamda anlaşılmalıdır: Bu ortaklık olası her itirazdan önce gelir, öznelerarasında paylaşılmış bir bilgi gibi tartışmalı olamaz; tersine en fazla *parçalanabilir*. Birinci, ikinci ve üçüncü kişinin iletişimsel rolleriyle bağlı olmayan algılama ve yorumlamanın perspektifliliği, eylem durumunun yapısı açısından belirleyicidir. Ama bir kolektifin üyeleri yaşama evrenlerini, tek tek konuşucuların kendilerinin ayrıcalıklı olarak ulaşabildikleri öznel dünyayı birinci tekil kişide düşünmelerine benzer biçimde, birinci çoğul kişide düşünürler. Ortaklık elbette yoğunlaşmış bilgiye, üyelerin paylaştıkları kültürel bir bilgi stoğuna dayanır. Ama yaşama evreninin önemli kesiti ancak güncel bir eylem durumunun ışığında, başka türlü de yorumlanabilecek olan raslantısal bir gerçeklik statüsü kazanır. Üyeler elbette her zaman yeni durumların ortaya çıkabileceği, sürekli yeni durumlarla başa çıkmalara gerektiği riskinin farkında olarak yaşarlar; ama bu durumlar yaşama evrenine duyulan naif güveni sarsamaz. İletişimsel gündelik yaşam pratiği, "her şey başka türlü

---

[36] Searle (1979 b), s. 177 vd. ve yukarıda Cilt 1, s. 353 vd.

[37] Schütz, Luckmann (1979), s. 26.

[38] Schütz, Luckmann (1979), s. 26.

olabilirdi" hipoteziyle bağdaştırılamaz: "Dünyanın, şimdiye dek nasıl bildiysem öyle kalmaya devam edeceğine ve bunun sonucunda kendi deneyimlerimden oluşan ve çevremdeki insanların aldıkları bilgi stoğunun da ilkesel geçerliliğini koruyacağına güvenirim. Husserl'le birlikte bunu 'Ve böyle devam eder'in idealliği olarak tanımlayabiliriz. Bu kabulden, eski başarılı eylemlerimi yineleyeceğime ilişkin başka bir temel kabul çıkar. Dünyanın yapısı sabit olarak kabul edilebildiği ve benim önceki deneyimim geçerli olduğu sürece, dünyaya şu ya da bu biçimde etkide bulunma yeteneğim ilkesel olarak sürer. 'Ve böyle devam eder'in idealliğine bağlılaşık olarak, Husserl'in gösterdiği gibi, 'Ben hep yeniden yapabilirim'in idealliği oluşur. İki ideallik ve bunlarda temellendirilen dünya yapısının sabitliğinin, önceki deneyimimin ve dünya üzerinde etkide bulunma yeteneğimin geçerliliğinin kabulü, doğal tutum içinde düşünmenin başlıca görünümleridir."[39]

c'ye ek) Yaşama evreninin toptan değiştirmelere karşı bağışıklaştırılması, Schütz'ün Husserl'e dayanarak vurguladığı temel özellikle ilgilidir: Durumlar değişir, ama *yaşama evreninin sınırları aşılamaz*. Yaşama evreni, durum ufuklarının içinde ötelendikleri, genişledikleri ya da daraldıkları ortamı oluşturur. Kendisi sınırsız olan, ama sınırları belirleyen bir bağlam oluşturur: "Yaşama evrensel düşüncenin bilgi stoğu, bir bütün halinde saydam bir bağlam olarak değil, tersine, her defasında bir belirsizlik zemininden öne çıkan, durumdan duruma değişen kendiliğinden anlaşılırlıkların bir bütünlüğü olarak anlaşılmalıdır. Bu bütünlük, bütün olarak kavranamaz, ama durumun belirlediği her yorumun güvenli, bildik zemini olarak, deneyim akışında birlikte verilmiştir."[40] Yaşama evreni eylem durumunu önceden anlaşılmış, ama kendisine hitap edilmeyen bir bağlam biçiminde sınırlar. Bir eylem durumunun önemlilik alanında görülemez kılınan yaşama evreni, aynı zamanda sorgulanamaz ve 'gölgelendirilmiş' gerçeklik olarak muğlak kalır; her defasında güncel anlaşma sürecine girmez ya da ancak çok dolaylı olarak girer ve bu bakımdan belirsiz kalır; elbette yeni bir konunun çekimine ve böylelikle değişen bir durumun hinterlantına girer. Sonra yaşama evreniyle, sezgisel olarak güvenilen, önceden yorumlanmış bir gerçeklik olarak karşılaşırız. Yaşama evreninin bir kesiti ancak duruma ilişkin bir önem kazandığında, yorumlara dayanan ve konu edinilebildiği için de bu tartışmasız verili olma kipini yitirmiş olan kültürel bir kendiliğinden anlaşılırlık olarak görülebilir olur. "Doğal tutum içinde de, yaşama evreninin göreli saydam olmayışı, her zaman öznel olarak somutluk kazanabilir. Her özgül yorumlama süre-

[39] Schütz, Luckmann (1979), s. 29.

[40] Schütz, Luckmann (1979), s. 31.

ci bunun için bir vesile olabilir. Ama ancak kuramsal düşünsemede, özgül yorumlamaların yetersizliği yaşantısı, genel olarak yaşama evreninin bilgi stoğunun özü gereği sınırlı olduğu kavrayışına götürür."[41] İletişimsel gündelik yaşam pratiğine takılıp kalmış bir aktörün duruma yönelik naif tutumundan kurtulamadığımız sürece, tikel, her zaman genişleyebilir bir kültürel bilgi stoğuna bağımlı olan ve onunla birlikte değişen bir yaşama evreninin sınırlılığını göremeyiz. Bu yaşama evreni, kendi üyeleri için, arkasına geçilemez ve ilkesel olarak tüketilemez bir bağlam oluşturur. Bu yüzden *her* durum anlaması, toptan bir ön anlamaya dayanabilir. Her durum tanımı "zaten yorumlanmış olanın çerçevesi içinde, ilkesel olarak ve tipik olarak güvenilen bir gerçeklik içinde bir yorumlamadır...."[42]

Herhangi bir durum ufkunun ötesine doğru attığımız her adım, gerçi netleştirilmesi gereken, ama sezgisel olarak zaten bilinen bir başka anlam bağlamını erişilir kılar. Oraya dek "kendiliğinden anlaşılır" olan, o sırada durum tanımı için kullanılabilecek ve iletişimsel eylemde bir sınamadan geçirilebilecek bir kültürel bilgiye dönüşür.

Elbette kültürel aktarımın *tüm kapsamıyla* ve yöntemli bir biçimde sınamadan geçirilebilmesi modern dünya anlamasının ayırt edici bir özelliğidir. Biçimsel dünya kavramlarının radikal bir biçimde farklılaşmasına henüz izin vermeyen merkezileşmiş dünya imgeleri, en azından çekirdek alanlarında bu aykırı deneyimlere karşı bağışıktır. "Deneyimimin sorgulanamazlığının hızla büyümesi"[43] şansı ne denli azsa, bu durum o denli daha çok geçerlidir. Gerçi soğurma özelliği bulunan dünya imgelerinin algılanan olumsallıkların devinim alanını önemli ölçüde sınırlamaları durumunda, dış doğayla araçsal-bilişsel ilişkinin deneyim alanında "hızla büyümeler" kaçınılmazdır. Ama normların kılavuzluğundaki etkileşimlerin deneyim alanında, meşru olarak düzenlenmiş kişilerarası ilişkilerin toplumsal dünyası yaşama evreninin muğlak geri planından ancak yavaş yavaş ayrılır.

Yaşama evreninin çözümlenmesini, Durkheim'ın kolektif bilinç olarak adlandırdığı şeyi, üyelerin iç perspektifinden yeniden kurucu bir biçimde betimleme çabası olarak anlarsak; Durkheim'ın kolektif bilincin yapısal değişimine baktığı görüş açısı, görüngübilimsel olarak yapılacak bir inceleme için de öğretici olabilir. Durkheim'ın gözlemlediği farklılaşma olayları o zaman, yaşama evreninin iletişimsel gündelik yaşam pratiği üzerindeki önyargılayıcı gücünü, aktörlerin anlaşmalarını *kendi*

---

[41] Schütz, Luckmann (1979), s. 210.

[42] Schütz, Luckmann (1979), s. 29.

[43] Schütz, Luckmann (1979), s. 33.

yorumlama başarımlarına borçlu olmaları ölçüsünde yitirdiği biçiminde anlaşılabilir. Durkheim, yaşama evreninin farklılaşma sürecini kültürün, toplumun ve kişiliğin birbirinden ayrılması olarak anlıyor; elbette bunları önce yaşama evreninin yapısal bileşenleri olarak ortaya koymamız ve açıklamamız gerekir.

Şimdiye dek irdelememizi, görüngübilimsel incelemelere dayanarak kültürelci bir yaşama evreni kavramıyla sınırladık. Buna göre, kültürel yorumlama, değerlendirme ve anlatım kalıpları, ortak bir durum tanımını görüşen ve bu tanım çerçevesinde dünya içindeki herhangi bir şey üzerinde bir görüş birliği ortaya koymak isteyen etkileşim taraflarının anlaşma başarımlarına *kaynak* oluşturmaktadır. Yorumlanan eylem durumu, eylem seçeneklerinin, yani planların uygulanması için gereken koşulları ve araçların konusal olarak açılmış bir devinim alanını betimler. İlgili eylem insiyatifi için bir *sınırlama* olarak beliren her şey, duruma aittir. Aktör, yaşama evrenini anlaşmaya yönlenmiş eylemin kaynağı olarak arkasında bırakırken, planlarının gerçekleşme koşullarını ortaya koyan kısıtlamalar, durumun bileşenleri olarak karşısına çıkar. Bu kısıtlamalar, üç biçimsel dünya kavramının bağlantı dizgesinde, olgulara, normlara ve yaşantılara göre ayrılabilir.

Şimdi, yaşama evrenini kültürel olarak aktarılmış art alan bilgisiyle özdeşleştirmek akla yakın geliyor; çünkü kültür ve dil, normal olarak durum bileşenlerinden değildir. Kültür ve dil, eylem devinim alanını kesinlikle sınırlamazlar ve onların yardımıyla tarafların kendi durumları hakkında anlaştıkları biçimsel dünya kavramlarından birine de girmezler. Bir eylem durumunun unsurları olarak kavranabilecekleri bir kavramı *gerektirmezler*. Kültür ve dil ancak, *kaynaklar olarak başarısız kaldıkları* o ender anlarda, bizim bozulmuş anlama durumlarında deneyimlediğimiz kendine özgü bir direniş geliştirirler. O zaman çevirmenlerin, yorumcuların ya da terapistlerin onarma başarımlarına gerek vardır. Bu kişiler de, yaşama evrenini işleyişinin bozucu unsurlarını –anlaşılmaz anlatımları, saydam olmayan gelenekleri, sınır durumda, deşifre edilmemiş bir dili– ortak bir durum yorumunun içine katmak istediklerinde, ellerinin altında bilinen üç dünya kavramı vardır. Yaşama evreninin hammadde kaynağı olarak başarısız kalan unsurlarını, eylem devinim alanını sınırlayan kültürel gerçekler olarak tanılamaları gerekir.

Kurumsal düzenlerde ve kişilik yapılarında durum, kültürde olduğundan farklıdır. Bunlar, aktörlerin insiyatif devinim alanını tümüyle sınırlayabilir, durum bileşenleri olarak bu alanın *karşısına çıkabilirler*. Elbette bu durum, normların ve yaşantıların (olguların ya da şeylerin ve olayların olduğu gibi) sadece, etkileşim taraflarının üzerinde anlaştıkları bir şey olarak ortaya çıkabileceğini kabul etmeye yol aç-

mamalıdır. Normlar ve yaşantılar ikili bir statü alabilir – bir yanda toplumsal ya da öznel bir dünyanın bileşenleri, diğer yanda yaşama evreninin yapısal bileşenleri olabilirler.

Eylemde bulunmak ya da durumların üstesinden gelmek döngüsel bir süreç olarak görünür; bu süreçte aktör hem sorumluluğunu üstlenebildiği eylemlerin *başlatıcısıdır* hem de içinde yer aldığı geleneklerin, ait olduğu dayanışmacı grupların, tabi olduğu toplumsallaşma ve öğrenme süreçlerinin *ürünüdür*. Yaşama evreninin durum açısından önem taşıyan kesiti, önplanda aktörün karşısına kendi başına çözmesi gereken bir sorun olarak çıkarken; arka planda, aktörün yaşama evreninin asla yalnızca kültürel kesinliklerden oluşmayan art alanı tarafından taşınacaktır. Bu art alan, bireysel becerilerden, bir durumun üstesinden *nasıl* gelineceğine ilişkin sezgisel bilgiden, toplumsal olarak öğrenilmiş pratiklerden, bir durumda *neye* güvenilebileceğine ilişkin sezgisel bilgiden ve sıradan bir biçimde bilinen art alan kanılarından *da* oluşur. Toplum ve kişilik yalnızca kısıtlayıcı olarak etkin olmazlar, hammade kaynağı işlevi de görürler. İletişimsel görüşmelerin yapıldığı yaşama evreninin sorgulanamazlığı, varlığını aktörün, korunan dayanışmalara ve sınanan edinçlere borçlu olduğu güvenliliğe *de* borçludur. Salt *hakkında* bir şey bilinmediği için mutlak kesinlik duygusu veren yaşama evreni bilgisinin paradoks karakteri, *neye* güvenilebileceği ve bir şeyin *nasıl* yapılacağına ilişkin bilginin, düşünseme öncesinden bilinen *şeyle* henüz farklılaşmamış bir biçimde bağıntılı olması olgusundan kaynaklanır. Ama normlar ve değerler üzerinden bütünleşmiş grupların dayanışmaları ve toplumsallaşmış bireylerin edinçleri kültürel aktarımlara benzer bir biçimde arka planda iletişimsel eyleme giriyorsa, *yaşama evreninin kültürelci kısaltılmasını* gözden geçirmek yararlı olur.

(3) Buraya kadar irdelenen iletişim kuramsal yaşama evreni kavramı, gerçi bilinç felsefesinden uzaklaşmıştır ama hâlâ görüngübilimin aşkınsal yaşama evreni kavramıyla aynı çözümsel düzlemde yer almaktadır. Bu kavram, edinç sahibi konuşucuların kuram öncesi bilgilerinin yeniden yapılandırılması yoluyla elde edilir: Yaşama evreni, tarafların perspektifinden, anlaşma süreçlerinin ufuk oluşturan bağlamı olarak görünür; bu bağlam her bir verili durumun önemlilik alanını sınırlayarak, bu durum içinde konu edinilmekten muaf kalır. Taraflar perspektifinden geliştirilen iletişim kuramsal yaşama evreni kavramı, kuramsal amaçlar için doğrudan doğruya kullanılamaz, toplum bilimsel bir nesne alanının, yani nesnel dünya içinde, yorumbilgisel olarak ulaşılabilen, en geniş anlamda tarihsel ya da sosyokültürel olguların toplamını oluşturan bölgenin sınırlanması için uygun değildir. Bu iş için

daha çok iletişimsel eylemde bulunanların kendilerini ve sözcelerini toplumsal uzamlarda ve tarihsel zamanlarda onun konumlandırmalarını ve tarihlendirmelerini sağlayan *gündelik yaşamsal yaşama evreni* kavramı daha uygundur. Kişiler iletişimsel gündelik yaşam pratiğinde birbirleriyle yalnızca birer taraf tutumu içinde karşılaşmazlar, yaşama evrenlerinin bağlamına getirdikleri verilerin anlatısal serimlemelerini de verirler. *Anlatı*, toplumsal-kültürel olayların ve nesnelerin betimlenmesine yarayan betimleyici konuşmanın özelleştirilmiş bir biçimidir. Aktörler anlatısal serimlemelerinin temeline, nesne durumlarının *gerçek öykülerde* yansıtılabilecek olan toplamını tanımlayan, gündelik yaşam dünyası ya da yaşama evreni anlamında sıradan insanların bir "dünya" kavramını koyarlar.

Demek ki bu gündelik yaşam kavramı nesnel dünya içinde, anlatılabilir olayların ya da tarihsel olguların bölgesini ayırır. Üstelik, anlatma pratiği sadece işbirliklerini koordine etmek zorunda olan üyelerin sıradan anlaşma gereksinimine hizmet etmekle kalmaz; bu pratiğin, iletişim katılımcısı olarak güncel rollerinde ait oldukları yaşama evrenine aidiyetlerini *nesneleştirmek* zorunda olan kişilerin özanlamaları açısından da bir işlevi vardır. Bu kişiler ancak kendi eylemlerinin sekansının, anlatısal olarak serimlenebilir bir yaşam öyküsü oluşturduğunu gördüklerinde kişisel bir kimlik oluşturabilirler ve ancak, toplumsal gruplara aidiyetlerinin etkileşimlere katılımları üzerinden sürdürdüklerini ve bu sırada kolektiflerin anlatısal olarak serimlenebilir tarihine karıştıklarını gördüklerinde toplumsal bir kimlik oluşturabilirler. Kolektifler ancak, üyelerinin yaşama evreni hakkındaki tasarımlarıyla yeterince örtüştükleri ve bu tasarımları sorun yaratmayan arka plan kanıları biçiminde yoğunlaştırdıkları ölçüde bir kimlik kazanabilir.

İlk uygulayıcılarının arasında A.C. Danto'nun da bulunduğu anlatısal önermeler biçiminin çözümlenmesini[44] ve anlatı metinlerinin biçiminin çözümlenmesini; sıradan insanın anladığı, sosyokültürel olguların toplamına gönderme yapan ve bu yüzden toplum kuramı için bir bağlantı noktası oluşturan yaşama evreni kavramının açıklanması için yöntemsel açıdan ümit verici bir yol olarak görüyorum. Anlatıların dilbilgisel olarak biçimlenişinde, bir yaşama evreninde görülen durumları ve olayları nasıl tanılayabileceğimiz ve *betimleyebileceğiz*; toplumsal uzamlardaki ve ta-

[44] A. C. Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt am Main 1974; ayrıca bkz. P. Gardiner (Haz.), *The Philosophy of History*, Oxford, 1974. Almanya'daki tartışma için bkz. H. M. Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte*, 1972; R. Koselleck, W. D. Stempel (Haz.), *Geschichte, Ereignis und Erzählung*, Münih 1973; K. Acham, *Analytische Geschichtsphilosophie*, Freiburg 1974; Rüsen (2976); H. M. Baumgartner, J. Rüsen (Haz.), *Geschichte und Theorie*, Frankfurt am Main 1976.

rihsel zamanlardaki grup üyelerinin etkileşimlerini karmaşık birlikler olarak nasıl *bir ağ haline getireceğimiz* ve *sıralayacağımız*; bireylerin eylemlerini ve karşılaştıkları olayları, kolektiflerin yaptıklarını ve katlandıkları yazgıları durumlarla başa çıkma perspektifinden nasıl açıklayacağımız ortaya çıkarılabilir. Biçim olarak anlatıyı seçmekle, bizi betimlemenin temeline *bilişsel bağlantı dizgesi* olarak yaşama evreninin gündelik yaşam kavramını koymaya "dilbilgisel" olarak zorlayan bir perspektifi seçmiş oluruz.

Sezgisel olarak kullanılabilir bu *sosyokültürel* yaşama evreni *kavramı*, bir yaşama evreninin yalnızca içinde karşılaşılan olaylara değil, bütününe ilişkin betimlemeler ve açıklamalar için bir referans dizgesi biçiminde geliştirilebildiğinde, kuramsal bir verimlilik kazanabilir. Anlatısal serimleme iç dünyaya gönderme yaparken, kuramsal serimlemenin yaşama evreninin yeniden üretilmesini açıklar. Bireyler ve gruplar, varlıklarını, durumlarla başa çıkarak sürdürürler; ama her durumun yalnızca bir kesitini oluşturduğu yaşama evreni varlığını nasıl sürdürür? Anlatıcı, zaten anlatısal serimleme biçimiyle dilbilgisel olarak, eyleyen kişilerin kimliğine ve onların yaşam bağlamlarının bütünlüğüne ilgi duymak zorunda kalacaktır. Öyküler anlattığımızda, dolaylı olarak bu öykülerdeki öznelerin ne "durumda olduklarını" ve bu öznelerin ait oldukları kolektiflerin hangi yazgıyı "yaşadıklarını" *da* söylemekten kaçınamayız. Bununla birlikte öykülerde, kişisel bir kimliğin zarar görmesini ya da toplumsal bütünlüğün tehlikeye girmesini ancak dolaylı olarak verebiliriz. Anlatısal serimlemeler gerçi üst aşamadaki yeniden üretim süreçlerine, yaşama evrenlerinin varlığını sürdürme buyrumlarına *gönderme yaparlar*, ama bir yaşama evreninin yapılarını, onun içinde olup bitenleri konu edindikleri biçimde konu edinemezler. Referans dizgesi olarak anlatısal serimlemelerin temeline koyduğumuz ve gündelik yaşama ilişkin yaşama evreni kavramının, kuramsal amaçlarla kullanılması için, önce iletişimsel yapıdaki yaşama evrenlerinin yeniden üretimi ya da varlığını sürdürmesi hakkındaki önermeleri olanaklı kılacak biçimde düzenlenmesi gerekir.

Yaşama evreni, *katılımcının perspektifinde* yalnızca bir eylem durumunun ufuk oluşturan bağlamı olarak verilirken; *anlatıcı perspektifinde* varsayılan gündelik yaşama ilişkin yaşama evreni kavramı, her zaman zaten bilişsel amaçlarla kullanılmaktadır. Bu kavramı kuramsal açıdan verimli kılabilmek için, Mead'den öğrendiğimiz, dil aracının yaşama evreninin yeniden üretilmesi için yerine getirdiği temel işlevleri çıkış noktası almalıyız. Etkileşim tarafları birbirleriyle durumları hakkında anlaşırlarken, aynı zamanda hem yararlandıkları hem de yeniledikleri bir kültürel gele-

nek içinde yer alırlar; etkileşim tarafları eylemlerini eleştirilebilir geçerlilik iddialarının öznelerarasında kabul edilmesi üzerinden koordine ettiklerinde, toplumsal gruplara üyeliklere dayanırlar ve aynı zamanda bu grupların bütünlüğünü sağlamlaştırırlar; büyüyen çocuklar, yetkin eylemde bulunan yakınlarıyla etkileşime girerek, toplumsal gruplarının değer yönlenimlerini içselleştirir ve genelleştirilmiş eylem yetenekleri edinirler.

İletişimsel eylem, *anlaşma görünümünden*, geleneğe ve kültürel bilginin yenilenmesine yarar; *eylem koordinasyonu* görünümünden, toplumsal bütünleşmeye ve dayanışmanın kurulmasına yarar; iletişimsel eylem son olarak, *toplumsallaştırma görünümünden* de kişisel kimliklerin oluşturulmasına yarar. Yaşama evreninin simgesel yapıları kendilerini, geçerli bilginin süreklileştirilmesi, grup dayanışmasının kararlılaştırılması ve güvenilir aktörlerin oluşturulması yoluyla yeniden üretirler. Bu yeniden üretim süreci yeni durumları yaşama evreninin var olan durumlarına bağlar ve bunu hem imlemlerin ve içeriklerin *anlamsal* boyutunda (kültürel gelenek) hem de *toplumsal uzam* (toplumsal olarak bütünleşmiş gruplar) ve *tarihsel zaman* (birbirini izleyen kuşaklar) boyutlarında gerçekleştirir. Bu *kültürel yeniden üretim*, *toplumsal bütünleştirme* ve *toplumsallaştırma* süreçlerine yaşama evreninin *yapısal bileşenleri* olan kültür, toplum ve kişi karşılık düşer.

Kültür deyince, iletişime katılanların dünyada yer alan bir şey hakkında anlaşmaları için, kendilerine gereken yorumları tedarik ettikleri bilgi stoğunu anlıyorum. *Toplum* deyince, iletişim taraflarının, toplumsal gruplara aidiyetlerini düzenledikleri ve böylelikle dayanışmayı güvenceledikleri meşru düzenlemeleri anlıyorum. *Kişilik* deyince, bir özneye konuşma ve eyleme yetisi veren edinçleri, yani düzeltme, anlaşma süreçlerine katılma ve bu sırada kendi kimliğini kanıtlama edinçlerini anlıyorum. Simgesel içeriklerin anlamsal alanı, toplumsal uzam ve tarihsel zaman, iletişimsel eylemlerin uzandığı *boyutları* oluşturur. İletişimsel gündelik yaşam pratiği ağı biçiminde iç içe geçmiş etkileşimler, kültürün, toplumun ve kişiliğin kendilerini yeniden ürettikleri ortamı oluşturur. Bu yeniden üretme süreçleri, yaşama evreninin simgesel yapılarına uzanır. Yaşama evreninin maddi temelinin varlığının sürdürülmesini bundan ayırmamız gerekir.

Maddi yeniden üretim, toplumsallaşmış bireylerin, hedeflerini gerçekleştirmek için dünyaya müdahalede bulundukları amaçlı etkinlik aracılığıyla gerçekleşir. Max Weber'in gördüğü gibi, eyleyen kişinin her bir durumda aşması gereken sorunlar, "içsel" ve "dışsal gereksinim" sorunlarına bölünürler. Eylem perspektifinden bakıldığında ortaya çıkan bu görev kategorileri, yaşama evreninin varlığını sürdürmesi

perspektifinden bakıldığında, simgesel ve maddi yeniden üretim süreçlerine karşılık düşer. Bu konuya ilerde yeniden döneceğim.

Öncelikle, "anlayıcı" bir sosyolojinin değişik yaklaşımlarının, toplumu nasıl yaşama evreni olarak kavradığını irdelemek istiyorum. Ne var ki bu yaklaşımlarda, yaşama evreninin yapısal karmaşıklığı, iletişim kuramsal olarak yürütülen bir çözümlemenin içerdiği biçimde görünmüyor. "Yaşama evreni"nin toplum kuramsal temel kavram olarak alındığı her yerde, ister Husserl'in kullanıma soktuğu yaşama evreni adı altında ister yaşama biçimleri, kültürler, dil toplulukları adları altında olsun, yaklaşımlar hep seçmeci kalıyor ve kavram kurma stratejileri çoğu zaman yaşama evreninin üç yapısal bileşeninden yalnızca birine bağlanıyor.

Alfred Schütz'ün çözümlemelerine yaptığım iletişim kuramsal okuma bile, anlaşma görünümüyle sınırlanmış, kültürelci bir biçimde daraltılmış bir yaşama evreni kavramını akla getiriyor. Bu okumaya göre, taraflar her defasında kültürel bilgi stoğundan alınmış arka plan kanılarını güncelleştiriyorlar; anlaşma süreci ortak durum tanımlarının görüşülmesine yarıyor; ve bu durum tanımları da temellendirilmiş oldukları kabul edilen anlaşmaların kritik koşullarını karşılamalıdırlar. Böylelikle kültürel bilgi, durum tanımlamaları söz konusu olduğu sürece bir sınamadan geçirilir: Kendini "dünyada," yani olgularda, normlarda ve yaşantılarda kanıtlamalıdır. Gözden geçirmeler, konu edinilmemiş, sorunsal içeriklerin içsel bağlarının bulunduğu bilgi bileşenleri üzerinde etkili olurlar. Bu bakıştan, iletişimsel eylem kültürel bilginin kendini yeniden ürettiği yorumlama mekanizması olarak ortaya çıkar. Yaşama evreninin yeniden üretimi esas olarak, salt sürdürme ile gelenekten kopma aşırı uçları arasında devinen bir gelenek sürdürme ve yenilemeden oluşur. Husserl'e ve Alfred Schütz'e dayanan görüngübilimsel gelenekte, temeline böyle *kültürelci bir biçimde daraltılmış* yaşama evreni kavramı konulan toplum kuramı, tutarlı bir biçimde *bilgi sosyolojisine* girer. Bu durum örneğin Peter Berger ve Thomas Luckmann için geçerlidir; söz konusu yazarlar "gerçekliğin toplumsal kuruluşu" kuramlarını söyle tanıtıyorlar: "Bu kitabın belirleyici savları başlıkta ve alt başlıkta yer alıyor: Yani gerçeklik toplumsal olarak kurulur ve bilim sosyolojisi bu kuruluşun gerçekleştiği süreçleri araştırmalıdır."[45]

İletişimsel eylemin yalnızca bir anlaşma süreci olmadığını, aktörlerin, dünyadaki bir şey hakkında anlaşarak, aynı zamanda, toplumsal gruplara aidiyetlerini ve kendi kimliklerini oluşturdukları, onayladıkları ve yeniledikleri etkileşimlere de katılmış olduklarını dikkate alırsak kültürelci yaşama evreni kavramının tek yanlı-

[45] Berger, Luckmann (1969), s. 1.

lığı açıklık kazanır. İletişimsel eylemler sadece, kültürel bilginin "dünya üzerinde bir sınamaya" tabi tutuldukları yorumlama süreçleri değildirler; aynı zamanda toplumsal bütünleşme ve toplumsallaştırma süreçleri anlamına gelirler. Bu sırada yaşama evreni bütünüyle başka bir biçimde "sınanır:" Bu sınamalar, *doğrudan doğruya*, eleştirilebilir geçerlilik iddialarına, yani rasyonellik ölçütlerine göre değil, tersine üyelerin dayanışması ve toplumsallaştırılmış bireyin kimliği konulmuş ölçütlere göre ölçülür. Etkileşime katılanlar "dünyaya yönelerek" yararlandıkları kültürel bilgiyi, anlaşma başarımları sırasında yeniden üretirlerken, aynı zamanda kolektiflere aidiyetlerini ve kendi kimliklerini de yeniden üretirler. Bu iki görünümden biri önplana kaydığında, yaşama evreni kavramı yine tek yanlı, yani ya *kurumsalcı* ya da *toplumsallaşma* kuramına göre daraltılmış bir biçime bürünür.

Durkheim'a dayanan gelenekte, toplum kuramının temelinde toplumsal bütünleşme görünümüne indirgenmiş bir yaşama evreni kavramı bulunmaktadır. Parsons bu kavram için 'societal community' deyimini kullanıyor; bundan toplumsal olarak bütünleşmiş bir grubun yaşama evrenini anlıyor. Bu yaşama evreni her toplumun çekirdeğini oluşturur; burada "toplum"dan, meşru olarak düzenlenmiş kişilerarası ilişkiler yoluyla grup üyelerinin statüsünü, yani haklarını ve yükümlülüklerini saptayan yapısal bileşen anlaşılmaktadır. Kültür ve kişilik sonunda 'societal community'nin işlevsel bütünleyenleri olarak sunuluyorlar: Kültür topluma kurumsallaştırılabilir değerler sağlıyor; ve toplumsallaşmış bireyler, normlaştırılmış davranış beklentilerine uygun olan güdülenimlere katkıda bulunuyorlar.

Öte yandan, Mead'e dayanan gelenekte toplum kuramının temelinde, bireylerin toplumsallaştırılması görünümüne indirgenmiş bir yaşama evreni kavramı bulunuyor. H. Blumer, A. M. Rose, A. Strauss ya da R. H. Turner gibi simgesel etkileşimciliğin temsilcileri, yaşama evrenini rol oyunu, rol üstlenme, rol tasarımı vb. olarak tasarlanan bir iletişimsel eylemin sosyokültürel ortamı olarak kavrıyorlar. Kültür ve toplum yalnızca aktörlerin yaşamları boyunca içinde oldukları "yetişim süreçleri" için ortam olarak dikkate alınıyor. Böylece, toplum kuramı tutarlı bir biçimde *sosyal psikolojiye* daralmış oluyor.[46]

Buna karşılık, Mead tarafından merkeze yerleştirilen simgesel etkileşim kavramı, önerildiği gibi, dil yoluyla sağlanan, normların kılavuzluğundaki etkileşimler

[46] Bkz. A. M. Rose (Haz.), *Human Behaviour and Social Processes*, Boston 192. Etno-yöntembilgisi ile simgesel etkileşimcilik arasındaki, yukarıda sözü edilen tartışma (Zimmermann ve Wieder'e karşı Denzin, Douglas [1971], s. 259 vd.; s. 285 vd.), kültürelci ve toplumsallaştırma kuramcı olarak tek yanlılaştırılmış yaşama evreni kavramları arasındaki rekabete dayandırılabilir.

için bir kavram olarak geliştirilir ve böylelikle görüngübilimsel yaşama evreni çözümlemelerini içerirse, tüm üç yeniden üretim sürecinin karmaşık bağlamına ulaşılabilir.

(4) Yaşama evreninin kültürel yeniden üretimi, anlamsal boyutta yeni ortaya çıkan durumların mevcut dünya durumlarına eklenmelerini kesinleştiriyor: Geleneğin *sürekliliğini* ve bilginin gündelik yaşam pratiği için her defasında yeterince *tutarlı oluşunu* güvenceliyor. Süreklilik ve tutarlılık, geçerli olarak kabul edilen bilginin *rasyonelliğiyle* ölçülür. Bu durum, bir anlam yitiminde açığa çıkan ve kültürel yeniden üretim aksaklıklarında görülür; bu aksaklıklar kendilerine karşılık düşen meşruluk ve yönlenim bunalımlarına yol açarlar. Böyle durumlarda aktörler, yeni durumlarla ortaya çıkan anlaşma gereksinimini artık kültürel bilgi stoklarından karşılayamaz. Geçerli olarak kabul edilmiş bulunan yorumlama şemaları yetersiz kalır ve "anlam" kaynağı azalır.

Yaşama evreninin toplumsal bütünlenişi, yeni ortaya çıkan durumların toplumsal uzam boyutunda, mevcut dünya durumlarına eklenmelerini güvenceler: Eylemlerin meşru olarak düzenlenmiş kişilerarası ilişkiler yoluyla koordine edilmesini sağlar ve grupların kimliğini gündelik yaşam pratiği için yeterli ölçüde süreklileştirir. Bu sırada eylemlerin koordinasyonu ve *grup kimliklerinin kararlılaştırılması*, grup üyelerinin *dayanışmasıyla* ölçülür. Bu durum, *norm dışılığın* ve buna karşılık düşen çatışmaların ortaya çıktığı toplumsal bütünleşme aksaklıklarında görülür. Bu durumlarda aktörler, yeni durumlarla ortaya çıkan koordinasyon gereksinimini artık eldeki meşru düzenlerle karşılayamazlar. Meşru olarak düzenlenmiş toplumsal aidiyetler artık yeterli olmaz ve "toplumsal dayanışma" kaynağı azalır.

Son olarak, bir yaşama evreninin üyelerinin toplumsallaşması da, yeni ortaya çıkan durumların tarihsel zaman boyutunda mevcut dünya durumlarına eklenmesini güvenceler: Gelecek kuşaklar için *genelleştirilmiş eylem yeteneklerinin* edinilmesini güvenceler ve *bireysel yaşam öykülerinin* ve *kolektif yaşam biçimlerinin onaylanmasını* sağlar. Etkileşimsel yetenekler ve yaşam sürdürme biçemleri *kişilerin sorumluluklarına* göre ölçülürler. Bu durum, psikopatolojilerde ve bunlara karşılık düşen yabancılaşma görüngülerinde dile gelen toplumsallaşma süreci aksaklıklarında görülür. Bu durumlarda aktörlerin yetenekleri, öznelerarasında ortaklaşa tanımlanmış eylem durumlarını ayakta tutmaya yetmez. Kişilik dizgesi kimliğini artık yalnızca etkileşimlere gerçekliğe uygun bir katılımı azaltan savunma stratejilerinin yardımıyla koruyabilir, böylece "Ben-gücü" kaynağı azalır.

Bu ayrımlar yapıldığında, tek tek yeniden üretim süreçlerinin, yaşama evreninin

yapısal bileşenlerinin varlığının sürdürülmesi için hangi katkılarda bulundukları sorusu ortaya çıkar. Kültür, bir yaşama evreni içinde verili anlaşma gereksiniminin karşılanmasına yetecek kadar geçerli bilgi sunuyorsa, *öteki iki* bileşenin varlığını sürdürmesi için kültürel yeniden üretim katkıları, bir yandan mevcut kurumların *meşrulaştırılmalarında* ve öte yandan genelleştirilmiş eylem yetenekleri için *yetişim üzerinde etkili davranış kalıplarında* yer alırlar. Toplum, sosyal açıdan, bir yaşama evreni içinde verili koordinasyon gereksiniminin karşılanabileceği ölçüde bütünleşmiş ise, bütünleşme sürecinin, *öteki iki* bileşenin varlığını sürdürmesi için katkıları, bir yanda bireylerin *meşru olarak düzenlenmiş toplumsal aidiyetlerinde*, öte yanda ahlaksal yükümlülüklerde ya da *zorunluluklarda* yer alırlar: Meşru düzenlerde kurumlaşmış olan merkezi kültürel değerler stoğu, eleştiriye dayanıklı olmasa da direnme yeteneği bulunan bir normatif gerçekliğe eklenir ve bu bakımdan anlaşmaya yönlenmiş eylemin uzun süreli sınamasından uzaklaştırılır. Son olarak, kişilik dizgeleri, yaşama evrenlerinde ortaya çıkan durumlarla gerçeğe uygun bir biçimde başa çıkabilen sabit bir kimlik oluşturmuşlarsa, toplumsallaşma süreçlerinin *öteki iki* bileşenin varlığını sürdürmesi için katkıları, bir yanda *yorumlama başarımlarında* ve öte yanda *normlara uygun eylemler için güdülenimlerde* yer alırlar. (Şekil 21.)

Şekil 21. *Yaşama Evreninin Yapısal Bileşenlerinin Varlığını Sürdürmesi İçin, Yeniden Üretim Süreçlerinin Katkıları*

Yapısal bileşenler / Yeniden üretim süreçleri	Kültür	Toplum	Kişilik
Kültürel yeniden Üretim	üzerinde uzlaşılabilir yorum şeması ("geçerli bilgi")	Meşrulaştırmalar	Yetişimde etkili davranış kalıpları, eğitim hedefleri
Toplumsal bütünleşme	Zorunluluklar	Meşru olarak düzenlenmiş kişilerarası ilişkiler	Toplumsal aidiyetler
Toplumsallaşma	Yorumlama Başarımları	Normlara uygun eylemler için güdülenimler	Etkileşim Yetenekleri ("kişisel kimlikler")

Tek tek yeniden üretim süreçleri, *bilginin rasyonelliğine, üyelerin dayanışmasına* ve *yetişkin kişiliğin sorumluluk sahibi oluşuna* göre değerlendirilebilir. Elbette bu ölçüler,

bu boyutlar çerçevesinde, yaşama evreninin yapısal farklılaşması derecesine göre değişir. Her defasında yoğunlaşmış bilgi, meşru düzenler ve kişisel özerklik gereksiniminin ne denli büyük olduğu da buna bağlıdır. Yeniden üretim aksaklıkları, her defasında kültür, toplum ve kişi alanlarında, anlam yitimi, normsuzluk ya da ruhsal hastalık (psikopatolojiler) olarak dile gelir. Her bir öteki alanda bunlara karşılık düşen yoksunluk görüngüleri vardır. (Şekil 22)

Şekil 22. *Yeniden Üretim Aksaklıklarında Kriz Görüngüleri (Patolojiler)*

Yapısal bileşenler / Aşağıdaki alanlardaki aksaklıklar	Kültür	Toplum	Kişi	Değerlendirme boyutları
Kültürel yeniden üretim	Anlam yitimi	Meşruluk eksikliği	yönlenim ve eğitim krizi	Bilginin rasyonelliği
Toplumsal bütünleşme	Kolektif kimliğin tehlikeye düşmesi	Kuraldışılık	Yabancılaşma	Üyelerin beraberliği
Toplumsallaşma	Geleneğin kopması	Güdülenim eksikliği	Psikopatolojiler	Kişinin ayırt etme yeteneği

Bu temelde, anlaşmaya yönlenmiş eylemin yaşama evreninin yeniden üretimi için üstlendiği işlevleri özgüleştirebiliriz. Çaprazlama olarak vurgulanan alanlar, öncelikle kültürel yeniden üretimi, toplumsal bütünleşmeyi ve toplumsallaşmayı birbirlerinden ayırmakta yararlandığımız karakteristik özellikleri içeriyor. Bu arada, bu yeniden üretim süreçlerinden her birinin, yaşama evreninin *tüm* bileşenlerinin varlığının sürdürülmesi için katkılarda bulunduğunu gördük. Bu yüzden yaşama evrenini yapılarının kendilerini onun üzerinden yeniden ürettikleri dilsel araca, Şekil 23.'de gösterilen işlevleri atfedebiliriz.

Şematik olarak gösterilen bu belirlemelerle, iletişim kuramındaki yaşama evreni kavramı, görüngübilimdeki karşılığının açıklayıcı gücüne henüz ulaşmaz. Bununla birlikle, önerilen yaşama evreni kavramının toplum kuramsal temel kavram olarak uygun olup olmadığı sorusuna geri dönmek için, bu kavramı bu taslakta kullanmak istiyorum. Alfred Schütz, kimi çekincelere karşın, aşkınsal görüngübilimin yaklaşımına bağlı kalmıştır. Husserl'in geliştirdiği yöntemin bir sakıncasının bulunmadığı kabul edilirse, görüngübilimsel olarak yürütülen yaşama evreni çözümlemele-

rinin evrensellik iddiası kendiliğinden anlaşılır. Bununla birlikte, yaşama evreni kavramını iletişim kuramsal olarak ortaya koyduğumuz anda, bu kavramın yardımıyla *herhangi* bir topluma yaklaşma niyeti artık sıradan bir niyet olmaktan çıkar. Bu durumda, yaşama evreni kavramının genel, kültürleri ve dönemleri aşan geçerliliği olduğunu kanıtlama yükü, tamamlayıcı bir kavram olan "iletişimsel eylem" kavramına geçer.

Şekil 23. *Anlaşmaya Yönlenmiş Eylemin Yeniden Üretim İşlevleri*

Yapısal bileşenler / Yeniden üretim süreçleri	Kültür	Toplum	Kişi
Kültürel yeniden Üretim	Kültürel bilginin aktarımı, eleştirilmesi, edinilmesi	Meşrulaştırma açısından etkili bilginin yenilenmesi	Yetişim bilgisinin yeniden üretimi
Toplumsal bütünleşme	Değer yönlenimlerinin çekirdeği karşısında bağışıklaşma	Eylemlerin öznelerarası kabul edilmiş geçerlilik iddiaları üzerinden koordine edilmesi	Toplumsal aidiyet kalıplarının yeniden üretimi
Toplumsallaşma	Kültüre dahil olma	Değerlerin içselleştirilmesi	Kimlik oluşumu

Mead, insandan hayvana geçiş alanı için, aşamalı bir etkileşim biçimleri dizisini yeniden yapılandırmayı denedi. Bu yeniden yapılandırmaya göre iletişimsel eylem antropolojik açıdan temel oluşturmaktadır; burada dilsel olarak kurulan normlarla yönetilen etkileşim yapılarının, genel olarak sosyokültürel gelişmeler için başlangıç durumu oluşturduklarını kanıtlayan yöntemsel önbelirlemeler değil, empirik gerekçeler vardır. Böylelikle, tarihsel yaşama evrenlerinin içinde değişiklik gösterebilecekleri devinim alanı da saptanmış olmaktadır. Elbette *gelişme dinamiği* sorunları, bu *yapısal sınırlamalardan* etkilenmezler. Bu sorunlar, olumsal sınır koşullarına başvurmadan, sosyokültürel değişim ile maddi yeniden üretim değişiklikleri arasındaki bağımlılık ilişkileri çözümlenmeden ele alınamazlar. Bununla birlikte, sosyokültürel değişikliklerin iletişimsel eylemin yapısal sınırlamalarına bağlı olduğu olgusunun dizgesel bir etkisi olabilir. Piaget'ye dayanan ve henüz açıklama gerektiren kuram geleneğindeki anlamıyla bir gelişme politikasından, ancak, tarihsel yaşama ev-

renlerinin yapıları, etkileşim biçimiyle tanımlanan devinim alanında raslantısal olarak değil, öğrenme süreçlerine bağımlılık içinde, yani belirli bir doğrultuda değiştikleri zaman söz edebiliriz. *Yaşama evreni yapılarının doğrultusal bir değişimi*, örneğin, evrimsel açıdan önemli değişiklikler, kültür, toplum ve kişilik arasındaki yapısal bir farklılaşma görüş açısı altına sokulabiliyorlarsa vardır. Bu farklılaşmanın bir rasyonellik artışı anlamına geldiği kanıtlanabiliyorsa, bu farklılaşma için öğrenme süreçleri postula etmek gerekir.

Kutsal olanın dilselleştirilmesi düşüncesinden, Mead ve Durkheim'a dayandırılmış bir yorumlama için anahtar olarak yararlandık. Bu düşünceyi şimdi şöyle yeniden formüle edebiliriz. Yaşama evreninin yapısal bileşenleri ve bunların varlığını sürdürmelerine yarayan süreçler birbirinden ne denli çok farklılaşırlarsa, etkileşim bağlamları da rasyonel olarak güdülenmiş bir anlaşmanın, yani *son kertede* daha iyi argümanın otoritesine dayanan bir görüş birliği oluşturmanın koşullarına o denli bağlı olurlar. Mead'in, evrensel tartışma ütopik tasarımını şimdiye kadar bir yanda kendini gerçekleştirmeye, diğer yandan ahlaksal argümantasyona izin veren bir iletişim topluluğunun özel türlerinde tanıdık. Ama bu tasarımın ardında, yaşama evreninin yeniden üretiminin artık anlaşmaya yönlenmiş eylem ortamında *yönetilmediği*, tersine aktörlerin yorumlama başarımlarında *içerildiği* bir duruma ilişkin daha genel bir düşünce yatmaktadır. Evrensel tartışma idealleştirilmiş bir yaşama evrenine gönderme yapar; bu yaşama evreni kendini normatif bağlamlardan büyük ölçüde koparılmış, rasyonel olarak güdülenmiş evet/hayır tavırlarına ayarlanmış bir anlaşma mekanizması sayesinde yeniden üretir. Böyle bir özerkleştirme ancak, maddi yeniden üretim zorlamalarının artık rasyonel olarak nüfuz edilemez normatif temel anlaşma maskesinin ardına, yani kutsal olanın otoritesinin ardına saklanmadıkları ölçüde ortaya çıkabilir. Bu anlamda *rasyonelleştirilmiş bir yaşama evreni* kendini asla, çatışma içermeyen biçimlerde yeniden üretmeyecektir, ama çatışmalar *kendi* adlarıyla ortaya çıkacaklardır, artık tartışımsal bir sınamaya dayanamayan kanılar damgasını taşımayacaklardır. Yine de bu yaşama evreni, ancak yetişkin aktörlerin başarıya ve anlaşmaya yönlenmiş eylemleri tıpkı empirik olarak güdülenmiş tutumları rasyonel olarak güdülenmiş evet/hayır tavırlarından ayırabildikleri gibi açıkça ayırabilecekleri durumlara izin verdiği ölçüde özgün bir saydamlık kazanacaktır.

Mead ve Durkheim'ın yaşama evreninin bir rasyonelleştirimi için ana hatlarıyla verdiği tarihsel tutamak noktaları üç görüş açısından dizgeselleştirilebilir: Yaşama evreninin yapısal farklılaşmaları (a), biçim ve içeriğin ayrılması (b), simgesel yeniden üretimin düşünsemeli olması (c).

a'ya ek) Yapısal farklılaşma, *kültür ve toplum* ilişkisinde, kurumlar dizgesinin dünya imgeleriyle bağının giderek kopmasında görülür; *kişilik ve toplum* ilişkisinde, kişilerarası ilişkilerin kurulması için olumsallık aralığının genişletilmesinde; *kültür ve kişilik* ilişkisinde de yapısal farklılaşma, geleneklerin yenilenmesinin gitgide güçlü bir biçimde bireylerin eleştiriye hazır olmalarına ve yenileme yeteneklerine bağımlı olmasında görülür. Bu evrimsel eğilimin kaçış noktaları olarak ortaya çıkan durumlar; kültür için geçicileşmiş, düşünsemeli olmuş geleneklerin sürekli gözden geçirilme durumu, toplum için meşru düzenlerin norm koyma ve norm temellendirme biçimsel işlemlerine bağımlılığı durumu; ve kişilik için de son derece soyut bir Ben özdeşliğinin sürekli olarak kendi kendini ayarlayan kararlılaştırması durumudur. Bu eğilimler ancak iletişimsel gündelik yaşam pratiğini sürdüren evet/hayır kararlarının, atfedilmiş normatif bir anlaşmaya dayanmadıkları, tersine katılanların ortaklaşa yorumlama süreçlerinden *kaynaklandıkları* ölçüde yerleşebilirler. Bu yüzden bu eğilimler iletişim eylemde bulunan rasyonellik potansiyelinin açığa çıkarılması sinyalini verirler.

b'ye ek) Kültür, toplum ve kişiliğin birbirlerinden farklılaşmasına, biçim ve içerik arasındaki bir farklılaşma karşılık düşer. *Kültürel düzlemde* kimlik güvenceleyen gelenek özleri, mitsel dünya imgelerinde henüz iç içe oldukları somut içeriklerden ayrılırlar. Dünya kavramları, iletişim önkoşulları, argümantasyon işlemleri, soyut temel değerler vb. biçiminde yoğunlaşırlar. *Toplum düzleminde* genel ilkeler, ilkel toplumlarda henüz bağlı oldukları özel bağlamlardan ayrılırlar. Modern toplumlarda, somut yaşam biçimlerine gitgide daha az bağlı olan hukuk düzeni ve ahlak ilkeleri yerleşir. *Kişilik dizgesi düzleminde*, toplumsallaşma sürecinde edinilen bilişsel yapılar, önceleri "somut düşünce" içinde bütünleştikleri kültürel bilgi içeriklerinden gitgide güçlü bir biçimde uzaklaşırlar. Biçimsel edinçlerin uygulandıkları nesneler, gitgide daha değişkenleşirler.

c'ye ek) Son olarak, yaşama evreninin yapısal farklılaşmasına, yeniden üretim süreçlerinin işlevsel bir özgülleşmesi karşılık düşer. Modern toplumlarda kültürel aktarım, toplumsal bütünleşme ve eğitim özelleşmiş görevlerinin işlendiği eylem dizgeleri oluşur. Max Weber *kültürel eylem dizgelerinin* (bilim, hukuk ve sanat için) evrimsel önemini vurgulamıştı. Mead ve Durkheim, demokrasinin başka bir evrimsel önemini vurguluyor: Politik irade oluşturmanın demokratik biçimleri, yalnızca erkin kapitalist iktisat dizgesinin taşıyıcı tabakaları yararına bir yer değiştirmesinin sonucu değildir; bu biçimlerle birlikte *tartışımsal irade oluşturma biçimleri* de yerleşir. Ve bu biçimler, modern bilimin, bir dal olarak okutulan hukukun ve özerk sa-

natın kurumlaşmış dinsel gelenekleri sarsmasına benzer biçimde, geleneksel olarak meşrulaştırılmış iktidarın doğallığını etkiler. Ama yaşama evreninin rasyonelleştirilmesi yalnızca kültürel yeniden üretim ve toplumsal bütünleşme alanlarına uzanmaz; incelediğimiz klasikler arasında bir tek Durkheim toplumsallaşma alanındaki paralel gelişmeleri ele almaktadır. 18. yüzyıldan beri, *eğitim süreçlerinin pedagojikleştirilmesi* yerleşmekte, kilisenin ve ailenin buyrumcu vekaletlerinin yükünden kurtarılmış bir yetişim dizgesini olanaklı kılmaktadır. Resmi eğitim günümüzde erken çocukluk dönemindeki toplumsallaşmaya dek uzanmaktadır. Kültürel eylem dizgeleri ve tartışımsal biçimlere kaydırılmış politik istenç oluşumu örneklerindeki gibi, eğitimin biçimselleştirilmesi yalnızca profesyonel bir işleme değil, yaşama evreninin simgesel yeniden üretiminin *düşünsemeli olarak karılması* anlamına da gelmektedir.

Yine de Weber, Mead ve Durkheim'ın değişik görünümler altında tanıladığı biçimiyle yaşama evreninin rasyonelleşmesinin artışı, aksaklıkların olmadığı yeniden üretim süreçlerini asla güvencelemez. Rasyonelleşme derecesiyle birlikte, yalnızca aksaklıkların ortaya çıkabileceği düzlem ötelenmiş olur. Weber'in toplumsal rasyonelleşme kuramı, anlam ve özgürlük yitimi savlarının gösterdiği gibi, yanlış gelişmelerin tanısı üzerine kurulmuştur. Mead'in iletişim kuramsal incelemeleri ilk planda çağdaş toplumların soyoluşu için geçerli olsalar da, araçsal aklın eleştirisini[47] de anıştırmaktadır. Çağdaş toplumun evrimsel değişiklik süreci, Durkheim'ın işbölümü kuramının açıklanmış hedefidir. Ne var ki Durkheim toplumsal bütünleşmenin biçim değişikliğini, "anomik işbölümünün" yani anominin modern biçimlerinin bir açıklamasını başaracak ölçüde aydınlatıcı bir biçimde dizge farklılaşması aşamalarıyla bağlantılandıramıyor. Durkheim'ın toplumsal bütünleşmenin bozulmasına dayandırdığı çatışmaları, daha genel olarak, yapısal açıdan büyük ölçüde farklılaşmış bir yaşama evreninin yeniden üretim aksaklıkları olarak anlarsak, "organik dayanışma" rasyonelleşmiş bir yaşama evreninin içinde normal toplumsal bütünleşme biçimi olduğu görülür. Organik dayanışma da, Durkheim'ın incelemelerinin üçüncü kitabına ayırdığı "anormal biçimler" gibi, yaşama evreninin simgesel yapıları düzleminde yer alır.

Durkheim'ın "İşbölümü" başlığı altında verdiği dizgesel mekanizmalar bir başka düzlemde yer alır. Böylelikle, anominin modern biçimlerini, dizge farklılaşması süreçlerinin yaşama evrenini nasıl etkilediği ve yeri geldiğinde onun simgesel yeniden üretimini nasıl bozduğu soruları altında inceleme olanağı doğar. Böylece şey-

[47] Mead (1964), s. 296.

leşme görüngüleri de, yaşama evreninin deformasyonu doğrultusunda çözümlenebilir. Fransız Devrimi'yle başlayan karşı aydınlanma, modernliğin bir eleştirisini temellendiriyor; bu arada bu eleştiri çok çeşitli kollara ayrılmıştır.[48] Bu kolların ortak paydası, anlam yitiminin, anominin ve yabancılaşmanın, burjuva ve genel olarak gelenek sonrası toplumların patolojilerinin, yaşama evreninin rasyonelleşmesine dayandırılabileceği kanısıdır. Geriye doğru yöneltilmiş bu eleştiri, başlangıçta burjuva kültürünün eleştirisidir. Buna karşılık, burjuva toplumunun Marksist eleştirisi, yaşama evreninin rasyonelleşmesini kabul ettiği, ama rasyonelleşmiş yaşama evreninin biçim bozukluklarını maddi yeniden üretim koşullarıyla açıklamak istediği için, üretim ilişkileri üzerinden kurulur. Yaşama evreninin simgesel yeniden üretiminin aksaklıklarına bu materyalist geçiş, "yaşama evreni"nden daha geniş bir temel kavramsal zeminde işlem gören bir kuram gerektirir. Bunun için, yaşama evrenini ne bir bütün olarak toplumla özdeşleştiren ne de dizgesel bağlamlara indirgeyen bir kuram stratejisi seçilmelidir.

Bunu yaparken kılavuz edineceğim düşünceye göre; bir yanda gelişmenin dinamiği yaşama evreninin varlığının güvencelenmesi, yani maddi yeniden üretimi sorunlarından doğan buyrumlarla yönetilmektedir; ama öte yandan bu toplumsal gelişme yapısal *olanaklardan* yararlanmaktadır ve kendisini de, yaşama evreninin rasyonelleşmesiyle birlikte dizgesel olarak ve üstelik buna karşılık düşen öğrenme süreçleriyle bağımlılık içinde değişen yapısal *sınırlamalara* bağlıdır. Demek ki, dizge kuramsal perspektif, yaşama evreninin rasyonelleşmesinin, dizgenin varlığını tanımlayan yapı kalıplarının doğrusallaştırılmış bir varyasyonuna götürdüğü kabulüyle görelileştirilecektir.

(5) Toplumun yaşama evreni içinde yer aldığını düşünen "anlayıcı bir sosyoloji," incelediği her kültürün kendini yorumladığı perspektife bağlanır; bu iç perspektif, sosyokültürel bir yaşama evrenine dışarıdan etki eden her şeyi görüntü dışına çıkarır. Özellikle kültürelci bir yaşama evreni kavramını çıkış noktası alan kuramsal yaklaşımlar, "yorumbilgisel bir idealizmin" (Wellmer) yanlış çıkarımlarına düşer. Bunun ters yüzü, sosyalbilimsel kuram oluşturmanın haklı açıklaşıcı iddialarından vazgeçen bir yöntemsel betimleyiciliktir.[49] Bu durum özellike anlayıcı bir sosyolojinin görüngübilimsel, dilbilimsel ve etnoyöntembilgisel türleri için geçer-

[48] Bu gelenek, A. Gehlen, M. Heidegger, K. Lorenz, C. Schmitt gibi yazarlar tarafından iki savaş arasında temsil edilirken, günümüzde benzer bir düzeyde Fransız postyapısalcılığı tarafından sürdürülmektedir.

[49] Habermas (1970); Ryan (1972)

lidir; bu türler esas olarak, az ya da çok sıradan bir gündelik yaşam bilgisini yeniden formüle etmekten öteye gidemez.

Toplum yaşama evreninin iç perspektifinden, iletişimsel olarak kurulan işbirlikleri ağı olarak görülür. Bu demek değildir ki, tüm olumsallıklar, tüm hedeflenmemiş sonuçlar, tüm başarısız işbirlikleri ve çatışmalar bu bakışın dışında kalacaktır. Bu arada, toplumsallaşmış bireyleri birbirine bağlayan ve toplumun bütünleşmesini güvenceleyen, – üyelerinin sezgisel bilgisinden uzaklaştırılmış dizgesel mekanizmalar değildir – yalnızca kültürel gelenekler ışığında başarılı olabilen iletişimsel eylemlerin oluşturduğu bir dokudur. Ortak kültürel geleneklerin üyelerinin kurduğu yaşama evreni toplumla birlikte genişler. Tüm toplumsal olayları, ortak yorumlama süreçlerinin ışık huzmesine sokar. Toplum içinde olup biten her şeye, (henüz) anlaşılmasa da, hakkında konuşulan şeyin saydamlığını kazandırır. Toplumu bu biçimde yaşama evreni olarak kavradığımızda, üç kurgu yapmış oluruz: Eyleyenlerin özerkliğini (a), kültürün bağımsızlığını (b) ve iletişimin saydamlığını varsayarız (c). Bu üç kurgu, anlatıların dilbilgisel biçimlerinde vardır ve kültürelci bir biçimde tek yanlılaştırılmış, anlayıcı bir sosyolojide yeniden karşımıza çıkar.

a'ya ek) Sosyokültürel bir yaşama evreninin üyeleri olarak aktörler, sorumluluk sahibi iletişim tarafları olma varsayımlarını ilkesel olarak yerine getirirler. Sorumluluk sahibi olmak demek, eleştirilebilir geçerlilik iddialarına yönelebilmek demektir. Bu kurgudan, toplumsal uzamlar ve tarihsel zamanların ötesine uzanan etkileşimler dokusunun yalnızca tarafların niyetlerinden ve kararlarından açıklanabileceği sonucu elbette çıkmaz. Aktörler eylem durumlarını asla bütünüyle denetleyemezler. Ne anlaşma olanaklarını ve çatışmalarını ne de eylemlerinin sonuçlarına ve yan sonuçlarını denetim altında tutabilirler; Schapp'ın deyişiyle, öykülerin içine *karışmışlardır*.[50] Ancak, her defasında hazır buldukları çevre, aktörlerin içinde yönlenebildikleri ve kavrayışları ve görüşleri ölçüsünde, başa çıkmaya çalıştıkları bir durumu oluşturur. Ama toplum sadece, özerk eylemde bulunan öznelerin birbirleriyle girdikleri ilişkilerden oluşuyorsa, o zaman, yetişkin üyelerinin iradesi ve bilinciyle gerçekleşen bir toplumsallaşma süreci görüntüsü doğar.

b'ye ek) Yaşama evreni kavramı ayrıca, kültürün dış baskılardan bağımsızlığını akla getiriyor. Kültürün buyrumcu gücü, aktarılmış yorum, değer ve anlatım şemalarını kullanan, sınayan ve geliştiren aktörlerin kanısına dayanır. İletişimsel eylemde bulunan öznelerin bakışından, kültürel simgeciliğin ardına hiçbir *yabancı* otorite gizlenemez. Yaşama evreni eylem durumunda, arkasına geçilemez bir ufuk oluştu-

[50] W. Schapp, *In Geschichten verstrickt*, Wiesbaden, 1976.

rur; arka yüzü olmayan bir bütünselliktir. Sosyokültürel bir yaşama evreninin üyeleri için, onun ışığında dış doğayla, toplumla ve iç doğalarıyla tartıştıkları kültürün, empirik olarak *başka* bir şeye bağlı olup olmadığını sormak kesinlikle anlamsızdır.

c'ye ek) Son olarak, iletişim tarafları birbirleriyle sınırlandırılmamış anlaşma olanakları ufkunda karşılaşırlar. Yöntembilgisel düzlemde yorumbilgisinin evrensellik iddiası olarak ortaya çıkan şey, yalnızca anlaşmaya yönlenmiş eylemde bulunan sıradan insanların özanlamasını yansıtır. Sıradan insanlar, ilkesel olarak her şey hakkında anlaşabildiklerini varsaymalıdır.

İletişimsel eylemde bulunanlar, edimsel bir tutumu korudukları sürece, iletişimlerinin dizgesel olarak, yani dilsel yapının içinde yer alan ve iletişim aralığını dikkati çekmeyecek biçimde sınırlandıran direnişlerle bozulmasını hesaba katamazlar. Elbette bu durum yanılma olasılığı bilincini dışlamaz. Üyeler, yanılabileceklerini bilirler; ama *daha sonra* aldatıcı olduğu ortaya çıkan bir görüş birliği de, ilkönce eleştirilebilir geçerlilik iddialarının zorlamasız kabul edilişine dayanır. Sosyokültürel bir yaşama evreninin üyelerin iç perspektifinden, zorla yaratılmış kanılar anlamında bir sözde görüş birliği olamaz; taraflar için saydam olan, ilkesel olarak saydam bir anlaşma sürecinde hiçbir şiddet tutunamaz.

Toplum ve yaşama evreni özdeşliğini ortadan kaldırdığımız anda, bu üç kurgunun farkına varırız. Bu kurgular, toplumun bütünleşmesinin *yalnızca* anlaşmaya yönlenmiş eylemin öncülleriyle gerçekleştiğini kabul ettiğimiz sürece zorlayıcıdır. Sosyokültürel bir yaşama evreninin üyelerine durum böyle görünür. Ama gerçekte bu üyelerin hedefe yönelik eylemleri yalnızca anlaşma süreçleri üzerinden değil, yönlenmedikleri ve gündelik yaşam pratiği ufkunda çoğu zaman da algılanmayan işlevsel bağlamlar üzerinden de koordine edilir. Kapitalist toplumlarda piyasa, işbirliği bağlamlarının normlardan bağımsız olarak düzenlenmesinin en önemli örneğidir. Piyasa, yönlenilmemiş eylem bağlamlarını eylem *sonuçlarının* işlevsel açıdan ağ halinde bağlanmaları yoluyla kararlılaştıran dizgesel mekanizmalardan biridir; öte yandan anlaşma mekanizması tarafların eylem *yönlenimlerini* birbirine uyumlu hale getirir. Bu yüzden *sosyal bütünleşme ile dizgesel bütünleşme* arasında bir ayrım yapmayı önerdim: Bunlardan biri eylem yönlenimlerine ulanırken, öteki bu yönlenimlere uzanır. Eylem dizgesi, birinde normlarla güvencelenmiş ya da iletişim yoluyla ulaşılmış bir görüş birliğiyle, diğerinde ise öznel olarak koordine edilmemiş tekil kararların normatif olmayan yönetilmesi yoluyla bütünleşmiştir.

Toplumun bütünleşmesini sadece *sosyal bütünleşme* olarak anlarsak, gösterdiği-

miz gibi, iletişimsel eylemi çıkış noktası alan ve toplumu yaşama evreni olarak kuran bir kavram stratejisini seçmiş oluruz. Bu kavram stratejisi, sosyalbilimsel çözümlemeyi, sosyal grupların üyelerinin iç perspektifine bağlar ve çözümlemeyi, kendi anlamasını yorumbilgisel olarak üyelerin anlamasına eklemekle yükümlü kılar. O zaman toplumun yeniden üretimi bir yaşama evreninin simgesel yapılarının varlığının sürdürülmesi olarak görünür. Bu sırada maddesel yeniden üretim sorunları kesinlikle görüş alanının dışına çıkarılmaz; maddesel özün varlığının sürdürülmesi, yaşama evreninin simgesel yapılarının varlığını sürdürmesi için zorunlu bir koşuldur. Ama maddi yeniden üretim olayları, içinde bulundukları durumlarla hedefe yönelik olarak başa çıkan, eyleyen öznelerin perspektifinden görülebilir sadece. Toplumsal yeniden üretim bağlamının sezgiyle çelişen tüm görünümleri görüş alanından çıkar. Bu sınır, anlayıcı sosyolojinin yorumbilgisel idealizmine içkin olarak yöneltilen bir eleştiriyi ortaya çıkarır.

Öte yandan toplumun bütünleşmesini sadece *dizge bütünleşmesi* olarak anlarsak, toplumu kendi kendini yöneten bir dizge modeline göre tasarlayan bir kavram stratejisini seçmiş oluruz. Bu kavram stratejisi sosyalbilimsel çözümlemeyi bir gözlemcinin dış perspektifine bağlar ve karşımıza, dizge kavramını eylem bağlamlarına uygulanabilecek bir biçimde yorumlama sorununu çıkarır. Bir sonraki bölümde sosyalbilimsel dizge araştırmasının ilkelerini ele alacağım ve öncelikle sadece, eylem dizgelerinin canlı dizgelerin özel durumu olarak kabul edildiklerine işaret edeceğim. Canlı dizgeler, kararsız ve aşırı karmaşık bir çevreye karşı, kendi varlıklarını sınırlarındaki değiş tokuş süreçleriyle sürdüren açık dizgeler olarak anlaşılırlar. Tüm dizge durumları, dizgenin varlığını sürdürmesi bakımından işlevler yerine getirir.[51]

Toplumların kavramsallaştırılması organik dizgelerin kavramsallaştırılmasıyla yine de pürüzsüzce örtüşemez, çünkü biyolojik kalıplardan farklı olarak eylem dizgelerinin yapı kalıbına ulaşılamaz ve bu kalıbın yorumbilgisel olarak, yani üyelerin iç perspektifinden açılması gerekir. Bir gözlemcinin dışperspektifinden, dizgekuramsal kavramlarla anlatılmak istenen kendiliklerin, *önce* sosyal grupların yaşama evrenleri olarak tanılanmış ve simgesel yapıları içinde anlaşılmış olmaları gerekir. Yaşama evreninin kültürel yeniden üretim, toplumsal bütünleşme ve toplumsallaşma görüş açılarından irdelediğimiz simgesel yeniden üretiminin iç mantığından, dı-

[51] T. Parsons, "Some Problems of General Theory," J: C. McKinney, E. A. Tiryakian (Haz.), *Theoretical Sociology*, New York 1970; 34; ayrıca: H. Willke, "Zum Problem der Interpretation komplexer Sozialsysteme," *KZSS* 30, s. 1978, s. 228 vd.

şarıdan sadece sınırlarını koruyan dizge olarak inceleyebileceğimiz bir toplumun yeniden üretimi için *iç sınırlamalar* doğar. Bir toplumun kimliğini var ya da yok eden, varlığı sürdürme açısından önem taşıyan yapılar, bir yaşama evreninin yapıları oldukları için, sonunda üyelerin sezgisel bilgisiyle yapılan yeniden yapılandırıcı bir çözümlemeye açıktırlar.

Her toplum kuramının temelinde yatan, 'dizge' ve 'yaşama evreni' ile karakterize edilen iki kavram stratejisinin birbirleriyle nasıl yeterli bir biçimde bağlanabileceği sorusunu şimdilik bir kenara bırakmak ve ancak Parsons'un yapıtının ayrıntılı bir irdelenişiyle bağıntı içinde ele almak istiyorum. Bunu yapıncaya kadar geçici bir kavramla, sosyokültürel yaşama evrenlerinin varlığını sürdürme koşullarını yerine getirmesi gereken bir dizge olarak toplum kavramıyla yetiniyorum. Toplumların, *sosyal olarak bütünleşmiş* grupların *dizgesel olarak kararlılaştırılmış* eylem bağlamlarını oluşturdukları formülü, elbette daha tam bir açıklama gerektiriyor; şu an için bu formül, toplumu evrim içinde hem dizge hem de yaşama evreni olarak farklılaşan bir büyüklük olarak görme yolundaki bulgucu öneriyi destekliyor. Dizgenin evrimi, bir toplumun yönetme kapasitesinin artırılmasıyla ölçülür;[52] öte yandan kültürün, toplumun ve kişiliğin birbirlerinden ayrılması simgesel olarak yapılanmış bir yaşama evreninin gelişme düzeyini gösterir.

[52] A. Etzioni, "Elemente einer Makrosoziologie," Zapf (1969), s. 147 vd.; aynı yazarın: *The Active Society*, New York 1968, s. 135 vd.

2. Dizgenin ve Yaşama Evreninin Birbirinden Ayrılması

Önerdiğim geçici toplum kavramı, Parsons'un kavramından bir bakımdan radikal bir biçimde ayrılmaktadır. Parsons olgunluk döneminde yaşama evreninin yapısal bileşenlerini, yani kültürü, toplumu ve kişiliği, birbirleri için çevre oluşturan eylem dizgeleri biçiminde yeniden yorumluyor. Parsons, eylem kuramsal kavram perspektifinden kazanılan yaşama evreni kavramını dizge kuramsal kavramlara rahatlıkla anlatıyor: Yaşama evreninin yapısal bileşenleri, ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, "genel bir eylem dizgesinin" altdizgeleri oluyor, "davranış dizgesi"yle birlikte yaşama evreninin fiziksel temeli de bu genel dizgenin içinde sayılıyor. Ben önerimde, buna karşılık iki kavram stratejisiyle de bağlantılı olan içten ve dıştan bakmanın yöntem bilgisel ayrılığını dikkate alacağım.

Bir yaşama evreninin üyelerinin katılımcı perspektifinden bakıldığında dizge kuramsal olarak yönetilen bir sosyoloji, yaşama evreninin üç bileşeninden birine, sadece kültürün ve kişiliğin çevre oluşturdukları kurumsal dizgesine gönderme yapıyormuş görülür. Dizge kuramsal gözlemci perspektifinden bakıldığında ise yaşama evreninin çözümlemesi tam aksine toplumsal altdizgelerden, yapı kalıplarının varlığının korunmasına (pattern-maintenance) özelleşmiş olanıyla sınırlıymış görünür; bu açıdan bakıldığında yaşama evreninin bileşenleri sadece varlığı korumayı tanımlayan bu toplumsal altdizgenin içsel farklılaşmalarıdır. Ama daha yöntembilgisel nedenlerden dolayı topluma ilişkin bir dizge kuramı özerk olamaz. Yaşama evreninin dizgeyi korumaya içsel sınırlar koyan, kendi iç mantığı bulunan yapıları, üyelerin kuram öncesi bilgisine yer veren bir iletişim kuramsal yaklaşım gerektirirler. Ayrıca yaşama evreninin dizge kuramsal olarak nesneleştirilmesini gerekli kılan nesnel koşullar da, toplumsal evrimin akışı içinde ortaya çıkmışlardır. Bu süreç, zaten dizge perspektifi içinde devinmeyen bir açıklama tipi gerektirir.

Toplumsal evrimi, ikinci dereceden bir farklılaşma olayı olarak anlıyorum: Dizge ve yaşama evreni, birinin karmaşıklığının ve diğerinin rasyonelliğinin artmasıyla birlikte sadece her biri dizge ve yaşama evreni olarak farklılaşmakla kalmaz, aynı zamanda birbirlerinden de farklılaşırlar. Sosyolojide, toplumsal evrimin aşamalarını, kabile toplumları, geleneksel ya da devletçi örgütlenmiş toplumlar ve de (farklılaşmış bir iktisat dizgesine sahip) modern toplumlar arasında ayrım yapma uzlaşımı oluşmuştur. Bu aşamalar dizge görünümünden, her biri yeni ortaya çıkan dizgesel mekanizmalarla ve bunlara karşılık düşen karmaşıklık düzeyiyle karakterize edilir. Bu çözümleme düzleminde dizgenin ve yaşama evreninin birbirinden koparıl-

ması, önceleri az farklılaşmış bir toplum dizgesiyle birlikte varolan yaşama evreninin, giderek diğerinin yanında bir altdizgeye indirilmesi biçiminde oluşur. Bu sırada dizgesel mekanizmalar, toplumsal bütünleşmenin üzerlerinden gerçekleştiği toplumsal yapılardan gitgide daha büyük ölçüde koparlar. Göreceğimiz gibi modern toplumlar, özerkleşmiş örgütlenmelerin, dilden arındırılmış iletişim araçları üzerinden birbirleriyle bağlantı içinde oldukları bir dizge farklılaşması düzlemine erişirler. Dizgesel mekanizmalar normlarla ve değerlerle bağlantısı büyük ölçüde kesilmiş bir toplumsal ilişkiyi, yani Weber'in tanıladığı gibi, ahlaksal-pratik temellerinden bağımsızlaşmış, amaçsal rasyonel iktisadi ve yönetim eyleminin altdizgelerini yönetirler.

Aynı zamanda yaşama evreni, bir bütün olarak toplum dizgesinin varlığını tanımlayan bir altdizge olarak kalır. Bu yüzden dizgesel mekanizmaların yaşama evreninde sağlamlaştırılmaları, yani kurumsallaştırılmaları gerekir. Dizge farklılaşmasının yeni düzlemlerinin bu biçimde kurumsallaştırılması, yaşama evreninin iç perspektifinden de algılanabilir. Kabile toplumlarında dizge farklılaştırılması yalnızca verili bir akrabalık dizgesinin yapılarının gitgide daha karmaşıklaşmasına yol açarken; daha yüksek bütünleşme düzeyinde yeni toplumsal yapılar, yani devletler ve araçlarla yönetilen altdizgeler oluşur. Düşük bir farklılaşma derecesinde henüz toplumsal bütünleşme mekanizmalarıyla iç içe olan dizgesel bağıntılar, modern toplumlarda normlardan bağımsız yapılar biçiminde yoğunlaşırlar ve nesneleşirler. Biçimsel olarak örgütlenmiş, takas ve erk süreçleri üzerinden yönetilen eylem dizgelerine karşı, toplum üyeleri bir parça doğal gerçeklik karşısındaymış gibi davranırlar – toplum amaçsal rasyonel eylemin altdizgelerinde ikinci bir doğa biçiminde pıhtılaşır. Elbette aktörler her zaman anlaşmaya yönlenmeden sapabilirler, stratejik bir tutum alabilirler ve normatif bağlamları nesnel dünyadaki bir şey olarak nesneleştirebilirler; ama modern toplumlarda normlarla uyumlu tutumlara ve kimlik oluşturan toplumsal aidiyetlere artık izin vermeyen, bunları daha çok çevreye iten, örgütlenme biçimli ve araçlarla yönetilen toplumsal ilişki alanları oluşur.

N. Luhmann dizge farklılaşmasının üç bütünleşme düzeyini ya da düzlemini ayırıyor: Mevcut aktörler arasında *basit etkileşimler* düzlemi; el altında bulunan üyelikler üzerinden kurulan *örgütlenmeler* düzlemi; ve son olarak, tüm toplumsal uzamlarda ve tarihsel zamanlarda ulaşılabilen, yani gizil olarak erişilebilen etkileşimleri kapsayan, *genel olarak* toplum düzlemi.[53] Basit etkileşimler, özerkleşmiş, araçlar

[53] N. Luhmann, "Interaktion, Organisation, Gesellschaft," aynı yazarın: *Soziologische Aufklärung*, Cilt 2, Opladen 1975, s. vd.

üzerinden bağlanan örgütlenme ve toplum iç içe tabakalaşmış eylem dizgelerinin evrimsel olarak açınmış bir hiyerarşisini oluşturur; bu eylem dizgeleri Parsons'un "genel eylem dizgesi"nin yerini alır. Luhmann böylelikle yaşama evreni perspektifinden görünen, dizge ve yaşama evreninin birbirinden kopmasına ilginç bir biçimde tepki veriyor: Modern toplumlarda örgütlenme gerçekliği olarak yoğunlaşmış dizgesel bağıntılar, toplumun, her bir verili eylem durumu ile bu durumun yaşama evrensel ufku arasında uzanan nesneleşmiş, dışsal doğaya benzeştirilmiş bir kesiti olarak görünüyor. Luhmann, artık doğrudan doğruya eylem durumlarına bağlanmayan, yalnızca örgütlenmiş eylem dizgeleri için arka planı oluşturan, araçlarla yönetilen altdizgelerin ardına itilmiş yaşama evrenini, "toplum" olarak tözleştiriyor.

Dizgenin ve yaşama evreninin birbirinden koparılması, ikisini birbiri içinde dönüştürmek yerine, ya dizge ya da yaşama evreni perspektifinde direttiğimiz sürece *ikinci* dereceden bir farklılaşma süreci olarak kavranamaz. Bu yüzden ben, dizgenin karmaşıklığının artması ile yaşama evreninin rasyonelleşmesi arasındaki bağıntıları çözümlemeye çalışacağım. Öncelikle kabile toplumlarını sosyokültürel yaşama evrenleri (1) ve kendi kendini yöneten dizgeler (2) olarak inceleyeceğim, sonra bu gelişme düzeyinde henüz var olan dizgesel ve toplumsal bütünleşmesinin çaprazlanışını kanıtlayacağım. Daha sonra evrimsel açıdan birbiri ardına öne geçen ve her defasında yeni bütünleşme düzeylerine yol açan dört mekanizmayı betimleyeceğim (3). Dizge farklılaşmasının her yeni düzlemi elbette değişmiş bir kurumsal zemin gerektirir ve bu dönüştürüm için hukukun ve ahlakın evrimi yol açıcı işlevler üstlenir (4). Yaşama evreninin rasyonelleşmesi, iletişimsel eylemde bulunan rasyonellik gizilgücünün adım adım açığa çıkması olarak anlaşılabilir. Anlaşmaya yönlenmiş eylem, normatif bağlamlar karşısında giderek daha büyük bir bağımsızlığa kavuşurken, gitgide daha güçlü bir biçimde kullanılan ve sonunda aşırı zorlanan dilsel anlaşma mekanizmasının yerine dilden arındırılmış iletişim araçları geçer (5). Dizge ve yaşama evreninin birbirinden koparılmasının bu eğilimi, anlaşma biçimlerinin dizgesel tarihi düzleminde gösterilirse, dünya tarihindeki aydınlanma sürecinin önlenemez ironisi açığa çıkar: Yaşama evreninin rasyonelleşmesi, dizge karmaşıklığının artırılmasını olanaklı kılar; dizge karmaşıklığı o denli artar ki, başıboş bırakılan dizge buyrumları, araçsallaştırdıkları yaşama evreninin kavrayış gücünü parçalar (6).

(1) Topluma ilişkin yaşama evreni kavramı, dilsel olarak sağlanan, normların kılavuzluğundaki etkileşimlerin yapılarının aynı zamanda taşıyıcı toplumsal yapıları oluşturdukları arkaik toplumlarda daha çok empirik bir destek bulur. Özellikle

İngiliz sosyal antropologlarının Afrika, Güneydoğu Asya ve Avustralya'da incele-dikleri devlet öncesi küçük toplumlar tipi, Durkheim'ın adeta homojen ve yaklaşık olarak aşırı kararlı ilk toplum ideal tipinden nispeten büyük bir karmaşıklık ve şaşırtıcı bir toplumsal dinamik sayesinde zaten ayrılır.[54] Bununla birlikte, Avrupalı antropologların sömürgeciliğin bir sonucu olarak karşılaştıkları kabile toplumlarının tortuları, Durkheim'ın tasarladığı gibi belirgin bir kolektif bilince sahip parçalı toplumlar imgesini andırır. Bu yüzden Luckmann, empirik malzemeyi kötüye kullanmadan, arkaik toplumlar hakkındaki sosyolojik genelleştirmelerinin temeline yaşama evreni kavramını yerleştirebilir. Luckmann'ın ideal tipsel taslağı "kurum, dünya görüşü ve kişi ilişkisinde yüksek bir uyumu kanıtlamayı hedefliyor. Dünya görüşü, toplumsal olarak nesneleştirilmiş bir dünya görüşü olarak aynı zamanda kişilere yakındır. Kurumsal düzeni bir anlam birliği olarak bütünleştirir ve tekil biyografilere aynı zamanda durumu aşan bir anlam bağlamı sunar. Toplumsal olarak nesneleştirilmiş anlam yapıları, kişisel yaşam öyküsündeki öznel önemlilik yapılarıyla büyük ölçüde örtüşür. Dünya görüşü, bir bütün olarak toplumsal yapıyı aşar ve aynı zamanda gündelik eylem rutinleriyle sıkı sıkıya bağlı kalır. Kurumsal olarak belirginleşmiş eylem kalıpları ve bu kalıpların yorumu (...) öznel önemlilik yapılarında ve bunların kişisel bir kimliğin anlam bağlamındaki bütünleşmelerinde bir bağlılaşık bulurlar. Kurumsal olarak kararlılaştırılmış dünya görüşü de, büyük ve zorlayıcı bir inandırıcılığa sahiptir."[55]

Toplumun taşıyıcı yapıları, yetişkin kabile üyelerinin eylem perspektiflerine ilkesel olarak sezgisel yolla açık kaldığı sürece, Durkheim'ın önermeleri hiçbir sorunla karşılaşılmadan yaşama evreni modeline aktarılabilir. Bu durum, toplumsal yapıların bir bakışta kavranamaz toplumsal uzamlarda ve kısa, birkaç kuşak tarafından tanımlanmış zamanlarda iç içe geçmiş basit etkileşimlerin ufkunun ötesine geçmedikleri sürece söz konusudur. Elbette değişik etkileşimlerin pek çok yerde, değiş-

---

[54] "Parçalı toplumlar 'ilk toplumlar' değildir bunlar 'basit' de değildir; onları gelişmenin başlangıcındaki toplumlar olarak kavramak da anlamlı değildir. Öte yandan toplumsal bir gelişmenin çıkmazında da yer almazlar. Hem yapısal yeniden üretimlerinde hem de coğrafyasal genişlemeleriyle dinamik olduklarını göstermişlerdir."
Chr. Sigrist, "Geselschaften ohne Staat und die Entdeckungen der Sozialanthropologie," F. Kramer, Chr. Sigrist (Haz.), *Gesellschaften ohne Staat*, Cilt 1, Frankfurt am Main. 1978, s. 39.

[55] K. Gabriel, *Analysen der Organisationsgesellschaft*, Frankfurt am Main 1979, s. 151 vd; krş. P. L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1973, s. 60 vd; Th. Luckman, "Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur," H. G. Gadamer, P. Vogler, *Neue Anthropologie*, Cilt 3, Stuttgart 1972, s. 168 vd.

şen katılımcılarla ve konularla aynı zamanda gerçekleşebilmesi gerekir. Bununla birlikte, böyle bir toplumda yapısal olarak olanaklı olan tüm etkileşimler, *ortaklaşa* yaşantılanan bir toplumsal dünya bağlamında gerçekleşir. Çoktandır uzmanlar tarafından yönetilen bir kültürel bilginin farklılaşarak dağılmış olmasına rağmen, olası olayların ve insiyatiflerin evreni uzamsal-zamansal ve konusal açıdan çok iyi betimlenmiştir; böylece kolektif olarak kullanılabilen durum yorumları tüm etkileşim taraflarınca görüş birliği içinde biriktirilebilir ve gerektiğinde onlara anlatısal yoldan başvurulabilir. Kabile üyeleri eylemlerini güncel eylem durumlarına ve orada o anda bulunmayanlarla beklenebilir ileşitimlere *eşzamanlı* olarak yönlendirebilirler. Yaşama evreninin boyutlarına belirli bir ölçüde giren böyle bir toplum her yerde hazır ve nazırdır; başka bir deyişle, her bir tekil etkileşimde kendini bütün olarak yeniden üretir.

Kolektif olarak paylaşılan homojen bir yaşama evreni tasarımı, elbette bir idealleştirmedir; ama arkaik toplumlar ailesel toplum ve mitsel bilinç yapıları nedeniyle bu ideal tipe bir biçimde yaklaşırlar.

Akrabalık dizgesi, meşru köken ilişkilerine düzenlenmiş ailelerden oluşur. Ailenin çekirdeğini, kural olarak anne-baba ve çocuklardan oluşan, evde yani aynı yerde birlikte yaşayan bir grup oluşturur. Yeni aileler evlilik yoluyla oluşurlar. Evlilik, yeni doğanlara, toplumsal olarak kabul edilmiş babalar ve annelere atfedilme üzerinden, topluluğun içinde tanılanabilir bir yer, yani net bir statü güvencelemektir. Burada statü, meşru kökenli soylara göre kurulmuş bir grubun içindeki konum anlamına gelir. Bu soyların ya da köken gruplarının kurulma biçimi, köken çizgilerinin hangi ilkelere göre çizildiğine bağlıdır. Köken grupları, evlilik kuralları için referans dizgesini oluşturur. Bu kurallar ilkesel olarak egzogamiktir, yani değişik kökenli aileler arasındaki kadınların değiş tokuş edilmesi güvencelenir. Evlilik kuralları anne babalarla çocukları arasında ve kardeşler arasındaki cinsel ilişkiyi kapsayan bir ensest yasağı ortak temelinde değişiklik gösterir.

Akrabalık ilişkileri dizgesi bir tür bütüncül kurum oluşturur. *Toplumsal aidiyetler* akrabalık ilişkileri üzerinden tanımlanır; ve *rol farklılaşmaları* ancak akrabalık boyutları olan cinsiyet, kuşak ve köken içinde olanaklıdır. Akrabalık ilişkilerinin hesaplanması *toplumsal birliğin sınırını* da belirler. Yaşama evrenini akrabalarla ve akraba olmayanlarla etkileşim alanları olarak ayırır. Sınırın bu tarafında davranışlar dürüstlüğe, sadakate, karşılıklı desteğe, kısacası anlaşmaya yönlenmiş eylem yükümlülüklerine bağlıdır. Meyer-Fortes'in bu bağlamda ortaya koyduğu "ahbaplık" ilkesi, *akrabalarla ilişkide, iletişimsel eylemin önkoşullarını yerine getirmeye* yükümlü kı-

lan bir üst norm olarak anlaşılabilir. Bu norm rekabeti, tartışmaları, gizli düşmanlıkları dışlamaz, ama açık stratejik eylemi dışlar: "En genel ayrımcılık göstergelerinden ikisi, yasaklanan ya da emredilen evliliğin konumu ile kan dökülmesine yol açabilecek çekişmelerin kontrolüdür. Akrabalık, dostluk, evliliğin düzenlenmesi ve ciddi kavgaların kısıtlanması bir sendrom yaratır. Akrabalığın, temelleri ne olursa olsun, kanıtlanabildiği ya da varsayıldığı yerlerde, dostluğun hüküm sürmesi gerekir ve bu da, evliliğin emredilmesini, daha genel olarak yasaklanmasını ve ciddi çekişmelerin engellenmesini beraberinde getirir. Bunun tersi olarak, ahbaplığın, klanların, kabilelerin ya da toplulukların ilişkilerinde kural olduğu durumlarda, akrabalık ya da varsayılan akrabalık, Doğu Afrika kabilelerindeki şakalaşma ilişkilerinde olduğu gibi mitle ya da ayinsel bağlılıkla ya da bu gibi bazı kurumlarla desteklenmiş ve savaşa davetiye çıkaran kavgalar yasaklanmıştır. Buna karşın, yaşam alanlarının yakınlığı ya da uzaklığı veya tarafların toplumsal ve kültürel benzerlikleri ne olursa olsun, akraba olmayanlar, çoğunlukla önceden belirlenmiş özveri alanının dışında olduklarından, hem evlenebilecek kişiler hem de bir tartışmayı ciddi kavga (ya da bugünlerde dava) noktasına vardırabilecek potansiyel düşmanlar olarak tanımlanırlar. Evlilik ve savaş, tam karşıtı akrabalık ve dostluk olan tek bir konstelasyonun iki yönü olarak düşünülmüş gibidir."[56] Öte yandan akrabalık ilişkilerini hesaplayarak çizilen sınır geçirgen olmalıdır, çünkü küçük toplumlar egzogamiyi yalnızca akrabalık ilişkilerinin yabancı kabilelere de bağlanabilmesi koşuluyla uygulayabilir; Tallensiler,[57] savaştıklarımızla evleniriz, diyorlar: "Farklı topluluklar, farklı kabilesel ya da dilsel kökenden olanlar bile, evlilikle üye değişimi yapabilirler ve özel tören buluşmalarında, bir anlamda akrabalık sahalarını iç içe geçirmek yoluyla kaynaşabilirler. O halde, Avustralyalı bir *topluluğun* ya da *toplumun* kapalı bir sistem olduğu görüşü yanıltıcı gibi görünmektedir. Kapalı olan, böyle bir topluluk değil, –iddia edilebileceği gibi, kendi doğa gereği– akrabalık hesabıdır. Akrabalık hesabı, alanı kesin olarak sınırladığı için –belirli bir grubun aynı zamanda hem maksimum akrabalık hem de maksimum siyasal-hukuksal sahası olan toplumsal ilişkiler sahası için bir mekanizma kurarak– temel sınır işlevi görür."[58]

Meşru soy çizgileri ve egzogami zorunluluğu aynı zamanda berrak, zorunlu olarak bölgelere bağlı olmayan bir sınır çizmeyi ve bu sınırın esnekliğini ve geçirgenliğini sağlar. Etkileşim düzleminde çizilen sınır, *mitsel dünya imgeleri* net bir top-

---

[56] M. Fortes, *Kinship and Social Order*, Chicago 1969, s. 234 [Metinde Ingilizcedir, –çn].

[57] Fortes (1969), s. 234.

[58] Fortes (1969), s. 104 [Metinde Ingilizcedir, –çn].

lumsal sınır çizmeyi zorlaştırdıkları ölçüde geçirgen kalabilir. Mitsel yorumlama dizgeleri düzleminde, daha önce gördüğümüz gibi, dışsal ve içsel doğa toplumsal düzene, doğal olaylar kişilerarası ilişkilere ve olaylar iletişimsel sözcelere benzeştirilir. Bir yanda sosyokültürel yaşama evreni bir bütün olarak dünyayla kaynaşır ve nesnel bir dünya düzeni biçimine bürünür; öte yandan hiçbir durum, hiçbir olay, hiçbir kişi, etkileşimlerin evrensel bağlamına alınmayacak ve bildik olana dönüştürülemeyecek kadar yabancı değildir. Mitsel dünya imgeleri çerçevesinde, toplum ve doğal çevresi arasında kategorik bir ayrım yapılmaz.[59] Zaten kendi akrabalık dizgesiyle bağlantı kuramayacak denli yabancı bir toplumsal grup da bulunmaz.

Akrabalık dizgesinin normları bağlayıcı güçlerini dinsel temellerinden alırlar. Bu yüzden kabile üyeleri bir *tapını topluluğu* oluşturur. Kabile toplumlarında toplumlar normların geçerliliğinin, devletin yaptırım gücüne başvurulmadan ayakta tutulması gerekir. Toplumsal denetim, tapınısal olarak sağlamlaştırılmış dinsel bir temellendirme gerektirir: Akrabalık dizgesinin merkezi normlarının çiğnenmesi, kutsalın çiğnenmesi olarak kabul edilir. Dışsal yaptırım gücünün eksikliği, mitsel dünya görüşünün, konuşmanın olumsuzlama ve yenileme gizilgücünü en azından kutsal alanda susturmasıyla giderilir.

Mitsel dünya imgelerinin nesnel, toplumsal ve öznel dünya arasındaki kategorik ayrımları nasıl sildiğine, dünya yorumları ile gerçeklik arasında bile net bir ayrım yapmadıklarına daha önce işaret etmiştim. İç anlam bağlamları, dış nesne bağıntılarıyla karıştırılmaktadır. Simgesel sözcelere atfettiğimiz empirik olmayan geçerlilik için bir kavram yoktur. Ahlaklılık ve doğruluk gibi geçerlilik kavramları, nedensellik ve sağlıklılık gibi empirik düzen kavramlarıyla birlikte düşünülür. Mitsel dünya anlaması güncel eylem yönlenimlerini yönettiği sürece, anlaşmaya ve başarıya yönlenmiş eylemler henüz birbirlerinden ayrılamaz, bir etkileşim katılımcısının hayır demesi, henüz bir geçerlilik iddiasının eleştirisi ya da reddedilmesi anlamına gelemez. Mitos anlaşmaya yönlenmiş eylemin eleştirel gizilgücünü birleştirir, adeta içsel, iletişimden doğan olumsallıklar kaynağını da kurutur. Kültürel geleneğe yenileyici müdahalelerin aralığı nispeten dardır; kültürel gelenek sözel yoldan aktarılır ve adeta hiçbir mesafe konulmadan uygulanır. Geleneğin kimlik veren çekirdeği ile değiştirilebilir çevresi arasında henüz bir ayrım yapılmaz; mitos adeta tüm içeriklerinde kabilenin ve üyelerinin kimliğini temellendirir.

Yaşama evreninin son derece belirgin olan homojenliği, kabile toplumlarının

---

[59] Th. Luckmann, "On the Boundaries of the Social World," M. Natanson (Haz.), *Phenomenology and Social Reality*, Den Haag 1970.

toplumsal yapısının farklılaşmalar için şimdiden göreli büyük bir aralık sunduğu konusunda yanıltmamalıdır elbette.[60] Cinsiyet, yaş ve köken, rollerin farklılaştığı boyutlardır. Elbette bu roller henüz meslek rolleri biçiminde yoğunlaşamaz. Basit bir teknolojiye, genel olarak üretici güçlerin düşük bir seviyesine sahip küçük toplumlarda, işbölümü henüz yaşam boyu kullanılan uzmanlaşmış becerilere dayanır. Erkekler genel olarak, onları evden uzaklaştıran ve beden kuvveti gerektiren, yani savaş, av, çobanlık, balıkçılık, deniz aşırı ticaret vb. etkinlikleri üstlenir; kadınların payına ise evde ve bahçede çalışma ve çoğu zaman tarım çalışması düşer. Kuşaklar arasında da buna karşılık düşen bir işbölümü vardır: Çocuklara, yürümeye başladıktan sonra, evdeki ve avludaki işler öğretilir; yaşlılar, özellikle yaşlı erkekler ise en geniş anlamda "siyasal" görevleri üstlenir. Toplumsal yapının farklılaşması için nedenler, öncelikle maddi yeniden üretim alanından doğar.

Etkileşim dizgeleri toplumsal ve doğal çevreyle alışverişlerini, nesnel dünyaya koordineli müdahaleler yoluyla düzenler. Üyelerin perspektifinden bakıldığında, burada yaşama evreninin maddi dayanağının varlığının sürdürülmesi, yani malların üretimi ve paylaşımı, askeri görevler, iç çatışmaların uzlaştırılması vb. söz konusudur. Bu görevler işbirliği gerektirir ve az ya da çok ekonomik olarak, az ya da çok etkili bir biçimde yerine getirilebilirler. Bir törenin hazırlanması ya da bir kanonun yapımı gibi basit görevler için bile değişik kişilerin karmaşık etkinliklerinin amaca uygun bir biçimde koordine edilmesi, yabancı malların ve hizmetlerin talep edilmesi gereklidir. Harcamanın *ölçülü olması* ve kullanılan araçların *etki derecesi*, bu tür görevlerin yerine getirilmesinde sezgisel ölçütleri oluşturdukları sürece, başarımların *işlevsel açıdan özelleştirilmesi* ve *sonuçların* buna karşılık düşecek şekilde *farklılaşması* için nedenler ortaya çıkar. Başka bir deyişle, basit etkileşim dizgelerinin, *iş bölümlü bir işbirliğinin* koşullarına uymasının öncülleri vardır. Etkileşimleri, özelleşmiş başarımların yetkin bir biçimde birbirlerine eklenmeleri ve değişik başarım sonuçlarının (ya da ürünlerin) *takas edilebilmesi* için nedenler vardır. Özelleşmiş başarımların yetkin bir biçimde birbirine eklenmesi, yönlendirme yetkisinin temsilini ya da örgütlenme başarımlarını üstlenen kişilerin *erkini* gerektirir;[61] ürünlerin işlevsel olarak değiş tokuşu da, *takas ilişkilerinin* kurulmasını gerektirir. Böylece, artan bir işbölümü ancak *örgütlenme erkini ve takas ilişkilerini kurumsallaştırmak* için önlem

---

[60] Özet olarak: L. Mair, *An Introduction to Social Anthropology*, rev. Edition, Oxford 1972, s. 54 vd.

[61] Kabile toplumlarında toplumsal örgütlenmenin bileşenleri için bkz. R. Firth, *Elements of Social Organization*, Londra 1971, s. 35 vd.

alan etkileşim dizgelerinden beklenebilir.

Bir toplumun, toplumsal ve doğal çevresiyle alışverişine, *dizge perspektifinden* baktığımızda, amaçlı etkinliklerin toplum dizgesinin uyum sağlama ve hedefe ulaşma kapasitesini artıran işbölümlü bir kombinasyonunun, katılımcı(lar) tarafından *yönelinmiş* olması gerektiğine ilişkin eylem kuramsal önkoşulu bir kenara bırakırız. Katılımcıların perspektifinden görevler sonucunda ortaya çıkan işbölümü olarak görünen şey, dizge perspektifinden toplumsal karmaşıklığın artırılması olarak görülür. Bir eylem dizgesinin yönetme yeteneği, sadece üst üste yığılmış eylem etkilerinin verili bir çevrede dizgenin varlığını sürdürmesi için hangi katkıda bulunduklarıyla ölçülür; eylem dizilerinin nesnel amaca uygunluğu ve katılan öznelerin koydukları amaçlara dayandırılabilir olup olmadığı bu durumu değiştirmez. Dizgesel görüş açılarından da *erk* ve *takas ilişkileri*, etkileşim dizgelerinin toplumsal işbirliğinin işlevsel özelleştirilmesi gerekliliklerine ayak uydurdukları boyutu oluştururlar. Kabile toplumlarının karmaşıklıklarını akrabalık ilişkileri yoluyla saptanmış sosyalyapısal aralığın içinde genişletebildikleri mekanizmaları ararken yine bu iki boyutla karşılaşırız.

(2) Göreli küçük, basit teknolojilerle çalışan aile birlikleri karmaşıklıklarını, ya kendi içlerinde farklılaşarak ya da birbirleriyle daha büyük birlikler halinde bütünleşerek artırabilirler. Bu aile birlikleri *benzer bir yapıya* sahip oldukları ve *benzer ürünleri* ürettikleri için, takas ilişkisi ilk ağızda iktisadi olarak güdülenmiş olamaz. Herhalde bu grupların otarsisini, yani kendi mallarını ve hizmetlerini tüketerek kendine yetmesini engelleyen ve kullanım değerleri açısından aslında takas edilmesi gerekmeyen ürünleri de takas etmeye zorlayan normatif bir baskı bulunmalıdır. İlkesel olarak akrabalık örgütlenmesi içinde yer alan egzogamik evlilik bu koşulu karşılar. Egzogamik evlilik, evlenme çağındaki kadınların takas edilmesini dayatan bir norm olarak anlaşılabilir. Evlilik yoluyla kurulan ikili ilişkiler, daha sonra kullanım ve değer nesnelerine, hizmetlere, maddi olmayan ilgilere ve bağlılıklara da uzanan sürekli bir karşılıklılıklar ağı oluşturur.

Evlilik kuralları yoluyla normlandırılan kadın takası, toplumun *parçalı olarak farklılaşmasını* olanaklı kılar. Böylelikle toplum, verili toplumsal gruplarda alt gruplar oluşacak ve benzer toplumsal birlikler aynı yapıyı taşıyan daha büyük birlikler halinde bütünleşecek biçimde karmaşıklık kazanır. Parçalı dinamik çizgiler halinde, çekirdek aile bölünmeleri ya da çekirdek ailelerin, çekirdek aile birlikleri halinde birleşmeleri biçiminde gelişir. Elbette bu dinamik, nüfus artışı baskısıyla ve öteki ekolojik koşullar altında ters yönde, *daha büyük bir karmaşıklık* doğrultusunda değil,

farklılaşmaları ortadan kaldıran bir bölünme yönünde, işleyebilir; akrabalık dayanışması varlığını sürdürdükçe, alt gruplar bağımsızlaşır.[62]

Başlangıçta birbirine yabancı olanlar arasında sürekli karşılıklılıkların kurulması açısından bakıldığında değerli nesnelerin ritüel takası, kadın takasının işlevsel bir eşdeğeridir. Malinowski, Doğu Yeni Gine takım adalarındaki, değerli ama aslında kullanışlı olmayan hediyelerin elden ele takası hakkındaki klasik incelemesinde,[63] iki simgesel nesne türü arasındaki (süs eşyası olarak kullanılamayan bilezikler ve gerdanlıklar) normatif olarak zorunlu takasın, dev bir bölgede dağınık olarak yaşayan değişik kabilelerin binlerce üyesi arasında çiftler halinde beraberliklerin oluşmasını sağladığını gösteriyor. Kulalardaki bu takas gibi, Boas'ın Kwakiutllarda gözlemlediği yok etme şöleni (Potlaç) ya da Leach'ın Kaşinlerde gözlemlediği borçlanmalar dizgesi, savaşçı ilişkileri karşılıklı yükümlülüklere dönüştüren bir *takas mekanizması* olarak yorumlanabilir. En azından, değerli nesnelerin ritüel takası ya da kullanım nesnelerinin simgesel olarak tüketilmesi, zenginliğin biriktirilmesinden çok, toplumsallaştırmaya, yani toplumsal çevreyle dostluk ilişkilerinin kararlılaştırılmasına ve yabancı unsurların dizgenin içine alınmasına yarar.[64]

Takas ilişkileri üzerinden gerçekleşen *parçalı farklılaşma*, bir toplumun karmaşıklığını, benzer yapıdaki birliklerin *yatay olarak yan yana sıralanması* yoluyla artırır. Böylelikle toplumsal işbirliğinin işlevsel özelleşmesi zorunlu olarak hızlandırılmış olmaz. Ancak çizgisel olmayan köken gruplarının dikey tabakalaşmasıyla birlikte, özelleşmiş hizmetlerin yetkin bir biçimde birbirine eklenmesi için, yani örgütlenme için kullanılabilecek erk ayrımları doğar. Elbette, kabile toplumlarında örgütlenme herki henüz siyasal güç biçiminde değil, genelleşmiş prestij biçiminde oluşur. Başat köken grupları statülerini esas olarak soykütüksel olan, seçkin bir kökenle, tanrının soyundan gelmeyle vb. temellendirilmiş bir prestije borçludurlar. Ama elliden yüz kişiye kadar, küçük göçebe yağmacı gruplarda, Shapera'nın Avusturalyalı Buşmanlarda gözlemlediği gibi, şefin önderliğinde, bir işbölümü gelişebilir:

"Şef, diğerlerinin fikirleri üzerinde egemenlik kurabilmesi (diğerlerini, kendi isteklerini kabul etmeye zorlayacak araçlara sahip olmadığı için bunu gerçekleştirmesi olanaksızdır) açısından değil de, üzerinde karar verilmiş etkinlikleri düzenle-

---

[62] Parçalı dinamik için bkz. Chr. Sigrist, *Regulierte Anarchie*, Frankfurt am Main 1979, s. 21 vd.

[63] B. Malinowski, *The Circulation Exchange of Valuables in the Archipelago of Eastern New Guinea*, Man, 1920, s. 97 vd.; Almancası: Kramer, Sigrist, Cilt 1 (1978), s. 57 vd.

[64] M. Mauss'un klasik incelemesine bakın; "Die Gabe," aynı yazarın: *Soziologie und Anthropologie*, Cilt 2, Münih 1975.

mesi beklendiği için liderdir. Avcılara nereye gideceklerini o söyler, eti getirdiklerinde o bölüştürür, bir su kaynağından diğerine giderken ve komşu kabilelere yapılan saldırılarda onlara öncülük eder; diğer kabilelerle, onun bölgesine girme izni, kendi üyelerinden biriyle bir evlilik yapılması ya da ortak bir törenin düzenlenmesi gibi konularda yapılan pazarlıkları yönetir."[65]

Birikimsel eylem etkilerinin planlanması, yol gösterme yetkilerine sahip konumlar gerektirir: Bir bölümün kararlarının bütüne atfedilebilmesi gerekir. Kolektifler, yol gösterme yetkisine sahip birinin kararlarının, öteki etkileşim katılımcıları tarafından, kendi kararlarının öncülleri olarak kabul edilmelerini güvenceledikleri ölçüde, eylem yeteneklerini örgütlenme yoluyla güvencelemiş olur. Buna tabakalaşma yoluyla ulaşılabilir. Tabakalaşma kabile toplumlarında daha seçkin, daha eski köken gruplarının üyeleri, yöneticilik konumlarına talip olurlar. Prestije dayalı statü düzeni, hatırı sayılır büyüklükteki kabile bütünleşmelerine izin verir. Bunların en bilinen örneği, Evans-Pritchard'ın incelediği Nuer kabileleridir; tek bir Nuer kabilesi, 60.000 kadar üyesi bulunan, özerk, bir bölge üzerinde egemenlik sahibi bir bütündür; ve her kabile kendini egemen bir "aristokratik" köken grubuyla özdeşleştirir. Evans-Pritchard, başat grupların "sıradan" aile gruplarına karşısında gerçi otorite sahibi olduklarını ve buna karşılık düşen bir örgütlenme erki bulundurduklarını, ama ne siyasal erke ne de maddi ayrıcalıklara sahip olduklarını vurguluyor. Başka örneklerde kabilenin tabakalaşması, yaş sınıflarına göre de gerçekleşiyor. Tabakalaşma, hem tapını işlerinde hem de üretim, savaş, yargılama gibi dünyevi işlerde büyük bir örgütlenme alanı açıyor.

Parçalı dinamik büyüklük artışı ve artan nüfus yoğunluğu yönüne ne denli az işaret ediyorsa, tabakalaşma mekanizmasının da o denli az bir güvenlik kilidi etkisi vardır: Köken gruplarının hiyerarşikleşme süreci, Leach'ın Burma'daki incelemelerinin gösterdiği gibi[66] tersine çevrilebilir. 19. yüzyılın başlarına kadar geriye uzanan raporlar, Kachin Hills Area'daki kabile gruplarının büyüklük kararlılığının az olduğunu kanıtlıyor; bu gruplar, dört aileden oluşan küçük özerk birliklerden, her biri yüz köyü kapsayan 49 alt gruptan oluşan büyük toplumlara kadar değişebiliyor. M. Gluckmann bu dizge dinamiğini ve Afrika krallıklarının Avrupa işgalinden önce genişlemelerininin ve küçülmelerinin değişmesiyle karşılaştırdı.[67] Belli ki bu toplum

---

[65] Mair (1972), s. 115.

[66] E. Leach, *Political System of Highland Burma*, Londra 1964.

[67] M. Gluckmann, "Rituals of rebellion in South East Africa," aynı yazarın: *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londra 1963, s. 110 vd; Almancası: Kramer, Sigrist (1978), s. 250 vd.

dizgelerinin karmaşıklığı, değişen demografik, ekolojik ve toplumsal çevre koşullarına uymaktadır; bu arada farklılaşma ve farklılaşmanın ortadan kalkma süreçleri, hem parçalı farklılaşma hem de tabakalaşma üzerinden gerçekleşmektedir.

Takas mekanizması kabile toplumlarında yalnızca sınırlı bir çapta ekonomik işlevler üstlenir. Ağırlıklı olarak geçim ekonomisi biçiminde örgütlenmiş toplumlarda bile, malların çoğu zaman büyük uzaklıklar üzerinden takas edildikleri bir piyasa ilişkisi elbette vardır. Bu toplumlarda gündelik kullanım nesnelerinden çok hammaddelerin, araçların ve süs eşyalarını ticareti yapılmaktadır. Büyükbaş hayvanlar ve giysiler gibi belirli mal kategorileri zaman zaman ilkel bir para biçimi işlevi de görürler; Karl Polanyi bu konuda 'özel amaçlı para' deyimini kullanmıştır. Ama daha dar anlamdaki ekonomik ticari işlemlerin kabile toplumları için yapı oluşturucu etkileri yoktur. Erk oluşumu mekanizması gibi, takas mekanizması da ancak doğrudan doğruya dinle ve akrabalık dizgesiyle bağlandığı yerde dizgeyi farklılaştırıcı bir güce ulaşır. *Dizgesel mekanizmalar toplumsal bütünleyişi etkili kurumlardan henüz kopmamıştır.* Böylece ekonomik malların dolaşımının önemli bir bölümü evlilik ilişkilerine bağımlı kalır; hizmet başarımları çoğu zaman normlarla buyrulmuş karşılıklı yardım başarımları biçiminde, yani ekonomik olmayan bir biçimde dolaşır. Değerli nesnelerin ritüel takası, daha önce gördüğümüz gibi, toplumsal bütünleşme amaçlarına hizmet eder. Arkaik toplumların para kullanımına geçilmemiş ekonomik ilişkilerinde takas mekanizması normatif bağlamlardan o denli az kopmuştur ki, ekonomik ve ekonomik olmayan değerler arasında net bir ayrım yapma olanağı yoktur.[68] Takas mekanizması, yalnızca aynı zamandà akrabalık dizgesinin bütünleyici bir bileşeninin oluşturduğu yerde karmaşıklığı artıran tam dinamiğini açındırabilir.

Evlilik kuralları üzerinden normlandırılmış kadın takasında, toplumsal bütünleşme ve dizge bütünleşmesi örtüşür. Aynı şey erk oluşturma mekanizması için de geçerlidir. Bu mekanizma, akrabalık dizgesiyle verili olan cinsiyet, kuşak ve köken boyutları içinde işler ve siyasal erke sahip olmaya değil, prestije dayanan statü farklılaşmalarını sağlar. Kabile toplumları için tipik olan bu dizgesel ve toplumsal bütünleşme çaprazlanması, yöntembilgisi düzleminde de yansır.

İşlevsel bağıntılar arkaik toplumlarda esas olarak saydamdır. Beylik bir biçimde gündelik yaşam pratiğinin perspektifinden ulaşılır olmadıkları sürece, ritüel eylemlerde şifrelenmişlerdir. Meyer-Fortes'in, bir Tayland kabilesi olan Tallensilerin büyük şöleni hakkındaki raporu, bu durumu hoş bir biçimde örnekliyor. Bu kabilede,

---

[68] F. Steiner, "Notiz zur vergleichenden Ökonomie," Kramer, Sigrist (1978), s. 85 vd.

karşılaşmaların ve ritüel birleşmelerin sanatsal bir biçimde düzenlenişinde, dinsel ya da siyasal önderleri çıkartan, eskiden beri orada yaşayan ve oraya yeni göç etmiş köken grupları arasındaki işbölümlü işbirliği, aynı zamanda hem belirgin kılınmakta hem de onaylanmaktadır.[69] Toplumbilimsel işlevselciliğin ilkönce kültür antropolojisinde yerleşebilmesinin nedeni, büyük bir olasılıkla kabile toplumlarında dizgesel bağıntıların doğrudan doğruya normatif yapılara yansıyor olmasıdır.

Toplum dizgesi bu gelişme aşamasında sosyokültürel yaşama evrenine henüz büyük ölçüde girdiği için, antropoloji aynı zamanda mükemmel bir yorumbilgisel bilim olarak kalmıştır. Yorumbilgisel çabalar, dizgesel ve sosyal bütünleşmenin çaprazlanmasının toplumsal süreçleri saydam tutmakla kalmayıp, başka bir yönden de saydamsızlaştırmasıyla kışkırtılmıştır. Bu çaprazlanma, bir yandan tüm toplumsal süreçleri yaşama evreninin ufkuna sokar ve onlara anlaşılabilirlik görüntüsü verir; kabile üyeleri av, verimlilik, ergenlik ve evlilik ritüellerini gerçekleştirdikleri sırada, ne yaptıklarını bilmektedirler. Diğer yandan da, kabile üyelerinin yaşama evrenlerini ve kendi eylemlerini kendileri için inandırıcı kıldıkları anlatıların mitsel yapısı *bizim için* anlaşılmazdır. Antropolog, arkaik bir toplumun yaşama evreninin gerçi ilkesel olarak üyelerin sezgisel bilgisi üzerinden açıldığı, ama aynı zamanda, yorumbilgisel uzaklık yüzünden bizim anlamamıza katı bir biçimde kapalı olduğu paradoksuyla karşı karşıyadır. Bu durum, antropolojideki, ister psikanalize ister dilbilimsel yapısalcılığa bağlanan derin yorumbilgisel yöntemlerin güncelliğini açıklamaktadır. Kültür antropolojisinin huzurunu bozan *yorumbilgisel paradoksu*, dizgesel ve sosyal bütünleştirici eylem koordinasyonu arasında ayrım yapma eksikliğinin yöntembilgisel bir refleksi olarak görüyorum. Belki bir toplum, ritüel pratiğin hem amaçlı etkinliği hem de iletişimi, toplumsal yapıyı taşıyan ve belirleyen bir ortak paydaya soktuğu ölçüde, işlevsel bağıntılarıyla, yani bir dizge olarak yaşama evreninin içinde mevcut olabilir.

Yaşama evreninin yapıları farklılaştığı ölçüde, dizgesel ve sosyal bütünleşme mekanizmaları da birbirlerinden ayrılır. Bu evrimsel süreç, Weber'in toplumsal rasyonelleşme sorunsalını çözecek anahtarı sunuyor.

(3) Kabile toplumlarında takas ilişkileri üzerinden gerçekleşen parçalı farklılaşma ve erk ilişkileri üzerinden gerçekleşen tabakalaşma, *dizge farklılaşmasının iki değişik düzlemini* karakterize eder. Dizgenin varlığını sürdürmesi için (eylem *yönlenimlerinin* koordinasyonu anlamında) toplumsal bütünleşme yalnızca, eylem *etkilerinin* işlevsel açıdan zorunlu düzenlemelerinin çerçeve koşullarını güvencelediği ölçüde ge-

[69] Krş. Mair'in yorumu (1972), s. 237 vd.

reklidir. Ama dizge karmaşıklığının artırılmasına yarayan mekanizmalar, normatif görüş birliği ve dilsel anlaşma üzerinden, kolektifin normatif birlikteliğini sağlayan mekanizmalarla apriori uyum içinde değildir. Dizgesel mekanizmalar, *önceden verili* toplumsal yapılara, yani akrabalık dizgesine bağlı kaldıkları sürece, toplumsal bütünleşme mekanizmalarıyla yakından çaprazlanmış kalırlar. Otoritesini artık önde gelen köken gruplarının prestijinden değil, hukuksal yaptırım araçlarını kullanmaktan alan bir siyasal erk oluştuğunda, erk mekanizması, akrabalık yapılarından ayrılır. Siyasal erk düzleminde kurulan örgütlenme erki, yeni bir kurumun, yani devletin kristalleştiği çekirdek olur. Bu yüzden, *devletli örgütlenme* mekanizmasından söz ediyorum; bu mekanizma akrabalık ilişkileriyle örgütlenmiş toplumların sosyal yapısıyla bağdaşmaz ve kendine uygun toplumsal yapıyı, toplumsal tabakaların eklendikleri ve bağlandıkları bir siyasal toplam düzende bulur.

Devletli örgütlenmiş toplumlar çerçevesinde, simgesel olarak genelleştirilmiş takas ilişkileri üzerinden, yani para aracı üzerinden yönetilen mal piyasaları oluşur. Ama bu araç, bir bütün olarak toplum dizgesi için yapı oluşturan etkiyi, ancak ekonominin devlet düzeninden ayrılmasıyla üretir. Avrupa yeniçağında kapitalist ekonomiyle birlikte, para aracı üzerinden farklılaşmış, devleti de yeniden örgütlenmeye zorlayan bir altdizge oluşur. Parsons'un *simgesel olarak genelleştirilmiş iletişim aracı* adını verdiği yönetme mekanizması, kendine uygun toplumsal yapıyı, birbirleriyle bütünleyicilik ilişkisinde olan piyasa ekonomisi ve modern yönetim altdizgelerinde bulur.

Aşağıdaki şema, dizge farklılaşmasının söz konusu olan dört mekanizmasını, toplumsal evrimin akışı içine ortaya çıktıkları sırayla gösteriyor. Evrimsel açıdan öne çıkan her mekanizma daha yüksek bir bütünleşme düzeyi gösteriyor; öyle ki, bu düzeyde bir önceki mekanizmanın hem derecesi düşürülüyor, hem ortadan kaldırılıyor, hem de işlevi değiştiriliyor. Dizge farklılaşmasının her yeni düzlemi, daha başka karmaşıklık artırımları için, yani daha başka işlevsel özgülleştirmeler ve ortaya çıkan farklılaşmaların, buna karşılık düşen daha soyut bir bütünleşmesi için bir aralık açıyor. 1 ve 4 mekanizmaları takas ilişkileri üzerinden, 2 ve 3 mekanizmaları erk ilişkileri üzerinden işliyorlar. 1 ve 2 mekanizmaları verili toplumsal yapılara bağlı kalırlarken, 3 ve 4 mekanizmaları yeni toplumsal yapıların oluşmasına yol açıyor. Bu sırada takas ve erk, evlilik kuralları üzerinden normlandırılmış tadın takası ve köken gruplarının prestije göre farklılaşmış uygun katmanlaşması somut biçimini yitiriyor; bunlar, daha soyut kendilikler olan örgütlenme erki ve kumanda aracına dönüşüyorlar. 1 ve 2 akrabalık gruplarının yani benzer yapıdaki birliklerin

farklılaşmasına yol açıyorlar; öte yandan 3 ve 4 mekanizmaları mülkiyet sınıflarının ve örgütlenmelerin, yani kendileri de zaten işlevsel olarak özelleşmiş birliklerin farklılaşması anlamına geliyorlar. Bu birliklerin aldıkları yapılar, zaten bir önceki düzlemin mekanizmaları tarafından belirlenmiştir:

Şekil 24. *Dizge Farklılaşması Mekanizmaları*

Eylem koordinasyonu araçları / Farklılaşan ve bütünleşen birimler	Takas	Erk
Benzer yapılı birimler	1. Parçalı farklılaşma	2. Tabakalaşma
Birbirine benzemeyen işlevsel açıdan özelleşmiş birimler	4. Yönetme aracı	3. Devlet biçiminde örgütlenme

Bu dört mekanizma, her birine bir toplum biçimlenmesinin yerleştirilebileceği bütünleşme düzeylerini karakterize ediyor:

Şekil 25. *Toplum Biçimlenmeleri*

Dizgesel mekanizmalar / Sosyal yapılar	Takas mekanizmaları	Erk mekanizmaları
Önceden verilmiş	1. eşitlikçi kabile toplumları	2. hiyerarşik kabile toplumları
Dizgenin yol açtığı	4. Ekonomik yapılanmalı sınıflı toplumlar	3. Siyasal olarak tabakalaşmış sınıflı toplumlar

Gerçi toplum biçimlenmeleri yalnızca dizge karmaşıklığının derecesine göre ayrılamaz. Bu biçimlenmeler daha çok, her biri evrimsel olarak yeni ortaya çıkan bir dizge farklılaşmasını *yaşama evreninde sağlamlaştıran kurumlar bütünleriyle* belirlen-

miştir. Böylece akrabalık ilişkileri biçimindeki parçalı farklılaşma, rütbe düzenleri biçimindeki katmanlaşma, politik erk biçimlerindeki devletli örgütlenme ve özel hukuk kişileri arasındaki ilişkiler biçimindeki ilk yönetme aracı kurumsallaştırılır. Bunlara karşılık düşen kurumlar, cinsiyet ve kuşak rolleri, köken gruplarının statüsü, siyasal makam ve burjuva özel hukukudur.

Arkaik toplumlarda etkileşimler yalnızca akrabalık dizgesinin roller repertuarı tarafından belirlenir. *Roller kavramı* da bu aşamada sorunsuzca uygulanabilir, çünkü iletişimsel eylem normatif davranış kalıpları tarafından hemen hemen tümüyle öncelenmiştir. Tabakalaşmış kabile toplumlarında, aile gruplarının prestije göre hiyerarşikleştirildiği bir statü dizgesi ortaya çıktığında, cinsiyet ve kuşak rolleri görelileşir: Bireylerin toplumsal statüsü açısından, ait olduğu ailenin rütbesi, kendisinin ailesi içindeki konumundan daha önemlidir. *Statü kavramı* bu aşamada net bir biçimde uygulanabilir, çünkü toplum tam bir boyuta göre, yani bir ailenin kökeni sayesinde kazandığı prestije göre tabakalaşmıştır. Devletli örgütlenmiş toplumlarda bu statü düzeni görelileşir. Toplumun yapısını akrabalık yerine devlet belirlemeye başlayınca, toplumsal tabakalaşma, siyasal iktidara katılma ve üretim sürecindeki konum vasıflarıyla bağlanır. *Makam otoritesi* kavramı ancak bu aşamada net bir anlam kazanır. İktidardakiler ve iktidar ayrıcalıklarıyla donanmış siyasal zümreler, makamları sayesinde otorite sahibi olur; ancak bu makamlar henüz kamusal ve özel yaşam alanının birliğini gerektirmez ve bu yüzden kişiye özgü bir hak olarak anlaşılırlar. Yönetme aracı olarak paranın siyaset dışına çıkarılmış bir iktisat ilişkisi için, hukuk yoluyla kurumsallaştırılmasıyla birlikte, devletin otoritesi ve genel olarak siyasal iktidar da özel hukuk düzeninde görelileşir. Bu aşamada *biçimsel hukuk*, özel iş ilişkisinin hesaplanabilirliğinin güvencesi olur.[70]

---

[70] Bu sıralama, sosyolojik temel kavramlar olan rol, statü, makam ve biçimsel hukuk kavramlarının gelişim tarihsel içeriğini açıklıyor. Bu kavramlar, ilgili toplumsal biçimlenmeye ait olmayan görüngülerin çözümlenmesi için kullandıklarında muğlaklaşır, en azından netliğini yitirir. Örneğin, roller kavramı, çocuk ailedeki roller dizgesini benimseyerek kendi toplumsal dünyası içine yetiştiği için, toplumsallaşma sürecinin açıklanması açısından merkezi önemdedir. Yine de, roller kavramının yeniden formülllendirilmesi için en güçlü itilimler, tam da toplumsallaşma araştırmalarından kaynaklanmıştır; çünkü bu kavram yalnızca akrabalık dizgesinden türetildiği gibi, ancak akrabalık ilişkisi üzerinden örgütlenmiş toplumların görüngülerine *pürüzsüz bir biçimde* uygulanabilir; öte yandan modern toplumsallaşma süreçleri, rol içselleştirmesine göre düzenlenmiş bir sosyal psikolojiyle açıklanamaz. Bkz. Krapmann (1971). Sosyolojinin temel kavramlarının tarihselliği için bkz. D. Zaret, From Weber to Parsons and Schütz: "The Ellipse of History in Modern Social Theory," *AJS* 85, 1980, s. 1180 vd.

Dizge farklılaşması düzlemlerinin kurumsallaştırılması ve toplum biçimlenmeleri için karakteristik özellik olarak seçildiğinde, Marksist altyapı ve üstyapı kavramlarıyla bir paralellik ortaya çıkar. Toplum dizgesinin farklılaşması için itilimler, maddi yeniden üretim sürecinden kaynaklanır. Bu yüzden, her defasında yaşama evreninin evrimsel açıdan öne çıkan dizge mekanizmasını sağlamlaştıran ve böylelikle bir toplum biçimlenmesi içindeki olası karmaşıklık artışının aralığını betimleyen kurumsal bütünü, "altyapı" olarak anlayabiliriz. Bu durum özellikle, Kautsky gibi "altyapı" ve "üstyapı" ayrımına evrim kuramsal bir yorum verdiğimizde uygun düşer.[71] Kautsky'ye göre altyapı kavramı, bir toplum biçimlenişinden bir sonrakine geçişin açıklanması çabalarının dikkate alması gereken sorunlar alanını sınırlar: Altyapı alanında, yalnızca evrimsel yenilemeler yoluyla, yani dizge farklılaşmasının daha üst bir düzleminin kurumsallaşması gerçekleştiğinde çözülebilecek dizge sorunları ortaya çıkar. Elbette ki, "altyapı" ile "ekonomik yapı"nın eşit tutulması yanıltıcıdır; çünkü kapitalist toplumlarda bile altyapı alanı, ekonomik dizgeyle örtüşmez.

Marx bir toplumun alt yapı kurumlarını, o toplumun üretim biçimi üzerinden betimliyor; burada her toplum biçimlenişinin değişik üretim biçimlerine (ve üretim biçimleri kombinasyonlarına) izin verdiğini unutmamalıyız. Marx, bilindiği gibi üretim biçimlerini üretici güçlerin gelişme aşamasıyla ve belirli toplumsal ilişki biçimleriyle, yani üretim ilişkileriyle karakterize ediyor. *Üretici güçler* şunlardan oluşur a) Üretimde etkin olanların, üreticilerin işgücü b) üretimi artıran iş araçlarına, üretim tekniklerine çevrilebildiği sürece, teknik olarak değerlendirilebilir bilgi; c) işgüçlerini etkili bir biçimde devindirmekte, işgüçlerini niteliklileştirmekte ve çalışanların iş bölümlü işbirliğini etkili bir biçimde koordine etmekte (işgücünün devinime geçirilmesi, niteliklileştirilmesi ve örgütlenmesi) kullanılabildiği sürece, örgütlenme bilgisi. Üretici güçler doğadaki süreçleri kullanma olanağının derecesini belirler. Öte yandan, iş güçlerinin, üretici güçlerin verili bir aşamasında, kullanılabilir üretim araçlarıyla hangi biçimde kombine edileceğini saptayan kurumsal ve toplumsal mekanizmalar, *üretim ilişkileri* olarak kabul edilir. Üretim araçlarına erişmenin düzenlenmesi ya da toplumsal olarak yararlanılan işgücü üzerindeki denetimin türü ve biçimi, dolaylı olarak, toplumsal olarak üretilen zenginliğin dağıtımını da belirler. Üretim ilişkileri toplumsal erkin dağılımını dile getirirler; toplumsal olarak kabul edilmiş gereksinim doyurma şanslarının dağılım modeliyle, bir toplumda var olan ilgiler yapısını öncelerler.

---

[71] Habermas (1976 a), s. 158 vd..

Godelier'in haklı olarak vurguladığı gibi,[72] tabakalaşmış olsunlar ya da olmasınlar, kabile toplumlarında üretim ilişkileri rolünü akrabalık dizgesi üstlenir. Toplum altyapı ve üstyapının birliğinden oluşur: Din bile akrabalık durumlarında, üstyapı olarak karakterize edilebileceği denli farklılaşmıştır. Geleneksel toplumlarda üretim ilişkileri siyasal düzenin bütününde cisimleşmiştir; dinsel dünya imgeleri ise ideolojik işlevler üstlenirler. Ancak, piyasanın sınıf ilişkilerini kararlılaştırma işlevini de yerine getirdiği kapitalizmde üretim ilişkileri ekonomik bir biçime bürünür. Buna karşılık düşecek bir biçimde altyapı alanı, üstyapı'dan farklılaşır; gerçi önce geleneksel devlet gücü, iktidar düzenini meşrulaştıran dinsel dünya imgelerinden farklılaşır; bundan sonra birbirlerini bütünleyecek bir biçimde uyum sağlama ve hedefe ulaşma yönünde özelleşmiş iktisat ve devlet yönetimi altdizgeleri, birincil olarak kültürel yeniden üretim, toplumsal bütünleşme ve toplumsallaşma görevlerini yerine getiren eylem alanlarından farklılaşırlar. Alt yapı ve üst yapı, ancak taşıyıcı toplumsal yapı olarak akrabalık dizgesi çöktüğünde ve böylelikle, dizgesel ve toplumsal bütünleştirici mekanizmaları bir arada tutan perçin koptuğunda, birbirlerinden ayrılabilir. Bundan sonra, siyasal olarak tabakalaşmış ve ekonomik olarak kurulmuş sınıflı toplumların, devletli örgütlenmenin ve para aracının yardımıyla ulaştıkları dizge farklılaşması düzlemlerini irdelemek istiyorum.

(a) *Hiyerarşikleşmiş kabile toplumlarında* örgütlenme başarımlarıyla birlikte işlevsel özelleşme de artar; savaşta ve barışta önderlik işlevi için, ritüel eylemler ve sağaltım pratikleri için, hukuksal çatışmaların uzlaştırılması için vb. özel roller farklılaşabilir. Bu özelleşme, birimleri ilkesel olarak benzer yapılar gösteren bir akrabalık dizgesinin sınırları içinde kalır. İşlevsel özelleşme ancak *devlet biçiminde örgütlenmiş toplumlarda* toplumsal grupların yaşam biçimini aşar. Toplumsal tabakalaşma siyasal iktidar koşulları altında akrabalık dizgesinin dayanağından kopar. Siyasal iktidara katılma ve bu iktidarın dışında kalma yoluyla, toplumsal birlikler işlevsel olarak özelleşebilir: İktidardaki statü grupları memurlar, askerler, toprak sahipleri olarak; halk kitlesi balıkçılar, çiftçiler, madenciler, zanaatçılar vb. olarak farklılaşır. Doğuştan gelen sınıflaşmalar, böylelikle *siyasal olarak güvencelenmiş mülkiyet sınıflaşmalarına* dönüşür. Tabakalar artık yalnızca mülkiyetin çapına göre değil, geçimini sağlama türüne, üretim sürecindeki konuma göre de farklılaşır. Henüz ekonomik biçimde, yani geçimini sağlama sınıfları biçiminde ortaya çıkmasalar da, sosyo-ekonomik sınıflar doğar. Bu sınıflar siyasal erke ve yaşamı tarzı kıstaslarına gö-

[72] M. Godelier, *Ökonomische Anthropologie*, Hamburg 1973, s. 26 vd; aynı yazarın: "Infrastructures, Societies, and History," *Current Anthrop*, 19, 1978 s. 763 vd.

re katmanlaşır. Yüksek kültür ile halk kültürü arasında, giderek keskin bir biçimde ortaya çıkan bir ikiye ayırma temelinde[73] sınıflar, kendi ortamlarını, tabakalara özgü yaşama evrenlerini ve değer yönlenimlerini oluşturur. Benzer toplumsal birliklerin katmanlaşmasının yerine *birbirine benzemeyen toplumsal birliklerin devletli örgütlenmesi*; hiyerarşik köken gruplarının yerine katmanlaşmış sınıflar geçer.

Eskiçağın büyük imparatorluklarının etkileyici bir biçimde gösterdiği gibi, toplumlar devletli örgütlenme mekanizmasının yardımıyla, kabile toplumlarıyla kıyaslanamaz büyüklükte karmaşıklık geliştirebilirler. Afrikalı kabile kültürlerinin iktidar dizgeleri üzerine yapılan antropolojik saha çalışmalarına bakıldığında, devlet biçiminde bir örgütlenmeye sahip yüksek kültür öncesi toplumların bile, akrabalık ilişkilerine göre örgütlenmiş toplumların en karmaşıklarından daha karmaşık oldukları görülüyor.[74] Sosyal antropologlar, bu toplum biçimlenmelerini "hükümetlerin" ortaya çıkışıyla ayırıyor; bunlar çok gelişmemiş de olsa bir yönetici ekibi bulunan, vergiler ve harçlar yoluyla gelir elde eden ve hükümdarın buyruklarına uyulmasını sağlayan bir yargı gücüne sahip merkezi örgütlenmelerdir. Dizgesel görüş açılarından belirleyici olan, bağlayıcı kararları olanaklı kılan bir yaptırım gücünü kullanmaktır: "Bizim değerlendirmemize göre, dizgedeki örgütlü gücün ortaya çıkması ve işlevi, Ngwato, Bemba vb.deki merkezileşmiş, ilksel biçimli devlet benzeri hükümet tipleri ve Logolilerin, Tallensilerin ve Nuerlerin parçalı siyasal dizgelerini birbirinden ayıran özelliktir. Birinci gruptaki toplumlarda hükümdarın haklarının, ayrıcalıklarının ve tebası üzerindeki otoritesinin asıl belirtisi, *örgütlü gücü kullanmasıdır*. Bu güç, Afrikalı bir kralın, istediği zaman bir zümre için baskı yöntemleriyle hükümdarlık etmesini sağlayabilir; ama iyi bir hükümdar denetimi altındaki silahlı güçleri, kabul edilmiş bir hükümet aracı olarak kamu yararına, toplumun genelinin savunması için, ortak düşmana saldırı için, yasanın çiğnenmesine karşı ya da anayasaya uyulması için yaptırım aracı olarak kullanır."[75]

Bağlayıcı kararlar için yaptırım araçlarının kullanılması, örgütlenme gücünü ilk kez akrabalık dizgesiyle verili olan toplumsal yapılar ek ve onları tamamlayan bir güç olarak değil, *kendi başına* bir güç olarak kurumsallaştıran bir makam otoritesinin temelini oluşturur. Devlette bütün olarak kolektifin eylem yeteneğini güvenceleyen bir örgütlenme, doğrudan doğruya kurumsal biçim kazanır. Toplum şimdi tümüyle

---

[73] Luckmann, *Zwänge und Freiheiten* (1972), s. 191 vd.

[74] M. Fortes, E. Evans-Pritchard (Haz.), *African Political Systems*, Oxford 1970.

[75] M. Fortes, E. Evans-Pritchard, *Afrikanische Politische Systeme*, Giriş bölümü, Kramer, Sigrist (1978), s. 163.

örgütlenme olarak anlaşılabilir. Kolektife toplumsal aidiyet, ilkesel olarak olumsal bir üyeliğin kurgulanmasının ve yani devlet uyrukluğunun yardımıyla yorumlanır. Ailelerin içine doğulur, devlet yurttaşlığı ise *hukuksal bir edime* dayanır. Devlet yurttaşlığına bir köken gibi "sahip" olunmaz, tersine onu edinmek ve yitirmek olasıdır. Devlet uyrukluğu, siyasal düzenin ilkesel açıdan gönüllü olarak kabul edilişini gerektirir; çünkü iktidar, devlet yurttaşlarının, makam sahiplerine genelleştirilmiş bir itaate en azından sessizce hazır olma yükümlülüklerinin bulunduğu anlamına gelir. Böylelikle bir çoğunluk, herkes için eylemde bulunma edincini bir azınlığa devreder. Çoğunluktakiler, basit etkileşimlere katılanların kendileri için iddia edebildikleri bir haktan, eylemlerini yalnızca orada bulunanlarla güncel anlaşma ile yönlendirmekten vazgeçerler.

(b) Geleneksel toplumlarda devlet, kolektifin yani bir bütün olarak toplumun eylem yeteneğinin içinde *yoğunlaştığı* bir örgütlenmeyi oluşturur; modern toplumlar ise, yönetme işlevlerinin tek bir örgütlenme çerçevesinde yığılmasından kaçınır. Toplumun tümü açısından önem taşıyan işlevler, değişik eylem dizgelerine dağılır. Devlet aygıtı yönetim, ordu ve yargı sayesinde, bağlayıcı kararlar üzerinde kolektif hedefleri gerçekleştirmek için uzmanlaşır. Öteki işlevler siyasal olmaktan çıkarılır ve *devletsel-olmayan altdizgelere* bırakılırlar. Kapitalist iktisat dizgesi dizge farklılaşmasının bu düzlemine geçişe işaret eder; ortaya çıkışını yeni bir mekanizmaya, yönetme aracı paraya borçludur. Bu araç, devlet tarafından bırakılan toplumun tümüne ilişkin iktisadi etkinlik işlevinde uzmanlaşmıştır ve normatif bağlamlardan doğmuş bir altdizgeye temel oluşturur. Kapitalist iktisat, artık geleneksel devlet gibi kurumsal düzen olarak kavranamaz – takas aracı kurumsallaştırılır, bu araç üzerinden farklılaşmış altdizge, bir bütün olarak norm içermeyen bir parça toplumsallık oluşturur.

Para, kullanım değerlerini takas değerlerine, doğal iktisadi mal dolaşımını meta dolaşımına dönüştüren özel bir takas mekanizmasıdır; ama hem girişimler arasındaki iç ilişkiyi hem de ekonomik olmayan çevrelerle özel ev bütçeleriyle ve devletle takası parasal kanallar üzerinden geliştiren bir iktisat dizgesi ancak kapitalizmle birlikte doğar. Bir yandan ücretli emeğin diğer yandan vergi devletinin[76] kurumsallaştırılması, hem yeni üretim biçimi için hem de kapitalist işletmenin doğuşu için kurucudur. Para, ancak *dizge içi bir takas aracı* olduğunda yapı oluşturucu etkiler üretir. İktisat, ancak toplumsal çevreleriyle takası para aracıyla düzenlediği ölçüde, *pa-*

[76] Bu kavram için bkz. R. Goldscheid, O. Schumpeter, *Die Finanzkrise des Steuerstaates*, haz. R. Hickel, Frankfurt am Main 1976.

rayla (monetär) yönetilen bir altdizge olarak kurulabilir. Üretim süreci ücretli çalışma biçimini almasıyla ve devlet aygıtı çalışanlarının vergi gelirleri üzerinden üretimle geri beslenmesiyle birlikte, birbirini bütünleyen çevreler oluşur. Devlet aygıtı, araçlarla yönetilen iktisat altdizgesine bağımlı olur; bu durum devleti bir yeniden örgütlenmeye zorlar, bu da onu başka şeylerin yanı sıra, siyasal erki bir yönetme aracının yapısına benzetmeye ve erkin paraya benzeştirilmesine yöneltir.

Toplumun tümü için önem taşıyan tek bir işlev için farklılaşmış olan bir altdizgenin içinde, örgütlenme başarımlarının aralığı bir kez daha genişler. Şimdi değişik örgütlerin etkinlikleri eşit işlevler için ve benzer örgütlenmelerin etkinlikleri, değişik işlevler için bir araya getirilebilir. Bu koşullarda örgütlenmeler özel işletmeler ve kamu kuruluşları olarak, yani siyasal genel örgütlenme olarak devlet için büyük ölçüde kurgusal olarak kalması gereken şeyin, kendileri için gerçekten söz konusu olacağı bir biçimde kurumsallaştırılır. İşletmeler ve kuruluşlar, örgütlenmenin özerk biçimlerini ancak şimdi olanaklı kılan gönüllü üyelik ilkesini gerçekleştirirler: "Biçimsel örgütlenmiş olarak ... belirli davranış beklentilerinin kabul edilmesini dizge içindeki üyeliğin koşulu yapan toplumsal dizgelerin gösterilmesi gerekir. Sadece belirli, özellikle belirtilmiş beklentileri kabul eden kişi, biçimsel olarak örgütlenmiş toplumsal dizgelere üye olabilir ve üye kalabilir."[77] Geleneksel devlet, toplumu bir bütün olarak yapılandıran ve bu yüzden üyelik tanımını, program yapmayı ve eleman toplamayı, katmanlaşmış bir sınıflı toplumun gelişmiş yaşama evrenlerine ve buna uygun kültürel geleneklere bağlamak zorunda olan bir örgütlenmedir; kapitalist işletme ve modern yönetim ise norm içermeyen altdizgeler içinde, dizgesel olarak bağımsızlaşmış birimlerdir. *Özerkleşmiş örgütlenmeler*, Luhmann'ın gösterdiği gibi, iletişimsel olarak yapılanmış yaşama evrensel bağlamların, tümü birden kabul edilen üyelik koşullarının, çatışmaya yatkın somut değer yönlenimlerinden ve örgütlenme çevresine itilmiş kişilerin eylem eğilimlerinden bağımsızlaşabilmeleriyle ayırt edilebilir.[78]

(4) Şimdiye dek toplumsal evrimi dizge karmaşıklığının artırılması görüş açısından ele aldım; dizge farklılaşmasının yeni düzlemlerinin kurumsallaştırılması, ilgili yaşama evrenlerinin iç perspektifinden de algılanır. Kabile toplumlarında dizge farklılaşması, kadın takası ve prestij oluşturma mekanizmaları üzerinden doğrudan doğruya mevcut etkileşim yapılarına bağlanır; bu yüzden henüz yaşama evreni-

---

[77] Luhmann (1968), s. 339.

[78] N. Luhmann, "Allgemeine Theorie organisierter Sozialsysteme," aynı yazarın: *Soziologische Aufklärung*, Cilt 1, Opladen 1975; Ayrıca bkz., aşağıda s. 757 vd.

nin yapılarına müdahale ederek kendini hissettiremez. Siyasal olarak katmanlaşmış devletli sınıflı toplumlarda bu basit etkileşimler düzlemi üzerinde, yeni bir işlevsel bağlamlar düzlemi yükselir. Bu düzlemler ayrımı, politik bütünün klasik devlet kuramı için belirleyici olan parçalarıyla ilişkisinde yansır; bu ayrımın halk kültürü ve yüksek kültür yelpazesindeki yansımaları, elbette birbirlerinden büyük ölçüde farklıdır. Üstelik dizge farklılaşmasının yeni düzlemi, meşruluk gerektiren siyasal bir toplam düzen biçimindedir; bu düzen yaşama evrenine, ancak sınıflı toplumun yanılsatıcı bir yorumu pahasına, yani dinsel dünya imgelerinin ideolojik işlevler üstlenmeleriyle alınabilir. Son olarak, modern toplumlarda araçlar üzerinden gerçekleşen takas süreçleriyle birlikte üçüncü bir işlevsel bağıntılar düzlemi ortaya çıkar. Normatif bağlamlardan kopmuş, altdizgeler olarak bağımsızlaşmış dizgesel bağıntılar, yaşama evreninin özümleme gücüne meydan okur. Normlardan bağımsız bir toplumsallığın, nesnel dünyadaki bir şey, *nesneleşmiş* bir yaşam bağlamı olarak karşımıza çıkabilen ikinci doğası biçiminde bir araya gelirler. Dizgenin ve yaşama evrenini birbirinden koparılması modern yaşama evrenleri içinde öncelikle nesneleşme olarak yansır: Toplum dizgesi yaşama evrensel ufku kesin olarak parçalar, iletişimsel gündelik yaşam praksisinin önanlamasından kaçar ve ona ancak 18. yüzyıldan bu yana oluşan sosyal bilimlerin sezgiyle çelişen bilgisiyle ulaşılabilir.

Dizge kuramsal dış incelemeden zaten çıkan sonuç, iç perspektiften sadece kanıtlanmış görünüyor: Toplum dizgeleri karmaşıklaştıkça yaşama evrenleri de yerelleşir. Farklılaşmış bir toplum dizgesinde yaşama evreni bir altdizge olarak daralır. Bu önerme elbette, yaşama evreninin yapılarının sistemin karmaşıklık artışlarıyla bağımlılık içinde değiştikleri yolunda nedenselci bir biçimde okunmamalıdır. Bunun tersi doğrudur: Karmaşıklık artışları, yaşama evreninin yapısal farklılaşmasına bağlıdır. Dinamiği nasıl açıklanırsa açıklansın, bu yapı değişimi de iletişimsel bir rasyonelleşmenin iç mantığına uyar. Mead'in ve Durkheim'ın metinlerinden geliştirdiğim ve yaşama evreninin çözümlenmesine aktardığım bu savı, şimdi dizgesel olarak kullanmak istiyorum.

Görüldüğü üzere olası karmaşıklık artışlarının düzeyi ancak yeni bir dizge mekanizmasının devreye girmesiyle yükselebilir; dizge farklılaşmasının yeni öne geçen her mekanizmasının yaşama evreninde sağlamlaştırılması, statü, makam otoritesi ya da burjuva özel hukuku üzerinden *kurumsallaştırılması* gerekir. Toplum biçimlenmeleri son olarak, Marks'ın anladığı anlamda toplumun altyapısını tanımlayan kurumsal bütünlere göre ayrılır. Burada altyapı kurumları bir dizi evrimsel yenilemeler oluşturur; bu yenilemeler yalnızca yaşama evreninin yeterince rasyonel-

leşmiş olması, her şeyden önce hukukun ve ahlakın buna uygun bir gelişme aşamasına ulaşmış olmaları koşuluyla ortaya çıkabilir. Dizge farklılaşmasının yeni bir düzleminin kurumsallaştırılması, eylem çatışmalarının ahlaksal-hukuksal, yani görüş birliği yoluyla düzenlenmesinin kurumsal merkez alanında yeniden yapılandırılmasını gerektirir.

Ahlak ve hukuk, açık çatışmaları, anlaşmaya yönlenmiş eylemin temelinin ve böylelikle yaşama evreninin toplumsal bütünleşmesinin parçalanmayacağı biçimde özelleşmiştir. Bunlar, görüş birliğinin bir sonraki düzlemini güvenceler; anlaşma mekanizması normatif olarak düzenlenmiş gündelik iletişim alanında işlemediğinde, yani eylemlerin normal durumlar için öngörülmüş koordinasyonu gerçekleşmediğinde ve şiddet içeren tartışma seçeneği güncelleştiğinde bu düzleme başvurulabilir. Bu durumda ahlak ve hukuk normları *ikinci dereceden eylem normlarıdır*, toplumsal bütünleşme biçimlerini incelemek için elverişlidirler. Görüldüğü üzere Durkheim, toplumsal bütünleşmenin biçim değişikliğini ahlak ve hukukun gelişmesi üzerinden çözümlemiştir; Durkheim, uzun erimdeki eğilim olarak ahlakın ve hukukun daha soyutlaşacağını ve daha genelleşeceğini, öte yandan ikisinin de eşzamanlı olarak birbirlerinden farklılaşacağını öne sürüyor. Şimdi varlıkoluşun izinden giderek, temelde yer alan sosyal bilişsel kavramları. davranış beklentisi, norm (=genelleştirilmiş davranış beklentisi) ve ilke (=yüksek aşamalı norm) kavramlarını ölçüt alıp, ahlak ve hukukun gelişme aşamalarını yeniden yapılandırabiliriz. Bilindiği gibi L. Kohlberg ahlaksal bilincin üç düzlemini ayırıyor:[79] Yalnızca eylem sonuçlarının yargılanabildiği uzlaşım öncesi düzlem; normlara yönlenmenin ve normları çiğnemenin yargılanabildiği uzlaşımsal düzlem ve son olarak, normların kendilerinin ilkeler ışığında yargılanabildiği uzlaşım sonrası düzlem. K. Eder arkaik, geleneksel ve modern toplumlarda ahlakın ve hukukun gelişmesi için türdeş bilinç yapılarının bulunduğunu kanıtladı.[80] Ve W. Schluchter, gördüğümüz gibi, Max Weber'in tarihsel dayanaklı hukuk pisikolojisini bu görüş açılarından yorumladı.[81] Bu noktada, bunları şematik olarak vermekle yetiniyorum:

---

[79] L. Kohlberg, *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*, Frankfurt am Main 1974.

[80] Eder (1976).

[81] Schluchter (1979), s. 122 vd., özellikle 150.

Şekil 26. *Hukuk Gelişiminin Aşamaları*

Ahlaksal bilinç aşamaları	Toplumsal-bilişsel temel kavramlar	Etikler	Hukuk tipleri
Uzlaşımsallık öncesi	Tikel davranış beklentisi	Büyü etiği	Vahyedilmiş hukuk
Uzlaşımsal	Norm	Yasa etiği	Geleneksel Hukuk
Uzlaşımsallık sonrası	İlke	İnanış ve sorumluluk etiği	Biçimsel hukuk

Ahlak ve hukuk birinci satırda ayrılmamıştır; ikinci satırda ise ancak uzlaşım sonrası aşamada ahlaklılığın ve meşruluğun ayrılmasına yol açan farklılaşma sürecini göstermek için, sadece kesikli bir çizgiyle ayrılmıştır. Ahlak, ilkelerin kılavuzluğundaki ahlaksal bilinç aşamasında, *içsel* davranış denetimi olarak sadece kişilik dizgesi içinde sağlamlaştırılacağı ölçüde kurumsallıktan çıkarılmıştır. Aynı ölçüde hukuk da, modern, devletle yaptırımı konulmuş baskı hukukunun hukuk kişilerinin törel güdülerinden koparılmış, soyut hukuk itaatine bağlanmış bir kurum olacak ölçüde, *dışsal*, dışarıdan etkilenen bir güç olarak gelişir. Bu gelişme yaşama evreninin yapısal farklılaşmasının bir parçasıdır – bu gelişmede yaşama evreninin toplumsal bileşeninin, yani kurumlar dizgesinin, kültür ve kişilik karşısında bağımsızlaşması ve meşru düzenlerin norm koymanın ve norm temellendirme biçimsel işlemlerinden gitgide daha bağımsız olmaları yönündeki eğilim yansır.

Şimdi, uzlaşımsal ya da uzlaşım sonrası aşamadaki bir ahlaksal bilinci cisimleştiren hukuk kurumları oluşmadan önce toplumsal evrimde daha üst bütünleşme düzeylerinin yerleşemeyeceğini savlıyorum.[82] Akrabalık dizgesi, kabile toplumlarında olduğu gibi bütüncül bir kurum oluşturduğu sürece, *üst* kurum olarak yargıya yer yoktur. Yargı pratikleri üst değil, yan kurumlar olarak oluşur. Bu durum, antropologların arasında, hukuk kavramının uygun bir biçimde nasıl tanımlanabileceğine ilişkin süregelen tartışmayı açıklamaktadır. Haklar, toplumsal olarak kabul edilmiş tüm eylem normlarından doğar, hukuk ise yalnızca normların, doğrudan doğruya onarılamayacak ya da artık hoşgörüyle karşılanamayacak ölçüde ağır bir biçimde çiğnendiği durumların ele alınmasına ilişkindir. Öte yandan, devletin yaptırım gücüyle korunan bir yasalar dizgesi olarak baskı hukuku modern kavramının, fazla

[82] Bu tezi başka bir kitabımın giriş bölümünde ve başlıkla aynı adı taşıyan makalesinde daha ayrıntılı olarak geliştirdim, Habermas (1976 a).

dar kapsamlı olduğu ortaya çıkmıştır. Kabile toplumlarında hukuk henüz zorlayıcı bir hukuk değildir. Tartışan tarafların özyardımları son çare olarak kalır, zorlayıcı olarak, hakim kararıyla ikame edilemez. Tüm toplumlarda, yargı (ya da infaz) üzerinde özelleşmiş kurumlar bile yoktur; ama mahkemelerin olmadığı yerde, tartışmalı durumların *barışçıl bir biçimde* çözülmesi için, bireyin ve ailesinin çıkarlarına ya da bir bütün olarak kolektifin esenliğine ilişkin rutinler vardır: "Antropologların son çalışmaları, tartışmacılar, onların göreli statüleri ve 'sorunlu vaka'ya neden olacak olaylar hakkında önceden bilinenler ışığında, mümkün olduğu ölçüde, vakaların özenle kaydedilmesi üzerine yoğunlaşmıştır. Tanzanya'da bu tür çalışmalar yapmış olan Londralı bir antropolog P. H. Gulliver, Hoebel'de örtük olarak yer alan şeyi, hukuku incelerken, asıl dikkat etmemiz gerekenin *tartışmanın oluşma süreci* olduğunu öne sürüyor. Tartışmayla kastettiği, incindiğini düşünen kişinin, haklarını ortaya koyması ve ona kendisinden dolayı bir hoşnutluk vermesi için üçüncü bir kişinin müdahalesini talep ettiği bir noktaya varan çekişmelerdir. Gulliver, bize 'yerleşim'in sorunu çözememe olasılığının da bulunduğunu anımsatıyor. Ancak, bir kez *çekişme* iki taraf açısından *tartışma* olarak ele alınmışsa bir şeyler yapılması gerekmektedir."[83]

Durkheim'ın ceza hukuku yoluyla cezalandırılması gereken günahlar ya da suçlar ile çıkarları zedelenmiş bir tarafın tazmin edilmesini gerektiren kabahatler arasındaki ayrımı, gerçi Radcliffe-Brown tarafından kabul edilmiştir; ancak bu ayrım, empirik malzemede Durkheim'ın beklediği biçimde kanıtlanamaz. Bizim bağlamımızda, her şeyden önce, bütünsel bir durumun ya da normal bir düzenin yeniden kurulması düşüncesi, Durkheim'ın ceza hukukunu ve medeni hukuku ilgilendiren tartışmalı durumlar ayrımının doğru olduğu noktada da uygulanabilir: "Birinin hukuku çiğnediği yolundaki bir şikayeti ele almanın iki ana yolu vardır: Biri, hukuğu çiğneyen kişiyi, zarar verdiği kişinin zararını karşılamaya ikna etmek ya da zorlamak, diğeri ise, hukuku çiğneyeni cezalandırmaktır; ikinci yöntem seçildiği takdirde, hukuku çiğneyen kişinin, hareketi herkese zarar verdiği için, cezasını bütün olarak topluluğa ödediği öne sürülebilir."[84] Bu olgu, ortaya çıkmış bir zararın telafisi doğrultusundaki, uzlaşım öncesi görüş açılarından yargılanır; ahlak açısından eylemi yapanların yönelimleri değil eylemin sonuçları önem taşır. Böylece, örnek olarak ensest yasağının çiğnenmesi, bir tür çevre kirlenmesiyle, toplumun ruhsal kirlenmesiyle sonuçlanan bir suç olarak görülür ve bunun cezası, bireysel olarak açık-

[83] Mair (1972), s. 145 vd. [Metinde İngilizcedir, –çn].

[84] Mair (11972), s. 146 [Metinde İngilizcedir, –çn].

lanabilir bir norm çiğnenmesinin cezası olarak düşünülmemiştir, tersine, gelecek tehlikeyi kolektiften uzaklaştırma işlevi taşır. Normların geçerliliği doğrudan doğruya tapını topluluklarının ritüel eylemlerinde kök salmıştır; bu geçerlilik bir yargıcın elinde tekelleşmiş olan dışsal yaptırımlara dayanmaz. Kutsal düzene karşı işlenen suçların cezası, son kertede toplumsal otoritenin dayatamayacağı bir kefaret özelliği taşır.

Bir cezanın uğrağı, henüz kavgalı taraflar arasındaki medeni hukuku ilgilendiren çatışmalarda daha belirgindir. Henüz düello hukuku ya da öteki insanların kendi işlerini kendilerinin gördüğü rutinleri işlerliğini koruyorsa, sulh mahkemeleri tartışan tarafları ancak ve ancak uzlaşmaya *davet edebilirler*, ama onlara bir yargıyı dayatamazlar,yani bir tarafın iradesine karşın uygulayamazlar: "Toplumlar arasında, bir yanda tartışmaların kavgayla çözüldüğü, diğer yanda da tartışmaların, kimin haklı olduğuna ve ne yapılacağına karar veren tarafsız bir otoritenin önünde yapıldığı toplumlar olmak üzere, kesin bir ayrım yapamayız. İkinci tipin kuşkusuz yasal kurumları vardır, birinci tipe giren bazı toplumların da kısmen bu yöntemlere başvurdukları söylenebilir. Bu şekilde, Batı Kenya'daki Luhyalar arasında geleneksel olarak, soy gruplarının lideri, üyelerin hareketlerinden sorumludur. Ve eğer biri bir tartışmaya karışmışsa, iki grubun büyükleri bir araya gelerek bir çözüm üzerinde anlaşmaya çalışırlar. En dar soy grubu dışında, taraflar uzlaşmadıkları sürece hiçbir çözüm dayatılamaz. Daha geniş bir soyun üyeleri arasındaki bir tartışmada, soruna kavgayla son vermenin hoş görülmesi düşünülmez, ancak uzlaşmanın sağlanamadığı durumlarda sayısal olarak zayıf olan (bir kavgada kazanamamış olan) taraf başka yere taşınmak ve soyla olan ilişkilerini kesmek zorunda kalır."[85]

Devletli örgütlenmiş toplumlarda durum başkadır. Siyasal otoritenin temeli merkezileştirilmiş yaptırım araçlarını kullanmaktır, bu araçlar, makam sahiplerinin kararlarına bağlayıcılık özelliği verir. Hükümdar bu otoriteyi salt olgusal değil, hukuk kişileri tarafından meşru olarak kabul edilmiş olan bir yaptırım gücü yoluyla kazanır. Siyasal iktidarın özünü oluşturan, yaptırım araçlarının meşru olarak kullanılması, K. Eder'in geliştirdiği bir hipoteze göre, kraliyet yargıçlığına dayanır. Bu makam da ancak, yargı kurumlarının bilişsel olarak, ahlaksal bilincin bir başka, uzlaşımsal aşamasına çevrilmeleriyle oluşabilir. Uzlaşımsal görüş açılarından bakıldığında bir suç, öznelerarasında kabul edilmiş normların bireysel olarak açıklanabilir bir çiğnenişi olarak görülür. Normlardan sapma, eylemlerinden sorumlu olan bir öznenin yönelimlerine göre ölçülür ve ceza, yalnızca zarar veren ey-

[85] Mair (1972), s. 148 vd. [Metinde İngilizcedir, –çn].

lem sonuçlarının telafi edilmesini hedeflemez, suç içeren her eyleme verilir. Ahlaksal yargının bu aşamasında eylem çatışmalarının görüş birliği içinde düzenlenmesi, zedelenmiş bir önceki durumun yeniden kurulması tasarımına değil, ortaya çıkan hukuksuzluğu düzeltmek, normların çiğnenmesini iyileştirmek düşüncesine yönelir.

Böylelikle hukuk kişilerinin bilincinde yargının işlevi ve yargıcın konumu değişir. Yargıç hukuk düzeninin dürüstlüğünü korur; ve bu görevin yerine getirilmesi sırasında kullandığı güç, meşruluğunu geçerli olarak gözetilen hukuk düzeninden alır. Yargıcın gücü artık onun doğumdan gelen statüsünün prestijine değil, gerekli yaptırım gücüyle donatılmış bir hukuk koruyucu konumunun yapısal olarak zorunlu olduğu bir hukuk düzeninin meşruluğuna dayanır. *Yargıçlık makamının kendisi de meşru erkin bir kaynağını oluşturduğu için, siyasal erk bu makamın çevresinde kristalleşebilir.*

Geleneksel hukuk temelinde, arkaik hukuk kurumlarında bulunan ceza hukuku ve medeni hukuk ayrımı net olarak uygulanır; medeni hukuk, varlığını uzlaşım öncesi tasarlanmış mahkeme dışı hakemler kurulu kararıyla çözümlerin, ahlaksal bilincin uzlaşımsal aşamasına dönüştürülmesine borçludur. Ayrıca, hukuk şimdi bir üst kurum konumundadır; birinci dereceden kurumların bağlayıcı gücünün yetersiz kaldığı durumlarda, bir tür sigorta işlevi görür. Siyasal düzenin bütünü, hukuk düzeni olarak kurulur; ama çekirdek alanları henüz kesinlikle hukuksal olarak örgütlenmemiş bulunan bir toplumun üzerine bir kabuk gibi geçer. Toplumsal ilişki, yasalardan çok geleneksel törellik biçimleriyle kurumsallaştırılmıştır. Bu durum ancak modern toplumlarda değişir.

Burada, para aracı üzerinden farklılaşmış iktisatla birlikte, *doğrudan doğruya* burjuva medeni hukukunun biçimleri içinde kurumsallaştırılan, törel açıdan tarafsızlaştırılmış bir eylem dizgesi doğar. Toplumsal çalışma dizgesi, kendileri de hukuksal olarak güvencelenmiş birinci dereceden kurumlar tarafından, *doğrudan doğruya* medeni hukuk normlarına çevrilir. Eylemler para gibi dilden arındırılmış bir araç üzerinden koordine edildiği sürece, normatif olarak yerleştirilmiş etkileşimler, medeni hukuk özneleri arasındaki, başarıya yönlenmiş olarak yürütülen ticari işlemlere dönüşür. Geleneğe bağlı hukukun amaçsal rasyonel olarak kullanılabilir bir örgütlenme aracına, dışarıdan etkilenen, törel güdülerden koparılmış baskı hukukuna ve meşru keyfilik alanlarını sınırlama aracına dönüştürülmesini, yukarıda hukukun pozitifliği, meşruluğu ve biçimciliği başlıkları altında irdeledim; ve aynı bağlamda, bu modern hukukun ancak ahlaksal bilincin uzlaşım sonrası aşamasında or-

taya çıkabilen bilinç yapılarında cisimleştiğini gösterdim. Yapı oluşturan ekonomik alanda, anlaşmaya yönlendirilmiş eylemin geleneklerle desteklenen normlarının yerine geçen yazılı medeni hukuk dizgesi, yasamaya, meslek haline gelmiş yargıya ve yasalara uygun, hukuk eğitimi görmüş bir yönetime sürekli bağlıdır.

Ceza hukukunun ve medeni hukukun farklılaşmasının ötesinde, özel ve kamusal hukuk da birbirinden ayrılır. Burjuva toplumu, stratejik eylemde bulunan özel kişilerarasındaki hukuksal olarak evcilleştirilmiş bir sürekli rekabet alanı biçiminde kurumsallaştırılmıştır; kamu hukuksal olarak örgütlenmiş devlet organları, en inatçı çatışma durumlarında görüş birliğinin yeniden kurulabileceği düzlemi oluşturur. Buradan, temellendirme sorunsalının aynı zamanda nasıl yerinin değiştirilip keskinleştirildiği gösterilebilir. Hukukun pozitifleşmesiyle, meşruluk yolları da uzar. Kararların, itiraz edilmez biçimsel işlemlere bağlılıkla ölçülen meşruluğu, hukuk dizgesini geleneksel hukuku tümüyle meşgul eden bir temellendirme sorunsalından kurtarır. Öte yandan sorunsal, hukuk normlarının haklı çıkarılmayı gerektirmelerinin ve eleştirilebilirliklerinin, onların pozitifliklerinin ters yüzünü oluşturduğu yerde keskinleşmek zorundadır – yazılı olma ilkesi ve temellendirilme ilkesi karşılıklı olarak birbirlerini gerektirirler. Hukuk dizgesinin *bir bütün olarak*, meşruluk açısından önem taşıyan altyapı kurumlarında sağlamlaştırılması gerekir. Burjuva anayasa devletinde bunlar ilk planda, temel haklar ve halkın egemenliği ilkesidir; uzlaşım sonrası bilinç yapıları bunlarda cisimleşir. Bunlar, ceza hukukunun ve medeni hukukun ahlaksal-pratik temelleriyle birlikte, bir yanda ahlaktan arındırılmış ve dışsallaştırılmış bir hukuk alanı, diğer yanda kurumsallıktan çıkarılmış ve içselletirilmiş bir ahlak arasında bir köprü işlevi görürler.

Uzlaşımsal ya da uzlaşım sonrası hukuk ve ahlak tasarımlarına geçişin, siyasal ya da ekonomik sınıflı toplumların kurumsal çerçevesinin ortaya çıkmasının *zorunlu* koşullarını sağladığını göstermek için, hukuk ve ahlakın evreninin iki aşamasını ana hatlarıyla verdim. Bu bağlamı, dizge farklılaşmasının yeni düzlemlerinin, ancak yaşama evreninin rasyonelleşmesi buna uygun bir düzeye eriştiği zaman düzenlenebilecekleri biçiminde anlıyorum. Ama o zaman, hukuk ve ahlakta evrenselciliğe doğru gelişimin, neden *aynı zamanda* yaşama evreninin bir rasyonelleşmesi anlamına geldiğini ve yeni bütünleşme düzeylerini olanaklı kıldığı açıklanmalıdır. Bu durum, etkileşimler ve eylem yönlenimleri düzleminde, artan bir "değerlerin genelleştirilmesi"nin ardından gelen, *karşıt yöndeki* iki eğilimde açıklanabilir.

(5) Parsons, eyleyenlerden kurumsal olarak istenen değer yönlenimlerinin, evrimin akışı içinde giderek daha genel ve daha biçimsel olmaları eğilimine "değerlerin

genelleştirilmesi" diyor. Bu eğilim, çatışma durumu için öngörülen uzlaşma güvencesini, daha önce gördüğümüz gibi hep daha soyut düzlemlere kaydıran bir hukuk ve ahlak gelişmesinden, yapısal bir zorunluluk sonucu doğar. Elbette, en basit etkileşim dizgeleri bile, *genelleştirilmiş* eylem yönlenimlerini bir ölçüde içermeden işlemezler. Her toplumda eylem koordinasyonunun temel sorunu ortaya çıkar: Ego, alter'in bir etkileşimi istenilen biçimde sürdürmesini nasıl sağlayabilir, eylem sıralamasını koparan bir çatışmadan nasıl kaçınır? İletişimsel gündelik yaşam pratiği çerçevesindeki basit etkileşimleri çıkış noktası alıyor ve alter'i ego'nun etkileşim tekliflerini *toptan* kabul etmeye yöneltebilen *genelleştirilmiş güdüleri* soruyorsak, hiçbir özel koşula bağlı olmayan sıradan unsurlarla karşılaşırız: Ego'nun sahip olduğu prestij ve yaptığı etki. Prestij sahibi ya da etkili bir kişi insiyatif aldığında, gerektiğinde *tekil durumları aşan* bir uzlaşıya ve itaate hazır olma biçiminde var olan, bir ön güveni hesaba katabilir. Kimi kişilerin sahip oldukları prestije, öteki etkileşim katılımcılarının genelleştirilmiş eylem yönlenimlerinin karşılık düştüğünü de söyleyebiliriz.

Hiyerarşikleşmiş kabile toplumlarında, sosyal yapıyı prestij ve etki belirler. Ön güven, kişilerden gruplara devredilir. İtaate genel bir hazır oluş, şimdi önde gelen köken gruplarını da kapsar; daha yüksek statü gruplarının üyeleri, artık kişisel statüleriyle örtüşmesi gerekmeyen davranış beklentileri için itaat görürler. Siyasal olarak kurulmuş toplumlarda hükümdarın makam otoritesi, genelleştirilmiş değer yönlenimlerinin aralığını genişletir; bu değer yönlenimleri önemli eylem alanlarında tikel akrabalık ilişkilerinde kopar. Uzlaşıya ve itaate hazır olma burada ilk planda etkili aileler karşısında değil, devletin yasal otoritesi karşısında söz konusudur. Siyasal iktidar, kararları bağlayıcı normlar temelinde yürürlüğe koyma yetisi anlamına gelir; devletli düzen, yurttaşların yasalara sadıklığı üzerinde temellendiği ölçüde meşrudur. Makam sahipleri karşısında itaat yükümlülüğü, bir yönetici tabakanın üyeleri karşısında itaate hazır olmadan daha az tikelcidir. Modern burjuva toplumu son olarak daha üst bir değer genelleştirilmesi düzeyini gerektirir. Geleneksel törelliğin ahlaksallık ve meşruluk biçiminde bölünmesi ölçüsünde, kişisel ilişki için genel ilkelerin özerk uygulanması ve meslek alanı için pozitif olarak koyulmuş hukuka itaat istenir. Eyleyenlerin güdüleri ilkin, akrabalık rollerinin somut değer yönlenimleriyle denetlenirken, güdü ve değer genelleştirilmesi o denli ileriye götürülür ki, hukuk karşısındaki *soyut itaat*, biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanlarında aktör tarafından yerine getirilmesi gereken biricik normatif koşul haline gelir.

Değerlerin genelleştirilmesi eğilimi etkileşim düzleminde, karşıt yönde iki yönelişe yol açar. Güdü ve değer genelleştirilmesi arttıkça, iletişimsel eylem de somut ve geleneksel normatif davranış kalıplarından kopar. Bu kopmayla birlikte toplumsal bütünleşmenin güvencesi dinsel olarak sağlamlaştırılmış bir uzlaşıdan, dilsel uzlaşı oluşturma süreçlerine geçer. Anlaşma mekanizmasında, eylem koordinasyonunun kutup değiştirmesi anlaşmaya yönlenmiş genel yapılarının gitgide daha arı bir biçimde belirmelerini sağlar. Bu bakımdan değerlerin genelleştirilmesi, iletişimsel eylemde yer alan bir rasyonellik gizilgücünün açığa çıkarılmasının zorunlu bir koşuludur. Kendi başına bu olgu bile bize, değerlerin genelleştirilmesine dayanan hukuk ve ahlak gelişimini, yaşama evreninin rasyonelleşirilmesinin bir görünümü olarak anlama hakkını verir.

Öte yandan iletişimsel eylemin tikel değer yönlenimlerinden bağımsızlaşması, aynı zamanda başarıya ve anlaşmaya yönlenmiş eylemin birbirinden ayrılması anlamına gelir. Güdülerin ve değerlerin genelleştirilmesiyle birlikte, amaçsal-rasyonel eylemin altdizgeleri için bir devinim aralığı doğmuş olur. Eylem koordinasyonu ancak, stratejik eylem bağlamlarının birbirinden farklılaştıklarında, dilden arındırılmış iletişim araçlarına aktarılabilir. Kurumsallıktan çıkarılmış ve içselleştirilmiş bir ahlak, eylem çatışmalarının düzenlenişini yalnızca normatif geçerlilik iddialarının tartışımsal olarak doğrulanması düşüncesine, ahlaksal argümantasyon işlemlerine ve koşullarına bağlarken, ahlak dışına çıkarılmış baskı hukuku, toplumsal eylemin araçlar üzerinden yönetilmesini olanaklılaştıran bir meşruluk ertelemesi elde eder.

Bu kutuplaşmada dizgesel ve toplumsal bütünleşmenin birbirinden ayrılması yansır. Bu ayrılma, etkileşim düzleminde, yalnızca başarıya ve anlaşmaya yönlenmiş eylemler arasında değil, bunlara karşılık düşen *eylem koordinasyonu mekanizmaları* arasında da, ego'nun alter'i etkileşimi sürdürmeye nasıl yönelttiğine ve alter'in genelleştirilmiş eylem yönlenimlerini hangi temelde biçimlendirdiğinde göre bir farklılaşma gerektirir. Gitgide daha genelleşen eylem yönlenimleri temelinde, doğrudan doğruya normatif yönlendirmenin dışında kalan ve *başka yollardan* koordine edilmesi gereken etkileşimlerin gitgide daha yoğunlaşan bir ağı ortaya çıkar. Bu artan koordinasyon gereksinimini karşılamak için iletişim enerjilerinin harcanmasını ve muhalefet risklerini azaltan, ya dilsel anlaşma ya da yük hafifletme mekanizmaları vardır. Anlaşmaya yönlenmiş ve başarıya yönlenmiş eylem arasındaki farklılaşmanın ardından, dilsel anlaşmayı ya *yoğunlaştıran* ya da *onun yerine geçen iletişim araçları* biçiminde *iki tür yük hafifletme mekanizması* oluşur.

Prestij daha çok kişiye, etki de daha çok bizzat iletişim etkisine atfedilir. Prestij ve etki karşılıklı bağımlılık içindeki büyüklükler olmalarına karşın –prestij daha fazla etki, etki daha fazla prestij sağlar– onları çözümsel olarak ve üstelik kaynakları açısından birbirlerinden ayrı tutabiliriz. Prestij en basit durumda kişilik niteliklerine, etki ise kaynakları kullanabilmeye dayanır. Prestij için önem taşıyan özellikler listesinde fiziksel kuvvet ve bedensel çekicilik kadar, teknik-pratik beceriklilik, entelektüel yetenekler ve iletişimsel eylemde bulunan öznenin sorumluluğu diye adlandırdığı yetenek de yer alır. Bu yetenekten irade gücünü, inanılırlığı ve güvenilirliliği, yani geçerlilik iddialarına yönlenmiş bir eylemin bilişsel, anlatımsal ve ahlaksal-pratik erdemlerini anlıyorum. Öte yanda mülkiyet ve bilme etkinin en önemli iki kaynağıdır. 'Bilme' deyimini, öğrenme ve kültürel geleneği benimseme yoluyla edinilebilen her şeyi içeren geniş bir anlamda kullanıyorum; bu deyim hem bilişsel hem de toplumsal bütünleyici, yani anlatımsal ve ahlaksal-pratik bileşenlere uzanıyor.

Alter'in itaate genelleşmiş hazır oluşunu, şimdi tek tek kaynaklara, ego'nun prestijine ya da etkisine dayandırabiliriz; yani fiziksel kuvvet, bedensel çekicilik, bilişsel-araçsal beceriler ve mülkiyet sahibi olma durumunda, çekicilik ve korkutma yoluyla, *empirik olarak güdülenmiş bağlanmalara*; ya da interaktif sorumluluk ve bilgiyi kullanma durumunda, temellendirilmiş anlaşma yoluyla, *rasyonel olarak güdülenmiş güvene* dayandırabiliriz. O zaman prestij ve etki yoluyla sağlanmış itaate hazır oluş için geçici bir sınıflandırma yapılabilir:

Şekil 27. *İtaate Genelleşmiş Hazır Oluşun Kaynakları*

İtibar ve etkinin güvenilirliği / Güdülenim	Nitelikler	Kaynaklar
Empirik	*Güçlülük:* Cezayla korkutma, koruma beklentisiyle kendine çekme *Beceri:* Başarı beklentisiyle kendine çekme *Bedensel Çekicilik:* Duygusal bağlanma	Mülkiyet: Ödül beklentisiyle kendine çekme
Rasyonel	*Sorumluluk sahibi olma:* Özerkliğe duyulan güven	*Bilgi:* Geçerli bilgiye güvenme

Bu şemanın dizgesel bir iddiası yok; sadece prestijin ve etkinin kaynaklarında,

empirik olarak güdülenmiş bağlanma ile rasyonel olarak güdülenmiş güven doğrultularında bir farklılaşmanın *bulunduğunu* gösteriyor. Alter, ego'nun teklifini ya ego'nun verebileceği cezalara ve ödüllere yönlendiği için ya da ego'nun gerekli bilgiye sahip olduğuna ve kendisinin iletişimsel olarak öne sürdüğü geçerlilik iddialarının doğrulanmasını güvencelemeye yetecek kadar özerk olduğuna güvendiği için kabul ediyor.

Şimdi iletişim enerjilerinin harcanmasının ve itiraz risklerinin azaltılması sorunu, bir üst aşamada, prestijin ve etkinin uzlaşıya ve itaate hazır oluşu sağlamakla ve duruma göre, *yapı* oluşturan etkiler doğurmakla kalmayıp, kendilerinin de genelleştirilmesi yoluyla çözülebilir. Böylelikle *yönetme araçları* oluşur.

Bu araçların oluşmasının koşulu, etki kaynaklarının farklılaşması, özellikle de empirik olarak güdülenmiş bağlanmaların, rasyonel olarak güdülenmiş güvenin değişik biçimlerinden ayrılmasıdır. *Para ve erk gibi araçlar*, empirik olarak güdülenmiş bağlanmalara dayanırlar; mesleki saygınlık ya da "değer bağlanması" yani ahlaksal-pratik önderlik gibi *genelleşmiş iletişim biçimleri*, esas olarak rasyonel olarak güdülenmiş güvenin belirli türlerine dayanır.

Tipler arasındaki ayrıma şu yöntemle açıklık getirebiliriz. Gördüğümüz gibi iletişimsel gündelik eylem pratiği kültürel gelenekler, meşru düzenler ve toplumsallaşmış bireyler yoluyla belirlenmiş bir yaşama evrensel bağlam içinde yer alır. Yorumlama başarımları, yaşama evrensel bir görüş birliği avansını harcar.[86] Şimdi dilsel anlaşmanın rasyonellik potansiyeli, güdülerin ve değerlerin genelleşmesinin artması ve sorunsal olmayan bölgelerin daralması ölçüsünde güncelleşmiş oluyor. Sorunsallaştırılmış bir yaşama evreninin anlaşma mekanizması üzerinde uyguladığı artan rasyonellik baskısı, anlaşma gereksinimi artırır ve böylelikle yorumlama enerjilerinin harcanması ve (eleştiri yeteneklerinin kullanılmasıyla çoğalan) muhalefet riski de artar. Bunlar iletişim araçlarıyla önlenebilecek olan talepler ve tehlikelerdir. Elbette bu araçların işleyiş biçimi, dilsel uzlaşı oluşturmayı belirli geçerlilik görünümlerine *özelleştirme* ve anlaşma süreçlerinin *hiyerarşikleştirilmesi* yoluyla kendilerinde ya da eylem koordinasyonunun genel olarak *dilsel uzlaşı oluşturmadan koparıp* anlaşma ya da yanlış anlama seçenekleri karşısında nötrleştirmelerine göre ayrılır.

---

[86] Normal olarak, birlikte yaşamanın temellerinin ve bunun sürdürülmesinin koşullarının düşünülmesi, eylemlerin haklı çıkarılması, güdülerin özellikle bulunup gösterilmesi gerekmez. Sorunsallaştırmalar ve konu edinmeler hiçbir zaman devredışı değildir, her zaman olası kalırlar; ama güncel olmayan bu olasılık, normal olarak etkileşim zemini olmaya yeter: Kimse ona müdahale etmediğinde, her şey yolundadır." Luhmann (1975 e), s. 70.

Eylem koordinasyonunun dilden yönetme araçları üzerine aktarılması, etkileşimin yaşama evrensel bağlamlardan koparılması anlamına gelir. Para ve erk gibi araçlar, empirik olarak güdülenmiş bağlara dayanırlar; hesaplanabilir değer miktarlarıyla amaçsal-rasyonel bir ilişkiyi kodlarlar ve dilsel uzlaşı süreçlerinin *kestirmeden geçilmesi* yoluyla, öteki etkileşim taraflarının kararları üzerinde genelleştirilmiş bir stratejik etkide bulunmayı olanaklı kılarlar. Dilsel iletişimi basitleştirmekle kalmayıp, zararların ve tazminatların simgesel bir genelleştirilmesinin *yerine geçtikleri* için, anlaşma süreçlerinin her zaman içinde yer aldığı yaşama evrensel bağlam, araçlarla yönetilen etkileşimler için değersizleştirilir: Eylemlerin koordinasyonu için artık yaşama evrenine gerek duyulmaz.

Bu tür araçlar üzerinden farklılaştırılan toplumsal altdizgeler, dizge çevresine bastırılmış bir yaşama evreni karşısında bağımsızlaşabilir. Bu yüzden, eylemin yönetme araçlarına çevrilmesi, yaşama evreni perspektifinde hem iletişim enerjisinin harcamasının ve iletişim riskinin azaltılması hem de kararların genişletilmiş olumsallık aralıklarında koşullandırılmaları olarak, bu anlamda, *yaşama evreninin teknikleştirilmesi* olarak görünür.

Bilişsel-araçsal ya da ahlaksal-pratik türden bilgiye sahip olmaya yönelik, rasyonel olarak güdülenmiş güvene dayanan etkinin genelleştirilmesi böyle bir sonuç doğurmaz. Saygınlığın ya da ahlaksal otoritenin girdiği yerde, eylem koordinasyonun, dilsel uzlaşı oluşturmadan bilinen kaynakların yardımıyla gerçekleştirilmesi gerekir. Bu türden araçlar etkileşimleri ortak kültürel bilginin, geçerli normların ve sorumluluğu üstlenilebilir güdülenimlerin yaşama evrenindeki bağlamından koparamaz; çünkü dilsel uzlaşı oluşturmanın kaynaklarını kullanmak zorundadırlar. Bu durum, bu araçların neden yaşama evrenine özel bir kurumsal bağlanmayı gerektirmediğini, ama yaşama evreninin rasyonelleşmesine bağımlı kaldığını da açıklıyor.

Örneğin bilimsel saygınlık gibi bilişsel olarak özelleştirilmiş bir etki, ancak, bilişsel geleneğin, bir tek doğruluk geçerlilik görünümünden işlenmesine izin veren kültürel değer alanlarının Weber'in anladığı anlamda farklılaşması ölçüsünde oluşabilir. Normatif olarak özelleşmiş bir etki, örneğin ahlaksal önderlik, yalnızca ahlaksal ve hukuksal gelişmenin, ahlaksal bilincin içsel davranış denetimleri yoluyla kişilik dizgesinde sağlamlaştırıldığı uzlaşım sonrası aşamaya ulaşması ölçüsünde oluşabilir. İki etki türü de ayrıca, bir *kamusallığın* oluşabilmesini sağlayan *iletişim teknolojilerini* gerektirir. İletişimsel eylem ancak iletişimsel sözcelerin daha ilk ortaya çıkışlarında uzamsal ve zamansal olarak birbirinden çok uzak ama ilkesel olarak

erişilebilir iletişim içeriklerinin, var olduğu sanal olarak kabul edilen bir ağı içine yerleştirilmiş olmaları ölçüsünde; özelleşmiş etki üzerinden, mesleki saygınlık ve değere bağlanma gibi araçlar üzerinden yönetilebilir.

Yazı, yazılı basın ve elektronik medyalar bu alandaki evrimsel açıdan önem taşıyan yenileştirmeleri, söz eylemlerinin uzamsal-zamansal bağlam sınırlamalarından koparılıp çoğaltılmış bağlamlarda kullanılabilmelerini sağlayan teknikleri gösteriyorlar. Yüksek kültürlü toplumlara geçişe, yazının bulunuşu eşlik eder; yazı ilkin yönetim tekniğine ilişkin amaçlara, daha sonra da bir aydınlar tabakasının okur-yazarlaşmasına hizmet eder. Böylece, anlatımlarını tanımlanmamış genel bir izlerçevreye yöneltebilen bir yazar rolü; bir geleneği öğreti ve eleştiri yoluyla sürdüren dinsel yorumcu rolü; okumalarında seçimler yaparak, aktarılan geleneklerin hangisinde yer almak istediğine karar veren okur rolü ortaya çıkar. Yazılı basın ancak modern toplumlarda kültürel ve siyasal bir önem kazanır. İletişimsel eylemin sınırlarından kurtarılmasını beraberinde getirir; bu etki 20. yüzyılda geliştirilen elektronik kitle iletişim araçlarıyla bir kez daha katlanmıştır.

Dilsel uzlaşı oluşturmanın yükü araçlar yoluyla ne kadar azaltılırsa, araçlarla yönetilen etkileşim ağları da o denli karmaşıklaşır. Yükünü hafifletme mekanizmalarının iki türü, çoğaltılmış iletişimin değişik türlerini teşvik eder. Para ve erk gibi dilden arındırılmış iletişim araçları, uzam ve zamandaki etkileşimleri gitgide daha karmaşık ağlarda birleştirir; öyle ki bu etkileşimleri bir bakışta kavramak ya da onların sorumluluğunu üstlenmek gerekmez. Sorumluluk, insanın eylemlerini eleştirilebilir geçerlilik iddialarına yönlendirmesi anlamına geliyorsa, iletişimsel olarak kurulan uzlaşıdan koparılmış, dünyadışına çıkarılmış eylem koordinasyonu, sorumluluk sahibi etkileşim tarafları gerektirmez. Buna karşılık, saygı ve değere bağlanma gibi anlaşma süreçlerini kademelendiren ve yoğunlaştıran, ama onların yerine geçmeyen iletişim araçları, etkileşimleri ancak eleştirilebilir geçerlilik iddialarına evet/hayır biçiminde tavır almalar aşamasında yükten kurtarır. Bu araçlar, iletişim teknolojilerine bağlıdır; çünkü iletişim teknolojileri *kamusallığın oluşmasını olanaklılaştırır*, yani yoğunlaşmış iletişim ağlarının da kültürel geleneğe eklenmesini ve son kertede sorumluluk sahibi aktörlerin eylemlerine bağımlı kalmalarını sağlarlar.

(6) Yukarıda karakterize edilen karşıt eğilimlerde, eylem koordinasyonu mekanizmalarının iki tipi ile, dizgesel ve toplumsal bütünleşmenin artan bir biçimde birbirinden koparılması arasında bir kutuplaşma görülüyor. Yönetme araçları yoluyla farklılaşmış altdizgelerde, dizgesel mekanizmalar, kendilerine özgü, norm içermeyen, yaşama evreninin ötesine uzanan toplumsal yapılarını yaratıyorlar. Bu

toplumsal yapılar elbette burjuva hukuku temel kurumu üzerinden, iletişimsel gündelik yaşam pratiğine bağlı kalıyor. Tek başına, dizgesel ve toplumsal bütünleşmenin büyük ölçüde birbirlerinden koparılmış olmaları olgusundan, henüz bir ya da diğer doğrultuda gerçekleşen doğrusal bağımlılıkların bulunduğu sonucunu çıkaramayız. İki olasılık da düşünülebilir: Para ya da erk gibi yönetme mekanizmalarını yaşama evreni içinde sağlamlaştıran kurumlar, ya yaşama evreninin biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanları üzerinde etkide bulunmasını ya da ters yönde, dizgenin iletişimsel olarak yapılanmış eylem bağlamlarına etkide bulunmasını kanalize ederler. Söz konusu kurumlar, birinci durumda dizgenin varlığının korunmasını yaşama evreninin normatif kısıtlamalarına tabi kılan kurumsal çerçeve işlevi görürler, ikinci durumca ise yaşama evrenini dizgesel maddi üretim zorlamalarına tabi kılan ve böylelikle dolayımlılaştıran zemin işlevi görürler.

Devlet ve toplum kuramında bu iki düşünce modeli de işlenmiştir. Modern doğal hukuk öğretileri, rasyonel olarak kurulmuş devlet karşısında, işlevsel olarak kararlılaştırılmış bir burjuva toplumunun iç mantığını ihmal edebilmiştir; siyasal ekonomi klasikleri ise, dizge buyrumlarının ilkesel olarak, özgürlüğü ve adaleti güvenceleyen bir topluluğun temel normlarıyla uyum içinde olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Marx bu pratik açıdan önemli sonuçlara yol açan bu yanılsamayı, siyasal ekonominin bir eleştirisi biçiminde yıkmıştır; Marx, kapitalist meta üretiminin yasalarının, burjuva ideallerine ters düşen bir sınıflı yapıyı ayakta tutmak gibi gizli bir işleve sahip olduklarını göstermiştir. Marx, kapitalist taşıyıcı tabakaların, rasyonel doğal hukukta, genel olarak burjuva kültürünün ideallerinde dile gelen yaşama evrenini, kültürel üstyapı olarak değerden düşürmektedir. Altyapı ve üstyapı imgesiyle, yaşama evreninin iç perspektifinin yerine bir gözlemci perspektifi geçirme yolundaki yöntemsel talebini de dile getirmektedir; bağımsızlaşmış ekonominin, burjuva yaşama evreni üzerinde arka planda etkili olan dizge buyrumlarının, bu gözlemci perspektifinden kavranabileceğini düşünmektedir. Marx'a göre, ancak sosyalist bir toplumda, dizgenin yaşama evreni üzerindeki boyunduruğu kırılabilir, üstyapının altyapıya bağımlılığı ortadan kaldırılabilir.

Yeni dizge işlevselciliği, bir biçimde Marksizmin mirasını devralmaktadır; Marksizmi hem radikalleştirmekte hem de yumuşatmaktadır. Bir yandan dizge kuramı, maddi yeniden üretimin toplum dizgesinin varlığını sürdürme buyrumları olarak algıladığı dizgesel baskılarının, yaşama evreninin simgesel yapılarına kadar uzandığı görüşünü kabul eder. Diğer yanda empirik bir tanı olarak düşünülen altyapı-üstyapı kuramını, çözümsel bir önkarar biçiminde yeniden yorumlayarak, bu ku-

ramın eleştirel yönünü ortadan kaldırır. Marx, burjuva toplum kuramından, Durkheim'da yeniden karşılaştığımız bir varsayımı, toplumsal bütünleşmenin uzlaşıya bağlı biçimlerinin ne ölçüde bastırıldıklarının ve onların yerine dizgesel bütünleştirici toplumsallaştırmanın anonim biçimlerinin konulmalarının, bir toplum için önemsiz olamayacağı varsayımını almıştı. Yaşama evrenini anonim olarak yönetilen çok sayıda altdizgeden biri olarak tasarlayan bir kuramsal yaklaşım, bu ayrımı dikkate almaz. Dizge kuramı, toplumsal ve dizgesel bütünleşici başarımları işlevsel açıdan eşdeğer olarak ele alır ve iletişimsel rasyonellik ölçütünü kullanır. Bu ölçüt kullanılmadan, rasyonelleşmiş bir yaşama evreni pahasına ulaşılan karmaşıklık artışları, bedel *olarak* tanılanamazlar. Marx'ın altyapı-üstyapı-eğretilemesine *de* yerleştirdiği ve Weber'in toplumsal rasyonelleşmenin paradoksu sorusuyla, kendince yenilediği soru soruş biçimi için çözümsel araçlar, dizge kuramında bulunmamaktadır. Bu soru bizim karşımıza, yaşama evreninin rasyonelleşmesinin, modern topluma geçişle birlikte paradoks hale gelip gelmediği biçiminde çıkmaktadır: – Rasyonelleşmiş yaşama evreni, bağımsızlaşan buyrumları kendisine yıkıcı bir biçimde geri dönen altdizgelerin doğmasını ve büyümesini olanaklılaştırmaktadır.

Ben önce, bu hipotezin daha net bir biçimde ortaya konulabileceği kavramsal araçları gözden geçirmek istiyorum. Yaşama evreninin dolayımlılaştırılması kabulü, dizgenin ve yaşama evreninin birbirlerine etki edebilecek ölçüde birbirlerinden farklılaşmalarıyla ortaya çıkan karşılıklı etkileşim görüngülerine gönderme yapar. Yaşama evreninin dolayımlaştırılması, yaşama evrenin yapılarında ve bu yapılarla gerçekleşir; yaşama evreninin *içinde* konusal olarak el altında bulunan olaylardan değildi ve bu yüzden gelenek bileşenlerinden ve iletişim içeriklerinden, yaşama evreninin üyelerinin sezgisel bilgisinden okunamaz. Öte yandan bu dolayımlılaştırmaya, dizge kuramsal dış perspektifle de ulaşılamaz. Sezgiyle çelişik olarak gerçekleşebildiği ve yaşama evreninin iç perspektifinden kolaylıkla algılanamadığı halde, iletişimsel eylemin biçimsel koşullarında göstergeleri bulunur.

Dizgesel ve toplumsal bütünleşmenin birbirinden koparılması öncelikle eylem koordinasyonunun değişik tipleri arasında bir farklılaşma anlamına gelir; bu sırada koordinasyon ya katılanların uzlaşısı üzerinden ya da işlevsel eylem bağlamları üzerinden gerçekleşir. Dizgesel bütünleştirici mekanizmalar, eylem sonuçlarına dayanırlar. Eylem yönlenimleri yoluyla öznel olarak dikkat çekmeden etkili olurlarken, asalakça yararlandıkları toplumsal bütünleştirici eylem bağlamları, yapısal olarak değiştirmez – dizgesel ve toplumsal bütünleştirmenin böylesi bir çaprazlanmasını, kabile toplumlarının gelişme düzeyi için postula etmiştik. Dizgesel bütünleşme top-

lumsal bütünleşmenin biçimlerine müdahale ettiğinde, durum başkadır; bu durumda da gizli kalan işlev bağıntıları söz konusudur, ama iletişimsel olarak yapılanmış bir yaşama evrenini araçsallaştıran dizgesel zorlamaların öznel olarak dikkati çekmeyişi, bir yanıltma, nesnel olarak yanlış bir bilinç karakterini kazanır. Dizgenin yaşama evreni üzerindeki, toplumsal olarak bütünleşmiş grupların eylem bağıntılarını yapıları içende değiştiren etkileri, gizli kalmalıdırlar. Bir yaşama evrenini, özerklik görüntüsüne zarar vermeden *araçsallaştıran* yeniden üretim zorlamalarının, adeta iletişimsel eylemin gözenekleri içinde gizlenmeleri gerekir. Buradan, *yapısal bir şiddet* doğar ve yapısal bir şiddet olduğunu belli etmeden, olası anlaşmanın öznelerarasılık biçimini ele geçirir. Yapısal şiddet iletişimin dizgesel bir sınırlandırılması üzerinden uygulanır; iletişimsel eylemin biçimsel koşullarına öylesine kök salar ki, iletişime katılanlar için nesnel, toplumsal ve öznel dünyanın bağıntısı tipik bir biçimde önyargılanır. Anlaşmanın bu göreli önseli için, nesne biçiminin (Lukács) bilgi önseline benzer olarak, *anlaşma biçimi* kavramını ortaya koymak istiyorum.

Lukács nesnellik biçimlerini, toplumsal bütünsellik üzerinden, bireylerin nesnel doğayla, normatif gerçeklikle ve kendi öznel doğalarıyla tartışmalarını da önbiçimlendiren ilkeler olarak belirlemişti. Lukács, özne felsefesi çerçevesinde bilen özne ile eyleyen özne arasındaki temel ilişkiyi ve algılanabilir ya da elle işlenebilir nesneler alanını çıkış noktası almak zorunda olduğundan, önsel "nesnellik biçimleri"nden söz etti. İletişim kuramının gerçekleştirdiği paradigma değişikliğinden sonra, olası anlaşmanın öznelerarasılığının biçimsel özellikleri, olası deneyimin nesnelliği koşullarının yerini alabilirler. Anlaşma biçimleri her defasında anlaşmaya yönleşmiş eylemin genel yapıları ile verili bir yaşama evreninde konu olarak el altında bulunmayan yeniden üretim baskıları arasında bir uzlaşma oluştururlar. Tarihsel olarak değişen anlaşma biçimleri adeta, maddi yeniden üretimin dizgesel baskılarının, dikkati çekmeden toplumsal bütünleşme biçimlerine müdahale ettikleri ve böylelikle yaşama evrenini dolayımlılaştırdıkları yerde ortaya çıkan kesişme yüzeylerini oluştururlar.

Anlaşma biçimi kavramını önce, dinsel-metafizik dünya imgelerinin ideolojik işlevleri üstlendikleri yüksek kültür toplumlarında göstereceğim (a); ve buradan anlaşma biçimlerinin varsayımsal bir sırası için çözümsel görüş açıları kazanmaya çalışacağım (b).

(a) Devlet biçiminde örgütlenmiş toplumlarda, kabile toplumlarında yapısal nedenlerden dolayı henüz var olamayacak bir meşrulaştırma gereksinimi doğar. Ku-

rumlar dizgesi akrabalık biçiminde örgütlenmiş toplumlarda ritüel olarak, yani kendini mitsel anlatılarda yorumlayan ve normatif geçerliliğini kendinden yola çıkarak kararlılaştıran bir pratik içinde kök salmıştır. Buna karşılık, siyasal bir toplam düzenin dile geldiği yasaların geçerliliğinin, önce bir hükümdarın yaptırım gücüyle güvencelenmesi gerekir. Ama siyasal iktidar, ancak yaptırım araçlarını kullanmanın çıplak baskıya değil, kendisi de bir hukuk düzeninde sağlamlaştırılmış bulunan bir makamın otoritesine dayanması ölçüsünde toplumsal bütünleştirici bir güç kazanır. Bu yüzden yasalar, devlet yurttaşlarının öznelerarasında kabul edilmesini gerektirirler; haklı olduklarının meşrulaştırılması gerekir. Böylelikle kültüre, var olan siyasal düzenin kabul edilmeyi neden *hak ettiğini* temellendirme görevi düşer. Mitsel anlatılar ritüel bir pratiği yorumlar ve anlaşılır kılar, ancak kendileri de bu pratiğin bir bileşeni olarak kalırlar; peygamber kökenli dinsel ve metafizik dünya imgeleri ise, var olan bir iktidar düzenini, açıkladıkları dünya düzeni çerçevesinde açıklayan ve haklı çıkaran, entelektüel olarak işlenmiş öğretiler biçimini alır.[87]

Yapısal olarak ortaya çıkan meşrulaştırma gereksinimi, yüksek kültür toplumlarında özellikle can sıkıcıdır. Eski uygarlıklar, son derece hiyerarşikleşmiş kabile toplumlarıyla karşılaştırıldığında, toplumsal eşitsizliğin artışı açıkça ortaya çıkar. Devletli örgütlenme çerçevesinde, yapıları birbirine benzemeyen birlikler işlevsel olarak özelleştirilebilir. Toplumsal emeğin örgütlenmesi akrabalık ilişkilerinden koparıldığı anda, kaynaklar daha kolay devindirilebilir ve daha etkili bir biçimde kombine edilebilir. Ama maddi yeniden üretimin bu genişletilmesi, tabakalaşmış bir sınıflı toplumda ailesel tabaka dizgesinin yeniden biçimlendirilmesi pahasına elde edilmiştir. Dizgesel görünümlerde, toplumun, genişletilmiş maddi yeniden üretim düzleminde bütünleşmesi olarak ortaya çıkan durum, toplumsal bütünleştirici görünümlerden, *toplumsal eşitsizliğin artırılması*, kitlesel ekonomik sömürü ve bağım-

---

[87] S. N. Eisenstadt, "Cultural Traditions and Political Dynamics: the Origins and Modes of Ideological Politics," *Brit. J. Soc.* 32, s. 1981, s. 155 vd; Dünya dinleri elbette göreli olarak daha geç ortaya çıkar. Devletli örgütlenme düzeyine ulaşmış bulunan yüksek kültür toplumlarında, başka meşrulaştırma temelleri gerekir. Bu bağlamda, M. Bloch'un Orta-Madagaskar'daki krallıklar üzerine incelemeleri özel bir önem taşıyor: M. Block, "The Disconnection of Power and Rank as a Process," S. Friedman, M. J. Rowland (Haz.), *The Evolution of Social Systems*, Londra 1977; aynı yazarın: *The Past and the Present in the Present*, Man, s. 1978, 278 vd. Bloch, hem belirli ayinlerin hem de ritüel olarak güvencelenmiş toplumsal rütbe düzenlerinin, tabakalaşmış kabile toplumlarından devletli örgütlenmiş sınıflı toplumlara geçişte meşrulaştırma amaçları için yeniden işlevlendirildiklerini gösteriyor. Aşılmış kabile toplumlarının hiyerarşik yapıları bir öncephe olarak kalırlarken; yeni, devletli örgütlenmiş krallıkların sınıflı yapıları adeta onların arkasında gizlenmektedir.

lı sınıfların hukuksal olarak gizlenmiş baskı altına alınması anlamına gelir. Cezaların infazının tarihi, eski uygarlıkların istisnasız gerek duydukları üst düzeyde baskının, yanlış anlaşılmayacak göstergeleriyle doludur. Toplumsal yapısal görüş açılarından sınıf savaşımı olarak gerçekleşmeseler bile sınıf savaşımları olarak çözümlenebilen toplumsal devinimler, toplumsal bütünleşmeyi tehdit ederler. Bu yüzden hükümdarın ve egemen sınıfların makam otoritesinin dizgesel bağlamda yerine getirdikleri sömürü ve baskı işlevleri, olabildiğince gizli tutulmak zorundadırlar. Dünya imgeleri ideolojik olarak etkili olmak zorundadır.

Max Weber, dünya dinlerinin temel bir konuyla, dünya mallarının insanlar arasında eşitsiz dağılımının meşruluğu sorunuyla uğraştıklarını gösterdi. Tanrı merkezli dünya imgeleri, haksızlık olarak algılanan acıya dinsel bir açıklama getirme gereksinimini, bireysel bir kurtuluş gereksinimi biçiminde yeniden yorumlamak ve böylelikle karşılamak için tanrı savunuları tasarlar. Evren merkezli dünya imgeleri, aynı sorun işin eşdeğer çözümler sunar. Dinsel ve metafizik dünya imgelerinde ortak olan, az ya da çok net belirlenmiş bir ikiye ayırmacı yapıdır; bu yapı sosyokültürel yaşama evrenini, onun ardındaki bir dünyayla ilişkilendirmeye izin verir. Bu dünyadaki görünür dünyanın ve olayların *ardındaki* dünya, temel bir düzeni temsil eder; şimdi, katmanlaşmış sınıflı toplumun düzenlerini bu dünya düzeninin benzerlikleri olarak serimlemek başarılırsa, bu gibi dünya imgeleri ideolojik işlevler üstlenebilir. Dünya dinleri eşzamanlı olarak halk kültürlerine ve yüksek kültürlere girer; olağanüstü etkilerini, aynı öne sürümler ve vaatler bütünüyle, bir haklı çıkarma gereksinimini ahlaksal bilincin değişik aşamalarında eşzamanlı olarak doyurabilmeleri olgusuna borçludur.

İlk bakışta, dünyanın ve toplumun ideolojik yorumunun, açıkça görünen barbarca adaletsizlik karşısında varlığını nasıl koruyabildiği bir bilmecedir. Kültürel gelenek uyumsuz deneyimlere karşı bağışıklaştırılmış olmasaydı, maddi yeniden üretimin zorlamaları yüksek kültürlü toplumların katmanlara özgü yaşama evrenlerinde böyle kaba bir biçimde etkili olamazdı. Bu dokunulmazlığı, iletişimin yapısal sınırlamalarıyla açıklamak istiyorum. Dinsel-metafizik dünya imgeleri, entelektüel tabakalar üzerinde büyük bir çekim gücü oluşturmalarına karşın; öğretmen, teolog, eğitim görmüş sıradan insan, vaiz, mandarin, bürokrat, kentli vb. kuşaklarının yorumbilgisel çabalarını kışkırtmış olmalarına karşın; argümantatif olarak biçimlendirilmiş, dogmatik biçime sokulmuş, dizgeselleştirilmiş ve kendi güdülerinin doğrultusunda rasyonelleştirilmiş olmalarına karşın, dinsel ve metafizik temel kavramlar, farklılaşmamış geçerlilik iddiaları düzleminde yer alırlar; bu düzlemde rasyo-

nellik potansiyeli, entelektüel olarak işlenmemiş sıradan gündelik yaşama pratiğinde olduğundan daha güçlü bir biçimde söze bağlı kalır. İdeolojik etkili dünya imgelerinin deyim yerindeyse meşruluk güvencesini taşıyan temel kavramlar, varlıksal, normatif ve anlatımsal geçerlilik görünümlerinin bir füzyonu sayesinde ve buna karşılık düşen inanç tutumunun tapınısal olarak sabitlenmesi sayesinde, zaten gündelik yaşamdaki iletişimin bilişsel eriminde bulunan itirazlara karşı bağışıklılaştırılırlar. Kutsal ve dünyevi eylem alanlarını kurumsal olarak birbirinden ayırma, gelenek temellerinin "yanlış yerde" konu edinilmemesini sağladığında, bu bağışıklılaştırma başarıya ulaşabilir: Kutsal alanın içinde iletişim, geçerlilik alanının farklılaşmasının eksikliği yüzünden, yani *olası anlaşmanın biçimsel koşulları yüzünden, dizgesel olarak sınırlı kalır.*[88]

Yüksek kültür toplumlarının meşrulaştırma kipi, iletişim olanaklarını, geçerlilik iddiaları arasındaki farklılaşma olmadığı için dizgesel olarak sınırlandıran bir anlaşma biçimine dayanır. Yukarıda, mitsel, dinsel-metafizik ve modern dünya imgelerini, olanaklılaştırdıkları dünya anlamasının merkezsizleşmesi derecesine göre bir hiyerarşi içine sokmuştuk. Benzer bir biçimde, her bir durumda egemen olan anlaşma biçiminin göreli önseline yaklaşabilmek için, eylem yönlenimlerini ve onların belirlediği eylem alanlarını da, geçerlilik görünümlerinin farklılaşma derecesine göre aşamalara ayırabiliriz. Bu *olası anlaşmanın öznelerarasılık biçimlerinde*, başat dünya imgelerinin yapıları elbette simetrik olarak yansımaz, yerleşik yorum dizge-

---

[88] M. Bloch da, kabile toplumu dönemlerinden aktarılan eylemlerin sınıflı toplumlarda üstlenebileceği ideolojik işlevlerin açıklanması için iletişim kuramsal bir yaklaşımdan yararlanıyor. Ritüel praksisin, bu tür işlevleri üstlenebilmesini sağlayan biçimselcilik, aşağıdaki karşılaştırmanın gösterdiği gibi, iletişimin sınırlandırılması belirtileriyle karakterize edilebilir:

"Günlük Konuşma Temsilleri	*Biçimselleştirilmiş Söz Edimleri*
Ses yüksekliği tercihi	Sabit ses yüksekliği kalıpları
Tonlama tercihi	Aşırı sınırlı tonlama seçeneği
Mevcut tüm söz dizimi biçimleri	Bazı söz dizimi biçimlerinin dışta bırakılması
Tüm söz dağarcığı	Kısmi söz dağarcığı
Söz edimlerini sıralama esnekliği	Söz edimlerinin sıralanışının sabitliği
Kabul edilmiş paraleller sabit bütününden birkaç örnek	Sadece belirli sınırlı kaynaklardan örnekler, ör. El yazmaları, atasözleri
İşlem yapmak için bilinçli olarak tutulan biçimsel kuralların yokluğu	Tüm düzeylerde bilinçli olarak uygulanan biçimsel kurallar"

(M. Bloch, "Symbols, Song, Dance and Features of Articulation," *Arch. Europ. Sociol.*, 15, 1974, s. 55 vd.)

leri, tüm eylem alanlarına aynı yoğunlukta girmez. Yüksek kültür toplumlarında anlaşma biçimi, gördüğümüz gibi bağışıklılaştırıcı gücünü, iki eylem alanı arasındaki özgün, yapısal olarak betimlenebilir bir düzey farkına borçludur: Kutsal eylem alanında geçerlilik sahası daha az farklılaşmış olmasına ve rasyonellik gizilgücü de dünyevi eylem alanındakinden daha az gelişmiş olmasına karşın, kutsal eylem yönlenimleri, dünyevi eylem yönlenimlerine göre daha büyük bir otoriteye sahiptir.

(b) Anlaşma biçimlerinin dizgesel olarak incelenmesi amacıyla, dört eylem alanını ayırmak istiyorum: (1) Tapınısal pratik alanı, (2) Dinsel yorum dizgelerinin gündelik yaşam pratiği üzerinde doğrudan doğruya yönlendirici bir güce sahip oldukları eylem alanı ve son olarak, kültürel bilgi stoğunun iletişim (3) ve amaçlı etkinlik (4) için kullanılırken, dünya imgelerinin yapılarının doğrudan doğruya eylem yönlenimlerine etki etmedikleri eylem alanları.

(1) ve (2)'yi kutsal eylem alanları arasında sayarak, Durkheim'ın aşırı basitleştirici bölümlemesinden doğan zorluklardan kaçınıyorum.

Bireyler tarafından tapınısal topluluk dışında uygulanan büyü pratikleri, Durkheim'ın önerdiği gibi, dünyevi alanların içinde sayılamaz; kesinlikle yararcı bir bakışla anlaşılamayacak törenler, gündelik yaşam pratiğine daha geniş bir cepheden etki eder. Kutsal eylem alanını, tapınısal praksisle sınırlandırmamak, temellerinde dinsel yorumlama kalıplarının yattığı eylemler sınıfına genişletmek anlamlıdır.[89]

Ayrıca dünya imgelerinin yapısı ile tapınısal eylemlerin türü arasında içsel ilişkiler bulunmaktadır: Mitosa kabile üyelerinin bir *ritüel* pratiği (ve kurban eylemleri) karşılık düşer, dinsel-metafizik dünya imgelerine topluluğun *kutsal* bir pratiği (ve duaları) karşılık düşer ve son olarak erken modern dönemin yetişim dinine, aurasal sanat yapıtlarının *dalınçsal* bir biçimde göz önüne getirilişi karşılık düşer. Bu çizgide tapını pratiği Max Weber'in anladığı anlamda "büyüden arındırılır;" tanrının zorlanması olma özelliğini yitirir ve tanrısal erkin bir şeye *zorlanabileceğinden*

[89] Mair de böyle düşünüyor (1972), s. 229: "Aslında, Leach'ın teknik olanla törensel olan arasındaki -bizim izleyiciler olarak, bilimsel ilkeler hakkında sahip olduğumuz bir miktar bilgiyle görebileceğimiz edimler içinde, amaçladıkları sonuçları üretenlerle üretmeyenler arasındaki- ayrımı, Durkheim'ın kutsal olanla olmayan arasındaki ayrımıyla aynı olmasa da, bütün antrpologların büyüsel-dinsel olanı gündelik yaşamın alanlarından ayırırken yapmış oldukları şeydir. Gördüğümüz gibi, yaşamın, insanların ya insan eylemiyle ulaşılamaz olan ya da kullandıkları araçlarla ulaşamadıkları sonuçlara varma çabalarını kapsayan bir yönü vardır. Bizim anlayışımıza göre doğanın gidişi dışında olarak düşündüğümüz, yani 'doğaüstü' olarak adlandırdığımız varlıkları ve güçleri yardıma çağırıyorlarmış gibi görünüyorlar. Bu etkinlik sahası hem dinsel olana hem de büyüsel olana aittir" [Metinde İngilizcedir, –çn].

bilinciyle gitgide daha az kullanılır.[90]

Dünyevi eylem alanı içinde, iletişimi ve amaçlı etkinliği birbirinden ayırıyorum; bunu yaparken, bu iki görünümün de, gündelik yaşam praksisinde, karşılık düşen eylem *tiplerinin* (ya da bu tiplerden biriyle belirlenmiş olan eylem *alanlarının*) henüz farklılaşmadıkları yerde de ayrılabileceklerinden yola çıkıyorum. Kutsal alan açısından, iletişimin ve amaçlı etkinliğin ayrılması önem taşımıyor. Bu görüş açılarından, dinsel tapınıyı ve büyüsel praksisi birbirininin karşısına koyma önerisini elverişli bulmuyorum.[91]

Bir sonraki adımda, değişik eylem alanlarındaki praksisi, *geçerlilik görünümlerinin farklılaşma derecesine* göre, gelişim mantığı açısından kademelendireceğim: Yelpazenin bir ucunda ritüel praksis, diğer ucunda argümantasyon praksisi yer alıyor. Ayrıca, kutsal ve dünyevi eylem alanı arasında, zıt yönlerde bir otorite ve rasyonellik düzeyi ayrımı bulunduğunu dikkate alırsak, anlaşma biçimlerini dizgesel olarak sıralandırmak için önem taşıyan görüş açılarını kullanırız. Aşağıdaki şema, iletişimsel eylemde bulunan rasyonellik gizilgücünün giderek daha çok açığa çıkarılışı doğrultusundaki sıralanmış dört anlaşma biçimini gösteriyor. (1-2) ve (3-4) alanları arkaik toplumların, (5-6) ve (7-8) alanları yüksek kültür toplumlarının, (9-10) ve (11-12) alanları ise erken modern toplumların anlaşma biçimini karakterize ediyor. (Şekil 28)

---

[90] Ritüel ve kutsal praksisin karşılaştırılması için bkz. M. Douglas, *Natural Symbols*, Londra 1973, s. 28. "Törensellik, etkili simgelerin doğru kullanımı ve doğru sözcüklerin doğru sıralamayla telaffuz edilmesi kaygısı olarak alınır. Dinsel ayinleri büyüyle karşılaştırırken dikkate alınması gereken iki görüş vardır. Bir yanda resmi öğreti, bir yanda da aldığı popüler biçim. İlk görüşe göre, Hıristiyan din adamı, kutsal olanın etkisini, inayetin ruhun içindeki çalışmasıyla sınırlayabilir. Ancak inayet halinde alınan kararlar büyük bir olasılıkla diğerlerinin kararlarından farklı olacağından, dışsal olaylar, bu eyleyici tarafından değiştirilebilirler. Kutsal etkililik içsel çalışır, büyüsel etkililik dışsal olarak çalışır" [Metinde İngilizcedir,–çn].

[91] Mair (1972), s. 229.

Şekil 28. *Anlaşma Biçimleri*

Eylem alanları / Geçerlilik alanlarının farklılaşması	*Kutsal*		*Dünyevi*	
	tapını pratiği	Pratiği yöneten dünya imgeleri	İletişim	Amaçlı etkinlik
Geçerlilik ve etki bağlamlarının ortak temellendirilmesi: edimsel-araçsal tutum	1. Ritüel (toplumsal) dayanışmanın kurumsallaştırılması)	2. Mitos	—	—
Geçerlilik ve etki bağlamlarının birbirinden farklılaşması: başarıya yönlenmiş tutum *versus* anlaşmaya yönlenmiş tutum	5. Kutsal/Tapınma (Ruhsal kurtuluş ve bilgi yollarının kurumsallaş tırılması)	6. Dinsel ve metafizik dünya imgeleri	3. Tikel olarak bağlanmış, tekçi geçerlilik yönlenimi olan iletişimsel eylem	4. Görevlere yönlenmiş rol unsuru içeren amaçlı etkinlik (teknik buluş lardan yararlanma)
Özel eylem iddialarının eylem düzleminde farklılaşması: nesneleştirici *versus* normlarla uyumlu *versus* anlatımsal tutum	9. Aurasal sanatın dalınçsal olarak somutlaştırılması (sanat zevkinin kurumsallaştırılması)	10. Dinsel inanış etiği, rasyonel doğal hukuk, yurttaş dini	7. Normlarla düzenlenmiş, doğruluk iddialarının argumantasyonlara dayalı bir biçimde ele alındığı, iletişimsel eylem	8. Meşru erk üzerinden örgütlenmiş amaçlı etkinlik (Meslek pratiğine ilişkin özelleşmiş bilginin kullanılması)
Özel geçerlilik iddialarının ve tartışım düzleminin farklılaşması: iletişimsel eylem *versus* tartışım	—	—	11. Normlardan muaf, eleştirinin kurumsallaştırıldığı iletişimsel eylem	12. Törel açıdan tarafsızlaştırılmış amaçlı rasyonel eylem olarak amaçlı etkinlik (bilimsel teknolojilerin ve stratejilerin kullanılması)

Arkaik anlaşma biçimi (1-4) örneğinde, kutsal ve dünyevi eylem alanı arasında orite ve rasyonellik düzey ayrımının zıt yönlülüğünü daha ayrıntılı bir biçim mlamak istiyorum; yüksek kültür toplumları (5-8) ya da erken modern toplu (9-12) için tipik olan anlaşma biçimleri için kısa bir yorum yeterli olacaktır.

(1 ve 2'ye ek) Ritüelleştirilmiş davranışı daha omurgalı hayvan topluluklarını

gözlemliyoruz; Primat sürüleriyle paleolitik toplumlar arasındaki geçiş alanında, toplumsal bütünleşme tahminen ilk planda, yukarıda simgesel olarak sağlanan etkileşimler arasında saydığımız güçlü bir biçimde ritüelleştirilmiş davranış biçimleri üzerinden gerçekleşmektedir. Ancak ilkel seslenme dizgelerinin dilbilgisel olarak düzenlenmiş, önermesel olarak farklılaşmış bir dile dönüştürülmesiyle, ritüelleştirilmiş *davranışın*, ritüel *eyleme* dönüştüğü sosyokültürel başlangıç durumuna ulaşılmıştır; adeta, dil ritus'a içsel bir bakış sağlamaktadır. Bu noktadan sonra, artık ritüelleştirilmiş davranışı, gözlemlenebilir belirtiler ve varsayımsal olarak kabul edilmiş işlevler sayesinde *betimlemekle* yetinmemiz gerekmez; ritüelleri, tortu olarak kaldıkları ve saha araştırmalarından bilindikleri ölçüde *anlamaya* çalışabiliriz.

Ritüel pratik, modern bir gözlemciyi son derece irrasyonel karakteri sayesinde etkiler. Eylemin bugün uyanık bir bilinçle birbirinden ayırmaktan kendimizi alıkoyamadığımız görünümleri, bir ve aynı edim içinde kaynaşmıştır. Ritüel pratiğin dünyadaki durumları büyü yoluyla yaratması beklendiği için, amaçlı etkinlik uğrağı burada öne çıkar; normlarla düzenlenen eylem uğrağı, ritüel olarak çağrılan, hem kendine çekip hem ürküten güçlerden kaynaklanan yükümlülük karakterinde belirginleşir; anlatımsal eylem uğrağı, ritüel törenlerin standartlaştırılmış duygu anlatımlarında özellikle belirgindir; son olarak ritüel pratik örnek olayların ya da mitsel olarak anlatılan özgün sahnelerin serimlenmesine ve yinelenmesine hizmet ettiğinde, savlayıcılık uğrağı da söz konusudur.

Elbette, ritüel pratik şimdiden, dilbilgisel konuşmayla birlikte iletişimin daha üst bir biçiminin ortaya çıktığı bir sosyokültürel yaşama biçimine aittir. Dil eylemin teleolojik, normatif, anlatımsal ve bilişsel görünümlerinin birliğini parçalar. Yine de mitsel düşünce ritüel pratiği dilsel düzeyde (anlaşmaya ve başarıya yönlenmiş eylemin farklılaşmasıyla ve uyum sağlayıcı davranışı amaçlı etkinliğe dönüştürülmesiyle) ortaya çıkan çözülme eğilimlerine karşı korur. Pratik düzlemde ritüelde kaynaşmış bulunan görünümleri, mitos yorumlama düzleminde bir arada tutar. İçsel anlamı, dışsal nesne bağlamlarıyla, geçerliliği empirik etkililikle ortak temellendiren bir dünya yorumu; ritüel pratiği, ayırt edilemez bir biçimde iletişim ve amaçlı etkinlikten üretilmiş dokunun parçalanmasından koruyabilir. Bu durum, bu dünya yorumunun, hedefe yönelik eylemlerin, ailesel rol dizgesi çerçevesinde amaca uygun bir biçimde koordine edildikleri, gündelik yaşamsal işbirliği bağlamlarıyla birlikte var olmasını açıklar. Gündelik yaşam pratiğinde toplanan deneyimler mitosta işlenir ve dünya ve toplum düzeninin anlatısal açıklamalarıyla birleştirilir. Bu bakımdan, mitos bu iki eylem alanını birleştirir.

Eylem yönlenimlerinin biçimsel yapısında, kutsal ve dünyevi eylem alanları arasında bir rasyonellik düzeyi ayrımı bulunduğu görülebilir. Kutsal eylem alanının çekirdeği ritüel praksistir; ritüel praksis varlığı ve ortadan kalkması, amaçlı etkinliğin ve iletişimin, başarıya ve anlaşmaya yönlenmiş tutumların çaprazlanmış kalmasına bağlıdır. Ritüel pratik, gerçi anlatısal biçimde, ama aynı zamanda dilsel düzeyde oluşan, ancak kategorik açıdan benzer yapılar gösteren bir dünya anlamasıyla kararlılaştırılır: Mitosun temel kavramlarında geçerlilik ve etki bağlamları henüz ortak temellidir. Öte yandan mitsel dünya imgesi, dünyevi eylem alanından deneyimlerin akışına karşı açılmıştır. Gündelik yaşam pratiği şimdiden geçerlilik ve gerçeklik görünümleri arasındaki farklılaşmaya dayanır.

(3 ve 4'e ek) Özellikle üretim ve savaş alanlarında, başarıya yönlenmiş eylemi gerektiren bir işbölümlü işbirliği gelişir. Gelişme tarihi açısından da etkililik, eylem rasyonelliğinin en erken görünümüdür. Elbette teknik ve stratejik kurallara aktarılan 'nasıl yapılacağının bilgisi,' iletişimsel eylem aşamasında doğruluk iddiaları yalıtılamadığı sürece, belirtik bir bilgi biçimini alamaz. Dünyevi gündelik yaşam pratiği, büyünün aksine, başarıya yönlenmiş ve anlaşmaya yönlenmiş tutumlar arasında zaten bir farklılaşma gerektirir; ama iletişimsel eylemde doğruluk, içtenlik ve normatif uygunluk iddiaları bir bütün daha oluşturabilmiştir ve bu bütün ancak yazıyla birlikte metinleri oluşturmayı ve işlemeyi öğrenen, okur yazar bir tabaka ortaya çıktığında çözülmüştür.

İletişimsel eylemin normatif devinim aralığı, tikelci akrabalık ilişkileri yoluyla göreli dar tutulmuştur. Standartlaştırılmış görevlerin yerine getirilmesi görünümünden, hedefe yönelik işbirlikli eylemler, kendisi de dar tutulmuş toplumsal davranış beklentilerinin karşılanmasına hizmet eden bir iletişimsel pratik içinde kalır. Bu davranış beklentileri de, mitsel olarak açıklanmış ve ritüel olarak güvencelenmiş dünya düzeninin bir bileşeni olarak kabul edilen bir sosyal yapıdan doğar. Mitsel yorumlama dizgesi dünyevi eylem alanı ile kutsal eylem alanı arasındaki döngüyü tamamlar.

(5'e ve 6'ya ek) Tekçi bir geçerlilik kavramı kurulduğunda, tekil geçerlilik görünümleri arasında bir ayrım henüz olanaklılaşmadan, içsel anlam ve dışsal nesne bağlantıları farklılaşmıştır. Bu aşamada, Max Weber'in gösterdiği gibi, dinsel ve metafizik dünya simgeleri ortaya çıkar. Bu dünya imgelerinin temel kavramları, doğru, iyi ve yetkin görünümlerini ayırma yolundaki her çabaya karşı direnir. Bu dünya imgelerine, dua ya da talim biçimleriyle bir kutsal pratik, en azından, tek tek inanlar ile tanrısal varlık arasında büyüden arındırılmış bir iletişim karşılık düşer.

Dünya imgeleri az ya da çok ikiye ayırmacı bir özellik gösterir; bir arka dünya kurarlar ve mitolojiden arındırılmış bu dünyayı ve görünüşlerin toplumsuzlaştırılmış dünyasını, büyüden arındırılmış bir gündelik yaşam pratiğine bırakırlar. Dünyevi eylem alanlarında, tekil geçerlilik kavramını dağıtan yapılar oluşur.

(7 ve 8'e ek) İletişimsel eylem düzleminde geçerlilik iddiaları bütünü dağılır. Katılımcılar artık genel olarak anlaşmaya yönlenmiş ve başarıya yönlenmiş tutum arasında değil, tek tek pragmatik temel tutumlar arasında ayrım yaparlar. Devletli örgütlenmiş ve uzlaşımsal hukuk kurumları bulunan bir kamu, yasalara itaate, yani meşru düzenler karşısında normlara uygun bir tutuma dayanmak zorundadır. Devlet yurttaşları bu tutumu gündelik eylemlerinde dışsal doğa karşısındaki nesneleştirici tutumdan ve kendi içsel doğalarına karşı anlatımsal tutumdan ayırabilmelidir. İletişimsel eylem bu aşamada tikelci bağlamlardan bağımsızlaşabilir, ama geleneğe bağlı eylem normlarıyla betimlenmiş olan devinim alanına bağlı kalır. Metinlerle argümanlara dayalı ilişki, şimdiden iletişimsel eylem ile tartışım arasındaki ayrımları da ortaya koyar, ama özel geçerlilik iddiaları yalnızca eylem düzleminde farklılaşır. Argümantasyonun geçerliliğe özgü biçimleri henüz ortaya çıkmaz.[92]

Amaçlı etkinlik rasyonelliğin daha üst bir aşamasına ulaşır. Doğruluk iddiaları yalıtılabildiklerinde, başarıya yönlenmiş eylemlerin etkililiği ile empirik içerikli önermelerin doğruluğu arasındaki içsel bağıntıyı görme ve teknik 'nasıl yapılacağının bilgisi'nden emin olma olanağı doğar. Böylece meslek pratiğindeki bilgi nesnel bir biçime bürünebilir ve öğretim yoluyla aktarılabilir. Amaçlı etkinlik, özel olmayan yaş ve cinsiyet rollerinden ayrılır. Toplumsal emeğin meşru erk üzerinden örgütlenmesi ölçüsünde, özel etkinlikler de meslek rollerinin içeriğini tanımlayabilirler.

(9 ve 10'a ek) Geçerlilik iddialarının bu aşamada henüz tam olarak farklılaşmadığı, modernliğin ilk dönemindeki kültürel geleneklerde görülmektedir. Gerçi bağımsız kültürel değer alanları oluşmaktadır, ama öncelikle yalnızca bilim netleşecek, yani tam bir geçerlik iddiası görünümünde kurumsallaşacaktır. Özerkleşmiş sanat halesini ve sanattan zevk alma dalınçsal özelliğini korur; ikisi de bunu tapınısal kökenlerine borçludur. İnanç etiği, her ne kadar öznelleştirilmiş olsalar da inanç geleneklerinin bağlamına bağlı kalır; uzlaşım sonrası hukuk tasarımları rasyonel doğal hukukta henüz doğruluk iddialarıyla bağlantılandırılmıştır ve R. Bellah'ın "Devlet yurttaşları dini" dediği şeyin özünü oluşturur. Demek ki, sanat, ahlak ve

[92] Aslına bakılırsa, eski Yunan filozoflarının felsefi tartışımı bile yalıtılmış önermesel doğruluk geçerlilik iddiasında özelleşmemiştir.

hukuk, şimdiden farklılaşmış değer alanlarını oluşturuyor olmalarına karşın, içsel gelişimleri henüz tam bir özgül geçerlilik görünümün altında gerçekleşmediği sürece, kutsal alandan tümüyle kopmazlar. Öte yandan, modern dinsellik biçimleri dogmatik temel iddiadan vazgeçmişlerdir. Metafizik-dinsel arka dünyaları yıkarlar ve dünyevi bu tarafı temelde yatan bir özün aşkınlığının karşısına, görünüşler dünyasını da bu özün gerçekliğinin karşısına ikiye ayırıcı bir biçimde artık koymazlar. Böylelikle dünyevi eylem alanlarında, geçerlilik iddialarının sınırlandırılmamış bir farklılaşması yoluyla eylem *ve* argümantasyon düzleminde belirlenmiş olan yapılar oluşabilirler.

(11 ve 12'ye ek) burada geçerlilik iddialarının bütünü, tartışımlar düzleminde de farklılaşır. Gündelik yaşamdaki iletişimlerde taraflar artık yalnızca pragmatik temel tutumları değil, ilkesel olarak eylem ve tartışım düzlemlerini de birbirinden ayırabilir. Gelenek sonrası hukuk kurumlarına sahip, pozitif hukuk yoluyla normlandırılmış eylem alanları, tarafların, naif olarak gerçekleştirilen eylemlerden düşünsemeli olarak yürütülen argümantasyonlara geçebilecek konumda olmalarını önvarsayar. Konuşmanın eleştirel gizilgücü, normatif geçerlilik iddialarının varsayımsal irdelenmesinin kurumsallaştırılması ölçüsünde, varolan kurumların karşısına çıkartılabilir. Elbette meşru düzenler iletişimsel eylemde bulunan öznelere, eskisi gibi normatif bir şey olarak görünür; ama bu normatiflik onların niteliğini, kurumların artık kendi başlarına dinsel ve metafizik dünya imgeleri yoluyla meşrulaştırılmadıkları ölçüde değiştirir.

Buna karşılık, daha radikal bir anlamda, amaçlı etkinlik normatif bağlamlardan bağımsızlaştırılır. Şimdiye dek başarıya yönlenmiş eylem göreve yönlenmiş toplumsal işbirliği çerçevesinde eylem normlarıyla bağlantılı ve iletişimsel eylem içine yerleştirilmiş olarak kalmıştı. Ama para aracının hukuksal olarak kurumsallaştırılmasıyla birlikte, benmerkezci yarar hesapları üzerinde yönetilen başarı eylemi, anlaşmaya yönlenmiş eylemle olan bağıntısını yitirir. Kişilerarası ilişkiler karşısında da nesneleştirici bir tutum gerektiren, anlaşma mekanizmasından koparılmış bu stratejik eylem, bilimsel olarak nesneleştirilmiş bir doğayla yöntemli ilişkinin örneğini önceler. Araçsal alanda da, amaçlı etkinlik, bilim dizgesinden gelen bilgi akışlarıyla geri bağlantılı olduğu ölçüde, normatif kısıtlamalardan kurtulur.

Şemanın alt dilimindeki iki alan boş bırakılmıştır; çünkü kutsal eylem alanı, modern toplumların gelişmesiyle birlikte büyük ölçüde dağılır, en azından yapı oluşturucu önemini yitirir. Tam olarak farklılaşmış bir geçerlilik alanı düzeyinde, ahlak ve hukukun dinsel ve metafizik arka planlarından kopmaları kadar, sanat da tapınısal kö-

keninden sıyrılır. *Burjuva kültürünün dünyevileştirilmesiyle birlikte*, kültürel değer alanları birbirlerinden keskin bir biçimde ayrılır ve geçerliliğe özgü bir iç mantık ölçütüne göre gelişir. Ama kültür böylelikle tam da kendisini ideolojik işlevler üstlenmeye yetkin kılan biçimsel özelliklerini yitirir. Burada sadece şematik olarak gösterilen eğilimler, gelişmiş modern toplumlarda gerçekten yerleştiklerinde; bizzat toplumsal bütünleşme biçimlerine uzanan dizge buyrumlarının yapısal şiddeti, artık kutsal ve dünyevi eylem alanları arasındaki rasyonellik düzeyi ayrımında *gizlenmez*. Modern anlaşma biçimi, yapısal şiddete, dikkati çekmeyen iletişim sınırlamaları yoluyla bir sığınak sağlamayacak ölçüde saydamdır. Bu koşullarda, dizgesel ve toplumsal bütünleşme biçimleri arasındaki rekabetin, şimdiye dek olduğundan daha *belirgin* bir biçimde öne çıkması beklenmelidir. Sonunda, dizgesel mekanizmalar, toplumsal bütünleşme biçimlerini, uzlaşıya bağımlı eylem koordinasyonunun ikame edilemediği alanlarda da, yani yaşama evreninin simgesel yeniden üretiminin tehlikede olduğu yerde de bastırırlar. Sonra yaşama evreninin *dolayımlılaştırılması*, bir *sömürgeleştirme* biçimine bürünür.

18. yüzyıldan bu yana Batı'da kristalleşen *modern anlaşma biçimini*, Weber'in rasyonellik savına bağlanan bir modernlik kuramı için çıkış noktası olarak seçmeden önce, kuram tarihsel çizgiyi yeniden almak istiyorum. Talcott Parsons'un yapıtının tarihinde, dizge ve eylem kuramının şimdiye dek sadece soyut olarak birbirine eklenen temel kavramlarının, nasıl uzlaştırıldıklarına ilişkin açıklık kazanabiliriz. Bu sırada, aynı zamanda toplum bilimsel temeller tartışmasının günümüzde geldiği noktayı görebilir ve kuram oluşturmanın bugün belirleyici olan düzleminde, *şeyleşme* sorununu yeniden ele alabilir ve *dizgesel olarak neden olunmuş yaşama evreni patolojileri* kavramlarıyla yeniden formüle edebiliriz.

VII. Talcot Parsons:

Toplum Kuramının Kuruluş Sorunları

Max Weber, George Herbert Mead ve Emile Durkheim'ın sosyolojinin kuram tarihinde tartışmasız klasikler olarak yer almalarında, Talcott Parsons'un yapıtlarının katkısı küçümsenemez. Bu yazarların günümüzde, hâlâ çağdaşlarımızmış gibi ele alınması için belirtik bir haklı çıkarmaya gerek yoktur. Talcott Parsons'a ne denli yüksek bir değer verilse de, bir klasik olarak statüsü, yapıtını dizgesel olarak yapılan bir tartışmanın referans noktası seçmek için herhangi bir haklı çıkarmayı gereksizleştirecek kadar tartışmasız değildir.

İlkönce doğal kabul edilene bakalım. Parsons'un çağdaşları arasında hiç kimse, onunkiyle karşılaştırılabilir karmaşıklıkta bir toplum kuramı geliştirmemiştir. Parsons'un 1974'te yayımladığı[1] yapıtsal otobiyografisi, bu bilginin 50 yılı aşkın bir süre boyunca, tek bir kuramın kuruluşu için yaptığı çabaların sürekliliği ve birikimsel başarısı hakkında bir ilk izlenim veriyor. Bugün karşımızda duran yapıt, soyutlama yüksekliği ve farklılaşma, toplum kuramsal kapsama alanı ve tek tek araştırma alanlarının literatürüne dizgesel olarak aynı zamanda bağlanması açısından rakipsizdir. Bu kurama yönelik ilginin 60'lı yılların ortasından sonra azalmasına ve Parsons'un geç dönem yapıtının yorumbilgisel ve eleştirel araştırma yaklaşımları tarafından zaman zaman arka plana itilmiş olmasına karşın, bugün kendini Parsons'un kuramıyla en azından ilişkilendirmeyen bir toplum kuramı ciddiye alınamaz. Bu olgu hakkında yanılan, güncel olgular karşısında duyarlı olmak yerine, onlara tutsak olur. Bu durum, Parsons'u görmezden gelen bir Neomarksizm için de geçerlidir – bilim tarihinde bu gibi hatalar, normal olarak çabuk düzeltilir.

Üretken toplum kuramcıları çevresinde hiç kimse, bu disiplinin klasikleriyle Parsons kadar yoğunlukla ve yorulmaz bir biçimde diyaloga girmemiş ve kendi kuramını gelenekle bağlantılı kurmamıştır. Parsons'un, büyük kuramsal geleneklerin yakınsadıklarına ve onlarla örtüşmenin, kendi kuramsal yaklaşımının doğruluğu için bir denek taşı olduğuna ilişkin kanısını paylaşamayız;[2] ama en iyi gelenekleri benimseme ve işleme yeteneği, her zaman belirli, kolektif öz anlamada kök salmış bir toplum paradigmasının yerleşmesini hedefleyen toplum kuramlarının bağlanma yeteneği ve kavrayış gücü için bir işarettir. Durkheim'ın, Weber'in ve Freud'un kuramları, Parsons için yaşamı boyunca, öz denetime yarayan bir referans dizgesi

---

[1] "On Building Social System Theory:A Personal History," T. Parsons, *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York, 1977, s. 22 vd.

[2] Yakınsama savı için bkz. Parsons (1949 a), s. 722 vd.

oluşturmuştur.[3] Elbette yalnızca felsefi empirizim karşısında sürekli bir sınırlama, Marx'a ve Mead'a karşı, Kant'ı ve Hegel'i alımlayan eleştirel bir toplum kuramının materyalist ve simgeselci türüne karşı bir korunma da, bununla beraber gitmiştir.[4] Ayrıca, ilk yapıtlarındaki Whitehead etkisi ve son çalışmalarından birinde Kant'la daha çok müphem bir bağlantı kurması[5] bir yana bırakılırsa, Parsons'un kendini felsefeye esas olarak kapatması, her şeyi kendine ekleyen bir dizgecinin ökümenik biçemine pek de uymamaktadır; Parsons, çözümlemeci felsefe aracından, dil ve eylem kuramına en çok girdiği yerde bile yararlanmamıştır.

Parsons'u hem öğretici hem de eleştirel bir biçimde ele almamızın asıl nedeni, ikinci ara incelemenin konusuyla aynı doğrultudadır.

Parsons'un yapıtlarının tarihinin dinamiği için, eylem ve dizge kuramı arasındaki paradigma rekabetinin belirleyici bir önemi vardır. Parson, katı teknik bir kavram olan dizge kavramını, toplum kuramsal inceleme için verimli kılan ilk kişidir. Parsons'a göre eylem kuramının, sınırları koruyan dizgeler modelinin izlediği kavramlaştırma stratejisine bağlanmak, en önemli kuruluş sorununu oluşturmaktadır. Parsons daha 1940'lı yılların sonunda toplum bilimsel işlevselciliğin yeniden formüllendirilmesi için karşısına sibernetik modeli çıkmadan önce, düzenlenmiş toplumsal eylemin nesne alanının *betimlenmesi* için bir kategoriler dizgesi geliştirmişti. Genç kuşağın birçok dizge kuramcısından farklı olarak, Parson "eylem" ya da "toplum" nesne alanının dizge modelinin bu nesne alanı üzerinde *uygulanması* üzerinden kuruluşunu unutmaya çalışmamıştı. Tam da, bu iki paradigma arasında sonuna dek varlığını sürdüren gerilim öğreticidir; bu gerilimi[6] Parsons'un orto-

---

[3] Parsons özellikle Durkheim'a hep yeniden geri dönmüştür, bkz. "Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems," Talcott Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*, New York 1967, s. 3 vd. Ayrıca: "Durkheim on Religion Revisited: Another Look at the Elemantary Forms of the Religious Life," Charles Y. Glock and Ph. E. Hammond (haz.), *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religions*, N. Y. 1973, s. 156 vd.

[4] Parsons ancak 1968 yılında, IEES için yazdığı 'Social Interaktion' makalesinde, simgesel etkileşimcilikle zorlamasız bir bağlantı kurmuştur. (Parsons (1977a), s. 145 vd.).

[5] "A Paradigm of the Human Condition," T. Parsons, Action Theory and the Human Condition, New York 1978, s. 352 vd. Kant'ın Eleştiri'lerine genel olarak bir göndermede bulunması, Parsons'un kuramının "Kantçı Bir Öz"ünden söz etmeyi haklı çıkarmaz; bkz. R. Münch, "T. Parsons und die Theorie des Handelns I ve II," *Soz. Welt*, 1979, s. 385 vd. ve 1980, s. 3 vd.

[6] K. Menzies, *T. Parsons and the Social Image of Man*, Londra 1976.

doks öğrencileri düpedüz yadsımaktadırlar;[7] daha az ortodoks olanlar ise, bu gerilimi zıt doğrultularda –bağımsızlaşmış dizge işlevselciliği[8] ya da Yeni Kantçılığın görüşlerine geri dönme[9] doğrultusunda– çözmeye çalışmaktadırlar.

Parsons'un kendisi ise, eylem kuramının, dizge modelinin izlediği kavramlaştırma stratejisine bağlanmasının, en geç Dubin'in eleştirisine verilen yanıtla gerçekleştiği kanısındadır.[10] Buna karşılık Ken Menzies gibi yorumcular şu sonuca varıyor: "Dünyanın (Parsons'un dünyasının) merkezinde temel bir karmaşa yatmaktadır. Onun gönüllülüğü pozitivizmi ve idealizmi uzlaştırma açısından çok eklektik kalmaktadır. Çalışması içinde işleyen iki farklı program bulunmaktadır – idealist gelenek içindeki bir sosyal eylem ve pozitivist gelenek içindeki bir sosyal dizge. Onun sosyal dizgeler programı, bir etkinliğin, etkinlik dizgesindeki sonuçlarına odaklanırken, eylem programı, bir eylemin aktör için ne anlama geldiğine odaklanır. Parsons'un iddia ettiği gibi bir eylem dizgesi yoktur, ancak sadece bir eylem dizgesi ve ayrı bir eylem kuramı vardır."[11] Dizge ve eylem kuramları arasındaki asıl gerilim, Parsons'un yapıtlarının etki tarihinde kendini gösteriyor. Parsons'u daha çok toplumsallaşma kuramı yazıları doğrultusundan okuyan eski öğrencilerinin çoğunluğu ve onların okurları, eylem kuramsal temel kavramların yöntemsel bir önceliğini

---

[7] Örneğin Münch (1979), s. 385 vd., (1980 a), s. 3 vd.; H. P.M. Adriaansens, "The Conceptual Dilemma," *Brit. J. Soc. 30*, 1979, s. 7 vd., Parsoncu kuram gelişiminin sürekliliğini kısmen vurgulamaktadır

[8] Son iki kitabının başlıkları bile, Parsons'un hep, genel dize kuramında geliştirilen, informasyon kuramının dilinde serimlenen açık, sınırlarını koruyan dizgeler modelini, eylem kuramının disiplinine özgü kavram perspektifinden, Parsons'un bilimsel olarak içine yetiştiği biyolojide yapıldığı gibi empirik olarak yorumlama düşüncesine bağlı kaldığını gösteriyorlar. Luhmann'dan farklı olarak Parsons, insan toplulukları gelişme aşamasındaki dizgelerin yorumuna ve böylelikle nesne alanının tasarlanmasına yarayan toplumbilimsel temel kavramları, dizge kuramının temel kavramlarından (karar, informasyon, seçme, karmaşıklık vb. gibi) türetmeyi hiçbir zaman düşünmemiştir. Bkz. R. C. Baum, "Communication and Media," J. S. Loubser, R. C. Baum, A. Effeat, V. M. Lidz, *Explorations in General Theory in Soc. Science*, 2 cilt, New York, 1976, (bundan sonra "FS Parsons" olarak alıntılanacak) Cilt 2, s. 533 vd., özellikle s. 540 vd.

[9] Bu eğilim, Parsons'un Tom Yapıtlarının en kapsamlı yeniden yapılandırılmasını gerçekleştirmiş bulunan Jeffrey Alexander'da belirgindir: Theoretical Logic in Sociology, Cilt IV., Reconstruction of Classical Antinomies: Talcott Parsons, Berkeley, yayınlanmak üzere. Burada, ikincil literatürün yoğun ve ayrıntılı bir tartışılması da yer alıyor; Parsons'un Yeni Kantçı bir okunuşu, şurada da yer alıyor: W. Schluchter, "Gesellschaft und Kultur," aynı yazarın (Haz.) *Verhalten, Handeln und System*, Frankfurt am Main. 1980, s. 106 vd.

[10] "Pattern Variables Revisited. A Response to R. Dubin," T. Parsons (1967 a), s. 192 vd.

[11] Menzies (1976), s. 160 [Metinde İngilizcedir, –çn].

öne sürüyorlar (ya da sessizce vurguluyorlar). Parsons'u daha çok onun makro sosyolojik yazılarının doğrultusunda okuyan, genç öğrencilerinin ve onların okurlarının çoğunluğu da, dizge kuramsal temel kavramların, kuramın yapısı için temel oluşturucu bir konumda bulunduklarını öne sürüyorlar. Bu vurgulamaları örneklemek gerekirse; Parsons'un yapıtının bütününü anlamak için, bir gruba göre *Toward a General Theory of Action* kitabı ve (dizgeyi çaprazlayan en önemli mekanizmalar olarak kurumsallaştırma ve içselleştirmeyle birlikte) kültür, toplum, kişi ilişkisi; diğer gruba göre ise (dizge içi takas ilişkileri şemasıyla birlikte) *Economy and Society* kitabı anahtar olmuşlardır. Parsons'un kendisi ise sonuna dek, eylem kuramının yöntemsel önceliğini öne sürmüştür. IESS'de yayımlanan, "Social Intercation" ve "Social Systems" adlı iki makalesini art arda yeniden bastırdığında, bu sıralamayı şöyle temellendirmişti: "Çünkü toplumsal etkileşim konusu temel bir anlamda mantıksal açıdan toplumsal dizge konusuna önceldir."[12] Kuram kuruluşu kendi başına dikkate alınırsa, Parsons bu soruyu başka türlü yanıtlamış görünmektedir.

Parsons'un ortodoks savunucuları, onun kuramının gelişimindeki, varlıklarını aşağıda kanıtlayacağımız tutarsızlıkları görmezden gelmektedirler. Öte yandan, Parsons'un birbiriyle bağdaşmaz iki kuram programını izlediği iddiasıyla, merkezi yönelim görülmemektedir; bu merkezi yönelim olmasaydı Parsons'un toplum kuramı kendi içine çökecekti. Aynı durum, Parsons'un yapıtından bir dizge kuramsal ya da bir eylem kuramsal temel ayıran iki seçmeci okuma türü için de geçerlidir. Parsons'un bu büyük kapsamlı çabasından, ancak onun yönelimini ciddiye aldığımız ve bu niyetini gerçekleştirirken nasıl öğretici çelişkilere düştüğünü izlediğimiz zaman bir şeyler öğrenebiliriz.

Bu yüzden, dizge ve eylem kuramlarının temel kavramlarla birbirlerine nasıl bağlanabileceğine ilişkin kuruluş sorusunun doğru oluşunu çıkış noktası alıyorum. Geçici olarak önerdiğim, toplumları, toplumsal olarak bütünleşmiş grupların dizgesel olarak kararlılaşmış eylem bağlamları olarak kavrama formülüm, şimdiden bu iki görünümü de içeriyor. Parsons'un çıkış noktası aldığı, toplumun eylemlerin düzenlenmiş bir bağlamı olarak nasıl olanaklı olduğu sorusu, eylem koordinasyonu sorunuyla başlamayı temellendiriyor. Alter'in eylemlerinin, verili eylem bağlamını tehdit edebilecek çatışmalardan ya kaçınılacak ya da bu çatışmalar yeterince önlenecek bir biçimde ego'nun eylemlerine bağlayan mekanizmaların yapısı nedir? Toplumsal, eylem yönelimine dayanan mekanizmalarla, dizgesel, eylem yönlenimleri içinde uzanan bütünleşme mekanizmaları arasında bir ayrım yapmıştık. Birinci du-

[12] Parsons (1977 a), s. 145.

rumda aktörlerin eylemleri, eylem yönlenimlerinin tarafların elinin altındaki bir koordinasyonu yoluyla ve öteki durumda, eylem dizilerinin gizli kalan yani tarafların yönlenim ufkunun ötesine geçebilen, işlevsel bir iç içe geçişi yoluyla koordine edilir. Parsons'a göre, eylem bağlamlarının toplumsal bütünleşmesi, normatif olarak güvencelenen görüş birliği yoluyla, dizgesel bütünleşme ise, dizgenin sürmesini güvenceleme süreçlerinin normatif olmayan düzenlenişi yoluyla kurulur. Kısacası, eyleyen öznenin değerlere ve normlara yönlenmesi, düzenin toplumsal bütünleyici oluşturulması için kurucudur, ama dizgesel bütünleşme için kurucu değildir.

Dizgesel bütünleşme için, piyasanın anonim toplumsallaştırma mekanizması, 18. yüzyılda siyasal ekonominin, siyasal düzenin bütününden farklılaşmış bir iktisat dizgesini bilimsel çözümlemenin nesnesi yapmasından beri bir model oluşturabilmiştir. Doğal hukuk öğretilerinin henüz bilmedikleri sorun da o zamandan beri vardır. Eylem bağlamlarının biri adeta aktörlerin bilinciyle gerçekleşen ve yaşama evrensel arka plan olarak var olan ve diğeri de sessizce katılan aktörlerin yönlenimlerine giren bütünleşmesinin bu iki biçiminin birbirleriyle ilişkisi nedir? Hegel hukuk felsefesinde bu sorunu öznel tinden nesnel tine idealist bir geçiş anlamında çözmektedir. Marx, bir dizgenin anonim bağlamları hakkındaki siyasal ekonomik önermeleri aktörlerin, bireylerin ya da kolektiflerin yaşama evreninde yapılanmış eylem bağlamları hakkındaki sosyolojik-tarihsel önermelere bağlayabilmek için değer kuramını ortaya koyuyor. Bu arada, bu çözüm stratejileri inandırıcılıklarını yitirdi. Böylece dizge ve eylem kuramları bu Hegelci Marksist mirasın dağınık unsurları olarak anlaşılabilir. Dilthey'e, Husserl'e ve (Max Weber'le birlikte) özellikle güney doğu Alman Yeni Kantçılığına bağlanan, daha eski Alman sosyolojisi, temel kavramlarını eylem kuramsal olarak kullanıyor. Aynı zamanda, Hobbes'den ve yararcılıktan araçsal bir düzen tasarımını alan ve bunu para aracı üzerinden yönetilen bir dizge kavramını biçiminde geliştiren bir ekonomik kuram için temeller oluşuyor.

Marx'tan bu yana olan kuram tarihi, artık iki aşamalı, dizgeye ve yaşama evrenine bağlanan bir toplum kavramı biçiminde bütünleştirilemeyen *iki paradigmanın ayrıştırılması* olarak kavranabilir. Birbirinden ayrılmış bu iki paradigmadan herhangi birinin içinde, yeterli karmaşıklıkta bir üstkuramsal çerçeve geliştirilemeyeceği için, eleştirel araçlar, örneğin ideoloji kavramı körleşmektedir. Bu yüzden, Parsons'daki kuram tarihinin bu iki doğrultusunun nasıl yeniden birlikte yürüdüklerini gözlemlemek çok önemlidir. Aşağıda üç sav geliştireceğim:

(1) Eylem kuramsal çerçeve, Parsons'un eylem perspektifinden bir toplum kav-

ramı geliştirebilmesi için çok dardır; bu yüzden Parsons eylem bağlamlarını doğrudan doğruya dizgeler olarak tasarlamak ve toplum kuramını, eylem kuramının temel kavramsal öncelinden, dizge kuramının önceline çevirmek zorundadır.

(2) Bu dizge kuramsal değişimden sonra, eylem kuramının yeniden yorumlanmasında ve benzeştirilmesinde çekinceler yine de vardır. Dizge işlevselciliğinin Parsons'cu varyantı, Durkheim'ın Freud'un ve özellikle Max Weber'in mirasıyla birlikte getirilen kültür kuramına geri bağlanır.

(3) Parsons'un bu çerçevede geliştirdiği modernlik kuramı, bütünüyle uyumcu bir görüntüyü telkin eder: Çünkü patolojik gelişme kalıplarının inandırıcı bir açıklaması için araçlara sahip değildir.

1. Normatif Eylem Kuramından Topluma İlişkin Dizge Kuramına

Durkheim gibi 'kolektif temsil'den ya da Mead gibi 'simgesel olarak kurulan etkileşimler'den yola çıkıldığında ya da önerdiğim gibi, iletişimsel eylem temel kavram olarak seçildiğinde, toplum öncelikle bir toplumsal grubun üyelerinin yaşama evreni olarak tasarlanabilir. Demek ki böylelikle toplumsal düzen kavramı eylem kuramsal olarak, yani teknik bir dizge kavramına başvurmadan ortaya koyulabilir. Parsons'da bunun bir eşdeğeri bulunmuyor; Parsons'un eylem kuramı, göstermek istediğim gibi, bir toplum kavramını türetmeye izin verecek kadar karmaşık değil. Bu yüzden Parsons, eylem düzleminden eylem bağlamı düzlemine kavramsal geçişi, çözümsel perspektifin ve buna karşılık düşen temel kavramsal çerçevelerin değiştirilmesine bağlamak zorunda kaldı.

Böylelikle, eylem bağıntılarının işlevselci çözümlemesi kendi kendini yöneten bir dizge olarak toplum kavramına kendi başına gönderme yapıyormuş gibi yanlış bir izlenim doğuyor. "Yaşama evreni," iletişimsel eylem" kavramını bütünleyici kavram olarak ortaya konduğunda ve anlaşma süreçlerinin kavram oluşturan arka planında kavranıldığında, yaşama evreninin yeniden üretimi değişik işlevsel görüş açılarından çözümlenebilir. Öncelikle yaşama evreninin simgesel üretimini maddi yeniden üretiminden ayırdık ve sonra iletişimsel eylemi, yaşama evreninin simgesel yapılarının yeniden ürettikleri araç olarak anladık. Burada, kültürel yeniden üretim toplumsa bütünleşme ve toplumsallaşma süreçleri arasındaki işlevsel bir farklılaşma ortaya çıktı, bu farklılaşma temel kavramsal perspektifin değiştirilmesini kesinlikle gerektirmiyor. Benim izlenimime göre, Parsons eylem kuramsal bir kavram ve çözümleme stratejisinin kapasitesinin ve özerklik derecesini küçümsüyor ve bu yüzden toplum kuramını oluştururken, dizge ve eylem modeli arasındaki bitişme noktalarını çok derine yerleştiriyor. Parsons, bu iki kavram perspektifini birbirine dönüştürme çabasının yöntembilgisel püf noktasını da görmüyor. Eylem kuramsal yaklaşım, sosyalbilimsel çözümlemeyi, toplumsal grupların üyelerinin iç perspektifine bağlıyor. Sosyal bilimci için böylelikle, kendi anlamasını yorumbilgisel olarak tarafların anlamasına bağlama sorunu ortaya çıkıyor. Buna karşılık dizge kuramı, sosyalbilimsel çözümlemeyi, bir gözlemcinin dış perspektifine bağlıyor. Bu yüzden dizge ve eylem kuramının ilişkisi hakkındaki üstkuramsal soru, nesnelci bir kavramsal çerçevenin, iç perspektiften geliştirilmiş bir yeniden yapılandırıcı kavramsal çerçeveyle nasıl bağlanacağına ilişkin yöntembilgisel sorudan bağımsız

olarak yanıtlamaz. Parsons yorumbilgisiyle, yani sosyal bilimlerin nesne alanına anlamı anlayıcı bir yaklaşımın sorunlarıyla ilgilenmedi. Böylelikle bunu yapmakla yalnızca anlayıcı sosyolojini birbirleriyle rekabet eden yaklaşımlarından vazgeçmiş olmuyor – ki Viktor Lidz buna nispeten geç dikkati çekmiştir.[13] Parsons her şeyden önce, dizge kuramının, eylem kuramının içine ve altına yerleştirilmesinin gerekip gerekmediği sorusunun yöntembilgisel püf noktasını gözden kaçırıyor.

Öncelikle (1) 1937 yılında yapılan eylem kuramsal taslağı ele alacağım ve bundan sonraki yıllarda kuramın bir yeniden yapılanmasını dayatan kuruluş sorunlarını irdeleyeceğim. Daha sonra (2) 1951 yılında geliştirilen anlayışta, kalıp değişkenlerin konumunu irdeleyeceğim ve (3) Parsons'un eylem kuramının bu ikinci versiyonundan da, neden dizge işlevselciliğinden yana vazgeçmek zorunda kaldığını göstereceğim.

(1) Parsons ilk büyük yapıtı "The Structure of Social Action"da normatif bir eylem kuramının ana hatlarını, empirist geleneklerle bir tartışma biçiminde geliştiriyor. Empirik gelenekleri iki cepheden eleştiriyor: Bir yandan, yararcılığın eylem öznesinin karar verme özgürlüğünü temellendiremeyeceğini göstermek için (yararcı ikilem), amaçsal rasyonel eylem kavramını çözümlüyor; öte yandan toplumsal düzenin nasıl olanaklı olduğu sorusunun, empirik önvarsayımlarla çözülemeyeceğini göstermek için (Hobbes'in sorunu) araçsal düzen kavramı üzerinde yoğunlaşıyor. Parsons bu iki merkezi kavram, eylem birimi (action unit) ve eylem bağıntısı (action system) açısından, karşıtlarını bir kez daha birbiriyle savaşan ve sorunu ikisi de çözemeyen iki partiye ayırıyor: Rasyonalist ve empirisist eylem kavramları eylemin özerkliğini, materyalist ve idealist düzen kavramları da çıkarlara dayanan bir eylem bağlamının meşruluğunu, kavrayamazlar. Parsons bunların karşısına iradeci bir eylem kavramı (a) ve normatif bir düzen kavramı (b) çıkarıyor.

(a) Parsons toplumsal eylemin yapısı hakkındaki incelemesini Weber'den aldığı (ve Almanca orijinaliyle verdiği) sloganla başlatıyor: "Anlamlı mekanik eylemin son unsurları üzerinde her ciddi düşünseme öncelikle 'amaç' ve 'araç' kategorilerine bağlıdır." Parsons böylelikle Weber'le birlikte, amaçlı etkinliğin tüm eylemlerde içkin olan teleolojik yapısını, toplumsal eylem kavramını çözümlemek için kılavuz ediniyor. Böylelikle, eylem bilimlerinin[14] nesne alanını temel kavramsal olarak ta-

[13] Ch. W. Lidz, V. M. Lidz, "Piaget's Psychology of Intelligence and the Theory of Action," FS Parsons, Cilt I (1976), s. 195 vd., özellikle s. 231.

[14] " Klasik anlamda mekanik bir dizgenin birimleri olarak altdizgeler, sadece nitelikleri, kütleleri, hızları, uzaydaki konumları, devinim yönleri vb. açısından tanımlanırlar. Bu yüzden bir eylem dizgesinin unsurlarının kesin temel nitelikleri vardır, bu nitelikler olmadan bir unsu-

nımlayan bir *eylem kuramsal çerçeve* kazanmak istiyor.

Teleolojik eylem modeli, verili bir durumda amaçlar koyan ve bunları gerçekleştirmek için uygun görünen araçları seçen ve uygulayan bir aktörü hesaba katar. Alışılageldiği gibi Parsons 'amaç'ı aktörün gelecekte yaratmak istediği bir durum olarak tanımlıyor; "durum" ise aktörün bakışından ya denetlenebilen ya da bir denetimden kaçan bileşenlerden, yani 'araçlar'dan ya da 'koşullar'dan oluşmaktadır. Alternatif araçlar arasında bir karar vermenin temelinde düzenleyici ilkeler, amaç koymanın temelinde ise değerlere ve normlara yönlenme yatmaktadır. Parsons bu ikisini de önce "normatif standartlar" olarak bir araya topluyor. Eylemler böylelikle temel düzlemde, bir eylem *durumunda* bir *aktöre* atfedilebilen *eylem yönlenimlerinin* kavramlarıyla çözümlenebilir.

Bu eylem kuramsal çerçevenin, Parsons için önem taşıyan bir dizi kavramsal içermeleri vardır. Bu model öncelikle, aktörün bilişsel yeteneklere sahip olmadığını, tersine amaç koyma ve araç seçme boyutlarında normatif olarak yönlenmiş kararlar alabileceğini önvarsayar. Bu görünümden Parsons, "iradeci" bir eylem kuramından söz ediyor. Ayrıca durum kavramı, eylem yönlenimlerine giren araçların ve koşulların, eyleyenin kendi perspektifinden yorumlandıklarını, ama yine de üçüncü bir kişinin perspektifinden bir değerlendirmeye açık olduklarını varsayıyor. Bu bakımdan eylem kuramı "öznelci" kavramlarla ortaya koyulmuştur, yine de davranışbilimsel olarak yeniden formüle edilmiş eylem kavramlarının nesnelciliğini dışlar. Son olarak eylem yönlenimi kavramı, eylemin zaman içinde uzanmasının ya da süreç özelliğinin iki görünümden yorumlanabileceği bir biçimde kurulmuştur. Eylem, normatif standartlar gözetilerek bir hedefe ulaşma süreci olarak tasarlanmıştır. *Hedefe ulaşma* görünümünden, eylem doyum ya da kazançla ödüllendirilecek bir çabayı ya da bir harcamayı gerektirir (güdülenimsel boyut: Araçsal/tüketimsel). İkinci görünüm olan, *normatif standartları gözetme* görünümden ise, eylem varlık ve gerek bölgeleri arasındaki, olgular ve değerler arasındaki, verili bir durumun *koşulları* ile eyleyenin *değerler* ve *normlar* tarafından belirlenen yönlenimleri arasındaki uzaklığı kapatır (ontolojik boyut: Koşullar/normlar). Bu sırada bir eylemin gerektirdiği 'çaba,' bir ödülü alma çabası empirik anlamını yitirir: Burada 'çaba' daha çok

---

run 'varlığı'nı düşünmek olanaksızdır. Benzetmeyi sürdürürsek, kütlesi olan, ama uzayda konumlanamayan bir madde tasarımı, klasik mekaniğin terimleriyle anlamsızdır. Burada, var olan bir kendilik olarak söz edilen eylem biriminin, somut uzaysallık ya da başka bir ayrı varoluş içinde değil, bir referans çerçevesinin terimleriyle bir birim olarak tasarlanabilir olduğunu belirtmek gerekir." Parsons (1949 a), s. 43 vd., krş. s. 46 vd. [Metinde İngilizcedir, –çn].

"eylemin normatif ve koşula bağlı unsurları arasındaki ilişkiyi kuran unsurun adıdır. Normların –eğer gerçekleşiyorlarsa– otomatik olarak değil, yalnızca eylemler yoluyla gerçekleştirilmeleri olgusu çabayı gerektirir."[15]

Eylemin belirli bir ahlaksal çaba gerektirdiği içermesi, açıktır ki önerilen eylem kuramsal çerçevenin "iradeciliği"yle bağlantılıdır; ama Parsons, çözümlemesini eylemin temel birimiyle sınırladığı sürece bunu açıklayamaz. Yalnızca tek bir aktörün yönlenimlerine uzanan eylem kuramsal bir çerçevede, normatif eylem yönlenimi kavramı açıklanamaz.

'Amaç,' 'araç' ve 'koşul' unsurları, gerçi değer standardının *işlevini* belirlemek için yeterlidir: *Kararları*, amaç koyma ve araç seçme boyutlarında *ayarlamaları* gerekir. Ama Parsons, çözümlemesini eylemin temel birimiyle sınırlı tuttuğu sürece, bir aktörün kararlarını değerlere yönlendirmesinin ne demek olduğunu açıklayamaz.

Kitabın asıl bölümü de toplumsal düzenin, Durkheim ve Max Weber tarafından geliştirilen temel kavramlarına ayrılmıştır.

(b) Parsons, toplumsal düzenin nasıl olanaklı olduğu sorusunu, Durkheim'ın Spencer'le tartışmasının kılavuzluğunda yanıtlıyor. Durkheim'ın eylemlerin birden fazla aktör tarafından yalnızca öznelerarasında kabul edilmiş normlar temelinde yeterince koordine edilebilecekleri görüşüne dayanıyor. Bu *toplumsal bütünleşme* tek tek aktörlerden kolektif bağlayıcı eylem kurallarının geçerlilik iddiasının dayanabileceği ahlaksal bir otorite karşısında saygı duymalarını istiyor. Tam da bu noktada Parsons ahlaksal açıdan buyurucu, bu anlamda kesin bir değerler dizgesi tasarımını geliştiriyor; bu değerler dizgesi bir yandan toplumsal normlarda cisimleşmiş, diğer yanda eyleyen öznelerin güdülerinde kök salmıştır: "Göreli kurulu koşullar içinde, yönetimin kalıcı olarak düzenlemesine uygulanan böyle bir değer sistemi, bir dizi kuralcı değer tarafından kapsanır. Bunlar, sadece belirli bir hareketin sonucu ve sonuçlar zinciri olarak doğrudan hizmet etmekle kalmazlar, bir bütün olarak ya da daha geniş anlamda bireyin karmaşık eylemi olarak yönetirler."[16] Bu da yine içsel davranış denetimlerinin kurulmasını gerektirir: "Normal somut birey ahlaksal açıdan disiplin altına alınmış bir kişiliktir. Bu da, her şeyden önce normatif unsurları 'içsel'leştirdiği, 'öznel'leştirdiği anlamına gelir. Birey, bir anlamda onlarla 'özdeşleşmiş'tir."[17]

---

[15] Parsons (1949 a), s. 719.

[16] Parsons (1949 a), s. 400 [Metinde İngilizcedir, –çn].

[17] Parsons (1949 a), s. 385 vd.

Parsons (şimdiden Freud'un yükleme kavramına ve Üst-Ben yapılarının kuruluşuna işaret etmesine karşın)[18] değerlerin cisimleniş ve kökleşme süreçleriyle yani kurumsallaşmalarıyla ve içselleşmeleriyle henüz ilgilenmiyor. İlkin, normatiflik boyutunu, eyleyen bir öznenin yükümleyici buyrumlara uyabileceği ve onları çiğneyebileceği bir tutumla karakterize etmekle yetiniyor. Parsons, Durkheim'ın ahlaksal ve nedensel baskı, vicdanın baskısı ve dışsal koşulların baskısı arasında yaptığı ayrımları empirist önyargılardan kesin bir kopma olarak görüyor. Durkheim bu ayrımı ancak "yaptırım korkusunun kurallara bağlılık açısından sadece ikincil bir gerekçe oluşturduğunu," anladığında yapabiliyor. "birincil gerekçe ise ahlaki zorunluluktur. Bununla birlikte baskının birincil anlamı ahlaki zorunluluk olmaktadır; sosyal baskı ile doğal olguların baskısı arasında kesin bir ayrım çizilmiştir."[19] Elbette eyleyen kişi değerlere ve normlara karşı da, olgulara karşı aldığı tutumu alabilir; ama onlara karşı uyumlu, onların geçerlilik iddiasının kabulüne dayanan bir tutum *alamazsa*, değerlerin ve normların ne anlama geldiklerini bile *anlamayacaktır*. Eyleyen kişi, kendini hem yükümlülük duygularında hem de suç ve utanç tepkilerinde belli eden bu ahlaksal baskıyı ancak *bu* tutum içinde deneyimler; bu baskı, eylemin özerkliğiyle *bağdaştırılmakla* kalmayıp, bu özerkliği bir biçimde kurar. Bu "baskıyı" aktör öylesine kendisine mal etmiştir ki, bu baskı artık ona dışsal güç olarak değil; güdüleri içeriden etkileyen ve yönelten bir güç olarak görünür.

Böylece Parsons, Kant'ın, insanın kendi kendine koyduğu yasalara itaati olarak özgürlük idesini sosyolojik bir dönüşüme uğratmaya çalışıyor – ya da daha iyi bir söyleyişle: Durkheim'ın ve M. Weber'in sosyolojik temel kavramlarında bu özerklik idesini yeniden bulmaya çalışıyor. Bunun için, aktörün karşılaştığı geçerli normların otoritesi ile, aktörün kişiliğinde kök salmış özdenetim arasındaki simetrik ilişki, değerlerin kurumsallaştırılması ve içselleştirilmesi arasındaki örtüşme, önemlidir. Burada, kişiüstü düzenlere bağlanmanın *kişisel* olarak kabul edilmesi yoluyla kurulan bir özgürlüğün ikili karakteri yansır.

Durkheim için bir düzenin ahlaksal otoritesi neyse, Weber için bu düzenin meşruluğu da odur. Parsons bu temel kavramların yakınsamasını, eylem koordinasyonunun Weber'in ayırdığı iki kipine, çıkar konumlarının birbirini bütünleyiciliğine ve değerler uzlaşımına, gönderme yaparak ortaya koyuyor. Bir durumda empirik olarak düzenli eylem dizilerinin olgusal bir düzeni ortaya çıkıyor; bu düzen gerektiğinde amaçsal-rasyonel eylem yönlenimleri yoluyla üretilmiş olabilir. Öteki du-

[18] Krş. Parsons'un dipnotu (1949 b), 386.

[19] Parsons (1949 a), s. 709 [Metinde İngilizcedir, –çn].

rumda meşru olarak düzenlenmiş kişilerarası ilişkilerin kurumsal bir düzeni ortaya çıkıyor; bu düzen de koşullara göre değersel rasyonel eylem yönlenimlerini gerektirebilir. Ne var ki Parsons, toplumsal düzenlerin *sadece* ilgi konumları üzerinden kararlılaştırılamayacağına inanıyor. Normatif güçleri ellerinden alınan ve çıkar konumlarının yapay bir biçimde iç içe geçmesine indirgenen düzenler, normaldışı durumlara yol açıyor: "Sadece çıkarların örtüşmesine, dolayısıyla yaptırımlara dayanan bir toplumsal düzen, başlangıç varsayımı düzen olarak verildiğinde, belki kuramsal olarak algılanabilir, ancak deneysel olarak gerçekleşmesi zordur."[20] Bu yüzden, toplumsal düzenin nasıl olanaklı olduğu sorusuna aranan yanıt, kurumların yalnızca değerleri cisimleştirmekle kalmayıp, değerleri çıkar konumlarıyla bütünleştirdikleri yolundadır. Eyleyenin meşru düzenlere yönlenmesi, kendi çıkarlarına yönlenmesini dışlayamaz.

Böylelikle Parsons düzenin çözümsel düzleminde, eylem birliği çözümlemesi çerçevesinde açıklayamayacağı bir sorunla karşılaşıyor. Meşru düzenlerde 'son amaçlar' ya da değerler, var olan çıkar konumlarıyla zaten seçmeci bir biçimde ilişkilendirildikleri ve onlarla uyumlu hale getirildikleri sürece, kurumsallaştırılmış eylem, *değerlerin olgusal koşullar altında gerçekleştirilmesi* süreci olarak kavranabilir. Böylelikle (a) ve (b)'de geliştirilen eylem ve düzen kavramlarını birbirleriyle ilişkilendirmek akla gelebilirdi. Ama Parsons bu iki çözümleme düzlemini birbirinden ayırıyor ve böylelikle, kendisini daha sonra yaklaşımımın değiştirmeye zorlayan kuruluş sorununu keskinleştiriyor. Bu durum, Parsons'un eylem kuramını geliştirdiği bağlam göz önünde bulundurulursa daha iyi anlaşılacaktır.

(c) *Yararcı İkilem.* Parsons yararcı olarak yorumlanan amaçsal rasyonel eylem kavramında, özellikle üç uğrağı vurguluyor. Aktör nesnel bir varolan nesne durumları dünyasının karşısında duruyor ve bu dünyadaki olayların ve durumların az ya da çok tam empirik bilgisini kullanıyor. Empirizm eyleyen özneyi, modern bilgi ve bilim kuramının odağında yer alan tasarlayan ve yargılayan özneye benzetiyor: "Başlangıç noktası, aktörün, içinde hareket ettiği durumun gerçekleri ve dolayısıyla sonuçlarının gerçekleşmesi için gerekli olan koşulları ve var olan araçları bildiğini düşünmektir."[21] İzin verilen biricik bilgi kategorisi bilimsel olarak sınanabilir empirik bilgidir. Bu yüzden Parsons bu eylem kavramını 'rasyonalist' olarak adlandırıyor.

---

[20] Parsons (1949 a), s. 404 [Metinde İngilizcedir, –çn]. Th. Burger bu sava karşı çıkıyor, "T. Parsons, The Problem of Order in Society," *AJS* 83, s. 1978, s. 320 vd.

[21] Parsons (1949 a), s. 58 [Metinde İngilizcedir, –çn].

Ayrıca Parsons, olgulara yönlenmiş bir amaçlı etkinliğin başarısının sadece, eylemin hedefe götürüp götürmediğiyle ölçüldüğünü vurguluyor. Yararın artırılması düzenleyici ilkelerinin dışında, amaçsal rasyonel eylem modeline alınan biricik ilkeler, seçilen araçların etkililiğine yani bu araçların yardımıyla yapılan müdahalenin etkililiğine ilişkindirler: " 'Rasyonel etkililik normu' denilebilecek (normatif bir unsurun) belirli bir tipi üzerinde büyük bir vurgu yapılmaktadır."[22] Normatif standartlar, koyulan amaçların, kullanılabilen araçların ve verili koşulların arasındaki ilişkilerin düzenlenmesiyle sınırlıdır. Demek ki eylem modeli, *amaçların seçimini belirsiz bırakır*; Parsons "amaçların rastlantısallığı"'ndan söz ediyor, yani eylem amaçları raslantı olasılıklarına göre değişiyorlar.[23]

Üçüncü uğrak bununla bağıntılıdır. Amaçsal rasyonel eylemin anlayışı, değişik aktörlerin eylemlerinin birbirleriyle koordine edilebileceği bir mekanizma öngörmez. Bu yüzden Parsons stratejik eylem kavramının da 'atomist' olduğunu söylüyor. Aktörün karşısında var olan nesnel durumlarının yalnızca bir dünyası varsa, onun için öteki aktörlerin kararları, sadece kendi başarısı görüş açısından önem taşımaktadır. Çok sayıda aktör arasındaki kararlı bir ilişki yalnızca olumsal bir biçimde, örneğin, tarafların çıkar konumlarının birbirlerini bütünleyecek biçimde iç içe geçmeleri ve birbirlerini karşılıklı olarak kararlılaştırabilmeleri durumunda ortaya çıkabilir.

Parsons, karar verme özgürlüğünün eylem özgürlüğünün çekirdeği olarak nasıl düşünülebileceği sorunuyla ilgilendiğinde, yararcı eylem kavramından bir ikilem doğuyor. Yararcı ikilem hakkındaki biraz dolambaçlı düşünceler, yaklaşık olarak şöyle özetlenebilir: Yararcı eylem kavramı, aktörün karar verme özgürlüğünün uygun bir kavramsallaştırılışı için zorunlu bir koşulu yerine getiriyor: Amaçlar, araçlardan ve koşullardan bağımsız olarak değişebilir. Parsons şimdi, bu koşulun, tasarladığı karar verme özgürlüğü kavramı için gerçi zorunlu, ama yeterli olmadığını göstermek istiyor. Yararcı eylem modeli, normatif yönlenimler yalnızca araç seçiminin etkililiğiyle ve eylemin başarısıyla ilişkili oldukları sürece; bu gibi karar verme düzenleyici ilkelerinin yanında, amaçların seçimini düzenleyen *değerlere* izin verilmediği sürece, eşit ölçüde determinist olan, yani karar verme özgürlüğü postulatıyla bağdaştırılamayan karşıt iki yorumlamaya olanak verir. Amaç koyma sürecini açıklamaya yönelik hem *pozitivist* hem de *rasyonalist* deneme, amaçların, eylemi empirik olarak belirleyen koşullara benzeştirilmesine götürür. Birinci durumda

---

[22] Parsons (1949 a), s. 56 [Metinde İngilizcedir, –çn].

[23] Parsons (1949 a), s. 59.

amaçlar ya doğuştan ya da edinilmiş eğilimlere dayandırılır: "Genellikle katılım ya da çevre gibi öznel olmayan kategoriler altında incelenebilen unsurlara benzeştirilmişlerdir...."[24] Öteki durumda ise amaç koyma, eyleyenin kendi durumundan edindiği bilgilerin bir işlevi olarak kavranır. "Eğer sonuçlar rastlantısal değilse, bunun nedeni, aktörün sonlar hakkındaki seçimini empirik bir gerçekliğin bilimsel bilgisine dayandırabilmesi olasılığıdır ... eylem, koşullara rasyonel olarak uyum sağlama haline gelir. Aktörün etken rolü, durumunu anlamasına ve gelişiminin gelecekteki seyrini tahmin etmeye indirgenmiştir"[25] Yararcı eylem modelinin ne rasyonalist ne de pozitivist yorumu, bir aktörün sadece bilişsel olmayan bir anlamda da hatalar yapabileceğini açıklayamaz.

Bu noktada Parsons'un hangi kavramsal boyutun eksikliğini duyduğu anlaşılıyor: Parsons karar verme özgürlüğünü, *ahlaksal yanılabilirlikle* karakterize edilmiş olan bir özerklik anlamında anlıyor. İki alternatif arasındaki ister empirik, kalıtım ya da çevre yoluyla isterse bilişsel, bilme ya da hesaplama yoluyla belirlenmiş karar verme anlamında seçme özgürlüğü ona yeterli gelmiyor. Bu yüzden Parsons normatif standartlar kavramını, bu standartların araçsallaştırılamayan değer standartları ya da son amaçlar statüsünü aldıkları ve buna uygun değer yönlenimlerinin, amaç koymayı ayarlayabildikleri biçiminde olabildiğince genişletiyor. "Normatif terimi, bir eylem dizgesinin bir elemanına ancak bir şeyin kendi içinde bir amaç olduğu duygusunu ifade etmek üzere kullanıldığı sürece ... uygulanabilecektir."[26]

(d) *Hobbes'un Sorunu*. Parsons kişilerarası ilişkileri normatif olarak düzenleyen meşru bir düzen kavramını da, empirist gelenekle tartışarak geliştiriyor. Bu defa referans noktası olarak Thomas Hobbes'un toplumsal felsefesini seçiyor. Hobbes'u toplumsal düzenin nasıl olanaklı olduğu sorusunu, empirik önvarsayımlar altında en tutarlı bir biçimde soran ve içkin olarak yapılacak bir eleştiri için uygun bağlantı noktasını sunan düşünür olarak görüyor. Daha sonra yararcılığın yaptığı gibi, Hobbes da, amaçsal rasyonel eylem yeteneğiyle donatılmış tekil özneleri çıkış nok-

---

[24] Parsons (1949 a), s. 64.

[25] Parsons (1949 a), s. 63 vd. [Metinde İngilizcedir, –çn]. N. Luhmann, normatif ve bilişsel beklentilere esas olarak işlevsel eşdeğerler gözüyle bakma ve bunları yalnızca bir aktörün (ya da bir eylem dizgesinin) verili bir beklentiyi tersine çevirmeci bir biçimde kararlılaştırmaya mı, yoksa gözden geçirilebilir olduğunu kabul etmeye mi "karar verdiğine" göre ayırma önerisiyle, bu pozitivist kavram stratejisi için güncel bir örnek oluşturuyor. Bkz. N. Luhman, Normen in soziologischer Perspektive, *Soziale Welt 20*, s. 1969, s. 28 vd.

[26] Parsons (1949 a), s. 75 [Metinde İngilizcedir, –çn].

tası alıyor. Ayrıca Hobbes, rasyonel yeteneklerin, eylem amaçlarını dikte eden tutkuların hizmetinde olduğunu kabul ediyor. Bireylerin tutkuların raslantıyla değiştikleri ve doğal olarak koordine edilmedikleri için, herkesin herkese karşı yürüttüğü bir güvenlik ve kısıtlı mallar savaşında herkesin kendi çıkarlarını rasyonel bir biçimde izleyişinin yozlaşması gerekir. *Sadece* ilgili ve amaçsal-rasyonel eylemde bulunan bireylerin doğal donatımı dikkate alındığında, toplumsal ilişkiler doğal olarak barışçıl rekabet biçimini alamaz. Başarıya yönlenmiş eylem kavramından, daha çok her aktörün bir başka aktörün kararlarını, kendi amaçlarını gerçekleştirmenin aracı ya da koşulu olarak anlayabileceği sonucu çıkıyor. Bu yüzden tüm yapay düzenlemelerden önce, herkesin herkese etkide bulunmaya ve genelleştirilmiş etki, yani erk kazanmaya çalıştığı doğal düzenleyici ilke yer almaktadır.

Parsons Hobbes'un sorununu şöyle formüle ediyor. Amaçsal-rasyonel eylem kavramı çıkış noktası alındığında: "Sonuncusunda esas olan, insanların eylemlerinin birbirlerinin amaçlarına ulaşmakta potansiyel araçlar olması gerektiğidir. Bu nedenle, yakın bir amaç olarak bu, bütün insanların birbirleri üzerinde güç uygulamayı arzuladıkları ve gücü aradıkları rasyonellik varsayımının doğrudan sonucudur. Bu yüzden, düzen probleminin incelenmesinde, güç kavramı merkezi bir konum kazanmaktadır. Tamamen yararcı bir toplum, kaotik ve istikrarsızdır, çünkü araçların özellikle gücün ve hilenin kullanımı konusundaki sınırlamaların yokluğunda; durumun doğasında, sınırsız bir güç mücadelesinde çözülür ve dolaysız bir amaç mücadelesinde, Hobbes'un farklı tutkular diye adlandırdığı amaçlara ulaşmanın tüm umudu olan güç geri dönüşü olmayacak bir biçimde kaybedilir."[27]

Hobbes'un bu sorun için önerdiği tek bir kişinin mutlak gücüne herkesin koşulsuz boyun eğmesini içeren bir iktidar sözleşmesi biçimindeki çözüm, elbette, amaçsal rasyonel eylemde bulunan öznelerin, bir sözleşme yapmak için gerekli koşulları gerçeklemeye zaten hazır oldukları bir durumu önvarsayıyor. Bu durum "aktörlerin kendi o anki durumlarına bağlı olarak kendi amaçlarını gerçekleştirmek, eylemi, gücü ve hileyi ortadan kaldırmak için kullanmak ve güvenceyi gelecekteki işleri tarafından kazanılacak avantajların feda edilmesi pahasına gerçekleştirmek yerine, durumu bir bütün olarak fark etmeye başladıkları" bir durumdur.[28]

Parsons bu çözümü iki gerekçeyle inandırıcı bulmuyor. Amaçsal-rasyonel mode-

---

[27] Parsons (1949 a), s. 93 vd.

[28] Parsons (1949 a), s. 93 [Metinde İngilizcedir, –çn]. Ayrıca bkz. R. Martin, "Hobbes and the Doctrine of Natural Rights: the Plaece of Consent in his Political Philosophy," *Western Polit. Quarterly*, 1980, s. 380 vd.

li, aktörlerin mantıklı, yani *tüm* tarafların çıkarlarını gözeten bir sözleşmeyi nasıl yapabileceğini açıklamıyor. Hobbes, aktörlerin, doğru anlaşılmış çıkarlarını, sadece *birbirlerine yönelik hesaplanabilir baskıyla* değil, *birlikte rasyonel irade oluşturma* yoluyla izleyebilmeleri için, amaçsal rasyonellik kavramını örtük olarak genişletmek ya da Parsons'un deyimiyle "uzatmak"[29] zorundadır. Bu yüzden Parsons *teknik* ve *pratik rasyonellik* kavramları arasında ve çıkarların izlenmesinin bunlara karşılık düşen iki yöntemi arasında keskin bir ayrım yapıyor. Bir başka aktörün eylem durumuna doğrudan etkide bulunmak, kendi kararlarının şiddeti ve yanıltmayı içeren yaptırım araçlarının yardımıyla koşullandırılmayı denemesi anlamına geliyor; buna karşılık bir başka aktörün eylem yönlenimleri üzerinde doğrudan etkide bulunma, görüş birliği oluşturmanın argümanlara dayalı araçlarıyla ikna etme çabası anlamına geliyor: "Güç" ve "hile," "rasyonel olarak ikna etme"nin karşısında yer alıyor.[30]

Parsons bu alternatifi Locke'un kuramında irdeliyor. Locke, kendi çıkarlarını izlemenin sadece amaçsal rasyonelliğin buyurumlarına itaat etmesini yasaklayan pratik bir aklı talep ediyor. Doğal durumu şimdiden, kendi çıkarlarını amaçsal-rasyonel algılamaya ilişkin *doğal bir hakkın öznelerarasında* geçerliliği görüş açısından tasarlıyor. Her bireyin bu anlamda rasyonel davranma hakkı, diğer herkesin de bu hakka baştan sahip olmasıyla sınırlanmıştır: "Locke, us kavramını kullanarak, herhalde insanın bu tutuma bilişsel bir süreç sonunda vardığını ima etmektedir. Bu durum, bütün insanların eşit ve hür olduğunu, birbirlerinin haklarını tanıma konusunda karşılıklı ödevlerinin bulunduğunu görmelerini ve dolayısıyla kendilerinin, dolaysız çıkarlarının kurbanları olduklarını algılamalarını içerir."[31]

Bu yüzden ilk itiraz, yükümlülüklerin –mutlak bir güce sadece bir defa boyun eğme edimi de olsa– *sadece* amaçsal-rasyonel düşünüşlerin bir sonucu olamayan, normatif bir görüş birliğine dayanmaları gerektiği doğrultusundadır. Her aktörün, empirik bilgilere dayanarak ve benmerkezci bir biçimde kendi başarısına yönlenerek yaptığı çeşitli amaç-araç ilişkileri hesaplamalarının üst üste yığılmasından, olsa olsa herkesin ortak bir norma uymayı *istenilir* bulmaları sonucu çıkabilir. Ne var ki bir normun istenilirliği henüz, geçerli normlardan kaynaklanan ve yaptırımlara değil, karşılıklı davranış beklentilerinin öznelerarasında, sadece gerekçelerle güdülenmiş kabul edilmesine dayandırılabilen *yükümleyici kuvveti* açıklayamıyor: "Bu neden-

[29] Parsons (1949 a), s. 93.

[30] Parsons (1949 a), s. 101.

[31] Parsons (1949 a), s. 96 [Metinde İngilizcedir, –çn].

le, (Locke'un) görüşünün temelinde, rasyonel kabul etme postulatı bulunuyor."[32]

Empirisist gelenekte sık sık yinelenen ve hep yeniden başarısız kalan, pratik akli, amaçsal-rasyonel araç seçimi yeteneğine indirgeme çabasının hâlâ başarılı olabileceğini[33] kabul etsek bile, öz olarak empirik bir başka itiraz bundan etkilenmez. Parsons da, Weber ve Durkheim gibi, Hobbes'un tasarladığı normlara uymayı yalnızca dışsal yaptırımlara güvenceleyen yapay baskı düzeninin, uzun süre korunamayacağını ve bu yüzden, toplumsal düzenin nasıl olanaklı olduğunu açıklamak için bir model olarak uygun olmadığını düşünüyor. Parsons'a göre bu durum, salt olgusal olarak kurulmuş, *yalnızca* çıkar konumlarına dayandırılmış, norm içermeyen *her* toplumsal düzen için geçerlidir; koşullandırılmış davranış kalıplarının, Hobbes'un modeline göre iktidar gücü ve olumsuz yaptırımlardan korkma yoluyla ya da siyasal ekonominin tasarımlarına göre, mal takası ve olumlu yaptırımlara yönelme yoluyla ya da son olarak bu iki mekanizmanın birlikte çalışması yoluyla ayakta tutuluyor olması bu durumu değiştirmez. Locke'dan Spencer'e kadar empirist açıklamaların ilk ağızda yönlendikleri, piyasayla yönetilen ekonomik davranış alanında da; Durkheim'ın daha önce ele aldığımız argümanlarından birinin yardımıyla gösterilebilir ki, olgusal olarak alışılmış bir toplumsal davranış, aktörlerin çıkarların kılavuzluğundaki eylemini, değer yönlenimleri yoluyla sınırlandıran bir normlandırma olmadan kararlılaştırılamaz.[34] Toplumsal düzenler bir kolektif araçsalcılığın

---

[32] Parsons (1949 a), s. 96.

[33] Bu konuda dikkate değer çalışmalar yapılmıştır: Lewis (1969) ve J. Elster, *Ulysses and the Sirenes*, Cambr. 1979, s.141 vd. Burada yine *empirist açıdan zaten yeniden tanımlanmış* bir sorunun çözümü için öneriler söz konusudur; bu sırada, açıklama gerektiren görüngü, yani geçerli normların yükümleyici karakteri yitirilmektedir.

[34] "Yazılı bir sözleşmeye dayanan anlaşma, insanları sadece sınırlı bir zamanda sınırlı bir amaç için bir araya getirir. Bu amaca ulaşılması uyum içinde gerçekleşse bile, insanların neden bu sınırlı amacı bile başkalarının çıkarlarıyla uyumlu olan yollarla gerçekleştirmeleri gerektiğine ilişkin uygun bir gerekçe yoktur. İnsanlar arasında, bu kuramın göz önünde bulunduramadığı gizli bir düşmanlık vardır. Bu düşmanlık, sözleşme kurumunun birincil önem taşıdığı bir düzenin çerçevesi gibidir. Bu sözleşme olmasaydı, insanlar Durkheim'in açıkça belirttiği gibi, savaş durumunda olacaklardı. Ancak gerçek toplumsal yaşam savaş değildir. Yaşam, bireysel çıkarların peşinde koşulmasını içerdiği sürece, bu çıkarlar gizli düşmanlığı büyük ölçüde yatıştıracak, karşılıklı düşmanlık yerine karşılıklı yararı ve barışçıl işbirliğini destekleyecek şekilde gerçekleştirilen çıkarlardır. Spencer ve onun gibi düşünen diğerleri, bunun nasıl gerçekleştirildiğini açıklamakta tamamen başarısız oldular. Durkheim kendi açıklamasına varırken, öncelikle deneysel bir gerçeğe değinir: Bireysel çıkarların peşindeki bu büyük eylemler bütünü; sözleşen tarafların dolaysız gerekçelerinden bağımsız olarak, bir kurallar bütünü çerçevesinde yer almaktadır. Bireyler ya bu gerçeğin hiç farkında değillerdir ya da hakkını vermemektedirler. Bu, Durkheim'ın kuramsal gelişmesinin başladığı ve hiç

diliyle açıklanamaz: Amaçsal-rasyonel eylemde bulunan bireylerin erk ve/veya zenginlik uğruna rekabetinden kaynaklanan olgusal bir düzen, vicdanın ve zorunluluğun ahlaksal uğrağı, yani eylemin yükümleyici değerlere yönlenmesi olmadan kararsız kalır.

Parsons burada da birbirine karşıt ama eşit ölçüde yanlış görüş arasında simetrik bir ilişki kuruyor. Sosyolojik *materyalizm*, kişilerarası ilişkilerin genel olarak normatif olarak düzenlendiği gerçeğini yadsımıyor, ama normları dıştan dayatılan düzenlemelere indirgiyor; davranış beklentilerinin kurumsallaştırılmasının, eyleyenlerin yönlenimlerine dayandığı ve bunların üzerinde salt olgusal olarak, eylem dizilerinin bir manipülasyonu üzerinden etkide bulunmakla kalmayıp, bu yönlenimleri normatif olarak bağladığı olgusunu da görmezden geliyor. Öte yandan sosyolojik *idealizm* ise, eylem durumunun normatif olmayan bileşenlerinden, genel olarak yaşama evreninin maddi dayanağından kaynaklanan seçmeci baskıyı küçümseme hatasına düşüyor. Bu durum, Parsons'un Durkheim karşısındaki çekincesini açıklıyor.[35] Parsons'un bu iki görüşe simetrik eleştirisini yaparken geliştirdiği toplumsal düzen kavramı, Yeni Kantçı değerlerin gerçekleştirilmesi modelini, yani değerleri ve ilgi konumlarını bütünleştiren Weberci bir düzen kavramını izleyen kurumdur. "Eylemin unsurların normatif ve koşullara ilişkin olmak üzere iki farklı düzeni arasında her zaman bir gerilim durumu içerdiği düşünülmüş olmalıdır."[36]

(e) *Toplumsal Etkileşim.* Şimdi, eylem kavramını, düzen kavramına, ikisi de birbirlerini aynı çözümsel düzlemde, *toplumsal etkileşim* kavramına bütünleyecek bir biçimde eklemek akla gelebilirdi. Burada *normatif anlaşma kavramı*, değere yönlenmiş amaçlı etkinlik kavramları ile değerleri çıkar konumlarıyla bütünleştiren bir düzen arasında bir köprü oluşturabilirdir. Ne var ki böylelikle, etkileşime katılanların, bir değerler uzlaşısını ve normların kabul edilmesini taşıyan yorumları ve Evet/Hayır tavırları, eylem kuramını merkezine kaydırılmış olurlardı. Kuramın merkezin-

---

kaybetmediği merkezi deneysel anlayıştır." Parsons (1949 a), s. 313 vd. [Metinde İngilizcedir, –çn].

[35] Parsons (1949 a), s. 446.

[36] Parsons (1949 a), s. 446 [Metinde İngilizcedir, –çn]. Parsons'un bu kavramı Durkheim'a ve Weber'e dayandırıyor olması, onyıllar sonra bile şiddetli bir tartışmayı başlatmıştır: W. Pope, J. Cohen, E. Hazelrigg, "On the Divergence of Weber and Durkheim: A Critique of Parsons's Convergence Thesis," *ASR 40*, 1975, s. 417 vd. Ayrıca: R. St. Warner, "Toward a Redefinition of Action Theory," AJS 83, 1978, s. 1317 vd.; W. Pope, J. Cohen, "On R. St. Warner's Redefinition of Action Theory," AJS 83, 1978, s. 1359 vd.; T. Parsons, "Comment on R. ST. Warner's Redefinition of Action Theory," *AJS 83*, 1978, s. 1351 vd.

de artık *eylemin amaç-araç yapısı* değil, değişik aktörlerin eylem planlarını birbirine uyumlayan ve böylelikle toplumsal etkileşimleri olanaklı kılan bir mekanizma olarak, *dile bağımlı uzlaşı oluşturma* yer alırdı. Ama Parsons bu yoldan gitmiyor.[37] Kendini ayırdığı empirist geleneklere, aynı zamanda bağlı da kalıyor. Eylemin teleolojisine yönelik bir kuramın bireyselci yaklaşımı öyle etkili oluyor ki, Parsons amaçlı etkinliği gerçek değer standartlarıyla ve bunlara karşılık düşen değer yönlenimleriyle sınırlanmış görüyor; ama sonunda, tek bir aktörün tekil eylemi kesin referans noktasını oluşturuyor. Şimdi ben, *kuram oluşturma açısından önem taşıyan ilk kararı*, bir iletişimsel eylem kuram zemininde açıklamak istiyorum.

Parsons bir monad gibi düşünülmüş aktörü çıkış noktası alıyor ve eylem biriminden eylem bağlamına geçişi, basit etkileşimin, iki aktörün önce bağımsız olarak ortaya koyulmuş eylemlerinden oluştuğunu düşünerek kurmak istiyor. Çözümlemesinin başlangıç noktası, *tekil* eylem yönlenimidir. Bu eylem yönlenimi, *alternatiflerden birinin olumsal olarak seçilmesinin* sonucudur. Değer yönlenimi, uygun değerlerin, her bir verili alternatif için öncelikleri saptadıklarını dile getirir. Kültürel değerlerin ayarlayıcı gücü, kararların olumsallığına dokunmadığı için, bir ilişkiye giren iki aktör arasındaki her etkileşim, "ikili olumsallık"[38] koşulu altındadır. Bu koşula, sorun üreten bir olgu rolü verilmiştir: Düzen başarımlarını işlevsel olarak zorunlu kılar. Etkileşimin mantıksal yapısında ego ve alter'in seçme özgürlüğünün ikili olumsallığı, eylemi koordine eden düzen mekanizmalarından öncedir. Eylem birimi çözümsel düzleminde, tekil aktörlerin değer standartları öznel bir mülkiyet olarak düşünülmüştür: Bu yüzden öznelerarasında onaylanmayı gerektirirler. Değer yönlenimi unsurunun son olarak, olumsal amaç koyma süreçleri kabulünü dışlaması ve amaç koymanın özerkliğinin, eylem yönelimlerinin eylem durumunun belirleyicilerine rasyonalist ya da pozitivist eşitlenmesi uğruna içeri alınmasını engellemesi dü-

---

[37] Parsons "The Structure of Social Action" da eylem ve düzen kavramlarını birbirleriyle bütünleyici olarak ilişkilendirmiyor; tersine, onları değişik düzlemlere yerleştiriyor. Parsons, eylem birimlerinin üst üste yığılıp eylem dizgeleri halinde birbirlerine eklenebildikleri iki boyutta düşünüyor: değişik aktörlerin eylemlerinin bağlanması ve aynı aktörün değişik eylemlerinin bağlanması. Kişilerarası yığılmadan, basit etkileşimlerden bütünsel toplumlara dek uzanabilen, toplumsal dizgeler ortaya çıkıyor: Öteki boyutta ise, yine değişik karmaşıklıklardaki kolektifler halinde birleşebilen kişilik dizgeleri ortaya çıkıyor. SSA'nın kuram tarihsel incelemeleri, eylem ve düzen kavramı arasında bir simetriyi aklagetirirken, kitabın konunda, eylem ve kişilik dizgesi arasındaki kavramsal uzaklığın eylem ve etkileşim dizgesi arasındaki uzaklıktan daha büyük olmadığı açıklık kazanıyor. (Bkz. Parsons 1949 a, 737-748).

[38] T. Parsons, *The Social System*, Glencoe 1951, s. 36.

şünülmektedir. Parsons, yararcı eylem kavramının özüne, aktörün karar verme özgürlüğünün, koyulmuş amaçlarda alternatif araçlar arasında bir seçim olarak yorumlanmasına bağlı kalıyor. Belki de, iradeciliği, yalnızca karar verme özgürlüğünü olumsal seçme özgürlüğü olarak, Alman idealizminin diliyle, *keyfi istenç* olarak tasarlamakla kurtaracağını düşünüyor.

Bu görüş, her zaman zaten öznelerarasında paylaşılan kültürel bir değer dizgesi kavramıyla karşıtlık oluşturuyor. Kuruluş sorunu da buna dayanıyor: Parsons monadsal olarak kurulan eylem kavramını, Durkheim'dan ödünç alınmış öznelerarası düzen kavramıyla nasıl birleştirecek? Bu sorun, Parsons etkileşim katılımcılarının uzlaşıyı olanaklılaştıran yorumlama başarımlarını, toplumsal eylemin asal bir bileşeni yaptığında çözülebilir. Dile bağımlı anlaşma-süreçleri, yukarıda gösterildiği gibi, öznelerarasında paylaşılan gelenek, özellikle de kabul edilmiş değerler arka planının önünde gerçekleşir. Bir metnin gönderme yaptığı bağlam, düzen sağlayan şeye model oluşturabilir. Karar verme yeteneği bulunan aktörler arasındaki ikili olumsal ilişkiyle ortaya çıkan eylem koordinasyonu sorunu, bu modele göre, öznelerarası kabul etmeye yönelik normların geçerlilik iddialarına yönlenmeyle çözülecektir.

Ne var ki, normatif geçerlilik iddialarına evet/hayır biçiminde alınan tavırlar, *olumsal* bir seçme özgürlüğünden değil, ahlaksal-pratik kanılardan kaynaklanır; iyi gerekçelerin bağlayıcı gücüne en azından örtük olarak bağlıdırlar. Yine de, Parsons gibi, eylemi yönlendiren kararları öncelikle *tek tek aktörlerin keyfiliğinin sonucu olarak* koyduğumuzda, eylem birimlerinden eylem dizgelerinin kurulmasını açıklayabilecek bir mekanizma eksik kalır.[39] 1951'de yayımlanan yapıtlarda *The Social System* ve *Towards a General Theory of Action* belirginleşen, eylem kuramının yeniden düzenlenişi, bu sıkıntıyla açıklanabilir.

(2) Bu *erken orta dönemde*, Parsons kendini artık, eylem birimini kendi durumu içinde eyleyen bir öznenin yönlenimi kavramlarıyla ele almakla sınırlandırmıyor; şimdi daha çok, eylem yönlenimini kültür, toplum ve kişiliğin birlikte etkimesinin bir ürünü olarak kavramaya çalışıyor.[40] Parsons eylem yönlenimini söz konusu üç bileşenin somut bir eylemin ortaya çıkmasındaki katkılarının ne olduğu görüş açı-

---

[39] Bunun için öğrenme kuramsal düşünceleri kullanma çabasını dikkate almıyorum. Yapının modeli denilen model, en fazla, normatif olmayan davranış beklentilerinin birbirleriyle koşullu olarak nasıl bağlanacaklarını açıklayabilir.

[40] Parsons (1951 a), s. 3-23; aynı yazarın: *Toward a General Theory of Action*, New York 1951, s. 3-25; s. 53- 109.

sından, adeta arka planda çözümlüyor. Aktör böylelikle aynı zamanda gereksinimlerle güdülenen ve değerlerle denetlenen bir temsilci perspektifine giriyor. Eylemin yönlenmesinde güdülenimsel yönlenmeler yoluyla, kişilik dizgesinin payı bulunuyor; toplumsal dizge kendini normatif yönlenmelerle kabul ettiriyor.

Parsons bu arada Freud'un kişilik kuramıyla tanıştı ve özelikle de Malinowski'nin kültür antropolojisini yakından tanıdı. Kuramsal perspektif bu nedenle de ötelendi. Böyle bir yaklaşımda, eylem dizgelerinin temel birimlerinden kurulması artık mümkün değildir; bu birimlerden başlanması gerekir. Parsons bu noktadan sonra kuruluşuna, kültür kavramıyla başlıyor ve birer eylem dizgesi olan toplumu ve kişiliği, kültürel kalıpların kurumsal cisimlenişleri ve güdülenimsel kökleşmeleri olarak açıklıyor. Artık eylem birimleri değil, kültürel kalıplar ya da simgesel anlamlar temel birim olarak alınıyor. Bu sonuncular konfigürasyonlar halinde, aktarılabilir kültürel değer ve yorumlama dizgeleri olarak birleşiyor. Kültürel geleneğin eylem dizgelerinin kuruluşu için doğrudan doğruya önem taşıyan parçası, değer kalıplarıdır. Bu kalıplar, kurumsallaştırma yolunda yükümleyici davranış beklentilerine ya da öznelerarasında geçerli normlara; içselleştirme yolunda kişisel güdüler ya da karakter oluşturan eylem eğilimleri olarak işlenecek olan hammaddeyi oluşturuyor. Böylelikle Parsons, bu iki dizgeyi kültürel değerler yoluyla güdülenmiş eylemlere çevrilen, birbirini bütünleyen iki kanal olarak tasarlıyor: "... toplumsal dizgeler, aktörlerin birbirlerine ilişkileri üzerinden örgütlenen, güdülenmiş eylem dizgeleridir; kişilikler, canlı organizma üzerinden örgütlenen, güdülenmiş eylem dizgeleridir."[41]

Ne ki, bu işlem biçiminde iki sorun ortaya çıkmaktadır. Bir yandan eylem yönlenimlerinin kültürel belirlenmesinin nasıl düşünüleceği açıklanmalıdır (a); öte yandan üç düzen kavramının, kültür, toplum ve kişilik dizgelerinin, kurulmalarına olanak vermeyen eylem tasarımıyla nasıl birleşebildikleri açıklanmalıdır (b). Bu iki sorunu, zor olanı düşünme yoluyla, yani anlaşmanın dilsel koordinasyon mekanizmasını dizgesel olarak dikkate almayan, monologsal olarak tekil aktörden yola çıkan eylem kuramındaki zorlukları açıklığa kavuşturacak biçimde irdelemek istiyorum.

(a) Parsons eylem kuramının 1950'li yıllardaki değişik serimlenişlerinde, artık eylem yönlenimini, amaçların değerlere yönlenmiş bir gerçekleştirilmesi görüş açısından çözümsel bileşenlerine ayırmakla yetinmiyor. Şimdi daha çok, güdülenimler ve değer yönlenimleri arasındaki bağın kavramsal olarak çözümlenişiyle ilgileni-

[41] Parsons (1951 b), s. 54.

yor. Parsons *eylem kuramının ikinci versiyonunu* dört adımda geliştiriyor.

Parsons, koyulmuş amaçlarda ve verili koşullarda alternatif araçlar arasında bir seçim yapması gereken bir eyleyenin güdülenimsel yönleniminde iki görünüm ayırıyor: Aktörün duygularını ve ilgilerini yönelttiği hedeflere ve nesnelere *ruhsal olarak yönlenmesi* [kateksis]; ve aktörün kavradığı ve hesapladığı durumlara ve alternatiflere *bilişsel bir yönlenme*. Bu iki görünüm de yalnızca çözümsel olarak ayrılabilir: Katektik olarak ele geçirilmiş her nesnenin bilinmesi gerekir ve bilişsel olarak kavranmış her nesne, gereksinimlerin doyurulması açısından önem taşır. Bu iki yönlenim öznel hedef projeksiyonlarına ve durumun nesnel bileşenlerine eşit ölçüde uzanır.

Ama, güdülenimsel eylem yönleniminde üçüncü bir görünüm daha ortaya konulmazsa, yönlenme süreci, alternatifler arasında bir karar olarak anlaşılamaz: Bu görünüm, ulaşılabilir ödüllerle kaçınılmaz yoksunluklar arasında olabildiğince avantajlı bir denge kurma hedefiyle, *değer biçici bir yönlenme* görünümüdür. "Değer biçme kipi, uzun erimde ödülü en üst düzeye çıkarmayı hedefleyen, ödül-yoksunluk göstergeleri arasındaki dengeyi kurma eylemini içerir."[42] Kateksis ve bilişi boyutlarından türetilebilen biricik standartlar, yarar ve etkililiktir; bunlar tam da yararcı eylem kavramında izin verilen standartlardır. Ama değer biçici yönlenim katektik-bilişsel yönlenimler karşısında bağımsızlık kazanacaksa, ödül dengesinin güvencelenmesi, yararcı olmayan kökenli ölçütlerle sağlanmalıdır. Bunlar, *değer biçici yönlenme* üzerinden, eylem güdülenimi üzerinde belirleyici, her şeyden önce ayarlayıcı bir etkide bulunan *kültürel standartlardır*.[43]

Değer biçici yönlenme, kültürün, eyleyenlerin güdülenimsel yönlenimleriyle bağlantılandırıldığı makas noktasıdır. Parsons bunu, güdülenimsel yönlenimlerin sınıflandırılmasından, değer standartlarının ve bunlara uygun değer yönlenimlerinin bölünmesini türetmek için bir fırsat olarak kullanıyor. Parsons, bilişsel, değer biçici ve ahlaksal ölçütleri (cognitive, appreciative, moral standards) ayırıyor. Biliş-

---

[42] Parsons (1951 b), s. 71.

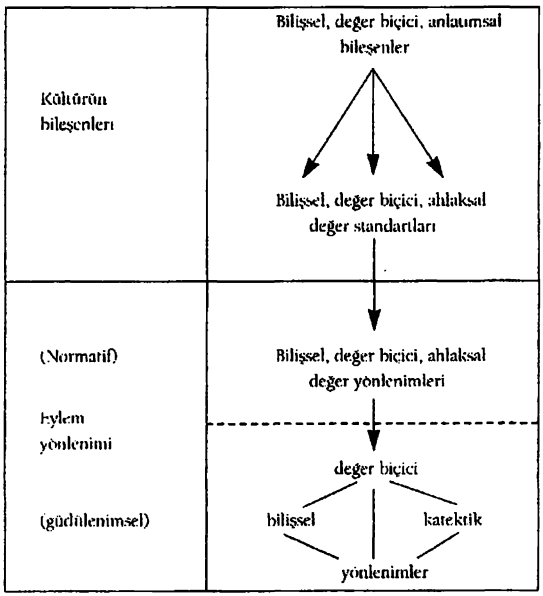
[43] "... değer biçme kipinin güdülenim dizgesinde, bu değerlerin ve değer-yönleniminin kültürel standartların etkili olduğu noktayı işaret ettiğini söylüyoruz... Değer biçme kipi, seçeneklerin tartılmasıyla ve seçme eylemiyle ilgilenir. Bu değer biçme, seçime kılavuzluk edecek bir standart dikkate alınarak yapıldığında, değer biçme kipi, değer-yönlenimi görünümüne sokulur. Seçme eyleminin aslında, değer biçme kipi teriminde içerilen yönlenme görünümü olduğunu anımsatmak gerekir; seçimlerin temel aldığı standartlar, yönelimlerin "değer-yönlenimi" terimiyle anlatılan görünümleridir (Parsons 1951 b, 71 vd., metinde İngilizcedir, –çn).

sellik boyutunda doğruluk, nesnellik, mantıklılık vb. için kıstaslar söz konusudur. Kateksis boyutunda estetik ölçütler, içtenlik, sahicilik, uygunluk vb. için kıstaslar söz konusudur. Değer biçici boyutta da, bilişsel ve değerlendirici standartların hangi normatif görüş açılarından seçilebileceği ve bütünleştirilebileceği sorunu ortaya çıkar: Parsons ahlaksal standartları bu türden üst basamaktaki standartlar olarak ortaya koyuyor.

Bu üç standart türü, kültürel gelenekten yalnızca bir kesiti, kültürel değerleri ya da kültürün değerlemeci bileşenlerini oluşturur. Ayrıca kültür, var olanın *yorumlaması* için bilişsel şemalar ve estetik-anlatımsal deneyimlerin serimlenmesi için simgesel *anlatım* biçimleri içerir.

Bu durumda eylemin kültürel belirlenimi için şu bileşenler önem taşır: *Kültürel dizgenin* bileşenleri: Bilişsel yorum şemaları, simgesel anlatım biçimleri ve değer standartları; *değer standartları* arasında: Bilişsel-araçsal sorunların çözümü için standartlar, değerlendirme standartları ve ahlaksal-pratik sorunların çözümü için standartlar; bunlara karşılık düşen *normatif yönlenmeler*: Bilişsel, değer biçici, ahlaksal; ve son olarak güdülenimsel yönlenmeler: Bilişsel, katektik ve değer biçici. Bu unsurlar arasında, şematik olarak, Şekil 29'da verilen ilişkiler ortaya çıkıyor.

Şekil 29. *Eylem Yöneliminin Kültürel Belirleyicileri (GTA'ya göre, 1951)*



Parsons, şemayı aşağıdan yukarıya doğru inşa etmek için güdülenimsel yönle-

nimlerden başlasa da; şema ters yönde okunmalı ve kültürel ayarlayıcıların eylem güdüleri üzerine etkisinin gösterilmesi olarak anlaşılmalıdır. Eylem yönlenimlerinin kültürel bir belirlenmesinin tasarımının, eylem kuramının birinci versiyonunu zorlayan koordinasyon sorununu çözmesi bekleniyor: Değer standartları artık öznel nitelikler olarak tekil öznelere atfedilmiyor; kültürel değer kalıpları en baştan öznelerarası mülk olarak ortaya konuluyor. Yine de öncelikle kültürel geleneğin bileşenleri olarak kabul ediliyorlar ve kendiliğinden bir normatif bağlayıcılıkları bulunmuyor. Normatif olarak düzenlenmiş ve güdülenimsel olarak sağlamlaştırılmış etkileşimlerin koşulları verilmek istenirse, eylem yönleniminin unsurlarını *doğrudan doğruya* kültürel dizgenin bileşenlerine eklemek yeterli olmayabilir. Bu soruna yeniden döneceğim. İlkin Parsons'un eyleyenlerin kültürel değerlere yönlenimini nasıl tasarladığı sorusunu ele alacağım.

(b) Şemaya göre kültür eylem yönlenimleriyle yalnızca değerlemeci bileşenleri üzerinden bağ kuruyor – kültür ayarlayıcı gücünü yalnızca eyleyenlerin kültürel değer standartlarına yönlenmesi üzerinden açındırıyor. Bu değer standartları elbette dar anlamla değer biçici alana uzanmıyor; Parsons neyin "iyi" (ya da daha iyi ya da daha kötü) olarak kabul edileceğinin standartlarının yanı sıra, bilişsel-araçsal ve ahlaksal-pratik sorunların çözümü için geçerli olan standartları da dikkate alıyor. Açıkça, verili bir kültürel gelenek çerçevesinde, betimsel, normatif, değer biçici ve anlatımsal önermelerin *geçerliliğinin* ölçüldüğü *ölçütler* söz konusudur. Ama bir kültürün *içeriksel* zenginliği, bu gibi *soyut* değer ve *geçerlilik standartlarından* ibaret değildir: Şemanın en üst satırı, hem bilişsel yorumlama kalıplarının hem de anlatımsal anlatım biçimlerinin eylem yönlenimlerine giremediği izlenimini uyandırıyor. Parsons bunu söylemek istemiş olamaz; ve yine de bu izlenim raslantısal olarak doğmuyor. Parsons, bir aktör için eylemini bir gelenek bağlamında yönlendirmenin ne demek olduğu sorusunu çok basit bir model üzerinden yanıtlıyor. Parsons'un tasarımına göre bir aktör, *kültürel nesnelere* yönlenerek, kendi kültürünün çerçevesi içinde eyler. Gerçi Parsons dilin, kültürün aktarılması için örnek bir ortam serimlediğine değiniyor; ne ki bu kavrayışı eylem kuramı için verimli kılmıyor. Şema'dan da anlaşılacağı gibi, eylem koordinasyonunun iletişimsel görünümünü vurguluyor.

Bir kültürün çerçevesi içinde eylemek, etkileşime katılanların, kendi durumları hakkında anlaşmak ve bu zemin üzerinde hedeflerini izlemek için, kültürel olarak güvencelenmiş ve öznelerarasında paylaşılan bir bilgi stoğundaki yorumlardan yararlanmaları anlamına gelir. Anlaşmaya yönlenmiş eylemin kavramsal perspektifin-

den, geleneksel kültürel içeriklerin yorumlanarak benimsenmesi, eylemin kültürel belirleniminin gerçekleştiği edim olarak ortaya çıkıyor. Parsons, değerlere yönlenmeyi, *nesnelere* yönlenme olarak kavradığı için bu çözümleme yolunu kapatıyor.

Parsons öncelikle, bir aktörün ilişki kurabileceği nesneleri, amaçlı etkinlik perspektifinden, araçlar (ya da kaynaklar) ve koşullar (ya da sınırlamalar) olarak sınıflandırmıştı. Şimdi eylem bağlamının etkileşimli yapısı görüş açısından, bir başka sınıflandırma ortaya çıkıyor. Ego, bir alter'in rolünü üstlenebilen toplumsal nesneleri, toplumsal olmayan nesnelerden ayırıyor. Toplumsal olmayan nesnelerden de yine, yalnızca araçlar ya da koşullar olarak ortaya çıkabilen fiziksel nesneleri, kültürel nesnelerden ayırıyor. Parsons fiziksel nesneleri kültürel nesnelerden, *tanılanma koşulları* sayesinde ayırıyor. Fiziksel nesneler, uzam ve zaman içindeki kendiliklerdir; simgesel nesneler ise, gelenek özelliği taşıyan, yani imlemleri değiştirilmeden aktarılabilen ve benimsenebilen, kültürel kalıplar oluşturur. Uzam zamansal bireyselleştirme, anlamsal içeriği değil, yalnızca, anlam kalıbının simgesel biçim kazandığı maddi dayanağı etkiler.

Böylece Parsons fiziksel ve kültürel nesnelerin ontolojik olarak, yani bilen bir öznenin bakışından karakterize ediyor; bu sırada konuşan ve eyleyen öznenin perspektifinden, uzamsal-zamansal olarak bireyleşmiş *nesneler* ile simgesel olarak cisimleşmiş imlemler arasındaki daha önemli ayrımı gözden kaçırıyor. Nesneler, gözlemlenebilir ve manipüle edilebilirlerken, yani hedefe yönelik müdahale yoluyla değiştirilebilirlerken, anlamlar yalnızca anlaşılabilir, yani iletişim süreçlerine (en azından sanal) bir katılım yoluyla üretilirler ya da ulaşılabilir kılınırlar. Parsons bu ayrımı görmezden geliyor ve *aktarılabilir kültürel kalıpları*, aktörün nesnelerle ilişki kurar gibi ilişki kurduğu *durum unsurlarına benzetiyor*. Bu şeyleştirme, kültürel geleneğin, iletişimsel eylem için bağlam ve arka plan olarak oynadığı role olan bakışı çarpıtıyor. *Aktarılabilir kültürel içeriklerin şeyleştirilmesi* daha aktörün kültürel nesnelere karşısında, tıpkı öteki durum unsurları –rakiplere, araçlara ya da koşullara– karşısındaki gibi güdülenimsel yönlenmeler oluşturabileceği tasarımında kendini gösteriyor. Bir aktör kültürel geleneklere karşı gerektiğinde elbette düşünsemeli davranabilir; ideleri, değerleri ya da anlatımsal simgeleri bir çözümlemenin nesnesi yapmak için, onlara nesneleştirilmiş bir biçimde olumlu ya da olumsuz olarak sahip olmak için, mevcut standartlara göre değerlendirmek için vb. deyim yerindeyse dönüp arkasına bakabilir. Ama bu durum normal olarak, iletişimsel eylemde bulunan kişinin geleneğinden yararlandığı bir edimsel tutum için geçerli değildir.

İletişimsel eylemde bulunan özneler, eylem durumları için ortak bir tanım bul-

ma ve bu yorumlama çerçevesi içinde konular ve eylem planları hakkında anlaşma göreviyle karşı karşıyadırlar. Bu yorumlama çalışması sırasında geleneksel bilgi stoğundan yararlanırlar. Burada, kültürel yorum değer ve anlatım kalıplarının, daha önce gördüğümüz gibi, ikili bir işlevi vardır. Bir bütün olarak, hiç sorgulanmadan kabul edilen art alan bilgisinin bağlamını oluştururlar; ama aynı zamanda tek tek kültürel kalıplar, *her bir* durumdaki sözcelerin anlamsal içeriğine de girer. O zaman kültür artık iletişimsel eylemde bulunanların geri planında kalmaz; art alan kesinlikleri biçiminden çıkar ve esas olarak eleştirilebilir bir bilgi biçimine bürünür. Ama kültürel yorumlama kalıpları ne bağlam oluşturucu ne de metin üretici işlevlerinde, aktörlerin eylem durumunun bileşenleriyle ilişki kurar gibi ilişki kurabilecekleri nesneler statüsünü almazlar.

Etkileşime katılanlar, geleneklerinin temeli üzerinde yorumlar yaratarak, dünyadaki bir şey hakkında bir görüş birliği ortaya koymaya çalışırlar. Bu sırada dünyadaki tanılanabilir nesnelere gönderme yaparlar; bir dünyadaki mevcut nesne durumlarının şeyleri ve olayları (yani fiziksel nesneler) ya da meşru olarak düzenlenmiş kişilerarası ilişkilerin toplumsal bir dünyası ya da öznel bir dünyada ayrıcalıklı olarak ulaşılabilen yaşantılar (yani geniş anlamda toplumsal nesneler) söz konusu olabilir. Anlaşma sürecine giren ideler, değerler ya da simgesel anlatım biçimleri, bu tür nesneler *üzerinden* iletişime hizmet ederler; bunlar birbirleriyle karşılaştırılabilir türden nesneler değildir. Olsa olsa, yorumcuların ve çevirmenlerin, bilimcilerin, ahlak ve hukuk kuramcılarını, sanatçıların ve sanat eleştirmenlerinin, ideler-le, değerlerle ve simgesel anlatı biçimleri üzerinde düşünsemeli olarak çalışırlarken, kültürel nesnelere gönderme yaptıkları söylenebilir.

Parsons bu noktada, eylem durumlarında "nesne" olarak ortaya çıktıkları söylenen kültürel anlam kalıplarını, kültürün içselleştirilmiş ya da kurumsallaştırılmış bileşenlerinin karşısına çıkarıyor. Ama bu ayrımla birlikte kültürün şeyleştirilmesini ortadan kaldırmıyor; yanlış karşıtlıklar kurarak, bu şeyleşmeyi ancak şimdi saptıyor. Parsons'un tasarımına göre, bir yanda güdüleri belirleyen, diğer yanda da rol beklentilerini tanımlayan kültürel değer kalıpları içselleştirilip kurumsallaştırıldıklarında, kişilik ya da etkileşim dizgelerinin empirik, yani uzamsal-zamansal olarak bireyleştirilmiş bileşenlerine dönüşürler. Buna karşılık kültürel nesneler de, aktörlerin ve onların eylem yönlenimlerinin dışında kalır. Bu kültürel nesnelere de bir tür denetleyici işlev atfedilmesine karşın, bunlar kişilerde ya da kurumlarda bulunan değerlerin ne güdüleyerek ilerleten ne de normatif olarak yöneten gücünü açındırmazlar. "Gereksinim doğasından ve rol beklentilerinden farklı olarak, postu-

la edilen denetim kendilikleri olan *simgeler*, bu durumda, yönlenimlerini denetledikleri dizgelere içsel değillerdir. Simgeler, tıpkı gereksinim doğasının ve rol beklentilerinin yaptığı gibi, yönlenim dizgelerini denetlerler; ancak onlar, postula edilen içsel etmenler olarak değil (bir eylem dizgesi tarafından yönetilen diğer nesnelerin yanında, dış dünyada var olarak görünen) yönlenim nesneleri olarak var olurlar."

Özgürce dolaşan kültürel içerikleri *birleştirilmiş* değer kalıplarından, 'nesnel' *versus* 'nesnel olmayan' boyutunda ayırmaya yönelik bu çaba, yanılgıyı daha da büyütüyor. Bilgi kuramındaki, nesnelere yönelmiş özne modeli, daha önce gördüğümüz gibi, yanlış bir yaklaşımın ürünüdür. Bunun yerine, anlaşmaya yönlenmiş eylemin yapısı model olarak daha uygundur; bu model üzerinde, kültürün, toplumun ve kişiliğin, eylem yönlenimlerinin belirlenmesinde nasıl birlikte etkili oldukları incelenebilir. Eylemlerini iletişimsel edimler üzerinden birbirine uyumlayan aktörlerin yorumlama başarısının biçimsel özelliklerinden, kültürel geleneklerin, kurumsal düzenlerin ve kişisel edinçlerin, yaşama evreninin dağınık doğal kabul edilen yönleri biçiminde, eylem dizgelerinin iletişimsel bir ağ haline getirilmesini ve kararlılaştırılmasını nasıl olanaklılaştırdıkları gösterilebilir.

Toplumsallaşmış bireyin edinçleri, değerler ve normlar üzerinden bütünleşmiş grupların dayanışmaları, kültürel gelenek gibi, yaşama evrenindeki kesinliklerin art alanı için kaynakları; eylem durumlarının bağlamını oluşturur. Kültürün anlaşmaya yönlenmiş eyleme katkısı açısından, bağlam oluşturan işlevi, metin üreten işlevden ayırmıştık. Kültürel bilgi stoğunun metin oluşturmaya katkısı ne denli özgül olsa da, kişilik ve toplum, toplumsallaşarak edinilen yetenekler ve kurumsal düzenler; yaşama evrensel art alanın kuruluşu için kültürden daha az katkıda bulunmaz. Çünkü önünde etkileşimlerin sahnelendiği ve anlaşmaya yönlenmiş durumlarının oradan adeta öne çıktıkları arka plan, yalnızca kültürel kesinliklerden, yani sorgulanmadan benimsenmiş yorumlama, değer ve anlatım kalıplarından, arka plan *kabullerinden* oluşmaz; arka plan, daha önce gördüğümüz gibi, bir o kadar da bireysel *becerilerden*, bir durumla *nasıl* başa çıkılacağına ilişkin sezgisel *bilgiden* ve toplumsal olarak alışılmış *pratiklerden*, bir durumda *neye* güvenileceğine ilişkin aynı ölçüde sezgisel *bilgiden* de oluşur. Yaşama evreninin kesinlikleri yalnızca alışılmış kültürel geleneklerin bilişsel karakterine değil, edinilmiş ve sınanmış edinçlerin deyim yerindeyse psişik karakterine ve korunmuş dayanışmaların daha çok toplumsal karakterine de sahiptir. İletişimsel eylemlere zemin oluşturan yaşama evreninin sorgulanamazlığı, sadece *neyin* sıradan bir biçimde *bilindiğine* dayanan güvenlilik türünden değil; bir şeyi *yapabilme* ya da bir kimseye *güvenebilme* bilincinin kesinliğinden de

kaynaklanır. Bilinenin, yanlış olma olasılığı bulunan bilgi karakterini paradoksal bir biçimde gizleyen *özgül sorgulanamazlık*, ancak, yaşama evrensel kesinliklerde henüz üç bileşenin az ya da çok muğlak bir biçimde birbirleriyle bağıntılı olmaları sayesinde ortaya çıkmış görünüyor: Bir şeyin *nasıl* yapıldığına ve *neye* güvenilebileceğine ilişkin bilgi, *neyin* bilindiğiyle iç içedir. Bu bilgi, *"know-how"* olarak ancak, kültürel kesinliklerin iletişim içeriklerine ve böylelikle eleştirilebilir geçerlilik iddialarıyla bağlantılı bir bilgiye dönüştürüldükleri anda, *"know-that"*ten ayrılır.[44]

(c) İletişimsel eylem kavramıyla birlikte, yalnızca kültürün, toplumun ve kişiliğin eylem yönlenimlerinin ortaya çıkmasındaki katkılarını çözümlemek için bir referans noktası kazanmış olmakla kalmıyoruz; bu model sayesinde kültürün, toplumun ve kişiliğin, simgesel olarak yapılanmış yaşama evreninin bileşenleri olarak nasıl bağıntılı olduğu da açıklığa kavuşturulabilir. Bu kuruluş sorunlarını doğru anlayabilmek için, kültür, toplum ve kişilik düzenlerinin, öncelikle tümüyle özgül olmayan bir anlamda "dizgeler" olarak ortaya konulduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Parsons henüz toplumun, eylem kuramının perspektifinden, bu bileşenlere ayrılmış bir eylem bağlamı olarak kavranabileceği düşüncesini izliyor. Yaşama evreninin simgesel yapılarının iletişimsel eylem üzerinden kendilerini yeniden ürettikleri düşüncesi, *kültürün, toplumun ve kişiliğin bağıntısının* başarı vaat eden bir çözümlemesi için bir kılavuz oluşturabilir. Kültürel yeniden üretimin, toplumsal bütünleşmenin ve toplumsallaşmanın, aynı anlaşma mekanizmasını değişik biçimlerde nasıl kullandığı sorulursa, yaşama evreninin üç bileşeninin karşılıklı bağımlılığı öne çıkar. Ama Parsons, eylem kuramını kurarken anlaşma mekanizmasını ihmal ettiği için, yaşama evreni kavramına bir eşdeğer bulma çabasını, *başka* öncüller altında sürdürmek zorundadır.

Parsons, ilk kuruluş kararı sayesinde sabit duran, bir aktörün eylem alternatifleri arasında değere yönlenmiş seçimi modelini çıkış noktası alarak, bir eylem önlenmesinin, kültür, toplum ve kişiliğin birlikte etkimesinden ortaya çıkmasının düşünülebileceği kavramsal araçları hazırlamak durumundadır. Bu amaç için Parsons

---

[44] Berkeley'de 1980 ilkbahar yarıyılında J. Searle ve H. Dreyfuß'un yönettiği "Background-Knowledge" seminerinden yeni fikirler aldım. Yaşama evrensel art alanın yapısını anlamak için, bağlam modeline yönlenmiş dil çözümsel denemeler, bana görüngübilimsel olarak yapılan yeniden yapılandırma denemelerinden daha ümit verici görünüyor. Yine de bkz. M. Polanyi, Personel Knowledge, Londra 1958; aynı yazarın: The Tacit Dimension, New York 1966; ayrıca: M. Grene, "Tacit Knowing," J. Brit. Soc. Phenom. 8, 1977, s. 164 vd.; R. Harré, "The Structure of Tacit Knowledge," *J. Brit. Soc. Phenomen. 8*, 1977, s. 672 vd.

"değer yönleniminin kalıp değişkenlerini" ortaya koyuyor.[45] Böylelikle *ikinci önemli kuruluş kararını* vermiş oluyor. Kültürel değerler, eylem alternatifleri arasında yapılacak bir seçim için örnek işlevi görüyor; bir eyleyenin yönlenimini, kararların olumsallığına dokunmadan öncelikleri saptamakla belirliyorlar. Bu noktada Parsons, herhangi bir eylem durumu için, her aktörün karşısına, *ikili şematize edilmiş, genel ve soyut* karar alternatifleri biçiminde *kaçınılmaz olarak* çıkan tam beş sorun olduğunu öne sürüyor.[46] Parsons kalıp-değişkenlerine bir biçimde aşkın bir değer atfediyor: Her eylem yönleniminin, tam beş genel ve kaçınılmaz alternatif arasında ya-

---

[45] Parsons (1951 a), s. 58 vd.; (1951 b), s. 78 vd.

[46] Parsons'un kalıp değişkenler tablosunu türettiği sorunlar şunlardır:

(1) Eyleyen kişi kendi çıkarlarını doğrudan doğruya izleyecek midir, yoksa genel çıkarların kabul edildiği normatif düşünüşlere mi izin verecektir? (2) Eyleyen, duygularını ve arzularını dizginsizce izleyecek midir, yoksa itkilarını bastırcak ve kısa sürede ulaşılabilir hazları erteleyecek midir? Burada alternatifler, itilimsel, duygu yüklü bir tutum ve disiplinli, duygusal açıdan tarafsız bir tutumdur. (3) Eyleyen, içinde bulunduğu durumu, araya mesafe koyarak, üstelik herkesi ilgilendiren görüş açılarından mı çözümleyecektir, yoksa bir taraf olarak verili durumun özel konstelasyonlarına mı girecektir? Burada, genel standartlara yönlenmek ya da bağlama bağımlı tikel ilişkileri dikkate almak alternatifleri ortaya çıkıyor. Bu üç sorun, aktörün kendi kendisine karşı aldığı tavırlara ilişkindir. Diğer iki sorun ise, aktörün nesneleri, özellikle de öteki etkileşim katılımcılarını kategorize ediş biçimine ilişkindir: (4) Eyleyen, öteki aktörleri başarımlarına, yani yerine getirdikleri işlevlere göre mi, yoksa içsel değerlerine, doğuştan sahip oldukları niteliklere göre mi değerlendirecek ve ele alacaktır? Aktör, ilişkisel özelliklere mi, yoksa niteliksel özelliklere mi yoğunlaşmak istediğine karar vermelidir. (5) Eyleyen, somut nesneleri ya da muhataplarını karmaşıklıkları içinde mi dikkate almalıdır, yoksa önemli tekil, çözümsel açıdan iyi tanımlanmış görünlerle mi sınırlı kalmalıdır? Burada çözümlenmemiş bir bütünün muğlak bir kavranışı ve belirli özellikleri özgüleştirilmesi alternatifleri vardır.

1. Özel – ortak çıkar ikilemi: kişisel *versus* kolektif yönlenim
2. Zevk – disiplin ikilemi: duygusallık *versus* duygusal tarafsızlık
3. Aşkınlık – içkinlik ikilemi: evrensellik *versus* tikellik
4. Nesne kiplikleri arasında seçim: performans *versus* nitelik (elde etme-atfetme)
5. Nesne konusundaki çıkarın kapsamının tanımlanması: netlik *versus* muğlaklık

Parsons yukarıda sayılan beş sorundan, bir karar verme alternatifleri tablosu elde ediyor; bu alternatiflerle, kültürel değerler, öncelik örnekleri olarak bir eyleyenin eylemlerini, kararlarının olumsallığına zarar vermeden ayarlıyor.

"Durumun belirli bir anlamı olmasından önce aktörün bir dizi seçim yapması gerekmektedir. Özellikle, belirli bir anlamı olacak herhangi bir durumdan önce aktörün beş belirli ikiye ayırmacı seçim yapması gerekmektedir. Bu seçim alternatiflerin oluşturan beş ikiye ayırma, kalıp değişkenleri olarak adlandırılmaktadırlar, çünkü herhangi bir belirli yönlenim (dolayısıyla herhangi bir eylem) beş ikiye ayırmanın örneğiyle nitelendirilmiştir" (Parsons 1951 b, s. 76, metinde İngilizcedir, –çn).

pılacak eşzamanlı seçimlerin sonucu olarak kavranılabileceği düşünülüyor.

Gerçi aşkınsal bir tümdengelimin hiç izi görülmüyor; ama sözü edilen sorunlar kataloğu ve buna karşılık düşen alternatifler tablosu, Tönnies'in ortaya koyduğu "topluluk" ve "toplum" karşıtlığından belirli bir apaçıklık alıyor. Model değişkenleri, daha önceki sosyolojinin geleneksel toplumlardan modern toplumlara geçişi, yani toplumsal rasyonelleşme süreçlerini betimlediği boyutta yer alıyor.[47] 'Topluluk' ve 'toplum' terimleri, toplumsal eylemler düzleminde tipik değer yönlenimlerinin karşılık düştüğü toplum yapısı tiplerini gösteriyorlar. Kolektiflik, yönlenim, duygusallık, tikellik, atfetme, muğlaklık için öncelikler kombinasyonu "topluluklar" için; buna karşıt öncelikler kombinasyonu da "toplum" için karakteristik karar verme kalıplarını oluşturuyor. Weber'in ilgilendiği toplumsal rasyonelleşme süreçleri, buna göre, aktörlerin (örneğin iktisat ilişkisinde) kendi (iyi anlaşılmış) özçıkarlarını izlemelerini, duygusal olarak tarafsız bir tutum almalarını, evrenselci kurallara öncelik tanımalarını, toplumsal muhataplarını işlevlerini ölçüt alarak değerlendirmelerini ve eylem durumlarını amaçsal-rasyonel olarak araçlara ve koşullara göre özgüleştirmelerini güvenceleyen değer yönlenimlerinin artan kurumsallaştırılması olarak anlaşılabilir. Weber'in iktisadi ve idari eylemin amaçsal kurumsallaştırılmış amaçsal rasyonelliği olarak kavradığı şeyi, Parsons kalıp değişkenlerin yardımıyla yeniden formüle edebiliyor.

Bu yeniden formüllendirmenin iki avantajı var. Bir yandan Parsons, Max Weber'in, aydınlatılmış özçıkarın amaçsal-rasyonel olarak izlenmesini doğrudan doğruya aktöre atfeden ve böylelikle psikolojik bir düzleme kaydıran yararcı bir eylem modelinin, kapitalist iktisat eyleminin açıklanması için yeterli olmadığı kavrayışıyla bağlantı kurabilir. Piyasalar üzerinden düzenlenen iktisat ilişkisi yalnızca, amaçsal-rasyonel eylemin yönlenme kalıbının, bencillik ya da işleri yürütebilme yeteneği gibi kişilik vasıflarından bağımsız, *kültürel değer olarak*, yani karar verme kalıbı olarak bağlayıcı kılınabildiği ve etik bir temel üzerine yerleştirilebildiği ölçüde yerleştirilebilir. Öte yandan, Parsons topluluk/toplum tipolojisinin somutçuluğundan kendini kurtarabilir ve akademik-profesyonel, özellikle de tıbbi meslek yönlenimleri örneğinde, Max Weber'in girişimci davranış örneğinde geliştirdiği "toplum eyleminin" çok sayıda amaçsal ve değersel rasyonel eylem tipinden yalnızca bir tanesini oluşturduğunu gösterebilir. Modern hekim, tipik bir biçimde tıpkı kapitalist iktisadın işadamı gibi evrenselci ve işlevsel olarak özelleşmiş eylemde bulunmaktadır; ama aynı zamanda, onu ekonomik özçıkarlarını yasal olarak izin verilen tüm

[47] Parsons (1977 b), s. 41 vd.

araçlarla izlemekten alıkoyan bir meslek etiğinin kurallarına bağlıdır.

Parsons'un bu iki argümanı ilk olarak geliştirdiği erken dönem makaleleri,[48] kalıp-değişkenlerin ortaya çıkış bağlamını aydınlatıyor. Buradan, Parsons'un tam da, amaçsal *ve* değersel rasyonel davranışın çeşitli tipleri olarak birleştirilebilecek sorun durumlarını ve alternatif seçme olanaklarını seçtiği anlaşılıyor.[49] Bu yüzden kalıp-değişkenler toplum yapılarının ve eylem yönlenimlerinin rasyonellik görüş açılarından betimlenmesine uygun düşüyorlar. Modern toplumlarda, eylem alanları, yapısal açıdan birbirlerinden büyük ölçüde farklılaşmıştır; bu durum aktörlerin genel olarak temel karar alternatifleri arasından bir seçim yapmalarını, değişik yaşam alanları için gerektiğinde birbirine zıt karar verme kalıplarını bilinçli bir biçimde benimsemelerini ve bir seçme birleşiminden onun karşıtı bir başkasına geçebilmelerini gerektirir.

Belki de, kalıp-değişkenlerini, modernliğin merkezsizleşmiş dünya anlamasını karakterize eden boyutlara dayandırmak olanaklıdır. Yine de, kalıp değişkenler tablosunun bir *dizge* oluşturduğu iddiasını temellendirmek için daha elverişli başka bir yol göremiyorum.

Nasıl olursa olsun, kültürel değerlerin, aktörlerin karar verme devinim aralığını temel kararların apriori olası birleşimleri yoluyla nasıl yapılandırdığını kalıp değişkenler yardımıyla sınayabilmek gerekir. Ayrıca kalıp değişkenler yardımıyla betimlenen öncelik kalıpları, eylem yönlenimini yalnızca aktarılan kültürle değil, aynı zamanda toplum ve kişilikle de birleştiren yapısal çekirdek olarak görülebilir.[50] Parsons'un örneğin 40'lı ve 50'li yıllarda Amerikan işadamlarının ve hekimlerinin eylem yönlenimlerinden çıkardığı ve duygu içermeyen tutum, evrenselcilik, başarı yönlenimi ve alandan bağımsız, özel olana yönelik bilişsel bir biçem için temel kararlar yoluyla belirlenmiş olduğunu gördüğü araçsal aktivizm, aynı zamanda üç düzlemde, yani yapıya benzer eylem güdülerinde, meslek rollerinde ve kültürel değerlerde de oluşur.[51]

Ama kalıp değişkenler üç bileşen için de *ortak bir* yapısal çekirdeği betimliyorsa, aynı zamanda *özgül farklılıkları, kişiliğin, toplumun ve kültürün eylem yönlenimlerine etkisi biçiminde aydınlatmakta* yararlı olamazlar. Olumsal kararların öncelikler yoluyla dü-

---

[48] T. Parsons, "The Prefession and the Social Structure" ve "The Motivation of Economic Activities," Parsons (1949 b), s. 34 vd, 50 vd.

[49] Parsons (1949 c), s. 45 vd.

[50] Parsons (1951 b), s. 76 vd.

[51] Parsons (1951 b), s. 78.

zenlendiğine ilişkin genel tasarımdan, eyleme yönelik güdülenimsel itici güç, eylemin normatif bağlanışı ve eylemin kültürel değerlere yönlenişi arasında bir farklılaştırma için görüş açıları çıkmaz. Buradan yine, *anlaşma mekanizması için bir denkliğin eksik olduğu* anlaşılıyor.

Öncelik kalıbıyla ayarlanan karar verme aralığı, aktörün yorumlama başarımlarıyla doldurulmaz. Bu model, yaşama evreninin değişik kaynaklarının, kazanılmış edinçlerin, kabul edilmiş normların ve aktarılmış kültürel bilginin nasıl iç içe geçtiklerinin ve ortak eylem yönlenimlerini kurduklarının incelenebileceği girişimlere izin vermiyor. Kalıp değişkenler yalnızca yapısal olarak birbirine benzeyen bileşenleri, yani üç dizgenin üst üste bindiği, birbirine geçtiği ya da "karşılıklı nüfuz ettiği"[52] sektörleri tanılamaya yarıyor. Bu arada, kültür, toplum ve kişiliğin birbirleriyle nasıl bir bağıntı içinde olduğu, değerlerle ayarlanmış amaçlı etkinlik olarak tasarlanan bir eylem perspektifinden açıklanamaz. Bu kavram, özneler arasında paylaşılan dünya bütünleyici kavramını vermiyor. *İletişimsel eylemde odaklanmış bir yaşama evreninin birleştiriciliği olmazsa, kültür, toplum ve kişilik birbirlerinden uzaklaşır.* Tam da bu durum, Parsons'un bu üç düzeni, doğrudan doğruya birbirleriyle etki eden ve birbirlerine kısmen iç içe geçen dizgeler olarak bağımsızlaştırma fırsatı veriyor.

Parsons, kültürel değerlerinin kurumsallaştırma ve içselleştirme kanalları üzerinden topluma ve kişiliğe eklenmeleri tasarımını, *eylem kuramsal olarak* açıklama çabasından vazgeçiyor. Bunun yerine *çözümsel olarak ayrılmış dizgelerin karşılıklı iç içe geçmesi* modeli önplana çıkıyor.

(3) Daha önce rahat bir biçimde kullanılmış bir dizge kavramının netleştirilmesi, *kuram kuruluşu açısından önem taşıyan üçüncü karardır.* 1951 yılına kadar Parsons, sosyalbilimsel işlevselcilikte kullanılan dizge kavramından yararlanmıştı; bu kavram bir dizgenin bir dizi düzenlenmiş unsurdan oluştuğunun ve yapılarını o anki durumunu koruma eğiliminde olduğunun ötesinde bir şey söylemiyordu. Dizge durumlarının, dizge yapılarının korunması için bir işlevlerinin bulunup bulunmadığı ve varsa bunu hangi biçimde yerine getirdikleri görüş açısından çözümlenmesi düşünülüyordu. "Yapı" ve "işlev" iki merkezi kavramdı. Parsons, Shils'le birlikte yazdığı "General Theory of Action" makalesinde, bu yapı işlevselciliğinde henüz göze çarpmayan ilk düzeltmeleri yaptı; bundan sonra eylem dizgelerini genel dizge kuramının temel kavramlarının yardımıyla karakterize etmeye başladı. Burada belirleyici olan, dizgelerin varlıklarını değişken ve aşırı karmaşık, yani her zaman sadece kısmen denetlenen bir çevrenin koşullarında güvencelemeleri gerektiği düşün-

[52] Bu deyim Parsons (1951 a) da ve (1951 b) de eşzamanlı olarak ortaya çıkıyor.

cesidir. Uzun süre etkisini sürdüren, varlığını koruyan organizma modeli, kendi kendini yöneten dizgelerin aşırı karmaşık bir çevre karşısında sınırlarını korudukları formüllendirmesini akla getiriyor. Daha önceden bir dengenin korunması eğilimi olarak anlaşılan şeyi, Parsons şimdi sınırları koruma anlamında anlıyor.[53] Şimdi (kültür antropolojik) yapı işlevselciliğinin yerine, (biyo-sibernetiksel) dizge işlevciliği geçiyor. Bu dizge işlevciliği için 'işlev' ve 'yapı' kavramları artık aynı düzlemde yer almıyor; daha çok, sınırlarını koruyan bir dizgenin işlevsel buyrumlarının, hem yapılar hem de süreçler tarafından yerine getirildiği düşünülüyor – yapılar ve süreçler gerektiğinde birbirlerinin işlevsel eşdeğerlerini oluşturuyor.[54]

Bu daha kesin kavram ilkönce sadece "toplum"da ve "kişilik"te uygulanıyor; öte yandan, tuhaf bir biçimde özgürce dolaşan, aktarılabilir kültürel anlamlar dizgesi geniş anlamda "dilbilgisel" olarak düzenlenmiş bir bağlamı oluşturuyor; bu bağlam olsa olsa, Saussure'den Lévi-Strauss'a kadar yapısalcılığın anladığı anlamda bir "dizge"dir. Parsons, bir geleneğin, bir kültürel değerler dizgesinin yapısından söz ettiğinde; örgütlenmiş bir bütünün empirik bileşenleri arasındaki işlevsel, örneğin dışsal ilişkilerde yer alan düzeni değil; anlam bileşenleri arasındaki içsel ilişkiler düzenini kastediyor. Böylece anlam bağlamlarının 'bütünleşmesinin' mantıksal anlamı ile, sınırlarını koruyan dizgelerin 'bütünleşmesinin' empirik anlamı arasında da bir ayrım yapıyor.[55] Kurallara uygun üretilmiş simgesel yapılanmaların tutarlılığı geçerlilik görünümlerinden; çevre etkilerine maruz kalan bir dizgenin tutarlılığı ise, varlığını koruma görüş açısından değerlendirilmelidir. Parsons *'bütünleşme'* deyimini dizge bileşenlerinin empirik bağlamları için kullanıyor; anlam bağlamlarının tutarlılığını *'kararlılık'* olarak anlıyor: "Kültürel dizgeler, bileşenlerini arasında işlevsel olmaktan çok mantıksal ya da anlamlı ilişkiler bulunan simgesel dizgelerdir. Bu nedenle iki dizge sınıfının özellikleri olan zorunluluklar farklıdır. Eylem dizgelerinde, bileşenleri belirli uyarlamalara maruz bırakan zorunluluklar, bizim *kutlık* dediğimiz, birlikte var olmanın empirik imkanlılığından ya da gerekliliğinden veya aktörün bir *organizma olarak* sahip olduğu özelliklerden doğar; kültürel dizgelerde, içsel zorunluluklar birlikte var olmanın uygunluğu ya da uygunsuzluğundan bağımsızdırlar. Kültürel dizgelerde, dizgesel özellik tutarlılıktır; kültürel dizgelerin bile-

---

[53] "Bu, bir çevreye göre, belirli sınırlar –dışarıdan dayatılmamış ancak bütünü oluşturan değişkenlerin özellikleri tarafından dizge içinde işlerken kendi kendine ulaşılmış sınırlar– içinde denge kurma eğilimidir." (Parsons 1951 b, s. 108) [metinde İngilizcedir, –çn].

[54] Parsons (1970), s. 35.

[55] Parsons (1951 a), s. 15.

şenleri ya *mantıksal olarak tutarlı* ya da *anlamlı olarak uygundurlar.*"[56]

Ama kültürel değerler eylem dizgelerine katılma yoluyla, ilgi konumlarıyla ya da güdülerle bir bağ içine girdiğinde, statülerini değiştirler: Böylelikle empirik olarak tanılanabilir eylem dizgelerinin işlevsel bileşenleri olurlar. Bu düşünüşün arka planını Rickert'in ve Weber'in değer kuramının ikiciliği oluşturuyor. Değerler geçerlilik alanına aittir ve ancak olgularla ilişki içine girdiklerinde ve kültürel nesnelerde değerler olarak gerçekleştirildiklerinde empirik bir statü kazanırlar. Parsons, bunun ötesinde, sosyo-kültürel gerçekliği dizge özellikleriyle donatıyor; bu yüzden geçerlilik ve varoluş alanlarını, yalın varlık ve işleme alanlarından biraz farklı bir biçimde düzenliyor. "Bir kültürel dizge, somut bir eylem dizgesinin bir parçası olmanın dışında 'işlemez,' o sadece 'vardır'."[57]

Dizge kavramının çift anlamlı kullanışı, Parsons'un Weber'in değer gerçekleştirme kavramını, sibernetikten ödünç alınan sınırlarını koruyan dizge kavramıyla çift değerli bir biçimde birleştirmesini karakterize ediyor. Kültürün empirik eylem dizgeleri karşısında aldığı özel konum, Parsons'a, Yeni Kantçı değerler ve olgular ikiciliğini dizge işlevselciliğine taşıma olanağını veriyor. Bu değer kuramsal sınır, Parsons'un dizge işlevselciliğini, Luhmann'ın dizge işlevselciliğinden ayırıyor. Dizgenin varlığını sürdürmesi her defasında, toplumun kurumsal düzenlerinde cisimlenmiş ya da kişiliğin güdülenimsel temelinde kök salmış bulunan bir kültürel değerler takımıyla tanımlanmıştır. Bu değerler kültürel dizgeden ödünç alındıkları için ve *bu dizge*, abartılı bir biçimde söylersek, *varoluş kavgası alanından farklı bir alana ait olduğu için*, bu değerler, dizgenin varlığını sürdürmesi uğruna herhangi bir bileşenden vazgeçme yolundaki en üst dizge buyruğuna karşı koyan, dizgenin varlığını tanımlayan bir güç geliştirirler.

Bu durum, toplumları ve kişiliklerin, kültürel olarak yapılanmış sınır koruyucu dizgeler olarak anlaşıldıklarında, çözmeleri gereken iki temel sorunda görülüyor: Bir yanda dizge çevresinin sınırlamalarından kaynaklanan işlevsel buyrumları yerine getirmeleri; diğer yandan da değerlerin kurumsallaştırılması ya da içselleştirilmesiyle ortaya çıkan, varlığı tanımlayan kalıpları bütünleştirmeleri ve ayakta tutmaları gerekiyor. Parsons bu iki görev, eylem dizgesinin bütünlüğünü dışarıya ve içeriye karşı koruma görevleri arasında bir ayrım yapıyor; bunlara karşılık düşen temel işlevleri "bölüştürme" ve "bütünleştirme" deyimleriyle ele alıyor.[58] Bölüştür-

[56] Parsons (1951 b), s. 173 [Metinde İngilizcedir, –çn].

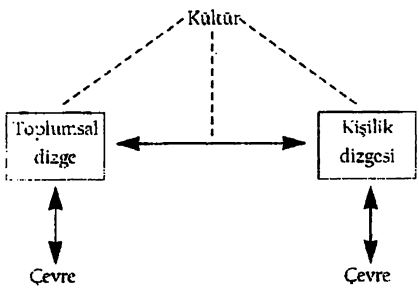
[57] Parsons (951 a), s. 17.

[58] Parsons (1951 a), s. 114 vd.

me, uyum sağlama ve hedefe ulaşma işlevlerine: Kıt kaynakların elde edilmesine, devinime geçirilmesine, paylaştırılmasına ve etkili bir biçimde kullanılmasına ilişkindir: Bu bağlamda Parsons hep yeniden, zaman, uzam ve doğal etmenlerin kısıtlamalarından ve insanın organik doğasından kaynaklanan sınırlamalardan söz ediyor. Bu bölüştürme sorunlarının çözümü en geniş anlamda, eylem dizgesinin "*işlevsel bütünleşmesine*" yarıyor; Parsons "*toplumsal bütünleşmeyi*" bundan özenle ayırıyor.[50] Toplumsal bütünleşme eylem dizgelerine alınmış kültürel değerlerin korunmasına ve bütünleştirilmesine ilişkindir. Toplumsal bütünleşme bir dizgenin çevresiyle olan ilişkisinden kaynaklanan işlevsel buyrumlara değil, bir kültürel değer dizgesinin içsel, esas olarak anlamsal ilişkilerinden kaynaklanan kararlılık taleplerine ilişkindir; Toplum ve kişilik, *sınırlarını koruyan dizgeler* olarak, dizge-çevre ilişkisinden kaynaklanan buyrumlara uyarlar; ama *kültürel olarak yapılanmış eylem dizgeleri* olarak da, değer kalıbının kurumsallaştırılmış ya da içselleştirilmiş kültürün iç mantığına bağımlılığından kaynaklanan kararlılık taleplerine uyarlar.

Dizge ve çevre arasındaki, bir karmaşıklık düzeyi farkı ile karakterize edilen dışsal ilişkiler oklarla, yapısal benzerlikler için kurucu olan içsel ilişkiler ise kesikli çizgilerle gösterildiğinde, eylem dizgesinin çevreyle ikili ilişkisi aşağıdaki gibi çizilebilir.

Şekil 30.



Bu kuruluş, arkalarında iki değişik paradigma bulunan temel kavramsal çerçevelerin muğlak kaynaşmasının sıkıntılarını çekiyor. Kültürel dizge, burada bulunmayan yaşama evreni kavramının bir anlamda yerini dolduruyor ve bu yüzden hem eylem dizgelerinin *üstünde yer alan* ve hem de *içsel* bir çevrenin çift anlamlı statüsünü alıyor; bu çevrede bir dizge çevresinin empirik özellikleri de yoktur. Eylem dizgelerine kültür ve çevre tarafından gelen istemlerin birbirleriyle nasıl rekabet etik-

[50] Parsons (1951 b), s. 107 vd.

leri ve nasıl uyum içine sokuldukları incelenmek istendiğinde, bu kuruluşun dengesizliği ortaya çıkıyor. Parsons bir eylem dizgesinin yapılarını ve süreçlerini, buradaki adlarıyla işlevsel ve toplumsal bütünleşmenin aynı zamanda yerine getirilmesi gereken buyrumları arasında, yenilenen bir uzlaşma olarak anlıyor: "Hem bir bireyin değer dizgesinde hem de bir toplumun hüküm süren değer dizgesinde, bütünleşme, durumun işlevsel zorunluluklarıyla, toplumun baskın değer yönelim modelleri arasındaki bir uzlaşmadır. Her toplumun böyle uzlaşmaların bulunmasına ihtiyacı vardır."[60] Parsons, Weber'in meşru düzenler kavramının temelinde yatan değer gerçekleştirme kavramını kendi kendini yöneten dizgelere aktarıyor. Değerlerin kurumsallaştırılması/içselleştirilmesi sürecini, bir yanda kültürün kararlılık talepleri, diğer yanda işlevsel buyrumları baskısı arasındaki uzlaşma oluşturma görüş açısından netleştiriyor.

Bu uzlaşmalar da yine iki görünümden incelenebilir. Kültürel dizge bakışından, değerlerin kurumsallaştırılması/içselleştirilmesinde, genel, öncelikle bağlamdan bağımsız imlemlerin tipik eylem durumlarının tipik eylem durumları için özelleştirilmesi söz konusudur. Normlarda ve rollerde ya da Üst-Ben yapılarında ve eylem güdlerinde değerler genelleştirilmiş imlemlerini yitirmiş, sınırlandırılmış bağlamlarla ilişkilendirilmiş ve durum için tipik olan imlemler biçiminde farklılaştırılmıştır. Eylem dizgesini uyum sağlama tepkilerine zorlayan aşırı karmaşık çevre bakışından, değerlerin kurumsallaştırılması/içselleştirilmesinde, genelleştirilmiş imlemlerin ayrıntıyla işlenmesi değil, tersine duruma uydurulmuş imlemlerin empirik olarak sağlamlaştırılması söz konusudur. Özelleştirilmiş davranış beklentileri toplumsal ya da ruhsal denetim mekanizmalarında sabitlenir, yani bunlar yaptırımlara bağlanır.

Uzlaşma oluşturmanın gerçekleştiği devinim aralığı, tam bütünleşmenin ender ulaşılan ya da hiç ulaşılmayan bir sınır durumu olmasıyla karakterize edilmiştir. Özellikle karmaşık toplumların kararlılık istemleri ile işlevsel buyrumlar arasında çıkan uzun süreli çatışmaları önlemeleri, zararsız kılmaları ve sonuçlandırılmamış bırakmaları gerekir. Parsons bunu gerçekleştirmek için değişik mekanizmalar sayıyor. Örneğin kurumsallaştırma/içselleştirme derecesi, farklı eylem alanlarına göre değişmektedir. Bir yöntem, çatışma içindeki değer kalıplarının başat olduğu eylem alanlarını birbirlerinden yalıtmaktır.[61] Bu arada, bir büyüklük düzeninin *normal yollardan* önlenemeyen çatışmaları daha ilginçtir.

---

[60] Parsons (1951 b), s. 203 [Metinde İngilizcedir, –çn].

[61] Parsons (1951 b), s. 174, s. 178.

Parsons burada tarihsel olaylara, kültürel değer dizgesinin kararlılık talepleriyle *sert* bir çelişki içine düşen ve bu anlamla "sorunsal olguları" oluşturan ani konstelasyon değişikliklerine gönderme yapıyor: "Şimdiki anlamıyla şüpheli gerçekler, yüzleşmenin işlevsel olarak zorunlu olduğu ve üstün değer sistemiyle bağdaşmayan değer uygulamalarına tepki gerektirenlerdir."[62] Bu tür çatışmalar, eylem dizgesinin bütünleşmesini yalnızca toplumsal ya da bireysel *patolojiler pahasına* kurtaran mekanizmaları devreye sokuyor: "Bu zorlama düzeninin var olduğu yerlerde, barınma çoğunlukla çelişkinin 'rasyonalizasyon'uyla da ideolojik 'maskelenme'si ile kolaylaştırılacaktır. Bu durum, çelişkinin uzantısının ve dallarının varlığının farkındalığını azaltır. Toplumsal dizgede kişilik ve toplumsal denetim mekanizmaları, bu dizgenin sahalarında dizgeyi dengeye ulaştırmak için çalışırlar. Onların böyle bir dengeyi tekrar kurmaktaki yetersizlikleri bir değişim kaynağı oluşturur."[63] Güncel bir çatışmayı durum yorumları ve eylem yönlenimleri alanından *kovan* ve yanılsamalarla örten mekanizmaların, patolojik yan etkileri vardır. Bu mekanizmalar, uzun sürede kararsız olan, ama geçici olarak eylem dizgesinin *zor yoluyla* da olsa *bütünleşmesini* güvenceleyen çözümlere götürür.

Parsons psikanalizde geliştirilen dürtü çatışmalarının bilinçsizce, semptom oluşturan bir biçimde çözülmesi modelinden yararlanıyor. Bu tür topluma ve kişiliğe özgü patolojiler sayesinde, eylem dizgesinin ikili kuruluşunun kırılganlığı ortaya çıkıyor. Bir yanda, Parsons'u çatışmaları çözmenin patolojik biçimleriyle karşılaştıran tam da bu kuruluştur; diğer yanda bu görüngüleri kendi kuruluşuna nasıl sokabileceği belirsizdir.

Parsons *çatışmaların yanılsamacı bir biçimde işlenmesinin sınır durumlarıyla* karşılaşıyor; çünkü burada kültürel iç mantığın, dizgenin varlığını korumaya ilişkin işlevsel buyrumlara karşı direnişi dile geliyor. İşlevsel buyrumların koşulsuz bir önceliği olsaydı, dizgenin varlığını korumak için rasgele bileşenlerin gözden geçirilmesi gerekirdi. Bu tür *aşırı kararlı* dizgeler, ilkesel olarak hiçbir dizge bileşeninin dışında *kalmadığı* değişiklikler yoluyla varlıklarını korur, kararlılaştırmanın patolojik biçimlerine hiç izin vermezler. Sadece dizge-çevre ilişkisinden, patolojik yan etkilerin ya da semptomların söz konusu edilebileceği bir görüş açısı kazanılamaz. Bu durum ancak, eylem dizgesinin kimliğinin varlık tanımları üzerinden, aşırı karmaşık bir çevrenin uyum sağlama baskısına "kendi" türünden buyrumları çıkarabilen bir değer alanına bağlanmış olmasıyla olanaklıdır. Parsons kültürü böyle karakteri-

---

[62] Parsons (1951 b), s. 173, dipn. 14 [Metinde İngilizcedir, –çn].

[63] Parsons (1951 b), s. 174 [Metinde İngilizcedir, –çn].

ze ediyor: Ona göre, kültür kendini dizgelerin çevrelerine başarılı bir biçimde uyum sağlamalarının standartlarından *farklı* standartlara uyan iddialarda kabul ettirir. Simgesel anlatımlar arasındaki *içsel* ilişkiler alanında ele alınması gereken sorunlar, *dışsal* ilişkiler alanındaki sorun çözümleriyle çözülemez.

Çatışmaların çözülmesinin patolojik biçimleri, kültürel iç mantığın yanılmaz olmadığı durumundan yararlanıyor; yanıltma ve kendini yanıltma görüntüleri geçerlilik iddiaları alanında ve yalnızca burada ortaya çıkabilir. Bu durumlarda, eylem dizgelerinin kararlılaştırılmasına semptomlar eşlik eder; bu semptomlar *öznel olarak*, yani katılanların perspektifinden doğrulanmış görünen *geçerlilik iddialarının nesnel olarak bozuluşunun bedeli* olarak anlaşılır. Semptomlar, kararlılığın satın alındığı yanılsamalar için ödenen harçtır. Semptomatik yan etkiler patolojik olarak duyumsanır, çünkü bunlarda kültürel iç mantığın, işlevsel buyrumların baskısı altında maruz kaldığı bir yanılgı yüzünden eylem dizgesinden aldığı intikam dile gelir. Yanıltma, kültürel iç mantıkta dile gelen rasyonelliğin istemlerinin dikkate alınmadıkları, yani *dikkati çekmeyecek bir biçimde küçümsendikleri* kiptir. Parsons'un semptom oluşturan çatışma çözümü görüngüleriyle neden karşılaştığı bu sezgiyle anlaşılıyorsa; sınırları koruyan dizgelerin Yeni Kantçı kültür kuramının araçlarıyla yorumlayan bir kuruluşun çift anlamlılığı bu görüngülerin çözümlenişinde belli olur.

Burada, toplumu ve kişiliği belirli bir biçimde aşan bir kültürün, bunların üzerinde aşırı karmaşık bir çevre gibi etkide bulunamadan, onlardan ödünç aldığı geçerlilik iddialarını nasıl adeta sağlamlaştırabildiği, bu iddialara nasıl olgusallık ve etkililik sağlayabildiği sorusu ortaya çıkar. Kültürün kararlılık talepleri empirik olarak etkililik kazanamasaydı, eylem dizgelerinin bütünleşmesi, geçerlilik iddialarının yanılsatıcı bir biçimde de olsa gerçeklenmesiyle, risksiz ve yan etkisiz güvencelenebilirdi. Parsons'a göre geçerlilik iddialarının olgusallığı varlığını, kurumsallaştırılmış/içselleştirilmiş değerlerin bağlandıkları dışsal ve içsel yaptırımlara borçludur. Ama sonra, işlevsiz kalmış, çatışma üreten bir değerler bütününün, çevrenin tehditi altındaki bir dizgenin varlığını koruma buyrumunun baskısıyla, daha işlevsel ve yeniden yaptırımlarla bağlanmış bir değerler bütününün lehine neden geri çekilmediği anlaşılamaz. Parsons dizge-çevre ilişkilerinin değişmesinin neden olduğu bir değerlerler değişmesine karşı hangi içsel engelleri gösterebiliyor? Kalıp-değişkenler sadece, değişik kültürleri aynı karar verme kalıplarının çeşitli kombinasyonları olarak kavranılır kılmak gibi temel bir anlama sahipseler; kalıp değişkenler, bu karar verme kalıplarının değişmesine içsel sınırlamalar getiren bir yapıyı da betimlemiyorlarsa, Parsons, *kendi iç mantığı bulunan kültürel kalıpların işlevsel*

buyrumlara karşı direnişini açıklayabilecek kuramsal araçlara sahip değil demektir. Buna karşılık, olumsal ve işlevsel bütünleşmenin istemleri arasındaki çatışmaların hastalıklı bir biçimde çözülmesi, yaşama evrenini ve dizgeyi ilişkilendiren iki aşamalı bir toplum tasarımının yardımıyla anlaşılır kılınabilir.

Yaşama evreni kavramıyla, Parsons'a göre özgürce dolaşan kültürel imlem içeriklerine aşkın bir konumda bulunan geçerlilik iddiaları alanı, baştan empirik, uzamsal-zamansal olarak tanılanabilir eylem bağlamlarının içine alınacaktır. Önerildiği gibi, görüş birliği oluşturmanın, eylem koordinasyonu mekanizması olduğu düşünülür ve ayrıca, yaşama evreninin simgesel yapılarının da kendilerini anlaşmaya yönlenmiş eylem aracılığıyla yeniden ürettikleri kabul edilirse; o zaman, kültürel değer alanlarının iç mantığı konuşmanın geçerlilik zeminine ve böylelikle iletişimsel eylem bağlamlarının yeniden üretilme mekanizması içine yerleştirilmiş olur. Geçerlilik iddiaları adeta, görüş birliği oluşturma üzerinden ve böylelikle yaşama evreninin simgesel yeniden üretimi üzerinden gerçekleşen roller işlevini görürlerse, normatif içeriklerine dokunulmadan, toplumsal olgular olarak ortaya konulmuşlardır – artık olgusallıklarının temellendirilmesi gerekmez. Bu tasarıma göre kültür de toplum ve kişilikle birlikte, yaşama evreninin bileşenidir; öteki bileşenlerin karşısında, onları aşan bir konumda değildir. Bu sırada kültür ve varkalma buyrumları ikiciliği bütünüyle ortadan kalkmaz. Ama dizge kavramı *doğrudan doğruya* eylem tasarımının üzerine yüklenmeyip, yaşama evreni kavramından geliştirildiğinde bu ikicilik başka bir biçime bürünür. Bu alternatif kavram stratejisini kısaca karakterize etmek istiyorum.

Basit etkileşimler düzleminde aktörler, eylem planlarını gerçekleştirirken her defasında durumun onlara dayattığı zamansal, uzamsal ve nesnel kısıtlamalarla karşılaşır. Toplumsal bir grubun yaşama evreni bunlara karşılık düşen kısıtlamalara bağlıdır. Her yaşama evreni kendi maddi dayanağı üzerinde, dışsal doğanın ekolojisi, üyelerinin organizmaları ve yaşancı yaşama evrenlerinin yapılarından oluşan bir *çevreyle* alışveriş içindedir. *Sosyo-kültürel bir yaşama evreninin çevresi* için, bir *dizgenin çevresinden* çok, *eylem durumu* model oluşturur. Yaşama evreni maddi dayanağıyla, olumsal koşullar altındadır; bu koşullar üyelerinin perspektifinden kendi kendini yönetme kısıtlamalarından çok, eylem planlarının gerçekleştirilmesi için engeller olarak görünür. Bu dayanağın, kıt kaynaklardan yararlanılarak toplumsal çalışma yoluyla korunması gerekir; Parsons buna karşılık düşen görevleri, bölüştürme sorunları olarak betimlememiştir. Yaşama evreninin simgesel yeniden üretimi, toplumsal eylemde özellikle *anlaşma görünümünden* önem taşır; amaçlı *etkinlik*

görünümü ise, maddi yeniden üretim için önemlidir. Maddi yeniden üretim, nesnel dünya üzerinde, hedefe yönelik müdahaleler aracıyla gerçekleşir.

Elbette, yaşama evreninin maddi yeniden üretimi, sınır durumlarında bile, kolektif bir işbirliğinin yönelinmiş sonucu olarak tasarlanabileceği biçimde, bir bakışta görülebilir boyutlara küçülmez. Normal olarak bu yeniden üretim, tarafların *eylem yönlenimlerinin ötesine uzanan* gizli işlevlerin yerine getirilmesi olarak gerçekleşir. İşbirlikli eylemlerin biriken etkileri, maddi dayanağın korunması buyrumlarını yerine getirebildikleri ölçüde, bu eylem bağlamları işlevsel bir biçimde, yani işlevsel yan ürünlerin geri beslemesi üzerinden kararlılaştırılabilir. Parsons "toplumsal" bütünleşmeye karşıt olarak, "işlevsel" bütünleşmeyle bunu anlatmak istiyor.

Henüz yaşama evreni paradigması içinde devinen bu uslamlamalar, yöntemin ve kavramsal perspektifin değiştirilmesini, yani *dizge olarak yaşama evrenine ilişkin nesneleştirici bir görüşü* akla getiriyor. Maddi yeniden üretim dikkate alındığı ölçüde, yaşama evreninin simgesel yapıları değil, yalnızca yaşama evreninin çevresiyle alışverişi süreçleri söz konusudur; bizim tanımlarımıza göre, maddi dayanağın varlığını sürdürmesi bu alışverişlere bağlıdır. Bu "metabolizma" süreçleri (Marx) açısından, yaşama evrenini sınırlarını koruyan bir dizge olarak *nesneleştirmek* uygundur; çünkü bunun için, yaşama evrensel bağlamların sezgisel bilgisiyle yeterince açıklanamayan işlevsel bağlamlar önem taşımaktadır. Varkalma buyrumları, yaşama evreninin işlevsel bir bütünlenişini gerektirir; bu bütünleşme yaşama evreninin simgesel yapılarını etkiler ve bu yüzden katılımcıların perspektifinden kolaylıkla kavranamaz. Varkalma buyrumları, daha çok, yaşama evrenini nesneleştiren bir gözlemcinin bakış açısından, sezgiyle çelişen bir çözümleme gerektirir.

Bu *yöntembilgisel bakıştan*, bir toplumun bütünleşme sorunlarının konu edinilebileceği iki görünüm ayrılabilir. Toplumsal bütünleşme, yaşama evreninin simgesel yeniden üretiminin, üyeliklerin (ya da dayanışmaların) yeniden üretimi üzerinden kültürel geleneklere ve toplumsallaşma süreçlerine bağlı olan bir parçasını oluşturur; *işlevsel bütünleşme* ise yaşama evreninin, dizgenin korunması olarak kavramlaştırılabilecek bir maddi yeniden üretimiyle eş anlamlıdır. Bir sorun alanından bir diğerine geçiş, yöntemsel tutumun ve kavramsal donanımın değiştirilmesine bağlıdır. İşlevsel bütünleşme, yaşama evreninin iç perspektiften yapılan bir çözümlemesi doğrultusunda uygun bir biçimde ele alınamaz; bu bütünleşme ancak, yaşama evreni nesneleştirildiğinde, yani nesneleştirici bir tutumla, sınırlarını koruyan bir dizge olarak tasarlandığında görüş alanına girer. Burada, dizge modeli salt bir insan ürü-

nü değildir. Tutum değişikliği daha çok yaşama evreni kavramının, yorumbilgisel gerekçelerle *yok sayılamayacak* olan sınırlarının, "sınırlılığının" düşünsemeli bir biçimde göz önüne getirilmesi sonucunda doğar. Eylemlerin örtük işlevleri, eylem yönlenimlerinin iletişimsel olarak bir ağ oluşturmalarının ötesine uzanan dizgesel bir bağıntı kavramını gerektirir.

Bu yöntemsel adım hakkında açıklık kazandığımızda, Parsons'un kuruluşuyla bağdaştırılamayan toplumsal ve bireysel patolojiler artık zorluk çıkarmaz. Parsons'u, semptom oluşturan çatışmalara işaret etmeye yönelten sezgi, toplumsal olarak bütünleşmiş grupların eylemlerinin dizgesel olarak kararlılaştırılmış bir bağlamı olarak toplum kavramında zorlamasızca açıklanabilir. Farklılaşmış bir yaşama evreninin değişik eylem alanlarının, maddi dayanağın korunması için üstlendikleri işlevler, genel olarak gizli kalır; bu işlevler katılan aktörlerin yönlenimlerinde amaç olarak mevcut değillerdir. Parsons'un dikkate aldığı özel durum ancak, *bu işlevler yalnızca bu eylem alanlarının toplumsal bütünleşmesinin tehlikeye düşmesi durumunda belirginleşebildiklerinde* ortaya çıkar.

Parsons'u izleyerek, bir toplumun bütünleşmesini, iki buyrum dizisi arasındaki bir uzlaşmanın sürekli yenilenmesi olarak kavrayabiliriz. Yaşama evreninin toplumsal bütünleşmesinin koşulları, eylemi koordine eden anlaşma süreçlerinin geçerlilik zemini yoluyla, her bir başat dünya imgesinin yapılarıyla bağlantılı olarak tanımlanmıştır; toplumun işlevsel bütünleşmesinin koşulları, dizge olarak nesneleştirilmiş yaşama evreninin, yalnızca kısmen denetlenen bir çevreyle ilişkisi yoluyla ortaya koyulmuştur. İçsel geçerlilik iddiaları ile dışsal varkalma buyrumları arasındaki bir uzlaşmaya, sadece söz konusu eylem yönlenimlerinin gerçek işlevleriyle uyum içinde olmayan değer yönlenimlerinin kurumsallaştırılması/içselleştirilmesi pahasına ulaşılabiliyorsa, bu uzlaşma ancak bu işlevler gizli kaldığı sürece devam edebilir. Demek ki bu koşullarda, bir değerler uzlaşmasını taşıyan ve toplumsal bütünleşmeyi olanaklılaştıran geçerlilik iddialarının gerçeklenmesinin yanılsatıcı karakteri fark edilemez. Gerçeklenmiş geçerlilik iddiaları görüntüsünün nesnel bir güç olabilmesi için, iletişimin dizgesel olarak sınırlandırılması gerekir. Yanlış ve doğru kanılar olmaksızın yerleşemeyen geçerlilik iddialarının olgusallığı, bu yanılsamanın hem gizli hem de duyumsanabilir olan bir bedel istemesinde dile gelir. Kolektif ya da ruhsal, ideolojiler ya da öz-yanılsamalar biçiminde dile gelen *yanlış bilince*, etkileşime katılanların çevreye değil, toplumsal yaşam bağlamına atfettikleri ve bu yüzden her zamanki gibi, telaffuz edilmemiş bir baskı olarak *duyumsadıkları* semptomlar eşlik eder.

Böyle bir alternatif kavram stratejisi doğrultusunda, Parsons'un, 50'li yılların başlarında geliştirdiği kuramının ikinci versiyonunun içine düştüğü paradigmalar kaynaşmasından kaçınılabilirdi. Ama eylem kuramının zemini, gördüğümüz gibi eylem kavramından bir toplum kavramı geliştirmek için çok dardır. Böylece, eylem bağlamlarını eylem *dizgesi* kavramının *yaşama evreninin nesneleştirilmesi* üzerinden yöntemsel olarak üretilmesine olanak tanıyan tutum değişikliğinin bilincinde olmadan, Parsons *doğrudan doğruya* dizgeler olarak kavranılır kılmak zorundadır. Parsons elbette eylem kuramının önceliğinden yola çıkıyor; ama bu önceliği radikal bir biçimde uygulamadığı için, dizge kuramsal temel kavramların yöntemsel olarak türetilmiş değeri karanlıkta kalıyor. Eylem biriminden eylem bağlamına kavramsal bir geçiş oluşturma çabasının başarısızlığa uğramasından sonra, Parsons, *dizge kavramını eylem kuramsal olarak ortaya koymaktan* vazgeçiyor. Kültürel dizge, eksik yaşama evreni kavramının yerini tutarak, eylem dizgelerinin üstüne yerleştirilmiş ve aynı zamanda içsel, ama bununla birlikte bir dizge çevresinin tüm özelliklerinden yoksun bir çevrenin savunulamaz muğlak statüsünü kazanıyor.

Parsons, kültürel olarak yapılanmış eylem dizgeleri ikici kavrayışından çıkan zorluklardan, dizge kuramına kestirmeden temel kavramsal öncelik vererek kurtuluyor.

2. Dizge Kuramının Açındırılması

Eylem kuramının öncüllüğünden, dizge kuramının önceliğine geçişin işareti, Parsons'un kültürel dizge için artık bir özel statü iddia etmemesidir. Bu, Parsons'un kendisinin dile getirdiği büyük, tüm kuruluşu etkileyecek çaptaki biricik düzeltmedir. Kuramın gelişmesindeki bu kopma, Parsons'un muhasebesini aynı netlikte yapmadığı üç kuruluş kararıyla karakterize edilir.

Birinci olarak Parsons eylem dizgelerini, kendileri de sınırlarını koruyan dizgeler olarak ele alınan ve dizge kuramsal temel kavramlarla çözümlenen canlı dizgelerin özel durumu olarak kavrıyor. Sosyo-kültürel gelişme aşamasında "eylem" ya da anlamlı bir biçimde yönlenmiş davranış, belirginleşmiş vasıfların bir bütünü olarak ortaya çıkıyor. Parsons bu belirgin özellikleri tanımlamak için, kendi eylem kuramsal referans çerçevesinden yararlanıyor. Bu sırada, soyut boşluk doldurucu olan aktörle eylem dizgesi arasında bir ayrım yapıyor; bir eylem dizgesi eylemde bulunmaz, sadece işler. Aktör ve eylem durumu arasındaki ilişki, eylem dizgesi ile çevre arasındaki ilişkiye benzeştirilemez. Eylem dizgisi için daha çok, bir eylem yönleniminin bileşenleri arasındaki çözümsel ilişkiler; değerler, normlar, hedefler ve kaynaklar arasındaki ilişkiler kurucudur. Luhmann bu noktayı şöyle yakalıyor: "Eylem, çözümsel iç yapısı yüzünden bir dizgedir."[64] Böylelikle bir eylem dizgesinin ayrıntılı olarak çözümlenmesinde dört öncelik şimdiden ortaya konulmaktadır. Bu dizgeler, her biri eylemin bir bileşeninin üretilmesinde ve korunmasında özelleşmiş altdizgelerden oluşmaktadırlar: Kültür değerlerin, toplum normların, kişilik hedeflerin ve davranışlar dizgesi de araçların ya da kaynakların üretilmesinde ve korunmasında özelleşmiştir. "Bu öncelikli eylem altdizgelerinin her biri, kuramsal soyutlama zemininde tanımlanmıştır. Somut olarak, her empirik dizge her şeyden önce bunların tümünden oluşur; öyle ki, aynı zamanda bir organizma, bir kişilik, bir toplumsal dizgenin üyesi ve bir kültürel dizgenin katılımcısı olmayan bir insan bireyi yoktur."[65]

Eylem dizgesi tasarımıyla birlikte, eyleyen özneler olarak aktörler ortadan kalkıyor; kendilerine kararlar ve böylelikle eylemlerin etkileri atfedilen birimler halinde soyutlanıyorlar. Eylemler çözümsel iç yapıları açısından incelendikleri ve bileşenlere özgü altdizgelerin karmaşık bir birlikte etkimesinin sonucu olarak kavran-

---

[64] N. Luhmann, T. Parsons: "Die Zukunft eines Theorieprogramms" *ZfS 9*, 1980, s. 8.

[65] T. Parsons, M. Platt, *The American University*, Cambr., Mass. 1973, s. 17.

dıkları sürece, aktörler her altdizgeye göre, öğrenebilir organizma, bir kişinin güdü yönetimi, bir toplumsal dizgenin üyeleri ve bir kültürün eylemi belirleyen gelenekleri görünümleri altında soyut boşluk doldurucular olarak karşımıza çıkıyor.

Bu temel karardan, *ikinci olarak* kültürel dizgenin yukarıda sözü edilen yeniden yorumlanışı doğuyor. Parsons şimdiye kadar değer ve geçerlilik alanı olarak kültüre bir tür dünyadışı yer ayırmıştır. Şimdi kültür, toplumun ve kişiliğin empirik eylem dizgeleri olarak önceden yerlerini aldıkları düzleme indirilmektedir. Bu üç dizge, organizma ya da davranış dizgesi olarak tamamlanarak, altdizgeler biçiminde *yeni ortaya koyulan genel eylem dizgesinin* altına yerleştirilir. Parsons şimdi birbirleriyle içsel bir ilişki içinde olan kültürel nesnelerle bir eylem dizgesi olarak kültür arasında ayrım yapıyor: "Bir bilgi nesnesi, kültürel bir nesne yoluyla daha belirli bir kod içinde simgeleşmiş bir anlamlar bütünüdür. Bir eylem dizgesi olarak kültürel dizge, diğer yandan, sadece kültürel nesnelerden değil, bir dizge olarak, kültürel nesneler açısından yönlendikleri sürece eylemin bütün bileşenlerinden oluşur."[66] Eylem dizgeleri, bir aktörün kararlarının yaşayan gelenekler yoluyla yönetilme biçimi açısından incelendiğinde kültürel dizge kendini gösterir.

Toplum, kişilik ve davranış dizgesi varlıklarını benzer soyutlamalara borçlular. Bu altdizgeler de, her biri başka bir görüngüden incelenen eylem *dizgesidir*. Ancak bu dört görünüm salt uzlaşımsal olarak saptanmaz; kesinlikle kuram eleştiricisinin keyfi görüş açılarını ortaya koymazlar. Bu referans noktaları eylemi oluşturan bileşenlere karşılık düştüğü için, altdizgelere bölünmenin yalnızca çözümsel bir imlemi yoktur. Empirik açıdan da yukarıda söz edilen dört görünümde ortaya çıkarılan altdizgelerin belirli bir bağımsızlığı vardır. Kişiliklerin toplumsal bir ortamın dışında, kişilerin ve toplumların da kültürsüz var olamamalarına karşın, bu altdizgeler sınırlar içinde birbirlerinden *bağımsız olarak değişiklik gösterebilir*.

Kuramın gözden geçirilmiş biçimi için asıl karakteristik olan, kültürün toplumdan empirik bağımsızlığıdır: "Bir kültürel sistem, onu elinde bulunduran kişiler ve toplumların tükenmesi yoluyla ölebilir, ancak aynı zamanda, taşıyıcılarını da kurtarabilir. Kültür sadece nesilden nesile öğretmeyle ve öğrenmeyle aktarılmaz, dışsallaştırılmış simgelerle, örneğin sanat eserleri, basılı sayfalar ya da bilgisayar bantları gibi saklama aygıtlarıyla da dışa vurulabilir. Platon'u Atina Akademisi'nde felsefe yaparken duymakla, Devlet'i özellikle klasik Yunancadan farklı bir dilde okumak

[66] T. Parsons, M. Platt, The American University, Cambr. Mass. 1973, s. 17 [Metinde İngilizcedir, –çn].

arasında fark olsa da, kültürel nesnenin anlamının aynı olduğu bir yanı vardır. Bu nedenle, 20. yüzyılda yaşayan kişiler, Platon'un çağdaşlarıyla Atina'nın İÖ 4. yüzyıldaki kültüründen parçalar paylaşabilirler. Bu, bir kimsenin yaklaşamayacağı zamansal sürekliliktir. Dolayısıyla, bir kültürel dizge, zaman içinde durağan ve sadece fiziksel-organik dünyayı değil, eylemin toplumsal, psikolojik ve organik alt-dizgelerini de kapsayan çevresinin etkilerinden yalıtılmış olabilir. Bu durağanlık bir kültürel dizgenin *özerk eylem dizgesi* ilkörneği işlevi görmesini sağlar."[67]

Kültür bundan böyle, *kendine özgü* varlığını koruma buyrumlarını izleyen, *kendisi* kıt kaynakları idare eden ve öteki altdizgelere yalnızca, birbirleri için çevreler oluşturan dizgelerin, sınır bölgelerinde çakışmaları ve birbirleriyle çaprazlanabilmeleri anlamında "nüfuz eden" bir dizge olarak anlaşılıyor. Ama kuramdaki bu değişiklik, *üçüncü olarak*, Parsons'un "çözümsel gerçekçilik" olarak tanımladığı yöntembilgisel görüşle, üstü kapalı bir biçimde de olsa bir kopma anlamına geliyor.

Parsons 60'lı yılların ortasına dek resmi olarak, "bilimsel kuramın, bir referans çerçevesi içinde empirik görüngüler hakkındaki, birbirleriyle ilişkili, genelleştirilmiş önermeler bütünü olduğu"[68] ilkesini güçlendiriyor. Bu referans çerçevesi, örneğin klasik mekaniğin fizik öncesi iskeleti örneğinde olduğu gibi; onların yardımıyla kurulabilecek empirik kuramlarla karıştırılmaması gereken temel kavramlar ve temel kabuller statüsüne sahiptir. Bu anlamda eylem kuramsal referans çerçevesinin de toplumsal bilimlerin nesne alanını *kurabileceği* düşünülüyor; Parsons onu kuramsal bir model olarak ortaya koymamıştı; bu çerçeve kesinlikle, çözümsel görüş açılarından, gerçekliğin kendisinden soyutlanan temel özellikleri temsil etmiyordu. Çözümsel gerçekçilik daha çok, kategorisel çerçeve, empirik kuramlar, bilimsel tahminler/açıklamalar ve olgular arasında içsel, empirik olmayan ilişkiler kuran bir sorun hiyerarşisi düzeninde yer alıyor. Bu hiyerarşi, bilimsel iletişim topluluğunun dilsel evreninin dışına çıkmaz.

Ama Parsons eylem kuramsal çerçeveyi, doğal dizgelerin evreninde, sosyokültürel yaşam biçimleri aşamasında ortaya çıkan belirgin özelliklerle tanıladıktan sonra, çözümsel gerçekliğin artık sadece bir vurgulama değeri kalıyor. Eylem kuramsal çerçeve bundan sonra sınırlarını koruyan dizgelerin belirli bir tipinin karakterize edilmesine yarıyor; bu sırada genel dizge kuramına, önemli gerçeklik kesitlerini simüle eden modeller kurmak görevi düşüyor. Değerler, normlar, hedefler ve kay-

---

[67] Parsons, Platt (1973), s. 16 [Metinde İngilizcedir, –çn]. (Vurgulamalar bana ait J.H.)

[68] T. Parsons, E. Shils, K. D. Naegele, J. R. Pitts (Haz.), *Theories of Society*, New York 1961, s. 965.

naklar arasındaki çözümsel ilişkiler üzerine önermeler, gizliden gizliye dizge bileşenleri arasındaki empirik ilişkiler üzerine önermelere dönüşüyor. *Empirik olarak yeniden yorumlanmış eylem bütünü, bileşenleri arasındaki alışveriş süreçlerinde oluşuyor.* Organizma ya da davranış dizgesi, yalnızca bu özselci önvarsayımla, kişi, toplum ve kültür üçlemesine kolaylıkla eklenebilir. Aynı özselcilik öteki dizge düzlemleri için de geçerlidir. Daha önce bilim adamının kurucu bir tasarımı olarak anlaşılan şey, şimdi kendi kendini kuran eylem dizgelerinin vasıflarının yeniden kurulması yan anlamlarını kazanıyor.[69]

Eğer gözlemlerim doğruysa, Parsons'un ve öğrencilerinden birçoğunun, dizge kuramsal değişimi nasıl yadsıyabildiğini ve Parsons'un yapıt tarihinin kopuşsuz bir sürekliliğe sahip olduğunu nasıl öne sürebildiğini anlamak olanaksız. Bundan sonra, kuram gelişmesindeki bu kopmanın dikkate çarpmayabileceği, çünkü Parsons'un topluma ilişkin bir dizge kuramının kuruluşunu ancak *karakteristik çekincelerle* sürdürdüğü savını temellendirmek istiyorum. "Working Papers in the Theory of Action" (1953) [...] çalışmasıyla birlikte, Parsons'un Dubins'in eleştirisine (1960) yanıtıyla sona eren bir geçiş dönemi başlıyor.[70] Bu dönemde Parsons toplum kuramını, dizge kuramsal temel kavramların yardımıyla kuruyor. Dört işlev şemasını ve her biri işlevsel olarak özelleşmiş dört altdizge arasındaki karşılıklı alışveriş ilişkileri tasarımını geliştiriyor. Bu dönemin iki ana yapıtında, "Family Socialization and Interaction Process" (1955) ve "Economy and Society"de (1956) Parsons bu yeni kuramsal araçları, bir yanda bir kişilik ve toplumsallaşma kuramı için, diğer yanda toplumsal dizgelere yerleştirilmiş ekonomi kuramı için, ilk kez çekinmeden kullanıyor. Böylelikle, altmışlı yıllarda iletişim araçları kuramıyla ve bir toplumsal evrim kuramıyla bütünlenecek olan bir toplum kuramının ana hatları ortaya çıkmış oluyor. Yetmişli yıllarda, Parsons'u o zamana dek ihmal ettiği genel eylem dizgesi konusunu yeniden ele almaya yönelten antropolojik sorunlar önplana çıkıyor. Bu geç evrede, Parsons varlığını ellili yıllarda alınmış, *çift değerli kuruluş kararına* borçlu olan kuram programından metafizik sonuçlar çıkarıyor.

Parsons, o zamandan beri toplum kuramını eylem kuramının temel kavramsal önceliğinden dizge kuramının önceliğine çevirme, ama bunu, kuram tarihsel olarak

---

[69] Parsons'un öğrencileri arasında, J. Alexander ve R. Münch gibi, erken Parsons'un Yeni Kantçılıktan esinlenmiş bilim anlamasına bağlı olanlar, dizge işlevselciliğinin (yalnızca Luhmann'ın değil, aynı zamanda) Parsons'un versiyonundaki bu özselci bileşeni görmezden geliyorlar.

[70] R. Dubin, "Parson's Actor: Continuities in Social Theory," Parsons (1967 a), s. 521 vd.; ayrıca Parsons (1967 a), s. 192 vd.

kazanılan, eylem dizgelerini kültürel değer kalıplarının cisimlenişleri olarak kavrama görüşünün korunması çekincesiyle yapma hedefine bağlı kalıyor. Böylece "Working Papers" ile başlayan ve yirmi beş yılı aşkın bir süreye uzanan gelişmesi, *eşzamanlı olarak ortaya çıkan üç özellikle*, toplumun bir dizge kuramının kurulmasıyla, eylem kuramının kategorisel çerçevesinin buna karşılık düşen bir benzeştirilmesi ve yeniden yorumlanmasıyla ve son olarak dizge işlevselciliğinin Parsons'un Durkheim, Freud ve Max Weber'in mirasından aldığı bir kültür kuramına geri bağlamasıyla karakterize edilebiliyor. Bu eğilimleri öncelikle birkaç önemli örnekle ortaya koymak istiyorum (1); ve sonra antropolojik geç dönem felsefesinin yardımıyla (2) ve özellikle (3) özellikle iletişim araçları kuramında (3), bu kuramsal tavizin kırılganlığını kanıtlamak istiyorum.

(1) Parsons toplumsal evrim kuramının ilk cildinin giriş bölümünde,[71] 1953 yılından beri geliştirilen kuramsal yaklaşımı çok iyi karakterize eden bir toplum kavramı sunuyor. Toplum *ilk olarak*, kendi kendini yönetme yeteneğiyle özerkliğe ya da bağımsızlığa (selfsufficiency) ulaşabilen ve varlığını uzun sürede koruyabilen, *çevre içinde bir dizge* olarak anlaşılıyor: "Bir toplumun kendi kendine yeterliği, çevresiyle ilişkileri üzerindeki denetimiyle, içsel bütünleşme amacının dengeli bir biçimde birleşmesinin bir fonksiyonudur."[72] Bir toplumun gelişmişlik düzeyi, bütünleşmiş bir bütün olarak çevrelerine karşı öne sürebileceği özerlik derecesiyle ölçülüyor. Burada hâlâ işlevsel anlamda bir bütünleşme söz konusudur.

İkinci olarak, Parsons toplumu *eylem dizgesi* olarak özelleştiriyor; burada yönlenmiş amaçlı etkinlik yerine kültür ve dil, değere kurucu belirlemeleri oluşturuyor: "Davranış" kelimesinin yerine "eylem" kelimesini kullanmayı tercih ediyoruz, çünkü kendi başına davranış olaylarıyla değil, onların kalıplaşmalarıyla, kalıplaşmış anlamlı ürünleriyle ilgileniyoruz. İnsan eylemi, edimleri ilgilendiren anlamların ve yönlenimlerin simgesel dizgeler açısından şekillenmiş olmaları açısından kültüreldir."[73] Eylem dizgelerinde aktarılan kültürel kalıplar, toplumsallaşmış bireylerin genetik olarak sürdürülen organik donanımı ile, dil aracı üzerinden iç içe geçer. Toplumsallaşmış bireylerden oluşan kolektifler, eylem dizgelerinin taşıyıcılarıdır; kültür ve türe özgü yetenekler yoluyla çizilen sınırların içinde kendi başına bir yapı oluştururlar.

Böylece Parsons *üçüncü olarak*, söz konusu eylem dizgesini dört altdizgenin,

---

[71] T. Parsons, *Societies*, Englewood Cliffs 1966.

[72] Parsons (1966), s. 9 [Metinde İngilizcedir, –çn].

[73] Parsons (1966), s. 5 [Metinde İngilizcedir, –çn].

kültür, toplum, kişilik ve organizmanın etkileştiği ve karşılıklı iç içe geçtiği bir saha olarak düşünüyor. Bu altdizgelerden her biri eylem bağlamlarının toplumsal üretiminde bir temel işlev için özelleşmiştir. Eylem dizgeleri tam dört işlevsel görünümden incelenebilir: "Eylem dizgeleri içinde kültürel dizgeler, kalıp-koruyucu işlevinde, toplumsal dizgeler eylem birimlerinin (insanların ya da daha kesin olarak rollere atanmış karakterlerin) bütünleşmesinde, kişilik dizgeleri amaca ulaşmada ve davranışsal organizma da uyum sağlamada uzmanlaşmışlardır."[74]

Altdizgeler göreli bir bağımsızlığa sahip oldukları için, yani salt değişik referanslar oluşturmakla kalmadıkları için, birbirleriyle olumsal ilişkiler kurarlar. Altdizgeler arasındaki bu ilişkiler yine de ortak bir eylem dizgesine ait olmakla, belirli bir biçimde önyargılanmıştır. Altdizgeler, birbirleri için çevreler oluştururlar; ama *ayarlanmış* alışveriş ilişkileri içindedirler. Altdizgelerinin birbirleri için ortaya koyduğu, birbirine uyumlanmış karşılıklı başarımlar, *dördüncü olarak, dizge içi bir alışverişin* akışları olarak çözümlenebilir. Birbirlerine komşu altdizgelerin sınır bölgelerinde bu tür ilişkiler yeni yapılar biçiminde yoğunlaşır; Parsons bu durumlar için "nüfuz etme" deyimini kullanıyor.

Ama eşit dereceye sahip yatay ilişkiler hakkındaki kabullerle yetinmiyor, *beşinci olarak*, dört temel işlevin bir değerlendirilişi anlamına gelen bir *denetim hiyerarşisi* postula ediyor. (Şekil 31).

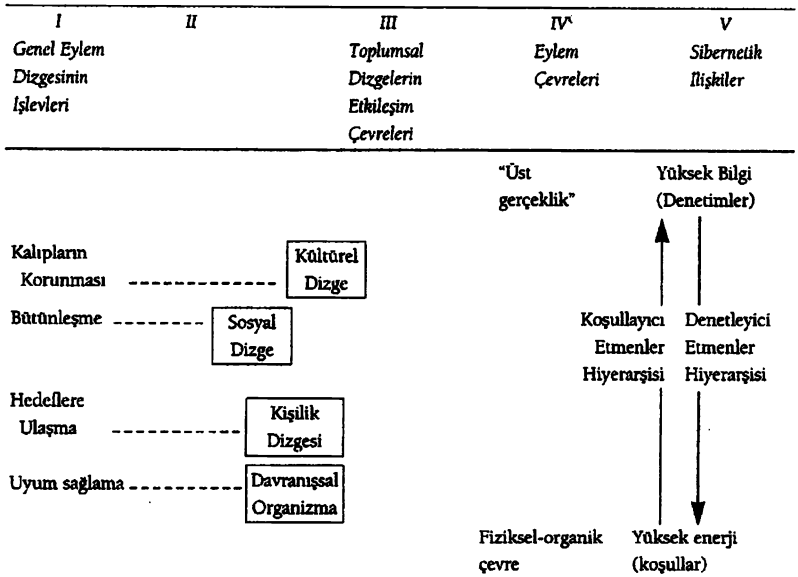
Şeklin sağ tarafını şöyle açımlıyor: "Yukarıyı işaret eden ok, herhangi bir verili birikimsel düzeyde, yukarıya yönelik sırada ortak formülde 'gerekli ancak yeterli olmayan' koşullar hiyerarşisini göstermektedir. Aşağıyı işaret eden ok, sibernetik anlamda denetim etkenleri arasındaki hiyerarşiyi anlatır. Biz aşağıya doğru hareket ettikçe daha gerekli koşulların denetimi, örneklerin, planların ve programların yerine getirilmesini mümkün kılar. Düzende alçakta bulunan dizgeler enerjide göreli yüksekken, yüksekte bulunan dizgeler bilgide göreli yüksektirler."[75]

---

[74] Parsons (1966), s. 7 [Metinde İngilizcedir, –çn].

[75] Parsons (1966), s. 28.

Şekil 31. *Eylemin Altdizgeleri*



Bu şema, daha sonra yönetme araçları kuramıyla bağlantılı olarak geri döneceğim dizge içi alışveriş ilişkileri dışında, Parsons'un 60'lı yıllarda oluşturduğu dizge kuramsal toplum kavramının ana hatlarını içeriyor. Gerçi bu saptama, bu statik görüntüye yol açmış bulunan kuram dinamiği hakkında bir fikir vermiyor. Bundan sonra, Parsons'un dizge işlevselciliği ile Yeni Kantçı kültür kuramı arasında bir uzlaşma yolunda aldığı kuruluş kararlarını belirtmek istiyorum.

(a) Parsons orta dönemin başlarında, *eylem dizgelerinin işlevlerinin*, bir yanda dizge-çevre ilişkisinden, diğer yanda kültürle ilişkiden doğan buyrum sınıflarıyla ilişkilendiriyor. O dönemde Parsons, "işlevsel bütünleşme" görevlerini, bölüştürme sorunları olarak ele alıyordu; bu görevler kaynakların hazırlanmasına, devinime geçirilmesine ve hedefe yönelik olarak kullanılmasına ilişkindi. Diğer yanda "toplumsal bütünleşme" görevleri yalnızca doğrudan doğruya dayanışmaların ve üyeliklerin korunmasına değil, aynı zamanda kültürel geleneğe ve toplumsallaşmaya da ilişkindir. Bizim kavramlarımıza göre, işlevsel bütünleşme görevlerinde yaşama evreninin maddi yeniden üretimi, toplumsal bütünleşme görevlerinde ise yaşama evrenini simgesel yapılarının yeniden üretimi söz konusudur. Bu ikiye ayırmacı bölümlemenin bu noktasında, 1953'den sonra dört temel işlevler şeması –ünlü AGIL şeması– ortaya çıkıyor.[76] Bölüştürme işlevleri uyum (adaptation) ve hedefe ulaşma (goal-at-

[76] T. Parsons et. al., *Working Papers in Theory of Action*, New York 1953, s. 183 vd.

tainment) olarak özelleştiriliyorlar; yapının korunmasında (pattern-maintenance) hem kültürel yeniden üretim hem de toplumsallaşma gizleniyor. Bizim bağlamamızda, eşzamanlı olarak gerçekleştirilen işlevsel ve toplumsal bütünleşme arasında, daha önem taşıyan düzey farklılığının eşitlenmiş olması daha ilginçtir. Böylelikle "eylem" ve "dizge" paradigmalarının birbirine eklenmesiyle ortaya çıkan birleşme noktası *görünmez kılınıyor*. Parsons önemli ama hiçbir zaman belirtik kılmadığı bir karar alarak, eylem bağlamlarını değerler ve normlar üzerinden kurulan toplumsal bütünleşmesi kavramından vazgeçiyor ve bundan sonra sadece "bütünleşme"den söz ediyor.

Bu karar, dizge kuramsal toplum kavramının sezgisel olarak ortaya konuluşuyla örtülüyor. Parsons, eskisi gibi toplumsal dizgenin çekirdek bileşeni olarak bütünleştirici altdizgeyi çıkış noktası alıyor ve bu çekirdeği kişilerarası ilişkilerin meşru düzeni kavramlarıyla betimliyor.[77] Bu *sosyal topluluk* öncelikle dağınık toplum bütününün tamamı için geçerlidir; bir yaşama evreninin özelliklerini telkin eder; bu durum Parsons adeta bir yanda "sosyal topluluk" ile diğer yanda kültür ve kişilik arasındaki bütünleme ilişkisini serimlediğinde daha da belirginleşir.[78] "Sosyal topluluğun" çözümlendiği kategoriler –değerler, normlar, kolektifler ve roller–, ilkin, bu altdizgenin simgesel olarak yapılanmış bir yaşama evreni türünde, *toplumsal* bütünleşmeye, normatif anlaşma üzerinden kurulmuş bir bütünleşmeye uzmanlaştığı izlenimini uyandırıyor.

Parsons, "sosyal topluluğun" toplumsal dizgenin dört altdizgesine farklılaşmasını dört işlev şemasına göre betimlemeye geçtiğinde bu görüntü değişiyor.[79]

Dört altdizgeden biri olarak (ekonomi, politika ve kültürel yeniden üretim/toplumsallaştırma'nın yanı sıra) "sosyal topluluğa" atfedilen işlev, şimdi soyut bir

---

[77] "Bir dizge olarak bir toplumun çekirdeği, bir kolektifteki insanların yaşamının örgütlenmesini sağlayan, kalıplaşmış normatif bir düzendir. Bir düzen olarak, değerleri ve farklılaşmış ve tikelleşmiş normları ve kuralları içerir; bu değer, norm ve kuralların anlamlı ve meşru olabilmeleri için kültürel referanslar gereklidir. Bir kolektiflik olarak toplum, kendisine ait olan ve olmayan bireyler arasında ayrım yapan, kalıplaşmış bir üyelik tasarımı sergiler. Normatif sistemin 'yargılama yetkisi'ni içeren sorunlar, normatif zorunluluklara 'tabi olma' statüsüyle, üyelik statü arasında tam bir örtüşmeyi olanaksız kılabilir; çünkü bir normatif dizgenin zorlaması esas olarak belirli bir bölgede yaşayan insanlar tarafından ve onlara karşı uygulanan yaptırımların (örneğin 'polis göreviyle') denetlenmesine yönelik görünmektedir" (Parsons 1966, s. 10) [Metinde İngilizcedir, –çn].

[78] Parsons (1966), s. 10-15.

[79] Parsons (1966), s. 42 vd. Ve T. Parsons, *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, 1971, s. 10 vd.

"bütünleştirme" anlamını kazanır; bu bütünleştirme, varlığını sürdürmesi aşırı karmaşık çevrelerin tehditi altında olan ve bu baskı altında, tek tek bileşenlerine ayrılma tehlikesini uzaklaştırmak zorunda olan bir dizgenin bir arada durmasının güvencelenmesi anlamındadır. Bu arada, Parsons'un daha önce *"işlevsel* bütünleştirme" anlatımı ile bağladığı düşünce öne geçer. "Sosyal topluluğun" şimdi uzmanlaştığı işlevsel buyrumlar, hâlâ normatif görüş birliği yoluyla *gerçeklenebilir*; ama tam da modern toplumlarda "normsuz toplumsallık" alanları öylesine genişler ki, bütünleşme gereksiniminin büyük ölçüde anlaşma mekanizmasının arkasından dolaşılarak doyurulması *gerekir*.

"Sosyal topluluk" toplumun çekirdeği olarak öncelikle yapısal görünümlerden ortaya konulurken, dağınık bütünden farklılaşmış altdizgeler sadece işlevsel görünümlerden belirlenir; Parsons *serimlemesinin* akışı içinde eylem kuramsal olarak kullanılan toplum kavramından sosyal dizge kavramına paradigma değişimini yineliyor.

Toplumsal dizgenin altdizgeleri gerçi girişim (ekonomi), devlet yönetimi (politika), hukuk (bütünleyici altdizge), din kurumu ve aile (kültürel kalıpların korunması) gibi önemli kurumlar üzerinden *gösterilebilirler*; ama prototipik olarak belirlenmiş bu kurumsal düzenlerle özdeşleştirilemezler. Her kurum kendi kaynakları sayesinde değişen sınır koşullarına *uyum sağlamak* zorundadır; her kurumun, dışsal sınırlamaları ve üyelerinin değer yönlenimlerini uzlaştırabilmek için amaçları *seçmesi ve izlemesi* gerekir; her kurumun etkileşimleri üyelik ilişkileri üzerinden *normatif olarak düzenlemesi* gerekir ve her kurum kabul edilmiş değerler yoluyla *meşrulaştırılmak* zorundadır. Her kurum değişik görünümler altında *tüm* toplumsal altdizgelere ait olduğundan, bu kurumlardan hiçbiri bu altdizgelerin her biri için tanımlayıcı bir belirti olarak uygun değildir. Bu kurumların birbirlerinden işlevlerine göre ayrılmaları gerekir.

Parsons bu noktada bu işlevleri nispeten soyut bir düzlemde uyum sağlama, hedefe ulaşma, bütünleştirme ve yapı kalıplarının korunması işlevleri olarak tanımlıyor. Parsons'un bu işlevleri ilkönce *ortaya koyduğu* sosyolojik kuram düzleminde, ekonominin üretim başarımlarına, devlet yönetimlerinin örgütlenme başarımlarına, hukukun bütünleştirme başarımlarına ve geleneğin ve ailesel toplumsallaştırmanın normalleştirme başarımlarına işaret edilerek bu işlevler *elle tutulur bir biçimde açımlanabilir*. Bu düzlemde, Parsons'un bu dört işlev şeması ile eylem kuramsal temel kavramlar arasında yaptığı yerleştirme, henüz sezgisel olarak anlaşılabiliyor. Genel eylem dizgesi olarak şeyleştirilmiş eylem kuramsal referans çerçevesi, her biri ey-

lem yönlenimlerinin bir bileşenini öne çıkarmaya uzmanlaşmış altdizgelere parçalanır. Bu ürünlerde, yani değerler, normlar, hedefler ve kaynaklarda, her bir altdizgenin işlevi görülebilir. (Şekil 32).

Şekil 32. *İşlevler ve Eylem Yönlenimleri*

Eylem yönleniminin bileşenleri	Alt Dizgeler	İşlevler
Değerler	Kültür	Kültürel Kalıpların Korunması
Normlar	Toplum	Bütünleşme
Hedefler	Kişilik	Hedefe Ulaşma
Araçlar, Kaynaklar	Davranış Dizgesi	Uyum Sağlama

Genel eylem dizgesi düzleminde biraz keyfi, en azından temellendirilmesi gereken bir yerleştirme olarak görünen şey; toplumsal dizge düzleminde, kuram tarihinin tasarımlarına bağlanarak, daha büyük bir inandırıcılık kazanıyor. (Şekil 33)

Şekil 33. *Toplumsal Dizge*

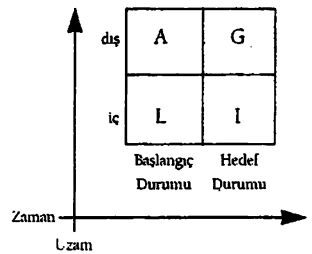
A		G
	Ekonomi (Kaynaklar)	Politika (Hedefler)
	Yapıyı Koruyan Dizge (Değerler)	Bütünleyici Alt Dizge (Kurallar)
L		I

Bu örnekleyici denemeler dört işlev şemasının ortaya koyulmasıyla doğan iki sorunun çözümü olarak henüz kabul edilemez. Parsons'un ilk olarak, tam da bu dört işlevsel görüş açısının eylem dizgelerinin çözümlenişi için zorunlu ve yeterli olduğunu temellendirmesi gerekmektedir. Ve ayrıca, eylem kuramsal temel kavramları dizge kuramının ışığında yeniden yorumlaması gerekmektedir.

(b) Parsons topluma ilişkin dizge kavramını canlı dizgeler kuramının özel bir durumu olarak kavrıyor. Bu yüzden dört işlev şeması gerçi toplumsal dizgelere ve eylem dizgelerine uygulanabilir olmalıdır; ama bu şema büyük ölçüde daha geniş

bir uygulama alanı için düşünülmüştür. Parsons, dört işlev şemasının *genel geçerliliğini* temellendirmek için bir dizgenin bir çevre içindeki biçimsel özelliklerini çıkış noktası alıyor. Dizge oluşumu süreciyle başlıyor ve dizgenin varlığını güvencelemeye ilişkin kapsamlı sorunu zaman ve uzam görünümlerinden farklılaştırıyor. İç/dış ekseninde dizgenin varlığını sürdürmesine atfedilen süreçlerin ve yapıların, dizgenin çevre içinde karşılaştığı olaylardan ve durumlardan ayrılması sorunu ortaya çıkıyor. Şimdiki zaman/gelecek ekseninde –dizgelerin sadece şimdiki zamana ait yansıtmalar olarak geçmişleri vardır– güncel olarak kullanılabilir kaynakların, önceden görülmüş hedef durumlarında amaca uygun olarak kullanılması sorunu ortaya çıkıyor. Bu iki sorunun birleştirilmesi, Şekil 34'ün gösterdiği gibi, istenilen dört işlevi veriyor.

Şekil 34. *Dört İşlev Şeması*



Parsons, sınırları koruma sorununu dizge ile çevresi arasındaki karmaşıklık düzey farkının yardımıyla belirliyor: "Referans dizgesinin, içsel durumlarının herhangi bir verili zamanda çevreninkilerden dikkate değer bir açıdan farklı olmasından dolayı, bir işlev kalıbı tarafından nitelendiği varsayılmaktadır. Bu farklılıkların yönü daha fazla durağanlığa ve referans dizgesine göre daha yüksek bir örgütlenme düzeyine doğrudur."[80]

Parsons, hedef durumlara ulaşma sorununu, eyelm kuramından bilinen ve zaman ekseninin özel bir yorumunu oluşturan "araçsal-tüketimsel" boyutuyla birleştiriyor: "Bu, bir biçimde dar bir saptamadır, ama doğru yönde yapılmıştır. Bir kalıp kendini gerçek yaşamda edimselleştirmez. Kalıp oluşturacağı düzeyinin koşullarını yerine getirmeyi ve mevcut çevresel kaynakları kullanması gerekir. Koşulların yerine getirilmesi ve kalıptan yararlanılması, ancak doğası gereği zamana yayılmış süreçler aracılığıyla olanaklı olur. Zaman ve enerji girdisini ve bileşenlerden yararlanılmasını, onların örgütlenmesini ya da birleştirilmesini ve aşamaların değerlendi-

[80] Parsons, Platt (1973), s. 10 [Metinde İngilizcedir, –çn].

rilmesini içeren bu sürecin bir yönüdür."[81]

Bu iki sorunla eşzamanlı olarak başa çıkmanın, uzam ve zaman boyutlarında aynı zamanda çözümlenmesi gerekir; bu da, bir dizgenin varlığını hem dizge çevresiyle ve kendi kendisiyle (içte/dışta) ilişkisinde hem de güncel başlangıç durumları ve önceden görülen hedef durumlar (araçsal-tüketimsel) ilişkisinde güvencelemesi gerektiği anlamına geliyor. Bu referans noktalarının kombinasyonundan, dizgenin varlığını sürdürmesinin tam dört işlevsel görünümü ortaya çıkıyor; işlevleri, çevreyle alışverişe mi, yoksa dizgenin kendisine mi ilişkin olmalarına göre, (adaptation/goal-attainment *versus* pattern maintenance/integration); ya da duruma göre, hedefe yönelik başlangıç durumlarına mı yoksa (güncel durumlar için sadece gizilgüçler oluşturan) hedef durumlara mı ilişkin olduklarına göre (adaptation/pattern maintenance *versus* goal attainment/integration) ayırdığımızda, bu işlevsel görünümler ikili gruplar halinde düzenlenebilirler. Böylelikle Parsons, AGIL şemasının, eylem kuramsal olarak yorumlanmış genel bir toplum kavramından *bağımsız* bir temellendirmesine ulaşıyor.

(c) Dört temel işlev şeması eylem kuramsal *köklerinden koparıldığından* ve genel olarak canlı dizgeler için geçerli olduğundan, eylemin çözümsel bileşenlerinin dizge sorunlarının çözümü olarak kavranmaları gerekir. Gösterildiği gibi Parsons değerleri, normları, hedefleri ve kaynakları teker teker dört işlevden birine yerleştiriyor. Bu kuruluş kararından şimdiye dek önem taşıyan *kalıp-değişkenlerin yeniden yorumlanması* zorunluluğu doğuyor. Parsons kuramındaki bu değişikliği Dubin'le tartışmasının akışı içinde gerçekleştiriyor. Soyut karar verme alternatifleri, kültürel değerlerin evrenselci görüş açılarından sonlu sayıda öncelik kalıbına nasıl indirgenebileceğini açıklamak için ortaya koyulmuşlardı. Parsons eylem kuramının perspektifinden vazgeçtikten sonra, kalıp değişkenler bu değerlerini yitiriyor. Şimdi artık eylem yönlenimlerinin kültürel olarak belirlenmesi sorunu değil, aktörlerin kararlarının dizge oluşturma süreçlerinden doğrudan doğruya nasıl kaynaklandığı sorusu söz konusudur. Kalıp-değişkenler daha öteye taşınacaklarsa, olsa olsa, dizge sorunlarının ışığının, eylemlerin dizge dinamiğinin parıltısında görünebilecekleri biçimde prizmatik olarak kırılmasına yarayacak mercekler olarak işe yarayabilirler. Parsons beş temel alternatif çiftinden birini sessiz sedasız eliyor;[82] bu çifti eyleyen öz-

[81] Parsons, Platt (1973), s. 11 [Metinde İngilizcedir, –çn].

[82] Daha önce "kendi başına *versus* kolektif yönlenme," iş adamlarının ve profesyonellerin eşit ölçüde rasyonel eylem yönlenimlerinin birbirinden ayrılması için en önemli boyut olarak gösterilmişti. *Economy and Society*'de (1956) bu boyut kalıp değişkenlerin listesinden çıkarılmıştır. Bu çıkarma için, eylem kuramının kavramsal perspektifinden dizge kuramının

nelerin değer yönlenimlerinden koparıyor ve geri kalan dört çift değişkenden, son derece gelişigüzel kombine edilmiş karar verme alternatiflerini betimlemek için yararlanıyor. Bu betimleme düzlemi olgunlaşmış kuram için elbette kayda değer bir önem taşımıyor.

Dublin, bu yeniden yorumlamayı iki modeli birbirinin karşısına koyarak stilize ediyor. Parsons'un I. modeli bir durum içinde eyleyen aktör modelini çıkış noktası alıyor; burada eylem yönlenimi (toplumsal ya da toplumsal olmayan) nesnelere bir yönlenim kavramlarıyla çözümlenebiliyor. Eylem yönleniminin arı tipleri (intellectual, expressive, responsive, instrumental) kalıp değişkenlerin yardımıyla, onlara karşılık düşen karar verme kalıplarıyla karakterize edilebiliyor. Buna karşılık Parsons'un II. modeli eylem dizgelerinin en genel sorunlarını çıkış noktası alıyor. Bu sorunlar, varlığını sürdürme temel sorununun çözümlenebileceği dört işlevsel görünüme karşılık düşüyorlar: "Parsons dikkatini toplumsal sözleşmeyi toplumsal dizge bakış açısından incelemeye yönelttiğinde, I. Model'den radikal bir biçimde uzaklaşmış oluyordu. Parsons, toplumsal eylemi toplumsal bir dizgenin gerekliliklerleriyle ifade etme ihtiyacını algılayarak, toplumsal yapının sorunlarını çıkış noktası aldı ve oradan dizgedeki bireysel aktör düzeyine inmeye çalıştı. Parsons'un I. Modeli toplumsal dizgeye özellikle aktörün bakış açısından, 'dışarıya doğru' bakmaktadır; II. Model'i ise toplumsal dizgenin perspektifinden 'aşağıya doğru,' bireysel aktöre bakmaktadır."[83]

Dizge sorunları, kalıp-değişkenler üzerinden eylem yönlenimleriyle yer değiştirir, böylece çözümlemenin referans noktasını aktörlerin kararı değil, kendi kendini kararlılaştıran eylem dizgesinin sorun çözücü dinamiği oluşturur: "Bu iki çözüm arasındaki temel fark, modellerin inşa edildiği birimlerde yatmaktadır. I. Model'de

---

kavramsal perspektifine geçişin böyle gerektirdiği argümanında bulunulmuştur; şimdi 'kendi başına yönlenme' ve 'kolektif yönlenme' değişik dizge bağlantıları yüzünden artık aynı boyutta yer alamazlar: "Zaman içinde, bu kategori çiftlerinin, belirli bir eylem dizgesinin karakteristik özelliğini tanımlamak açısından önem taşımadıkları ortaya çıktı; bu kategori çiftleri daha çok hiyerarşik olarak konumlandırılmış iki dizge arasındaki ilişkiyi tanımlamaktaydılar. Kendi başına yönlenme, alt düzen dizgesinin, üst düzen dizgesinde içerilmesinden göreli bir bağımsızlık ve düzenleyici, başka bir deyişle sınır-koyucu bir ilişkide üst-düzen dizgesinin kurallarını ve değerlerini önemli eylem biçimlerine bırakmayı tanımlamaktaydı. Diğer yandan, kolektif yönlenim, üst düzen dizgesinin kural ve değerlerinin, alttakinin eylemi için olumlu bir biçimde buyurucu olduğu, olumlu üyelik durumunu tanımlamaktaydı" [Metinde İngilizcedir, –çn]. T. Parsons, N. J. Smelser, *Economy and Society*, Londra, New York, 1956, s. 36.

[83] Dubin, Parsons (1967 a), s. 530 [Metinde İngilizcedir, –çn].

toplumsal akit, aktörün nesneler hakkındaki değerlendirmelerinin ve kendisinin onlara yönelmelerinin –ikisi de öznel ya da sosyal-psikolojik birimlerdir– ürünü olarak görülmektedir. II. Model'de toplumsal davranış, evrensel olduğu tahmin edilen dört toplumsal dizge sorunlarına ait olan rol tanımlarının ürünü olarak görülmektedir. Bu nedenle, birincil analitik birim, aktörün nesneleri değerlendirmesinin ve onlara olan yönlenimlerinin benzersiz bir şekilde bunlardan çıkarıldığı dizge kiplikleri olur."[84]

Dizgenin varlığını sürdürme dinamiğinden elde edilen sorun baskısının eylem yönlenimlerine yansıtılabilmesi için, dizge sorunsalının aktörün kararlarıyla olumsal olmayan bir bağlanması gerekmez. Parsons II bu sorunu, dört temel işlevle karar alternatiflerinin belirli kombinasyonları arasında çözümsel bir ilişki bulunduğunu öne sürerek çözüyor. Dubin bu ilişkileri aşağıdaki şemada özetliyor:

Şekil 35. *Parsons'un Sosyal Eylem için II. Modeli*

Toplumsal Dizge KİPLİKLERİ (Dizge Sorunları)	*Aktörün nesneleri DEĞERLENDİRMESİ*	*Aktörün nesnelere YÖNLENMESİ*
Uyum sağlayıcı	→ Evrenselcilik	Özgünlük
Hedefe Ulaşma	→ Performans	Duygusallık
Bütünleştirici	→Tikelcilik	Dağınıklık
Kalıp-korunması ve Gerilim Yönetimi	→ Nitelik	Tarafsızlık

Dubin yorumlamasını, Parsons'un *Economy ve Society*'de, R. F. Bales ile ortak çalışmanın ürünlerine geri bakarak yaptığı anıştırmalara dayandırıyor.[85] Parsons bu noktada, "Working Papers"in III. ve V. bölümlerine gönderme yapıyor. Ama bu bölümlerde henüz, karar verme alternatiflerinin ve temel işlevlerin birbiriyle eşlenmesinin, mantıksal ve *kavramsal* bir çözümleme yoluyla elde edileceğinden söz edilmiyordu. O dönemde, 1953 yılında Parsons daha çok, özgül eylem yönlenimlerinin

---

[84] Dubin, Parsons (1967 a), s. 530.

[85] "Bu benzerliklerin, Bales'in eylem sistemlerinin işlevsel sorunlarını dört katmanlı sınıflandırılması ile mantıksal olarak aynı noktaya geldikleri keşfedildi. Son olarak benimsenen terminolojide, uyarlayıcı sorun, tutumsal bakış açısıyla belirlilik bakımından, nesne sınıflandırma bakış açısından evrensellik bakımından, amaca ulaşma bakış açısından performans bakımından; bütünleşme sorunu tutumsal bakış açısından dağınıklık bakımından, nesne-sınıflandırma bakış açısından tikelcilik bakımından; son olarak, amaca ulaşma sorunu ve gerginlik yönetimi sorunu, tutumsal bakış açısından duygusal tarafsızlık, nesne-sınıflandırma bakış açısından ise nitelik bakımından tanımlanmıştır." (Parsons/Smelser, 1956, s. 36)

dört dizge sorunundan her biriyle bağıntısını, Bales'in küçük gruplar araştırmasının sonuçlarını yorumlayarak, *empirik* bir biçimde temellendirdiğini iddia ediyordu. Ayrıca termodinamiğin temel kabulleriyle kurduğu muğlak benzerliklerden yardım umuyordu.

Bu bocalama, eylem kuramını bu arada önplana çıkmış dizge kuramına altlanması açısından önem taşıyan, ama Parsons'un ne mantıksal ne de empirik olarak temellendirebileceği bir bağıntının saymaca karakterini gösteriyor. Parsons'un *keyfi* düzenlemeleri basit sezgisel uslamlamaların sınamasına bile dayanmıyor. J. Alexander, bütünleştirme sorunlarının neden tikelci eylem yönlenimleri kadar evrenselci eylem yönlenimleriyle de çözülemeyeceklerini; ya da kültürel kalıpların varlığını sürdürme sorunlarının neden bir rakibin içsel niteliklerine değil de, başarımlara yönlenmeler yoluyla çözülemeyeceklerini haklı olarak soruyor.

(d) Eylem kuramsal temel kavramların dizge kuramında eritilmesinin bir başka örneğini kültürel değerler kavramı oluşturuyor. Parsons kültürel değerlerin geçerliliğini, sibernetik anlamda, kendi kendini yöneten dizgelerdeki gereklilik değerlerine atfedilen denetleme işlevleri olarak yorumluyor. Kültürel değerler arasındaki *anlamsal ilişkiler* sessizce, denetleyen değişkenler arasındaki *empirik ilişkiler* biçiminde yeniden yorumlanıyor. Ne var ki bu kaydırma, eylem kuramsal izlerin yok edilmesine karşı bir eğilime örnektir.

Parsons yararcılığın eleştirisinden, ilkönce amaçların değerler ve düzenleyici ilkeler yoluyla düzenlenen seçilimi tasarımını kazandı; ve Weber'den değerlerin gerçekleştirilmesi tasarımını aldı. Bu iki düşünce, kültürel değerlerin kurumsallaştırma ve içselleştirme yoluyla eylem durumlarıyla ilişkilendirilmeleri ve yaptırımlara bağlanmaları tasarımında birleşti; böylelikle bu düşünceler, yaşama biçimlerinin ve yaşam öykülerinin gerçekliğinde tözsel törellik kalıcılığını kazanacaklardı. Eylem dizgeleri, eyleyenin yöneldiği değerler ile normlar arasındaki uzaklığı ve eyleyenin eylem devinim aralığını sınırlayan durum koşullarını aşar. Eylem dizgeleri aynı zamanda korunmakta olan normatif bir gerilimi aşar. Eylem dizgesi kavramının dizge kuramsal temel kavrama dönüştürülmesi için de değerler, normlar, hedefler ve kaynaklar arasındaki ilişkiler önemlerini korur. Ama şimdi, kültür diğerlerinin yanında bir altdizgeye indirildiği için, geçerlilik iddiasındaki değerler ve normlar alanı ile olgusal koşullar alanı arasındaki düzey farkı ortadan kaldırılmıştır. Bu sonuçtan kaçınmak için, Parsons normatif ve olgusal olan arasındaki gerilimi, sözü edilen sibernetik benzetmenin yardımıyla çeviriyor.

Fiziksel bir yığışma içinde yönetilen süreçler her zamanki enerji miktarını ge-

rektirirken, bu süreçleri yönetmek, kendisi de nispeten az enerji harcayan bir bilgi akışı gerektirir. Parsons kültürel değerleri, yönetici denetim değerleriyle eşit tutuyor ve eylem dizgesinin organik temellerini enerji kaynağı olarak ele alıyor. Bundan sonra davranış dizgesi, kişilik, toplum dizgesi ve kültür arasında, en alttaki dizgenin bir üstteki dizgeden harcanan enerji açısından, en üstteki dizgenin ise en alttaki dizgeden bilgilenme ve yönetme başarımı açısından üstün olacağı bir biçimde bir hiyerarşi oluşturuyor. Dört altdizgenin bir *kontrol hiyerarşisi* örneğine göre yapılan bu doğrusal sıralanışı, kültürel dizgenin yönetim açısından özerk konumunu koruyor; kültürel dizge bu modelde aynı zamanda öteki altdizgelerin enerji girdisine bağımlı kalıyor.

Böylelikle Parsons kültürel bir belirlenimciliğin makaslarını yerleştirmekle kalmıyor, dizge kuramsal modellerin toplum kuramsal olarak kullanılmasına şaşırtıcı bir yön değişikliği kazandırıyor. Böylelikle *iki çevre kategorisi* arasında ayrım yapıyor.

Eylem dizgesi, kontrol hiyerarşisinin alt kutbunda doğal ya da empirik bir çevreyle; karşıt kutupta ise empirik olmayan, doğaüstü türde bir çevreyle sınırlanıyor: "Ne her bir bireyin ne de toplumsal dizgenin fiziksel çevreyle doğrudan ilişkisi vardır. İlişkileri tamamen eylemin fiziksel dünyayla birincil bağlantısı olan organizma aracılığıyladır. Her şeyden öte, bu durum artık modern algısal ve epistemolojik kuramda sıradan bir şeydir ... Özellikle bu anlamda, ne bireylerin ne de dizgenin nihai referans nesneleriyle ve sosyologların her şeyden önce Max Weber'in yapıtıyla bağdaştırdıkları türden anlam sorunları doğuran 'nihai gerçeklikle' doğrudan temasları vardır. Bireylerin ve toplumsal dizgelerin tanıdıkları ya da doğrudan deneyim sahibi oldukları nesneler, bizim terminolojimizde, empirik bilişi nesnelerine yakın anlamda insan yapımı olan kültürel nesnelerdir. Bundan dolayı, bireylerin ve toplumsal dizgelerin nihai 'empirik olmayan gerçeklik'le olan ilişkileri basit anlamda kültürel dizgenin aracılığıyla kurulur."[86]

Parsons sibernetik bir kavram olan kontrol hiyerarşisi kavramını kendi istediği gibi, değer gerçekleştirme düşüncesiyle bağlayarak, değerlerin ve geçerlilik iddialarının aşkınlığı tasarımını, dizge kuramının empirisist temel kavramsal çerçevesine aktarmış oluyor; ancak ortaya çıkan sonuç çatlaklar içeriyor. Parsons orta dönemin başlarında değer gerçekleştirme sezgisini kültürün özel bir konumuyla dikkate almışken, şimdi eylem dizgesine yerleştirilmiş bir kültürün yönetici gücünü "*empirik olmayan bir çevreyle*" temasından aldığını düşünüyor. Ama bu kavram dizge kuramı

[86] T. Parsons, *Social Systems*, Parsons (1977 a), s. 181 [Metinde İngilizcedir, –çn].

içinde bir yabancı unsurdur. Bu kavram dizge bileşenlerinin *kendi kendini* yöneterek korunmasını, dizge sınırlarının *tüm* cephe kesitlerinde esas olarak *aynı biçimde* tehdit edildikleri biçiminde ve *her yerde* aşırı karmaşık çevrelerin saldırılarına karşı savunulması gerektiği biçiminde tasarlıyor. Varlığını sürdürme süreçleri sadece, bizzat her bir dizgenin içinde bulunan değerlerle kontrol edilir; dizge sınırlarının *dışında* yönetici değil, yalnızca koşullayıcı değişkenler vardır.

Parsons, kendi dizge kavramının bu belirleyici açıdan öteki kavramlardan ayrıldığının bilincindedir: "Elbette, yönlenilmişlik, referans dizgesine içselmiş gibi algılanabilir. Ancak, halen eylem birimlerinin algıladığı eylem dizgesi dışındaki bir otorite kaynağına başvurarak, alternatif yollar arasından yapılan seçimleri meşrulaştırma girişimleri, eylem düzeyinde daha çok yaygındır."[87] Ne var ki Parsons, kendi kendini yöneten dizgeler modelinin, tümüyle farklı bir kökenden gelen bir kültür kuramına paradigmanın etkilenmeyeceği bir biçimde nasıl uydurulacağını göstermeye girişmiyor.

(e) Kontrol hiyerarşisinin ortaya konulmasıyla birlikte, dört temel işlev eşdüzeyliliğini yitirir. Bu işlevlerin art arda sıralandığı eksen, zamansal anlamın ötesinde, hiyerarşik bir anlam da kazanır. Değer gerçekleştirme düşüncesi soyut bir sıradüzene yükselir; bu sıradüzen, işlevsel olarak özgüleşmiş altdizgelerin gelişigüzel değil, yalnızca bir kültürel belirlenimciliğin LIGA şeması anlamında birbirlerine etki edebilmelerini apriori olarak güvenceler. Bu önyargılama, göze çarpmayacak biçimde *çapraz tablolama tekniğine* yerleştirilmiştir. Bu biçimciliğin gizli anlamı, bir yandan simgesel sözcelerin geçerliliği açısından, empirist olarak yeniden yorumlanmasına[88] ve aynı zamanda değerlerin dönüşümünün materyalist kabullere

---

[87] Parsons, Platt (1973), s. 32 [Metinde İngilizcedir, –çn].

[88] Parsons AGIL şemasını ayrım yapmadan tüm nesnelere uyguluyor. Böylelikle, örneğin bilimsel bir kuram da, empirik bir eylem dizgesiyle aynı biçimde ele alınıyor. Bkz. Parsons (1973), s. 65'deki şekil:

Kültürel Nesne Tipi Olarak Bilgi Bileşenleri

	Kaynaklar	Kazançlar	
L			I
Mantıksal	Gönderge Çerçevesi	Kuram	
Göndergesel	Olgular	Sorun Çözümleri	
A			G

karşı bağışıklaştırılmasına dayanır.[89] Çapraz tablolama tekniğinin, Parsoncu dizge işlevselciliğinin gizli idealizmini nasıl güvencelediği, örneğin kültürel dizgenin unsurlara ayrılmasında görülebilir. Parsons önce Weber'in anlatım kalıplarını bilişsel yorumlama kalıpları, ahlaksal-pratik değer kalıpları ve estetik-anlatımsal kalıplar biçiminde üçe ayırmasını izlemişti; şimdi ise bu biçimcilik bir dörde ayırmayı dayatıyor. Dördüncü alan; bilim ve teknik, hukuk ve ahlak ve de özerk sanat modern dönemde dinsel-metafizik aktarımlar bağlamından farklılaşmış olmalarına ve bu yüzden ne yapısal ne de tarihsel olarak dinsel simgecilikle aynı düzlemde yer almamalarına karşın, kurucu simgeselcilik için, yani din için öngörülmüştür.

Çapraz tablolamanın biçimciliği gizemini Parsons'un geç dönem felsefesinde tümüyle açığa vuruyor; bu felsefede genel eylem dizgesi "ereksel dizge" olarak şeyleştirilmiş bir aşkınsallığın altına yerleştiriliyor.[90] Burada Parsons'un kontrol hiyerarşisi kavramıyla toplum kuramının içine neyi gizlice soktuğu gün ışığına çıkıyor.

(2) Kültürü, toplumu, kişiliği ve davranış dizgesini kapsayan genel eylem dizgesi, yalnızca dört altdizgeden birisi olarak kavranır ve bir bütün olarak I-işleviyle ilişkilendirilirse, Parsons'un "İnsan durumu" adını verdiği bir *temel insan durumu dizgesi kurma* zorunluluğu doğar. Bu dizgede L-işlevi, *ereksel denilen bir dizgeyle* ilişkilendirilir; bu dizge eylem dizgesine ve üstelik bu dizgenin üst kutbuyla bitişiktir, yani *empiriküstü çevrenin* yerini alır. Eylem dizgesinin alt kutbunda, deyim yerindeyse simetrik olarak ortaya çıkan kuruluş sorunu öğreticidir.

Parsons kontrol hiyerarşisinde eylemin en aşağıdaki altdizgesini ilkönce kişiliğin organik taşıyıcısı olarak, insani organizma olarak tasarladı. Ama bu organizmanın özellikle de genetik olarak sabitlenmiş türe özgü donanımıyla, eylem dizgesine eklenmesi çok zordur. Bu yüzden Parsons daha sonra Lidz ve Lidz'in bir önerisini benimseyerek, davranış dizgesinin psikolojik yorumuna öncelik tanımıştır.[91] Parsons'un eskisi gibi psikanalitik araştırma geleneğinin kavramlarıyla kavradığı kişiliğe karşılık, davranış dizgesin artık kişinin doğal dayanağını değil, Piaget'nin anladığı anlamdaki genel bilme, konuşma ve eyleme yetilerini kapsar. Ama sonra insan organizması eylem dizgesi için bir çevre konumunu alır: Bu dizge davranış dizgesiyle birlikte organik doğaya bitişiktir.

Aynı mantığa göre kültürel dizge de öyle dar bir çerçevede kavranır ki, şimdiye

---

[89] M. Gould, "System Analysis, Macrosociology, and the Generalized Media of Social Action," *FS Parsons*, Cilt II (1976), s. 470 vd.

[90] Parson (1978 b), s. 382.

[91] Lidz, Lidz, *FS Parsons*, Cilt I (1976), s. 195 vd.

dek bir en üst yönetme mercisi ya da Tillich'in teolojik dilindeki gibi bir "son gerçeklik" yan anlamını içeren her şey de, eylem dizgesi için bir çevre konumuna sokulur. Bu dizge kültürel altdizgesiyle, ereksel dizge olarak şeyleştirilmiş aşkınsallığa bitişiktir: "Açıktır ki, ereksel dizgenin, sibernetik bir üst düzenin, özellikle dinin eylem dizgesiyle ilişkisini ele aldığımız konumda olduğunu düşünürüz. Kültürel tarihin büyük bir bölümü boyunca, bir tür empirik olmayan dünya 'gerçekliğine' olan inancın belirgin biçimde şekillenmesi, öncelikle dini bağlamda olmuştur."[92]

Parsons bu spekülatif adımı atarak, *geç dönem felsefesine* girmiş oluyor; eylem dizgesini başka üç altdizgeyle tamamlıyor:

Şekil 36. *İnsani Temel Durum Dizgesi (The Human Condition)*



İnsani temel durum dizgesi, yöntembilgisel açıdan bakıldığında, toplum kuramının ya da tek sosyal bilimlerin ele aldığı öteki tüm dizgelerden farklı bir statüye sahiptir. *Öncelikle*, alışılageldiği gibi dinsel inancın alanı olarak kabul edilen ereksel dizge öteki dizgeler gibi bilimsel bir nesne alanı olarak ortaya konulamaz – meğer ki sosyal bilimsel nesne alanı olarak ortaya konmasın, ama o zaman da dinin kültürel dizge çerçevesinde yer alması gerekir. Parsons ereksel bir dizgeden söz etmenin bir son gerçeklik alanına inanmayı *öngerektirdiğini* vurguluyor. Bu kavram stratejisi ayrıca, temel olarak Tanrı'nın varlığı deneyimini çıkış noktası alan geç dönemdeki Schelling'in "pozitif" felsefesini ortaya koyduğu kavram stratejisiyle benzeşiyor: "Gerçekliğin doğasını tanımlamanın felsefi zorluğunun tam bilincinde olarak, onun varlığına olan köklü inanışı paylaştığımızı onaylamak istiyoruz."[93]

Ama insani temel durum dizgesi, epistomolojik bir yorumlama gerektirmesinden *ötürü de* biricik bir konuma sahiptir: Bir bütün olarak dünyayı eylem dizgesi-

[92] Parsons (1978 b), s. 356 [Metinde İngilizcedir, –çn].

[93] Parsons (1978 b), s. 356 [Metinde İngilizcedir, –çn].

nin perspektifinden serimler. Sadece dinsel alan değil, insan organizması ve cansız doğa alanları da eylem dizgesi tarafından çevreler olarak algılanabilecekleri biçimde tasarlanmışlardır: "Paradigma, insan tarafından deneyimlenebilen dünyayı, farklı parçalarının ve yönlerinin insanlara ifade ettiği *anlamlara göre* sınıflandırmaktadır."[94]

Parsons'un çapraz tablolama tekniğinin, eylem dizgesini aynı çözümsel düzlemdeki başka üç dizgeyle tamamlamaya yönlendirdiğini gördük. Bununla birlikte tam da burada dizgelerin dört alanlı bir şemaya yerleştirilmesi yanıltıcıdır. Açıkçası eylem dizgesinin ikili bir konum alması gerekirdi: Bir yanda toplum kuramı için, bir konuşucun konumu; ve aynı zamanda hem insan organizmasının sonul yapıların ve öznel doğasının ve hem de görünen, nesnel doğanın onun için 'verili' oldukları epistomolojik bir öznenin konumu. Böylelikle, Parsons'un insani temel durum dizgesini, Kant'a gönderme yaparak açımladığı bir perspektiften ortaya koyması bir raslantı değildir: "İki nedenden ötürü, insan eylem dizgesini birincil referans noktası olarak aldık. Birinci neden, daha geniş kavramsal şemanın formülasyonunun ulaşılmış olduğu zihinsel yolu gösterdiğinden sıradan nedendir. Bilinmeyenden bilinene gitmek yerine, göreli iyi bilinenden bilinmeyene doğru ilerlemek için, araştırma siyaseti adına söylenmesi gereken bir şey var. Diğer yandan, ikinci neden ise, bizim insanlık durumunu, evrenin bilinebilir yönünün ve oldukça belirli bir şekilde ve bilinçle *insanlara ve aslında göreli çağdaş insanlara ifade ettiği anlam perspektifinden* formule edilmiş ve örgütlenmiş olanın bir biçimi olarak algılamamızdır. Bu bakış açısından, böyle bir girişime gerekli referans temelini oluşturan, eylem dizgesidir."[95]

Parsons, şimdiye kadar geliştirilen topluma ilişkin dizge kuramının ilişkili olduğu genel eylem dizgesini, insani temel durum dizgesinin *düşünsemeli olarak uygulanmış* bir incelenmesi için *çıkış noktası* olarak alıyor; *ama kuramcımız, bunu yapmakla bu alt dizgeden bağımsız bir konumu yitiriyor*, eylem dizgesinin perspektifinden kopamıyor. Toplum kuramı öteki tüm dizge düzlemlerinde nesnelerine açıktan açığa yaklaşabilirken, antropolojik düzlemde kendi kendisine gönderme yapar. Parsons, kendi kendisine gönderme yaparak işleyen bu toplum kuramı için Kant'ın bilgi eleştiri modelini göz önünde bulunduruyor: "İnsanın dünyaya 'yönleniminin,' dünyayı, eylemin kendisini de kapsayarak, insan aktörlerin simgesel olarak anlayabilecekleri *anlamı* olan varlıklardan oluşuyormuş gibi ele alma biçimini kazandığını iddia et-

[94] Parsons (1978 b), s. 361 [Metinde İngilizcedir, –çn].

[95] Parsons (1978 b), s. 382 [Metinde İngilizcedir, –çn].

miştik. Dolayısıyla bu varlıkları 'nesneler' olarak adlandırmanın ve bir özne-nesne ilişkisinden söz etmenin uygun olduğunu düşünüyoruz. Kantçı *bilme* değerlendirmesinin, insan aktörlerin eylem dizgesi dışındaki dünya ve içindeki nesnelerle olan ilişkisinin bir biçiminin ilkörneği olarak uyarlamanın meşru olduğunu düşünüyoruz."[96] İlginç bir biçimde Parsons bu tutumunu tutarlı bir biçimde sürdürmüyor. İnsan durumunun *yarı aşkınsal yorumunu*, dizge kuramsal yaklaşımın dayattığı *nesnelci* bir yorumla karıştırıyor.

Aşkınsal yorumlamada,[97] ereksel dizge, eylem dizgesinin dış doğayla, iç doğayla ve kendi kendisiyle ilişkiye girebilmesi için gerekli koşulları saptıyor; bu bakımdan, nesnel doğanın, öznel doğanın ve eylem dizgesinin eylem dizgesinin kendisi *için* yer aldıkları "aşkınsal düzenleri" belirliyor. "Genel önerme insan yönleniminin her bir şekli için, bir yönlenimin anlamlı olması bir şey ifade etmesi için gerekli olan 'şartlar' ya da 'varsayımlar'la ilgili bir *üst* düzey olduğudur."[98] Parsons dünya imgelerinden soyut dünya tutumları türettiğinde, sonul yapılara tıpkı Max Weber'in dinsel metafizik dünya imgelerine atfettiğine benzer bir işlev atfediyor. Parsons, modernlikte oluşan ve kendisinin de, insani temel durum dizgesiyle bağlantı kurduğu merkezsizleşmiş dünya anlamasını, yalnızca belirli dünya tutumlarının olanaklılaştırdığını düşünüyor.[99]

Parsons Kant'ın üç eleştirisine sürekli gönderme de bulunuyor ve bu eleştirileri, dış doğanın nesneleştirilmesinin (bilişsel-araçsal görüş açılarından, eylem bağıntılarının kurulması için (ahlaksal-pratik görüş açılarından) ve insanın kendi iç doğasıyla nesneleştirici-olmayan bir ilişkisi için (estetik görüş açılarından) aşkınsal koşulları yeniden kurma denemeleri olarak kavrıyor.[100]

Bu açıdan din, aşkınsal düzen başarımlarının nesneleştirilmesinin belirli ölçüde melez bir ürünü olarak ortaya çıkıyor: Bu başarımlar tanrısal bir varlığın varoluşu anlamında aşkınsallığa şeyleştiriliyorlar. Böylece Kant'ın dini de aklın sınırları içinde yorumlanabilir. Ama Parsons'a böyle bir akıl dini kesinlikle yeterli gelmiyor: "Bizim paradigmamıza göre, doğaüstü düzenin Kant'ın özel bir eleştiri getirmediği dördüncü bir alanı daha vardır. Biz bu alanın özellikle dinle ilgili olduğunu düşünmekteyiz. Örnek bir aydınlanma çocuğu olarak Kant'ın bu alanla ilgili olarak her-

---

[96] Parsons (1978 b), s. 367 vd. [Metinde İngilizcedir, –çn]

[97] R. Münch insani temel durum dizgesini bu anlamda anlıyor: Münch (1979 ve 1980 a).

[98] Parsons (1978 b), s. 370. [Metinde İngilizcedir, –çn]

[99] Parsons (1978 b), s. 383.

[100] Parsons (1978 b), s. 370 vd.

hangi olumlu bir şey söyleme gereği duymayıp, Tanrının varlığının *olasılığını* inkâr ettiği ünlü sözüyle yetinecek kadar şüpheci olması mümkün görünmektedir. Ancak burada doldurulmayı bekleyen mantıksal bir boşluk bulunmaktadır."[101]

Şimdi bu boşluğun doldurulması yalnızca yazarın dinsel gereksinimleri ve deneyimleri sayesinde değil, Parsons'un haklı olarak dikkati çektiği gibi, dizgesinin kuruluş baskısı sayesinde de gerçekleşiyor. Bunun tek nedeni, burada da dördüncü bir hücrenin bulunması gerektiği değildir. Dizge kuramsal yaklaşım, insani temel durumun varılmak istenen aşkınsal yorumuna direniyor ve nesnelci bir anlamayı dayatıyor. *Düzen başarımlarının dizgesi* bir *en üst kontrol değerleri* ya da sonul yapılar *dizgesi* içinde öylesine *yeniden yorumlanmalıdır* ki, bir empirik üstü büyüklükler dünyası olarak öteki dünyalarla, fiziksel-kimyasal, organik ve sosyokültürel dünyayla bütünleşebilmelidir. Bu bakış, daha ayrıntılı olarak ele almayacağım spekülasyonlara yol açıyor. Comte'da ve St. Simoncularda olduğu gibi, Parsons'da da kuramın gelişmesi, tözüne saldırılan bir dinin toplumsal bütünleştirici işlevleri için toplum kuramsal bir ikame yaratma çabasıyla sonuçlanıyor.[102]

Parsons'un geç dönem felsefesinin başka bir görünümü daha öğreticidir. Buraya kadarki çözümlemede, Parsons'un toplum kuramının eylem kuramının dizge kuramına muğlak bir benzeştirilmesine dayandığını gördük. Parsons'un toplum kuramı rakip iki kavramsal çerçeve arasında çatışmayı geçiştiren, ama çözmeyen bir kuramsal uzlaşma biçimini almıştır. Dizge kuramının inşası tamamlandıktan sonra, Parsons genel eylem dizgesinin sorunlarına yeniden yöneldiği anda, bastırılan çatışma yeniden ortaya çıkmıştır. Bu genel eylem dizgesi *The Structure of Social Action* kitabında geliştirilen eylem kuramsal çerçevenin şeyleştirilmesinden doğmuştu. Parsons karmaşık düşünce yolunun sonuna vardığında, sonuç sorunlarıyla karşı karşıya kalmıştır.

İnsani temel durum dizgesinde sonul yapıların aşkınsal değeriyle, eylem kuramsal bir anlam karışmaktadır: Eylem dizgesi dış doğayla, iç doğayla ve kendi kendisiyle, belirli aşkınsal koşullarda ilişkiler kuran bir özne gibi tasarlanmaktadır. Burada Parsons, monologsal eylem anlayışıyla uyum içinde, Kant'a dayandırılan epistomolojik *bilen* özne modelini göz önünde tutmaktadır. Simmel'den ve Max Adler'den bu yana bu model toplum kuramına girmiştir ve anlayıcı sosyolojinin Rickert'e ve Husserl'e kadar uzanan Yeni Kantçı ve görüngübilimsel türlerinde daha çok kafa karışıklığına yol açmıştır. Toplum kuramının temellendirilmesi amacıyla, ile-

[101] Parsons (1978 b), s. 371 [Metinde İngilizcedir, –çn].

[102] Gouldner (1970), özellikle (1974), s. 300 vd.

tişim kuramının, dil ve eylem yetisi bulunan özne modeli, epistomolojik modelden daha uygundur. Bu yüzden, Parsons'un geç dönem felsefesinin aşkınsal versiyonunu, anlaşmaya yönlenmiş eylem modelinin ışığında deşifre etme çabası anlamlıdır. Bu sırada, insani temel durum dizgesinin ardında, yaşama evreninin 'Human Condition'un dört altdizgesinin ardında iletişimsel eylem için tamamlayıcı olan yapılarının yattıkları keşfedilebilir – yine de bu keşif biraz tedirgin edici olacaktır.

İnsani temel durum dizgesini, anlaşma yoluyla koordine edilmiş eylemlerin konumlandırılabileceği çözümsel düzlem olarak anladığımızda, sol üst alan, dünya anlamasının katılanların iletişimsel sözceleriyle dünyadaki bir şeye nasıl gönderme yapabildiklerini gösteren genel yapılarını içerir; sol alt alan olası göndermelerin nesnel, sağ alt alan öznel ve sağ üst alan da toplumsal dünyasını gösterirler. Parsons da "dünyalardan" söz ediyor: Fiziksel dünya, insan organizmasının dünyası ve kişilerarası ilişkiler dünyası. Bu versiyonda ereksel dizge, iletişimsel eylemde bulunan öznelerin anlaşma süreçlerinin temeline koydukları referans dizgesini veriyor; öteki üç dizgenin her biri ise, iletişimsel eylemde bulunanlar sadece nesnel, öznel ya da toplumsal dünyadaki bir şeye gönderme yaptıklarında, üzerinde anlaşılması olanaklı olanların tümünü temsil ediyorlar.

Bu bakımdan, "Human Condition"da ortaya konulan dört alan şeması, s. 559'da önerilen iletişimsel eylemin dünya referansları şemasının değişik bir biçimi olarak kabul edilir.

Ama, Parsons'un insani temel durum dizgesini açıktan açığa, yani eylem dizgesinin üç başka altdizgeyle bütünlenmesi yoluyla ortaya koyması olgusu tedirgin edicidir. Bu nesneleştirici bakış tarzına izin verilirse, eylem dizgesinin, kültür, toplum ve kişi bileşenleriyle, anlaşmaya yönlenmiş eylem için *arka planı* ve *kaynakları* veren yaşama evreniyle örtüşmesi gerekir. O zaman öteki üç altdizge ve yaşama evreninin kendisi de, iletişimsel eylemin üretilmesine katkıda bulunan, yaşama evreninin bileşenleri gibi *doğrudan bir katkısı olmayan bölgeler* olarak anlaşılabilir.

Yaşama evreninin bileşenlerinin, etkileşimlerin iletişimsel olarak iç içe geçmesine "doğrudan" katkıda bulunmasının ne anlama geldiğine, yaşama vereninin ve iletişimsel eylemin karşılıklı bağımlılığını anlatırken açıklık getirmiştik. İletişimsel eylem sadece kültürel bilgiye, meşru düzenlere toplumsallaştırıcı bir biçimde geliştirilmiş edinçlere bağlı değildir; sadece yaşama evreninin kaynaklarından beslenmez, tersine yaşama evreninin simgesel yapılarının kendilerini onun sayesinde yeniden ürettikleri ortamı da oluşturur. Ama ister toplumun insan organizmasının metabolizme süreçleri üzerinden bağlantılı olduğu dış doğanın fiziksel-kimyasal bi-

leşenleri söz konusu olsun, ister toplumun cinsel yeniden üretim süreçleri üzerinden bağlı olduğu, insan organizmasının genetik özellikleri söz konusu olsun, *bu durum yaşama evreninin maddi dayanağı için geçerli değildir.* Elbette toplumsal süreçler insanlığın gen potansiyelinin dağılımı süreçlerine de, anorganik doğaya da etkide bulunurlar; ama doğa kendini yeniden üretmek için, yaşama evreni gibi anlaşmaya yönlenmiş eylem ortamını gerektirmez; insan eylemi doğa üzerinde sadece etkide bulunur.

Bu *ikinci versiyonda* böylelikle iki alt alan, iletişimsel eylemin "dolaylı olarak," yani yaşama evreninin maddi dayanağı üzerinden bağımlı oldukları bölgeleri gösteriyor. Anorganik ve organik doğa burada, olası bilginin nesne alanları ve iletişimsel eylemin referans alanları olarak değil, yaşama evreninin yeniden üretimiyle işlevsel bağıntıları içinde ortaya çıkıyor.

Ereksel dizgeye de benzer bir konum veriliyor. Parsons bu dizgeyi yaşama evreninin simgesel yeniden üretimi üzerinden iletişimsel eyleme *dolaylı* etkide bulunan bir bölge olarak kavrıyor. Parsons açıkça, *insan türünün fiziksel-kimyasal doğası ve genetik varlığı* için doğaüstü bir karşılık postula ediyor. Sonul yapıların da anorganik ve organik doğa gibi, yaşama evreninin yapılarından aynı özerklik, aynı bağımsızlık içinde olduklarını düşünüyor. Böylelikle iletişimsel praksisden, insanların kurbanlarından, yakarışlarından ve dualarından *bağımsız* olan bir aşkınsallık için, Yahudi gizemciliğinin imgesiyle söyleyecek olursak, insanların çabalarıyla kurtarılması gerekmeyen bir tanrı için, toplum kuramsal inceleme biçiminin erişebileceği göstergeler yoktur. Bu yüzden ereksel dizgenin ikinci versiyona göre alması gereken özerk konum, *eylem dizgesinin kültürel bileşeninin haklı çıkarılmamış bir ikiye katlanmasına* dayanır.

Ancak bilgiye ilişkin özne-nesne modelinin aşkınsal görüş açısını dil ve eylem yetisi bulunan özneler arasındaki öznelerarası anlaşmaya aktaran birinci versiyon, sonul yapılara ve bu yapıların düzen başarımlarına kuramsal olarak savunulabilir ve empirik olarak doğrulanabilir bir anlam kazandırabilir.

(3) Eylem ve dizge kuramı arasındaki temel kavramsal uzlaşmanın kırılganlığı yalnızca çapraz tablolamanın kuruluş zorunluluklarından kaynaklanan paradokslarda görülmez. Toplumsal ve sadece görüş birliği üzerinden kurulan toplumsal bütünleşme biçimlerini dizge bütünleşmesi durumlarına dayandıran baskı da sorunsaldır. Parsons, hem bir kültürün ortaklaşa sahip olmanın hem de normların toplumsal geçerliliğinin temelinde yatan, dilsel olarak üretilmiş öznelerarasılık yapılarını takas ve örgütlenme gibi, bir dizgenin bir arada tutulmasını, aktörlerin ötesinde güvence-

leyen mekanizmalara indirgemek zorundadır. Bu indirgemenin kuram tekniği açısından en ektileyici örneği, dizge içi takas ilişkilerinin tasarlanması ve bu takası ayarlayan iletişim araçlarının ortaya konulmasıdır. İki kuruluş aracıyla dizge kuramsal yeniden formüllendirme sanatı, iletişimsel eylem kuramının iç bölgelerine girmektedir. Parsons böylelikle dilsel iletişimin bütünleştirme başarımlarını, *dilsel özneler arasılık yapılarının altını oyan ve böylelikle toplumsal ve dizgesel bütünleşme arasındaki ayrımı kesin olarak ortadan kaldıran takas mekanizmalarına* dayandırmak istiyor.

Parsons yapıtının gelişmesi hakkındaki otobiyografik notlarında,[103] kendisini bir iletişim araçları kuramına yönelten sorun konumunu betimliyor. Parsons'un ilk olarak 1963 yılında sunduğu, dört toplumsal altdizge arasındaki karmaşık, altı "pazar" üzerinden kurulan takas ilişkilerini serimleyen "takas paradigması,"[104] yöntemsel olarak en ilerlemiş sosyal bilimsel disiplini, iktisat bilimini, toplum kuramıyla bütünleştirme çabasına dayanmaktadır.[105] Bu çabanın amacı, iktisat dizgesinin, toplumun işlevsel olarak özelleşmiş birçok altdizgesinden birini oluşturduğunu kanıtlamaktı.

Neoklasik iktisat kuramı, iktisadı çevresinden gelen girdileri kendi çıktılarıyla takas eden geçirgen sınırlara sahip bir dizge olarak tasarlamıştır; bu dizge öncelikle özel bütçeler ve girişimler arasındaki takasa yoğunlaşmıştır ve sermaye ve emek arasındaki ilişkileri, bir yanda işgücü ve tüketim malları gerçek büyüklükleri arasındaki, diğer yandan bunlara karşılık düşen parasal büyüklükler, ücretler ve özel harcamalar arasındaki dizgesel takas görüş açısından çözümler. Şimdi, ekonomistler gibi, iktisat dizgesinin iç dinamiğiyle değil, Parsons gibi toplum kuramcısı olarak, ekonomi ile öteki toplumsal altdizgeler arasındaki ilişkilerle ilgilendiğimizde ve iktisat sürecinin ekonomik olmayan parametresini açıklamak istediğimizde, karşımıza iki soru çıkar. Birinci soru, işgücü ve tüketim malları gibi gerçek büyüklükler arasındaki dizge içi takası yöneten bir araç olarak paranın hangi statüyü aldığı sorusudur; ikinci soru da *öteki* altdizgelerin de, çevreleriyle takaslarını *benzer* araçlarla düzenleyip düzenlemedikleri sorusudur. "Asıl sorun, aynı ilkelerin para örneğinin ötesinde, öteki araçlara da genelleştirilip genelleştirilemeyecekleri sorunuydu."[106]

Parsons bu soruyu 60'lı yıllarda yanıtlamaya çalışmıştır. 1963 yılında erk kav-

---

[103] Parson (1977 b), s. 22 vd.

[104] Krş. Parsons (1967 e)'nin ek bölümü, Parsons (1967 a), s. 347 vd.

[105] Parsons/Smelser (1956).

[106] Parsons, "Review of H. J. Bershadey," Parsons (1977 a), 128.

ramı üzerine bir makale yayımlatmıştır.[107] Parsons, *erk*'i siyasal dizge içinde kök salmış, parayla yapısal benzerlikleri bulunan bir yönetme aracı olarak kavrama çabasına, araçlar kavramının genelleştirilme yeteneğinin başarıyla sonuçlanmış bir sınanması gözüyle bakmıştır. Aynı yıl *etki* kavramı üzerine çalışması ve birkaç yıl sonra da *değerlerin bağlayıcılığı* kavramı üzerine incelemesi yayımlanmıştır.[108]

Para, erk, etki ve değerlerin bağlayıcılığı sıralamasında, her biri toplumsal altdizgelerden birine karşılık düşürülen dört aracı ana hatlarıyla çözümlemiştir: Para ekonomik, erk siyasal dizgeye, etki toplumsal bütünleştirme dizgesine ve değerlerin bağlayıcılığı da yapı kalıplarının korunması dizgesine karşılık düşürülür. *Araçlar kavramının* toplumsal dizge düzlemine uzanan *bu ilk aşamasını* ikinci bir aşama izler. Parsons davranış dizgesi, kişilik, toplum ve kültürden oluşan genel olarak eylem dizgesi düzlemi için, dört araç *daha* (bunlar zekâ, başarım yeteneği, duygu ve yorumdur) ortaya koymuştur.[109] Bu dizgesellikten, davranış dizgesi, kişi ve kültür düzlemleri için de, para, erk, nüfuz ve değerlerin bağlayıcılığıyla aynı genellik aşamasında, dört aracın daha özelleştirilmesi gerektiği sonucu çıkar. İşte şimdi bu yapılmaktadır.[110]

Araçlar kavramının paradan değerlerin bağlayıcılığına, toplum dizgesinin araçlarından genel olarak eylem dizgesinin araçlarına ve buradan da davranış dizgesi düzlemlerindeki araçlara, kişiye ve kültüre dek genelleştirilmesi yolunu izlersek, para aracıyla yapısal benzeştirmelerin belirsizleştiklerini, kavramsal belirlemelerin soyutlaşmakla kalmayıp muğlaklaştığını ve sonunda eğretilemesel bir özelliğe büründüğünü gözlemleriz. Bu durum Parsons'un sonunda her şeyi kapsayan insani temel durum dizgesinin altdizgelerine yerleştirdiği araçlar için (yani aşkınsal düzen, simgesel anlam, sağlık ve empirik düzen) özellikle geçerlidir.[111] Şimdi bu spekülatif özelliklerin, karşımızda henüz üzerinde çalışılan bir yapıt bulunması gibi sıradan bir nedeni olabilir. Daha az sıradan bir neden de, bir modelin genel kuruluşunun taşıyamayacağı ölçüde aşırı genelleştirilmesi olabilir. Bu yüzden, Parsons'un da 60'lı yılların başında sorduğu bir soruyu ele almak istiyorum: Aynı ilkeler para örneğinin ötesinde genelleştirilebilir mi?

Bu soruyu, sadece genelleştirmenin ilk aşaması olarak adlandırdığım durumla

---

[107] Parsons (1967 e).

[108] T. Parsons, "On the Concept of Value Commitment," *Soc. Inquiry*, 38, s. 1968, s. 135 vd.

[109] Parsons: McKinney, Tiryakian (1970), s. 27 vd; Parsons/Platt (1973), ek bölümü.

[110] R. C: Baum, "On Societal Media Dynamics," FS Parsons, Cilt II (1976), s. 579 vd.

[111] Parsons (1978 b), s. 393.

sınırlı olarak ele alacağım. Parsons'un araç kavramlarını toplumsal dizge düzleminde ele aldığı ve çözümlediği zamansal sıralama raslantısal mıdır, yoksa bu sıralamada nesnel bir sorunsal mı yansımaktadır? Elbette, iktisat biliminin parayı, kıt kaynakların en iyi kullanımını düzenleyen bir araç olarak zaten iyi çözümlemiş olması olgusu, Parsons'un yararlandığı bulgusal bir avantaj sunuyor. Ama bizzat bu olgu tuhaftır; kapitalist üretim biçimiyle birlikte ilkönce iktisatın işlevsel olarak özelleşmiş bir altdizge olarak farklılaştığını gösterir. Para, ilk olarak kurumsallaştırılmış bulunan araçtır. Bu yüzden, Parsons'un yönetme araçlarını tarihsel olarak ortaya çıkış sıralarına göre ve kurumsal yerleşme derecelerine göre ele aldığı tahmin edilebilir. O zaman araç kavramlarının giderek belirsizleşmesini haklı çıkarmak için iyi bir nedenimiz olur. Bir aracın yapısal vasıfları ilkönce normatif olarak sağlamlaştırıldığında ve toplumun bir altdizgesinin farklılaşmasını olanaklılaştırdığında *belirgin bir biçimde* öne çıkar. Başka bir deyişle, toplumsal evrimin kendisi, araçların arasındaki dizgesel bağıntının bilinebilmesinin ve geliştirilebilmesinin zorunlu koşullarını yerine getirmelidir. Bu tahmin Parsons'un soğukkanlı genelleştirme stratejisine bir eleştiri yöneltme olanağı doğurmamaktadır; tersine, Parsons'a yeterince cesur, yani yeterince tümdengelimli davranmadığı itirazı yöneltilebilir. Eğer para toplum kuramsal açıdan dikkate alınması gereken 64 araçtan sadece bir tanesiyse, parada görülen yapısal vasıflardan hangilerinin genel olarak araçlar için karakteristik olduğunu bilemeyiz.[112]

Araç kavramlarının giderek artan muğlaklığı, Parsons'un bu kavramları ele alış sırası ve dizgeselliklerinin eksikliği, eylemin yapısının araçlarla yönetilen bir altdizge oluşumuna yalnızca *belirli işlevler* için, örneğin uyum sağlama işlevi için izin vermesinden, ama kültürel yeniden üretim işlevi için izin vermemesinden dolayı, araç kavramının yalnızca belirli eylem alanlarına uygulanabilir olmasıyla da açıklanabilir. Eğer bu tahmin doğruysa, para aracı örneğini toplum ve eylem dizgesi için, dahası insani temel durum dizgesi için genelleştirme çabası, aşırı genelleştirme suçlamasına maruz kalacaktır. O zaman araç dizgeselliğinin tamamlanmamış olması değil, *yönetme araçları dizgesi* gibi bir şeyin var olduğu savı sorun oluşturmaktadır. Aşırı genelleştirme savı için bazı argümanlar ortaya koyacağım.

Dizge ve çevre arasındaki takas ve bir dizgenin içindeki işlevsel olarak özelleş-

[112] R. C. Baum böyle düşünüyor: "Genel eylem araçlarının tümü ortaya konmadıkça, bileşenler ayrıntılı bir biçimde gösterilemez. Tersi durumda, örneğin mevcut sosyal düzeyden yola çıkılırsa, prematüre bir ayrıntılı özelleştirme tehlikesi vardır." [Metinde İngilizcedir, –çn] R. C. Baum, "Introduction to Generalized Media in Action," FS Parsons, Cilt II (1976), s. 449.

miş birimler arasındaki takas, ister organizmalar ister toplumlar söz konusu olsun, birtakım araçlar üzerinden gerçekleşmek durumundadır. Eylem dizgeleri için dilsel iletişimin böyle bir araç oluşturduğu ortadadır; para ya da erk gibi özel diller yapılarını bu araçtan ödünç almışlardır. Aynı zamanda dilsel anlaşma öyle önemli bir eylem koordinasyonu mekanizmasıdır ki, eylem durumu, yöntemsel bir önceliğe sahip olduğu yerde, eylem kavramı yalnızca dil kavramıyla bağıntılı olarak açıklayabilir.

Parsons dil kavramını ilkin, kültür antropolojisinin kullandığı anlamda, öznelerarasılığı olanaklılaştıran ve normatif düzenlemeler açısından önemli olan, değerler hakkındaki görüş birliğini taşıyan bir araç anlamında kullanmıştır. Parsons, aktörlerin değer yönlenimlerini *paylaşmalarının* ne anlama geldiğini açımlamak için dil modelinden yararlandı. Özdeş anlam içeriklerini iletişimsel olarak paylaşmak, bir dil topluluğunun görüş birliği, kültürel değerlere ortak sahip olmaya ve normatif bir düzenin kolektif yükümlülüğüne model oluşturmuştur. "Paylaşılan normatif bir düzen zemini kavramı, ortak bir kültür ya da simgesel bir dizgeyle aynı zemine sahiptir. Böyle bir düzenin prototipi dildir."[113] Şimdi Parsons para ve erk gibi yönetme araçlarını dilsel iletişimin özelleşmeleri olarak serimleme göreviyle karşı karşıya kaldığında, kültürel dil kavramının iki nedenle yetersiz olduğu ortaya çıkmıştır. Bir yanda artık öznelerarası dilsel anlaşmayı serimleyen özel ortaklık türü değil, bir yanda dil ve diğer yanda para ve erk gibi araçlar arasındaki yapısal benzerlikler söz konusudur. Parsons bu benzerlikleri kod ve mesaj yapısında görüyor. Öte yandan, dizge kuramsal değişiklikten sonra o zamana dek gözardı edilmiş bulunan dilsel iletişim dizgesel yeri sorusunu yanıtlama zorunluğu doğmaktadır.

Dil ilk olarak kültürel dizgeye ait görünüyordu: Parsons onu geleneklerin sürdükleri ortam olarak anladı. Elbette, kültürel kalıpları toplum ve kişilik dizgesinde sağlamlaştıran dizge çaprazlayıcı mekanizmalar olan kurumsallaştırma ve içselleştirme, zaten dilin *genel olarak eylem dizgesi için* önem taşıyıp taşımadığı ve eylem kavramıyla *aynı* düzlemde çözümlenmesinin gerekip gerekmediği sorusunu akla getirmişti. Yönetme araçları kuramı bu sorunsalı kaçınılmaz kılmıştır. V. M. Lidz'in program oluşturucu sözleri bu durumu dikkate alıyor: "Dil, çoğu kez, ortamların prototipik bir durumu olarak ele alınmıştır. Aslında dil, bu konuda (prototipik bir ortam olarak ele alınmada) sadece paraya göre ikinci sıradadır. Yine de, eylem dizgesi içerisinde dile atfedilmesi gereken belirli işlevsel konumla ilgili hiçbir inandırıcı çözümleme öne sürülmemiştir. Dil, 'serbest yüzen' medyayla ilgili bir şey ola-

[113] Parsons (1977 e), s. 168.

rak kaldı ve dolayısıyla bu durumda, onu prototipik bir ortam olarak ele almanın değeri herhalde oldukça düşmüştür. Burada, dil için işlevsel bir konum öne sürülecek ve ayrıca bu işlevsel konumun, dile neden diğer ortamları ele alırken bir model olarak yüksek kuramsal öncelik verilmesi gerektiğini netleştirdiği iddia edilecek. Dil, bütün bir eylem dizgesinin genelleştirilmiş mekanizmasının merkezini oluşturuyormuş gibi ele alınacak. Dil, dört birincil eylem altdizgelerinin her birinin birleşim ve değişim süreçlerinin düzenlenmesinde uzmanlaşmış olarak ele alınmakta olan ortamların 'üzerinde' durmaktadır. Dolayısıyla dil, kendi eylemleri altdizgesinin ortamları tarafından üretilen süreçlerin birbirleriyle uyum içinde olabilecekleri ortak bir anlam temeli sağlar."[114]

Elbette, bu görevi gerçekleştirmek için birbirine zıt iki strateji vardır. Bir yanda, dilin çözümlemesi bir iletişimsel eylem kuramının düzleminde yapılabilir, ki Victor Lidz'in seçimi budur. O zaman genel dil biliminin ve dil felsefesinin yanı sıra, yorumlamayı ve anlaşmayı eylem koordinasyonu mekanizması olarak inceleyen sosyolojik eylem kuramlarıyla da bağlantı kurulabilir. Öte yandan dil ve eylem kuramsal incelemeler düzlemi *dizge kuramsal olarak görmezden gelinir* ve dilsel anlaşma mekanizması toplum kuramı için en başından yalnızca dizge oluşumuna ilişkin işlevselci görüş açısından verimli kılınırsa, bu olanaktan vazgeçilir. Böylelikle, iletişimsel eylemin, yeniden yapılandırıcı bir biçimde kazanılan evrimde belirli bir belirginlik düzeyini betimleyen vasıflarının yerine, genel dizge oluşumu süreçlerinin soyut belirlenimlerinin onların içinde *sadece yinelendiği* unsurlara geçirilir.

Luhmann aşağıdaki savıyla bu stratejiyi izliyor: "Belirgin düzenlerin birbirlerine bağladıkları unsurları kendilerinin kurması gerektiği (bu sırada daha alt düzen düzlemlerinin ön başarımlarına bağlı olsalar bunların üzerinde kursalar da) ... O zaman genel dizge kuramsal görüş açıları eklenerek bir eylem çözümlemesinden ... bir eylem dizgesi kuramı kurulmaz; dizgelerin burada bizi ilgilendiren belirginlik düzeyi durumunda eylemleri nasıl kurduğunu *türetmek* için, genel dizge kuramsal kuruluş uslamlamaları kullanılır."[115] Parsons okulunun alanında R. C. Baum bu seçeneği benimsedi ve önce dört temel işlevi karmaşıklığın indirgenmesi ve artırılması temel süreçlerinden türetip, sonra dilsel iletişim düzeyini, anlam üretiminin dört işlev şemasının yardımıyla karakterize etmeyi denedi.[116] Baum dili dört işlev şeması üzerinden genel dizge oluşumu süreçleriyle ilişkilendirerek ve bu sırada dil-

---

[114] V. M. Lidz, "Introduction to General Action Analysis," FS Parsons, Cilt I (1976), s. 125.

[115] N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, Cilt 3, Oplad. 1981, s. 50 vd.

[116] Baum (1976 b), s. 553 vd.

sel iletişimin *içsel olarak* ulaşılabilir yapılarını *atlayarak*, çözümsel düzlemde son derece sorunsal bir önkarar alıyor. Dilsel iletişim ve bunun sonucunda eylem kordinasyonu olarak anlaşma yalnızca yönetme görünümlerinden görüldüğü için, dizge kuramcıları, dilden istenilen yönetme araçlarının farklılaştırılabileceği kabulünü çıkış noktası alırlar. Bizzat dilin yapısının bu sürece sınırlamalar koyabileceği *olasılığını* dikkate almazlar.

Buna karşılık, yalnızca maddi yeniden üretimin işlev alanlarının, yönetme araçları üzerinden yaşama evreninden farklılaştırılabileceklerini kanıtlamak istiyorum. Yaşama evreninin simgesel yapıları sadece anlaşmaya yönlenmiş eylemin temel aracı üzerinden yeniden üretilebilir; kültürel yeniden üretime, toplumsal bütünleştirmeye ve toplumsallaştırmaya ayarlanmış eylem dizgeleri, yaşama evreninin ve iletişimsel eylemin yapılarına bağlı kalır.

İlkönce yukarıda ortaya konan yönetme aracı kavramını anımsatıp (a), sonra Parsons'un bu kavramı para örneğinde nasıl açımladığını (b) ve araçlar kavramının erk ilişkilerine (c) ve genel olarak toplumsal dizgenin öteki eylem alanlarına aktarılması denemesinde hangi zorlukların ortaya çıktığını göstereceğim. Bu uslamlamalar bizi yeniden, iletişim ve yönetme araçlarının genelleştirilmiş biçimleri arasındaki daha önce işaret ettiğimiz ayrıma getiriyor (e).

(a) Para aracı belirli durumlarda ve belirli bakışlardan dilsel iletişimin yerine geçer; bu yerine geçiş, hem yorumlama başarımları için harcanan enerjiyi hem de anlaşmanın başarısızlığa uğraması riskini azaltır. Yerine geçme başarımlarını daha tam olarak tanılayabilmek için, araçlarla yönetilen etkileşim modeli örneğini, bir iletişimsel eylem örneğiyle karşılaştıracağım.

Bir emir, normal olarak, (her zaman belirtik olarak dilsel olmasa da) iletişimsel bir gündelik yaşam pratiğinin bir kesitinde ortaya çıkar. Temel birim, ego'nun bir sözcesinin yanı sıra, alter'in bir tavır alışını da kapsar. İletişimsel görünümden ego ve alter'in etkileşimleri anlaşma süreci olarak betimlenebilir; iki aktörün çözmesi gereken etkileşim sorunu açısından anlaşma, onların hedefe yönelik eylemlerinin koordinasyonuna yarar. Ego alter'e bir emir vererek ve alter, ego'nun emrini aldığında, ikisi de dünya üzerindeki bir şey üzerinde anlaşırlar ve böylelikle eylemlerini koordine ederler. İletişimleri aynı zamanda hem bilgilenmeye hem de eylem koordinasyonuna yarar. Eylem koordinasyonu her zaman, alter ego'nun sözcesiyle öne sürdüğü geçerlilik iddiasına 'evet' dediğinde, yani evetleyici bir tavır aldığında başarıya ulaşır. Parsons aktörlerin kararlarının çifte olumsallığına dikkat çekmiştir. İletişimsel eylemde çifte olumsallık, her etkileşim katılımcısının ilkesel olarak eleş-

tirilebilir iddiaları hem öne sürebilmesi (ve öne sürmekten vazgeçmesi) hem de kabul etmesi (ve reddetmesi) yoluyla ortaya çıkar; etkileşime katılan, bu kararların öteki katılımcılar için de geçerli olduklarını varsayarak alır. *Çifte olumsal anlaşma*, benmerkezci bir biçimde kendi başarılarına değil anlaşmaya yönlendikleri ve her bir durumdaki hedeflerine iletişimsel bir anlaşma yoluyla ulaşmak istedikleri sürece, ortak bir durum tanımına ulaşmaya çalışmaları gereken aktörlerin yorumlama başarımlarına dayanır. Bu bağlamda, ancak iletişimsel gündelik yaşam pratiği kültürel geleneklerle, kurumsal düzenlemelerle ve edinçlerle belirlenen bir yaşama evreni bağlamına yerleştirildiği zaman eylemlerin dilsel görüş birliği oluşturma üzerinden koordine edilebileceğini anımsatmak istiyorum. Yorumlama başarımları bu yaşama evrensel kaynaklardan beslenir.

Şimdi, eylem biriminde anlaşma için harcanan enerji ve anlaşmazlık riski, iletişimsel eylemde bulunanların yaşama evrensel bir görüş birliği avansına artık naif bir biçimde güvenmemeleri ölçüsünde artar. İletişimde bulunanlar bunun yerine kendi yorumlama başarımlarına güvenmek zorunda kaldıkları ölçüde, dilsel anlaşmanın rasyonellik gizilgücü ortaya çıkacaktır; bu gizilgüç, iletişimsel olarak ulaşılan anlaşmanın (ve iletişimsel olarak düzenlenen anlaşmazlığın) eleştirilebilir geçerlilik iddialarının öznelerarasında kabul edilmesine bağlı olmalarında dile gelir.

Dilsel anlaşmanın rasyonellik gizilgücü, iletişimsel eylemin içine yerleştirildiği ortak yaşama evreni bağlamının doğallığını yitirmesi ölçüsünden edimselleştirilmelidir. Bu doğallığın yitmesiyle, anlaşma gereksinimi, yorumlama için harcanan enerji ve anlaşmazlık riski artar. Bu talepler ve tehlikeler, dilsel anlaşmayı öncelikle iyi tanımlanmış bağlamlar için koordinasyon mekanizması olarak ikame eden araçlar tarafından azaltılabilir: "İnsanlar, eylemin tüm dört unsuru üzerinde aynı biçimde görüş birliğine ulaşmak için görüşmek yerine ... birçok eylem üzerine istatistiksel bir olasılık olarak anlam deneyimini 'vaat eden' simgelere güvenmektedir. Temeller üzerinde sürekli görüşme çabasından kurtulmuşlardır."[117] Bu araçlar sadece bilgi ve zaman tasarrufuna ve böylelikle harcanan yorumlama enerjisinin azaltılmasına değil, aynı zamanda eylem dizilerini kopartan risklerle başa çıkmaya da yarar. Para ya da erk gibi araçlar, eylem koordinasyonunu dilsel görüş birliği oluşumundan kopardıkları ve anlaşma ve yanlış anlaşma seçeneğine karşı nötralize ettikleri için anlaşmazlığın bedelini büyük ölçüde azaltabilir.

Bu bakımdan yönetme araçları dilin işlevsel bir özelleştirilmesi olarak anlaşılamaz; daha çok özel dil işlevleri için bir ikame oluştururlar. Ancak, dil başka bir

[117] Baum (1976 c), s. 580. [Metinde İngilizcedir, –çn]

açıdan da bu araçlara model oluşturur. Yönetme araçları dilin bazı vasıflarını, örneğin anlamsal içeriklerin simgesel olarak cisimleştirilmesini ya da iddia ve doğrulama yapısını taklit eder; öteki vasıfları, özellikle de, eleştirilebilir geçerlilik iddialarının kabul edilmesinin saptandığı ve bir yaşama evreni bağlamına yerleştirildiği bir anlaşmanın iç yapısını, yeniden üretilmezler. Eylem koordinasyonunun dilden yönetme araçlarına aktarılması, etkileşimin genel olarak yaşama evreni bağlamlarından koparılması anlamına gelir.

Luhmann bu bağlamda *yaşama evreninin teknikleştirilmesinden* söz ediyor; Luhmann'ın bu deyimle anlatmak istediği şudur: "Yaşantılama ve eylemenin anlamı işleme süreçlerinin, içerilen (anlaşmaya yönlenmiş eylemin yaşama evreni bağlamında içerilen diye ekleyebiliriz, J. H.) tüm anlam bağıntılarının alınması, formüle edilmesi ve iletişimsel olarak açıklanması yükünün hafifletilmesi."[118] Araçlarla yönetilen etkileşimler uzam ve zaman içinde her zaman daha karmaşık ağlar biçiminde birleşebilir, bu iletişimsel ağların, kolektif olarak paylaşılan kültürel bir bilgi biçiminde bile genel bir görünümüne ulaşılamaz ve sorumlulukları üstlenilemez. Güvenilirlik, eylemlerimi eleştirilebilir geçerlilik iddialarına yönlendirebilmek anlamına geliyorsa, iletişimsel olarak ulaşılmış bir görüş birliğine bağlı eylem koordinasyonu artık güvenilir etkileşim katılımcılarını gerektirmez. Bu işin bir yönüdür. Etkileşimin, aktörlerin temsil ettikleri ve birbirlerine karşı sorumluluğunu aldıkları evet/hayır biçiminde tavır almaların yükünden kurtarılması, başarıya yönlenmiş eylemin özgürlük derecesini de artırır. "Kodlama ve simgeleştirme, bilincin yükünü hafifletir ve böylelikle olumsallıklara yönlenme yeteneğini artırır."[119] Max Weber, kapitalist iktisadın ve modern devlet yönetiminin, yani Parsons'a göre ilkin para ve erk araçları üzerinden farklılaşabilmiş bulunan altdizgelerin doğuşunu, amaçsal rasyonel eylemin bir kurumsallaştırılması olarak kavrarken, bu görünümü dikkate alıyor.

Şimdi, öncelikle *eylem kuramsal düzlemde*, iletişimsel eylemin araçlarla yönetilen etkileşime çevrilmesinin, dilsel görüş birliği oluşturma süreçlerindeki enerji harcamasının ve riskinin aynı zamanda artan amaçsal rasyonel eylem şanslarıyla gereksizleşmeleri anlamında ve yaşama evrenini teknikleştirmesi durumunda, bir yönetme aracının yapısının nasıl olması gerektiği sorusunu ele alacağım.

(b) Parsons kavramını para aracı örneğinde geliştiriyor. Dört vasıf grubunu vurguluyor.

---

[118] Luhmann (1975 e), s. 71.

[119] Luhmann (1975 e), s. 72.

Yapısal vasıflar. Para, bilişilerin vericiden alıcıya aktarılmasını sağlayan bir kodun özelliklerine sahiptir. Para aracı, öncelik yapısına sahip simgesel anlatımların üretilmesine ve iletilmesine izin verir. Bu anlatımlar alıcıyı bir sunum hakkında bilgilendirebilir ve sunumu kabul etmesini sağlayabilirler. Ama bu kabul ediş eleştirilebilir bir geçerlilik iddiasına yönelik olumlayıcı bir tavır dayanamayacağı, tersine görüş birliği oluşturma süreçlerinden bağımsız bir otomatiklik içinde gerçekleşeceği için, araç kodu yalnızca,

- standart durumların iyice sınırlanabilir bir sınıfı için geçerlidir,
- bu standart durumlar açık ve net çıkar konumlarıyla öyle tanımlanmışlardır ki:
- tarafların eylem yönlenimleri, genelleştirilmiş bir değer sayesinde ortaya konmuştur;
- alter esas olarak iki alternatif tavır alıştan birine karar verebilir;
- ego bu tavır alışları tekliflerle yönetebilir; ve
- aktörler yalnızca eylemlerin sonuçlarına yönlenmişlerdir, yani kararlarını eylem başarısının hesaplanmasına bağlı kılabilme özgürlüğüne sahiptirler.

Para örneğinde, *standart durum* mal takası süreciyle tanımlanmıştır. Takas tarafları kıt kaynakları alternatif amaçları için kullanırken, gider ve gelir ilişkisini en iyi duruma getirmeye çalışarak iktisadi *çıkarları* izlerler. Bu sırada yarar *genelleştirilmiş değerdir*; genelleştirilmiş olması, para ilişkisine katılan tüm aktörleri her yerde ve her zaman aynı biçimde bağlaması anlamına gelir. Para kodu, alter'in olası tavır alışlarını, alter'in ego'nun takas teklifini kabul ya da red etmesi ve böylelikle bir mülkü edinmesi ya da edinmekten vazgeçmesi biçiminde *şematize eder*. Bu koşullarda takas tarafları teklifleri sayesinde *tavır alışlarını*, iletişimsel eylemde önkoşulduğu gibi işbirliğine hazır olmaları gerekmeden, karşılıklı olarak koşullayabilirler. Aktörlerden daha çok eylem durumu karşısında nesneleştirici bir tutum içinde olmaları ve eylem sonuçlarına rasyonel olarak yönlenmeleri beklenir. Başarının hesaplandığı ölçüt, kârlılıktır.

İletişimsel eylemin araçlarla yönetilen etkileşimlere çevrilmesiyle birlikte aktörler yeni özgürlük dereceleri kazanır.[120]

---

[120] Parsons rasyonel seçmenin bu özgürlük derecelerini dört açıdan ayırıyor. Para, doğrudan kullanılabilirlikten yoksun olmasına karşılık olarak, onun total değişim dizgesine katılımı halinde, dört önemli özgürlük aşaması reçetesi vermektedir. (1) Kişi, parasını, piyasada bulunan, bütçesinin yeteceği her kaleme ya da kalemler bileşimine harcamakta özgürdür, (2) arzu ettiği eşyaların alternatif sunu kaynakları arasında çarşı pazar dolaşmakta özgürdür,

Niteliksel özellikler. Elbette, araç iki işlevini sadece uygun bir araç kodu temelinde gerçekleştiremez; aracın kendisinin de belirli özellikler göstermesi gerekir. Aracın yapısı öyle olmalıdır ki,

- uygun bir biçimde,
- istenilen büyüklüklerde elden çıkarılabilsin ve
- biriktirilebilsin.

Bu koşullar sıradan bir biçimde, ego'nun araçlarla yönetilen bir etkileşimde alter'in kararlarına *amaçsal-rasyonel bir biçimde* etkide bulunabilmesi ve aracın kendisinin de aynı zamanda bu etkide bulunmanın biricik elverişli aracını ve başarısının ölçütünü oluşturması talebinden doğarlar. Parsons aracın aynı zamanda "değerin ölçütü ve stoğu" olduğu formüllendirmesini tercih ediyor. Dilsel bir anlatım yalnızca vericinin bağlama bağımlı bilgi düzeyiyle orantılı olarak ölçülebilir bir bilişi değeri kazanır; araçlar ise, özel bağlamlardan bağımsız olarak, tüm tarafların nesnel bir büyüklük olarak ilişki kurabildikleri ölçülebilir değer miktarlarını cisimleştirirler. Dilsel bir anlatımın anlamsal içeriği *sadece* tek tek aktörler tarafından benimsenemediği sürece (meğerki, bu kişiye özgülük özel iletişim bariyerlerinin yardımıyla oluşturulmuş olsun); yönetme araçları, değişebilir büyüklük düzenlerinde kişiye özgü olarak sahiplenilebilen, bir elden diğerine geçebilen, kısacası *dolaşıma girebilen* değer miktarlarını cisimleştirmelidir. Son olarak, araçların cisimleştirdiği değer miktarları bankalarda *depolanabilmeli*, kredi açmaya izin vermeli ve Schumpeter'in önerdiği girişimler modeline göre *yatırım konusu* olabilmelidirler – bu özellik de dilde bulunmaz. Parasallaştırılmış bir iktisat dizgesinde temel olarak dört seçenek vardır: Bunlar bir para varlığını istifleme, harcama, tasarruf etme ya da onunla yatırım yapma seçenekleridir.

İddia ve doğrulama yapısı. "Bankacılık" görüngüsü bir başka görüntüye götürür. Para ne bir mal ne de bir üretim etmenidir; değer miktarlarını simgeler, ama bir araç olarak kendi içkin değeri yoktur. Bu bakımdan, dil aracından ayrılmaz. İletişimsel sözcelerde bilgiyi dile getiririz, ama simgesel anlatımlar bu bilginin kendisi

---

(3) kendi satın alma *zamanını* seçebilir ve (4) zaman ve kaynak özgürlüğü nedeniyle, belirli durumlarda kabul edebileceği ya da reddedeceği veya etkilemeye girişebileceği *koşulları* göz önünde bulundurmakta özgürdür. Aksine, takas durumunda pazarlık yapan kimse, belirli bir zamanda kendisinin sahip olduğu ya da vereceği şeyle ilişkili olarak, belirli bir partnerinin sahip olduğu veya istediği şeye bağımlıdır. Özgürlük aşamalarındaki kazancın karşısında ise, elbette ki paranın diğerleri tarafından kabul edilme ve değerinin duraganlığı ihtimalleriyle ilgili risk bulunmaktadır" (Parsons 1967 e, s. 307) [Metinde İngilizcedir, –çn].

değildir. İmdi, para aracı dilin yerini bir bilgi taşıyıcısı olarak değil, her şeyden önce koordinasyon başarımı açısından ikame edecektir. İletişimsel eylemde bu ikameye, ego'nun sözceleriyle eleştirilebilir bir geçerlilik iddiasında bulunması ve alter'i bu iddiayı kabul etmeye güdülemesi yoluyla ulaşılır. Bu görevi yerine getirirken, ego'nun elinde, alter'i bir Evet tavrı almaya yöneltmek için gerektiğinde geçerlilik iddiasını doğrulamaya çalıştığı *gerekçelerden* başka bir araç yoktur. Anlaşma edimleri ideal tipik durumda eylemi koordine edici güçlerini, gerekçelerle doğrulanabilen ve özneler arasında kabul edildikleri anda, bir görüş birliğine vardıran eleştirilebilir geçerlilik iddialarından alırlar. Demek ki, anlaşmanın gerçek değeri iletişimsel olarak sağlanmış, geçerlilik iddialarıyla ölçülen ve potansiyel gerekçelerle (gerektiğinde ortaya konabilecek gerekçeler) *desteklenen* bir anlaşmaya dayanır.

Para aracında bu iddia ve doğrulama yapısı bulunur. Kod sayesinde saptanan, takas değerleri biçiminde yayılabilen nominal iddialar, gerçek kullanım değerleri biçiminde doğrulanabilirler; özel türde stoklarla, altın ya da dünya bankasından çekebilme hakkıyla desteklenirler. Elbette farkları görmezden gelmemek gerekir. Gerçek değerler ya da "içsel doyurucular" dil örneğinde, içsel ilişkiler sayesinde *rasyonel olarak* güdüleyici bir güç açındıran gerekçelerdir; para örneğinde ise, eylem durumunun fiziksel bileşenleri ya da gereksinim doyurma şansları bakımından *empirik olarak* güdüleyici bir güce sahip olan 'gerçek şeyler'dir. Ayrıca dil başka bir onaylanma gerektirmeyen bir araçtır, çünkü iletişimsel eylemde bulunanlar kendilerini her zaman dilin içinde bulurlar, onun bir alternatifine sahip değillerdir; para ise salt işliyor olmasıyla yeterli bir "dizge güveni" uyandırmayan, *kurumsal bir sağlamlaştırma* gerektiren bir araçtır. Bu sağlamlaştırma, özel hukuksal kurumlar olan mülkiyet ve sözleşmeyle gerçekleşir.

Bu nokta çok önemlidir. Ana dilimize (mistik deneyim ya da yaratıcı dil yenileme gibi sınır durumlarını bir yana bırakırsak) güvensizlik duyamayız. Çünkü dilsel görüş birliği aracı üzerinden kültürel aktarım ve toplumsallaştırmanın yanı sıra, toplumsal bütünleştirme de gerçekleşir; bu sırada iletişimsel eylem sürekli yaşama evreni bağlamının içindedir. Buna karşılık para aracı, etkileşimin bu yaşama evreni bağlamlarından koparılmasıyla işler. Aracın *yaşama evrenine* biçimsel olarak *geri bağlanmasını* zorunlu kılan da bu koparılmadır. Bu geri bağlanma, takas ilişkilerinin mülkiyet ve sözleşme yoluyla özel hukuksal olarak normlandırılması biçimininde olur.

Para aracının, yukarıda gösterildiği gibi, belirli evrimsel koşullar altında yapabileceği *dizge oluşturucu etkiyi* burada daha ayrıntılı olarak ele almayacağım. Kapita-

list iktisat dizgesinin doğuşu, araç kuramına ilişkin tartışmanın da oradan başladığı tarihsel büyük olay oluşu bir raslantı değildir. Başarılı bir dizge oluşumunun önemli göstergeleri şunlardır:

- bir yanda, aracın cisimleştirdiği değerlerin ve onların temsil ettiği gerçek değerlerin arasındaki niceliksel orantıda bunalımlı dalgalanmalar (yani enflasyon ve deflasyon dinamiği);
- öte yanda, aracın örnek olarak sermaye piyasalarını olanaklılaştıran ve yansımalı olan kademelendirilmesi.

Bizim bağlamımızda başka bir görünüm daha önemlidir. İktisat gibi toplumsal bir altdizge ancak, dizge içi ilişkiyi, ama özellikle de önemli çevrelerle ilişkiyi, parasal denetim altına sokan piyasalar ve örgütlenme biçimleri doğduğunda,para aracı üzerinden farklılaştırılabilir. Özel bütçelerle ve yönetim dizgesiyle takas ilişkileri, ücretli çalışma ve vergi devleti gibi evrimsel yeniliklerde görüldüğü gibi, parasallaştırılır. Gerçi dış ilişkilerin bu biçimde parasal olarak düzenlenişi etmen ve ürün çiftlerinin takası anlamında, iki değişik araç üzerinden gerçekleşen *çifte* bir ilişkilendirmeyi zorunlu olarak gerektirmez. Erk de para gibi bir araç ise, ekonomi ile devlet arasındaki ilişkiler, Parsons'un modeline göre *çifte* takas olarak tasarlanabilir. Ama ekonomi ile özel bütçeler alanı arasındaki ilişki için, ücretle takas edilen işgücünün, değer bağı gibi parasal olmayan bir araç üzerinden iktisat dizgesine girmesi hiçbir biçimde kesinleştirilmiş değildir. Tüm kapitalizm eleştirisinin çıkış noktası daha çok, burjuva öncesi normatif olarak örgütlenmiş emek ilişkilerinin para aracına çevrilmesinin, yani *işgücünün parasallaştırılmasının*, kendileri para biçiminde bütünleşmemiş olan ve anlaşmaya yönlenmiş eylemin yapılarına sancısız bir biçimde, yani toplumsal patolojik etkiler doğurmadan bağımlı kılınamayan yaşam ilişkilerine ve etkileşim alanlarına bir müdahale anlamına gelip gelmediği sorusuydu.

Araçlarla yönetilen bir altdizgenin oluşması için, onların ötesinde *tüm* çevrelerle basit, *bir* araç üzerinden yönetilen takasın gerçekleşebileceği sınırların doğması yeterli görünüyor. Böylelikle araçla yönetilen altdizge için çevre oluşturan etkileşim alanlarında da çevrilmelere yol açılır: Yabancı aracın, parasallaştırılmış işgücü örneğinin gösterdiği gibi, belirli ölçüde kendine mal etme etkisi vardır. Parsons, çevrelerin bu çağrıya, takası kendi yönlerinden de araçlar düzeyine yükseltmek için, kendileri de araçlarla yönetilen bir altdizge biçimini alarak tepki verdiklerini düşünüyor. Buna karşılık ben, özellikle kültürel yeniden üretim, toplumsal bütünleştirme ve toplumsallaştırma işlevlerini yerine getiren yaşam alanlarındaki eylem koor-

dinasyonu mekanizması olarak, anlaşmanın iletişim teknolojisiyle genişletilebildiğini, örgütlenme açısından uzlaştırılıp rasyonelleştirilebildiğini, ama araçlarla ikamet edilemediklerini ve böylelikle teknikleştirilemediğini göstermek istiyorum.

(c) Parsons para modelinde geliştirilen araç kavramını erk kavramına aktarmıştır. Ben bir yandan para ile erk arasındaki böyle bir genelleştirmeyi haklı çıkaran yapısal benzerlikleri göstereceğim, diğer yandan bir kurumsallaştırmaya elverişli olan araç özelliklerini bulmak için görmezden gelinemez ayrımları dikkate alacağım. Daha sonra, yaptığım bu araçlar karşılaştırmasını sınamak için, Parsons'un toplumsal dizge düzleminde gösterdiği öteki iki araçtan 'nüfuz' ve 'değer bağı'ndan yararlanacağım.

Erk, yönetme aracı olarak bakıldığında, kendisinin bir değeri olmadan, değer miktarlarının simgesel cisimlenişini oluşturur. Erk ne etkili başarımlara ne de fiziksel şiddetin uygulanmasına dayanır. Erk aracı da iddia ve doğrulama yapısını yansıtır. Kodlarla saptanmış nominal iddialar, bağlayıcı kararlara uymaya hazır olmak doğrultusunda gerçek değerlerde doğrulanabilir ve özel türde stoklarla karşılanırlar. 'Takas değeri' olarak erk, Parsons'u göre, 'kullanım değeri' olarak, kolektif hedeflerin gerçekleştirilmesine karşılık düşer; yaptırım tehditi için ya da doğrudan şiddetin uygulanması için kullanılabilecek olan baskı araçlarının el altında bulunması, bu değerin karşılığı olma işlevini görür.[121]

Erk kodunu da para kodu gibi bir dizi *yapısal vasıfla* karakterize edebiliriz. Bu kod buyrumlara uyulması standart durumu için geçerlidir. Takas tarafları arasındaki etkileşim durumundan daha net bir biçimde, burada alter'in ve ego'nun, erk sahibinin ve erke bağlı olanın, aynı kolektife ait oldukları vurgulanmıştır. Erk ilgileri, *kolektif* olarak arzulanan hedeflere ulaşmak için başarım gizilgüçlerinin devinime geçirilmesi gereğiyle tanımlanmıştır. Paranın örneğinde yararın olduğu gibi, burada da hedefin gerçekleştirilmesinin verimliliği genelleştirilmiş değerdir. Erk kodu alter'in olası tavır alışlarını, onun ego'nun istemine boyun eğebileceği ya da karşı koyacağı biçimde, ikili olarak şematize eder; ego'nun, istemin yerine getirilmemesi durumu için alter'e uyguladığı yaptırımla birlikte, bu kodun içinde bir itaat önceliği yerleştirilmiştir. Bu koşullarda erk sahibi erke bağlı olanın tavır alışını, onun işbirliğine hazır oluşuna mecbur kalmadan koşullayabilir. İki taraftan da eylem durumuna nesneleştirici bir tutum olma ve olası eylem sonuçlarına bir yönlenme beklenir. Erk sahibi için, kararlarının başarısının hesaplamasını sağlayan, kârlılığa ben-

[121] T. Parsons, "Some Reflections on the Place of Force in Social Process," Parsons (1967 a), s. 264 vd.

zer bir ölçüt öngörülmüştür. Parsons 'egemenlik' ve 'başarı' kavramları arasında kararsız kalıyor; bu kavramlardan ilki daha çok erk kavgası için, yani erkin ele geçirilmesi ve korunması için bir standarttır, ikincisi ise erkin uygulanması için bir standarttır.

Rasyonellik kriteri ne olursa olsun, erk aracının sadece etkileşimlerin sürdürülmesindeki otomatikliği güvencelemekle kalmayıp, erk sahipleri (ve erk rakipleri) için rasyonel seçimin yeni özgürlük derecelerini de yaratması beklenir. Kod içinde saptanmış ve araçta cisimleşmiş, bağlayıcı kararlar için itaat edilmesini bekleme iddiaları, takas değerleriyle *aynı ölçüde* manipüle edilemeyen bir değer birimini oluşturur.

Bu durum paraya eşdeğer bir im dizgesinin el altında bulunmayışından da görülebilir. Üniformalardan iktidar amblemlerine ve makam mühürlerinden imza yetkisi olanların imzalarına uzanan mütevazı bir erk simgeleri çeşitliliği bulunmaktadır; ama sözdizimsel görüş açılarından bunlar fiyatlarla kıyaslanamaz. Ölçülebilirlik sorunu bununla bağıntılıdır; ama ölçü birimlerinin siyasal değer büyüklükleriyle sayısal olmayacak şekilde ilişkilendirilmesi de basit değildir. Biçimsel karar verme edinçlerinin hiyerarşik düzenlenişi, genel olarak statü düzenlemelerine başvurma, daha tam erk ölçümlerini ikame eder. Gündelik yaşam deneyiminden ve empirik incelemelerden bilindiği gibi, bu göstergeler çoğu zaman yanıltıcıdır.

Ayrıca erk, elden çıkarılabilen bir büyüklüktür ama para gibi *sınırsızca* dolaşıma giremez. Elbette erk sadece belirli erk sahiplerine ve tikel bağlamlara bağlı kalmadığı için ve kalmadığı ölçüde bir araç biçimini alabilir. Bununla birlikte erkte, sürekli erk sahibinin kişiliğiyle ve erk uygulanışının bağlamıyla, paranın zenginle ve zenginin işiyle olduğundan daha güçlü bir sembiyotik bağ içinde olma eğilimi vardır. Başbakanın seçim savaşlarında kullandığı makam avantajı, bu durumunu örnekleyebilir. Sonuç olarak erk, bankadaki paralar gibi elverişli bir biçimde stoklanamaz. Elbette benzerlikler de vardır; örneğin seçmenlerin bir partinin yönetimine, bir görev süresi boyunca hükümeti üstlenme görevi vermesi, erki stoklamak için kurumsallaştırılmış bir işlem olarak *yorumlanabilir*. Ama bu biçimde stoklanmış bir erk gizilgücünde yozlaşma eğilimi var gibi görünmektedir ve bu yalnızca işletilmeyen bir sermayenin değerinin düşmesine benzer bir biçimde değildir.

Hükümet elindeki erk mevduatını ölçülü kullanmanın ötesinde, erkini zaman zaman güncelleştirerek ve erkle yüzleşmeyi taze tutarak, sınamalar yoluyla erk olarak göstermek zorundadır. İç politikada kullanılmak için kazanılan dış politika başarıları, erkin bu gösterim amaçlı kullanılışının örnekleridir; erk sahibi, bir banka mü-

dürü gibi elinin altındaki mevduattan emin olamayacağı için, bu tür bir kullanış zorunludur.

Demek ki para ve erk, ölçülebilirlik, dolaşıma girme yeteneği ve stoklanabilirlik özellikleri açısından, bir araç olarak erk kavramını tümüyle değersizleştirecek ölçüde farklı değildir. Ama erkin para kadar iyi hesaplanamadığına ilişkin bütünleyici saptama da doğrudur.

Erkin *dizge etkileri* bakımından da farklar vardır. Bu alanda, ekonomiden bilinen araç dinamiği görünümleri, erk enflasyonları ve deflasyonları gibi, empirik düzenlilikler sayesinde incelenebilecek ölçüde net olarak belirlenmiştir. Ayrıca aracın her iki alandaki kademelenmesi, birbirine zıt sonuçlara yol açar. Paranın finanse edilmesi, yani kredi sağlama, esas olarak iktisat dizgesinin kendi karmaşıklığını artıran bir mekanizmadır; erkin aşırı güçlendirilmesi ise, karşıt erk üreten ve erk dizgesini esas olarak farksızlaştıran bir mekanizmadır.[122]

Araçların karşılaştırılması sonucunda bir dizi fark ortaya çıkıyor; ayrıca bu farkların, erk araçlarının yalnızca daha elverişli başlangıç koşulları altında daha iyi kurumsallaştırılabilecekleri halde, henüz *yeterince* kurumsallaştırılmamış olmasıyla mı açıklanabileceği; yoksa erk ilişkisinin *daha kapsamlı* bir kurumsallaştırma için yapısal kısıtlar mı içerdiği soruları ortaya çıkıyor. Bu bakımdan, her *iki aracın* yaşama evrenindeki *normatif sağlamlaştırmalarını* karşılaştırmak uygun olacaktır.

Para mülkiyet ve sözleşme gibi burjuva özel hukukunun kurumları üzerinden; erk ise makamlar gibi kamu hukukunun örgütlenmeleri üzerinden kurumsallaştırılır. İki fark dikkate çarpmaktadır. Birincisini (a) Parsons, makamların örgütlenmesinin hiyerarşik görünümü başlığı altında ele almıştır; ikincisi (b) ise meşrulaştırıcı görünüme ilişkindir.

a'ya ek) Paraya sahip olma hakkı, büyük parasal işlemlerin olanaklı olduğu piyasalara girmeyi içerir; erk kullanma hakkı, esas olarak erk ilişkilerinin hiyerarşik olarak düzenlendiği bir örgütlenme çerçevesinde bir mevkiye sahip olmayı içerir. Erk, paradan farklı olarak yalnızca örgütlenmeler üzerinden kalıcı kılınabilir ve bir kolektifin hedefleri için kullanılabilir. Mülkiyet hakkından farklı olarak yönetici güçler, mevkiler ve programlar üzerinden bağlayıcı kararların akışını kanalize eden bir örgütlenme gerektirir.[123]

Erkin sadece *örgütlenmiş erk* olarak, toplumsal açıdan önem taşıyacak bir biçim-

---

[122] N. Luhmann, "Zur Theorie symbolicsh generalisierter Kommunikationsmedien," *ZfS*, 1974, s. 236 vd.; aynı yazarın (1975 e), s. 112 vd.

[123] Parsons (1967 e), s. 318; Luhmann (1975 e), s. 98.

de *uygulanabilmesi*, para ve erk araçlarının izledikleri değişik evrim yollarını aydınlatan bir olgudur. Para daha ilkel koşullar altında, yani altdizge oluşturucu etkilere sahip olmadan önce, dolaşıma giren bir araçtı. Buna karşılık erk, meşru iktidar ve rasyonel devlet yönetimin modern koşullarında sınırlı olarak dolaşıma giren bir araç olarak farklılaşmadan önce, konumlara bağlı bir makam otoritesi biçiminde ortaya çıkar. Erk para gibi "doğası gereği" dolaşıma giren bir araç değildir.

b'ye ek) Böylelikle en önemli farka gelmiş bulunuyorum. Erk'in yalnızca para gibi (altın ya da baskı araçları biçiminde) karşılanması gerekmez; yalnızca para gibi hukuksal bir normlaştırma (mülkiyet hakları ya da makama sahip olma biçiminde) gerektirmez. Erk *bir başka* güven temelini, yani *meşrulaştırmayı* da gerektirir. Bunun para örneğinde yapısal bir benzeri yoktur. Elbette özel hukuk düzeni çatışmalar karşısında yine yargıyla ve infazla güvencelenmiştir. Ama bu durum kamusal hukuk için de aynı ölçüde geçerlidir. Çatışmalar belirli mülkiyet ilişkileri üzerinden, özel hukuksal mülkiyet düzeninin temelleri üzerinde bir çatışma halinde büyürlerse, *siyasal* düzenin bir bileşeni olarak hukuk düzeninin meşruluğundan kuşku duyulur. Elbette Parsons, erkin meşrulaştırılmayı gerektirdiği gerçeğini dikkate almıştır; dizge içi takas, siyasal dizgenin üretim etmeni olarak meşrulaştırmaları, kültürel kalıpların korunması dizgesinden aldığını öngörür. Ama şimdilik araç karşılaştırması çözümsel düzleminde, özellikle de para ve erkin kurumsallaştırılmalarının karşılaştırması düzleminde çalışıyorum.

Parsons burada, erk dizgesine güvenin para dizgesine güvendekinden *daha üst bir basamakta* güvencelenmesi gerektiğine dayanan asimetriyi görmezden geliyor. Burjuva özel hukukunun kurumları, piyasalar üzerinden yönlendirilen para akışının işlemesini, makamların örgütlenmesinin erkin uygulanmasını güvencelemesi gibi güvencelemelidir. Ama erkin uygulanması bunun ötesinde sadece "rıza," yani yasalara gerçekten uyulması değil, "zorunluluk," yani normatif geçerlilik iddialarına dayanan bir yükümlülük anlamına da gelen bir güven avansı gerektirir. Sermaye mülkiyetlerinin sadece özel hukuksal olarak güvencelenmiş örgütlenme erkine yönelik sosyalist itirazlar *bu asimetriye* dayanır.

Bu asimetrinin açıklanması bizi, araçların kurumsallaştırılmaya yatkın olma koşullarının ne olduğu sorusuna vardırıyor. Erkin neden meşrulaştırılması gerektiği ve böylelikle paradan *daha iddialı bir normatif sağlamlaştırma* gerektirdiği, *temelde yatan standart durumla* açıklanabilir. Takas ilişkileri taraflardan hiçbirini kendi yarar hesabında yapısal açıdan haksızlığa uğratmazken, yönetime bağlı olan erk sahibi karşısında yapısal olarak haksızlığa uğrar. Erk sahibi, itaat etmeyenlere zarar ver-

me olanağına dayanır – gerektiğinde, erke bağlı olanları, yönetimin uygulanmasından daha çok korkutan seçenekleri gerçekleştirebilir. Bir yanda, standart durumda yer alan ve erk koduna giren bu *haksızlığa uğrama durumu* yine de kolektif olarak arzulanan hedeflere gönderme yapılarak ödünlenebilir. İmdi, erk sahibi kendi tanımlama gücünden yararlandığı ve hangi hedeflerin kolektif olarak geçerli olması gerektiğini saptadığı için, yapısal haksızlığa uğramanın dengelenmesi ancak, erke tabi olanların hedefleri normatif görüş açılarından sınayabilmeleri, onaylamaları ya da reddedebilmeleriyle gerçekleşebilir; erke tabi olanlar, koyulan hedeflerin ortak olarak isteniyor olmasına ya da bizim kullandığımız deyişle, genel çıkara uygun olmasına karşı çıkabilmelidir. *İdeal tipsel takas ilişkisinde en baştan yer alan denge, erk ilişkisinde ancak meşrulaştırılabilir kolektif hedeflere gönderme yapılarak kurulur.* Takas süreci örneğinde, çıkarların değerlendirilmesi takas tarafları arasında bir anlaşma gerektirmezken, neyin genel çıkara uygun olduğu sorusu, bir kolektifin üyeleri arasından bir görüş birliği gerektirir – bu normatif görüş birliğinin gelenek yoluyla önceden mi güvencelendiği, yoksa anlaşma süreçleri yoluyla sonradan mı ortaya çıkarılacağı fark etmez. Her durumda, sadece potansiyel gerekçelerle karşılanabilen *dilsel bir görüş birliğine bağlı olma durumu* söz konusudur. Araç olarak erkte bir emir verme yetkisinden bazı özelliklerin hâlâ kalmış olduğu açıktır; bu yetki söz eylem kuramının terimleriyle söylenecek olursa, basit buyrumlardan çok normlandırılmış taleplerle bağıntılıdır. Bu bağ erkin dilsel görüş birliğinin bedelini ve riskini azaltması beklenen bir yönetme aracı rolü için, meşrulaştırma gerektirmeyen paradan daha az uygun olduğunu göstermektedir.

Bu araçlar karşılaştırmasının sonuçlarını üç sav biçiminde özetlemek istiyorum:

i. Takas değerleri ya da bağlayıcı kararlar biçiminde harcanabilen, simgesel olarak cisimleşmiş değer miktarları, para ya da baskı araçları stoklarıyla karşılanır ve kullanım değerleri biçiminde kolektif hedeflerin etkili bir biçiminde gerçekleştirilmesi olarak doğrulanabilir. Hem karşılama stokları hem de gerçek değerler, empirik güdüleyici bir güce sahiptir ve bunlar gerekçelerle yapılan rasyonel bir güdülenimi *ikame edebilirler.*

ii. Para ve erk manipüle edilebilir büyüklüklerdir; aktörler bu büyüklüklere karşı nesneleştirici ve doğrudan doğruya kendi başarılarına yönlenmiş bir tutum alabilir. Para ve erk hesaplanabilir ve bunlar amaçsal-rasyonel eyleme uygundurlar. Bu yüzden, karşılama stoklarını (altın ya da silahlar) devinime geçirme, yoğunlaştırma ve kilit altında tutma olanağı bulunmalıdır. Ayrıca, bu araçlarda cisimleşen değerlerin ölçülebilirliği, dolaşıma girebilirliği ve karşılanabilirliği zorunlu koşul-

lardır. Bu bakımdan her zaman düzey farklılıkları vardır: Paraya göre erk daha az iyi ölçülebilir, elden çıkarılma esnekliği daha azdır ve daha az güvenli bir biçimde stoklanabilir.

iii. Bu ayrımı, para aracının gerçi hukuksal kurumsallaştırma üzerinden iletişimsel olarak yapılanmış yaşama evreniyle geri bağlanışı, ama meşrulaştırma gerektiren erk aracı gibi dilsel görüş birliği süreçlerine yeniden *bağımlı* kılınmayışıyla açıkladım.

(d) Araç özelliklerinin bu karşılaştırılmasından, araçların en iyi kurumsallaştırılmasının koşulları türetilebilir: Gerçek değerler ve karşılama stokları, empirik bir güdüleyici güce sahip olmalıdır. Karşılama stoklarının fiziksel denetimi olanaklı olmalıdır. Araçlar ölçülebilir, elden çıkarılabilir ve stoklanabilir olmalıdır. Araçların normatif olarak sağlamlaştırılması yoluyla *yeni* bir iletişim enerjisi harcaması ortaya çıkmamalıdır, *yeni* muhalefet risklerine yol açılmamalıdır. Tüm bunlar kıstas olarak alındığında, araç kavramının genelleştirilmesinin daha toplumsal dizge düzleminde sınırlarla karşılaştığını saptayabiliriz. Elbette yeni araçlar için her zaman *isimler bulunabilir*; ama bunlar ilkin, verimli olduklarının ortaya çıkması gereken postulatlardır sadece. Ekonomi biliminde paraya ilişkin araç kavramı, en azından bir başlangıç olarak empirik açıdan kendini kanıtlamıştır; siyaset biliminde en azından, erke ilişkin araç kavramını seçim araştırmaları için ya da uluslararası dizge karşılaştırması için verimli kılmak yönünde denemeler yapılmıştır. Öteki araçlar için benzer denemeler daha işlemsel bir tanımlamanın ilk aşamalarında takılıp kalmıştır.[124]

Araç kavramının genelleştirilebilirliğinin sınandığı ilk durumları, yaşama evreninin simgesel olarak yeniden üretilmesinde özelleşmiş toplumsal eylem dizgeleri oluşturuyor; bunlar, toplumsal bütünleşme görevini yerine getirdikleri ölçüde "sosyal topluluklar" ve kültürel yeniden üretim ve toplumsallaştırma görevlerini yerine getiren "kalıpları koruma dizgesi"dir. Buraya dek yaptığımız araçlar karşılaştırması, bu iki eylem alanı için postula edilen yönetme araçlarının daha kavramların çözümlenmesi düzleminde, kurumsallaştırmanın zorunlu koşullarını gerçekleyemediklerini içkin bir eleştiri yoluyla, kanıtlamamıza olanak veriyor. Burada, Parsons'un "nüfuz" ve "değer bağı" için ortaya koyduğu belirlemeleri özetleyen aşağı-

[124] 'Değer bağı' araç kavramının eğitim araştırmasına sokma denemesi için bkz. St. Jensen, J. Naumann, "Commitments: Medienkonzepte einer Kulturtheorie?," *ZfS*, Yıl 9, 1980, s. 79 vd. Bu ilginç çalışmada, değer bağı kavramının, eğitim dizgesinin dolaşım çözümlemelerine uygun olması ölçüsünde, eğitim ekonomisinde kullanılan paraya ilişkin araç kavramına benzeştirilmesi gerektiği görülüyor.

daki şemaya dayanıyorum.

Araçlar kavramını etkiye ve değer bağına uygulama önerisi, sezgisel anlamamız ışığında değerlendirdiğimizde, ilkönce ikircimli bir tepki veririz. Bu önerinin ilk bakışta bir inandırıcılığı var; kişiler ve kurumlar öyle bir tür itibara sahip olabilirler ki, tek tek gerekçeler ortaya koymadan ya da edinçlerini kanıtlamadan, açıklamalar yoluyla başkalarının inanışları üzerinde ve kolektif görüş oluşturma üzerinde de etkide bulunabilirler. Etkili mercilerin, müvekkilleri, onların önerilerine uymaya hazırdırlar. Etkililerin sözceleri, bir makam yoluyla yetkilendirilmemiştir, ama görüş birliğine yol açan ikna güçleri sayesinde yetkisel bir etkide bulunurlar. Benzer şey, teker teker gerekçeler ortaya koymadan ya da meşruluklarını kanıtlamadan, uyarılar yoluyla ötekilerde somut yükümlülükleri üstlenmeye hazır olma durumu uyandırabilen önderlerin ya da önder kurullarının ahlaksal otoritesi için de geçerlidir. Onların sözceleri de yetkilendirilmemiştir, ama bir bağlanma uyandıran eleştirel-çağrısal, güçleri sayesinde, yetkiseldirler. Bu iki durumda da iletişimin genelleştirilmiş biçimleri söz konusudur. (Şekil 37).

Şekil 37. *Toplumsal Dizge Düzleminde Yönetme Araçları*

Bileşenler / Araç	Standart durum	Genelleştirilmiş değer	Nominel iddia	Gerçeklik kriterleri	Aktörün konumu	Gerçek değer	Karşılama stoğu	Kurumsallaşma biçimi
Para	Takas	Yararlanma	Takas değerleri	Verimlilik	Başarıya yönelmiş	Kullanım değeri	Altın	Mülkiyet ve sözleşme
Erk	Yol gösterme	Etkililik	Bağlayıcı kararlar	Etkililik (hükümranlık)	Başarıya yönlenmiş	Kolektif hedeflerin gerçekleşmesi	Zorlama araçları	Makamlar örgütlenmesi
Etki	Öğretme	Sadakat	Yaptırımcı açıklamalar (bildirimler, yorumlamalar, raporlar)	Onay	Anlaşmaya yönelmiş	Kanıların temellendirilmesi	Kültürel gelenekler ve sosyal yaşam biçimleri	Prestij düzenleri
Değer bağlayıcılığı	Ahlaki çağrı	Dürüstlük	Yaptırımcı uyarılar (eleştiri ve yüreklendirme	"Kalıpların kararlılığı"	Anlaşmaya yönelmiş	Yükümlülüklerin haklı çıkarılması	İçselleştirilmiş değerler, iç yaptırımlar	Ahlaki önderlik

Öte yandan nüfuzu ve değer bağını para ve erk ile aynı basamağa yerleştirmek pek de inandırıcı değildir; bunlar kesinlikle para ve erk ile hesaplanamazlar. Nüfuz ve değer bağı ile stratejik bir ilişki, bunlar ancak para ya da erk depozitosu *gibi* ele alındığında, *yani manipüle edilemez değerler manipülatif bir biçimde kullanıldığında* olanaklıdır. Elbette nüfuz ve değer bağı araçlar olarak *yorumlanabilir*. Araçların cisimleştirdiği değer birimi nominal iddialarda, yetkesel açıklamalarda ve uyarılarda harcanır; bunlar temellendirmeler ya da haklı çıkarmalar gibi gerçek değerlerde

sağlanabilir ve ortak kültürel bilgi stoğu ve yaşam biçemi vb. gibi stoklarla ya da içselleştirilmiş ve içsel olarak yaptırıma bağlanmış değerlerle karşılanabilirler. Ama bu yorumda biraz zorlama vardır. Araçlar için yukarıda saydığımız kurumsallaştırma koşullarını ters bir sıra izleyerek ele alalım.

Elbette, makamların mülkiyet haklarına benzer bir biçimde, nüfuzun ya da değer bağının düzgün tanımlanmış bir normatif sağlamlaştırılmasına izin verecek kurumlar yoktur. Bunun için kullanılan "prestij düzeni" ve "ahlaksal önderlik" gibi kavramlar, daha çok bir rahatsızlığı dile getiriyor, çünkü bunlar aracın kendisi ile kurumsallaştırılması arasındaki bir ayrıma izin vermiyor: Nüfuzu yaklaşık olarak "prestij" ya da "saygınlık," değer bağını ise "ahlaksal otorite" biçiminde çevirebiliriz. Ne ilginçtir ki, bu araçların Parsons'un kabullerine göre en geniş ölçüde farklılaşmış olması gereken gelişmiş toplumlarda, prestije ve ahlaksal otoriteye sahip olma, prestij düzenlerinin toplumsal tabakalaşmada ve ahlaksal önderliğin kutsal kurumlarda iyi kökleştikleri modernlik öncesi toplumlardan daha az net bir biçimde normlandırılmıştır. Onaylanmış bilgi üretiminde özelleşmiş, saygınlıkla yönetilen bilim dizgesi ve bununla bağıntılı olarak, son derece özelleşmiş bilgiyi uygulayan akademik meslekler birer istisna oluşturur. Ama bu örneklerle "nüfuz" aracının toplumsal bütünleşme dizgesinde, yani kitlesel araçlar yoluyla kurulan bir kamusallıkta, ilk planda yayıncıların, parti liderlerinin, entelektüellerin ve sanatçıların vb. nüfuzunun söz konusu olduğu yerde, kurumsallaşmış olduğu iddiasını desteklemek olanaksızdır.

Ayrıca, nüfuzun ve değer bağının, erkten daha kötü bir biçimde ölçülebildiği, elden çıkarılabildiği ve depolanabildiği apaçıktır. Parsons'un nüfuzu ve ahlaksal otoriteyi depolayan ve yatıran, bir "Bankacı" için ortaya koyduğu karizmatik lider, bu araçların daha çok kişilere ve özel bağlamlara sıkı sıkıya bağlı kaldığını gösteriyor. Bu durum, dinsel bağlayıcılıklar biçiminde sayılan "mevduatları" yükseltme amacıyla yapılan Papa ziyaretleri örneğinde incelenebilir. Karizmanın her zaman mümkün olan gündelikleştirilme tehlikesi, nüfuz ve ahlaksal otorite bankalarının, eğer çalışıyorlarsa bile son derece güvenilmez olduklarının bir işaretidir. Karşılama stoklarının denetiminde de durum daha iyi değildir. Ortak bir kültürel art alanın ya da güdülerin ve suçluluk duygularının para ya da silahlar gibi depolanabilmesi, daha çok kiliselerin kutsal değerlerin merkezi yönetimini sıkı sıkıya elinde tuttuğu modern öncesi toplumlar için kabul edilebilir.

Son olarak, gerçek değerlerin ve karşılama stoklarının nüfuz ve değer bağı açısından *empirik olarak* güdüleyici bir güce sahip olmamasının ne anlama geldiğini

açıklığa kavuşturmamız gerekir. Salık verme ve ahlaksal bir çağrıda bulunma standart durumları iletişimsel ilişkileri, dilsel görüş birliği oluşturmanın özel durumlarını sergiler; elbette bu sırada bir taraf aşırı edinç yüküyle (bilgi, ahlaksal-pratik kavrayış, ikna gücü ve özerklik) donatılmıştır. Her iki durum da, takas ya da buyrum durumunda söz konusu olduğu gibi kendi başarısına yönlenmiş bir dinleyenin ego'nun teklifini kabul etmesini sağlayabilecek bir unsur içermez. ego'nun elinde, alter'i *anlaşma kaynaklarına başvurmadan*, etkileşimi istenildiği gibi sürdürmeye yöneltmek için kullanabileceği, tüketilebilir değerler ve tehdit eden yaptırımların bir eşdeğeri yoktur.

Nüfuz kullanma ve bağlılığın devinime geçirilmesi sırasında, eylem koordinasyonu, dilsel görüş birliği oluşturma sürecinden bilinen *aynı* kaynaklarla gerçekleştirilmelidir. Ortak bir kültürel arka plan ve toplumsallaştırılmış değer yönlenimleri ve davranış denetimleri "güvenlik zemini" işlevi görür; kanıların ve yükümlülüklerin köklerinin yer aldığı temellendirmeler ve haklı çıkarmalar "içsel doyurucu" işlevi görürler. Ne var ki, nüfuz sahipleri ve ahlaksal otorite sahipleri, "sırra vakıf olanların;" bilim ve ahlak konularındaki uzmanların edincine sahip olduklarını iddia ederler. Bu yüzden *bir üst aşamada* anlaşma mekanizmasından yararlanabilirler: İletişimsel eylemde karşılık olarak kabul edilen, ego'nun gerektiğinde kendi geçerlilik iddiasını alter'in eleştirisine karşı savunabileceği potansiyel gerekçeler, nüfuz ve ahlaksal otorite yoluyla yönetilen etkileşimde, gerçek değer konumunu alır, karşılama stokları ise, kültürel ve toplumsallaştırıcı arka plana kaydırılır.

Bu uslamlamalar sonucunda vardığım sav, nüfuzun ve değer bağının, yorumlama için harcanan enerjide ve anlaşma riskinde gerçi bir düşüşü beraberinde getiren genelleştirilmiş iletişim biçimlerini oluşturduğu, ama bunların bu yük hafifletme etkisine para ve erkte olduğundan *farklı* yollardan ulaştığıdır. Nüfuz ve değer bağı etkileşimleri, paylaşılan kültürel bilginin, geçerli normların ve güvenilir güdülenimlerin yaşama evrensel bağlamından koparamaz, çünkü dilsel görüş birliği oluşturmanın kaynaklarından yararlanmak zorundadırlar. Bu durum, yaşama evrenine özel bir kurumsal geri bağlanmayı neden gerektirmediklerini de açıklıyor. Nüfuz ve değer bağı anlaşma ve anlaşmazlık seçeneklerine göre daha az tarafsızdır; öyle ki, dayanışma ve içtenlikle birlikte, bilişsel ve normatif geçerlilik iddialarının özneleraraşında kabul edilmesine dayanan *iki anlaşma durumunu*, *genelleştirilmiş değere* yükseltirler. Para ve erk araçları gibi, dilin koordinasyon işlevinin *yerine geçmezler*, tersine yaşama evrensel karmaşıklığı soyutlayarak, sadece dilin *yükünü hafifletirler*. Kısacası: *Bu türden araçlar, yaşama evrenini teknikleştiremez.*

(e) Dili eylem koordinasyonu mekanizmasından kopartan yönetme araçlarını, anlaşmaya yönlenmiş eylemin aşırı karmaşık bağıntılarını sadece yalınlaştıran, ama bu sırada dile ve rasyonelleştirilmiş de olsa bir yaşama evrenine bağımlı kalan genelleştirilmiş iletişim biçimlerinden ayırdım. Bu ayrımı, Parsons'un araçlar kuramını eylem kuramsal olarak temellendirme denemesine dayanarak netleştirmek istiyorum. Parsons etkileşim kiplerini birbirinden ayırıyor ve bu ayırma ilkönce bizim para/erk *versus* nüfuz/değer bağı karşılıklarımıza paralel olarak yürüyor: "Benim önerim, bir eyleyen birimin –buna ego diyelim– alter olarak adlandırabileceğimiz başka bir birim üzerinde, bir çeşit iletişimsel işlem, –eğer terim aşağılayıcı olmayan bir anlamda anlaşılacaksa buna baskı diyelim– uygulayarak sonuçlara ulaşmaya girişebilmesini sağlayan çok basit bir kipler paradigması bulunduğudur. Bu paradigma iki değişken açısından ifade edilebilir. Birinci değişken egonun, alter'ın konumlandığı ve hareket etmek zorunda olduğu *durum* üzerindeki potansiyel denetim üzerinde ya da kendi durumundaki değişimlerden bağımsız olarak alter'in *amaçları* üzerinde bir çözüm işi girişiminde bulunup bulunmadığıdır."[125]

Parsons'un çıkış noktası elbette, eylem koordinasyonu sorunudur: Ego, alter'in etkileşimi istenilen biçimde, eylem dizisini bozacak bir çatışma doğmayacak biçimde sürdürmesini nasıl sağlamaktadır? Parsons, öğrenme kuramından bilinen etkileşim modelini temel alıyor; bu modele göre verici ve alıcı arasında bir ileti alışverişi gerçekleşmektedir; bu ileti bir yanda vericinin alıcıdan belirli bir davranışı beklediğini dile getiren ve diğer yanda vericinin beklenilen davranışı yapması ya da yapmaması durumunda ödüllendirileceğini ya da cezalandırılacağını bildirmektedir. Etki-tepki şemasına göre gerçekleşen bu etkileşim, ego'nun ve alter'in hedefe yönelik eylemde bulunabilmesi, eylem durumunu değerlerin, normların ve hedeflerin ışığında yorumlayabilmesi ve bu sırada sınır koşullarını ve kaynakları ayırt etmesi durumunda elbette zorlaşacaktır. Ayrıca, birbirlerinin bu edinçlere sahip olduklarını ve bu yüzden birbirlerinin eylemlerini eylem seçenekleri arasında alınan bir kararın ürünü olarak anlamaları gerektiğini de bilmektedirler. Her karar olumsaldır, başka türlü de alınabilirdir; bu yüzden ego ve alter, birbirlerinin karar alma özgürlüğünü, kararların kendi çıkarlarına uygun bir biçimde alınacağı biçimde koşullamaya çalışırlar. Sadece olumlu ve olumsuz yaptırımlar arasından bir seçme yapmaya izin verilirse ve iki etkileme kanalı, alter'in görüşlerini ve ödevlerini ya da onun durumunu etkileme açık bırakılırsa, ortaya dört *koşullama stratejisi* çıkar. Parsons bu stratejileri, etkileşim kipleri olarak tanımlıyor ve bu kiplerin her birine bir araç yerleştiriyor.

---

[125] Parsons (1967 e), s. 361 [Metinde İngilizcedir, –çn].

Şekil 38. *Araçların Eylem Kuramsal Temellendirilişi*

Aktörler üzerine etki / Yaptırımlar	Yönelim	Durum
Olumlu	İkna (nüfuz)	Çekim (Para)
Olumsuz	Uyarı (değer bağlayıcılığı)	Korkutma (erk)

Bu şema değişik taraflardan eleştiri almıştır.[126] Beni her şeyden önce, stratejik bir etkileme ile görüş birliğine ilişkin etkileme arasındaki özgün asimetrinin bu şemada sessizce geçiştirilmesi ve empirist olarak kullanılan kavramlarla aynı zamanda ortadan kaldırılması olgusu tedirgin etmektedir.

"Cezbetme" ve "ürkütme" stratejileri, olumlu, ödüllendirici ve olumsuz, cezalandırıcı yaptırımlara rahatlıkla altlanabilirler ve takas ve yön göstermenin, Parsons'un para ve erk araçlarına dayandırdığı standart durumların karakterize edilmesi için kullanılabilir. Ama bu durum öteki iki strateji için geçerli değildir: Ego hem bilişiler ve açıklamalar hem de eleştirel tavır almalar yoluyla; hem yüreklendirmeler hem de eleştirel uyarılar yoluyla alter'in görüşleri ve ödevleri üzerinde nüfuz kazanabilir. J.J. Loubser bunu, iki stratejiye hem olumlu hem de olumsuz anlatımları yerleştirerek örnekliyor. Olumlu ikna stratejilerini: Uzlaşma, onaylama, destekleme, evetleme, fark etme vs. gibi yüklemlerle; olumsuz ikna stratejilerini ise: Uzlaşmama, onaylamama, karşı çıkma, muhalefet etme vb. gibi yüklemlerle karakterize ediyor. Yüreklendirme stratejileri için: Övme, cesaretlendirme, kabul etme vb. yüklemleri sayıyor. Bu sorun, Loubser'in söylediği gibi, farklılaştırılmış bir çapraz tablolama yardımıyla çözülemez. Parsons'un hatası başka bir noktada yer alıyor. Parsons, *yaptırım kavramının eleştirilebilir geçerlilik iddialarına evet/hayır tavır almalarına uygulanamayacağını* dikkate almıyor, kendi eylem kuramının çerçevesinde dikkate alması da mümkün değildir zaten. Bu durum, cezbetme/ürkütme ve ikna/uyarı strateji çiftlerinin nerede ayrıldığına baktığımızda açıklık kazanır. İlk kavram çiftinde ego, onun kendi hedeflerini gerçekleşmek için elverişli kararlar alma-

[126] M. Gould, Development and Revolution in Science, Appendix, MS Starberg 1977; ayrıca Baum (1976 b), s. 544 vd.; J. J. Loubser, "General Introduction," FS Parsons (1976), s. 10 vd.

sını sağlamak amacıyla, alter'in eylem durumuna müdahale etmektedir. Ego bunu araçsal eylemle ya da sözel araçlarla yapabilir, ama her defasında sadece kendi eyleminin sonuçlarına yönlenmiştir. İkinci kavram çiftinde ego'nun, bir görüş birliğini sağlayabilmek için alter'le konuşması gerekmektedir; bunun için elinde karşılıklı anlaşmaktan başka bir yöntem yoktur. Ego, alter'in görüşleri ve ödevleri üzerinde etkide bulunmak istiyorsa, alter'i nesne durumlarının varlığı hakkında ikna etmeli ya da verili durumda şöyle ya da böyle davranması gerektiğini ona açıklamalıdır. Ego, alter'i, kendi betimleyici söz eylemleriyle öne sürdüğü doğruluk iddiasını ya da normatif önerileriyle öne sürdüğü normatif uygunluk iddiasını benimsemeye yöneltmelidir. Bu yüzden sadece kendi eyleminin sonuçlarına yönlenemez, tersine alter'le anlaşma çabası içinde olmalıdır.

Ego birinci durumda başarıya yönlenmiş, ikinci durumda ise anlaşmaya yönlenmiş davranır. Bu durum da Loubser'in iki strateji çiftine atfettiği anlatımlara bakılarak denetlenebilir. Loubser, ikna ve uyarı stratejilerini, edimsözsel olarak kullanılabilir tümcelerin oluşturabildiği yüklemlerle gösteriyor; öteki iki stratejiyi ise edimsözsel bir edimin gerçekleştirilmesine değil, sadece bir dinleyici üzerinde oluşturulabilecek etkisözsel etkileri betimlemeye yarayan yüklemlerle gösteriyor, bunlar: Rüşvet, görmezden gelme, esirgeme, şantaj, tehdit, pes etmek, vb. gibi yüklemlerdir. Yaptırımlar ego'nun etkileri sayesinde ve eğer dilsel türdeyseler, etkisözler etkileri sayesinde tehditte bulunduğu eylemler sınıfına girerler. Ego'nun ve alter'in kişilerarası bir ilişkiye girmelerine ve birbirleriyle bir şey üzerinde anlaşmalarına yarayan edimsözsel edimlerle, yaptırımlar doğrudan doğruya bağlanamazlar. Bu yüzden yönelimsel olarak betimlenen, Parsons'un nüfuz ve değer bağı araçlarını karşılık düşürdüğü etkileşim kipleri, ikna etme ve uyarma, bir yaptırımlar şemasına uymazlar.

Eleştirilebilir bir geçerlilik iddiasına olumlayıcı bir tavır almanın, örneğin bir iddiayı ya da bir tavsiyeyi onaylamanın, yaptırımlar sayesinde, ödüllendirmeyle ya da cezayla oluşturulduğunu söylersek; bu betimlemeyle söz konusu tavır almanın, aktörün onların arasında kendi evet'ini bile ciddiye alamayacağı kategoriler arasına sokarız. Yaptırımlar şemasına ancak, ego'nun alter'i etkileşimin sürmesi için *empirik* olarak etkilemeye çalıştığı etkileşim kipleri girebilir. Gerekçelerle yapılan bir güdüleme, çözümsel olarak öngörülmüş değildir; önerilen kategorik çerçevede, eleştirilebilir geçerlilik iddialarının kabul edilmesine sadece rasyonel güdüler yoluyla yöneltilebilen seçme özgürlüğü, daha en baştan, koşullanabilen kararların olumsallığında *yeniden yorumlanmalıdır*. Seçme özgürlüğünün empirist bir kavramı için,

başka kuramsal bağlamlarda iyi gerekçeler bulunabilir; ama bizim bağlamımızda iki araç tipi arasındaki ayrım söz konusudur. Nüfuz ve değer bağı gibi genelleştirilmiş iletişim biçimleri, edimsözsel edimler gerektirirler ve bu yüzden anlaşmaya yönlenmiş bir dil kullanımının bağlayıcı etkisine bağımlı kalırlar. Para ve erk gibi yönetme araçları, etkileşimleri ego'nun alter'in durumlarına müdahalesi üzerinden, gerektiğinde etkisözsel etkiler üzerinden yönlendirirler. Parsons'un eylem kuramsal düzlemde yapmayı düşündüğü farklılaştırma, onun yaptırımlar şeması içinde *gerçekleştirilemez*, çünkü bu şema empirik olarak güdülenmiş bağların dışındaki bağlara yer bırakmamaktadır.

Yukarıda (s. 615 vd.) alternatif bir yaklaşım geliştirdim. Bu yaklaşıma göre alter'in genelleştirilmiş kabul etmeye hazır olma durumunu, ego'nun tekil saygınlık ya da nüfuz kaynaklarına dayandırabiliriz; bu sırada empirik olarak, cezbetme ve ürkütme yoluyla güdülenen bağlar, rasyonel olarak yani temellendirilmiş anlaşma yoluyla güdülenen güvenden, kesin bir biçimde ayrılabilir. Alter, ego'nun teklifini ya ego'nun verebileceği cezalara ya da ödüllere göre yönlendiği için ya da ego'nun gerekli bilgiye sahip olduğuna ve iletişimsel olarak öne sürdüğü geçerlilik iddialarının doğrulanmasını güvencelemek için yeterli özerkliğe sahip olduğuna güvendiği için, kabul etmektedir.

Şimdi, ilkönce belirli kişilere bağlı olan saygınlığın ve nüfuzun, bir kez daha genelleştirilmeleri gerektiği düşünülebilir. Saygınlığın genelleştirilmesinin *yapı oluşturucu* bir etkisi vardır; bu genelleştirme kolektiflerin ve öncelikle aile bağlarının farklı prestijleri üzerinden statü dizgelerinin oluşturulmalarına götürür. Nüfuzun genelleştirilmesinin *araç oluşturucu* bir etkisi vardır, ama bu sırada bedene bağlı nitelikle kaynaklara dönüştürülebilir ve araçlar olarak biçimlendirilebilirler. Böylece, güçlülük ve beceri erke dönüştürülebilir; buna karşılık güvenilirlik, bedensel güzellik ya da cinsel çekim gücü gibi nitelikler elbette kaynaklara dönüştürülemezler. Tüm kaynaklar da, bir etkileşim partnerinin tavır alışlarını her defasında özel bir etkileme için aynı biçimde temel oluşturmaya uygun değildirler. Bir araç olarak aşktan söz etmek, umarsızca eğretilemeseldir. Ama araçlar açık bir biçimde, empirik olarak güdülenmiş bağlara mı yoksa rasyonel olarak güdülenmiş güven biçimlerine mi dayandıklarına göre ayrılabilirler.

Para ve erk gibi yönetme araçları empirik olarak güdülenmiş bağlara dayanırlar. Bu araçlar, hesaplanabilir değer miktarlarıyla amaçsal rasyonel olan ilişkiyi kodlarlar ve öteki etkileşim taraflarının kararları üzerinde dilsel görüşbirliği süreçlerine uyulmadan yapılacak genelleştirilmiş bir stratejik etkiyi olanaklılaştırırlar. Dilsel

iletişimi basitleştirmekle kalmayıp, onu zararların ve tazminatların simgesel bir genelleştirilmesi yoluyla *ikame ettiklerinden*, anlaşma süreçlerinin hep içinde yer aldığı yaşama evrensel bağlam, araçlarla yönetilen etkileşimler için *değersizleştirilmiştir*: Artık eylemlerin koordinasyonu için yaşama evrenine gerek kalmamıştır.

Bu gibi araçlar üzerinden farklılaştırılan toplumsal altdizgeler, dizge çevresine indirilmiş bir yaşama evreni karşısında bağımsızlaşabilirler. Bu yüzden yaşama evreni perspektifinden, eylemin araçlara çevrilmesi hem iletişim için harcanan enerjinin, hem iletişim riskinin azaltılması, hem de kararların genişletilmiş olumsallık aralıklarında koşullandırılması olarak, bu anlamda *yaşama evreninin teknikleştirilmesi* olarak görünür.

İster bilişsel-araçsal bilgiye sahip olmaya duyulan, rasyonel olarak güdülenmiş güvene, ister ahlaksal kavrayışa ya da estetik yargı gücüne dayansın, nüfuzun genelleştirilmesinin böyle bir etkisi olamaz. Genelleştirilmiş rasyonel güdülenme üzerinden yönetilen etkileşimler sadece *dilsel görüş birliği oluşturma süreçlerinin bir özelleştirilmesini* serimlerler; anlaşma mekanizması üzerinden, kültürel art alana ve kişilik yapısının unsurlarına başvurmaya da bağımlı kalırlar. Bu genelleştirilmiş iletişim biçimleri elbette anlaşmaya yönlenmiş eylemin kurumsal düzenlemelerden, genel olarak normatif bağlamlardan güçlü bir biçimde uzaklaştırılmasını olanaklı kılarlar. Ama yine, dilsel görüş birliği oluşturmanın da beslendiği kaynaklardan beslenirler. Bilişsel olarak özelleştirilmiş bir nüfuz, örneğin bilimsel saygınlık, kültürel değer alanlarının Max Weber'in anladığı anlamda farklılaşmaları ve bilişsel geleneğin sadece doğruluk geçerlilik görünümünden geliştirilmesine izin vermeleri ölçüsünde oluşabilir. Normatif olarak özelleşmiş bir nüfuz, örneğin ahlaksal önderlik, ahlakın ve hukukun gelişmesinin, meşruluktan ayrılan ahlakın büyük ölçüde kurumsallaştırıldığı uzlaşımsallık sonrası aşamaya ulaşması ölçüsünde ve ilkelerin kılavuzluğundaki ahlaksal bilincin içsel davranış denetimleri üzerinden artık sadece kişilik dizgesinde sağlamlaştırılmış olması ölçüsünde ortaya çıkabilir. Nüfuzun bu iki türü de, söz eylemlerini uzamsal zamansal bağlam sınırlarından kurtaran ve çok sayıdaki bağlamda kullanılabilir kılan iletişim teknolojilerini gerektirirler.

Para örneğinde geliştirilmiş araç kavramının nasıl genelleştirilebileceği ve öteki eylem alanlarına nasıl aktarılabileceği sorusundan yola çıktık; içkin eleştiri yolu bizi sonunda birbirine karşıt iki iletişim aracı tipine, bir *araçlar ikiciliğine* vardırdı; yaşama evrenini yapılarının belirli eylem alanlarında toplumsal bütünleşmenin dizgesel bütünleşmeye çevrilmesine karşı gösterdikleri direnç bu ikicilikle açıklanabilir. Parsons'un antropolojik geç dönem felsefesinde olduğu gibi, iletişim araçları

kuramında da, Parsons'un kuramının olgunlaşmış biçiminde de, içindeki iki rakip temel kavramsal çerçeve arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmadığı, olsa olsa gizlediği görülüyor. Bu yüzden Parsons'un empirik olarak kapsamlı kuram oluşturma düzleminde bir bedel ödemesi gerekiyor.

3. Modernlik Kuramı

Parsons'un geliştirdiği, topluma ilişkin dizge kuramı, Yeni Kantçı kültür kuramının sorunsallaştırmalarının anısını koruyan, ama bu sorunlar için yer ayıran bir toplum kavramını dışlayan bir uzlaşmaya dayanmaktadır. Bu uzlaşma, eylem bağlamlarının dizge ya da yaşama evreni olarak çözümlenebilecekleri görünümlerin birbirinden ayrılmasını yasaklıyor. Böylece içsel perspektiften erişilebilir yaşama evreninin yeniden üretimi, dizgeyi korumanın dış görünüşü biçiminde yabancılaştırılır ve bu yöntemsel nesneleştirme adımı belirgin bir iz bırakmaz. İkinci ara incelemede geliştirdiğim iki savı anımsayalım: Dizgenin ve yaşama evreninin birbirinden geniş ölçüde koparılması, feodal Avrupa'nın tabakalaşmış sınıflı toplumlarından, erken modernliğin ekonomik sınıflı toplumlarına geçiş için zorunlu bir koşuldur; ama kapitalist modernleşme örneğinin karakteristik özelliği, yaşama evreninin simgesel yapılarının para ve erk üzerinden farklılaşmış ve bağımsızlaşmış altdizgelerin buyrumları altında biçim değiştirmeleri, yani şeyleşmeleridir. Eğer bu iki sav da doğruysa, dizge ve yaşama evreni arasında temel kavramsal bir ayrım yapan bir kuramın zayıflığının özellikle bu konuda ortaya çıkması gerekir.

Parsons'un modernlik kuramı da, kuramının bütünü gibi, bir Janus kafası gibidir. Bir yandan modern toplumlarda sadece karmaşıklık yönünü öne çıkaran bir dizge işlevselciliğinden ayrılmaktadır. Modern toplumlar yüksek karmaşıklıklarını, birbirlerinden göreli olarak bağımsız olan, ama aynı zamanda birbirlerinin çevresini oluşturan ve birbirleriyle araçlar üzerinden, karşılıklı iç içe geçme (ya da nüfuz etme) bölgeleri oluşacak biçimde düzenlenmiş bir takas ilişkisine giren altdizgelerin güçlü bir biçimde farklılaşmasına borçludurlar. Örneğin Luhmann'ın evrim kuramı bu çizgide yer alır; bu kuram Yeni Kantçı değerlerin gerçekleştirilmesi düşüncesini kesin bir biçimde ortadan kaldırır; ortalığı kültürel değerlerden arındırır, dört işlevler şemasının oluşturduğu korseyi gevşetir ve böylelikle modernlik kuramına elbette daha büyük bir devingenlik kazandırır – her şey olanaklı olabilirdi. Yine de, Parsons'un henüz kuramsal olarak öngördüğünü; örneğin modern toplumların gelişiminin tam üç devrimle karakterize edildiğini, Luhmann şimdi tarihsel olarak açıklamak istemektedir.

Ne var ki farklılaşma dört evrimsel mekanizmadan sadece bir tanesi için geçerlidir. Öteki üç evrimsel mekanizma ise, uyum sağlama yeteneklerinin geliştirilmesi, üyeliklerin genelleştirilmesi ya da dahil etme (Inklusion) ve değerlerin genelleştiril-

mesidir.[127] Parsons, karmaşıklığın artırılmasının ve yönetme yeteneğinin toplumsal dizgeler için ne anlama gelebileceğini, dört işlev şemasından tümdengelimli olarak çıkarıyor. Böylelikle daha tutarlı ama kendini bu denli güçlü bir biçimde pekiştiremeyen bir dizge işlevciliği karşısında avantajlar elde ediyor. Dahil etme ve değerlerin genelleştirilmesi, değer gerçekleştirme kavramının, değerlerin kurumsallaştırılmasının ve içselleştirilmesinin ortadan kalktığı ama aynı zamanda da korunduğu iki işleve atfedilmiştir. Luhmann'dan farklı olarak Parsons dışarıdan, modern toplumların gözlemlenmesinden kavranılan dizge karmaşıklığı artışını, dizge üyelerinin yaşama evreninin içsel perspektifine bağlı özanlamasına *tercüme edebilir*. Luhmann artan dizge özerkliğini ahlaksal-pratik anlama yetisinin özgürlüğün artışıyla bir araya getirebilir ve artan dahil etmeyi ve değer genelleştirilmesini, evrensel adalet idealine yaklaşma anlamında yorumlayabilir:[128]

Demek ki bir yandan Parsons'un, Yeni Kantçılık ile dizge işlevciliği arasındaki uzlaşması temelinde, işlevsel olarak kurulmuş bir modernlik kuramını, Weberci Batı rasyonalizmi sorunsalına bağlama olanağını açık bıraktığını saptayabiliriz: Parsons toplumsal modernleşmeyi sadece dizgesel değil aynı zamanda eyleme ilişkin bir rasyonelleşme olarak kavramaktadır. Diğer yandan, gösterdiğimiz gibi, eylem perspektifinden tasarlanmış bir toplum kavramı eksiktir; bu yüzden Parsons yaşama evreninin rasyonelleşmesini ve eylem dizgelerinin karmaşıklığının artmasını birbirinden ayrı, birbiriyle etkileşim içindeki, ama çoğu zaman da birbirine zıt süreçler olarak betimleyemez. Modernliğe gelince, Parsons sadece dizge farklılaşması yeni düzeylerini ve bunlara uygun düşecek biçimde artan dizge özerkliğini, kurumsal bireycilik ve sekülerleştirme deyimleriyle, modern kültürün özanlamasına bağlamayı ve Weber'in anladığı anlamda değersel, normsal ve amaçsal eylem yönlenimlerinin genişletilmiş bir kurumsallaştırılması olarak *yorumlamayı* sürdürüyor.[129]

Parsons yaşama evreni ile dizge arasındaki paradigma rekabetini ortadan kaldırmadığı, tersine uzlaşma yoluyla yatıştırdığı için, yaşama evreninin rasyonelleşmesini temel kavramlar açısından, dizge karmaşıklığının artırılmasıyla *aynı düzeye getirmek* zorundadır. Bu yüzden modernleşme süreçlerinde yer alan, dizge karmaşıklığının artmasıyla yaşama evreninin iç yapısı için ortaya çıkan sonuç yüklerinin diya-

[127] Parsons (1966), s. 21 vd.

[128] Parsons (1971), s. 114 vd.

[129] Bkz. Genel eylem dizgesinin değişik araçlarına karşılık düşen değer standartları, Parsons, Platt (1973), s. 446.

lektiğini kavrayamamaktadır; Parsons bu görüngüleri enflasyon ve deflasyon modeline göre açıklanabilen bunalım görüngüleri düzeyine indirgemek zorundadır. Bu araçlar dinamiği sadece dizge içi takas süreçlerinde raslantısal ve geçici denge aksaklıklarına bağlıdır. Parsons, Marx'ın, Durkheim'ın ve Weber'in dikkate aldıkları patolojiler türünün dizgesel baskısını açıklayamaz. Burada, ekonomik ve yönetimsel rasyonellik biçimlerinin, iletişimsel iç yapıları gereği bu ölçütlerle rasyonelleştirilemeyen yaşam alanlarına girmeleri sonucunda ortaya çıkan deformasyonları kastediyorum.

Parsons'un modernlik kuramının, Max Weber'in rasyonellik savıyla açıklamak istediği toplumsal patolojilere karşı neden duyarsız olduğunu göstermek istiyorum. Parsons dizge kuramındaki değişiklikle birlikte, rasyonellik olarak kavranan toplumsal modernleşme için akılcı bir ölçütü eylem kuramsal olarak temellendirme olanağından vazgeçmiştir (1). Bu hata, Parsons'un uzlaşmasını dizge işlevsel bileşenlerden vazgeçerek, Yeni Kantçı kültür kuramı doğrultusunda ortadan kaldırarak da dengelenemez (2).

(1) Parsons batıda gerçekleştirilen modernleşme görüngüsünü, öncelikle yapısal farklılaşma görüş açılarından sınıflandırıyor. Bu sırada, bütünleştirici altdizgeyi, hiç de sıradan olmayan bir biçimde, referans noktası olarak seçiyor. Kuruluşa ilişkin bu karar, ahlakın ve hukukun gelişmesini evrimsel açıdan anahtar değişkenler yapıyor; bu sırada yaşama evreninin maddi yeniden üretimi ve bununla birlikte, sınıflı yapıdan ve iktidar düzeninden doğan çatışmalar, arka plana itiliyorlar. Bu sav tek bir tümceyle özetlenebilir: "*Modern* toplum olarak düşünülen şey 17. yy.'da Avrupa toplumlar dizgesinin kuzeybatı köşesinde, Büyük Britanya, Hollanda ve Fransa'da şekillendi. Modern toplumun sonraki gelişimi, devrimsel yapısal değişimin üç sürecini kapsadı: Endüstri Devrimi, Demokrasi Devrimi ve Eğitim Devrimi."[130]

Bu üç "devrim" dizgekuramsal açıdan, bütünleştirici dizgenin kendini öteki üç altdizgenin her birinden kopardığı gelişme hamleleri olarak açıklanabilir. Parsons geç 18. Yüzyılda İngiltere'de başlayan endüstriyel devrimi, 1789'daki Fransız Devrimi'ni (ve bunu örnek alan devrimleri) ve de eğitim devrimini, yani kökleri 18. yüzyılın düşüncelerinde olan ama ancak 20. yüzyılın ortasında radikal bir biçimde gerçekleştirilmiş olan, temel okul öğretiminin genişletilmesini; topluluk dizgesinin ekonomik, politik ve son olarak da kültürel altdizgelerden yapısal farklılaşmaları olarak kavrıyor.[131]

---

[130] Parsons, Platt (1973), s. 1 [Metinde İngilizcedir, –çn].

[131] Parsons (1971), s. 101. Bu kuruluş kesinlikle zorunlu bir biçimde ortaya çıkmıyor. Par-

Bu üç devrim *erken* modernliği, *açınmış* modernlikten ayırıyorlar. Parsons'un her biri dört altdizge içeren toplumsal dizgelere ilişkin standart betimlemesine karşılık düşen aşırı karmaşık toplumların uluslararası bir dizgesi için başlangıç koşullarını oluşturuyorlar. Bu altdizgeler birbirleriyle dört araç ve altı "piyasa" üzerinden, "ürünlere" karşı "etmenlerin" takas edildiği bir ilişki içindedirler. Bu altdizgelerden her biri toplumun tümüne ilişkin dört işlevden birinde özelleşmiştir. Modernleşmenin derecesi, sadece yapısal farklılaşma görüş açısından kavranamayan, toplumun tümüne ilişkin bir karmaşıklıkla ölçülür. Modern toplumlar, yüksek bir uyum sağlama kapasitesini, başarım gizilgüçlerinin ve doğal kaynakların devinime geçirilmesini hedefleyen kapitalist ekonomiye borçludurlar; salt tikel olan tüm üyelik ilişkilerinin altlanmasını ve eklenmesini, soyut normlara uydurulmuş, evrensel olarak yönlenmiş topluluk dizgesine ve özellikle de ahlaksal değerlerin genelleştirilmesini, sekülerize edilmiş bir kültüre borçludurlar.[132] Parsons, 18. Yüzyıldan bu yana modernliğin "mızrak ucu"ndan, Avrupa'nın kuzey batısından kaynaklanan gelişmeleri esas olarak, şematik olarak ortaya koyduğu, topluma ilişkin dizge kavramının örnek bir biçimde yanıtlanması olarak anlıyor. Reformasyon ve Rönesans'ın, erken modernliğin bu iki büyük olayının aldıkları değere bakıldığında, evrim kuramsal temel kabuller daha netleşiyor. Bu iki olay, Hıristiyan ve Antik Roma-Yunan geleneğinde bulunan, o zamana dek yalnızca kültürel elitler tarafından, keşiş tarikatlarında ve üniversitelerde işlenen bilişsel gizilgüçleri açığa çıkararak ve kültürel düzlemde etkili kılarak, modernliğe geçişi olanaklılaştıran iki "öncü devrim"dir. Parsons burada Weber'in toplumsal rasyonelleşme kuramına bağlanıyor: Reformasyonun ruhban sınıf, tarikatlar ve sıradan insanlar tabakası arasındaki duvarları kaldırması ve dinsel inanış etiği itilimlerini, dünyevi eylem alanlarının biçimlendirmesi için özgür bırakması gibi; Rönesans'ın hümanizmi de Roma-Yunan mirasını kiliseden bağımsızlaşan bilim, hukuk ve sanat için ulaşılır kılıyor. Parsons batının kültürel geleneklerini, toplumsal kurumlar düzleminde fenotipsel olarak görünebilmesi için geçerli kılınması gereken bir kod olarak inceliyor. Reformasyon ve Röne-

---

sons'un kimi zaman bu üç "devrimi" her bir altdizgenin aynı zamanda öteki tüm altdizgelerden koptuğu süreçler olarak da anladığı görülüyor. Sözü edilen üç devrim bu anlamda ekonomik, siyasal ve kültürel altdizgelere karşılık düşürülürse, bütünleştirici altdizge için bir devrimin daha beklenmesi gerekir; belki de bu sonuncusu, Parsons'un "Anlatımsal Devrim" dediği devrimdir. Bkz. "Religion in Postindustrial America," Parsons (1978 a), s. 320 vd.

[132] Ayrıca Parsons, yönetme araçlarının yansımalı oluşunu, bir başka evrimsel mekanizma olarak gösteriyor ve bunu banka kredileri örneğinde irdeliyor (Parsons 1971, s. 27).

sans'ı, bu toplumsal geçerli kılma süreçleri olarak görüyor.

Batı rasyonalizminin *gelişme doğrultusu* dünya imgelerinin rasyonelleştirilmesi yoluyla ortaya çıkmış kültürel kod tarafından belirlenmiştir; ama içinde toplumun rasyonelleşmesinin başlayabileceği kurumsal çerçeve, ancak Reformasyon ve Rönesans sonucunda oluşur. Parsons amaçsal rasyonel iktisadi ve idari eylemin adım adım kurumsallaştırılmasını, İngiliz hukukunun 16. yüzyılın sonlarından bu yana gelişmesi örneğinde izliyor.[133] Dinsel hoşgörüye dayanan meşru bir iktidar ve ücretli emeğe dayanan tarımsal üretim kurumları, yukarıda sözü edilen, modernleşmenin tabakalaşmış, mesleki zümreler açıdan henüz sabit bir sınıflı toplum kabuğunu onlarla kırdığı, üç "devrim"in temelini oluştururlar. Parsons, erken yeniçağ Avrupa'sında kültürel olarak biriktirilmiş rasyonellik gizilgücünün tüketilmesi gerçeğini, Weber'in daha önce ortaya koymuş bulunduğu sınır koşullarının yardımıyla açıklıyor. Roma-katolik kilisesinin kanonik hukuku; ortaçağ kentlerinin cumhuriyetçi anayasası; ticaret ve zanaatla uğraşan kent burjuvalarında biçimlenen gereksinim ve kâr yönlenimleri arasındaki gerilim; devlet ve kilise arasındaki rekabet, genel olarak da Orta Avrupa güçlerinin merkezsizleştirilmesi, uygun bir başlangıç konumu oluşturuyorlar.

Parsons'un modernliğe geçişi ve modern toplumların açınmasını serimleyişi, içeriksel olarak Weber'in Batı rasyonalizmi açıklamasına dayanmaktadır; aynı zamanda Parsons bu açıklamayı bir rasyonelleşme kuramının çerçevesinden çıkarmaktadır. Parsons'un terminolojisi, daha 60'lı yılların sonunda, biyolojik evrim kuramından yararlandığını göstermekteydi. Parsons kültürel gelişmeyi, *genetik şifredeki değişmelere* eşdeğer olarak görüyor. Dünya imgelerinde kapalı olan bilişsel gizilgücün toplumsal olarak yerine getirilmesi, *kültürel varyantlar alanından yapılan seçilime* karşılık düşüyor; öte yandan modern toplumların değişik ulusal gelişimi yolları, yapı oluşturucu yenilemelerin en iyi hangi koşullarda *kararlı* kılınabileceğinin göstergelerini veriyor. Weber'de kültürel rasyonelleşmenin toplumsal rasyonelleşmeye çevrilmesi olarak, ilkönce dünya imgelerinin rasyonelleştirilmesi yoluyla ortaya çıkmış bulunan bilişsel yapıların kurumsal cisimlenişi ve güdülenimsel sağlamlanışı olarak görünen olguyu, Parsons evrim kuramsal açıdan, seçme ve kararlılaştırma mekanizmalarının, kültürel şifre düzlemine kaydırılmış bir varyasyon mekanizmasıyla birlikte etkimeleri olarak açıklıyor. Aynı zamanda Parsons toplumsal evrim kuramını kendi dizge kuramıyla öyle iç içe geçiriyor ki, Weber'in toplumsal rasyonelleşme olarak sunduğu modernleşmeyi, dizge karmaşıklığının artırılışına ve tam

[133] Parsons (1971), s. 50 vd.

da bir toplumun iktisat ve devlet yönetimi altdizgelerini özel yönetme araçları üzerinden farklılaştırmasıyla görülen karmaşıklık artışına dayandırabiliyor.

Böylelikle Parsons yaşama evreninin rasyonelleşmesini dizge farklılaşması süreçlerine eşitliyor. Bu süreçleri de, değerlerin gerçekleştirilmesi düşüncesinin yer aldığı dört işlevler şemasına yerleştiriyor. Bu yüzden bir yanda toplumsal dizgenin artan yönetme kapasitesi ile diğer yandan artan dahil etme ve değerlerin genelleştirilmesi arasında çözümsel bir bağıntı bulunuyor. Çözümsel düzlemde kurulan bu bağıntı, modernliğin kuramsal yorumlanışını çift anlamlı kılıyor: Bir yanda, dizge kuramsal olarak betimlenen modernleşme süreçlerini sadece toplumun çevrelerine karşı artan özerkliği olarak değil, aynı zamanda yaşama evreninin bir rasyonelleştirilmesi olarak kavramaya izin veriyor (a); ve öte yanda,birini diğeriyle tanılamaya *zorluyor* – artan dizge karmaşıklığı böylelikle akılcı biçimlendirilmiş yaşama ilişkilerinde bir ilerleme anlamına geliyor (b). Yeni Kantçı bir okumaya yönelmenin bile Parsons'un modernlik kuramını bu ikilemden kurtaramadığını göreceğiz.

(a) Yaşama evreninin rasyonelleşmesi kavramını, kuram tarihsel açıdan Mead'in ve Durkheim'ın yaklaşımlarının bir yorumlanışıyla elde ettim. Bu kavram, kültür, toplum ve kişilik arasındaki artan bir farklılaşma sonucu ortaya çıkan, yaşama evrensel yapıların değişmesi eğilimine ilişkindir. Durkheim, değerlerin genelleşmesini, hukuk ve ahlakın evrenselleşmesini ve bireylerin bireyselleşmesini ve artan özerkliğini, inanç yoluyla toplumsal bütünleşmeden, iletişimsel anlaşma ve işbirliği yoluyla kurulan bir bütünleşmeye geçişin sonuçları olarak kavrıyor. Aynı eğilimler Mead'in perspektifinden kutsal olanın dilselleşmesi, anlaşmaya yönlenmiş eylemin rasyonellik gizilgücünün açığa çıkarılması olarak anlaşılıyor. Bu gizilgüç dilin anlaşma, eylemlerin koordinasyonu ve bireylerin toplumsallaştırılması işlevlerini üstlenmesi ve böylelikle, kültürel yeniden üretimin, toplumsal bütünleşmenin ve toplumsallaşmanın gerçekleştiği araç olmasıyla birlikte, toplumsal grupların yaşama evreninin bir rasyonelleşmesine dönüşüyor. Dinsel temel görüş birliğinin iletişimsel olarak ortadan kaybolmasına dayandırdığım bu eğilimleri, Parsons "Sekülerleştirme" ve "kurumsallaştırılmış bireyselcilik" başlıkları altında ele alıyor.

Parsons, *kurumsallaştırılmış bireyselcilik*'ten, toplumsal bütünleşme ve toplumsallaştırmayı anlıyor;bunlar birbirini bütünleyecek bir biçimde iç içe geçen iki kalıptır. Uzlaşımsallık sonrası ben-kimliklerinin oluşması, hukukun ve ahlakın evrenselleşmesine, törelliğin meşruluk ve ahlaksallığa bölünmesine ve iletişimsel eylemin giderek daha da soyutlaşan normatif bağlamlardan koparılmasına karşılık düşer. Bu yüzden kurumsallaştırılmış bireyselcilik kalıbı aynı zamanda genişletilmiş seçe-

nekler devinim aralığıyla ve genelleştirilmiş üyeliklerin bağlarıyla karakterize edilmiştir: "Birkaç yerde yararcı anlayışla kasıtlı bir karşıtlık içinde bulunan 'kurumsallaşmış bireysellik' kavramına değindim. Kurumsallaşmış bireysellik örneğinde, temel düşünce 'bireysel çıkarı rasyonel bir şekilde gerçekleştirme çabası'nın doğrudan yararcı kavramı değildir, ancak bireyin, kişisel çıkar yönünün yararcı anlamda öne çıktığı gibi, dayanışma yönünün de en azından göze çarpacak biçimde rol aldığı bir toplumsal ortamda daha geniş bir kendini gerçekleştirme kavramıdır."[134]

"Kurumsallaştırılmış bireyselcilik," genel olanın ve özel olanın diyalektiği bakışıyla açındırılmış olması gereken bir kavramdır. Parsons bireysel seçme özgürlüklerinden çok değer gerçekleştirme kapasitesini vurguluyor; bu kapasite kolektifler için ancak, içlerinde toplumsallaşmış bireyler için arttığı ölçüde, artar: "Kurumsallaşmış bireysellik, denge halinde, ortalama bireyin ve onun ait olduğu kollektivitelerin, onun ve onların değerlerini yerine getirme kapasitelerini arttıran insan eyleminin unsurlarının örgütlenmesinin bir biçimi anlamındadır. Bireysel düzeyde genişleyen bu kapasite, örgütlenmenin ve bireysel ve kolektif birim hedeflerinin ve değerlerinin gerçekleşmesi için düzenin çerçevesini oluşturan kurumsal kuralların toplumsal ve kültürel çerçevesinin kapasitesiyle birlikte eşzamanlı olarak gelişmiştir."[135]

Sekülerleştirme kavramı, genel eylem dizgesi düzleminde görülen, değerlerin genelleştirilmesiyle bağlanmıştır. Parsons, dinsel değerlerin ve tasarımların dünyevileştirilmesinden yalnızca onların yükümleyici karakterlerinin yitmesini anlamıyor: Dinsel inanış etiği dünyaya kök saldığında, ahlaksal-pratik içerikler köklerinden koparılmazlar. Sekülerleştirilmiş değer yönlenimleri, zorunlu olarak dinsel zeminlerinden kopmazlar; eşzamanlı olarak hoşgörü gösteren ve ökümenik olarak (hümanist temelli etiklerin radikal bir biçimde sekülerleştirilmiş, dinsel olmayan türleri de dahil) tüm öteki mezhepler çevresinde yer alan bir inanışın mezhepleştirilmesi daha tipiktir: "Çağdaş Katolik Protestan ya da Yahudi, kendi daha hoşgörülü inanışları içerisinde farklılıklar olsa da –bu durum Katolikler için bile geçerli– daha geniş toplumsal ahlaki cemaat inanıyor olabilir. Bu düzeyde, inancının belirliliklerini diğer inançlarla paylaşmaz. Ancak, diğer inançların dini meşruluğuna saygı duymaya başlamıştır. Bu meşruluk onun ve diğer inançların yandaşlarının, –laikliğin hakim olduğu, politik olarak örgütlenmiş bir toplum olabilecek– aynı ahlaksal topluluğa ait olabileceklerinin ve bu ortak aidiyetin *sivil din* düzeyinde dini bir dini

[134] Parsons (1978 c), s. 321 [Metinde İngilizcedir, –çn].

[135] Parsons, Platt (1973), s. 1 [Metinde İngilizcedir, –çn].

yönelmeyi paylaşma anlamına geldiğinin farkına varmalarıyla sınanır."[136]

Parsons, R. Bellah'tan aldığı bu *devlet yurttaşlığı dini* kavramını, Amerikan Anayasası'nın temelinde yer alan siyasal tutumlar örneğinde irdeliyor: "Yeni toplum, dinin özel alana havale edildiği laik bir toplum oldu. Diğer konu da daha az önemli değil: Tanrının krallığını dünyada kurmak. Yeni Amerikan ulusunun kuruluşu bu projenin doruk noktasıdır. Bağımsızlık ve 'özgürlük içinde düşünülen ve bütün insanların eşit yaratıldıkları önerisine adanmış' yeni bir anayasa gerçekleri, kendileriyle birlikte dini bir yönü taşımada başarısız olmayacak gelişmelerdir. Bu geleneksel Hıristiyan kavramları ve tanımlarıyla oldukça tutarlı bir şekil aldı ve bu da Bellah'ın Amerikan sivil dini olarak adlandırdığı şeyin merkezidir. Yeni sivil dini, açıkça dogmatik anlamda Hıristiyan olarak herhangi bir tanımlama girişiminden titizlikle kaçınılmasına rağmen, birincil dini mirasla aralarında hiçbir radikal kırılma bulunmamaktadır. Bellah, örneğin birçok resmi beyanatın –özellikle başkanların açılış töreni söylevleri– nasıl 'Tanrı' kelimesini ya da çeşitli eşanlamlarını 'Yüce Varlık,' İsa'ya gönderme yapmaktan dikkatle kaçınarak kullandıklarını belgeliyor."[137]

Parsons'a göre inanç güçlerinin sekülerleştirilmesi, eskiden birbirleriyle ölümüne bir rekabet içindeki mezheplerin, ortak etik temel inanışlar zemininde birlikte var olmalarına izin veren bir dogmatiklikten arındırma anlamına gelmektedir. Bu bakımdan sekülerleştirme, örnek olarak Protestan etiğinde incelenen toplumsal geçerli kılma sürecinin ilerlediği bir değer genelleştirilmesidir. Dinsel değer yönlenimlerinin dünyevileştirilmesi, kurumsal etkililiklerinin derinleştirilmesi anlamına gelir. Parsons sekülerleştirme kavramının yardımıyla modern toplumlardaki ahlak ve hukuk gelişmesinin, Weber'den farklı bir değerlendirmesine varıyor. Weber, gelişmiş kapitalizmde Protestan etiğinin gelişmiş kapitalizmde varlığını koruyamayacağını, çünkü inanış etiğinin dinsel temellerinin, bilimselleştirilmiş kültürün meydan okuması karşısından dayanamayacağını ve hiçbir diyalektiğe uymadan, dinsel değer yönlenimlerini genelleştirmekle kalmayıp, etik açıdan köklerinden koparılmış değer yönlenimleri *olarak* onların zeminini altından çeken bir sekülerleştirmenin eline düşeceğini söylemişti. Weber'in argümanı bir empirik önermeden ve kuramsal bir temellendirmeden oluşuyor.

Weber'in temellendirmesi, ilkelerin kılavuzluğundaki ahlaksal bir bilincin, din-

---

[136] Parsons, "Belief, Unbelief, and Disbelief," Parsons (1978 a), s. 240 [Metinde İngilizcedir, –çn].

[137] Parsons (1978 c), s. 309 [Metinde İngilizcedir, –çn].

sel bir dünya imgesine yerleştirilmeden ne açıklanabileceği ne de toplumsal olarak kararlılaştırılabileceğine ilişkin, değerlerden kuşku duyan bir görüşe dayanıyor. Kant'tan Rawl'a dek felsefedeki bilişselci yaklaşımlar yüzünden, bu görüş savunulamaz. Aydınlanma günlerinden bu yana hümanist olarak aydınlatılmış bir ahlaksal bilincin yaygınlaşması için empirik apaçıklıklarla da uyum içinde değildir. Bu bakımdan Parsons'un sekülerleştirme savının kendi içinde daha büyük bir inandırıcılığı vardır: Gelişmiş modern toplumlarda, ahlaksal-pratik kanılara başvurmak gerektiği sürece, gelenek sonrası hukuk ve ahlak bilincinin ve bunlara karşılık düşen haklı çıkarma düzeyinin bir alternatifi yoktur. Elbette, Weber'in Protestan meslek etiğinin sonuna ilişkin önermesinin empirik bölümü bundan etkilenmez.

Weber'e göre, erken dönemde, özellikle de kapitalist girişimciler ve hukuk eğitimi görmüş uzman memurlar arasında yaygın olan meslek etiği, gelişmiş kapitalizmin meslek dizgesinde tutunamamıştır; araçsalcı tutumlarla, akademik meslekların çekirdek alanlarına dek bastırılmıştır. Meşru iktidarın içinin pozitivist bir biçimde boşaltılması ve modern hukukun ahlaksal temellerinin bastırılması, paralel görüngüler olarak kabul edilebilirdi. Ama Parsons, bu empirik önermeye de kesinlikle karşı çıkıyor.

"Kanımca Protestan Etiği ölmekten çok uzaktır. Bugün de geçmişte yaptığı gibi yönlenimlerimizi yaşamın çok önemli bir kesimine duyurmaya devam etmektedir. 'Mesleklerimizde,' işlerimizi değersel rasyonel yapmaktayız ve bunu aynı düzeyde dinsel bir alt alandan yaparız. Kanımca modern toplumun etkili araçları bu türden bir değer biçmenin yüce gönüllü bir bileşeni olmadan işleyemezdi."[138]

(b) Parsons üniversitelerin protestoları yıllarında, bir öğretim üyesi olarak karşılaştığı yoğun uygarlık eleştirisi karşısında, genel olarak yaşadığı zamanın tanılan-

---

[138] Parsons (1978 c) "Laiklik kavramına, genelde onun zıtlı olarak ele alınan bir şeyi, yani dine ve bunun gibi değerlere bağlanmanın yokluğunu değil, evrilmekte olan kültürel ve sosyal dizgelerde, bu tür değerlerin ve dini yönlenimin diğer unsurlarının kurumsallaştırılmasını atfederken bilinçli olarak paradoksal olmaktayım" [Metinde İngilizcedir, –çn]. Parsons, Weber'in Protestan etiği üzerine çalışmalarıyla bağlantılı olarak şunları ekliyor: "Sosyolojik terimlerle söylenirse, dinsel değerlerin kurumsallaştırılmaları gerektiği olasılığı vardır. Bununla kastettiğimiz, bu tür değerlerin, laik toplumların bireylerinin davranışları için, durum tanımlamalarında, özellikle laik rollerinde odak noktasında yer aldıklarıdır" [Metinde İngilizcedir, –çn]. (Parsons 1978 d), s. 241 vd., dipnot 11). Ayrıca bkz. Parsons'un giriş yazısı: Max Weber, *The Sociology of Religion*, Boston 1964, s. XIX vd.; R. K. Fenn, "The Process of Secularization: a Post-Parsonian View, Scientific Study of Religion 9, 1970, s. 117 vd.; F. Ferrarotti, "The Destiny of Reason and the Paradox of the Sacred," *Social Research* 46, 1979, s. 648 vd.

ması sorunlarında, Weber'in görüşlerine karşıt bir konumda yer almıştır. Parsons modern toplumlarda, dinsel ve metafizik dünya imgelerinin parçalanmasıyla, dayanışması ilişkilerin ve yaşamlarını artık "kesin düşüncelere" yöneltemeyen bireylerin kimliğinin tehdit altında olduğuna inanmamaktadır. Parsons daha çok, modern toplumların halk kitlesi için kıyaslanamaz bir özgürlük artışına yol açtıkları kanısındadır.[139] Parsons Weber'in yaşadığı zamanı tanılamasının *iki* bileşenine, anlam yitimi savına ve özgürlük yitimi savına, itiraz ediyor. Eğer burada sadece küresel ve sınanması zor eğilim iddialarının tartışması söz konusu olsaydı, görüşlerdeki bu fark bizi ilgilendirmeyecekti. Parsons'un görüşü sadece, onun modernleşme sürecini tümdengelimli olarak betimleyişi sonucunda ortaya çıktığı için, sözünü etmeye değerdir. Bu kuramsal betimleme benimsendiğinde, aşırı karmaşık toplumlar hakkında *başka* öne sürümlerde bulunulamaz. Gelişmiş modern toplumlar, öz karmaşıklıklarının yüksek oluşu ile karakterize ediliyorlarsa ve bu karmaşıklığı uyum sağlama kapasitesi, araçlarla yönetilen altdizgelerin farklılaşması, dahil etme ve değerlerin genelleşmesi boyutlarının dördünde de *eşzamanlı* olarak artırabiliyorlarsa; o zaman bir yanda yüksek dizge karmaşıklığı ve diğer yanda toplumsal bütünleşmenin evrensel biçimleri ve zorlamadan kurumsallaştırılmış bireyselcilik arasında, çözümsel bir ilişki bulunur. Parsons'u, her şeyden önce modern toplumların betimlemesine giren her şeyle ilişkin uyumlu bir görüntü tasarlamaya zorlayan, işte bu çözümsel şemadır.

Bunun için, Parsons'un Max Weber'in bürokratikleşme savına karşı ortaya koyduğu argümanlar karakterize edicidir: "Ana eğilimin aslında bürokrasi artışından çok, birliğe doğru olduğunu iddia ettik. Ancak, birçok duyarlı grup, bürokrasinin arttığını açıkça *hissetmektedir*. Bu mahrumiyet duygusunun anlatımında özellikle iki önemli olumlu simge vardır. Biri modern gelişmeler sürecinde oldukça bozulduğu çoğu kişi tarafından iddia edilen 'topluluk'dur. Yerleşime dayalı topluluğun 'özelleştiğine' ve çoğu ilişkinin geniş resmi örgütlenmelere kaydığına dikkat çekilmiştir. Tekrar belirtmeliyiz ki, buna rağmen en basit anlamdaki bürokratizasyon kendisinden önceki her şeyi ortadan kaldırma tehdidinde bulunmamaktadır. Dahası, kitle iletişiminin bütün dizgesi, *topluluğun* bazı özelliklerinin işlevsel eşitidir ve bireyin kendi standart ve zevklerine göre seçici olarak katılmasını olanaklı kılar. İkinci olumlu simge, özellikle 'katılımcı demokrasi' formülündeki 'katılım'dır. Katılıma yönelik talep genellikle, belirli bir teknik anlamda, sanki 'güç' temelde istenen şeymiş gibi gösterilmiştir, ancak bu taleplerin çok yayılması bu sonuç üzerinde kuşku

[139] Parsons (1978 c), s. 320 vd. ve Parsons (1971), s. 114 vd.

yaratır. Biz, taleplerin temelde dayanışma gruplarının üyeleri olarak içerilme ve tam 'kabul' arzusunun bir başka dışavurumu olduğunu ileri sürüyoruz."[140]

Bu tanıda Parsons, iki olguyu cömertçe harcıyor. Ne modern kitle iletişimi ağı, yaşama biçiminin "özelleştirilmesine" karşı etkide bulunacak yapıdadır, ne de biçimsel hukuk iddialarının genelleştirilmesi, kolaylıkla demokratik istenç oluşturma süreçlerinin genişletilmesi anlamında anlaşılabilir. Parsons kategorilerini, Weber'in sosyal patolojiler için belirtiler olarak yorumlayabileceği *aynı* görüngülerin, Batı'nın modern toplumlarının kendi karmaşıklıklarına uygun dayanışma biçimi oluşturmuş olmalarına da kanıt olarak gösterilecekleri biçimde kuruyor. Temel kavramlarda gerçekleştirilen, *yaşama evreninin rasyonelleşmesinin, toplum dizgesinin karmaşıklık artışlarıyla paralelleştirilmesi*, tam da, modernlikte ortaya çıkan patolojileri kavramak istiyorsak yapmamız gereken ayrımları engelliyor.

Parsons toplumsal patolojik görünüşleri, dizgesel dengesizliklere indirgemek zorunda kalıyor; bu sırada özgül toplumsal bunalımlar gözden yitiyorlar. *İç dengesizlikler*, riskli varlıklarını olumsal ve aşırı karmaşık bir çevrenin koşullarına uyum sağlayarak sürekli güvencelemek zorunda olan, kendi kendini yöneten dizgelerin *normal durumudur*. Dizge çözümleyicisi, bu dengesizliklerin "kritik bir boyuta" ulaşıp ulaşmadıklarını, katılımcı perspektifinden ancak, organizmalarda olduğu gibi, yaşamda kalmanın açık bir biçimde tanılanabilir sınırlarına gönderme yapabildiğinde değerlendirebilir. Toplumsal dizgeler için, organizmalarla kıyaslanabilir netlikte bir ölüm sorunu yoktur.[141] Sosyal bilimci ancak önemli toplumsal gruplar, dizgenin yol açtığı yapısal dönüşümlerin dizgenin varlığını sürdürmesi açısından kritik olduklarını *deneyimlediklerinde* ve kimliklerinin tehdit edildiğini duyumsadıklarında, bunalımlardan söz edebilir.[142] Max Weber modernleşmeyi toplumsal rasyonelleşme olarak kavramakla, kimlik veren dünya imgeleriyle ve yaşama evreninin yapılarıyla, toplumsal deneyimlerin olumsallık koşullarını sabitleyen bir bağıntı oluşturuyor. Weber, duruma göre toplumsal patolojiler biçiminde geliştirilecek olan, yapısal olarak üretilmiş "çıkmazlı" ya da "paradoks" deneyimler için kıstasları, karmaşık bir kavram olan rasyonellik kavramından elde edebilir. Parsons bu ya da benzeri kavramsal araçları kullanmıyor; bunalım kavramını, ilgililerin deneyimlerinden bağımsız olarak ve kimlik sorunlarına gönderme yapmadan, dizge içi takas ilişkilerinin bir arızası anlamında kullanıyor. Parsons modern toplumlarda ortaya

---

[140] Parsons (1971), s. 116 vd. [Metinde İngilizcedir, –çn].

[141] Döbert (1973 a).

[142] Habermas (1973 a), s. 9 vd.

çıkan bunalımları yalnızca araçlar dinamiğinin kavramlarıyla ele alabiliyor; iktisadi enflasyon ve deflasyon süreçleri bunun için bir model oluşturuyorlar.[143]

Modernliğin, zamanın semptomları olarak dikkati çeken çıkmazlarının, yani kapitalist modernleşmenin gelişme modellerini karakterize eden bunalım görüngülerinin, bu türden çözümlemelerle elde edilemeyeceği, Parsons'cu çevrelerce açıkça görülmüştür. Bu yüzden, R. C. Baumm, modernleşme sonucunda ortaya çıkan, toplumun tümüne ilişkin patolojileri Parsons'un yöntemleriyle ele almak için ilginç bir çabaya girişiyor. Öncelikle tek tek araçların 'kaynaşmaları'nı, daha çok sayıda aracı kapsayan bir dinamiğin alt süreçleri olarak betimliyor; sonra da, Marx'ın parasallaştırma yoluyla özgürlükten vazgeçme ve Weber'in bürokratikleşme yoluyla özgürlükten vazgeçme olarak kavradıkları görüngüleri, *araçların etki alanlarının kategorik olarak karıştırılmasına dayandırıyor.*

Baum, ekonomik açıdan en ileri toplumlarda bile, dört aracın tümünün yeterince oluşturulamadığını ve kurumsallaştırılamadığını çıkış noktası alıyor: 'İç takas paradigması'nda betimlenen kuramsal olarak öngörülen, ürünlerin ve etmenlerin altı piyasa üzerinden takası burada da henüz ortaya çıkmamıştır. Bu araçlardan yalnızca birisi, yani para, kurumsal olarak, hem "hesap ölçütü" hem de "değer stoğu" olarak işleyebilecek ölçüde sağlamlaştırılmıştır. Ama araçlar eşitsiz gelişmişlerse, yönetme sorunlarını, ortaya çıktıkları her yerde, en iyi kullanılabilen aracın ya da araçların terimleriyle tanımlama eğilimi vardır: "Batı dünyasında, Max Weber tarafından dahice ortaya konan rasyonalizasyonu arttırma yönündeki devasa eğilim, sosyal eylemi yasallaştırmada kullanılabilecek en rasyonel ölçü aracını kullanma konusundaki net bir tercihle aynı anlama gelmektedir. Diğer araçlara kıyasla ve etkililik ölçülürken, bu araç paradır. O halde, insan toplumun yarar birikimine katkıda bulunma amacı olmayan çabalarda bile bir ölçü olarak parayı kullanmayı tercih edebilir. Amaç dayanışmaya, kolektif etkililiğe ya da toplumsal doğruluğa katkıda bulunmak olsa bile, bir kez rasyonelleştirmeye maruz kalmış olan insanlar performanslarını ölçmek için çeşitli kâr-zarar-analizlerine başvuracaklardır. Birer araç olarak, ne gücün, ne etkinin ne de değer vaatlerinin, yarar ölçütü olarak biçiminde kullanılabilirlikleri sınanmamış olsa da, insanlar onların yerine parayı kullanırlar. Ancak tabir caizse, işe yararlığı ölçmek üzere tasarlanmış olan para yansıtması beklenen şeyi, – toplumsal işlevin diğer gerçekliklerine katkıları– yeterli olarak yansıtamaz. Kısmen

[143] Parsons, Platt (1973), s. 304 vd. Parsons böylelikle, üniversitelerdeki bunalımı, konjonktürdeki dalgalanmalara ve "zekâ" ve "nüfuz" alanındaki, bu dalgalanmalara karşılık düşen panik tepkilerine dayandırmıştır.

paranın tek başına hizmet edemeyeceği sonuçlar için kullanılmasından dolayı, kentsel yenilenmeden suç işlemeyi engelleme projelerine kadar birçok sosyal sorun çözümsüz kalmaktadır."[144] Böylece, denetimsiz kapitalist büyüme sonucunda ortaya çıkan kentli çevrelerin yıkılması ya da eğitim dizgesinin aşırı bürokratikleştirilmesi, para ya da erk aracının "kötüye kullanılması" olarak açıklanabilir. Kötüye kullanmalar, yönetme sorunlarına rasyonel müdahalenin sadece parayla ya da erkle hesaplanmış bir ilişki sonucunda olanaklı olduğunu düşünen tarafların yanlış alımlamalarına dayanırlar.

Araçlar kuramının bu bozulmuş alımlamayı eleştirebilmesi, önde gelen araçların özenli bir biçimde kullanılmasını dayatabilmesi ve "nüfuz" ve "değer bağı" araçlarının, gelişmedeki geri kalmışlıklarını telafi edebilmeleri için bir bilinç yaratabilmesi gerekir. Elbette Baum dizgelerin denge durumlarını, bu örnekte toplum için postula edilen dört yönetme aracının dengeli gelişmesini, normatif olarak ayrı ayrı göstermeye hazır olmasaydı, böyle bir argümanda bulunamazdı. Ama Parsons, topluma ilişkin dizge kuramını, normatif öncüllere bağımlı kılmaktan her zaman kaçınmıştır. Bu durum, Baum'un bu noktada, toplumların kültürel geleneklerinde içerilen normatif tasarımları ve idealleri neden devreye soktuğunu açıklayabilir.

Baum, tehlikeli araç önceliklerine yol açan, dizgesel yanlış alımlamaları, egemen dünya imgelerinin seçmeciliğiyle de açıklıyor. Bir dünya imgesini tasarlayan ve telkin eden "Seçkin toplum"un türüne göre, belirli bir işlev tarafların algılamasında ayrıcalıklı bir konum alır. Bu öncelik, söz konusu aracın yanlış yerleştirilmiş sorunlarla aşırı yüklenmesine yol açabilir. Ama dünya ve toplum imgeleri de araçlar dinamiğine bağlıdırlar. Dünya imgelerinin, dengeli bir araç yüklenmesine ve kategorisel açıdan uygun bir sorun yerleştirilmesine karşı koydukları normatif kısıtların, çözülmemiş sorunların birikmesiyle oluşan baskı altında neden koruyabildiklerini görmek kolay değildir. Ancak, tek taraflı olarak dayatılan dünya ve toplum imgelerinin işlevsel olarak önerilen gözden geçirilmelerine karşı, inatçı bir iç direniş, bunalımları, yani dizgesel bir karaktere sahip olan ve zamana bağlı dengesizliklerden başka bir şeyi serimleyen arızaları açıklayabilirdi. Kültürel gelişmenin bu gibi içsel sınırlarını tanılayabilmek için Baum da Parsons'dan daha fazla çözümsel araca sahip değil. Yeni Kantçı önvarsayımları sayesinde işlevselci olmayan bir rasyonellik kavramını ve empirist olmayan bir geçerlilik kavramını kullanan Weberci rasyonellik kuramı bu avantajı sunuyor. Parsons'un bazı öğrencileri, modernlik kuramının bunalımlı modernleşme süreçlerini değerlendirmeye yarayacak bir ölçüte sa-

[144] Baum (1976 c), s. 604 vd. [Metinde İngilizcedir, –çn].

hip olmadan işlemeyeceğini anladıklarından; Parsons'un kültür kuramını dizge işlevsel kabuğundan yeniden kurtarmak istemekle tutarlı davranmaktadırlar.

(2) *Parsons'un Yeniden Kantçılaştırılmasına Yönelik Bir Deneme İçin Arasöz.* R. Münch, Parsons'un topluma ilişkin dizge kuramını Weber'in rasyonelleştirme kuramına bağlamaya yönelik enerjik bir denemeye girişiyor. Weber'den daha keskin bir biçimde, kültürel rasyonelleştirmeyi toplumsal rasyonelleştirmeden ayırıyor. "Weber'in, yalnızca batıya özgü olan rasyonelleştirme sürecinin nasıl açıklanacağına ilişkin sorunsalı ortaya koyuş biçimi yeniden yapılandırılmak istendiğinde, açıklama iki bölüme ayrılmalıdır. Açıklamanın bir bölümde Weber sadece batıya özgü yöntemsel-rasyonel yaşam biçimini ortaya koymakla ilgilenmiştir. Buradan, rasyonelleşme itilimini ve rasyonelleştirmenin genel doğrultusunu açıklamayı düşünmüştür. Rasyonelleşmenin genel doğrultusu, bir kültür çevresi içinde kurumsallaştırılmış dünya imgesiyle belirlenir. Max Weber, bu görüş açısından, Konfüçyusçuluğu, Hinduizmi, Yahudi-Hıristiyan dinini ve özellikle son mantıksal aşamasına dek açındırılmış çileci Protestanlığı, dünyaya karşı üç zıt tutum üreten ve böylelikle yaşam biçiminin rasyonelleştirilmesinin genel doğrultusunu saptayan dünya yorumları olarak inceliyor. Rasyonelleşmenin bu üç *genel doğrultusu* da tek tek sosyal alanların iç yasaları denilen yasalarla bağlantıya girerler. Dünya karşısındaki genel tutumun ve sosyal alanların özgül iç yasalarının bu kombinasyonundan tek tek sosyal alanların, örneğin iktisat, siyaset, hukuk, kamu yönetimi ya da bilim gibi alanların, özgül rasyonelleştirme doğrultuları doğar. Bu alanların 'iç yasaları,' sorunu ortaya koyuş biçimlerinin dünyaya karşı özgül bir tutum çerçevesinde nasıl tanımlandıklarından doğar."[145] Münch, Batı için belirleyici olan "doğrultu"nun, dünyaya etkin bir biçimde egemen olma tutumuyla belirlendiğini görüyor; Parsons'a gönderme yaparak, "bireyselci-evrenselci" ve "rasyonalist-aktivist" gibi nitelendirmelerle yetiniyor ve kültürel rasyonelleşmenin kültürel rasyonelleşmeye çevrilmesinin nasıl düşünülebileceği sorunu üzerinde yoğunlaşıyor.

Weber bu soruna, dinsel etiğin ve dünyanın, erken kapitalist toplumların taşıyıcı tabakalarının yöntemsel-rasyonel yaşam biçiminde iç içe geçtikleri biçimini vermişti; bu "iç içe geçme" gündelik yaşamdaki eylemlerin tüm yaşam alanlarını kapsayan etik bir biçimlendirilmesiyle ve sonunda amaçsal rasyonel iktisat ve kamu yönetimi eyleminin kurumsallaştırılmasıyla sonuçlanmıştı. Weber, evrimsel açıdan zengin sonuçları olan *bilişsel gizilgüçlerin özgür bırakılması* için ikna edici bir model su-

[145] R. Münch, "Max Webers Anatomie des okzidentalen Rationalismus," *Soziale Welt* 29, 1978, s. 217 vd., burada s. 579.

namamıştı. Bu noktada Münch, Parsons'a başvuruyor. Batı rasyonalizminin doğuşu örneğini, *eylem dizgelerinin iç içe geçmesine* örnek olarak kavramak için, dinsel dünya imgelerinin rasyonelleşmesinden kaynaklanan bilişsel yapıların dizge kuramında kurumsal olarak cisimlenişini ve güdülenimsel sağlamlaştırılışını betimliyor: "Weber'e göre, modern Batılı gelişmenin özgün yanı, dinsel etiğin ve dünyanın karşılıklı iç içe geçmesidir. Bu iç içe geçişi ikili bir perspektiften görülmesi gerekir: Bir yanda emanetçi kültürel dilsel alanın ve topluluk etiğinin dizgeselleştirildiği ve evrenselleştirildiği topluluğun iç içe geçmesi; ve diğer yanda topluluğun, ekonomik ve siyasal düzenin ortaya çıkabilmesini ve topluluk etiğinin artan bir nesnel ve biçimsel-hukuksal karaktere bürünebilmesini sağlayan bir ekonomik ve siyasal alanla iç içe geçmesi."[146]

Münch Weber'in kuramını, modern hukukun ve Protestan etiğinin kültür ile toplum (ya da bütünleyici altdizgesi) arasında *dikey* bir iç içe geçmenin sonucunu oluşturacakları ve bu sırada kapitalist iktisadın ve rasyonel devlet yönetiminin de varlıklarını, devrimden geçmiş topluluk dizgesinin evrenselci hukuk ve ahlak tasarımları arasındaki yatay bir iç içe geçmeye ve ekonomik ve yönetimsel eylem sorunlarının iç yasalarına itaat eden alanlara borçlu olacakları biçimde düzenliyor. Sonra bu süreç, evrim kuramsal bakıştan şöyle betimlenebilir. "Batılı toplumların genetik kodunu çıkış noktası alıp, bu toplumların gelişmesini açıklamak istediğimizde, bu kodun her defasında, tipik gensel bilgilerin kurumsallaştırılması ve içselleştirilmesi yoluyla, nasıl fenotipsel olduğunu sormalıyız. Somut normatif yapıları, topluluklar içindeki sağlamlaştırılma dereceleriyle ve uyum sağlayıcı eylemle iç içe geçme dereceleriyle açıklamalıyız."[147]

Bu yeniden formüllendirmenin terminolojisinde dikkati çeken iki nokta var. Birincisi, Münch bilişsel yapıların cisimlenişi ve sağlamlaştırılışı için, yine "kurumsallaştırma" ve "içselleştirme" deyimlerini kullanıyor. Parsons böylelikle, kültürel değer kalıplarının, yani *içeriklerin* eklenmesini göstermiş oluyor; modern hukuk ve Protestan etiği ise, ahlaksal bilincin daha üst bir aşamasının *biçimsel yapılarını* cisimleştirdikleri ya da sağlamlaştırdıkları ölçüde toplumsal bir rasyonelleşmeyi dile getiriyorlar. Öte yandan Münch "iç içe geçme" deyimini sadece nesneleştirilmiş, merkezsizleşmiş bir dünya anlamasının toplumsal olarak geçerli kılınması "dikey" süreci için değil, aynı zamanda, gelenek sonrası ahlaka çevrilmiş kurumsal çerçevenin

---

[146] R. Münch, "Über Parsons zu Weber, von der Theorie der Rationalisierung zur Theorie der Interpenetration," *ZfS*, I, s. 1980, s. 47.

[147] R. Münch, "Rationalisierung und Interpenetration," *MS* 1980, s. 35.

iktisat ve devlet altdizgeleriyle "yatay" çaprazlanması için de kullanıyor. Elbette, amaçsal rasyonel iktisat ve kamu yönetimi eyleminin kurumsallaştırılması, ilkin bu iki "iç içe geçme"nin birlikte etkimesinden doğuyor. Ne var ki, sadece dikey iç içe geçme, anlam açısından sadece etiğin ve dünyanın iç içe geçmesiyle, yani kültürel rasyonelleşmenin toplumsal rasyonelleşmeye yenileyici bir çevrilişinin evrimsel öğrenme süreciyle, eşdeğerdir. *Yaşam biçiminin* rasyonelliğinden okunan, *yaşama evreninin* rasyonelleştirilmesiyle, yalnızca *bu* görünümden ilgileniyoruz. Dikey iç içe geçme, yatay iç içe geçmenin zorunlu koşullarını gerçekler; modern hukuk ve Protestan etiği, yönetme araçları olarak modern toplumların bir üst bütünleşme düzeyine ulaşmalarına yardımcı olan para ve erkin kurumsallaştırılmasına yararlar. Ama Münch de, Parsons gibi toplum dizgesinin karmaşıklığın artmasını yaşama evreninin artan rasyonelleşmesinden ayırmadığı için, her iki 'iç içe geçme sürecini' de aynı kefeye koyuyor.

Münch, Weber'in Batı rasyonalizmi açıklamasını Parsons'un kuramına ekleme niyetinde, sadece Parsons'un kuramını Weber'in öncüllerine indirmek ve dizge kuramsal kabuktan yeni Kantçı kültür kuramının çekirdeğini ortaya çıkarmak istediği için ciddi olabilir. Münch, Parsons'un dizge işlevselciliğine doğru yön değiştirmesini bir biçimde geçersizleştiriyor. Bu yön değiştirmenin tüm önemli yan anlamlarını atıyor ve "dizgeleri" sadece çözümsel referans dizgeleri olarak geçerli bırakıyor. Eylem dizgeleri "eyle"medikleri gibi "işle"miyorlar da. Münch'ün Parsons yorumuna göre, dört işlev şeması artık işlevselci açıklamalara yaramıyor; bu şema artık "her toplumsal dizgenin dört AGIL işlevinin gerçeklenmesine bağlı olduğu" öne sürümüne bile izin vermiyor, "Çözümsel şemanın uygulanmasında tutulacak açıklama doğrultusu bu değildir. Uygulamaya daha çok, gerçekliğin herhangi bir görünümünün sadece çözümsel şemaya göre farklılaştırılabilir olan dinamikleştirici ve yönetici dizgelerin birlikte etkime türüyle açıklanabileceği temel savı kılavuzluk edecektir."[148] Münch rasyonellik savının doğal içeriğini korumak istediği için, bu cesur savı savunmak zorunda kalıyor. Münch "yapısal farklılaşmayı ... bir dizgenin daha karmaşık çevrelere işlevsel olarak uyum sağlamasının sonucu değil ... iç içe geçmenin sonucu olarak"[149] anlıyor. Münch iç içe geçmeyi, Parsons'un değerlerle ayarlanan amaçlı etkinlik kavramı içine yerleştirdiği değer gerçekleştirimi anlamında kavrıyor.[150]

---

[148] Münch (1980 c), s. 33.

[149] Münch (1980 c), s. 33.

[150] Münch (1979), s. 397.

Bu yüzden,yönetme hiyerarşisi tasarımını, yapısal olarak anlaşılmış bir eylem dizgeleri kuramının temeli olarak görüyor. Münch iç içe geçme kavramıyla, Parsons'un denetim hiyerarşisi kavramına sokarak aynı zamanda da tanınmaz hale getirdiği felsefi içeriği güncelleştirmek istediğinde, bu durum daha uygun görünmektedir. Dört işlevin ve bunlara karşılık düşen altdizgelerin hiyerarşik sıralanışı ancak eylem dizgelerinin varlığını güvencelemesi sürecinin aynı zamanda bir değer gerçekleştirme süreci olması öncülüyle anlamlıydı. Böylece her toplumsal olgu eylemin dinamikleştirici (koşullayan) ve yönetici (denetleyen) altdizgeleri arasındaki etkileşimin ürünü olarak çözümlenebilirdi. Altdizgelerin yönetme hiyerarşisinde aldıkları konum, değer gerçekleştirme sürecine yapılan yönetici ve dinamikleştirici katkılar arasındaki orantıya göre belirlenir. Buna karşılık olarak, altdizgelerin işlevsel özelleştirilmesi sadece daha alt bir önem taşır.

Bu düzenleme, Münch'ün iç içe geçme kavramını sadece betimsel olarak kullanmamasına izin veriyor. Bu kavramın, Weber'in rasyonelleştirme kavramının bir eşdeğeri olması düşünüldüğü için, normatif içerikleri de kapsaması gerekiyor. "İç içe geçme" deyimi, aynı zamanda altdizgelerin birbirlerine karşılıklı etki etmesi *empirik sürecine ve* iki dizgenin birbirlerine *eşit ağırlıkta* ve her iki tarafın sorun çözme gereksinimi için *en iyi* olan bir ölçüde etki etmesiyle *normatif olarak tanımlanan duruma* gönderme yapmaktadır. Münch, bu *başarıya ulaşmış iç içe geçme* durumunu, *karşılıklı yalıtma* durumlarından ve (yönetici dizgelerin, daha az düzenlenmiş, dinamikleştirici dizgelere) *uyum sağlaması* ve (dinamikleştirici dizgelerin, yönetici dizgelerin aşırı ağırlığıyla) *sıkıştırılması* durumlarından ayırıyor. Bu normatif tasarımlar, dizge kuramının özel dilinde ortaya çıkıyorlar; ne ki bu tasarımlar dizgelerin yüksek öz-karmaşıklık koşullarındaki dengesine ilişkin normatif olarak değerlendirilmiş bir düşünceden başka bir şeyi anlatıyorlar. Bu tasarımların temelinde daha çok, *kültürel gizilgüçlerin* açındırılması yer alıyor. Toplumun modernleşmesi, değer yönlenimlerinin herhangi bir gizilgücünü oluşturmayan, tersine Weber'in dinsel rasyonelleşme kuramının yardımıyla, öğrenme süreçlerinin ürünü olarak ve yeni öğrenme düzeyi olarak gösterilen bir kültürel şifrenin fenotipsel belirlenimi olarak kabul ediliyor.

Münch bu sezgiyi, iç içe geçme kavramının normatif yorumlanışı yoluyla, uygun bir biçimde dile getiremez. Weber, Batı'da açınmış bulunan modern dünya anlamasının rasyonelliğini öncelikle açıkladığı için, modernleşmeyi toplumsal *rasyonelleşme* olarak kavrayabilir. Münch'de bu adım eksiktir. Münch tersine bir yol izliyor; bir kültürel şifrenin ancak "etik ve dünyanın iç içe geçmesi" için uygun olduğu

zaman akılcı olduğunu söylüyor: "Toplumlar ve kişilikler bir değer dizgesinin bu kurumsallaştırma ve içselleştirme biçimiyle, iki karşıt yönlenimin bağlanmasının özgürlük aralıklarının ve değişim olanaklarının en geniş korunmasının, düzenlenmişlikle bağlanmasının artan bir derecesine ulaşırlar."[151] Münch "iç içe geçme" deyimiyle bir uzlaştırma programı telkin ediyor; her türlü diyalektiğin dışında olduğu halde, diyalektik uzlaştırmaların değerine inanmış bulunuyor. Münch, Weber'in en azından örtük olarak kılavuz edindiği karmaşık bir rasyonelik kavramından emin olmak yerine, dizge kuramının şeyleştirici tasarım dünyasına geri düşüyor. Sonunda Münch iç içe geçmenin normatif değerlendirilmesini şöyle haklı çıkarıyor: "Dünya (iç içe geçme yoluyla), düzenlenmişliğin korunmasıyla daha da karmaşıklaşır, yani gitgide daha çok bir *düzenlenmiş karmaşıklık* doğar. Bu da sonunda, evrimin insan durumunun ereksel şifresinde: Karmaşık ve doğrudan doğruya anlamlı olmayan bir dünya koşulu altında anlam kurmaya yönelik önsel bir zorlamada, sağlamlaşmış bulunan yönünün bir tanımıdır."[152]

Aslında, Münch öncelikle Avrupalı-Amerikalı modernliğin uyumlu bir imgesine dayanıyor ve sonra Parsons'un dizge kuramsal olarak ele aldığı, değer gerçekleştirme görünü altında farklılaşmış bir denge durumlarını, başarılmış iç içe geçme olarak kavrıyor. Münch, toplumsal rasyonelleşme süreçlerini, Parsons'un modernlik yorumunun ışığında, iç içe geçme kavramıyla tanımlıyor. Bu sırada Parsons'un idealizmini henüz gölgede bırakıyor. Weber'in modernliğin başlangıç adımları olarak öne sürdüğü şeyin, 18. Yüzyıldan bu yana modernliğin açınımı için geçerli olduğunu söylüyor. "Topluluğun ve iktisadın iç içe geçmesi, biri diğerine yük olmadan hem dayanışmanın yaygınlaşmasını, hem de ekonomik rasyonelliğin yayılmasını olanaklılaştırır. Bu anlamda eylem aynı zamanda daha ahlaksal, daha dayanışmacı ve ekonomik açıdan daha rasyonel olabilir; hatta dayanışmanın artması, artık arı yararcı bir eylem değil, etik olarak düzenlenmiş bir ekonomik eylem olan ekonomik rasyonel eylemin bir koşuludur."[153]

Bu çekirdeksiz, sosyal patolojilerden arındırılmış, gelişmiş kapitalist toplumlar imgesinin tasarımında, Münch'ün Parsons'la buluşması bir raslantı değildir. Aynı görüşte olmalarını, dizge ile yaşama evreni arasında bir ayrım yapan ve bu yüzden Weber'in dikkat ettiği, kendi kendisiyle birlikte parçalanan bir modernliğin göstergelerini es geçen bir kuram kuruluşunun birbirini bütünleyen zayıflıklarına borçlu-

[151] Münch (1980 b), s. 30.

[152] Münch (1980 b), s. 30.

[153] Münch (1980 c) s. 38 vd.

durlar. Parsons yaşama evreninin rasyonelleştirilmesini, eylem dizgesinin karmaşıklığının artırılmasıyla, temel kavramlar açısından, iletişimse olarak yapılandırılmış yaşam alanlarının, işlevsel buyrumlara karşı gösterebildikleri inatçı direniş görüngülerinin ortadan kalkacağı biçimde paralel kılıyor. Buna karşılık, iç içe geçme kuramında modernleşme, o denli bir kültürel gizilgücün tüketilmesi olarak görünüyor ki, Münch maddi yeniden üretimin zorlamalarını, değerlerin gerçekleştirilmesi koşullarına zayıflatıyor ve artık onları dizgesel öz dinamikleri içinde kavramıyor.

VIII. Son İnceleme

Parsons'tan Weber'e, Weber'den Marx'a

T. Parsons'un toplum kuramının kuruluş sorunlarına bakarak, yaşama evreni ve dizgeyi birleştiren iki aşamalı bir toplum kavramının temel kavramsal yapısı hakkında açıklık kazandık. Toplum kuramı için, toplumsal evrimin akışı içinde nesne de değişir. İletişimsel olarak yapılandırılmış yaşama evreni, maddesel yeniden üretimini genişlettiği ve farklılaştırdığı ölçüde, toplumsallaştırmanın sezgiyle-çelişen görünümünü içeren, dizge kuramsal bir çözümleme gerektirir. Bu perspektif değişimi elbette yöntemsel açıdan özenle ve paradigmaları karıştırmadan gerçekleştirilmelidir. Parsons bu sorunu çözmek için, sonuçsuz kalan girişimlerde bulunmuştur. Tam da Marx'tan Weber'e dek uzanan çizgide incelenmiş bulunan çelişkili bir rasyonelleşmenin görüngüleri, toplumsal ve dizgesel bütünleştirmenin çözümsel ayrılışı için yeterli duyarlılığı gösteren bir kuramsal yaklaşım gerektirirler. Parsons, Max Weber'in incelemelerine ne kadar çok bağlanırsa, son olarak W. Schluchter'in dikkat çektiği, Weber'in "Ara İnceleme"sinin yaşanılan zamanı tanılayıcı gizilgücünü o denli az tüketebilir. Bu zaman tanılamasının iki bileşeni de, aradan geçen altmış, yetmiş yılda güncelliklerinden hiçbir şey yitirmemişlerdir.

Bu durum, anlam yitimi savı için olduğu kadar, özgürlük yitimi savı için de geçerlidir. Weber din ve metafiziği, Horkheimer'in nesnel akıl kavramı anlamında kolektif olarak paylaşılan inanışların zorlamasızca birleştiren gücünü azaltan biçimler olarak görüyor. Bilişsel-araçsal akıla indirgenmiş akıl, salt öznel kendini kanıtlamanın hizmetinde ortaya çıkıyor. Bu anlamda Weber kişisel olmayan güçlerin bir çoktanrıcılığından, kesin değer düzenlerinin uzlaşmaz çelişkisinden, uzlaşmaz inanç güçlerinin rekabetinden söz ediyor. Kültür, nesnel aklın öznel akla daralması ölçüsünde, tikel ilgileri inanışlarla uzlaştırma gücünü yitirir.[1] Öte yandan Weber, ünlü "Geleceğin köleliğinin kafesi, belki bir zamanlar içinde insanların, eski Mısır devletindeki fellahlar gibi, güçsüzlük içinde boyun eğmeye zorlandıkları, salt teknik açıdan iyi, yani rasyonel bir bürokratlar yönetimi ve düzeni, ilişkileri yönetme türü hakkında karar vermesi gereken biricik ve kesin değer ise" sözlerindeki kesin değeri övüyor. Bu tanının aydınlatıcı gücü, öncelikle eylem alanlarının bürokratikleştirilmesi, yaşama evreninin teknikleştirilmesinin aktörlerden kendi eylemlerinin anlam bağıntısını çalan bir modeli olarak anlaşıldığında ortaya çıkar.[2]

---

[1] Anlam yitimi için krş. D. Bell, *The Cultural Contradiction of Capitalism*, New York, 1976, Alm. Frankfurt am Main, 1978; *The Winding Passage*, Cambridge 1980.

[2] Aktörün kendi eylemlerinin elinden alınması için bkz. R. P. Hummel, *The Bureaucratic Expe-*

Weber'in toplumsal rasyonelleşmenin paradoksu üzerine düşünüşlerini bir kez daha 'yaşama evreninin araçlaştırılması' başlığı altında ilkönce genel olarak geliştirdiğim ve şimdi Parsons'un toplum kuramını eleştirel bir biçimde inceledikten sonra, daha net bir biçim verebileceğim hipotezin ışığı altında ele almak istiyorum (1) Weber'in Batı Marksizminin aklıyla alımlanmasına yönelik bu ikinci deneme (bu sırada Durkheim ve Mead örneğinde gelişitirilen) iletişimsel akıl kavramından esinlenmiştir ve bu bakımdan, Marksist kuramın kendisine karşı da eleştireldir. Tam da sınıf çatışmasının sosyal devlet tarafından sınırlandırılması, batının ileri endüstri toplumlarında iletişimsel olarak yapılandırılmış eylem alanlarının eskisi gibi kapitalist olarak koşullanmış ve artan bir biçimde sınıflara özel etkide bulunan bir şeyleştirilmesi başlatılmaktadır. (2) Marksist temel kabullerin eleştirel bir biçimde geliştirilmesi, toplumsal modernleşmenin günümüzde dikkati çeken çıkmazlarını görmemizi sağlıyor. Son olarak, eleştirel bir toplum kuramının rakip yaklaşımlarla boy ölçüşebilmesi için yerine getirmesi gereken ödevleri karakterize etmek istiyorum. (3).

---

rience, New York 1977.

1. Max Weber'in Modernlik Kuramına Geri Bakış

İkinci bölümde gerçekleştirilen, Weber'in rasyonelleşme kuramının çözümlemesi, bizi iki parçalı bir sonuca götürdü. Bir yanda, eskisi gibi geniş ufuklu bu yaklaşım kapitalist modernleşme sonucunda ortaya çıkan toplumsal patolojilerin açıklanması için uygun göründü. Öte yanda, Weber'in kuramının dizgesel içeriğinin günümüzde iyileştirilmiş bir kavramsal çerçeveyle yeniden yapılandırılmadan benimsemeneyeceğini gösteren kimi tutarsızlıklarla karşılaştık.

Bir *ilk sorun*, Weber'in eylem dizgelerinin rasyonelleşmesini, sadece amaçsal rasyonellik görünümü altında incelemesinden kaynaklandı. Weberci yaklaşımıyla tutarlılık içinde, modernliğin patolojileri uygun bir biçimde betimlemek ve açıklamak istediğimizde, Batı'da ulaşılmış bulunan dünya imgelerinin rasyonelleşmesinin, toplumun modernleşmesi için açtığı devinim aralığını göstermeye izin veren karmaşık bir rasyonellik kavramına sahip olmamız gerekir. Ancak bundan sonra, eylem dizgelerinin rasyonelleşmesi sadece bilişsel-araçsal alt görünümden değil, ahlaksal-pratik ve estetik-anlatımsal görünümlerden tüm genişliğiyle çözümlenebilir. Bu eksikliği, anlaşmaya yönlenmiş eylem, simgesel olarak yapılandırılmış yaşama evreni ve iletişimsel akıl gibi kavramların kuram tarihsel ve çözümsel açıklanışı yoluyla gidermeye çalıştım.

Bir *başka sorun* ise, Weber'in, eylem kuramsal kavramsal çerçevesinin dar boğazlarının engellemesiyle, kapitalist modernleşme örneğini, genel olarak toplumsal rasyonelleşmeyle eşit tutması sonucunda ortaya çıktı. Bu yüzden Weber, o dönem için semptomatik olan görüngüleri, kültürel olarak toplanmış bilişsel gizilgücün sadece seçmeci bir biçimde tüketilmesine dayandıramadı. Weber'in yaşadığı dönemi tanılaması verimli kılınmak isteniyorsa, sınıflı bir yapının sadece eylem kuramsal araçlarla yeterince kavranılamayan patolojik yan etkileri dikkate alınmalıdır. İletişimsel eylem bağlamlarının rasyonelleşmesi ve amaçsal rasyonel iktisat ve kamu yönetimi eylemleri altdizgelerinin ortaya çıkması, çözümsel olarak kesin bir biçimde birbirlerinden ayrılması gereken süreçlerdir. Böylelikle, çözümlemeyi birbiriyle çelişen eylem yönlenimleri düzleminden, toplumsal bütünleşme ilkelerinin çatışması düzlemine kaydırmakla bir başka eksiklik ortaya çıktı. İlk önce kavram çözümsel bir niyetle, dizgenin ve yaşama evreninin birbirinden koparılması evrimsel eğilimini tartıştım ve sonra, Parsons üzerinden, uygun paradigmaların temel kavramsal olarak nasıl birbirlerine bağlanabileceklerine ilişkin kuruluş sorununu ele aldım. Şimdi, böylelikle, Weber'in Batı rasyonalizmi açıklamasındaki tutarsızlıkları orta-

dan kaldıracak bir yorumlama perspektifini kazanıp kazanamayacağımızın ortaya çıkması gerekiyordu.

Çözümlememizde *aşağıdaki zorluklar* ortaya çıktı:

– Weber Protestan meslek etiğini ve bu etiğe karşılık düşen yöntemsel-rasyonel yaşam tarzını, haklı olarak, ilkelerin kılavuzluğundaki ahlaksal bir bilincin cisimleşmesi olarak betimlemişti; ama Weber benmerkezci, inayet tikelciliği üzerine kurulu bir meslek çileciliğinin, dinsel kardeşlik etiğinin son derece irrasyonel bir cisimlenişini serimlediği olgusunu, dizgesel olarak dikkate alamamıştı.

– Weber meslek etiğine ilişkin tutumların erozyona uğradığını ve araçsal tutumların mesleki çalışmaya girdiğini öne sürmüştü; ama meslek etiğinin bu parçalanışına, dünyevileştirme süreçlerinin yol açtığı temellendirmesi, yeterince ikna edici değildi. İlkelerin kılavuzluğundaki bir ahlak bilinci zorunlu olarak kişisel kurtuluş ilgisiyle bağlantılı değildir; gerçekte bu bilinç, ilkönce belirli toplumsal tabakalarda olsa bile, sekülarleştirilmiş biçimde kararlılaşmıştır.

– Weber yaşam tarzı biçemlerinde, uzmanlık ve haz insanları arasındaki bir kutuplaşma eğilimini gözlemlemişti; yine, Weber'in burada kendi iç yasaları olan kültürel değer alanları arasındaki uzlaşmaz çelişkinin sonucunda ortaya çıkan görüngülerin söz konusu olduğu yolundaki temellendirmesi, aydınlatıcı değildir. İlkesel olarak, uğraklarına ayrılan bir tözsel akıl, işlemsel rasyonellik biçimindeki birliğini çok iyi koruyabilir.

– Son olarak Weber, modern hukuk gelişiminde, biçimsel ve maddi rasyonelleşme arasındaki dizgesel bir çatışmanın bulunduğunu gördü; ama Weber, daha önce gördüğümüz gibi kendisi de hukuk pozitivizmi görüşlerine bağlı kaldığı için pozitivist bir biçimde içi boşaltılmış, meşru bir iktidarın doğurduğu meşrulaştırma sorunlarını, modern toplumların rasyonelleşme kalıplarına tutarlı bir biçimde yerleştiremedi.

Aşağıdaki kabulleri çıkış noktası alırsak, Weberin açıklama yaklaşımı bu ve benzeri zorluklardan kurtarılabilir:

– (p) modern, yani öncelikle kapitalist toplumların doğuşu, gelenek sonrası türde ahlak ve hukuk tasarımlarının kurumsal cisimlenişini ve güdülenimsel sağlamlaştırılmasını hızlandırırlar, ama

– (q) kapitalist modernleşmenin izlediği modelde, bilişsel-araçsal rasyonellik ekonomi ve devlet alanları üzerinden, iletişimsel olarak yapılandırılmış öteki yaşam alanlarına girer ve orada ahlaksal-pratik ve estetik-pratik rasyonelliğin zararına olan bir öncelik kazanır, böylelikle

– (r) yaşama evreninin yeniden üretiminde aksamalar ortaya çıkar.

Weber'in modern toplumları açıklaması (p) önesürümünde yoğunlaşmaktadır; Weber'in dönemini tanılaması (r)'de öne sürülen patolojik yan etkilere ilişkindir; Weber (q) 'yu önesürmemektedir; ama bu önesürüm, "Ara İnceleme"nin yukarıda önerilen yorumlanışıyla uyumludur. Kuramsal çerçeveyi önerilen anlamda genişlettiğimizde, yani bir yanda eylem kuramsal temelleri topluma ilişkin yaşama evreni kavramına ve yaşama evrensel yapıların farklılaşmasına ilişkin gelişme perspektifine uygun bir iletişimsel eylem kuramı doğrultusunda inşa ettiğimizde; ve diğer yanda toplum kuramsal temel kavramları, dizgesel olarak bütünleşmiş eylem bağlamlarının toplumsal olarak bütünleşmiş bir yaşama evreni karşısında bağımsızlaşmasına ilişkin gelişim perspektifini akla getiren, iki aşamada geliştirilmiş bir toplum kavramı doğrultusunda açındırdığımızda, (p), (q) ve (r) önesürümleri daha gevşek bir argümantasyon taslağında birbirleriyle bağlantılandırılabilirler.

Buradan, modernleşme süreçlerinin çözümlenişi için, artan bir biçimde rasyonelleştirilmiş bir yaşama evreninin,ekonomi ve devlet yönetimi gibi giderek daha karmaşıklaşan, biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanlarına adeta bağlandığı ve bağımlı kılındığı genel kabulü doğar. Yaşama evreninin dizge buyrumlarıyla *dolayımlılaştırılmasına* dayanan bu bağımlılık, maddi yeniden üretimdeki dengesizliklerden (yani dizge kuramsal çözümlemeye açık yönetme bunalımlarının), sadece yaşama evreninin simgesel yeniden üretimi aksaklıkları (yani "öznel" olarak deneyimlenen kimlik tehdit edici bunalımlar ya da patolojiler) pahasına kaçınılabilmesi ölçüsünde, bir *iç sömürgeleştirmenin* toplumsal patolojik biçimlerine bürünür.

Bu ipucu sayesinde (p) ve (q) önermeleri, amaçsal rasyonel iktisat ve yönetim eyleminin kurumsallaştırılmasının, para ve erk araçlarının yaşama evreninde sağlamlaştırılması olarak yorumlanması anlamında birbirlerine bağlanabilirler. O zaman (q) önermesi, para ve erk araçları üzerinden farklılaştırılmış altdizgelerin, devlet biçiminde örgütlenmiş sınıflı toplumlar karşısında daha yüksek bir bütünleşme düzeyini olanaklılaştırdıklarını ve aynı zamanda bu toplumların (ekonomik olarak kurulmuş sınıflı toplumlar biçiminde) yeniden yapılandırılmasını dayattıklarını söyler. Son olarak, (q) ve (r) önermeleri, gelişmiş kapitalist toplumlarda, dizge bütünleştirmesi mekanizmalarının, işlevlerini yalnızca toplumsal bütünleşme koşullarında yerine getirebilen eylem alanlarını kapsadığı kabulüyle birleştirilebilir. Kalın çizgilerle çizilen bu taslak, Weber'in argümanlarıyla doldurulduğunda, modernliğin doğuşu ve gelişmesi yeni bir ışık altında görülebilir. Burada Weber'in bürokratikleşme savını çıkış noktası alıp (1), kapitalist toplumların doğuşunun açıklanmasına

geri döneceğim (2) ve bu yeniden yapılandırmanın yardımıyla, Weber'in dönemini tanılamasını yeniden ele alacağım (3).

(1) Max Weber'e göre, bürokratikleşme, modern toplumların anlaşılması için bir anahtar görüngüdür. Bu toplumların karakteristik özelliği, yeni tipte bir örgütlenmenin ortaya çıkışıdır: İktisadi üretim, rasyonel olarak hesaplanabilir girişimcilerin yardımıyla kapitalist bir biçimde; kamu yönetimi, hukuk eğitimi görmüş uzman memurların yardımıyla bürokratik bir biçimde, yani her ikisi de işletme ya da kurum biçiminde örgütlenmiştir. Nesnel işletme araçları mülkiyet sahiplerinin ya da önderlerin elinde yoğunlaşmıştır; öte yandan örgütlenme üyeliği, yakıştırmacı vasıflardan bağımsız kılınmıştır. Örgütlenmeler böylelikle iç yapılarında büyük bir esneklik, dışarıya karşı da büyük bir özerklik kazanır. Kapitalist iktisadın ve modern devlet yönetiminin örgütlenme biçimleri, etkililikleri sayesinde öteki eylem dizgelerinde de öyle yerleşir ki, modern toplumlar sıradan insanlar için bir "örgütlenme toplumu" görüntüsü oluştururlar. Bu yeni örgütlenme tipi sosyologlar için, kendi kendini yöneten toplumsal dizge kavramına adeta somut bir örnek oluştururlar. Dizge kuramsal temel kavramların öncelikle örgütlenme sosyolojisinde uygulama alanı bulmuş olmaları bir rastlantı değildir.[3]

Weber örgütlenmelerin etkinliğini henüz bir tür geniş anlamda amaçsal rasyonel eylem olarak tasarlamıştır. Weber'in görüşüne göre, bir örgütlenmenin rasyonelliği, işletmenin ya da kurumun, üyelerinin eylemlerinin amaçsal rasyonel eylemlerini ne ölçüde olanaklılaştırdıkları ve güvenceledikleri ne göre ölçülür. Yeni örgütlenme kuramının vazgeçtiği bu *amaç modeli*, örgütlenmelerin varlıklarını sürdürme sorunlarını neden hiçbir zaman sadece (ya da sadece ilk planda) üyelerinin amaçsal rasyonel davranışları üzerinden çözemediklerini açıklayamaz. Kapitalist iktisat ve modern yönetim işletmesi için de, örgütlenme rasyonelliğinin, üyelerinin eylem rasyonelliğine doğrusal bir bağımlılığını kabul edemeyiz. Bu yüzden, sosyal bilimsel işlevselcilik artık bilme ve eyleme yetisi bulunan öznelerin rasyonelliğine bağlanmaz. Weber, toplumsal rasyonelleştirme süreçleri için, dizge rasyonelliğini referans noktası olarak seçiyor: Rasyonelleştirilebilir "bilgi," toplumsal dizgelerin kendi kendini yönetme yeteneğinde dile gelir. Weber toplumsal rasyonelleşmeyi amaçsal rasyonel iktisat ve yönetim eylemlerinin işletme ve kurum örgütlenme biçimlerinde gerçekleştirilen bir kurumsallaştırılması olarak kavrarken; örgüt üyelerinin amaçsal rasyonel davranışı, dizge kuramsal yaklaşım açısından önemini yitiriyor. Şimdi ilk planda konumların, programların ve kararların, gelişigüzel durumların

[3] R. Mayntz (Haz.), *Bürokratische Organisation*, Köln 1968.

ve unsurların, dizge sorunlarının çözümü için sundukları işlevsel katkı önem taşımaktadır.[4]

Weber bu noktada, toplumun geneline ilişkin bürokratikleşmiş eğilimlerde, hem toplumsal rasyonelleşmenin en üst biçiminin, hem de eyleyen öznelerin onların üzerinde bağımsızlaşmış bir aygıtın nesnel gücüne altlanmalarının eşzamanlı olarak yerleştiğini öne sürüyor. Daha ayrıntılı bir çözümlemede, bu özgürlük yitimi savının, inandırıcılığını sadece "rasyonelleşme" deyiminin çift anlamlı kullanılışına borçlu olduğu görülüyor. Bu deyimin anlamı, bağlama göre, dikkati çekmeyecek bir biçimde eylem rasyonelliğinden, dizge rasyonelliğine, kayıyor. Weber modern bürokrasilerin örgütlenme başarımlarına hayranlık duyuyor; ama üyelerin ve müvekkillerin perspektifini aldığında ve sosyal ilişkilerin örgütlenmelerde kişiliksizleştirilmelerini çözümlediğinde meslek etiğine ilişkin, genel olarak değersel rasyonel tutumlardan koparılmış, kendi dinamiğini geliştiren bürokrasilerin rasyonelliğini, *rasyonel olarak çalışan bir makine* imgesiyle betimliyor: "Cansız bir makine, donuklaşmış bir tindir. Sadece böyle oluşudur ki, ona insanları onun hizmetine girmeye zorlama ve onların gündelik çalışma yaşamlarını, gerçekten de fabrikada olduğu gibi egemen bir biçimde belirleme gücünü verir. Donuklaşmış tin aynı zamanda, eğitilen uzmanlık emeğini özelleştirmesiyle, edinçleri sınırlandırmasıyla, yönetmelikleri ve hiyerarşik olarak kademelendirilmiş itaat ilişkileriyle bürokratik örgütlenmeyi oluşturan canlı makinedir."[5] Bağımsızlaşmış bürokrasinin canlı makinesi, cansız makineyle birlikte, sözü edilen "itaat kafesi"ni kurmak için çalışır. Elbette, sadece cansız makineler, fiziksel bir çalışma anlamında "çalışırlar;" yoksa makinelerin iyi ya da kötü "*işlediklerinden*" söz ederiz. Canlı makine eğretilemesi amaç modelinden uzaklaşıyor ve kendini olumsal bir çevre karşısında kararlılaştıran bir dizge tasarımını akla getiriyor. Elbette dizgesel rasyonellik ile amaçsal rasyonellik arasındaki ayrım, daha sonra ortaya konmuştur; ama Weber benzer bir şeyi sezgisel olarak önceden gözünde canlandırmıştır. Yine de, bürokratikleştirme dizge farklılaşmasının yeni bir düzeyinin belirtisi olarak görüldüğünde, özgürlük yitimi savı daha bir inandırıcılık kazanır. İktisat ve devlet altdizgeleri, para ve erk araçları üzerinden, yaşama evreninin ufkuna yerleştirilmiş bir kurumlar dizgesinden farklılaştıklarında; artık anlaşma mekanizması üzerinden bütünleştirilemeyen, yaşama evrensel bağlamlardan uzaklaşan ve bir tür normsuz sosyallik biçiminde donuklaşan *biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanları* doğar.

---

[4] N. Luhmann, *Zweck - Herrschaft - System, Der Staat*, 1964, s. 129 vd.

[5] Weber (1964), 1060.

Yeni örgütlenmelerle birlikte, yaşama evreninin belirli bir uzaklıktan, her bir dizge çevresinin bileşeni olarak algılandığı dizge perspektifleri biçimlenirler. Örgütlenmeler, *yaşama evreninin simgesel yapılarına karşı tarafsızlaştırıcı* bir uzaklık koyma yoluyla özerklik kazanırlar; böylelikle kültüre, topluma ve kişiliğe karşı tuhaf bir biçimde *kayıtsızlaşırlar*. Luhmann bu etkileri, "Toplumun insansızlaştırılması" olarak betimliyor. Toplumsal gerçeklik tümüyle nesnelleştirilmiş, normatif bağlardan koparılmış bir örgütlenme gerçekliğine büzüşmüş görünmektedir. Gerçekte 'insansızlaştırma' ise, biçimsel örgütlenmiş eylem alanlarının, sadece yönetme araçları sayesinde olanaklılaşan koparılışı anlamına gelir; bu deyim örgütlenmiş eylem dizgelerinin kişilik yapılarından koparılması anlamında bir kişisizleştirme anlamına gelmez; buna karşılık düşen bir tarafsızlaştırma yaşama evreninin öteki iki bileşeni için de gösterilebilir. Burada, örgütlenme ve kişilik arasındaki kayıtsızlık ilişkisini ele almakla başlayalım.

Modern işletmeler ve kurumlar, özgür üyelik ilkesini ciddiye alırlar. İşlevsel açıdan gerekli güdüler, değer yönlenimleri ve başarımlar, bu kurumlar açısından bakıldığında örgütlenmenin üyelerinin katkıları olarak tanımlanırlar. Bir örgütlenme, toptan kabul edilen üyelik koşulları ve üyelerinin genelleştirilmiş itaate hazır oluşlarının yardımıyla, somut eylem durumlarından ve hedeflerden; genel olarak da, aksi durumda kişilik özelliklerinin toplumsallaştırıcı arka planı ile birlikte örgütlenme içine akmaları ve örgütün yönetme yeteneğini bloke etmeleri gereken tikel yaşam bağlamlarından bağımsızlaşır. "Üyelik rolünün farklılaşması, dizge ile kişi arasında bir tampon bölge oluşturur ve dizgeye upuygun eylemin anlam bağlantılarının, kişisel anlam ve güdü yapılarından geniş ölçüde koparılmasını olanaklılaştırır. Üyelik rolünün yardımıyla, dizgeye katılma güdülenimi, dizgeyi bütünleştirici eylem gerekliliklerinden koparılarak, güvencelenir ve genelleştirilmiş biçimiyle, nesnel açıdan karmaşık ve zamansal açıdan esnek bir dizge iç yapısı için yararlı kılınabilir."[6]

Girişimcinin aile ekonomisinden kopmuş kapitalist işletme, örgütlenme ile "üyeler" biçiminde tarafsızlaştırılmış bulunan, örgütlenmeyi oluşturan kişilerarasındaki kayıtsızlık ilişkisine, tarihsel açıdan önemli sonuçları olan bir örnek oluşturmaktadır. İşletme için, *tüm* çalışanların özel yaşam bağlamları, bir çevre olmuştur.

Ne ki, bir kayıtsızlık bölgesi sadece örgüt ile kişilik arasında ortaya çıkmaz; aynı şey örgütün kültür ve toplumla ilişkileri için de geçerlidir. Dünyevileştirilmiş

---

[6] Gabriel (1979), s. 107. J. Grünberger, *Die Perfektion des Mitglieds*, Berlin 1981.

devletin kilise kurumundan ayrılması örneğinde, hoşgörülü bir laik devlet gücünün doğuşunun gösterilebilmesi gibi; modern örgütlenme biçimleri meşrulaştırıcı dünya imgelerinden, genel olarak, o zamana dek sadece yorumlayıcı sürdürme yoluyla yararlanılabilen kültürel geleneklerden bağımsızlığı da gerektirirler. Örgütlenmeler, ideolojik tarafsızlık yoluyla geleneklerin gücünden vazgeçerler; aksi durumda gelenekler örgütlerin devinim aralığını ve program oluşturma edinçlerini özerk bir biçimde kullanmalarını kısıtlayacaklardır. Kişilerin, örgütlenmelerin üyeleri olarak kişilik yapılarından sıyrılmaları ve başarım taşıyıcıları biçiminde tarafsızlaştırılmaları gibi; kültürel gelenekler de, ideolojiler biçimine sokularak, yükümleyici güçlerinden edilir ve ideoloji planlamasının amaçları için, yani anlam bağlamlarının yönetimsel bir işlenmesi için hammaddeye dönüştürülürler. Örgütlenmelerin, meşrulaştırılma gereksinimlerini kendi başlarına karşılayabilmeleri gerekir. Dizge çevresi olarak şeyleştirilmiş bir kültürün, dizgenin varlığının sürdürülmesi için nasıl araçsallaştırılacağını, Luhmann en özlü bir biçimde betimlemiştir: "Örgütlenme dizgeleri, eylemin sonuçlarını ve amaçların tarafsızlaştırma başarımlarını da birlikte örgütlemekte ve böylece 'ideolojik' bir biçimde, olumsallıklarının ve görelilikle-rinin damgasını alınlarında taşıyan yorum ve değer bağlamları kurmakta özelleşmişlerdir."[7]

Örgütlenmeler elbette sadece kültürel bağlayıcılıklara ve kişiliğe özgü tutumlara ve yönlenimlere bağlı değillerdir; resmi olmayan bir biçimde alışılmış, törel olarak düzenlenmiş eylem bağlamlarının normatif arka planını tarafsızlaştırarak da, yaşama evrensel bağlamlardan bağımsızlaşırlar. Toplumsal olan hiçbir biçimde, örgütlenmiş eylem dizgeleri tarafından toplumsal olan olarak soğurulmaz, daha çok yaşama evrensel olarak kurulmuş ve yaşama evrenleri karşısında tarafsızlaştırılmış eylem alanlarına bölünür. Birileri iletişimsel olarak yapılandırılmışlarken, diğerleri biçimsel olarak örgütlenmişlerdir. Her ikisi de etkileşim ve örgütlenme düzlemlerinin *hiyerarşik* ilişkisi içinde yer almazlar; daha çok toplumsal ve dizgesel olarak bütünleştirilmiş eylem alanları biçiminde, birbirlerinin karşısında yer alırlar. Toplumsal bütünleşme açısından önem taşıyan dilsel anlaşma mekanizması, biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanlarında, kısmen devredışı bırakılır ve üzerine düşen yük yönetme araçları tarafından azaltılır. Elbette bu araçların, biçimsel hukukun araçlarıyla yaşama evreninde sağlamlaştırılmış olmaları gerekir. Bu yüzden, göreceğimiz gibi, toplumsal ilişkilerin *hukuksallaştırılmasının* türü, dizge ile yaşama evreni arasındaki sınırlar için iyi bir göstergedir.

---

[7] Gabriel (1979), s. 102.

Araçların yönettiği altdizgelerde ortaya çıkan tüm toplumsal ilişkilere, *pozitif hukuk yoluyla üretildikleri* sürece, biçimsel olarak örgütlenmiş ilişkiler diyorum. Bu ilişkiler örgütlenme sınırlarının ötesine uzanan özel ve kamu hukuksal olarak kurulmuş takas ve erk ilişkilerini de kapsarlar. Modernlik öncesi toplumlarda, toplumsal çalışma ve siyasal iktidar henüz sadece *hukuksal bir biçim verilmiş* ve güvencelenmiş olan birinci dereceden kurumlara dayanır; modern toplumlarda ise bunların yerine, *doğrudan doğruya* pozitif hukukun biçimlerinde ortaya çıkan özel mülkiyet ve meşru iktidar kurumları geçer. Modern baskı hukuku törel güdülerden koparılmıştır; bu hukuk özel hukuk kişileri için meşru keyfilik alanlarının ya da makam sahipleri için (genel olarak örgütlenmiş erk konumlarının sahipleri için) meşru yetki alanlarının sınırlandırılması aracı işlevini görür. Bu eylem alanlarında, hukuk normları o zamana dek sadece bir üst kurum olarak sadece göndermede bulundukları geleneksel törelliğin hukuk öncesi dayanağının *yerine geçer*. Hukuk artık önceden bulunmuş iletişim yapılarına dayanmaz, tersine iletişim araçlarına uygun ilişki biçimleri ve kumanda zincirleri üretir; bu sırada anlaşmaya yönlenmiş eylemin geleneksel olarak alışılmış bağlamları, dizge çevrelerine itilir. Dizge ile yaşama evreni arasındaki, kabaca söylersek, bir yanda iktisatın ve bürokratikleştirilmiş devlet yönetiminin altdizgeleri ile, diğer yanda (aile, komşuluk,özgür birlikler tarafından taşınan) özel yaşam alanlarının ve kamusallığın (özel kişiler ve devlet yurttaşları) arasındaki sınırlar, bu kıstasa göre çizilir.

Eylem bağlamlarının biçimsel hukuksal olarak kuruluşu ve iletişimsel eylem ağlarının dizge çevresine itilişi, örgütlenmeler içindeki toplumsal ilişkilerde kendini gösterir. Biçimsel örgütlenmenin açtığı kullanma yetkisi aralıklarından amaçsal rasyonel olarak ne ölçüde yararlanıldığı, buyurulan etkinliklerin ne ölçüde amaç rasyonel bir biçimde yerine getirildikleri, işletme içi çatışmaların ne ölçüde amaç rasyonel olarak ele alındıkları, kapitalist işletmenin az ya da çok itaat etmek zorunda olduğu işletme iktisadı verimliliği buyrumlarının, işletme üyelerinin eylem yönlenimleri üzerinde ne ölçüde etkili olduğu; empirik incelemelerin gösterdiği gibi, kesinlikle tümdengelimli olarak yanıtlanamayacak bir sorudur. Üyelerin eylem yönlenimi açısından, ilk planda amaçsal rasyonellik değil, tüm eylemlerin örgüt üyeliği koşulları altında ve bu demektir ki hukuksal olarak düzenlenmiş bir etkileşim alanının öncülleri altında olmaları olgusu karakteristiktir. İşletmeleri, kendi kendini düzenleyen dizgeler olarak anlarsak, hukuksal örgütlenme uğrağı, önplana çıkar.

Klasik bürokrasi modelinin idealleştirici arka plan kabullerine karşı, program-

larda ve konumlarda dile getirilen örgütlenme yapısının hesaplanmış, kişisel olmayan, nesnel sınamaya açık, durumdan bağımsız bir örgütlenme eylemine kesinlikle otomatik bir biçimde ve bozulmadan çevrilemeyeceği itirazı yöneltilmiştir.[8]

Biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanları içinde de, etkileşimler henüz anlaşma mekanizmaları üzerinden bir ağ oluştururlar. Tüm doğal anlaşma süreçleri, örgütlenmenin içinden dışarı sürüldüklerinde, ne biçimsel olarak düzenlenmiş toplumsal ilişkiler ayakta tutulabilir, ne de örgütlenme hedefleri gerçekleştirilebilir. Buna karşın, örgütsel eylem, biçimsel olarak düzenlenmiş bir etkileşim alanının *öncülleri* altında yer aldığı sürece, klasik bürokrasi modeli haklılığını korur. Bu eylem, hukuk biçimli örgütlenme yoluyla, törel açıdan nötrleştirildiği için, *iletişimsel eylem örgütlenmelerin iç alanında geçerlilik temelini yitirir.*

Örgüt üyeleri, bir *çekince ile* iletişimsel eylemde bulunurlar. Sadeci istisna durumunda değil, rutin durumda da biçimsel düzenlemelere *başvurabileceklerini* bilirler: İletişimsel araçlarla görüş birliğine ulaşmak zorunda değillerdir. Modern hukuk koşullarında, kişilerarası ilişkilerin biçimselleştirilmesi, *gerektiğinde* stratejik olarak kullanılabilen karar verme devinim aralıklarından meşru bir biçimde dışlama yalıtma anlamına gelir. Örgüt üyeliği yoluyla kurulan işletme içi ilişkiler, iletişimsel eylemin yerine geçmezler; ama anlaşmaya yönlenmiş eylem alanını, istendiğinde yaşama evrensel bağlamlardan sıyrılmış, artık görüş birliğine ulaşmaya ayarlanmamış bir eylem durumu olarak yeniden tanımlama meşru olanağının yararına, iletişimsel eylemin geçerlilik temellerini zayıflatırlar. Yaşama evrensel bağlamların dışsallaştırılmasının geride bir iz bırakmadan başarılamayacağını, her biçimsel örgütlenmenin dayanması gereken biçimsel olmayan örgütlenmeden anlaşılabilir. Biçimsel olmayan örgütleme, çerçevenin hukuksallaştırılmasına karşın ahlaksallaştırılabilen, meşru olarak düzenlenmiş işletme içi ilişkilere uzanır. Bu ilişkilerle birlikte,

---

[8] St. Wolff devlet biçiminde örgütlenmelerdeki çalışma durumu için, örneğin şu sonuca varıyor: "Böyle bir nesneleştirmenin, somut devletli eylem pratiği yüzünden sorunlu olduğunu, birkaç açıdan gösterebiliriz:

- bilişsel açıdan, toplumsal eylemin yerel-tarihsel durumsallığı, etkin tanımlama ve tipleme başarımlarını koşullar;
- toplumsal açıdan, eylem düzenlemelerinin, eylem durumunun daha dar ve daha geniş toplumsal bağlamlara eklenmesine yönlenmesi gerekir;
- güdülenimsel açıdan, -tam da devlet biçiminde örgütlenmeler için- toplumsal eylemde bulunanların sadece takas değerine yönlenmiş, yani bütünüyle Ben'e yabancı güdülenmesi ve güdülenebilirliği kabulünün, tutarsız olduğu görülmüştür."

St. Wolff, "Handlungsformen und Arbeitssituationen in staatlichen Organisationen," E. Treutner, St Wolff, W. Bonss, *Rechtsstaat und situative Verwaltung*, Frankfurt 197, s. 154.

üyelerin hiçbir zaman tamamen dışlanmamış yaşama evreni de örgütlenme gerçekliğine girer.

Özet olarak, bürokratikleşme eğilimlerinin, örgütlenmelerin iç perspektifinden, yaşama evreninin dizge çevresine itilmiş bileşenleri karşısında artan bir *bağımsızlığı* serimledikleri söylenebilir. Yaşama evreninin karşıt perspektifinden, aynı süreç, *bağımsızlığını yitirme* olarak görülür. Çünkü, yaşama evreninin kurumsal düzenleri, dilden arındırılmış iletişim medyalarına çevrilmiş, dizgesel olarak bütünleştirilmiş eylem alanlarından *çekilirler*. Artık toplumsal olarak bütünleştirilmemiş bulunan eylem bağlamlarının kurulması, toplumsal ilişkilerin, eyleyen aktörlerin kimliğinden ayrılması anlamına gelir. İşlevsel olarak kararlılaştırılmış eylem bağlamlarının nesnel anlamı, artık öznel açıdan anlamlı eylemin öznelerarasındaki gönderme bağlamı içine alınamaz; ama bu anlam aynı zamanda, Th. Luckmann'ın dikkat çektiği gibi, aktörlerin yaşantılarında ve acılarında bir yazgı nedenselliği olarak kendini gösterir: "Eylem akışı, her bir durumda özelleşmiş kurum alanının 'amaçsal rasyonel' anlam bağlamı tarafından 'nesnel' olarak belirlenir; ama tek tek biyografilerin 'öznel' anlam bağlamına artık sorunsuzca eklenemez. Başka bir deyişle, eylemin nesnel anlamı, toplumun varlığını sürdürmesi için önem taşıyan gündelik yaşam varoluşu alanlarının çoğunda, eylemin öznel anlamıyla artık doğallık içinde örtüşmez."[9] Eylem dizgelerinin yaşama evreni ufkunun ötesinde uzandıkları ve aktörler tarafından artık bütünsellik olarak deneyimlenmedikleri gerçeğinden, kimlik sorunlarının doğup doğmadığı, bir başka sorudur.[10] Bu tür sorunlar ancak, bürokratikleşmenin *gittikçe artması* yönünde *karşı konulamaz* bir eğilimi dikkate almak zorunda kaldığımız zaman *kaçınılmazdırlar*.

Luhmann'ın dizge işlevselciliği aslında, modern toplumlarda simgesel olarak yapılandırılmış yaşama evreninin zaten dizgesel olarak bağımsızlaşmış bir toplumsal yapının oyuklarına geri itildiği, bu yapı tarafından sömürgeleştirildiği varsayımına dayanıyor. Buna karşılık, yönetme araçları olan para ve erkin, yaşama evreninde kurumsal olarak sağlamlaştırılmış olmaları gerektiği olgusu, her şeyden önce, toplumsal olarak bütünleştirilmiş eylem alanlarının, nesneleştirilmiş dizge bağlamları karşısındaki önceliğini gösteriyor. Elbette, biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanları içinde, koordinasyon mekanizması olarak anlaşma, kısmen erksizleştirilmiştir; ama toplumsal bütünleştirme ile dizgesel bütünleştirme arasında göreli olarak hangisinin ağır bastığı, zor ve sadece empirik olarak yanıtlanabilir bir sorudur.

---

[9] Luckmann, Gadamer, Vogler, Cilt 3 (1972), s. 190.

[10] Gabriel (1979), s. 168 vd.

Weber'in betimlediği bürokratikleşme eğilimlerinin, Orwell'in anlattığı, tüm bütünleştirme başarımlarının, dilsel anlaşmanın bence eskisi gibi temel olan toplumsallaştırma mekanizmasından dizgesel mekanizmalara aktarıldığı duruma ulaşıp ulaşmayacakları, antropolojik olarak derinlerde yatan yapıları değiştirilmeden genel olarak böyle bir durumun olanaklı olup olmadığı, henüz yanıtlanmamış bir sorudur. Mutlak kabul edilen bir dizge işlevselciliğinin yöntemsel zayıflığını, tam da kuramsal temel kavramlarını seçerken, başlangıçlarını Weber'in algıladığı süreç tamamlanmış *gibi*, bütünselleşmiş bir bürokratikleşme toplumun tümünü insansızlaştırmış, yani toplumu, iletişimsel olarak yapılandırılmış bir yaşama evreninde sağlamlaştırılmadan kendini koparmış bir dizge halinde birleştirmiş ve bu arada yaşama evreninin de diğerleri gibi bir altdizge statüsüne indirilmiş *gibi* davranmasından kaynaklandığını düşünüyorum. Bu "yönetilen dünya" Adorno için en büyük dehşet görüntüsüydü; Luhmann için ise sıradan bir varsayım olmuştur.[11]

(2) Yaşama evreninin dolayımlaştırılması görüş açısından, Weber'in şimdiki zaman tanılamasına geri gelmeden önce, dizge/yaşama evreni kavramlarına getirilen bürokratikleşme savının, Weberin rasyonelleşme savıyla nasıl bir bağıntı içine sokulabileceğini sınamak istiyorum.

Mevcut kapitalist toplum için kurucu olan, iktisat dizgesinin, Avrupa feodalizminin iktidar düzeninden farklılaşmasıdır. Siyasal düzen, yeni üretim biçiminin işlevsel buyrumları altında, modern devlet biçiminde yeniden örgütlenir. Kapitalist iktisatta üretim, piyasalar üzerinden hem merkezsizleştirilir hem de siyaset dışı bir biçimde düzenlenir. Kendisi iktisadi bir üretimde bulunmayan ve kendi düzen başarımları için gereken kaynakları özel gelirlerden devşiren devlet, özel kişiler olarak üretim sürecini taşıyan rakiplerin hukuk ilişkisini örgütler ve güvenceler. Böylece, iki kurumsal çekirdek, kapitalist işletme ve modern yönetim aygıtı, Max Weber için açıklanması gereken görüngüler oluştururlar. Gerçi kapitalist işletmede, ücretli emeğin kurumsallaştırılması değil, ekonomik kararların kâra yönlenmiş ve rasyonel muhasebeye dayanan planlılığı, dikkati çeken evrensel kazanım olarak kabul edilir. Max Weber'in açıklaması ilkin, soyut işgücünü işletmenin başarı hesabında bir maliyet etmeni yapan emek piyasalarının yerleşmesine değil; "kapitalizmin aklı"na, yani erken kapitalist girişimcinin amaçsal rasyonel iktisadi eylemini karakterize eden zihniyete ilişkindir. Marx üretim biçimini açıklanması gereken görüngü olarak ele alır ve sermaye birikimini, *dizgesel bütünleşmenin* yeni mekanizması olarak

[11] Gabriel (1979), s. 114. Gabriel bunu Weber ile Luhmann arasındaki tartışmanın odak noktası olarak ortaya koyuyor.

incelerken; Weber, sorunu ele alışıyla, incelemeyi bir başka doğrultuya yönlendirmektedir. Weber, açıklanan olarak, ekonominin ve devlet yönetiminin amaçsal rasyonel eylem yönlenimlerine aktarılmasını görmektedir; bu değişiklikler, *toplumsal bütünleşme* biçimleri boyutunda gerçekleşir. Ne var ki, toplumsal bütünleştirmenin yeni biçimi, para aracının bir kurumsallaştırılmasını ve böylelikle dizgesel bütünleştirmenin yeni mekanizmalarını olanaklı kılar.

Marx, dizgesel bütünleştirme sorunlarını; Weber ise toplumsal bütünleştirme sorunlarını çıkış noktası olarak almaktadır. Bu iki çözümsel düzlem birbirinden ayrıldığında, Weber'in rasyonelleşme kuramı, başka bir yerde[12] şu görüş açılarından taslak halinde verdiğim bir açıklama modeli içine alınabilir:

– İlk önce, toplumun tek tek üyelerinin ya da marjinal grupların edindikleri öğrenme kapasiteleri, örnek öğrenme süreçleri üzerinden, toplumun yorumlama dizgesine girerler. Kolektif olarak paylaşılan bilinç yapıları ve bilgi stokları, empirik bilgiler ve ahlaksal-pratik kavrayışlar terimleri, toplumsal olarak yararlanılabilen *bilişsel bir gizilgüç* oluştururlar.

– Toplumlar, evrimsel meydan okumaları oluşturan dizgesel sorunları çözerek, öğrenirler. Bu sorunlardan, verili bir toplumsal biçimlenme sınırlarında ulaşılabilir yönetme kapasitelerini aşırı zorlayan sorunları anlıyorum. Toplumlar, dünya imgelerinde içerilen ahlak ve hukuk tasarımlarından eylem dizgelerinin yeniden örgütlenmesi için yararlanarak ve toplumsal bütünleştirmenin yeni bir biçimini oluşturarak, *evrimsel olarak öğrenebilirler*. Bu süreç, kültürel düzlemde zaten belirlenmiş olan rasyonellik yapılarının kurumsal cisimlenişi olarak tasarlanabilir.

– *Toplumsal bütünleştirmenin yeni bir biçiminin* kurulması, mevcut teknik-örgütleyici bilginin gerçekleştirilmesini ya da yeni teknik-örgütleyici bilginin üretilmesine, yani *üretici güçlerin artırılmasına* ve dizge karmaşıklığının yükseltilmesine izin verir. Böylelikle ahlaksal-pratik bilinç alanındaki öğrenme süreçlerinin, toplumsal evrim için yol açıcı bir işlevi vardır.

Bu kurama göre, evrimsel bir adım, her defasında bunalım üreten dizge sorunlarının çözümünü olanaklılaştıran ve bunu, rasyonellik yapılarının cisimlenişe dayandırılabilen özellikleri sayesinde yapan kurumlarla karakterize edilmiştir. Eski toplumun kültüründe zaten oluşmuş bulunan rasyonellik yapılarının kurumsal olarak cisimlenişiyle birlikte, yeni bir *öğrenme düzeyi* doğar. Kurumsallaştırma burada kültürel kalıpların, yönlenme *içeriklerinin* bağlayıcı kılınması anlamına gelmez; daha çok, eylemin rasyonelleştirilmesi için yeni *yapısal* olanakların açılması demektir.

[12] Habermas (1976 a), s. 30 vd. ve s. 175 vd.

Evrimsel öğrenme süreci bir öğrenme gizilgücünün geçerli kılınışı olarak tasarlanır. Ve bu süreç de, yapılarla ve olaylarla ilişkilendirilerek, nedensellik içinde açıklanabilmelidir. Yapıların ve olayların birbirlerine karşılıklı etkisinin, sorun üreten olayların itkisinin ve yapısal olarak açık olanakların meydan okumasının kavramsal olarak nasıl ele alınabileceklerine ilişkin, zor yöntemsel zoruyu bir kenara bırakıyorum.[13]

Bu varsayımsal yönlenmeler izlendiğinde, Weber'in açıklama yaklaşımının çatısı aşağıdaki gibi yeniden yapılandırılabilir. Modern gelişme düzeyini karakterize eden kurumsal bütünlerin (i) o zamana dek çözülemeyen dizge sorunlarının çözümü için işlevsel oldukları ve (ii) bir üst aşamadaki ahlaksal bilinç yapılarını cisimleştirdikleri gösterilebilmelidir. Bundan sonra, nedensel açıklama, (iii) rasyonelleşmiş dünya imgeleri sayesinde buna karşılık düşen bir bilişsel gizilgücün kanıtlanmasına,(iv) kültürel olarak zaten biçimlenmiş bilinç yapılarının kurumsal cisimlenişlerinin, önce sınanabilecekleri ve sonra kararlılaştırılabilecekleri koşuların verilmesine ve son olarak (v) öğrenme sürecinin evrelerinin, bizzat tarihsel süreçler üzerinde tanılanmasına dayanır. Demek ki nedensel açıklama için işlevselci ve yapısalcı açıklamaların birleştirilmesi gerekir. Bu açıklama modelini burada örnekler vererek bile gerçekleştiremem; ama bu modelin, Weber'in Batı rasyonalizmini incelediği görüş açılarından, nasıl "kuşatılabileceğine" değinmek istiyorum.

i'e ek) İşlevselci bir çözümlemenin görevi, ileri ortaçağın feodal toplumunun, siyasal sınıflı toplumların yönetme kapasitesini ve öğrenme yeteneğini aşırı zorlamaları gerektiği için, tımar hukuku temelinde düzenlenmiş bir tarım üretiminin, kentli zanaatlarla, yerel piyasalarla ve uzak ülkelerle yapılan lüks tüketime yönelik bir ticaretle çözülemeyen *dizge sorunlarını* göstermektir. Avrupa'daki gelişmeyi karakterize eden, öteki yüksek kültürlerin de savaşmak zorunda oldukları bu dizge sorunlarının *türü* değil, daha çok, bu sorunların *evrimsel meydan okumalar* olarak kabul edilmiş olmalarıdır. İşlevselci bir çözümlemenin bir başka görevi de burjuva özel hukuk düzenini ve böylelikle para aracının kurumsallaştırılmasını, genel olarak kutupsuzlaştırılmış, törel normlardan ve kullanım değeri yönlenimlerinden bağımsızlaşmış bir iktisat sürecinin varlığını sürdürme koşullarını, belirli, yerel devletsel büyüklük düzeninin piyasaları için güvenceleyen modern bir devlet gücü geliştiği anda, kapitalist işletmenin kurumsal çekirdeğinde ortaya çıkan üretim biçiminin söz konusu sorunları neden çözebildiğini açıklamaktır.[14]

---

[13] Bunun için krş. Schluchter (1979), s. 256 vd.

[14] Marksist açıklama yaklaşımının gücü, eskisi gibi, yeni üretim biçimini dışsal etmenlere değil,

II'ye ek) *Yapısal çözümlemenin* bundan sonraki görevi, kapitalist işletmeler ve modern devlet yönetimleri için zorunlu olan eylem yönlenimlerinin biçimsel özelliklerini açıklığa kavuşturmaktır. Weber amaçsal rasyonel eylemin normlaştırılmasını hem *meslek etiksel* hem de *hukuksal görünümlerden* incelemiştir. Bir meslek rolünü kurabilecek ölçüde sürekli ve kapsayıcı olan amaçsal rasyonel eylem yönlenimlerinin güdülenimsel sağlamlaştırılması için, ilkelerin kılavuzluğundaki bir ahlaksal bilincin dizgeleştirici gücü gereklidir. Bu yüzden, yapısal çözümleme, "*Protestan etiği*" ile modern meslek kültürü biçiminde pıhtılaşmış bulunan "*kapitalizmin aklı*" arasındaki "seçilmiş akrabalık" ilişkisine yönelmektedir. Weber, inayet tikelciliği üzerine kurulu, kurumsuzlaştırılmış bir inanç etiğinin yapısında bu etiğin neden tüm yaşam alanlarına ve yaşam aşamalarına girebileceğini, bir bütün olarak mesleki çalışmayı dramatize edebileceğini ve aynı zamanda kişilerarası ilişkilerin nesnelleştirilmesinin kardeşçe olmayan sonuçlarına yol açabileceğini irdeliyor. Öte yandan, amaçsal rasyonel eylemin kurumlar dizgesine değersel rasyonel sağlamlaştırılması için, *yasa koyma ve temellendirme ilkesine dayanan bir hukuk* gereklidir. Burada yapısal, geleneksel geçerliliğin yerine rasyonel olarak ulaşılmış bir anlaşmayı geçirdiği düşünülen çözümleme modern hukukun geçerlilik temellerine yönelmektedir. Paranın ve erkin kurumsallaştırılması için ve iktisadi ve yönetimsel eylemin buna karşılık düşen bir örgütlenmesi için işlevsel açıdan zorunlu olan; hukukun pozitifleştirilmesi, yasallaştırılması ve biçimselleştirilmesi, aynı zamanda yasallığın ve ahlaksallığın birbirinden ayrılması anlamına gelir. Bu yüzden bir bütün olarak hukuk dizgesi, yalnızca gelenek sonrası bir ahlakın kavramlarıyla olanaklı olan özerk bir temellendirmeye bağlıdır.

III) Modern toplumlara geçişin evrimsel bir öğrenme süreci olduğunu gösteren kurumlar tanılandığında, bu kurumlarda cisimleşmiş rasyonellik yapılarına, *dünya imgesi yapıları olarak ulaşılabileceği* kanıtlanmalıdır. Gerçekte Weber, dünya dinlerinin iktisat etiği üzerine karşılaştırmalı incelemelerinde, dünya imgelerinin rasyonelleştirilmesinin, Yahudi-Hıristiyan gelenek çizgisinde ve yalnızca bu batılı gelişme yolunda, merkezsizleşmiş bir dünya anlamasına ve bir iç mantığı olan kültürel alanların farklılaşmasına, böylelikle de gelenek sonrası hukuk ve ahlak tasarımlarına yol açtığını göstermek istemişti. Bu durum, "etik ve dünyanın iç içe geçmesi" için *zo-*

---

iktisat dizgesinin iç dinamiğine dayandırmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, P. Sweezy, I. Wallerstein ve A. G. Frank'un yaklaşımları üzerine, ilginç tartışmaya bakın: R. Brenner, "The Origins of Capitalist Development: a Critique of Neo-Smithian Marxism," *New Left Rev.* 104, 1977, s. 25 vd.; B. Fine, "On the Origins of capitalist Development," *New Left Rev.* 109, 1978, s. 88 vd.

unlu bir koşuldur; toplumun dünyevi düzenleri bu iç içe geçiş sırasında dönüştürülürler.

iv'e ek) Modernliğe geçişin *nedensel açıklanışı* ancak mevcut bilişsel gizilgüçten, seçmeci bir biçimde olsa da, *karakterize edici* kurumsal yenilemeler için yararlanmak için *yeterli* olan koşullar bulunduğunda başarılabilir. Bu koşullar i)'de ana hatlarıyla verildiği gibi, toplumsal bütünleşmenin yeni bir biçimini gösterirler; dizge farklılaşmasının yeni bir düzeyini olanaklılaştırır ve yönetme kapasitesini siyasal olarak düzenlenmiş, katmanlaşmış bir sınıflı toplumun sınırları ötesine genişletmeye izin verirler. Weber'in ayrıntılı olarak irdelediği ve Parsons'un da yeniden ele aldığı etmenler bu bağlamda yer alırlar (ortaçağ zanaatkâr zümresinin özel konumu ve kent yurttaşlarının siyasal hakları, katolik kilisenin katı örgütlenmesi, kilise hukukunun örnek rolü, kilise erki ile dünyevi erk arasındaki rekabet, iktidar güçlerinin kültürel olarak nerdeyse homojen bir toplum içinde merkezsizleştirilmesi vb.). Öteki etmenlerin, yeni kurumsal bütünlerin neden yerleşebildiklerini ve kararlılaşabildiklerini açıklaması gerekir. Ancak piyasa ekonomisinin bölgesel devletler yoluyla yayılmasıyla ve konsolide edilmesiyle birlikte, kapitalist toplum kendi kendine yeten, kendi itilim mekanizmalarının yönettiği bir yeniden üretim aşamasına girer.

Ancak yasal iktidarın, burjuva hukuk ve anayasa düzeni olarak biçimlendirilmesiyle birlikte, kapitalist iktisat ile üretici olmayan devlet arasında bir işlevsel bütünleme ve karşılıklı kararlılaştırma ilişkisi oluşur.

v'e ek) Açıklama taslağını, tarihsel olayları bu kuramsal görüş açısından düzenleyebileceğimiz ölçüde geliştirdiğimizde, evrimsel öğrenme sürecinin toplumsal devinimler ve siyasal devrimler kavramlarıyla betimlenmesi asıl görev olarak kalır. Max Weber hemen hemen sadece Reformasyon ve Reformasyondan kaynaklanan birkaç mezhep akımı üzerinde yoğunlaştı; 19. yüzyılın burjuva devrimlerini ve kitle devinimilerini ihmal etti. Yine de Weber, yeni, gelenek sonrası bilinç yapılarının ilginç bir izini izliyor. Bu süreç meslek etiği tutumlarındaki değişiklikle başlıyor, piyasa ilişkisinin ve siyasal iktidarın biçimsel hukuksal kurumsallaştırılmasında doruk noktasına ulaşıyor ve biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanlarının emperyal bir yayılmasıyla (ve bürokratikleşmenin toplumsal patolojik yan etkileriyle) sürüyor. Bu iz, araçlarla yönetilen altdizgelerin oluşumunu, *yaşama evreninin bakış açısından* kavradığı ölçüde ilgi çekicidir. Weber, meslek etiği tutumlarından, evrimsel öğrenme sürecinin, yaşama evreninin ilkönce kültürde ve kişilik yapısında gerçekleşen ve ancak bundan sonra kurumsal düzenlere geçen bir rasyonelleştirilmesiyle

birlikte başladığını okuyor.

Weber'in dayandığı tarihsel malzeme, para aracının yaşama evreninde kökleştirilmesinin, rasyonel eylem yönlenimlerinin güdülenimsel sağlamlaştırılmasıyla birlikte, erken kapitalizmin taşıyıcı tabakalarında *başlamış* bir süreç olduğunu gösteriyor; bu süreç, hukuksal olarak kurumsallaştırılmış bir biçim alabilmeden önce ilkin etik eylem yönlenimleri tarafından gerçekleştiriliyor. Bu yol, Protestan meslek etiğinden burjuva özel hukuk düzenine götürüyor. İçteki (kapitalist işletmeler arasındaki) ve dışarıya yönelik (ücrete bağımlı ev ekonomileriyle vergiye bağımlı devlet arasındaki alışveriş) ilişkiyi para aracı üzerinden düzenleyen kapitalist iktisat dizgesi, yeni bir üretim biçimi kurma hedefiyle, hukuksal örgütlenme araçlarını kullanan bir yasa koyucunun istemesiyle ortaya çıkmış değildir. Yeni üretim biçimini kurulmasının, merkantilist bir biçimde teşvik edilebildiği mutlakiyetçi devletlerin doğuşu, başlangıçsal birikim sürecinin bir parçasıdır; bu süreç tek tek erken kapitalist girişimcilerin amaçsal rasyonel eylemi sayesinde olanaklılaştırılmış, ancak bundan sonra hukuk eğitimi görmüş uzman memurların amaçsal rasyonel yönetim eylemini ve köklerinden koparılmış ve yoksullaştırılmış tabakaların proleter yaşam biçimlerine ve kapitalist çalışma disiplinine baskıcı bir biçimde alıştırılmasını gerekli kılmıştır. Yine de piyasalar üzerinden düzenlenen bir iktisat ilişkisinin kurumsallaştırılması, bu gelişmenin ancak *sonunu* oluşturur. Ancak geç 18. ve 19. yüzyılın özel hukuk düzenlerinde para aracının hukuksal olarak kurumsallaştırılması, iktisat dizgesini tekil grupların dışta üretilen, özel ve olasılık dışı güdülerinden bağımsızlaştırır. Kapitalist iktisat araçlarla yönetilen bir altdizge olarak bir kez yerleştiğinde, rasyonel eylem yönlenimlerinin etik yani değersel rasyonel kökleştirilmesine artık gerek duymaz. Bu durum işletmelerin ve örgütlenmelerin, üyelerinin eyle güdüleri karşısında bağımsızlaşmalarında dile gelir.

Weber'in işaret ettiği rasyonelleşme yolu, biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanlarının yaşama evrensel bağlamlardan ancak yaşama evreninin simgesel yapılarının yeterince farklılaşmalarından sonra kopabilmeleriyle açıklanabilir. Toplumsal ilişkilerin hukuksallaştırılması, değerlerin yüksek bir derecede genelleştirilmesini, toplumsal eylemin normatif bağlamlardan geniş ölçüde koparılmasını ve somut törelliğin ahlaksallık ve yasallık olarak bölünmesini gerektirir. Yaşama evreni törel olarak tarafsızlaştırılmış eylem alanlarının, norm koyma ve temellendirme biçimsel işleminin yardımıyla meşru olarak düzenlenebilecekleri ölçüde rasyonelleştirilmiş olmalıdır. Kültürel gelenek, meşru düzenlerin geleneğe bağlı dogmatik temellerden vazgeçebilecekleri ölçüde çözülmüş olmalıdır. Ayrıca, kişiler soyut ve genel olarak

normlaştırılmış eylem alanlarının olumsallık aralığı içinde, kendi kimliklerini tehlikeye sokmadan, anlaşmaya yönlenmiş eylemin ahlaksal olarak tanımlanmış bağlamlarından hukuksal olarak örgütlenmiş eylem alanlarına geçebilecek ölçüde özerk eylemde bulunabilmelidirler.[15]

(3) Weber'in savını böylelikle kendi açıklama modelimize aktardığımızda, toplumsal rasyonelleştirmenin bürokratikleşme görüngüsünden anlaşılan paradoksu da başka bir ışık altında görünür. Weber'in bürokratikleştirmeye atfettiği özgürlük yitimini, şimdi artık değersel rasyonel olarak temellendirilmiş bir amaçsal rasyonelliğin, etik olarak kökleştirilmiş bir amaçsal rasyonelliğe çevrilmesiyle açıklayamayız. Konuyla ilgili görüngüler, bizim modelimizde artık yüksek derecede rasyonelleştirilmiş eylem yönlenimlerinin betimlenişiyle ortaya çıkamazlar. Bu görüngüler şimdi, *dizge ve yaşama evreninin bağının koparılmasının* etkileri olarak kabul edilirler. Artık değişik eylem yönlenimi tipleri arasında değil, değişik toplumsallaştırma ilkeleri arasında paradoks bir ilişki bulunmaktadır. Yaşama evreninin rasyonelleştirilmesi, toplumsal bütünleştirmenin, dilden bağımsız yönetme araçlarına aktarılmasını ve böylelikle şimdi nesneleştirilmiş gerçeklik olarak iletişimsel eylem bağlamlarına geri etkiyen, marjinalleştirilmiş yaşama evrenine kendi buyrumlarını dayatan, biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanlarının ayrılmasını olanaklılaştırır. Ne var ki, meslek etiğine ilişkin tutumların tarafsızlaştırılması, toplumsal patolojiler için kendi başına bir işaret olarak anlaşılamaz. Etik'in yerine hukuk geçirildiğinde başlayan bürokratikleştirme, öncelikle, bir yönetme aracının kurumsallaştırılmasının tamamlandığına ilişkin bir işarettir.

Bu yorumun avantajı, meslek etiğine ilişkin tutumlardaki erozyonun açıklanmaya çalışıldığı tartışmalı dünyevileştirme hipotezininin gereksiz kılmasıdır. Bu yorum, Protestan etiğinin sadece amaçsal rasyonel eylemin güdülenimsel kökleştirilmesinin zorunlu koşulu olarak anlaşılmaya çalışıldıkları sürece, anlaşılmaz kalan irrasyonel yönlerine de yeni bir ışık tutmaktadır. Ama bürokratikleştirmenin öncelikle modernleştirme sürecinin normal bir bileşeni olarak kabul edilmesi gerekiyorsa, Weber'in özgürlük yitimi savının gönderme yaptığı patolojik varyantların bu süreçten nasıl uzaklaştırılacakları sorusu ortaya çıkmaktadır. *Yaşama evreninin dolayımlılaştırılmasının, bir sömürgeleştirmeye dönüştüğü* eşiği, en azından çözümsel olarak betimleyebilmek için, öncelikle modern toplumlarda, dizge ve yaşama evreni arasındaki mevcut takaş ilişkilerini netleştirmek istiyorum.

---

[15] Krş. St. Seidman, M. Gruber, "Capitalism and Individuation in the Sociology of Max Weber," *Brit. J. Soc.* 28, 1977, s. 498 vd.

(a) Kapitalizmi ve modern devlet kurumunu, kurumlar dizgesinden, yani yaşama evreninin toplumsal bileşeninden, para ve erk araçları yoluyla farklılaşan altdizgeler olarak kavradık. Yaşama evreni bu farklılaşmaya karakteristik bir biçimde tepki gösterir. Burjuva toplumunda, toplumsal olarak bütünleştirilmiş eylem alanları, dizgesel olarak bütünleştirilmiş eylem alanları olan iktisat ve devlet karşısında, birbirleriyle bir bütünleyicilik ilişkisi içinde bulunan özel alan ve kamusal alan olarak biçimlenirler. Özel alanın kurumsal çekirdeğini, üretimsel işlevlerinden kurtarılmış, toplumsallaştırma görevleri üzerinde özelleşmiş çekirdek aile oluşturur; çekirdek aile, iktisadın dizge perspektifinden, *özel ev ekonomilerinin* çevresi olarak tanımlanır. Kamusal alanın kurumsal çekirdeğini, kültür etkinlikleri, basın ve daha sonra da kitle iletişim araçları yoluyla güç kazandırılmış iletişim ağları oluştururlar; bu iletişim ağları sanatsever özel kişilerden oluşan bir izlerçevrenin kültürün yeniden üretimine katılmasını ve devlet yurttaşları kitlesinin, kamuoyu yoluyla sağlanan toplumsal bütünleşmeye katılmasını olanaklılaştırırlar. Kültürel ve siyasal kamusallık, devletin dizge perspektifinden, *meşruluğun sağlanması* için önem taşıyan çevre olarak tanımlanırlar.[16]

İktisat ve devlet altdizgeleri bakış açısından, yaşama evreninin bu dizgelere komşu alanlarıyla etkileşimler, paralel olarak başlatılmış takas ilişkileri biçiminde gerçekleşirler. İktisat dizgesi (girdi faktörü olarak) çalışma başarımlarına karşı ücreti ve tüketicilerin istemlerine karşı (kendi ürünlerinin çıktısı olarak) mallara ve hizmet başarımlarını takas eder. Kamu yönetimi (girdi faktörü olarak) vergilere karşı, örgütlenme başarımlarını ve kitlelerin sadakatine karşı (kendi ürünlerinin çıktısı olarak) siyasal kararları takas eder.

Bu şema sadece her biri toplumsal bütünleşmenin değişik ilkelerine uyan eylem alanları arasındaki takası dikkate alıyor; yaşama evreninin alanlarının ya da alt dizgelerin kendi aralarında girdikleri takas ilişkilerini ihmal ediyor. Parsons'a göre tüm eylem dizgeleri birbirlerinin çevrelerini oluşturur, her biri kendi araçlarını ortaya çıkarır ve dizge içi takası bu araçlar üzerinden düzenler; bizim iki aşamalı toplum anlayışımız ise, dizge ve yaşama evreni perspektifleri arasında bir ayrım yapmayı gerektirir. Şekil 39'da serimlenen takas ilişkisi, ekonomik ve yönetimsel altdizgenin perspektifinden ortaya çıkar. Özel alan ve kamusal alan, iletişimsel olarak

[16] Burjuva toplumunun sosyal yapısını başka bir yerde, daha ayrıntılı bir biçimde çözümledim: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1962. Özel alan ve kamusal alan kavramlarının tarihi için bkz. L. Hölscher, *Öffentlichkeit und Geheimnis*, Stuttgart 1979. Kamusal alanın sosyal tarihi için: H. U. Gumbrecht v. d. (Haz.), *Sozialgeschichte der Aufklärung in Frankreich*, 2 Cilt, Münih 1981.

yapılandırılmış, dizgesel olarak yani yönetme araçları üzerinden bir arada tutulamayan, eylem alanlarını oluşturdukları için, bu alanlardaki takas ilişkileri sadece iki araç üzerinden kurulabilir. Yaşama evreni perspektifinden, bu takas ilişkilerinin çevresinde, bir yanda çalışanlar ve tüketiciler, diğer yanda müvekkiller ve devlet yurttaşları rolleri billurlaşır (kolaylık olsun diye sanat etkinliğinin ve sanatsal-yazınsal kamusal alanın roller yapısını bir kenara bırakıyorum).

Şekil 39. *Dizge ile Yaşama Evreni Arasındaki İlişkilerin Dizge Perspektifinden Görünüşü*

Yaşama evreninin yönetilen kurumsal düzenleri	Takas ilişkileri	Araçlarla yönetilen alt dizgeler
Özel alan	1) M' → iş gücü G ← iş geliri 2) G ← Mallar ve hizmetler G' → Talep	İktisat dizgesi
Kamusal alan	1a) G' → Vergiler M ← Örgütlenme başarımları M ← 2a) Siyasal kararlar M' → Kitlelerin sadakati	Yönetim dizgesi

G= Para aracı M= Erk aracı

(I) ve (I a) kategorilerinde ilişkiler, *örgütlenmeye bağımlı roller* yoluyla tanımlanmıştır. Çalışma dizgesi yaşama evreniyle takasını, örgütlenme üyesi rolü üzerinden düzenler; kitleyle ilişkili yönetim ise yaşama evreniyle takas ilişkisini müvekkil rolü üzerinden düzenler. Her iki rol de örgütlenmelerle ilişkili olarak, hukuksal biçimde kurulmuştur. Çalışan ya da kamusal yönetimin müvekkilleri rolünü üstlenen aktörler, yaşama evrensel bağlamlardan koparlar ve biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanlarına yerleşirler. Ya örgütlenmeye özgü bir katkıda bulunurlar ve bu

katkılarının karşılığı (normal olarak maaş ya da ücret biçiminde) ödenir; ya da örgütlenmeye özgü bir hizmeti alırlar ve bunun karşılığını (normal olarak vergiler biçiminde) öderler.

Tarihsel açıdan bakıldığında, işgücünün ve devlet hizmetlerinin parasallaştırılması ve bürokratikleştirilmesi, asla sorunsuz bir biçimde değil, tersine geleneksel yaşama biçimlerinin yıkılması pahasına gerçekleşir. Köylü halkın ve kent proletaryasının köklerinden koparılmasına karşı direnişler; tahakküm devletinin yerleştirilmesine karşı, vergilere, fiyat düzenlemelerine, ticari düzenlemelere, ücretli askerlerin kaldırılmasına vb. karşı isyanlar kapitalist modernleşmeye ayak bağı olur.[17] İlkönceleri daha çok savunmacı özellik taşıyan tepkilerin yerini, 19. yüzyıldan sonra örgütlü işçi hareketinin savaşımları almıştır. Devasa birikim ve devlet oluşumu sürecinin yıkıcı yan etkileri bir yana, yeni örgütlenme biçimleri, üstün bütünleştirme düzeyinin daha büyük etkililiği sayesinde, büyük bir yerleşme ve diretme gücü geliştirirler. Kapitalist üretim biçimi ve bürokratik-yasal iktidar, yaşama evreninin maddi yeniden üretimi görevlerini, Parsons'un terimleriyle söylersek: Uyum sağlama ve hedefe ulaşma işlevlerini, kendilerinden önceki feodal ya da zümrelere dayanan devletin kurumlarından daha iyi yerine getirirler. İşte bu, Max Weber'in hiç yorulmak bilmeden işaret ettiği, fabrika biçimli ve kurumsal özellik taşıyan örgütlenmenin "Rasyonelliği"dir.

Takas ilişkilerinin ikinci kategorisinde durum farklıdır. Tüketiciler (2) ve kamuoyu süreçlerine katılanlar (2a) rolleri gerçi biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanlarıyla *ilişkili olarak*, ama örgütlenmeye *bağımlı* olmadan, tanımlanmışlardır. Tüketici takas ilişkilerine girer ve izlerçevrenin üyesi, devlet yurttaşı işlevlerini yerine getirdiği sürece, siyasal dizgenin bir üyesidir; ama onların rolleri, işçinin ve müvekkilin rolleri gibi ancak hukuksal rıza sonucunda üretilmiş değildir. Bu rollere karşılık düşen hukuksal normlandırmalar, sözleşme ilişkileri ya da öznel kamusal haklar biçimindedirler. Bu normlar, özel bir yaşam tarzının ya da toplumsallaşmış bireylerin kültürel ya da siyasal yaşam biçiminin dile geldiği eylem yönelimleriyle doldurulmalıdır. Bu yüzden, tüketici ve devlet yurttaşı rolleri, önceliklerin, değer yönelimlerinin, tutumların vb. biçimlendikleri daha önceki oluşum süreçlerine gönderme yaparlar. Bu tür yönelimler özel alanda ve kamusal alanda oluşur-

[17] Ch. Tilly, "Reflections on the History of European State-Marking," aynı yazarın: (Haz.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton 1975, s. 3 vd.; A. Griessinger, *Das symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und kollektives Bewußtsein deutscher Handwerkgesellen im 18. Jh.*, Frankfurt am Main, 1981.

lar; işgücü ya da vergiler gibi, kişisel veya kamusal örgütlenmeler tarafından "satın alınmaları" ya da "toplanmaları" söz konusu olamaz. Belki de bu durum, burjuva ideallerinin neden öncelikle bu roller üzerinde kurulduğunu açıklar. Bağımsız tüketicilerin *satın alma kararlarının özerkliği* ve bağımsız devlet yurttaşlarının *seçme kararlarının özerkliği*, elbette sadece burjuva ekonomi ve devlet kuramının postulatlarıdır. Ama daha bu kurgularda bile, kültürel talep ve meşrulaştırma kalıplarının kendi iç yasaları olan yapılarının bulunması olgusu kendini gösterir; kültürel talep ve meşrulaştırma kalıpları yaşama evrensel bağlamlara bağlıdırlar ve iktisadın ya da siyasetin müdahalelerine, daha soyut büyüklükler olan işgücü ya da vergiler gibi açık değildirler.

Bununla birlikte, işgücü de doğası gereği soyut bir büyüklük değildir. Marx, somut emek pazarlıklarının soyut, mal olarak dışlaştırılmış işgücüne dönüştürülmesi modelinde, gerçek soyutlama sürecini incelemiştir; bu süreç, yaşama evreninin ekonomik ya da yönetimsel eylem dizgesiyle takas ilişkisi içinde bir yönetme aracına *uyum sağlamak* zorunda olduğu her yerde ortaya çıkar. Nasıl ki somut emeğin, ücret karşılığında takas edilebilmesi için soyut emeğe dönüştürülmesi gerekiyorsa; kullanım değeri yönlenimlerinin istem önceliklerine, kamusal olarak dile getirilen görüşlerin ve kolektif istenç sözcelerinin de bir ölçüde kitle sadakatine dönüştürülmeleri gerekir ki, tüketim malları ve siyasal önderlik karşılığında takas edilebilsinler. Para ve erk araçları, dizge ile yaşama evreni arasındaki takas ilişkilerini, ancak yaşama evreninin ürünlerinin, çevreleriyle sadece kendi aracı üzerinden ilişkiye girebilen ilgili altdizge için *araca uygun* bir girdi faktörü olarak *soyutlanmaları* ölçüsünde, düzenleyebilirler.

Benzer bir soyutlama sürecinin, müvekkillerin sosyal devletin yönetimleriyle ilişkilerinde de gerçekleştiğini göreceğiz. Hatta bu süreç, ileri kapitalist toplumların şeyleşme görüngülerinin temelinde yatan yaşama evreninin sömürgeleştirilmesi için örnek bir durumdur. Bu durum ancak, geleneksel yaşama biçimlerinin yıkılışının artık toplumun tümüne ilişkin işlevlerin daha etkin bir biçimde yerine getirilmesiyle dengelenemediği zaman ortaya çıkar. Para ve erk araçlarının işleve bağlılığı, ancak özel yaşam tarzının ve kültürel-siyasal bir yaşama biçiminin bileşenlerinin; hedeflerin, ilişkilerin ve hizmetlerin, yaşama alanlarının ve yaşam sürelerinin parasal olarak yeniden tanımlanışı ve de kararların, yükümlülüklerin ve hakların, sorumlulukların ve bağımlılıkların, bürokratikleştirme yoluyla yaşama evreninin simgesel yapılarından koparılmaları ölçüsünde belirginleşir. Parsons'un araçlar kuramını incelerken, sadece ekonomik ve siyasal işlevleri yerine getiren eylem alanla-

rının, yönetme araçlarına çevrilebileceklerini gördük. Bu araçlar, kültürel yeniden üretim, toplumsal bütünleşme ve toplumsallaşma alanlarında başarısız kalırlar; bu işlevlerde, anlaşmanın eylemi koordine edici mekanizmasının yerine geçemezler. Yaşama evrenini *maddi* yeniden üretiminden farklı olarak, *simgesel* yeniden üretimi patolojik yan etkilere yol açılmadan, dizgesel bütünleştirme temelleri üzerine oturtulamaz.

Parasallıştırma ve bürokratikleştirme, kendi iç yasalarına göre yapılanmış girdileri, yaşama evreninden araçsallaştırdıkları anda, normalliğin sınırlarını aşıyor görünürler. Max Weber her şeyden önce özel yaşam tarzının örgütlenmiş bir çalışma ilişkisine ya da ortak bir yaşam tarzının hukuksal olarak örgütlenmiş bir tahakkümün nüfuz edici emirlerine çevrildiğinde ortaya çıkan baskıları gözlemliyor. Weber, işçinin örgütlenme üyeliğine ya da müvekkilin örgütlenme bağımlılığına çevrilmeyi bireysel özgürlüğün tehdit edilmesi olarak, özgürlükten potansiyel vazgeçme olarak anlıyor.

(b) Aynı kuramsal çerçevede, Weber'in döneme eleştirel olarak bakarken dikkatini çekmiş bulunan anlam yitimi görüngüleri de açıklanabilir: Yaşam tarzının tek yanlılaştırılmış biçemleri ve siyasal kamusal alanın bürokratik olarak kurutulması. Son derece biçimselleştirilmiş eylem alanlarının işlevsel buyrumlarının özel alana ve kamusal alana, yani yaşama evreninin birincil olarak iletişimsel açıdan toplumsallaşmış alanlarına etki etmeleri durumu için, bizim yorumlamamız sayesinde, Weber'in gözlemlediği iç içe geçmeleri öngörebiliriz.

Protestan etiğinin özel yaşam tarzına damgasını vurmayı bırakması ölçüsünde, burjuva tabakalarının yöntemsel-rasyonel yaşam tarzı, "Ruhsuz uzmanlık insanları"nın uzmanlıkçı-yararcı yaşam tarzı ve "gönülsüz haz insanları"nın estetik-hedonist yaşam tarzı tarafından, yani birbirini bütünleyen ve aynı zamanda kitleler üzerinde etkili de olan yaşam biçimleri tarafından bastırılır. Bu iki biçem de, apaçık bir biçimde değişik kişilik tiplerinde gösterilebilir. Ama bir ve aynı kişiyi de etkileyebilirler; kişiliğin böyle bir parçalanmasıyla, birey kendi yaşam öyküsüne belirli bir ölçüde bütünlüklü bir yön verme yeteneğini yitirir.

Yöntemsel-rasyonel yaşam tarzının ahlaksal olarak kökleştirilmesi ölçüsünde, amaçsal rasyonel eylem yönlenimleri de bağımsızlaşırlar: Büyük örgütlenmelerin nesnelleştirilmiş ortamına uzmanca ve akıllıca bir uyum sağlama, kendi çıkarlarını yararcı bir biçimde hesaplamayla birleşir. Uzmanlık insanının yaşam tarzı, kendi kendine ve başkalarına karşı aldığı, bilişsel araçsal tutumların egemenliği altındadır. Bu sırada, etik yükümlülük, artık kişisel kurtuluştan emin olma ya da dünyevi-

leştirilmiş bir kendini gerçekleştirme şanslarını değil, gelir elde etme ve geçimini sürdürme şansları sunan bir uğraşıya doğru kayar. Bu noktada Weber, meslek düşüncesini bir tortu olarak anmaktadır.[18] Buna karşılık haz insanının yaşam tarzı, anlatımsal tutumlarla belirlenmiştir. Weber bu insan tipini, rasyonel bir yaşam tarzının dayattığı başarısızlıkların telafi edilmesi görüş açısından inceliyor. Uyarılabilir bir öznelliğin sanatsal-yaratıcı bir biçimde anlatılması, kendini estetik deneyimlere adama, cinsel ve erotik yaşantı yeteneklerinin artırılması, "manevi kurtuluşu, yani gündelik yaşamdan, her şeyden önce de kuramsal ve pratik rasyonalizmin artan baskısından kurtuluşu"[19] vaat eden bir yaşam tarzının odağında yer alırlar.

Weber, özel alanın yönlenim gücünün gitgide daha da zayıflatılacağından korkuyor. Yaşam tarzının ne araçsal ne de anlatımsal olarak tek yanlılaştırılmış biçimi, ne de bu ikisi arasındaki alternatifler, geleneklerle korunan bir yaşama evreninin özneler arası bütünlüğünün yerine özel yaşam tarzının öznel olarak üretilmiş, ahlaksal olarak donatılmış, inanış temeli üzerinde kurulmuş bütünlüğünü koyabilecek içsel gücü vermezler.

Bu *yönlenim sorunları*, kamusal alanda *meşrulaştırma sorunlarına* karşılık düşerler; çünkü her bürokratik-yasal iktidar, Weber'in dediği gibi nesnel olarak kaçınılmaz ama öznel olarak zor katlanılır bir meşrulaştırma zayıflığına neden olmaktadır. Siyasal eylem, meşru erkin kullanılması uğrundaki mücadeleye indirgenir. Weber "etik olan her şeyin, siyasal mantıktan bütünüyle dışlanması"nı[20] gözlemliyor. Modern devletin tekelinde bulunduğu erkin meşruluğu, kararların yasallığına, hukuk biçimindeki işlemlerin korunmasına dayanır; bu arada yasallık sadece, neyin hukuk biçiminde bir işlem olarak kabul edileceğini tanımlayabilenlerin erkine dayanmaktadır.

Weber bu sonuçları sadece bir sosyalbilimci olarak kendisi için çıkarmıyor; bu sonuçların, meşrulaştırma sürecine katılan devlet yurttaşlarının eylem öncüllerini de belirlediklerini varsayıyor. Bu yurttaşların gözünde, normatif olarak haklı çıkarılamayan bir siyasal düzenin, sadece öznel inanç güçlerinin adına yürütülen, siyasal erk uğruna bir erkin, meşrulaştırılması gerekmektedir. Artık elinin altında dinsel-metafizik dünya imgeleri bulunmayan bir siyasal dizge, meşrulaştırma yitimi tehditi ile karşı karşıyadır. Weber her şeyden önce dizgenin yanlış, artık doğrulanamayan meşrulaştırma beklentileriyle aşırı zorlanmasından; yani "tanrıya yabancı,

---

[18] Weber (1964), s. 314.

[19] Weber (1963), s. 555.

[20] Weber (1963), s. 548.

peygambersiz bir zamanda yaşama yazgısına sahip" olunduğuna ilişkin "temel gerçek ile"[21] başa çıkamayanların, ikameler ve sahte peygamberler isteyenlerin cephesindeki doyurulmamış maddi adalet gereksinimlerinden, korkuyor. Weber, değerlerden kuşku duymaya dayanan bir iktidar tipinin meşrulaştırma kipine tek uygun olan kahramanca nihilizmin, yaygın bir etkililikte toplumsallaştırılabileceğinden korkuyor. Özellikle de "modern sınıf sorunlarının doğmasıyla," işçi sınıfı içinde hukuk ideologlarının desteklemesiyle, "hukuksal biçimciliği zayıflatan genel güdüler" güçleniyorlar. Yasal iktidar, öznel olarak katlanılması zor olan, meşrulaştırılma açısından zayıf bir biçimciliğe dayanıyor; bu iktidar "maddi adalet isteyen, ayrıcalıklı olmayan sınıfların içgüdülerini rencide ediyor."[22]

Weber hem özel yönlenim sorunlarını hem de siyasal meşrulaştırma sorunlarını tözsel aklın dağılmasına, "anlam yitimine" dayandırmak istemişti. Ama uzmanlık ve haz insanları kutuplaşmasını, kendi iç yasaları bulunan değer alanlarını arasındaki uzlaşmaz çelişkinin bir sonucu olarak açıklamayı başaramadığını; ve pozitivist bir içimde içi boşaltılmış yasal iktidarın meşrulaştırılma zayıflığını, modern toplumların rasyonelleştirme kalıbına tutarlı bir biçimde sokamadığını gördük. Dönemi eleştirel bir yaklaşımla betimlenen görüngüler, bürokratikleşme savının, tarafımızdan gözden geçirilmiş versiyonuyla bağlantılandırıldıklarında; ve yaşama evreninin, özel yaşam tarzı ve siyasal kamusallık alanlarından ahlaksal-pratik unsurları uzaklaştıran dizge buyrumları tarafından sömürgeleştirilmesine dayandırıldıklarında, bu iki zorluk da ortadan kalkar. Tek yanlılaştırılmış yaşam biçemlerinin ve doyurulmamış meşrulaştırma gereksinimlerinin nedenleri, kültürel değer alanlarının uzlaşmazlığı, bu değer alanlarının ışığında rasyonelleşmiş yaşam düzenlerinin çarpışması değil; gündelik yaşam pratiğinin ister özel ister kamusal yaşam alanlarında olsun parasallaştırılması ve bürokratikleştirilmesidir. Böyle bakıldığında, Weber'in çağını eleştiren gözlemleri, başka bir görünüme bürünürler.

Ekonomik dizgenin, özel ekonomilerin yaşam biçimini ve tüketicilerin ve çalışanların yaşam tarzını kendi buyrumlarına bağlı kılması ölçüsünde, tüketimcilik ve mülkiyet bireyciliği, başarım ve rekabet güdüleri, belirleyici bir güç kazanırlar. İletişimsel gündelik yaşam pratiği, uzmanca-yararcı bir yaşam biçeminin yararına tek yanlı olarak rasyonelleştirilir; ve araçların neden olduğu bu amaçsal rasyonel eylem yönlenimlerine dönüş, bu rasyonelleşme baskısından kurtaran bir hazcılık tepkisini doğurur. İktisat dizgesinin özel alanın altını oyması ve içini boşaltması

[21] Weber (1958), s. 610.

[22] Weber (1964), s. 654.

gibi, kamusal alanın da yönetim dizgesi tarafından altı oyulur ve içi boşaltılır. Kendiliğinden görüş ve istenç'oluşturma süreçlerinin bürokratik olarak güçsüzleştirilmesi ve kurutulması, bir yanda kitle sadakatının planlı bir biçimde devinime geçirilmesinin aralığını genişletir ve diğer yandan siyasal kararların, kimlik oluşturan, somut yaşam bağlamlarının meşruluk sağlamalarından koparılmasını kolaylaştırır.

Ne var ki, yönlenim ve meşrulaştırma sorunlarını, dinsel ve metafizik ilkelerin anlam verici güçlerini açındırabildikleri bilişsel koşulların yok edilmesine dayandırmazsak; bunun yerine bu sorunları, toplumsal olarak bütünleştirilmiş yaşam bağlamlarının ayrışmalarıyla ve kapitalist iktisatın ve bürokratik devlet aygıtının biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanlarına benzetilmeleriyle açıklarsak, Weber'in anlam yitimi savının ne değeri kalır? Yaşama evreninin dizgesel zorlamalar için araçsallaştırılması temelinde, iletişimsel gündelik yaşam pratiği bilişsel-araçsal eylem yönlenimlerine uyum sağlamak sorunda kalır ve buna karşılık düşen tepki oluşumlarına eğilim gösterir. Ama doğası gereği bilişsel olanın ahlaksal-pratik olanla ve estetik-anlatımsal olanla işbirliğine dayanan gündelik yaşam praksisinin bu tek yanlı rasyonelleştirilmesi ve şeyleştirilmesini, bence, bir *başka* görüngüyle; bu görüngüyü bütünleyen, gelenek tözü değersizleştirilmiş bir yaşama evreninin karşı karşıya bulunduğu, kültürel bir yoksullaşma tehlikesi görüngüsüyle karıştırmamalıyız. Anlam yitimi savı, bu görüngü üzerinde, değiştirilmiş bir biçimde uygulanabilir.

(c) Marx Weber kültürel modernliği, dinsel ve metafizik dünya imgelerinde dile gelen tözsel aklın, sadece biçimsel olarak, argümanlara dayalı temellendirme yoluyla bir arada tutulan uğraklarına ayrılması biçiminde karakterize etmişti. İmdi, aktarılan sorunlar, doğruluk, normatif uygunluk, sahicilik ya da güzellik özel görüş açılarına bölündüklerinde ve buna göre bilgi, adalet ve beğeni sorunları olarak alınabildiklerinde, bilim, ahlak ve sanat değer alanlarının bir farklılaşması ortaya çıkar. Bunlara karşılık düşen kültürel değer dizgelerinde bilimsel tartışımlar, ahlak ve hukuk kuramına ilişkin incelemeler, sanat üretimi ve sanat eleştirisi, uzman kişilerin işi olarak kurumsallaştırılır. Kültürel geleneğin, her durumda tek bir soyut görüş açısından profesyonel olarak işlenmesi, bilişsel-araçsal, ahlaksal-pratik ve estetik-anlatımsal bilgi bütününün iç mantığının önplana çıkmasını sağlar. Bu andan itibaren bilimlerin, ahlak ve hukuk kuramının ve sanatın içsel birer tarihi de vardır; elbette bu tarihler doğrusal gelişimler değildir, ama öğrenme süreçleridir.

Bu profesyonelleştirmenin bir sonucu olarak, uzmanlık kültürleri ile geniş izlerçevre arasındaki uzaklık da artar. Kültürün uzmanlaşmış geliştirme ve düşünseme

yoluyla vardığı nokta, gündelik yaşam pratiğine, *kolay kolay* ulaşamaz. Kültürel rasyonelleşmeyle birlikte, daha çok gelenek tözünün değeri düşürülmüş yaşama evreninin yoksullaşması tehditi doğmaktadır. Bu sorunsal ilkönce 18. yüzyılda tüm keskinliğiyle algılanmış ve aydınlanma projesini doğurmuştur. 18. yüzyılın filozofları, nesneleştirici bilimleri, ahlakın ve hukukun evrenselci temellerini ve özerk sanatı kendi iç mantıklarına göre geliştirme ama aynı zamanda, böylelikle toplanan bilişsel gizilgüçlerden, ezoterik biçimlerinden *koparma* ve pratik için, yani yaşam koşullarının akılcı bir biçimlendirilmesi için *yararlanma* umudunu taşıyorlardı. Concordet gibi aydınlanmacıların, sanatların ve bilimlerin sadece doğa güçlerinin denetimine değil, aynı zamanda dünyanın yorumunu ve insanın öz yorumunu, ahlaksal ilerlemeyi, toplumsal kurumların adilliğini ve hatta insanların mutluluğunu geliştireceklerine ilişkin abartılı bir beklentileri vardı.

20. yüzyıl bu iyimserlikten geriye fazla bir şey bırakmadı. Ama eskisi gibi zihinler, aydınlanma yönlenimlerini, kesintili bir biçimde olsa da, koruyup korumadıklarına; ya da örneğin bilişsel gizilgüçlere, teknik ilerlemeye, ekonomik büyümeye ve rasyonel devlet yönetimine akmadıkları sürece, körelmiş geleneklere bağlı bir yaşama pratiğinin bundan etkilenmeyeceği biçimde, kendi adacıklarında set çekilmiş olduğunu görmek isteyip istemediklerine karar veriyorlar.

Yaşama evreninin odaklandığı anlaşma süreçleri, bir kültürel geeneği *tüm boyutlarıyla* gereksinirler. İletişimsel gündelik yaşam pratiğine bilişsel yorumların, ahlaksal beklentilerin, anlatımlar ve değerlendirmelerin girmeleri ve edimsel bir tutum içinde olanaklı olan geçerlilik aktarımı üzerinden, rasyonel bir bağlam oluşturmaları gerekir. Bu iletişimsel alt yapı, iç içe geçen ve biribirini karşılıklı olarak güçlendiren iki eğilimin: *Dizgesel olarak yol açılan şeyleşmenin* ve *kültürel yoksullaşmanın* tehditi altındadır.

Yaşama evreni hukuksallaştırılmış, biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanlarına benzeştirilir ve aynı zamanda kesintisiz bir kültürel aktarım akışından koparılır. Böylelikle gündelik yaşam pratiğinin deformasyonlarında, donuklaşma belirtileri, çölleşme belirtileriyle birleşirler. Bir uğrak, gündelik yaşamdaki iletişimin tek yanlı olarak rasyonelleştirilmesi, araçlarla yönetilen altdizgelerin bağımsızlaşmasına dayanır; bu altdizgeler sadee yaşama evreninin ufkunun ötesinde normlardan bağımsız bir gerçeklik olaraknesnemleşmekle kalmazlar, buyrumları ile yaşama evreninin merkezi alanlarına da etki ederler. Öteki uğrak, canlı aktarımların ölmesi, bilimin, ahlakın ve sanatın farklılaşmasına dayanır; bu farklılaşma sadece uzmanca geliştirilen sektörlerin özerkleşmesi değil, inandırıcılığını yitirmiş geleneklerden,

gündelik yaşamın yorumbilgisi zemininde zayıflatılmış bir doğallıkla gelişen bir kopuş anlamına da gelir.

Max Weber'in çağını tanılayan gözlemlerinin, bizim yorumlama çerçevemize katılmasının avantajı, böylelikle Weber'in gözlemlediği görüngülerin, yaygın bir etkinlikte ortaya çıktıkları *sürece*, hangi anlamda patolojiler olarak, yani bozulmuş bir gündelik yaşama pratiğinin belirtileri olarak kabul edilebileceklerini irdeleyebilmemizdir. Ama böylelikle, *genel olarak* bu türden patolojilerin neden ortaya çıktıkları henüz açıklanmış olmaz. Buraya kadar Weber'in öne sürdüğü toplumsal rasyonelleşmenin paradoksunu, tam olarak kesinlikle yeniden yapılandırmış değiliz. Bu yüzden iktisadi ve yönetimsel eylem dizgelerinin farklılaşmasının, para ve erkin modern toplumlarda işlevsel olarak zorunlu kurumsallaştırılması sınırının ötesine neden geçtiğini; neden bu altdizgelerin *durdurulamaz bir iç dinamik* geliştirdiklerini ve toplumsal bütünleşmeye bağlı olan eylem alanlarının dizgesel olarak altını oyduklarını henüz açıklamış değiliz. Kültürel rasyonelleştirmenin neden sadece kültürel değer alanlarının iç mantığını özgür bırakmakla kalmayıp, aynı zamanda uzmanlık kültürleri içinde hapsolmuş kaldığını; modern bilimlerin neden iletişim kuran yurttaşların dünyayı ve kendilerini anlamalarına değil ama teknik ilerlemeye, kapitalist büyümenin ve rasyonel yönetimin hızlandırılmasına hizmet ettiklerini; genel olarak kültürel modernliğin hızla büyüyen içeriklerinin neden etkisizleştirildiklerini de henüz açıklamadık. Weber bu bağlamlarda sadece kültürel değer alanlarının iç mantığına ve sadece yeni örgütlenme biçimlerinin etkililiğine başvuruyor.

Ama böylelikle, modernleşmenin neden son derece seçmeci bir model izlediği açıklanmış olmuyor: Bu model bir yandan, özel alandaki ve kamusal alandaki iletişimsel olarak yapılandırılmış eylem alanlarını, iktisadi ve yönetimsel eymle dizgelerinin şeyleştirici iç dinamiğinden koruyan özgürlük kurumlarının inşasını;[23] ve bir yandan da modern kültürün anlam veren geleneklere bağlı, ama gelenek açısından yoksullaşmış gündelik yaşam pratiğiyle geri beslenmesini dışta bırakıyor.[24]

Parsons'un daha çok uyumlu modernlik imgesini Weber'in çözümlemelerine dayandırabilmesi bir raslantı değildir. Elbette Weber, Parsons'un tersine, kapitalist modernleşmenin, yeni bir dizge farklılaşması düzeyi için yaşama evreninden istedi-

---

[23] H. Arendt'in kılavuz edindiği temel yönelim budur: *The Human Condition*, New York 1958, Almancası: Münih 1959; aynı yazarın (1958); ayrıca: J. Habermas, "H. Arendts Begriff der Macht," aynı yazarın (1981 a); J. t. Knauer, "Motive and Goal in H. Arendt's Concept of Political Action," *Pol. Sc. Rev.* 74, 1980, s. 721 vd.

[24] Walter Benjamin'in sanat kuramının bu temel yönelimi için bkz. J. Habermas, "W. Benjamin - Bewusstmachende oder rettende Kritik," aynı yazarın: (1981 a), s. 336 vd.

ği *bedel* karşısında duyarlıydı; ama Weber de, iktisat dizgesinin ve bu dizgenin devletteki bütünleyeninin bağımsızlaşmış bir büyümesini *başlatan mekanizmayı* ele almadı. Belki burada Marx'ın açıklaması türünden bir açıklama yardımcı olabilir; belki, kullanım değeri yönlenimlerinden koparılmış bir değerlendirme sürecinin anonim iç dinamiğine geri çekilen bir ekonomik sınıf iktidarına işaret edilerek; Weber'in "bürokratikleşme" deyimiyle bağladığı buyrumların, iletişimsel olarak yapılandırılmış eylem alanlarına, yaşama evreninin rasyonelleşmesiyle birlikte açılan aralıkların ahlaksal-pratik istenç oluşumu, anlatımsal öz serimleme ve estetik doyum için kullanılamayacakları biçimde neden etki ettiklerini açıklanabilir.

(d) Weber'in çağını tanılayan incelemelerini, bu Marksçı perspektiften benimsediğimizde, toplumsal rasyonelleşmenin paradoksu bir başka versiyona bürünür. Yaşama evreninin rasyonelleşmesi, bir yandan bağımsızlaşmış altdizgelerin farklılaşmasını olanaklılaştırır ve aynı zamanda, bir burjuva toplumunun ütopik ufkunu açar; bu burjuva toplumunda burjuvazinin biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanları (ekonomi ve devlet), ev (özel alan) ve yurttaş (kamusal alan) gelenek sonrası yaşama evreninin tekelini oluştururlar. Anlaşmaya yönlenmiş eylemin akılcı gizilgücünün açığa çıkarıldığı bir yaşam biçiminin özellikleri, 18. yüzyıldan bu yana, siyasal kuramlarında, yetişim ideallerinde, sanatta ve edebiyatta hümanist özellikteki Avrupa burjuvazisinin öz anlamasını yansıtırlar.[25] Metafizik-dinsel dünya imgeleri, iktidarı meşrulaştırma işlevini, rasyonel doğal hukukun ilkelerine devrederler; bu ilkeler modern devleti, merkezileşmiş, şiddet içermeyen bir toplum düzeninin,özel hukuk içinde örgütlenmiş bir takas ilişkisi perspektifinden haklı çıkarır. Aynı zamanda burjuva idealleri özel yaşam alanına girer, aşk ve dostluk ilişkilerinin bireyciliğini, içselleştirilmiş aile ilişkilerinin ahlak ve duygu kültürünü belirler. Bu açıdan, maddi yeniden üretimin işlev bağlamlarına giren özel hukuk öznesi, özel alanda biçimlenmiş ve kendini gerçekleştiren *insanla* da, kamusal alanda diğerleriyle birlikte devlet yurttaşları kitlesini oluşturan *özel kişiyle* de özdeşleştirilebilir.

Aydınlanma çağının bu *akıl ütopyası*,[26] burjuva yaşamının gerçeklikleri tarafından kesin olarak çürütülmüş, *burjuva ideolojisi* olduğu gösterilmiştir. Elbette bu hiçbir zaman salt bir görünüş değil, farklılaşmış, elbette tabakalara özgü olarak sınırlanmış ama rasyonelleştirilmiş yaşama evrenlerinin yapılarından kaynaklanan nesnel

[25] Tam da Adorno, Bloch, Lukács, Löwenthal ve Hans Mayer gibi marksizmden esinlenmiş kuramcılar, bu ütopik içeriği burjuva sanat ve edebiyatının klasik yapıtları üzerinde geliştirmişlerdir; şimdi bkz. L. Löwenthal, "Das bürgerliche Bewusstsein in der Literatur," *Ges. Schriften*, Cilt 2, Frankfurt am Main 1981.

[26] P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981.

bir görünüştü. Mead ve Durkheim'ın birbiriyle örtüşen çözümlemelerine göre, kültürün, toplumun ve kişilğin birbirlerinden ayrılmaları ölçüsünde; anlaşmaya yönlenmiş eylemin geçerlilik zemininin, toplumsal bütünleşmenin dinsel temellerinin yerine geçmesi ölçüsünde; yaşama evreninin yapılarının telkin ettiği, adeta aşkınsal, burjuva ideolojisini belirleyen ve aşan bir *gelenek sonrası gündelik yaşam iletişimi* görünüşü doğar. Bu görünüşe göre gündeilk yaşam iletişimi kendi ayakları üstünde durmakta, bağımsızlaşmış altdizgelerin iç dinamiğine sınırlar koymakta, kendi alanlarına hapsolmuş uzmanlar kültürlerini dışarıya açmakta ve böylelikle birbirleriyle bütünleşen şeyleşme ve çölleşme tehlikelerinden kurtulmaktadır.

Yaşama evreninin rasyonelleştirilmesi, paradoksal bir biçimde aynı zamanda hem dizgenin neden olduğu şeyleşmenin *hem de*, ütopik perspektifin yolunu açar; kapitalist modernleşme bu perspektiften hep geleneksel yaşam biçimlerini, onların iletişimsel tözünü kurtarmadan ortadan kaldırması kusuruyla görünür. Kapitalist modernleşme bu yaşam biçimlerini parçalar, ama onları, bilişsel-araçsal momentlerin, ahlaksal-pratik ve anlatımsal uğraklarla, henüz rasyonelleştirilmemiş bir gündelik yaşam pratiğinde varlığını sürdüren bağıntısının, farklılaşmanın bir üst düzeyinde korunacağı biçiminde dönüştürmez. Bu arka plandan, geneksel köylü-çiftçi ya da kentli-zanaatkâr yaşam biçimlerinin imgeleri, hatta birikim sürecine yeni sokulmuş tarım ve manifaktür işçilerinin kaba yaşam biçimi,[27] sadece geri dönülmez bir biçimde geçmişte kalmış olanın melankolik çekiciliğini, sadece modernmeşmeye karşılıksız kurban edilenin nostaljik anısının parıltısını korumakla kalmazlar. Akıldan ders alan içgüdü, en azından, özel ve kamusal alanda anlatım ve iletişim olanaklarının tek yanlı kanalize edilmesi ve parçalanmasıyla birlikte, geleneksel yaşam biçimlerinde eskiden elbette sadece muğlak, dinsel ve metafizik yorumlarda elbette sadece yanılsamacı bir birlik oluşturmuş bulunan uğrakları, gelenek sonrası bir gündelik yaşam pratiğinde zorlamasızca bir araya getirme şansların azalmasının duyumsanması modernleşme süreçlerini bir gölge gibi izlemektedir.

Weber'in toplumsal rasyonelleşme paradoksunu böyle anlarsak, onun argümentasyonunu en azından iki belirleyici noktada değiştiririz. *Burjuva kültür eleştirisi* 18. yüzyılın başlarından bu yana, modernliğin patolojilerini hep iki nedenden birine, ya dünyevileştirilmiş dünya imgelerinin toplumsal bütünleyici güçlerini yitirmelerine ya da toplumun yüksek karmaşıklık düzeyinin, bireylerin bütünleştirici gücü-

[27] E. P. Thompson, Plebejische Kultur und moralische Ökonomie, Frankfurt am Main 1980; P. Kriedte, H. Medick, J. Schimbohm, *Industrialisierung vor der Industrialisierung*, Göttingen 1978.

nü aşırı zorlamasına, dayandırmak istemiştir. *Burjuva kültür savunusu* da, tıpkı bir yankı gibi, ayna görüntüsü gibi birbirine benzeyen iki argümanı sunmuş ve hem büyüden arındırmanın hem de yabancılaştırmanın, özgürlüğün yapısal olarak zorunlu koşulları olduklarını öne sürmüştür (bu sırada bu koşullar her zaman kurumsal olarak güvencelenmiş seçme olanakları içinde yapılacak bireysel bir karar olarak tasarlanmıştır). Max Weber, bu iki argüman ve karşı argüman çiftini, Batılı gelişmenin içinde yer alan bir paradoks anlamında birleştirmeye çalışmıştı. Anlam ve özgürlük yitimi savlarıyla, burjuva kültür eleştirisinin konularını ele almaktadır; ama bu konuları, tam da bu görünümlerde, batılı rasyonalizmin aklının yazgısal bir biçimde yerleşebileceği anlamında değiştirmektedir; böylelikle Weber savunucu gereksinimleri de karşılamaktadır.

Weber'in savlarında yaptığım değişiklik, burjuva kültür kuramının bu argümantasyon konumuna uymuyor. Hem argümantasyonun eleştirel ve savunusal çizgisiyle hem de paradoksal bağlanışıyla çelişiyor. Marx, Durkheim ve Weber'in kendi tarzlarınca ilgilendikleri deformasyonların, ne genel olarak yaşama evreninin rasyonelleştirilmesine, ne de artan dizge karmaşıklığına dayandırılmaları gerekmez. Ne dünya imgelerinin dünyevileştirilmesinin, ne de toplumun yapısal farklılaşmasının, kendi başına kaçınılmaz patolojik yan etkileri vardır. Iletişimsel gündelik yaşam pratiğinin kültürel yoksullaşmasına yol açan, kültürel değer alanlarının farklılaşması ve iç mantıklarına göre açınması değil, uzmanlık kültürlerinin iletişimsel gündelik yaşam eylemi bağlamlarından elitist bir biçimde koparılmasıdır. İletişimsel gündelik yaşam praksisinin tek yanlı rasyonelleştirilmesine ya da şeyleştirilmesine yol açan, araçlarla yönetilen alt dizgelerin ve bunların örgütlenme biçimlerinin yaşama evreninden koparılması değil; ancak ekonomik ve yönetimsel rasyonellik biçimlerinin, kültürel aktarım, toplumsal bütünleşme ve eğitim üzerinde özelleştikleri için ve eylem koordinasyonu mekanizması olarak anlaşmaya bağımlı kaldıkları için, para ve erk araçlarına çevrilmeye karşı koyan eylem alanlarına sızmasıdır. Her iki anlam ve özgürlük yitimi görüngüsünün raslantısal olarak ortaya çıkmadıklarını, tersine yapısal olarak üretildiklerini çıkış noktası alırsak, araçlarla yönetilen alt-dizgelerin, neden, hem yaşama evreninin sömürgeleştirilmesine, hem de onun bilim, ahlak ve sanat olarak parçalanmasına *yol açan, durdurulamaz bir özgün dinamik* açındırdıklarını açıklamaya çalışmalıyız.

2. Marx ve İçsel Sömürgeleştirme Savı

Marx'a, daha doğrusu, Batı Marksizminin Weber okumasıyla hazırlanan Marx yorumuna geri dönmek, aşağıda sayacağım nedenlerden ötürü uygundur. Bir yandan sınıf çatışmalarının dinamiği bürokratikleştirmenin içindeki *özgün dinamiği*, yani araçlarla yönetilen altdizgelerin, yönetimsel ve parasal yönetme mekanizmalarının yaşama evrenine nüfuz etmesiyle sonuçlanan, aşırı boyutlarda büyümesini açıklayabilirdi. Öte yandan iletişimsel olarak yapılanmış eyelm alanlarının şeyleştirilmesi, ilk planda *sınıflara özgü bir biçimde ayrılabilir* etkileri üretmez. Max Weber'in bürokratikleşme eğilimlerine dayandırdığı görüngüler, kesinlikle belirli sınıf konumlarını değil, bir bütün olarak modernleşmiş toplumları karakterize ederler. Daha Lukács bile, Weber'in rasyonelleşme savını, Marx'ın Siyasal Ekonomisi'yle modernleşme sürecinin *sınıflara özgü olmayan yan etkilerini*, aynı zamanda yapı oluşturan bir sınıf çatışmasının *etkileri* olarak kavrayabileceği bir biçimde birleştirmişti. Marx'ta meta biçiminin çözümlemesinden, proleter yaşam biçimlerinin maddi sefaletine doğrudan giden bir yol vardı; Lukács ise işgücünün meta biçimine altlanmasından, "burjuva toplumlarının öznellik biçimlerinin" tümünü açıklamak istediği bir nesnellik biçimi türetiyor. Lukács zaten *genel olarak öznelliğin snelci bir biçimlendirişini*; bilincin burjuva kültürünü ve bilimini ve burjuva tabakaların zihniyetini olduğu kadar, işçi hareketinin ekonomist ve reformist özanlamasını da kapsayan bir şeyleştirilmesini tasarlıyor. Bu yüzden Lukács, burjuvazide ve proleteryada yaşamın tüm anlatımlarındaki şeyleşmenin ortak olduğunu öne sürebiliyor; iki sınıfı birbirinden ayıran, üretim sürecindeki konumları, ücretli işçileri sadece, yabancılaşmanın nedenini, yani yaşam bağlamlarının meta biçimine altlanmasını *görme* olanağıyla ayrıcalıklı kılıyor. Şeyleşme kuramı, *her şeyi kapsayan bir rasyonelleşmeyi*, ancak bu sınıf bilinci kuramıyla bağlantılı olarak, kapitalist toplumlarda modernleşme süreçlerinin gerçekleşmesinin koşullarını oluşturan sınıflı yapıya dayandırabilir.

Bu Hegelcileştirici tarih felsefesinden, daha önce gördüğümüz gibi, tutarsız sonuçlar çıkmaktadır; bu sonuçlar, Horkheimer ve Adorno'nun *sınıf bilinci kuramından* vazgeçmesine neden olmuştur. Bu iki yazar, Weber ve Marx'ın birbirine bağlanması sorununu, henüz daha belirgin bir biçimde Weber'e yaslanarak çözüyorlar. Weber gibi, yaşam düzenlerinin rasyonelleşmesi amaçsal rasyonel eylemin kurumsallaştırılması olarak kavrandığında, bilincin şeyleşmesini araçsal aklın anlatımı olarak genelleştirmek akla yakın gelir; Weber'in gördüğü gibi, amaçsal rasyonel eylemin alt dizgelerininin karşı konulamaz bir biçimde, bir çelik kafes içinde kaldıkları görü-

lürse, Lukács'ın şeyleştirme kuramından araçsal aklın eleştirisine, yani amaçsal rasyonelliğin ve iktidarın kaynaştığı, yönetilen, tümüyle şeyleştirilmiş bir dünya vizyonuna geçmek için sadece bir adım kalır. Bu kuramın da, bakışı, iletişimsel olarak yapılandırılmış yaşama bağlamlarının, artık sınıflara özgü bir biçimde ayrılamayan, dizgesel olarak neden olunmuş biçim bozukluklarına yöneltmek gibi bir avantajı vardır. Bu kuramın zayıflığı ise, yaşama evreninin erozyonunu, araçsal akıl olarak şeytanlaştırılmış bir amaçsal rasyonelliğin büyüsüne dayandırmasıdır. Böylelikle, araçsal aklın eleştirisi, Weber'in kuramıyla aynı hataya düşmekte ve üstelik dizgesel etkilere yönelik yaklaşımının ürünlerinden de olmaktadır.

Araçsal akıl kavramı, bilen ve eyleyen öznelerin rasyonelliğinin, daha üst derecede bir amaçsal rasyonelliğe dizgesel bir biçimde genişlediğini telkin etmektedir. Böylece, buyrumlarıyla kendilerine bütünlenmiş üyelerin bilincinin üzerinde yer alan, kendi kendini düzenleyen dizgelerin rasyonelliği, *bütünselleştirilmiş bir amaçsal rasyonellik* biçiminde görünür. Dizgesel ve amaçsal rasyonelliğin böyle birbirine karıştırılması; Horkheimer ve Adorno'yu, daha önce Weber'i de olduğu gibi, bir yanda eylem yönlenimlerinin yapısal olarak farklılaşmış bir yaşama evreninin çerçevesinde rasyonelleştirilmeleri, diğer yanda farklılaşmış toplum dizgelerinin yönetme kapasitesinin artırılması arasında yeterince ayrım yapmaktan alıkoyar. Bu yüzden, bu yazarlar, dizge rasyonelleştirilmesinin şeyleştirici gücünün henüz ulaşmadığı kendiliğindenliği, sadece irrasyonel güçlere –önderlerin karizmatik gücüne ve sanat ve aşkın taklit edici gücüne– konumlandırabilirler.

Horkheimer ve Adorno, bir yaşama evreninin, genel olarak, biçimsel örgütlenmiş eylem alanlarının oluşumuna gelmeden önce, dünya imgelerinin rasyonelleştirilmesinin sonucunda gelişmiş olması gereken iletişimsel rasyonelleşmesini göremiyorlar. Ancak, yaşama evreninin araçlaştırılmasına karşı direnişe, –sadece isyan eden doğanın güçsüz öfkesi değil– modernliğin öz anlamasında yansıyan bu *iletişimsel rasyonellik*, bağımsızlaşmış dizgelerin özgün dinamiği sayesinde içsel bir mantık kazandırmaktadır. Horkheimer ve Adorno, Weber'in çağa ilişkin tanısının dizgesel içeriğini benimseyemezler ve sosyalbilimsel olarak verimli kılamazlar çünkü:

– Weber'in dünya imgelerinin rasyonelleşmesini incelemesini ve kültürel modernliğin özgün mantığını yeterince ciddiye almamaktadırlar; ama aynı zamanda iki açıdan da eleştirel davranmamaktadırlar:

– Marx'a karşı, değer kuramına ilişkin temel kabulleri, gizli ortodoksluklarının çekirdeği olarak korumakla ve böylece, sınıf çatışmasının sosyal devletçi yatıştırılmasına dayanan, gelişmiş kapitalizmin gerçeklikleri karşısında gözlerini kapamak-

la, eleştirel davranmamış olmaktadırlar;

– Weber'e karşı, amaçsal rasyonellik modeline bağlı kalmakla ve bu yüzden araçsal aklın eleştirisini, işlevselci aklın eleştirisine geliştirmekle, eleştirel davranmamış olmaktadırlar.

Son noktayı daha fazla irdelemem gerekmiyor. Öteki iki noktayı ele alırken, ilkönce Marx'ın değer kuramının dizge yaşama evreni kavramlarına tercüme edilmiş bir şeyleşme kuramı için neler sunduğunu ve zayıflıklarının neler olduğunu ortaya koymak (1) ve sonra sınıf çatışmasının sosyal devletçi kitle demokrasileri çerçevesinde pasifize edilmesinin nasıl açıklandığını ve Marx'ın ideoloji öğretisinin, Weber'in kültürel modernlik üzerine düşünüşleriyle nasıl bağdaştırılabildiğini görmek istiyorum. Son olarak içsel sömürgeleştirme savını geliştirmek ve özel hukuksallaştırma eğilimleri örneğinde kanıtlamak istiyorum (3).

(1) Marx'ın yaklaşımı kuram stratejisi açısından eskiden beri aynı soyutlama düzeyinde geliştirilen taslaklar karşısındaki üstünlüğünü, dahiyane bir hamleye, meta biçiminin çözümlenmesine borçludur. Marx, metanın ikili karakterinin çözümleyerek, kapitalist toplumların açınması sürecini aynı zamanda *hem* gözlemcinin ekonomik perspektifinden, sermayenin bunalımlı bir kendini değerlendirme süreci olarak betimlemeye, *hem de* ilgililerin (örneğin sanal katılımcının) tarihsel perspektifinden, toplumsal sınıflar arasındaki çatışma içeren etkileşim olarak serimlemeye izin veren temel kabuller elde etmektedir. Üretim biçimi için temel olan ve iş sözleşmesinde kurumsallaştırılmış bulunan, işgücünün değişken sermayeye karşı takası; değer kuramının kavramlarıyla *aynı zamanda*, kendi kendini düzenleyen bir yeniden üretim sürecinin ve birikim sürecinin tümünü nesnelleşmiş, anonimleşmiş bir sömürü süreci olarak anlaşılır kılan bir *düşünseme ilişkisinin yönetme mekanizması* olarak açıklanabilir.

Marx öncelikle, tüm sınıflı toplumlarda, toplumsal olarak üretilen zenginliğe ayrıcalıklı bir biçimde sahip olunmasından doğan çatışmanın *biçiminin*, kapitalist üretim biçiminin yerleşmesiyle birlikte karakteristik olarak değieştiği tasarımını çıkış noktası alıyor. Siyasal yapılı, tabakalaşmış toplumlarda sınıflar dinamiği doğrudan doğruya toplumsal grupların çıkarlarının karşıtlığı düzleminde dile gelirken; burjuva toplumunda sınıflar dinamiği takas değeri aracı üzerinden nesnelci bir biçimde örtülür ve nesneleştirilir. Özel hukuk içinde kurumsallaştırılmış emek piyasası mekanizması, o zamana dek siyasal biçimde kurumsallaştırılmış bulunan toplumsal şiddet ve ekonomik sömürü ilişkisinin işlevlerini üstlenir. İşgücününün parasallaştırılması, sınıflar ilişkisinin zemini olur. Bu yüzden, sınıflar ilişkisinin çö-

zümlenmesi, meta olarak işgücünün ikili karakterini çözümlemekle başlamalıdır.

İşgücü bir yandan *somut eylemlerde* ve işbirliği bağlamlarında harcanır, diğer yanda *soyut başarım* olarak, değerlendirme görüş açılarından bilimsel olarak örgütlenmiş bir iş süreci için kullanılır. Bu bakımdan, üreticiler tarafından dışlaştırılan işgücü, dizge bütünleşmesinin buyrumlarının, toplumsal bütünleşmenin buyrumlarıyla buluştukları bir kategori oluşturur: *Eylem* olarak, üreticilerin yaşama evrenine dahildir, *başarım* olarak da kapitalist işletmenin ve bir bütün olarak iktisat dizgesinin işlev bağlamına dahildir. Marx, işgücünün diğerleri gibi bir meta olduğu yanılsamasını ortadan kaldırmak istemiştir: "Emek piyasası ve 'özgür ücretli emek' kurumu, 'meta' işgücünde kendisini diğer metalardan ayıran yönün –hem olumlu hem de olumsuz açıdan– her zaman önem taşıması bakımından, kurgusal bir kurumdur; işgücünü öteki metalardan ayıran yön: 1. Satılabilirlik amaçları için ortaya çıkmayan, 2. Kendisine sahip olanlardan ayrılamayan ve 3. Sadece kendisine sahip olanlar tarafından devinime geçirilebilen, 'canlı' bir işgücü oluşudur. İşgücünün, ardına geçilemeyen bu özneye bağımlılığı, ücretli emekte, 'eyleme' ve 'işleme' kategorilerinin toplumsal bütünleşme ve dizgesel bütünleştirmeden kopmayacak bir biçimde iç içe geçmiş olduklarını içermektedir."[28]

Ücretli emek ilişkisi, üreticinin başarımlarını, eylemlerinin yaşama evrensel bağlamı karşısında tarafsızlaştırmaktadır. Bu ilişiki, ücretli işçinin, işgücünü kapitalist girişinim varlığını sürdürmesi için programa uygun katkı olarak harcamaya genel olarak hazır oluşunu açıkladığı, örgütlenme üyeliği koşullarını göstermektedir. Marw, bu parasallaştırılmış, meta olarak benimsenmiş, üreticilerin yaşama bağlamından yabancılaşmış işgücünü, '*soyut emek*' olarak adlandırıyor: "Bu (soyut emek) doğal-malzemesel kullanım nesenesine karşı, bu nesnenin doyurduğu gereksinime karşı aldırışsızdır, etkinliğin özel türüne karşı ve çalışan bireye ve onun toplumsal konumuna karşı aldırışsızdır. Bu aldırışsızlık karakterleri, 'eşit,' 'farksız,' 'bireyseliksiz,' 'soyut,' 'genel,' 'insani emek' olarak adlandırılan, takas değeri veren emeğin belirlenimlerinde dile gelir; bu belirlenimler ... çalışanların ötekilere karşı ve kendi kendilerine karşı davranışlarına ilişkin aldırışsızlık ilişkilerinde sürerler."[29] Meta olarak işgücünün çifte karakterinin çözümlenmesi, soyut, yaşama evreni karşısında aldırışsızlaşmış dizge buyrumlarını kullanabilen işgücünün kendini

---

[28] C. Offe, "Unregeierbarkeit," J. Habermas, *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit*, Frankfurt am Main 1979, s. 315.

[29] G. Lohmann, "Gesellschaftskritik und normativer Massstab," A. Honneth, U. Jaeggi (Hrsg.), *Arbeit, Handlung, Normativität*, Frankfurt am Main 1980, s. 270-272.

onlarla kurduğu tarafsızlaşma başarımlarını adım adım izler.

Marx bu *gerçek soyutlama* sürecini, toplumsal olarak bütünleştirilmiş *eylem bağlamlarının* nesneleştirilmesiyle açıklıyor; bu nesneleştirme, etkileşimlerin artık normlar ve değerler üzerinden ya da anlaşma süreçleri üzerinden değil, tersine takas değeri aracı üzerinden koordine edilmeye başladıklarında ortaya çıkar. Bundan sonra taraflar ilk planda, eylemlerinin sonuçlarıyla ilgilenirler. Ve amaç rasyonel bir biçimde sanki bunlar ikinci bir doğanın nesneleriymiş gibi 'değerlere' yönlendiklerinde, birbirlerine ve kendi kendilerine karşı nesneleştirici bir tutum alırlar, toplumsal ve iç dünyalarındaki ilişkilerini araçsal ilişkilere dönüştürürler. Bu bakımdan somut işgücünün soyut işgücüne dönüştürülmesi, hem ortak yaşamın hem de her bireyin kendi yaşamının dönüştürülmesi anlamına gelir. Öncelikle bu kuramsal yaklaşımın güçlü yanlarını vurgulamak (a) ve sonra zayıf yönlerini tartışmak (b) istiyorum.

(a) Marx'ın değer kuramı, Parsons'dan Weber'e dek izlediğimiz yol üzerinde, hem yöntemsel hem de içeriksel açıdan önem taşımaktadır. Değer kuramı, ekonomik dizge ile yaşama evreni arasındaki *temel takas ilişkisi* için, işgücüne sahip olmanın piyasa tarafından düzenlenişi için, (anonim değer ilişkileri hakkındaki) dizgesel önermelerin (toplumsal sınıflar arasındaki etkileşim ilişkileri hakkındaki) tarihsel önermelere tercüme edilebilecekleri kurallar vermektedir. Böylelikle, dizgesel bütünleşme sorunları, yani sermaye birikiminin bunalımlı modeli, toplumsal bütünleştirme düzleminde gösterilebilir ve sınıfsal çatışmaların dinamiğiyle birleştirilebilir. H. Brunkhorst,[30] E. M. Lange'nin[31] aydınlatıcı Marx yorumuna dayanarak, temel kavramlarının pragmatik rollerine uygun bir biçimde, ya kapitalistlerin ve ücretli işçilerin yaşama evrenlerindeki durumlara ve olaylara ya da sermayeyi değerlendirmenin dizgesel bağlamlarına ilişkin olan iki kuram ve gözlem dili çiftini ayırt etmiştir. Sınıf dili (L_S) "Somut emek;" "sınıf çıkarı" vb. gibi eylem kuramsal temel kavramlar üzerinde kurulmuştur; değerlendirme dili (L_d) "soyut emek" ya da "değer" gibi dizge kuramsal temel kavramlar üzerinde kurulmuştur.

Bu iki dilin içinde önce kuramsal kavramların işlemsel olarak kullanılması ve bir gözlem dilinin kavramlarıyla *ilişkilendirilmesi* gerekmektedir.[32] Bundan sonra, bir

---

[30] "Zur Dialektik von Verwertungssprache und Klassensprache," yayımlanmamış el yazısı metin, Frankfurt am Main (1980)

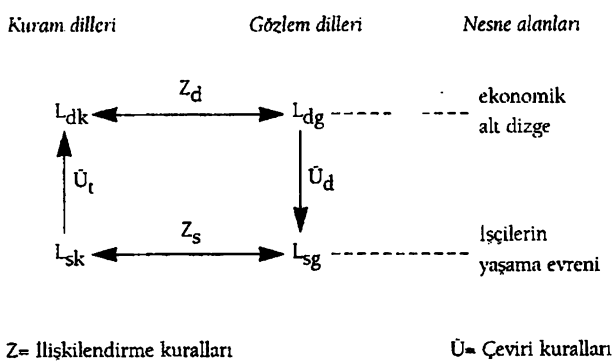
[31] E. M. Lange, "Wertformanalyse, Geldkritik und die Konstruktion des Fetischismus bei Marx," *Neue Phil. Hefte* 13, 1978, s. 1 vd.

[32] Nesnel olarak atfedilmiş sınıf konumları (kendinde sınıf) ve empirik olarak tanılanmış tutumlar ve eylemler (kendisi için sınıf) arasındaki ilişki, bilinen bir ilişkilendirme sorunudur;

kuram ya da gözlem dilinde dile getirilen önermelerin, öteki dilin önermelerine *tercüme edilmesi* gereklidir. Bu noktada değer kuramı, bu tercüme kurallarını belirtikleştirme çabası olarak anlaşılabilir. Böylelikle, somut emeğin soyut emeğe dönüştürülmesi eğretilemesi, Marx'ın önermelerin L_{sk}'den L_{dk}'ye nasıl çevirilebileceklerini açıklamak isterken yararlandığı temel sezgiye ilişkindir. Daha sonra bu temel üzerinde, her bir kuram ve gözlem dili için ilişkilendirme kurallarından yararlanılarak, L_{dg} ve L_{sg}'deki önermeler arasında karşılıklar kurulabilir. Bu karşılıklar, örneğin iktisadi bunalım görüngülerinden, işçilerin yaşam riskleri üzerine sonuçlar çıkarmaya olanak verir. Ve Marx patolojilere, pratik yaşam biçimlerinin bozulmalarına ilişkin bu önermelerden, belirli (örneğin fabrika dizgesinde oluşturulmuş işbirliği biçimleri koşullarındaki dayanışma etkileri üzerine) empirik hipotezlerin yardımıyla, işçi hareketinin siyasal örgütlenmesi üzerine ve sınıf savaşımının dinamiği üzerine önermelere, yani yine L_{sg} içinde formüle edilmiş olan, devrim kuramsal kabullere varıyor.

Marx'ın kuramının yapısı, dizge kuramsal ve eylem kuramsal temel kavramların birleştirilmesiyle karakterize edildiği sürece, değer kuramının merkezi konumu, aşağıdaki, anlatımların ilişkilendirilmesinin ya da önermelerin çevirilmesinin kurallarına ilişkin şemadan şöyle okunabilir:

Şekil 40. *"Kapital"de Bilim Dillerinin Yapısı (Brunkhorst'a göre)*



"Kapital"de kurulan kuramın, böylelikle *bilim diliye temsil edildiği* düşünüldüğünde, değer kuramına, (daha somut, yaşama evrensel bağlamlara yerleştirilmiş emek ilişkilerinin) yorumbilgisel olarak yaptığımız sınıf kuramsal betimlemesinden, (ekono-

---

Öte yandan, değerlerin ve fiyatların ilişkilendirilmesinde ortaya çıkan dönüştürme sorunu da bir o denli ünlüdür.

mik dizgedeki değer ilişkilerinin) nesneleştirici betimlemesine geçebileceğimiz Ük kurallarını açıklama görevi düşmektedir. Bir kuramsal betimlemeden bir diğerine bu çeviride; referanslar, önermelerin dizgesel bütünleştirme sorunları üzerine önermelerden, toplumsal bütünleştirme sorunları üzerine önermelere (Üg'ye göre yapılan) geri tercümesinin olanaklı olacağı ölçüde korunmalıdır.

Yöntembilgisel açıdan bakıldığında, Marx'taki değer kuramının, Parsons'un yönetme araçlarını eylem kuramsal olarak ortaya koymasına benzer bir önemi vardır. İçeriksel olarak bakıldığında ise, dizge ve eylem kuramlarının birleştirilmesinin, Parsons'ta eksik olan eleştirel bir anlamı daha en baştan vardır; Marx ekonomik altdizgenin varlığını sürdürmesi sürecini, nesnelleştirme yoluyla tanınmaz hale getirilmiş sömürü dinamiği olarak *itham etmek* istiyor.

G. Lohmann, Marx'ın yönteminin, özellikle de, Marx'ın "eleştirel serimleme"siyle izlediği yönelimin özgün bir yorumunu yaptı; "Kapital"den alıntıladığı metinlerde, Weber'in "tarihsel ara inceleme"sinin, daha dar anlamdaki "ekonomik paragraflarla" ilişkisini açıkladı. Ancak, sömürülen üreticilerin yaşam bağlamının yıkılışının tarihsel olarak aydınlatılmış arka planından, bu yaşama evreninin ufkunun ötesine uzanan takas olayları hakkındaki gerçek günışığına çıkabilir. Sermayenin gizi, ancak bağımsızlaşmış kapitalist iktisat dizgesinin, kendi buyrumlarına bağlı kılınmış bir yaşama evreni üzerinde bıraktığı, tarihsel olarak korunmuş yıkım izlerinde açığa çıkarılabilir. Sermaye, toplumsal zenginliğin üretimini, takas değeri aracı üzerinden özerk bir biçimde yönetilen, bu bakımdan kendi kendisinin amacı olmuş bir dizgeyle ne denli birleştirirse ve böylelikle emek dünyasının toplumsal gerçekliğini, dizge kuramının temel kavramlarına benzetirse, bütünün doğru olmadığı o denli açığa çıkar. Tarihsel ara incelemeler, "kapitalizm öncesi çalışma ve yaşama tarzlarının, sermayenin iktidarına altlanmalarını, işçilerin istemlerine karşılık düşen bir yaşam uğruna direniş eylemlerini ve savaşımlarını, ama onların yaşam süreçlerinin ve yaşam koşullarının biçimlenmesini de"[33] açığa çıkarıyorlar.

Marx değer kuramı açısından, somut emeğin yaşama evreninden, soyut emeğin ekonomik değerlendirilmesine yükseldiği için, dizge çözümlemesinin bu düzleminden, gündelik yaşam pratiğinin tarihsel ve sınıf kuramı açısından serimlenmesi düzlemine geri dönebilir ve kapitalist modernleşmenin bedellerini hesaplayabilir. *Kuramsal serimlemenin iki dilliliği*, Marx'ın dizge ve eylem kuramını henüz biraya sıkıştırdığı diyalektik kavramsal çerçeveye, canalıcı noktasını vermektedir: "Hegel'de daha gelişmiş kategorilere ilerleme aynı zamanda 'doğruluğun' görünüşünde bir

[33] Lohmann (1980), s. 259.

ilerlemedir; Marx'ta ise bütünün kategorisel olarak kavranışının artması, sermaye hakkındaki *gerçeğin*, sermayenin bir bütün olarak 'olumsuz,' tarihsel açıdan değiştirilemez oluşunun açığa çıkartılmasında bir ilerlemedir."[34]

(b) Bu noktada değer kuramının *ilk* zayıf yönü görülüyor. Ben, değer kuramını yeniden yapılandırırken, ilkönce Parsons'da belirtik bir biçimde ortaya çıkan eylem yaşama evreni ve dizge paradigmalarının birleştirilmesi sorununu sessizce geçiştirdim. Bu kalın çizgilerle yapılmış bir stilizasyondu. Elbette Marx hem "dizge" hem de "yaşama evreni" çözümsel düzlemlerinde devinmektedir; ama bu düzlemlerin ayrılışı, Hegel mantığına bağlı kalan siyasal ekonomik temel kavramlarda, aslında *önceden varsayılmış* değildir. Tam tersine, bu iki kuramsal *önerme* tipi arasındaki bağıntı, ancak dizge gelişmesinin ve yaşama evrensel yapısal değişim arasında (Hegelci anlamda) mantıksal bir bağıntı bulunduğu varsayılırsa, temel terimlerin anlamı öteleyen kullanımının anlamsal netleştirilmesi yoluyla açıklanabilir. Marx ancak bu varsayım altında, bu iki uğrağı bir arada tutan bir bütünlüğü, *anlamsal olarak kurulan* bir değer kuramının yardımıyla, deyim yerindeyse bir hamlede güvencelemek isteyebilir. Aksi durumda, gerçek soyutlamaların empirik incelenmesine, yani somut emeğin soyut emeğe dönüşmelerine güvenmek zorunda kalacaktı.

Aslında Marx dizgenin ve yaşama evreninin bütünlüğünü, genç Hegel gibi, soyut olarak birbirinden ayrılmış uğraklarının çökmek zorunda oldukları, *parçalanmış bir törel bütünlük* modeline göre kavrıyor. Ama bu öncül altında, kullanım değeri yönlenimlerinden koparılmış birikim süreci, harfi harfine bir görünüş olarak kabul edilir – kapitalist dizge anonimliğe çevrilmiş ve fetişleştirilmiş sınıf ilişkilerinin hayalet görüntüsünden başka bir şey değildir. Üretim sürecinin dizgesel bağımsızlaşması, bir büyüleme karakteri taşır. Marx, sermayenin, bir sınıf ilişkisinin mistikleştirilmiş bir biçiminden *başka bir şey* olmadığına önsel olarak inanmıştır. Bu yorumlama yaklaşımı, kapitalist iktisadın ve modern devlet yönetiminin dizgesel bağıntısının, devletli örgütlenmiş toplumlara göre *de* daha yüksek ve evrimsel açıdan daha avantajlı bir bütünleştirme düzeyi oluşturup oluşturmadığı sorusunu söz konusu bile etmiyor. Marx kapitalist toplumu öylesine bir bütünlük olarak kavrıyor ki, araçlarla yönetilen altdizgelerin evrimsel *özgün değerini* göremiyor. Marx devlet aygıtının ve ekonominin farklılaşmasının *da*, dizge farklılaşmasının daha üst bir düzlemini oluşturduğunu, aynı zamanda yeni yönetme olanakları açtığını *ve* eski, feodal sınıf ilişkilerini yeniden örgütlemeye zorladığını görmüyor. Bu bütünleşme düzeyinin, *yeni bir sınıfsal ilişkinin* kurumsallaştırılmasının ötesinde bir anlamı

[34] Lohmann, Honneth, Jaeggi (1980), s. 251.

vardır.

Bu yanlış alımlama, devrim kuramı açısından bazı sonuçlara yol açıyor. Marx, sermayenin dizgesel olarak bağımsızlaşmış kendini değerlendirme sürecinin, ücretli işçilerin yaşama evreni perspektifinden nasıl sürekli bir sömürü olarak deneyimlendiğini, içgücünün meta biçimine altlanmasının işçileri geleneksel yaşam ilişkilerinden nasıl kopardığını, zümrelere ilişkin varoluş biçimlerinin önce kaba bir yaşam biçiminde köklerinden kopardığını ve sonra proleterleştirdiğini sadece *serimlemek* istemiş değildir. Marx daha çok *pratik-siyasal* bir eylem perspektifi tasarlamaktadır; bu perspektif, varsayımlarında, dizge işlevselciliğinin sessiz sedasız kabul ettiği perspektifle taban tabana zıttır. Dizge kuramı, Marx'ın itham ettiği, yaşama evreninin özellikle de emek dünyasının, kendi kendini yöneten dizgelerin buyrumları için araçsallaştırılması dünya tarihsel olayının, zaten tamamlandığını varsayıyor. Marjinalleştirilmiş yaşama evreninin artık sadece, kendisinin de araçlarla yönetilen bir altdizgeye dönüşmesi ve iletişimsel gündelik yaşam pratiğini, biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanlarının boş kabuğu olarak geride bırakmasıyla varlığını sürdüreceği düşünülüyor. Buna karşılık Marx, sermayenin nesnelci görünüşünün bozulacağı ve değer yasasının diktatörlüğünde esir tutulan yaşama evrenine, kendiliğindenliğinin geri verilebileceği fütürist bir durumu tasarlıyor. Marx, endüstri proletaryasının ilkönce sadece *devrimci* güçlerinin, kuramsal olarak aydınlanmış bir öncü birliğin önderliğinde, siyasal iktidarı sadece toplumsal *devrimcileştirme* amacıyla ele geçiren bir hareket olarak biçimleneceğini öngörüyor: Bu proletarya, üretim araçlarının özel mülkiyetiyle birlikte, kapitalist iktisatın onun üzerinden farklılaştığı aracın kuramasla temellerini de yıkacak ve dizgesel olarak bağımsızlaşmış iktisadi büyüme sürecini yeniden yaşama evreninin ufkuna alacaktır.

Dizge ve yaşama evreni, Marx'ta "zorunluluk alanı" ve "özgürlük alanı" eğretilemeleriyle görünmektedir. Sosyalist devrimin, birini diğerinin diktatörlüğünden kurtaracağı düşünülmektedir. Öyle görünüyor ki, kuramsal eleştirinin, soyutlaşmış, meta biçimine altlanmış emeğe dayanan büyüyü, sadece bozması yeterlidir; bir öncü birliğin canlı, *eleştirel olarak diriltilmiş* bir emeği, ölü emeğe karşı devinime geçirmesi ve yaşama evreninin, dünyasızlaştırılmış iç gücü dizgesi üzerinde zaferine götürmesi için; kuramsal eleştirinin, büyük endüstride toplumsallaşmış işçilerin sermayenin öz-devinimi altında felç olmuş öznelerarasılığını donukluğundan kurtarması yeterlidir.

Bu devrimci beklentilere karşı Max Weber'in "özel kapitalizmin ortadan kaldırılmasının ... kesinlikle modern mesleki çalışmanın çelik kafesinin yıkılması anlamı-

na gelmeyeceği"[35] öngörüsünün haklılığı kanıtlanmıştır. Marx'ın yanılgısı, dizge ve yaşama evreni çözümlemesinin modernlikte oluşmuş *dizge farklılaşması düzeyi* ile bu farklılaşmanın *kurumsallaştırılmasının sınıflara özgü biçimleri* arasında yeterince keskin bir ayrım yapmaya olanak vermeyecek biçimde, diyalektik olarak birbirine kenetlenmesine dayanmaktadır. Marx Hegel'in bütünsellik düşüncesinin denemelerine karşı koymamış ve dizge ve yaşama evreninin bütünlüğünü, diyalektik olarak "doğru olmayan" bir bütün biçiminde kurmuştur. Yoksa, her modern toplumun, sınıfsal yapısı ne olursa olsun, yüksek derecede bir yapısal farklılaşma göstermesi gerektiği konusunda yanılamazdı.

Bu durum, değer kuramsal yaklaşımın *bir başka zayıflığıyla* bağıntılıdır. Marx'ın elinde, geleneksel yaşam biçimlerinin parçalanmasını, gelenek sonrası yaşama evrenlerinin şeyleştirilmesinden ayıracak kıstaslar bulunmamaktadır.

Marx'ta ve Marksist gelenekte, yabancılaşma kavramı her şeyden önce ücretli işçilerin varoluş biçimi üzerinde uygulanmıştır. Marx'ın "Paris Elyazmaları"nda yabancılaşmış emeğin eleştirisi için henüz, sanatçının bir yapıtı biçimlendirirken aynı zamanda kendi öz güçlerini açındırdığı yaratıcı üretkenliğe ilişkin dışavurumsal model bir ölçüt oluşturmaktadır. Bu Perspektif günümüzün praksis felsefesinin daha güçlü bir görüngübilimsel-antropolojik yönelim taşıyan versiyonlarında korunmuştur.[36] Marx'ın kendisi de değer kuramına geçerek, Herder'in ve romantizmin belirlediği yetişim idealinden uzaklaşmıştır.[37] Değer kuramı, eşdeğerlilerin takası düşüncesiyle, daha çok, işgücünün meta biçimine altlanmasını yargılanabileceği, dağıtımca adalet yolunda biçimsel bir görüş açısını korumaktadır. Somut işgücünün soyut işgücüne dönüştürülmesi tasarımıyla, yabancılaşma kavramı, tanımlanmışlığını yitirmektedir. Bu kavram artık örnek oluşturan bir praksis modelinden sapmalara değil, genel olarak, kendi kendinin amacı olarak tasarlanmış bir yaşamın araçsallaştırılmasına ilişkindir: "Ücretli işçi *yaşamının olanaklarının* tümüne karşı tavır almalıdır, bu olanaklardan bir bölümünü öyle indirgeyici bir biçimde soyutlamalıdır ki, bu bölüm *çalışma yetisi* olarak belirlenmeli ve yine bu bölüm nesneleştirilmiş *güç* olarak dışsallaştırılmalıdır ... Böylelikle yaşam artık salt kendisi için yaşanmış olmayacak; tersine, yaşamın tümü, belirli bir etkinlik tipini, işgücünün dışsallaştırılmasını gerçekleştirmek için kullanılacaktır. 'İşgücünün alınması ve satılması'nda,

---

[35] Weber (1964)

[36] Krş. J: P. Arnason, A. Honneth ve G: Markus'un yazıları: Honneth, Jaeggi (1980); ayrıca benim Agnes Heller'e verdiğim yanıt: Habermas (1981 c).

[37] Ch. Taylor, Hegel, Cambr. 1975, s. 5-29; Almancası: 1977.

kapitalist bütünleştirme yoluyla sadece bir olasılık olarak 'belirlenmiş' olan şey: Tüm yaşam olanaklarının iş yetisine ve bu yetinin işgücü olarak soyutlanmasına kademeli bir biçimde indirgenmesi, deyim yerindeyse geriye doğru, kapitalist üretim sürecinin gelişimi içinde gerçekleşir."[38]

Bu yabancılaşma kavramı, temelinde yatan, Aristoteles ile Hegel arasında gidip gelen, eşdeğerlerin takasında içerilen adalet idesinin zedelenmesi sonucunda olanaklarına indirgenen bir "yaşam" kavramının *tarihsel göstergesinin* eksik olması açısından, belirsiz kalmaktadır. Marx soyut olarak yaşamdan ve aşam olanaklarından söz ediyor; yaşama evreninin simgesel yapılarının farklılaşması ölçüsünde bağlı olduğu bir rasyonelleşme kavramını kullanmıyor. Bu yüzden Marx'ın incelemelerinin tarihsel bağlamında, yabancılaşma kavramı tuhaf bir biçimde muğlak kalıyor.

Marx bu kavramı, zanaatçıların, köylülerin ve tarım işçilerinin, kapitalist modernleşme sürecinde proleterleştirilmesiyle ortaya çıkan yaşam koşullarının eleştirisi için kullanıyor. Ne ki Marx geleneksel yaşam biçimlerinin böyle baskıcı bir biçimde köklerinden koparılması konusunda, yaşama evreninin *şeyleştirilmesi* görünümünü, *yapısal olarak farklılaşması* görünümünden ayıramıyor; bu yüzden yabancılaşma kavramı yeterince net değil. Değer kuramı, yabancılaşma sendromlarını, bir yaşama evreninin ulaşılmış bulunan rasyonelleşme derecesine göreli olarak tanılamaya izin verecek bir şeyleştirme kavramına temel oluşturmuyor. Geleneksel sonrası yaşam biçimleri aşamasında, kültürün, toplumun ve kişiliğin birbirinden koparılmasının, modern toplumlarda yetişen ve kimliklerini bu toplumlarda oluşturanlara ayrıca verdiği acı, yabancılaşma değil, bireyleşme süreci olarak kabul ediliyor. Büyük ölçüde rasyonelleşmiş bir yaşama evreninde şeyleşme, nostaljik olarak özlenen, çoğu zaman romantikleştirilen modernlik öncesi yaşam biçimlerinin geçmişine göre değil, sadece genel olarak iletişimsel toplumsallaştırmanın koşullarına göre ölçülür.

Değer kuramının *üçüncü* ve belirleyici zayıflığını, yaşama evreninin dizge buyrumlarına altlanması özel durumunun aşırı genelleştirilmesinde görüyorum. Sınıf çatışmalarının dinamiği, ücretli emek ile sermaye arasındaki "temel çelişkiye" *dayandırılsa* bile, şeyleşme süreçlerini mutlaka sadece bu süreçlere neden olunan alanda, emek dünyasında ortaya çıkmaları gerekmez. Parasal olarak yönetilen ekonominin, daha önce gösterdiğimiz gibi, erk aracı ile farklılaştırılan bir yönetimsel eylem dizgesi tarafından işlevsel olarak bütünlenmesi gerekmektedir. Bu yüzden biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanları, *her iki* araç, para *ve* erk, üzerindeki ileşitimsel

[38] Lohmann (1980), s. 275.

yaşam bağlamlarını kendi içlerinde eritebilirler. Şeyleştirme süreci hem kamusal hem de özel yaşama alanlarında dile gelebilir ve bu alanlarda hem tüketiciler hem de çalışanlar rollerinde ortaya çıkabilir. Buna karşılık, değer kuramı üreticilerin işgücünün parasallaştırılmasının, onların başarımlara soyutlanmış çalışma eylemlerinin ellerinden aldığı sadece *bir* kanalı dikkate almaktadır.

Değer kuramının eylem kuramsal temellerinde, hem Weber'de hem de Weber okumasının iki çizgisini oluşturan Batı Marksizminde ve Parsons'da saptayabileceğimiz hatanın bir benzeri görülmektedir: Amaçlı etkinlik modeli, toplumsal eylem için de temel model olarak kabul edilmektedir. Marx somut emeğin soyut emeğe dönüştürülmesini, genel olarak toplumsal ilişkilerin dizgenin neden olduğu şeyleşmelerinin özel bir durumu olarak kavrayamamıştır; çünkü Marx ürünüyle birlikte aynı zamanda öz güçlerini açındırma olanağı da elinden alınan, *amaçlı etkinlikte bulunan aktör* modelinden yola çıkmaktadır. Değer kuramı, şeyleşmenin doğuşunu etkileşim düzleminin *altına* koymaya ve etkileşimsel ilişkilerin biçim bozukluğunu, yani iletişim araçlarına aktarılmış iletişimsel eylemin dünyasızlaştırılmasını ve bununla birlikte ortaya çıkan, yaşama evreninin teknikleştirilmesini, *türetilmiş* görüngüler olarak ele almaya zorlayan eylem kuramsal temel kavramlarla kurulmaktadır: "Eylemin sadece üretken-nesnel etkinlik olarak anlaşılabildiği temel eylem kavramının tek yanlı olarak kavranılışının sakıncası, soyut emeğe indirgenmeyle birlikte gelen tarafsızlığın ölçüsünün belirsizliğinde ortaya çıkmaktadır. Marx, dizgesel bütünleşme için gerekli olan eylem tarafsızlıklarının belirlenmesinde, kategorisel olarak çok saftır:..."[39]

Değer kuramının, çözümlenen üç zayıflığı, *Siyasal Ekonomi'nin Eleştirisi*'nin, iki aşamalı, dizgeyi ve yaşama evrenini birleştiren toplum kavramına karşın, ileri kapitalizmin tatmin edici bir açıklamasını neden olanaklılaştırmadığına açıklık getiriyor. Marx'ın yaklaşımı, gelişmiş kapitalist toplumların ekonomist bir biçimde indirgenmiş bir yorumunu gerektiriyor. Marx haklı olarak bu toplumlarda iktisadın evrimsel bir önceliğini öne sürmüştü: Bir bütün olarak toplumun gelişme yolunu belirleyen, bu altdizgenin sorunlarıdır. Ama bu öncelik, ekonomi ve devlet aygıtı arasındaki bütünleyici ilişkinin sıradan bir üstyapı-altyapı tasarımına indirgenmesine yol açmamalı. Değer kuramının tekçiliğinin tam tersine, *birbirini bütünleyen* iki altdizgenin, yaşama evrenini kendi buyrumlarına onların üzerinden bağlı kıldıkları iki yönetme aracını ve dört kanalı hesaba katmalıyız. Şeyleşme etkileri kamusal ve özel yaşam alalarının hem bürokratikleştirilmesi hem de parasallaştırılmasının so-

[39] Lohmann (1980), s. 271.

nucu olarak ortaya çıkabilirler.

(2) Değer kuramının eleştirel irdelenmesi, kendi kendinin hedefi olmuş bir birikim sürecinin dinamiğini, yukarıda geliştirilen, bir yanda devlet ve ekonomi arasındaki, diğer yanda özel alan ve kamusal alan arasındaki takas ilişkileri modeli içine yerleştirmeye olanak verir (şekil 39, s. 771). Bu model ekonomistçe daraltılmış bir yorumdan korur, dikkati devlet ve ekonomi arasındaki etkileşime yöneltir ve gelişmiş kapitalist toplumların siyasal dizgelerini karakterize eden vasıflar için bir açıklama sunar. Ortodoks Markçılık *devlet müdahaleciliğinin, kitle demokrasisinin ve refah devletinin* inandırıcı bir açıklamasında zorlanmaktadır. Ekonomist yaklaşım, sınıf çatışmalarının pasifize edilmesi ve reformculuğun Avrupa ülkelerinde İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bir başka anlamda sosyal demokrat olan programı izleyerek ulaştığı uzun erimli başarı yüzünden başarısız kalmaktadır. Ben önce ileri kapitalizmin, özellikle de devlet müdahaleciliğinin, kitle demokrasisinin ve refah devletinin açıklamaya yönelik Marksist denemelerin değerini azaltan turamsal eksiklikleri göstermek (a); sonra da, ileri kapitalizmin uzlaşma yapılarını ve bu yapılardaki kopma noktalarını açıklayan bir model ortaya koymak (b), ve sonunda Marks'ın ideolojiler öğretisinin hakkını yeterince vermediği kültürün rolüne geri dönmek istiyorum (c).

(a) *Devlet Müdahaleciliği*. Birbirini bütünleyen, birinin diğerine sorunlar yarattığı iki altdizgeyi içeren bir model temel alındığında, sadece ekonomik olarak yürütülen bir bunalım kuramının yetersiz olduğu görülür. Dizge sorunları ilkin *ekonomik* büyümenin bunalımlı bir işleyiş modeli temelinde ortaya çıksalar da, iktisadi dengesizlikler, devletin piyasadaki işlev boşluklarına girmesiyle dengelenebilirler. Piyasanın devlet işlevleriyle ikame edilmesi, yine de özel girişimlerin yatırım üstünlüğünün temel olarak korunması çekincesine bağlıdır. Üretim süreci, erk aracı üzerinden *yönetilecek* olsaydı, ekonomik büyümenin sendi kapitalist *özgün dinamiğini* ve iktisadın öncüllüğünü yitirmesi gerekirdi. Devletin müdahaleleleri, piyasaya bağımlı ekonomi ve iktisadi açıdan üretken olmayan bir devlet arasındaki işbölümüne dokunamazlar; üç önemli boyutun üçünde de (üretim biçiminin *varlığını sürdürme koşullarının* askeri ve hukuksal-kurumsal olarak *güvencelenmesi, konjonktürün etkilenmesi* ve sermayenin değerlendirme koşullarını hedefleyen *altyapı politikası*), devletin müdahaleleri, özel girişim kararlarının sınır koşullarını manipüle etme dolaylı biçimini ve yan etkileri önleme ya da telafi etme stratejilerinin reaktif biçimini korurlar. Para aracı üzerinden yönetilen bir iktisadın devindirici mekanizması, yönetimsal karar erkinin kullanılmasının bu kırılmış biçimini belirler.

Bu yapısal ikilem, ekonomik olarak, belirlenen bunalım eğilimleri, sadece yönetimsel olarak geliştirilip, uzatılıp, durdurulmakla kalmazlar, istenmeden yönetimsel eylem dizgesinin içine de aktarılırlar. Bu dizgenin içinde, bunalım eğilimleri değişik biçimlerde, örneğin konjonktür ve alt yapı politikalarının hedefleri arasındaki çatışmalar olarak, zaman kaynağının aşırı zorlanması (devlet borçları) olarak, bürokratik planlama kapasitelerinin aşırı zorlanması olarak vb. ortaya çıkabilirler; bu durum da yine sorun yükünün ekonomik dizgeye geri aktarılmasını hedefleyen, yükü azaltma stratejilerine yol açabilir. Özellikle Claus Offe bu bir altdizgeden bir diğerine salınan, bir boyuttan bir diğerine kaydırılan bu bunalımlar ve bunalımlarla başa çıkma manevrası kamaşık kalıbını açıklamaya çalıştı.[40]

Kitle demokrasisi. İki yönetme aracını, yani parayı ve erki içeren bir model çıkış noktası alındığında, demokrasiye ilişkin (Marksist bir işlevselcilik anlamında kurulan) bir ekonomik kuram yetersiz kalır. Söz konusu iki aracı karşılaştırırken, erkin paradan daha *iddialı* bir kurumsallaştırma gerektirdiğini gördük. Para burjuva özel hukukunun kurumları üzerinden, yaşama evreni içinde sağlamlaştırılır; bu yüzden değer kuramı ücretli işçiler ile sermaye sahipleri arasındaki sözleme ilişkisine dayanabilir. Buna karşılık erk için, kamusal-hukuksal bir karşılık olarak makamlar örgütlenmesi yeterli değildir; bunun ötesinde iktidar düzeninin meşrulaştırılması gereklidir. Ve rasyonelleştirilmiş, son derece bireyselleşmiş üyeleri, soyutlaşmış, pozitif ve haklı çıkarılmayı gerektiren normları ve gelenekleri olan, otorite iddiası düşünsemeli olarak kırılmış ve iletişimsel olarak gereksizleştirilmiş bir yaşama evreni koşullarında, ilkesel olarak sadece siyasal istenç oluşturmanın demokratik işlemleri bir meşruluk üretebilirler.[41] Böylece örgütlü işçi hareketi de burjuva özgürlük hareketleriyle aynı doğrultuyu hedefler. Sonunda meşrulaştırma süreci, örgütlenme ve düşünce özgürlüğü temelinde, partilerin rekabeti üzerinden özgür, gizli ve eşit oylar biçiminde düzenlenir. Devlet yurttaşlarının siyasal katılımı yine de belirli yapısal çekincelere bağlıdır.

Kapitalizm ile demokrasi arasında *ortadan kaldırılamaz* bir gerilim ilişkisi vardır; çünkü ikisinde de, toplumsal bütünleştirmenin birbirine karşıt iki ilkesi üstünlük için yarışmaktadır. Demokratik anayasa ilkelerinde dile getirilen özanlamaya güvenilirse, modern toplumlar yaşama evreninin, kendi kurumsal düzenlerinden ayrılmış altdizgeler karşısındaki öncüllüğünü öne sürerler. Demokrasinin normatif anlamı toplum kuramı açısından, dizgesel olarak bütünlenmiş eylem alanlarının iş-

[40] C. Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt am Main 1972.

[41] J. Habermas, "Legitimationsprobleme im modernen Staat" (1976 a), s. 271 vd.

levsel zorunluluklarının yerine getiriliş sınırının, yaşama evreninin bütünlüğü, yani toplumsal bütünleşmeye bağlı eylem alanlarının istemleri olduğu biçiminde formüle edilebilir. Öte yandan iktisat dizgesinin kapitalist özgün dinamiği, sadece, sermaye birikim sürecinin kullanım değeri yönlenimlerinden koparılması ölçüsünde korunabilir. İktisat dizgesinin devindirici mekanizması, yaşama evrensel kalıntılardan, yani yönetimsel eylem dizgesinin yönelttiği meşrulaştırma istemlerinden de, olabildiğince temizlenmelidir. Kapitalizmin özgün anlamı, toplum kuramı açısından, dizgesel olarak bütünleşmiş eylem alanlarının işlevsel zorunluluklarının, gerektiğinde yaşama evreninin teknikleştirilmesi pahasına yerine getirilecekleri biçiminde formüle edilebilir. Luhmann'ın çizgisindeki dizge işlevselciliği, bu pratik postulatı, dikkati çekmeyecek bir biçimde kuramsal bir postulata dönüştürüyor ve böylelikle normatif içeriğini tanınmaz hale getiriyor.

C. Offe kapitalizm ile demokrasi arasındaki gerilim ilişkisini, toplumsal bütünleştirmenin birbirine karşıt iki ilkesi arasındaki rekabet görüş açısından, şöyle bir paradoks olarak dile getirdi: "Kapitalist toplumlar, tüm öteki toplumlardan, yeniden üretilmeleri, yani toplumsal ve dizgesel bütünleşmenin *birleştirilmesi, sorunu* açısından değil; *tüm* toplumların bu temel sorununu, mantıksal olarak birbirini dışlayan iki çözüm yöntemini, yani üretimin farklılaştırılması ya da özelleştirilmesini ve üretimin toplumsallaştırılmasını ya da siyasallaştırılmasını, *eşzamanlı* kullanarak ele almalarıyla ayrılırlar. İki strateji birbirleriyle kesişir ve birbirini karşılıklı olarak etkisiz bırakır. Bunun sonucunda dizge sürekli olarak, normatif eylem kurallarından ve öznelerin anlam bağlamlarından soyutlanmış olması gerektiği ve yine de onları görmezden gelemeyeceği ikilemiyle karşı karşıyadır. Emek, üretim ve paylaşım alanlarının siyasal olarak tarafsızlaştırılması aynı zamanda hem güçlendirilir hem de reddedilir."[42] Bu paradoks, partilerin, yönetim erkini ele geçirdiklerinde ya da geçirmek istediklerinde, *eşzamanlı olarak* hem özel yatırımcıların hem de kitlelerin güvenini güvencelemek zorunda olmaları durumunda da dile gelir.

Bu iki buyrum her şeyden önce, yaşama evreninin özerkliğinin, yönetimsel eylem dizgesi karşısında kendini kanıtlaması gerektiği siyasal kamusal alanda birbirleriyle çarpışır. Siyasal kamusal alanda dile gelen "kamuoyu," yaşama evrenini perspektifinden, devletin dizge perspektifindeki anlamından farklı bir anlama gelir.[43] Eylem kuramı ve dizge kuramı çizgisindeki siyasal sosyologlar bu iki pers-

[42] Offe, Habermas (1979), s. 315.

[43] N. Luhman, "Öffentliche Meinung," aynı yazarın: *Politische Planung*, Opladen. 1971., s. 9 vd.

pektiften birisini seçerler ve seçtikleri perspektifi gerek çoğulcu gerekse ideoloji eleştiren ya da otoriter yaklaşımlar anlamında verimli kılarlar. Böylece bir yanda nüfus açısından kavranılan, kamuoyu ya da seçmenlerin, partilerin ve derneklerin istenci, bir genel ilginin çoğulcu anlatımı olarak kabul edilir; burada toplumsal uzlaşıya siyasal istenç oluşturma zincirinin *ilk halkası* ve meşrulaştırmanın *temeli* gözüyle bakılır. Öte yandan aynı uzlaşı, meşrulaştırma sağlamanın *ürünü* olarak kabul edilir; siyasal dizgenin kendisini yaşama evrensel kalıntılardan bağımsız kılmak için onunla donandığı, kitlelerin sadakatinin üretilmesi zincirinin *son halkası* olarak görülür. Bu iki yorumlama çizgisi yanlış bir biçimde, normatif ve empirik yaklaşımlar olarak birbirlerinin karşısına konulur; gerçekte ama iki görüş de kitle demokrasinin sadece bir görünüşünü kavramaktadır. Partilerin rekabeti üzerinden kurulan istenç oluşumu, bir yanda değer ve norm oluşturma süreçlerinin baskısının, diğer yandan da siyasal dizgenin örgütlenme başarımlarının itelemesinin sonucudur.

Siyasal dizge kitlelerin sadakatini hem pozitif hem de seçmeci yöntemlerle güvenceler; pozitif yöntemle sosyal devletçi programların gerçekleştirilmesi olasılığıyla, seçmeci olarak da, konuları ve katkıları kamusal tartışmadan dışlayarak güvenceler. Bu dışlama da siyasal kamusal alana girişin sosyal yapısal *filtresiyle*, kamusal iletişim yapılarının *biçiminin* bürokratik olarak *değiştirilmesiyle* ya da iletişim akışlarının manipülatif olarak *yönetilmesiyle* gerçekleşebilir.

Siyasal seçkinlerin kamusal alanda, simgesel öz serimlemelerinin, siyasal dizge içindeki gerçek karar verme süreçlerinden büyük ölçüde koparılabileceği, bu değişkenlerin bir arada etkimesiyle açıklanır.[44] Siyasal katılımın genel olarak indirgendiği, *seçmen rolünün parçalara ayrılması* buna karşılık düşer. Seçim kararı genel olarak sadece yönetici personelin toplanması üzerinde etkilidir ve bu kararın arkasındaki güdüler tartışımsal istenç oluşturmaya müdahaleden çok uzaktır. Bu düzenleme, devlet yurttaşı rolüyle birlikte hukuksal olarak açılan siyasal katılım *olanaklarının tarafsızlaştırmasıyla* sonuçlanır.[45]

---

[44] M. Edelmann, *The symbolic use of politics*, Urbana 1964; D. O. Sears, R. R. Lau, T. R. Tyler, H. M. Allen, "Self-Interest vs. Symbolic Politics," *Am. Pol. Rev.* 74, 1980, s. 670 vd.

[45] Bu tarafsızlaştırma, kitle demokrasisinin normatif özanlamasını merkezi bir biçimde etkileyecek olan, temel empirik sorunun, normal olarak siyasi gündelik bilince girmesini önleyecek ölçüde gerçekleşir, bu soru: "kurumsal kanallardan gerçekleşen bir süreçte, iktidardan bağımsız olarak bulunmuş ve bu yüzden *meşruluk* güvenceleyen bir görüş birliği mi söz konusu olduğu; yoksa bu sürecen edilgen, kurumsal sınırlamalarını az ya da çok kabul eden bir *kitle sadakatini* mi üretip dayattığı ve böylelikle kendi kendisinin yarattığı, görünüşte de-

Sosyal Devlet. Bir yanda biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanları olan ekonomi ve siyaset, diğer yanda iletişimel olarak yapılanmış eylem alanları olan özel alan ve kamusal alan arasındaki bir takas modelini çıkış noktası alırsak; iş dünyasında doğan sorunların, özel alandan kamusal alana kaydırıldıklarını ve orada rekabet demokrasisinin istenç oluşturma koşullarında, meşrulaştırma ipoteklerine dönüştürdüklerini dikkate almalıyız. Sınıf çatışmasının sosyal ve yani öncelikle özel alandaki sonuçları, siyasal kamusal alandan uzak tutulamazlar. Böylelikle sosyal devlet, kitle demokrasisinin siyasal içeriği olur. Buradan, siyasal dizgenin, devlet yurttaşlarının kullanım değeri yönlenimlerinden, geride hiçbir iz kalmadan bağımsızlaşamayacağı görülür; sosyal devlet kitle sadakatini istediği boyutlarda üretemez, sosyal devlet programıyla birlikte, sınanabilir *meşrulaştırma tekliflerinde* de bulunması gerekir.

Ücret çatışmasının hukuksal olarak kurumsallaştırılması, sınıf çatışmasının sosyal devletçe pasifize edilmesine yol açmış bulunan reformist bir politikanın temeli olmuştur. Bu politikanın temelinde, ücretli işçilerin yaşamındaki temel riskler karşısında önlemler alan ve (işçilerin, kiracıların, müşterilerin) yapısal açıdan daha zayıf piyasa konumlarından doğan dezavantajlarını telafi eden, çalışma hukukuna ve sosyal hukuka ilişkin bir yasal düzenleme yer alır. Sosyal politika aşırı dezavantajları ve güvensizlikleri önler ama elbette yapısal açıdan eşitsiz olan mülkiyet, gelir ve bağımlılık ilişkilerine dokunmaz. Sosyal devletin düzenlemeleri ve başarımları, sadece bireysel tazminatlar yoluyla toplumsal dengeleme hedeflerine değil, örneğin ekolojik açıdan duyarlı olan yerleşim ve ulaşım planlaması, enerji ve su sektörü ve de tarım arazilerinin korunması alanlarında; ya da sağlık, kültür ve eğitim politikası alanlarındaki, kolektif olarak duyumsanabilir dış etkilerin önlenmesine de yönlenir.

Sosyal devletin genişletilmesine yönelik politika, parasal düzlemde, bir yanda sosyal politik görevler için, diğer yanda konjonktürü ve büyümeyi hızlandıran altyapı politikası görevleri için; kamusal bütçelerin arasındaki, toplam sıfır oyununda dile gelen bir ikilemle karşı karşıyadır. Bu ikilem, sosyal devletin iktisadi üretimin örgütlenme biçimine, yapısına ve devindirici mekanizmasına dokunmadan; hem kapitalist biçimde örgütlenmiş çalışma dizgesinin doğrudan olumsuz etkilerini, hem de sermaye birikimi üzerinden yönetilen bir ekonomik büyümenin yaaşma evreni üzerindeki, işlev bozucu yan etkilerini önlemek zorunda olmasından kaynaklanmak-

---

mokratik bir alkışlama temeline mi dayandığı" sorusudur (W. D. Narr, C. Offe, *Wohlfahrtstaat und Massenloyalität*, Köln 1975, Giriş bölümü, s. 28.)

tadır. Sosyal devletin, kapitalist büyümenin kararlılık koşullarına ve devingenlik gerekliliklerine dokunamamasının başlıca nedenlerinden birisi, genel olarak toplumsal tazminatların dağılım modeline düzeltici müdahalelerin, ancak toplumsal üretimin artışıyla tartışılabildiklerie ve mülkiyet konumlarına dokunmadıkları zaman, ayrıcalıklı sınıflarda bir tepki doğurmayışlarıdır; aksi durumda, bu müdahaleler, sınıf çatışmasını sınırlandırma ve durdurma işlevini yerine getiremezler.

Bu yüzden, sosyal devletçi harcamaların kapsamının parasal sınırlamalara bağlı olmasının yanı sıra; sosyal devletçi başarımların türünün ve geçimi sağlamanın örgütlenmesinin türü de, biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanları ve onların çevreleri arasındaki, para ve erk üzerinden düzenlenen takasa uyum sağlamak zorundadır.

(b) Şimdi, gelişmiş kapitalist toplumlardaki siyasal dizge, devlet müdahaleciliğinin, kitle demokrasisinin ve refah devletinin karşısına çıkardığı yapısal ikilemleri aşmayı başardığı ölçüde; dar bir biçimde sadece ekonomik yaklaşımlı bir Marksist kuramın perspektifinden paradoks olarak görünmeleri gereken, *ileri kapitalizmin yapıları* ortaya çıkar. Sınıf çatışmasının sosyal devletçe pasifize edilmesi, kapitalist devindirici mekanizması devlet müdahaleleriyle korunan bir sermaye birikimi sürecinin devam etmesinin kesinlikle değiştirilmemesi koşuluyla gerçekleşir. Keynes'çi iktisat politikası aracına dayanan reformizm, bu gelişmeyi batılı ülkelerde, sosyal demokrat ya da muhafazakâr hükümetler altında program olarak ilan etmiştir ve böylelikle 1945'ten bu yana, özellikle de yıkılmış üretim kapasiteleriin yeniden oluşturulması ve genişletilmesi evresinde, görmezden gelinemeyecek ekonomik ve toplumsal politik başarılara ulaşmıştır. Bu sırada kristalize olan toplum yapıları, Otto Bauer ya da Karl Renner gibi Avusturya Marksizmi kuramcılarının anladığı anlamda, bir sınıf uzlaşmasının sonuçları olarak yorumlanamazlar. Sınıf çatışmasının kurumsallaştırılmasıyla birlikte, üretim araçları üzerinde özel mülkiyet gücünün doğurduğu toplumsal çatışma, iktisat dizgesinin yapısı için eskisi gibi kurucu olmaya devam etmesine karşın, sosyal grupların yaşama evreni için yapı oluşturucu gücünü gitgide daha çok yitirmektedir. İleri kapitalizm, dizgenin ve yaşama evreninin birbirinden koparılışından, kendi biçiminde yararlanmaktadır. Yaşama evreninde dizge içine kaydırılmış bulunan sınıfsal yapı, tarihsel olarak somut biçimini yitirmektedir. Sosyal tazminatların eşitsiz dağılımı, artık kolaylıkla sınıfsal konumlara dayandırılamayan bir ayrıcalık kalıbını yansıtmaktadır. Eşitsizliğin eski kaynakları kesinlikle tükenmiş değildir; ama sadece refah devletinin telafileri değil, başka bir kalıbın eşitsizlikleri de bu kaynaklarla etkileşim içindedirler. Hem uyumsuzluk-

lar hem de marjinal gruplar arasındaki çatışmalar bu durum için karakteristiktir. Sermaye birikiminin özel iktisat biçimiyle birlikte topluma yerleşen sınıf çatışması, ne denli iyi önlenebilir ve örtük tutulabilirse, *doğrudan doğruya* sınıflara atfedilemeyen çıkar konumlarını zedeleyen sorunlar da o denli önplana çıkarlar.

İleri kapitalizmdeki toplumsal eşitsizlik kalıbı için telafi kurallarının nasıl değiştiğine ilişkin zor sorunu burada ele almayacağım; beni daha çok, *sınıflara özgü olmayacak bir biçimde doğan yeni bir şeyleşme etkileri* tipinin nasıl doğduğu ve bu etkilerin, elbette toplumsal eşitsizlik kalıbından süzülerek ve farklı farklı dağılarak, günümüzde neden tüm iletişimsel olarak yapılanmış eylem alanlarına yerleştikleri ilgilendiriyor.

Sosyal devletçi uzlaşma, işçi ve tüketici, kamusal bürokrasilerin müvekkili ve devlet yurttaşı rollerini kristalize etmek için,dizge (iktisat ve devlet) ve yaşama evreni (özel alan ve kamusal alan) arasındaki takas ilişkilerinin koşullarını değiştirir. Marx değer kuramıyla, sadece işgücünün iş ücreti karşılığında takas edilmesi üzerine yoğunlaştı ve şeyleştirme semptomlarını, iş dünyasına bakarak yorumladı. Marx, örneğin Engels'in "İngiltere'de Çalışan Sınıfların Durumu" çalışmasında gösterdiği, tarihsel olarak sınırlı yabancılaşma tipini dikkate almıştı.[46] Marx, endüstrileşmenin erken evrelerindeki yabancılaşmış fabrika çalışması modelinde, bir bütün olarak proleter yaşama evrenine aktardığı bir yabancılaşma kavramı geliştiriyor. Bu kavram, geleneksel yaşama evrenlerinin dağılmasıyla, gelenek sonrası yaşama evrenlerinin parçalanması arasında bir ayrım yapmıyor. Ayrıca, yaşama evreninin naddi yeniden üretimine ilişkin yoksullaşma ile, yaşama evrenini simgesel yeniden üretimindeki bozukluklar arasında, yani dış ve iç yoksulluk sorunları arasında bir ayrım yapmıyor. Ama sosyal devlet yerini sağlamlaştırdıkça, bu yabancılaşma tipi de arka planda kalmaktadır.

Sosyal devlette, çalışma dizgesinin sunduğu roller, deyim yerindeyse normalleştirilirler. Gelenek sonrası yaşama evrenleri çerçevesinde, çalışmanın örgütlenmeler içinde yapısal olarak farklılaştırılması zaten yabancı bir unsur değildir; ve yabancılar tarafından belirlenen çalışmanın karakterinden doğan zararlar, çalışma ortamının "insancıllaştırılması" yoluyla değilse, parasal tazminatların ve hukuksal olarak garantilenmiş güvencelerin sunulmasıyla, en azından öznel olarak katlanılır kılınırlar ve işçilein ve çalışanların statüsünden kaynaklanan öteki dezavantajları ve risklerle birlikte, büyük ölçüde önlenirler. Tabakalara göre farklılaşmış da olsa, bir yaşama standartının sürekli artılışıyla bağlantılı olarak, çalışan rolü, incitici proleter

[46] St. Marcus, Engels, *Manchester and the Working Class*, Londra 1974.

özelliklerini yitirir. Özel alanın, çalışma dünyasında etkili olan dizge buyrumlarının somut sonuçlarına karşı korunmasıyla birlikte, artık bölüşüm çatışmalarının da parçalayıcı gücü kalmaz; toplu sözleşme tartışmalarının kurumsal sınırlarının ötesinde, bu çatışmalar sadece istisna oluşturan dramatik durumlarda yakıcı bir konu haline gelir.

Normalleştirilmiş çalışanlar ve değeri artırılmış tüketiciler rolleri arasındaki bu yeni denge, daha önce gösterdiğimiz gibi, kitle demokrasisinin meşruluk koşulları altında ortaya çıkan, sosyal devletçi bir düzenlemenin ürünüdür. Değer kuramı, politik dizge ile yaşama evreni arasındaki takas ilişkilerini, haksız yere ihmal etmiştir. Çünkü iş dünyasının pasifize edilmesi, sadece öbür tarafta, genişletilen ve *tarafsızlaştırılan devlet yurttaşlığı* rolü ve abartılan bir *müvekkil rolü* arasında aynı zamanda oluşan *dengenin* karşılığıdır. Temel siyasal hakların, kitle demokrasisi çerçevesinde yerleştirilmesi, bir yanda devlet yurttaşlığı rolünün evrenselleştirilmesi anlamına geliyor; öte yandan bu rolün karar verme sürecinden bir parça olarak ayrılması, siyasal katılımın, katılımcı içeriklerden arındırılması anlamına da geliyor. Meşruluk ve kitlelerin sadakati, tarafların kendilerinin çözümleyemeyecekleri, eleştirel bileşenlerine ayıramayacakları bir alaşım halinde birleşiyor.

Sosyal devlet, genelleştirilmiş devlet yurttaşlığı rolünün tarafsızlaştırılması için de, kullanım değerlerini nakit olarak öder; devlet yurttaşları bunları refah devleti bürokrasilerinin müvekkilleri olarak alırlar. Müvekkiller, sosyal devletin tadını çıkaran alıcılardır; ve müvekkil rolü, soyutlama olarak buharlaştırılmış, etkinliği yok edilmiş siyasal katılımı kabul edilebilir kılan karşılıktır. Tıpkı yabancılaşmış emeğin normalleştirilmesinin yükünün tüketici rolünde dengelenmesi gibi, yabancılaşmış bir birlikte karar verme kipinin kurumsallaştırılmasının sonucundan doğan yükler de, müvekkil rolünde dengelenirler. Çünkü bu iki kanalda, öncelikle, ileri kapitalist toplumların tam da Marksistleri tedirgin etmesi gereken yeni çatışma gizilgüçleri toplanırlar; bu bakımdan Marcuse ve Adorno gibi eleştirel kuramın temsilcileri birer istisna oluştururlar.. Az ya da çokbaşarılı bir sosyal devletçi uzlaşmanın örtüsü altında, bu gibi çatışmaların hâlâ çıkabilmesi, sadece işlevselci aklın bir eleştirisi çerçevesinde inandırıcı kılınabilir; bu çatışmalar, birincil olarak sınıflara özgü biçimlerde ortaya çıkmazlar ve bununla birlikte dizgesel olarak bütünleşmiş eylem alanlarına indirilmiş bir sınıfsal yapıya dayanırlar. Bizim ileri kapitalist toplumlara ilişkin, elbette son derece stilize edilmiş, sadece az sayısa idealize edici kabulle çalışan modelimiz şu açıklamayı veriyor.

Sosyal devletçi kitle demokrasisi, iktisat dizgesinde eskisi gibi bulunan sınıfsal

uzlaşmaz çelişkiyi bir koşulla, yani devlet müdahaleciliğiyle korunan kapitalist büyüme dinamiğinin aksamaması koşuluyla, zararsız kılan bir düzenlemedir. Ancak bu durumda, yabancılaşmış emek ve yabancılaşmış birlikte karar verme yapılarının patlayıcı bir güç geliştirmemesi için: Sessizce tek bir merkeze odaklanmış ölçütleri, ritüelleştirilmiş tartışmalara dağıtılabilen ve böylece tüketici ve müvekkil rollerine kanalize edilebilen bir tazminat miktarı kullanılabilir. Ama iktisat dizgesinin siyasal destekli özgün dinamiğinin sonucunda, dizge karmaşıklığında az ya da çok sürekli bir artış olur ve bu artış biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanlarının hem *genişlemesi* hem de iç *yoğunluklarının artması* anlamına gelir. Bu durum öncelikle, iktisat ve kamu alt yönetimi dizgelerinin içindeki ilişkiler için ve bu altdizgelerin birbirleriyle ilişkileri için geçerlidir; bu iç büyüme mal, sermaye ve emek piyasaları üzerinde yoğunlaşma süreçlerini, işletmelerin ve kurumların merkezileştirilmesini ve devlet etkinliğinin işlevinin artışının ve büyümesinin bir bölümünü (bu durum devlet payının buna karşılık düşecek biçimde artma eğiliminde dile gelir) de açıklar. Ama tüm bu bütünün büyümessi, altdizgelerin, yaşama evreninin dizge çevreleri olarak yeniden tanımlanmış bulunan alanlarıyla takasını da bir o denli etkiler; söz konusu alanlar, ilk ağızda, bir yandan kitle tüketimine çevrilmiş özel ev ekonomileri, diğer yandan da bürokratik geçim sağlamaya ayarlanmış müvekkillik ilişkileridir.

Modelimizin temel kabullerine göre, sosyal devletin iş dünyasının pasifleştirilmesi ve siyasal karar süreçlerine hukuksal olarak düzenlenmiş bulunan katılımın tarafsızlaştırılması için sunduğu telafiler, bu iki kanal üzerinden gerçekleşir. Devlet yönetimince işlenmiş biçimleriyle yaşama evrenine yansıtılan, bunalımlı dizge dengesizlikleri bir yana bırakılırsa; kapitalist büyüme yaşama evreni içinde özellikle parasal-bürokratik bütünün genişlemesi ve yoğunlaşması sonucunda çatışmalar doğurur ve bu çatışmalar *öncelikle*, toplumsal olarak bütünleştirilmiş yaşam bağlantılarının, tüketici ve müvekkil rolleri üzerinden yeniden işlevlendirildikleri ve dizgesel olarak bütünleştirilmiş eylem alanlarına benzeştirildikleri yerde doğarlar. Bu süreçler zaten her zaman, kapitalist modernleşmenin bir parçasıydılar; bu süreçler tarihsel olarak, ilgililerin savunmalarını o denli uzun süre başarıyla savuşturabilmişlerdir ki, ilk planda, yaşama evreninin maddi yeniden üretimini biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanlarına aktarmak söz konusu olmuştur. Dizge ve yaşama evreni arasındaki cephede, yaşama evreni açıkça ancak yaşama evreninin simgesel yeniden üretimi etkilendiği zaman, inatçı ve uzun erimli bir direniş göstermiştir.

(c) Empirik görünüşleri ele alabilmem için, daha önce üzerinde durmadığım bir

noktaya değinmem gerekir. Max Weber'in özgürlük yitimi savını, iletişimsel olarak yapılanmış eylem alanlarının dizgenin neden olduğu şeyleşmesi anlamında yorumlamıştık; ve değer kuramsal yaklaşımı eleştirel olarak irdelediğimizde, gelişmiş kapitalist toplumlarda şeyleştirme eğilimlerinin, değişmiş bir biçimde de olsa genel olarak hâlâ neden ortaya çıktıklarını açıklayabilecek hipotezler elde etmiştik. Ama bu Marx okumasıyla, Max Weber'in, dinsel-metafizik dünya imgelerinin parçalanmasına ve anlam yitimi görüngülerine ilişkin ikinci kültür eleştirisel savı nasıl birleştirilebilir? Marx'ta ve Lukács'ta *şeyleşme kuramı*, bir *sınıf bilinci* kuramıyla bütünlenir ve desteklenir. Bu kuram, egemen bilinç biçimlerine ideoloji eleştirisi açısından yaklaşır ve karşılıklı ayrıcalıklı bilgi şanslarını tanıtır. Sosyal devletçi biçimde pasifleştirilmiş bir sınıfsal çatışma ve sınıf yapılarının anonimleştirilmesi yüzünden, sınıf bilinci kuramı, empirik referansını yitirir. Kesin sınıflara özgü yaşama evrenlerinin giderek daha az tanılanabildikleri bir toplumda, bu kuram artık uygulanamaz. Bu yüzden Horkheimer ve çalışma arkadaşları tarafından, bu kuramın yerine tutarlı bir biçimde, bir *kitle kültürü kuramı* geçirilmiştir.

Marx, diyalektik ideoloji kavramını 18. yüzyılın burjuva kültürü örneğinde geliştirmişti. Klasik anlatımlarını bilim ve felsefede, doğal hukuk ve ekonomide, sanat ve edebiyatta bulan bu yetişim idealleri, hem burjuvazinin öz anlamasına ve özel yaşamını biçimlendirmesine, hem de devlet düzeninin ilkelerine girmişlerdi. Marx burjuva kültürünün çift değerli içeriğini görmüştü. Burjuva kültürü bir yandan, özerklik ve bilimsellik, bireysel özgürlük ve evrenselcilik, kendini çekincesizce, radikal bir biçimde ortaya serme iddialarında, kültürel bir rasyonelleşmenin ürünüdür; arkasında geleneğin otoritesi bulunmadığı için, eleştiriye ve özeleştiriye karşı duyarlıdır. Ama öte yandan bu kültürün soyut ve tarih dışı, toplumsal gerçekliğin ötesine uzanan ideallarinin normatif içeriği, sadece eleştirel olarak değiştiren bir pratiğin kılavuzluğuna değil, olumlayıcı, onaylayıcı bir pratiğin idealist bir biçimde güzel gösterilmesine de yarayabilirler. Burjuva kültürünün bu ütopik ideolojik ikili karakteri üzerinde, Marx'tan Marcuse'e[47] kadar sürekli çalışılmıştır. Bu betimleme tam olarak sadece, modern bir anlaşma biçimi koşullarında beklenebilen bilinç yapılarına karşılık düşmektedir.

"Modern anlaşma biçimi" olarak, tanımladığımız iletişim yapısı; dünyevi eylem

---

[47] H. Marcuse, "Über den affirmativen Character der Kultur," aynı yazarın: *Schriften*, Cilt 3, Frankfurt am Main 1979, s. 186 vd.; aynı yazarın: *Versuch über Befreiung*, Frankfurt am Main 1969; aynı yazarın: *Konterrevolution und Revolte*, Frankfurt am Main 1973; ayrıca bkz. J. Habermas, "Über Kunst und Revolution," aynı yazarın: (1981 a), s. 253 vd.

alanlarında, bir yandan iletişimsel eylemlerin normatif bağlamlardan daha güçlü bir biçimde kopmalarıyla ve genişletilmiş olumsallık aralıklarında daha güçlü bir biçimde yoğunlaşmalarıyla ve öte yandan argümantasyon biçimlerinin kurumsal olarak farklılaşmalarıyla karakterize edilmiştir; yani kuramsal tartışımlar bilim uğraşında, ahlaksal-pratik tartışımlar siyasal kamusal alanda ve hukuk dizgesinde, son olarak da estetik eleştiri sanat ve edebiyat uğraşısında farklılaşırlar (bkz. şekil 28, s. 628, alt satırlar). Modernliğin erken evresinde, kutsal alan henüz tümüyle eşitlenmiş değildir; dünyevileştirilmiş bir biçimde, henüz halesinden sıyrılmamış bir sanatın dalıncında ve pratikte etkili dinsel ve felsefi geleneklerde, henüz tümüyle dünyevileştirilmemiş bir burjuva kültürünün geçiş biçimlerinde varlığını sürdürmektedir. Ama bu kutsallık kalıntısı alan eşitlendiğinde, geçerlilik iddiaları sendromu burada da ortadan kaldırıldığında, Weber'in ilgilendiği "anlam yitimi" belirginleşir. Şimdi, kutsal ve dünyevi alanlar arasında sürekli var olmuş bulunan rasyonellik farkı ortadan kalkar. Dünyevi alanda açığa çıkarılan rasyonellik gizilgücü o zamana dek dünya imgeleri tarafından sınırlandırılmış ve tarafsızlaştırılmıştı. Yapısal olarak bakıldığında, bu dünya imgeleri gündelik yaşam bilincinden daha alt bir rasyonellik aşamasında yer alıyorlardı; ama aynı zamanda entelektüel açıdan daha iyi geliştirilmiş ve dile getirilmişlerdi. Ayarıca mitsel ve dinsel dünya imgeleri, törensel ya da tapınısal bir pratik içinde o denli kök salmışlardı ki, kolektif inanışlarda, aykırı deneyimlerin akışına, gündelik yaşamın rasyonelliğine karşı, zor kullanılmadan oluşturulan güdüler ve değer yönlenimleri yalıtılmışlardı. Burjuva kültürünün dünyevileştirilmesiyle birlikte bu durum değişir. Böylelikle, gündelik yaşam pratiğinde aşılmış bir rasyonellik aşamasının irrasyonel olarak bağlayan, kutsal olarak koruan gücü ortadan yiter; kültürel yaptırımlarla korunan ve hiçbir argümantasyon gerektirmeyen temel inanışların dayanağı, buharlaşır.

Kültürel rasyonelleştirmenin mantığından, kültürel modernliğin yöneldiği ufuk noktası doğar: Dünyevi eylem alanı ile, nihai olarak büyüden arındırılmış bir kültür arasındaki rasyonellik farkının ortadan kaldırılmasıyla, büyüden aldırılmış kültür, onu ayakta tutan, ideolojik işlevler üstlenen özelliklerini yitirir.

Elbette, Daniel Bell'in "İdeolojinin Sonu" olarak ilan ettiği bu durumun ortaya çıkması için, uzun süre geçmiştir. İdeolojik belirlenimli kitle hareketleri çağını, ancak burjuva idealleri uğruna yapılan Fransız Devrimi açmıştır. Klasik *burjuva özgürleşim haraketleri* bir yandan burjuva öncesi düzeyi taklit eden bir tözselliğe geri dönme vasıflarına sahip *gelenekselci tepkilere* yol açmıştır; öte yandan birbiriyle bağdaşmayan *modern tepkiler* sendromu oluşmuştur. Bu modern tepkiler anarşizmden, ko-

münizm ve sosyalizmden, sendikalist, radikal demokratik ve muhazafakâr devrimci yönlenimlere ve faşizme ve nasyonal-sosyalizme dek uzanan, bilimsel, çoğu zaman sözde bilimsel popüler görüşlerin geniş bir yelpazesini oluştururlar. Bu yelpaze, *burjuva* toplumu zemininde yeşeren *ideolojilerin ikinci kuşağıydı*. Bu ideolojilerin, biçimsel düzeydeki ve bireşim güçlerindeki tüm farklarına karşın, ortak bir yanları vardı: Klasik burjuva ideolojilerinden farklı olarak, kökleri 19. yüzyıla uzanan bu dünya görüşleri, özgül modern vazgeçme görüngülerini, yani yaşama evrenine toplumsal modernleşmeyle eklenen aksaklıkları işliyordu. Örneğin kamusal alanın ahlaksal ya da estetik olarak yenilenmesine, genel olarak, kamu yönetimine indirgenmiş bir politikanın yeniden canlandırılmasına yönelik vizyoner istekler bu doğrultudadırlar. Böylece ahlaksallaştırma eğilimleri, çağı zaman radikal demokratik ve sosyalist hareketlerde ağır basan özerklik ve katılım ideallerinde anlatım bulur. Estetikleştirme eğilimleri, anlatımsal bir özserimleme ve özerklik gereksiniminde dile gelir; bu eğilimler hem otoriter (Faşizm) hem de anti-otoriter (anarşizm) hareketlerde ağır basabilirler. Bu tür eğilimler, kapitalist rasyonelleşme modelinde bastırılmış ya da ihmal edilmiş ahlaksal-pratik ya da anlatımsal uğrakları, metafizik ya da dinsel olarak tatmin edici dünya imgelerinin yardımıyla "kurtarmak" değil de, şöyle ya da böyle devrimden geçirilen bir toplumun yeni yaşam biçimlerinde pratik olarak geçerli kılmak istedikleri ölçüde, modernlikle uyum içindedirler.

İçeriksel farklılıklarına karşın, bu dünya görüşleri henüz yoldaşların ve kavga arkadaşlarının siyasal bilincini hedef alan, bütünselleştirici düzen tasarımları biçimini; birinci kuşak ideolojilerle, rasyonel doğal hukukun, yararcılığın ve genel olarak burjuva toplum ve tarih felsefesinin türevleriyle paylaşırlar. Tam da bütünleşme yetisi bulunan ve küresel, *yaşama evreni perspektifinden tasarlanmış bütünsel yorumun, gelişmiş modernliğin iletişim yapısıyla birlikte parçalanması* gerekmektedir. Kutsal olanın halesinin izleri yok edildiğinde, dünya imgesine benzer biçimde bireştiren hayal gücüün ürünleri yitip gittiğinde, geçerlilik zemini tümüyle farklılaşmış anlaşma biçimi öyle saydamlaşır ki, iletişimsel gündelik yaşam pratiğinde artık ideolojilerin yapısal gücü için oyuklar kalmaz. Bu yüzden bağımsızlaşmış altdizgelerin buyrumlarının, toplumsal olarak bütünleştirilmiş eylem alanlarına *gözle görülebilir* bir biçimde, dışarıdan etki etmeleri gerekir; bu buyrumlar artık kutsal ve dünyevi eylem alanları arasındaki rasyonellik düzeyi farkına gizlenemezler, yaşama evrenini sezgisel olarak ulaşılmaz işlevsel bağlamlara altlamak için, eylem yönlenimlerine dikkati çekmeyecek biçimde nüfuz edemezler.

Ne ki, rasyonelleştirilmiş yaşama evreni, ideoloji oluşturmak için yapısal ola-

naklarını yitirdiğinde, yaşama evreninin bir araçsallaştırılmasını gösteren olguların artık yokmuşlar gibi yorumlanmaları ve yaşama evrenin ufkundan uzaklaştırılmaları olanaksızlaştığında; dizgesel ve toplumsal bütünleştirme biçimleri arasındaki rekabetin *açıkça* önplana çıkması beklenebilir. Sosyal devletçi pasifleştirme betimlemesinin uygun düştüğü ileri kapitalist toplumlar, bu tahmini henüz doğrulamazlar. Açıktır ki, bu toplumlar ideoloji oluşturmak için işlevsel bir eşdeğer geliştirmişlerdir. Belirli bir yorumlama gereksinimini ideolojik olarak karşılamak gibi, pozitif bir biçimde gerçekleştirilmesi gereken görevin yerini; yorumlama başarımlarını, ideolojilerin bütünleştirme düzeyinde hiç ortaya çıkarmama yolundaki olumsuz bir talep alır. Şimdi yaşama evreni sürekli üyelerin öznelerarasında paylaştığı küresel bir bilgi biçiminde kurulur; böylelikle, artık kullanılamayan ideolojilerin eşdeğeri, bütünselleştirici biçimde ortaya çıkan gündelik yaşam bilgisinin muğlak kalmasına, en azından, kültürel modernliğin ölçülerine göre bilginin geçerli kabul edilebildiği eklemlenme düzeyine hiç ulaşamamasına, dayanabilir. *Gündelik yaşam bilinci* bireşimci gücünden yoksun bırakılır, *parçalara ayrılır.*

Aslında böyle bir etki, Batı rasyonalizmini karakterize eden bilim, ahlak ve sanat farklılaşmasının, özel olarak işlenen sektörlerin sadece özerkleşmelerine değil, gündelik yaşam pratiğinde *doğal olarak* sürdürülen bir gelenek akışından da koparılmalarına da yol açmasıyla ortaya çıkar. Bu koparılma sürekli bir sorun olarak duyumsanmıştır. "Felsefe"yi ve sanatı ortadan kaldırmaya yönelik denemeler, gündelik yaşam bilincini, dışlayıcı, özgün mantıklarına göre geliştirilmiş uzman kültürlerinin ölçütlerine bağlı kılan ve aynı zamanda onların girdilerinden de koparan yapılara karşı isyanlardı.[48] Gündelik yaşam bilinci, geçerlilik iddiaları zaten devredışı bırakılmış olan geleneklere bağlı olduğunu görür, ama yine de gelenekselciliğin yörüngesinden çıktığında, umutsuzca parçalanmış kalır. Günümüzde "yanlış" bilincin yerine, şeyleştirme mekanizması üzerinden aydınlanmaya boyun eğen, *parçalanmış* bilinç geçmiştir. *Yaşama evreninin sömürgeleştirilmesinin* koşulları, ancak böylelikle gerçeklenmiş olmaktadır: Bağımsızlaşmış altdizgelerin buyrumları, ideolojik örtüleri kaldırıldığında, yaşama evrenine *dışarıdan* –sömürgeci efendilerin, bir kabile toplumuna girmeleri gibi– girerler ve benzeştirmeyi dayatırlar; ama yerli kültürün dağılmış perspektifleri, metropoller ve dünya piyasası oyununa periferiden bakılabildiği sürece, koordine edilemezler.

---

[48] Uzmanların gündelik yaşama dolaysız müdahalelerine ve pratiğin teknokratik bilimselleştirilmesine, profesyonellikten çıkarma eğilimleri karşılık düşer. U. Oevermann bu eğilimleri iddialı (şimdilik sadece sözlü olarak sunulmuş) bir kuramla açıklamak istiyor.

Dizge yaşama evreni kavramlarında yeniden formüle edilmiş bulunan ileri kapitalist toplumlardaki şeyleşme kuramının, aşılmış bir sınıf bilinci kuramının yerini alan bir kültürel modernlik çözümlemesiyle bütünlenmesi gereklidir. Bu çözümleme, ideoloji eleştirisi yapmaya yaramak yerine kültürel yoksullaşmayı ve gündelik yaşam bilincinin parçalanmasını açıklayabilirdi; devrimci bir bilincin silinmiş izlerinin peşine düşmek yerine, rasyonelleştirilmiş kültürün, canlı geleneklere bağlı bir gündelik yaşam iletişimiyle geri beslenmesinin koşullarını araştırabilirdi.

(3) *Hukuksallaştırma Eğilimleri.* Gelişmiş ileri toplumlarda ortaya çıkan şeyleşme belirtilerini, araçlarla yönetilen altdizgeler olan iktisat ve devletin yaşama evrenin simgesel yeniden üretimine, parasal ve bürokratik araçlarla müdahale etmeleriyle açıkladım. Bizim hipotezlerimize göre, "yaşama evreninin sömürgeleştirilmesi" ancak şu koşullardan sonra ortaya çıkabilir:

- geleneksel yaşam biçimlerinin, yaşama evreninin yapısal bileşenlerinin (kültür, toplum ve kişilik) büyük ölçüde farklışacakları ölçüde ortadan kaldırıldıklarında;
- altdizgeler ile yaşama evreni arasındaki takas ilişkilerinin farklılaşmış roller üzerinden (örgütlenmiş iş yerlerinde çalışma için ve özel ev ekonomilerinin talebi için, müvekkillerin kamusal bürokrasilerle ilişkisi için ve merulaştırma sürecine biçimsel katılım için) düzenlendiklerinde;
- Çalışanların işgücünün el altında tutulabilmelerini ve seçmenlerin oylarının devinime geçirilebilmelerini sağlayan gerçek soyutlamalar, ilgililer tarafından dizgeyle uyumlu tazminatlara karşı göze alındıklarında;
- bu bedeller, sosyal devletçi örneğe göre, kapitalist büyümenin artmasıyla finanse edildiklerinde ve özelleştirilmiş, iş dünyasından ve kamusal alandan çekilmiş umutlar, birincil olarak kendini gerçekleştirmeye ve kendini kanıtlamaya, yani tüketici ve müvekkil rollerine bağlandıklarında.

Şimdi, yaşama evreninin içten sömürgeleştirilmesi üzerine önermeler, göreli yüksek bir genelleştirme aşamasında duruyorlar. Bu, toplum kuramsal düşünüşler için, dizge işlevselciliği örneğinin de gösterdiği gibi, pek de alışılmadık bir durum değildir. Ama böyle, aşırı genelleştirilme tehlikesiyle sürekli karşı karşıya olan bir kuramın, en azından, *hangi tür* empirinin kendisine uygun düştüğünü gösterebilmesi gerekir. Bu yüzden, içsel sömürgeleştirilme savının sınanabileceği apaçıklıkları, bir örnekte göstermek istiyorum; bu örnek *iletişimsel* olarak yapılandırılmış eylem alanlarının hukuksallaştırılmasıdır. Bu örneği seçmemin nedeni, yöntemsel ve içeriksel açıdan özellikle zor sorunlar sunmuyor oluşudur. Hukuğun gelişmesi, sosyo-

lojinin tartışma götürmez, Durkheim ve Weber'den bu yana klasikleşmiş araştırma alanlarından bir tanesidir.

Yaşama evreninin simgesel olarak yeniden üretilmesinin, patolojik yan etkiler doğurmadan, dizgesel bütünleştirmeninctemelleri üzerine aktarılabildiği doğruysa; ve tam da bu eğilim, başarılı bir sosyal devletçi düzenlemenin kaçınılmaz yan etkisiyse; kültürel yeniden üretim, toplumsal bütünleştirme ve toplumsallaştırma alanlarında, anılan koşullarda, biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanlarıyla bir eşitlenmenin gerçekleşmesi gerekir. Bu noktada, ancak modern hukuk biçimlerinde kurulabilen toplumsal ilişkilere, biçimsel olarak örgütlenmiş ilişkiler diyoruz. Bu yüzden, toplumsal bütünleştirmeden, dizgesel bütünleştirmeye çevirmenin, hukuksallaştırma süreçleri biçimini alması beklenebilir. Öngörülen şeyleşme etkilerinin, bu çözümsel düzlemde de, üstelik *belirli bir hukuksallaştırma türünün* semptomatik sonuçları olarak kanıtlanabilmeleri gerekir.

Bu özel hukuksallaştırmayı, aile ve okul hukuku örneğinde çözümleyeceğim. Bu örnek sadece, burjuva toplumuna, başlangıcından beri eşlik etmiş bulunan bir hukuksallaştırmanın geç bir uzantısıdır. "Hukuksallaştırma" deyimi genel olarak, modern toplumlarda gözlemlenen, yazılı hukukun artması eğilimine ilişkindir. Bu sırada, hukukun *genişlemesini*, yani yeni, o zamana dek resmi olmayan bir biçimde düzenlenmiş toplumsal nesne durumlarının hukuksal normlara bağlanmasını; hukukun *yoğunlaşmasından*, küresel hukuk olgularının, özelci bir biçimde başka tekil olgulara indirilmesinden, ayırmalıyız.[49] Otto Kirchheimer bu terimi, Weimar Cumhuriyeti döneminde bilimsel tartışmaya kazandırdı ve o zamanlar bu terimden ilk ağızda, sınıf çatışmalarının toplu sözleşme ve iş hukuku biçiminde kurumsallaştırılmasını, genel olarak toplumsal tartışmaların ve siyasal savaşımların hukuk kapsamına alınmasını anladı. Weimar Anayasası'nın toplumsal katılım haklarında anlatımını bulan ve çağdaş devlet hukuku öğretisinde (özellikle Heller, Smend ve Carl Schmitt'te) büyük bir ilgi görmüş bulunan, sosyal devlete doğru bu gelişme, şimdi bir hukuksallaştırma adımları zincirinin son halkasıdır. Büyük ölçüde stilize ederek, dönemsel hukuksallaştırma süreçlerini ayırabiliriz. İlk adım, Batı Avrupa'da, mutlakiyet döneminde, Avrupa devletler dizgesi biçiminde oluşturulan *burjuva devletine* götürür. İkinci adım, 19. yüzyıl Almanya'sındaki monarşide, örnek bir biçim almış bulunan *hukuk devletine* götürür. Üçüncü adım, Fransız Devriminin bir sonucu olarak, Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da yaygınlaşmış bulunan, *demokratik hukuk*

[49] R. Voigt, "Verrechtlichung in Staat und Gesellschaft," aynı yazarın: (Haz.), *Verrechtlichung*, Frankfurt am Main 1980, s. 16.

devletine götürür. Şu ana kadarki son adım da, nihayet, 20. yüzyılın akışı içinde, Avrupa işçi hareketlerinin savaşımını verdiği ve örneğin Federal Alman Cumhuriyeti'nin anayasasının 21. Maddesinde kodlanan, sosyal ve demokratik hukuk devleti'ne götürür. Bu *dört küresel hukuksallaştırma adımını*, dizge ve yaşama evreninin birbirinden koparılmasına ve yaşama evreninin bağımsızlaşmış altdizgelerin özgün dinamiğiyle çatışmasına ilişkin toplum kuramsal görüş açılarından karakterize edeceğim.

a) Avrupa'da mutlakiyetçilik evresindeki hukuk gelişimi, esas olarak, iktisat ve devlet üzerinden altdizgeler biçiminde farklılaşmış bulunan iki aracın kurumsallaştırılması olarak anlaşılabilir. *Burjuva devleti*, erken modern zümreler toplumunun kapitalist ticaret toplumuna dönüşmesinin gerçekleştiği siyasal düzeni oluşturur. Bir yanda bireysel mal sahiplerinin ilişkisi, stratejik eylelen ve sözleşmeler yapan hukuk kişilerine uygun bir özel hukuk düzeni anlamında normlara bağlanmıştır. Bu hukuk düzeni, gördüğümüz gibi, pozitiflik, genellik ve biçimsellik vasıflarına sahiptir ve modern yasa kavramının ve sözleşmeler yapan, mülkiyete edinebilen, elden çıkarabilen ve miras bırakabilen hukuk kişisi kavramının yardımıyla kurulmuştur. Bu düzenin, özel kişinin özgürlüğünü ve mülkiyetini, tüm hukuk kişilerinin yasa karşısındaki hukuksal güvenliğini ve biçimsel eşitliğini sağlaması gerekmektedir. Öte yandan kamusal hukuk, şiddet tekelini elinde bulunduran egemen bir devlet gücünü, yasal iktidarın biricik kaynağı olarak yetkilendirir. Egemen devlet gücü, tekil içeriklere ya da belirli devlet amaçlarına yönlenimden koparılmış ve araçsal olarak, yani sadece bürokratik olarak görütmenmiş iktidarı yasal bir biçimde uygulama araçlarıyla ilişkili olarak, tanımlanmıştır. Erkin etkili bir biçimde bölüştürülmesi aracı, tek amaç olmuştur.

Bu ilk hukuksallaştırma adımıyla, deyimi Hegel'in hukuk felsefesindeki anlamıyla kullanırsak, "burjuva toplumu" kurulur. Bu evrenin özanlaması en tutarlı anlatımını Hobbes'in 'Leviathan'ında bulmuştur. Bizim bağlamımızda bu durum Hobbes'un toplumsal düzeni sadece burjuva toplumunu kuran bir devletin dizge perspektifinden kurması açısından ilginçtir; Hobbes yaşama evrenini olumsuzlayıcı bir biçimde belirliyor – yaşama evreni dizgeden dışlanan ve özel kişilerin tasarrufuna bırakılan her şeyi kapsıyor. Yaşama evreni, özel hukukun ve yasal iktidarın, yurttaşları ondan özgürleştirdikleri şeydir; zümresel kişi, meslek, ticaret ve toprak hukukunda tikelci anlatımını bulmuş olan, korporatif olarak birleştirilmiş, statüye bağlı yaşam koşullarının tümüdür. Burjuva toplumunda bundan geriye kalan, sadece özel yaşama ilişkin durumlarla –fiziksel olarak yaşamda kalmayı güvenceleyen

minimum bir barışla ve piyasa yasalarına göre kıt kaynaklar için yarışan tekil öznelerin empirik gereksinimlerinin dizginlerinin koparılmasıyla karakterize edilebilecek– bir özel alana atfedilir. Yaşama evreni, iktisat ve devlet altdizgelerinin, kendilerini yeniden üretmek için gereksindikleri şeyleri, çalışma başarımlarını ve itaatkârlıkları sağladıkları, daha ayrıntılı olarak tanımlanmamış bir depodur.[50]

Hobbes'un konstrüksiyonu, tam da burjuva devletin yenilemelerinin, yani paranın ve erkin kurumsallaştırılması için hukuksal önlemlerin karakterize edilebildikleri soyutlama düzeyine ilişkindir. Hobbes, modernlik öncesi yaşam biçimlerinin tarihsel dayanağını soyutlayarak, Marx'ın daha sonra gerçek soyutlamaların gerçekliği olarak atfedeceği şeyi, kuramda öncelemektedir. Devlet, söz konusu yaşama evrensel dayanak olmadan, mutlakiyetçi biçimiyle bir meşrulaştırma temeli bulamazdı; bu dayanak olmadan, işleyemezdi de. Elbette burjuva devleti, bu dayanaktan sessizce beslenerek, onun çözülüşünü hızlandırmaktadır; ama tüketilmiş bulunan geleneksel yaşam biçimlerinden, çözülmek üzere olan kurumsallaştırılmış yaşam koşullarından, öncelikle sınıflara özgü bir biçimde belirlenmiş modern yaşama evreninin yapıları doğar; Hobbes sadece burjuva devletinin dizge perspektifinden baktığı için, bu yapıları algılayamamıştır. Bu perspektiften modern hukuk biçimlerinde kurulmamış olan her şey, biçimsiz olarak görünür. Ama modern yaşama evreni de en az tarihsel yaşam biçimleri gibi, kendi yapılarına sahiptir. Bundan sonraki hukuksallaştırma adımları burada öncelikle piyasanın ve mutlakiyetçi iktidarın hizmetine sunulmuş yaşama evreninin, kendi iddialarını gitgide daha fazla öne sürmesi biçiminde anlaşılabilirler. Son olarak erk ve para gibi araçların modern bir yaşama evreninde *kökleştirilmeleri* gerekir; burjuva devleti yalnızca bu yoldan, asalak olmayan, modern haklı çıkarma düzlemine uygun bir meşruluk elde edebilir. Sonunda, modern devletlerin işlevsel olarak gerek duydukları, yapısal olarak farklılaşmış yaşama evreni, biricik meşrulaştırma kaynağı olarak kalır.

b) *Burjuva Hukuk Devleti*, 19. yüzyılın Alman meşrutiyetçiliğinde prototipik bir biçime bürünmüş ve Karl von Rotteck ya da Robert von Mohl[51] ve daha sonra F. J. Stahl[52] gibi, Mart devrimi öncesini (1815-1848) ele alan kuramcılar tarafından kav-

---

[50] U. K. Preuss, "Der Staat und die indirekten Gewalten," Berlin'deki Hobbes Kollokyumu'na sunulan tebliğ, 12-14. X.1980; ayrıca bkz. Franz Neumann'ın otuzlu yıllarda yazdığı, şimdi Almanca çevirisi de bulunan, çığır açıcı incelemesi: F. Neumann, *Die Herrschaft des Gesetzes*, Frankfurt am Main 1980.

[51] H. Boldt, *Deutsche Staatslehre im Vormärz*, Düsseldorf 1975.

[52] I. Maus, "Entwicklung und Funktionswandel der Theorie des bürgerlichen Rechtstaates," M. Tohidipur (Haz.), *Der bürgerliche Rechtstaat*, Cilt 1, Frankfurt am Main 1978, s. 13 vd.

ramsallaştırılmıştır. Ama bu kavram, çözümsel bir kavram olara kullanıldığında, Almanya'daki özel hukuk gelişimiyle kesinlikle örtüşmeyen, daha genel bir hukuksallaştırma adımına ilişkindir.[53] Bu ikinci adım, o zamana dek sadece iktidar uygulamanın yasal biçimiyle ve bürokratik araçlarıyla sınırlı ve bağlı olan bir otoritenin, anayasa hukukunda normlara bağlanması anlamına geliyor.. Şimdi yurttaşlar özel kişiler olarak, istenç oluşumuna gerçi henüz demokratik bir biçimde katılmadıkları bir egemene karşı, dava konusu edilebilir öznel-kamusal haklara sahip oluyorlar. Burjuva özel hukuk düzeni, devletin *anayasalılaştırılması yoluyla*, yönetimin yasalara uygunluğu ilkesinin, bir "yasanın iktidarı" olarak yorumlanabileceği biçimde, iktidar uygulama aygıtıyla koordine edilmiş olur. Yurttaşların özgürlük alanında yönetim ne yasalara karşı, ne yasalardan yana, ne de yasalar üstü bir biçimde müdahale edebilir. Özel kişilerin yaşam, özgürlük ve mülkiyet güvenceleri, artık özel hukuk biçiminde kurumsallaştırılmış bir iş ilişkisinin işlevsel yan etkileri olarak doğmazlar; hukuk devleti düşüncesiyle birlikte, daha çok, ahlaksal olarak haklı çıkarılmış anayasa normları mertebesine ulaşırlar ve bir bütün olarak iktidar düzeninin yapısını belirlerler.

Toplum kuramı açısından bu süreç, yine iki yönden, dizge ve yaşama evreni perspektiflerinden incelenebilir. Mutlakiyetçi devlet kendini sadece para ve erk üzerinden farklılaşmış altdizgelerin avukatı olarak görmüş ve özel alana itilen yaşama evrenini, biçimlendirilmemiş malzeme olarak ele almıştı; bu hukuk düzeni şimdi, burjuvazinin modern yaşama evreninin korumaya değerliğinin kabul edilmesini sağlayan unsurlarla zenginleştirilmektedir. Dışarıdan bakıldığında, bu adım, modern devletin kendi hukukundan bir meşruluk elde ettiği, modern bir yaşama evreni *temelinde* meşrulaştırmalar elde ettiği bir ilk adım olarak da görülebilir.

c) *Demokratik hukuk devleti*, ilkönce Fransız Devriminde biçimlenmiştir ve Rous-

---

Ünlü tanım şöyledir: "Devlet hukuk devleti olmalıdır, çözüm budur ve gerçekte, yeni dönemin gelişme dürtüsüdür. Hukuk devletinin, etkililiğinin yollarını ve sınırlarını ve yurttaşlarının özgür alanını, hukuk biçiminde tam olarak belirlemesi ve kesintisiz bir biçimde güvencelemesi gerekir ve törel düşünceleri devlet tarafından, yani doğrudan doğruya doğruya hukuk alanına ait olduğundan daha fazla [zorla] gerçekleştirmemelidir, yani sadece en zorunlu sınıra dek. Hukuk devleti kavramı budur, yoksa devletin yönetimsel amaçlar olmadan sadece hukuksal bir düzene sahip olması ya da tümüyle sadece bireylerin hukuklarını koruması anlamına gelmez; genel olarak devletin hedefi ve içeriği değil, tersine sadece bunları gerçekleştirme türü ve karakteri anlamına gelir." (F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, Cilt II, Darmstadt 1963, s. 137 vd.)

[53] E. W. Böckenförde, "Entstehung und Wandel des Rechtsstaatsbegriffs," aynı yazarın: *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt am Main 1976, s. 65 vd.

seau ve Kant'tan başlayarak, devlet kuramını günümüze dek meşgul etmiştir. Ben bu kavramı yine çözümsel olarak kullanıyorum; ve bu kavramla, doğal hukukta tasarlanan yasa kavramında zaten bulunan özgürlük düşüncesini, anayasa hukukunda doğrulandığı hukuksallaştırma adımını imliyorum. Anayasalılaştırılan devlet, şimdi de demokratikleştirilmiştir; yurttaşlar devlet yurttaşları olarak siyasal katılım haklarıyla donatılmışlardır. Yasalar ancak, genel çıkarları dile getirdiklerine ve tüm ilgililerin onları onaylaması gerektiğine ilişkin, demokratik olarak güvencelenmiş bir önvarsayım bulunduğunda, geçerlidirler. Bu talep, yasamayı parlamenter istenç oluşturmaya ve kamusal tartışmaya bağlayan bir işlem yoluyla karşılanacaktır. *Meşrulaştırma sürecinin hukuksallaştırılması*, genel ve eşit seçme ve seçilme hakkı biçiminde ve siyasal birliklerin ve partilerin örgütlenme özgürlüğünün kabul edilmesi biçiminde yerleşir. Böylelikle, kuvvetler ayrımı sorunu, yani işlevsel olarak farklılaşmış devlet kurumları olan yasama, yürütme ve yargı kurumlarının birbirleriyle ilişkileri sorunu da keskinleşir. Bu sorun hukuk devleti içinde, yalnızca yürütme ve yargılama ilişkisi biçiminde ortaya çıkmıştı.

Toplum kuramı açısından bakıldığında, bu demokratikleştirme adımı, daha önceki devletin hukuksallaştırılması adımıyla aynı doğrultudadır. Modern yaşama evreni, tüm somut yaşam ilişkilerinden soyutlayan bir iktidar yapısının buyrumlarına karşı, kendini bir kez daha öne sürer. Böylelikle erk aracının, rasyonelleştirilmiş ve artık sadece burjuvazi içinde farklılaşmamış olan bir yaşama evreninde kökleştirilmesi süreci de belirli bir sona ulaşır.

Burjuva toplumu için kurucu olan ilk hukuksallaştırma adımı, Marx'ın örnek olarak "özgür" ücretli emek örneğinde ortaya çıkardığı çift değerliliklerin etkisindeydi. Bu özgürlüğün ironik yani ücretli işçilerin toplumsal özgürleşiminin, yani iş sözleşmesine ve örgüt üyeliğine dayanan, devinme ve seçme özgürlüklerinin bedelinin, onların yaşam biçiminin normatif olarak hiç dikkate alınmayan proleterleştirilmesiyle ödeniyor oluşuydu. Bundan sonraki iki hukuksallaştırma adımı, burjuva özgürleşim hareketlerinin coşkusuyla atılmıştır. İlkönce mutlakiyetçi bir biçimde ortaya çıkan bürokratik iktidarın anayasallaştırılması ve demokratikleştirilmesi çizgisinde, hukuksal normlandırmaların net bir biçimde özgürlük güvenceleyen karakteri görülür. Burjuva biçimsel hukuku, yaşama evreninin bürokratik iktidara karşı iddialarını belirgin bir biçimde vurguladığı her yerde, özgürlüklerin yıkıcı yan etkilerle gerçekleştirilmesinin çift değerliliğinin yitirir. Demokratik hukuk devleti çerçevesinde gelişen ve bir kez daha karakterize etmem gereken *sosyal devlet*, bu *özgürlüğü güvenceleyen hukuksallaştırma* çizgisini sürdürür. Öyle görünüyor ki, daha

önceki hukuksallaştırma adımlarının yönetimsel eylem dizgesini dizginlemeleri gibi, sosyal devlet de ekonomik eylem dizgesini dizginler. Ne var ki, sosyal devletteki kazanımlar, özgürlük güvenceleyici bir niyetle, siyasal savaşımlar sonucunda elde edilmiş ya da korunmuşlardır. Böylece, şu paralellikler ortaya çıkıyor: Daha önceki adımlarda bürokratik erk uygulamanın içsel dinamiği, bu adımda da iktisadi sermaye birikimi sürecinin özgün dinamiği, bu arada kendisi de rasyonelleşmiş bir yaşama evreninin kendi mantığı bulunan yapılarıyla uzlaştırılır.

d) *Sosyal ve demokratik hukuk devletine* varan gelişme, aslında kökleri sınıflı yapıda bulunan bir toplumsal güç ilişkisinin kurumsallaştırılması olarak anlaşılabilir. Bu kurumsallaştırmanın klasik örnekleri, çalışma süresinin sınırlanması, sendikalarda birleşme özgürlüğü ve toplu sözleşme özerkliği, işten çıkarılmaya karşı koruma, sosyal sigorta vb.dir. Bunlar, daha önce üretim araçlarının özel mülkiyetinde bulunduranların, elinde bulundurma ve örgütlenme gücüne bağlı olan bir iş dünyasındaki hukuksallaştırma süreçleri söz konusudur. Burada da *zaten hukuksal olarak kurulmuş* bir eylem alanın içindeki, erki dengeleyen hukuksallaştırmalar söz konusudur.

Sınıfsal çatışmayı sınırlandıran ve sosyal devleti biçimlendiren normlar, bu normlardan yararlananların ve demokratik yasa koyucunun perspektifinden, özgürlüğü güvenceleyen bir karaktere sahiptir. Ama bu durum çok net bir biçimde, sosyal devletçi tüm düzenlemeler için geçerli değildir. Bu yüzden, devletçi sosyal politikanın baştan itibaren, *özgürlüğü güvenceleme* ve *özgürlüğü kaldırma çift değerliliği* vardır.[54] Sermaye ve ücretli emek ilişkisi açısından kurucu olan ilk hukuksallaştırma adımı, çift değerliliğini, bir yandan burjuva hukuk normlarının sosyal özgürleştirici anlamı ve diğer yanda bu normların işgüçlerini meta olarak piyasaya sunmak zorunda bırakılanlar üzerindeki sosyal-baskıcı etkileri arasındaki çelişkiden alıyordu. Sosyal devletçi güvenceler ağının, şimdi bu ücretli emeğe dayanan üretim sürecinin dıştan etkilerini önlemesi gerekir. Ama bu ağ ne denli sıkı örülürse, *başka türde* çift değerlilikler de o denli belirgin bir biçimde ortaya çıkarlar. Bu, şimdilik sonuncu hukuksallaştırma adımının olumsuz etkileri yan etkiler olarak ortaya çıkmazlar, *bizzat hukuksallaştırmanın* yapısından kaynaklanırlar. Şimdi, özgürlük güvencesinden yararlananları özgürlüğünü bizzat bu güvencenin araçları tehdit etmektedir.

Bu olgu, devletin *sosyal politikası* alanında, "sosyal politikanın sınırları olarak hu-

[54] T. Guldimann, M. Rodenstein, U. Rödel, F. Stille, *Sozialpolitik als soziale Kontrolle*, Frankfurt am Main 1978.

kuksallaştırma ve bürokratikleştirme" başlığı altında yaygın bir ilgi görmüştür.[55] Sosyal sigorta hakkı örneğinde, sigortası yapılan durumlarda (hastalık ya da yaşlılık gibi), para geliri hakkı iddialarının yoksullara bakma geleneği karşısında elbette tarihsel bir ilerleme anlamına geldikleri, ama yaşam risklerinin bu hukuksallaştırılmasının, hak sahiplerinin *yaşama evrenine* yapı değiştirici *müdahaleleri* biçiminde hatırı sayılır bir bedel gerektirdiği yeniden gösterilmiştir.[56] Bu maliyetler, sosyal hukuksal iddiaların bürokratik olarak gerçekleşmesi ve parasal olarak karşılanması sonucunda ortaya çıkmaktadır. Burjuva hukukunun yapısından, sosyal devletçi güvenceleri tam olarak özgüleştirilmiş genel olgular için *bireysel* hukuk iddiaları olarak formüle etme zorunluluğu doğmaktadır. Sosyal hukukta *bireyselleştirme*, yani iddiaların stratejik olarak eyleyen, özel çıkarlarını savunan bir hukuk öznesine atfedilmeleri olgusu; düzenlenmesi gerekli yaşam durumlarına, aile hukukunda olduğundan daha uygun olabilir. Bununla birlikte yaşlılık sigortasının bireyselleştirici tanımlanışının, örneğin ilgililerin özanlaması ve eşleriyle, dostlarıyla, komşularıyla vb. ilişkileri üzerinde zarar verici sonuçları vardır; bu tanımlanışın, dayanışmacı toplulukların destekleyici yardım yapmaya hazır oluşları üzerinde de sonuçları vardır. Gündelik yaşam durumlarını yeniden tanımlamaya yönelik büyük bir baskı, her şeyden önce olgunun, yani bu bağlamda sosyal sigortanın dengeleme *olgusunun*, *özgüleştirilmesinden* kaynaklanır: "... sigorta konusu olarak, bilindiği gibi 'yaşamdaki, sosyal sigortanın ona karşı koruma sağlaması gereken bir değişikliğin ortaya çıkması' anlaşılır. Sosyal olguların hukuksallaştırılmasıyla birlikte, koşulsal hukukun sosyal ilişkilere, sosyal nedenlere, bağımlılıklara ve gereksinimlere 'yabancı' olan 'eğer ... o zaman ...' yapısı da ekonomik-sosyal bölüştürme işine alınmış olur. Ne var ki, bu yapıyla denge olgusuna neden olmaya, uygun ve her şeyden önce önleyici bir biçimde tepki verilemez."[57] Son olarak, olgunun *genelliği*, *bürokratik hizmetin gerçekleşmesine*, yani hak iddiasıyla birlikte verili olan sosyal sorunu ele alan yönetime göre biçimlendirilmiştir. Düzenlenmesi gekreken, bir yaşam öyküsünün ve somut bir yaşam biçiminin bağlamına yerleştirilmiş durumun sadece hukuksal olarak altlanması gerektiği için değil, yönetimsel olarak ele alınabilmesi için de, şiddet içeren bir soyutlamayla bağlı kılınması gerekir. Bu sırada hizmet veren bürokrasiler son derece seçmeci davranmak ve hukuksal olarak temellendirilmiş dengele-

---

[55] Konuya ilişkin literatür için bkz. E. Reidegeld, "Vollzugdefizite sozialer Leistungen," Voigt (1980), s. 275 vd.

[56] Chr. V. Ferber, *Sozialpolitik in der Wohlstandsgesellschaft*, Hamburg 1967.

[57] Reidegeld, Voigt (1980), s. 277.

me olgularının altında, yasal olarak davranan bürokratik bir iktidarın araçlarıyla genel olarak kavranabilen yardım gerektiren sosyal durumları *seçmek* zorundadırlar. Ayrıca bu durum, yardım gerektiren sosyal durumların, uzak ve büyük örgütlerde merkezi bir biçimde ve bilgisayarlarla işlenmesine uygun düşmez: Bu örgütler, müvekkillerin refah bürokrasilerinden toplumsal ve psikolojik uzaklıklarına uzamsal ve zamansal uzaklıklar eklerler.

Ayrıca ortaya çıkan yaşam riskleri çoğu zaman *parasal tazminatlar* biçiminde karşılanırlar. Yaşlılık sınırına girilmesi ya da işini yitirme gibi örnekleri düşünelim; böyle olaylarla tipik bir biçimde değişen yaşam konumları ve sorunlar, aslında tüketimci bir yeniden tanımlamayı kaldıramazlar. Dizgeyle uyumlu tazminatların bu uygunsuzluğunu dengelemek için, *tedavisel yardımlar* veren *sosyal hizmetler* düzenlenmiştir.

Ama böylelikle, sosyal devletçi müdahalelerin çelişkileri sadece bir üst basamakta yeniden üretilmiş olurlar. Bir uzman tarafından devlet yönetiminin sağladığı muayene, çoğu zaman tedavinin, müvekkilin öz etkinliğini ve bağımsızlığını teşvik etme amacıyla çelişir: "... sosyal hizmetlerin sağlanması süreci kendine özgü bir gerçeklik kazanır; bu gerçeklik özellikle kamu görevlisinin mesleki edincinden, kamu yönetimi eyleminin sınır koşullarından, bu hizmeti arayanın ya da duruma göre ona katlananın biyografik ve güncel 'duyarlılıklarından,' işbirliği yeteneğinden ve işbirliğine hazır olmasından beslenir. Sosyal hizmetlerden sınıflara özgü bir biçimde yararlanmaya, mahkemeler, cezaevleri, öteki devlet daireleri yoluyla görevlendirilmeye ve hizmetlerin refah devletinin bürokratik örgütleri ağında uygun bir biçimde konumlandırılmasına ve biçimlendirilmesine ilişkin, bu alanlarda kalan sorunların yanı sıra; bu fiziksel, psiko-sosyal ve özgürleşimsel yardım biçimleri esas olarak bürokratik olarak yapılanmış devlet yönetimine yabancı olan işlev kipleri, rasyonellik kıstasları ve örgütlenme biçimleri gerektirirler."[58]

Sosyal hizmetlerin, genel olarak, ceza infazından, akıl hastalarının, madde bağımlılarının ve davranış bozuklukları olanların tıbbi bakımına, sosyal hizmetin klasik biçimlerine ve yaşam yardımının, psikoterapi ve grup dinamiği yöntemlerini kullanan yeni biçimlerine, ruhsal bakıma, dinsel gruplar oluşturmaya, gençlik hizmetlerine, kamusal eğitim dizgesine, sağlık kurumlarına ve her türden genel koruyucu tedbirlere dek uzanan tedavi bürokrasinin paradoks sonuçlarında; son adımın, sosyal devletçi hukuksallaştırma adımının çift değerliliği özellikle net bir biçimde görülür. Sosyal devletin, doğrudan doğruya üretim alanında ortaya çıkan sınıf ça-

[58] Reidegeld, Voigt (1980), s. 281.

tışmasının pasifleştirmesinden öteye uzanması ve özel yaşam alanları üzerine bir müvekkillik ilişkileri ağı sermesi ölçüsünde, aynı zamanda yaşama evreninin çekirdek alanlarının bir bürokratikleştirilmesi ve parasallaştırılması anlamına da gelen bir hukuksallaştırmanın, beklenen patolojik yan etkileri de o denli güçlü bir biçimde ortaya çıkarlar. Bu *hukuksallaştırma tipinin ikilemli yapısı*, sosyal devletçi güvencelerin, toplumsal bütünleştirme amacına hizmet etmelerinin gerekmesinden ve bununla birlikte, hukuksal biçimli bir sosyal müdahale yoluyla, eylemi koordine eden anlaşma mekanizmasından koparılıp, erk ve para gibi araçlara aktarılan yaşam bağlamlarının bütünlüklerinin bozulmasını hızlandırmalarından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda, R. Pischas devletçi sosyal politikanın bunalımından, bir toplumsal bütünleştirme sorunu olarak söz ediyor.[59]

Bu görüngülerin empirik bir çözümlenişi için, özgürlüğü güvenceleme ve özgürlüğü kısma görünümlerinin birbirinden ayrılabildikleri kıstasları açıklamak önem taşır. Hukuksal görüş açılarından, öncelikle, temel hakların özgürlük ve katılım hakları olarak klasik bir biçimde ayrılması uygundur; burjuva biçimsel hukukunun yapısının tam da, bu araçlarla artık kişisel keyfilik alanlarının olumsuzlayıcı bir biçimde sınırlandırılmakla kalmayıp, kurumlara ve hizmetlere katılmanın ve onlardan yararlanmanın olumlayıcı bir biçimde güvencelenmesi gerektiğinde, ikilemli bir özellik gösterdiği tahmin edilebilirdi. Bu tahmin doğru çıksaydı, ancak dördüncü, sosyal devletçi hukuksallaştırma adımında değil; daha üçüncü, demokratikleştirici adımda, özgürlüğü güvencelemeden, özgürlüğü kısıtlamaya doğru bir değişim beklenebilirdi. Gerçekten de, *devlet yurttaşlığı özgürlüklerinin kullanılmasının örgütlenişinin*, spontan görüş oluşturma ve tartışımsal istenç oluşturma olanaklarını, seçmen rollerinin parçalanmasıyla, yönetici elitlerin rekabetiyle, bürokratik biçimde daraltılmış parti aygıtlarında dikey görüş oluşturmayla, bağımsızlaşmış parlamenter gövdelerle, güçlü iletişim ağlarıyla vb. büyük ölçüde olumsuz etkileyeceği-

[59] "Hukuk devletinin ve sosyal devletinin karşılaştığı sahada, devletçi özgürlük örgütlerinde 'etkin' bir sosyal biçimlendirmeyi kullanan sosyal politikanın, bireylerin özyardım iddiasını ezme tehlikesi vardır. Bu sırada devletin hizmet dizgesi, sadece devlet ve toplum arasındaki görev bölümünü ortadan kaldırmış olmaz. Sosyal hizmetleri biçimlendirerek, tüm *yaşam modeline* damgasını vurur: yurttaşların yaşamı, hukuksallaştırılmış biçimde, doğumdan önce başlayarak ve geride kalanların bakımına ilişkin hukukun gösterdiği gibi, ölümden sonrasına uzanarak, yaşamın tüm değişikliklerine karşı güvencelenir; böylece birey, yaşamını bu sosyal kabukllar içinde düzenler; maddi sorunlardan uzak bir yaşam sürer, ama aynı zamanda, aşırı bir devlet bakımına ve bu bakımı yitirmekten duyulan bir korkuya maruz kalır.." (R. Pitchas, "Soziale Sicherung durch fortschreitende Verrechtlichung," Voigt [1980], s. 155.

ne ilişkin işaretler vardır. Ama böyle argümanlarla, özgürlüğün kısıtlanması görünümleri, katılımcı haklarının *biçiminden* değil, sadece bu hakların *geçerli kılınışlarının* bürokratik tür ve biçiminden türetilebilirdi. Modern kitle iletişimi koşullarında, artık demokratik katılım hakları anlamında da yorumlanmaları gereken genel seçme ve seçilme hakkının ve toplanma, basın ve düşünce özgürlüğünün *ilkelerinin*, özgürlük güvenceleyici karakterinin netliği tartışılamayacaktır.

Daha çok hukuk sosyolojisine özgü olan ve toplum kuramsal olarak yorumlanabilen başka bir kıstas, bizi daha ileriye, hukuk normlarının pozitivizm anlamında sadece işlem yoluyla mı meşrulaştırılabildikleri ya da maddi bir haklı çıkarılmaya mı uygun oldukları görüş açısından ayrılmalarına götürür. Bir hukuk normunun meşruluğu sorgulandığında, çoğu zaman bir yasanın, mahkeme kararının ya da yönetim ediminin biçimsel olarak doğru bir biçimde ortaya çıktığına işaret etmek yeterli olur. Hukuk pozitivizmi bu durumu, işlem yoluyla meşrulaştırma olarak kavramsallaştırmış, ama bu meşrulaştırma kipinin kendi kendine yeterli olmadığını, yalnızca meşrulaştırıcı devlet güçlerinin haklı çıkarılmaları gerektiğine işaret ettiğini görememiştir.[60] Ancak, modern hukuk kişileri kuşkuya düştükleri durumlarda, değişen ve sürekli artan pozitif hukuk kütlesi yüzünden işlem yoluyla bir meşrulaştırmayla yetinmektedirler; çünkü birçok durumda maddi bir haklı çıkarma sadece olanaksız değil, yaşama evreni perspektifinden anlamsızdır da. Bu durum *hukukun*, anlaşmaya yönlenmiş eylemin normatif bağlamları karşısında bağımsızlaşmadıkları halde *araçlarla yönetilen altdizgeler için örgütlenme aracı* işlevi gördüğü tüm durumlar için geçerlidir. Bu bakımdan iktisat, ticaret, iş ve yönetim hukukunun konularının büyük bir bölümü önem taşımaktadır. Burada hukuk para ve erk araçlarıyla, kendisi bir yönetme aracı rolünü üstlenecek biçimde kombine edilmiştir. *Hukuk aracı* yine de *kurum olarak hukuk* ile bağlantılı kalır. *Hukuk kurumları* deyince, işlemlere pozitif bir gönderme yoluyla yeterince meşrulaştırılamayan hukuk normlarını anlıyorum. Anayasa hukukunun temel ilkeleri, ceza ve ceza infaz hukukunun ilkeleri ve ahlakla ilintili (cinayet, kürtaj, ırza geçme vb.) suçlara yönelik düzenlemeler tipik birer örnektir. Gündelik yaşam pratiğinden bu normların geçerliliği sorgulandığında, onların yasallığına işaret etmek yeterli olmaz. Bu normlar, *bizzat yaşama evreninin meşru düzenlemelerine* dahil oldukları ve resmi olmayan eylem normlarıyla birlikte iletişimsel eylemin arka planını oluşturdukları için, maddi bir haklı çıkarma gerektirirler.

Modern hukuku yasa koyma ve temellendirme ilkesinin bir kombinasyonu ola-

[60] Bkz. yukarıda Cilt 1., s. 284 vd.

rak karakterize ettik. Bu yapı aynı zamanda temellendirme yollarının pozitivist bir biçimde uzatılmasını ve ilkelere kaydırılmış bir temellendirme sorunsalının ahlakçılaştırıcı bir biçimde keskinleştirilmesini olanaklılaştırır. Şimdi, dizgenin ve yaşama evreninin birbirinden kopartılmasının bu hukuk yapısına nasıl uygun düştüğünü görüyoruz. Yönetme aracı olarak kullanılan hukuk, temellendirme sorunsalından kurtalılmış ve içeriksel olarak meşrulaştırma gerektiren hukuk gövdesiyle sadece biçimsel olarak doğru işlemler üzerinden bağlanmıştır. Buna karşılık, hukuk kuralları yaşama evreninin toplumsal bileşenlerindendir. Devletin yaptırım gücüyle donatılmamış olan öteki eylem normları gibi, gerektiğinde ahlaksallaştırılabilirler. Değiştirilmiş meşrulaştırma temelleri, elbette hukuk normlarının varlığına doğrudan doğruya dokunmazlar; ama geçerli hukukun yasal (ya da sınır durumlarda devrimci) bir biçimde değiştirilmesi için bir itilim verebilirler.

Hukuk karmaşık, para ve erk ile bağlantılandırılmış bir araç işlevi gördüğü sürece, doğrudan doğruya burjuva biçimsel hukukunun biçimleri içinde kurulmuş olan, biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanlarına uzanır. Buna karşılık, hukuk kurumlarının *kurucu* bir gücü yoktur, sadece *düzenleyici* işlevleri vardır. Hukuk kurumları daha geniş bir siyasal-kültürel ve toplumsal bağlam içine yerleştirilmişlerdir, törel normlarla süreklilik içindedirler ve iletişimsel olarak yapılandırılmış eylem alanlarının üzerinde yer alırlar; resmi olmayan bir biçimde zaten kurulmuş bulunan eylem alanlarına, bağlayıcı, devlet yaptırımlarına bağlanmış bir biçim verirler. Bu görüş açılarından hukuksallaştırma süreçlerini; yaşama evreninin daha önceki kurumlarıyla bağlantı kurup hukuksal açıdan, toplumsal olarak bütünleştirilmiş eylem alanlarının üzerinde yer almalarına ya da dizgesel olarak bütünleştirilmiş eylem alanları için kurucu olan hukuk ilişkilerini sadece yoğunlaştırmalarına göre ayırabiliriz. Bu sırada uygun meşrulaştırma kipinin ne olduğuna ilişkin soru, bir ilk sınama işlevi görebilir. İktisadi ve idari dizgenin karmaşıklıklarına göre artan, teknikleştirilmiş ve ahlaktan arındırılmış hukuk konularının, işlevsel buyrumlar ve daha üst derecedeki normlarla örtüşme açılarından değerlendirilmeleri gerekir. Tarihsel açıdan bakıldığında, yazılı hukukun sürekli artışı, büyük ölçüde bu kategoriye girebilir ve basitçe hukuk aracının artan bir biçimde kullanılmasına işaret edebilir. Öte yandan, döneme ilişkin hukuksallaştırma adımları, gündelik yaşam pratiğindeki hukuk bilincinde de yansıyan *yeni hukuk kurumlarıyla* karakterize edilmişlerdir. Normatif bir değerlendirmeye ilişkin sorunlar, ancak bu ikinci hukuksallaştırma kategorisi yüzünden ortaya çıkar.

Birinci hukuksallaştırma adımı, burjuva özel hukukunun ve yasallık araçlarıyla

uygulanan bürokratik bir iktidarın, modernlik öncesi güç ve bağımlılık ilişkilerinden özgürleşmeye yol açması ölçüsünde, özgürlük güvenceliyici bir karaktere sahipti. Bunu izleyen üç hukuksallaştırma adımı, erk ve para aracının hukuksal olarak kurumsallaştırılmasıyla birlikte açığa çıkarılmış bulunan siyasal ve ekonomik dinamiği, devlet yurttaşlarının ve özel hukuk nesnelerinin çıkarlarıyla birleştirebildikleri ölçüde bir özgürlük artışını güvencelemişlerdir. Sosyal ve demokratik hukuk devletine doğru adım adım giden gelişme; kapitalist girişimle ve bürokratik iktidar aygıtıyla birlikte, genel olarak biçimsel olarak örgütlenmiş ekonomi ve devlet eylem alanlarıyla birlikte ortaya çıkan güç ve bağımlılık ilişkilerine karşı yönelir. Bu eylem dizgelerinin özgün dinamiği, hukukun örgütlenme biçimlerinde de gerçekleşir, ama burada hukuk bir yönetme aracı rolünü üstlenir ve yaşama evreninin kurumsal bileşenini bütünlemez.

Geçerli hukuk, araç rolü içinde az ya da çok işlevsel olabilir; ama hukuksal normlandırmaların özgürlüğü güvenceleyen ya da özgürlüğü azaltan karakterini sorgulamak, bir yaşama evreninin ufkunun dışında anlamsızdır. Özgürlüğü güvenceleme ve özgürlüğü kısıtlama çift değerliliği, kurum olarak hukuk ile araç olarak hukuk arasındaki bir diyalektiğe dayandırılabilir; çünkü özgürlüğü güvenceleme ve özgürlüğü kısıtlama seçenekleri sadece, yaşama evreni perspektifinden, yani hukuk kurumlarıyla bağıntılı olarak ortaya çıkar.

Buraya kadar, hukukun sadece biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanları içinde araç olarak kullanıldığını, bu sırada, yönetme aracı olarak yaşama evreni karşısında ve sadece bu evrenin ufkunda ortaya çıkan maddi haklı çıkarma sorunları karşısında tarafsız kaldığı varsayımını çıkış noktası olarak aldık.

Bu arada, sosyal devletçi müdahalecilikle birlikte, bu varsayım gereksizleşir. Devletçi sosyal politikanın, iletişimsel olarak yapılandırılmış eylem alanlarında ortaya çıkan, yardım gerektiren durumları düzenlemek için, hukuktan tam da bir araç olarak yararlanması gerekmektedir. Hiç kuşkusuz, sosyal katılımın ve sosyal dengelemenin temel ilkesi, bir birlik kurma özgürlüğüne benzer biçimde, modern yaşama evrenini meşru düzenleriyle zorlamasızca bağlantı kuran, anayasa hukuksal olarak sağlamlaştırılmış bir kurumdur. Ama sosyal dengelemenin üzerinde geliştirildiği sosyal hukuk, örneğin, birlik kurma özgürlüğünü etkinleştiren bir sözleşme hukukundan, önemli bir açıdan ayrılır: Sosyal hukuksal önlemler, esas olarak dengeleme ödemeleri, toplu iş sözleşmelerinin ücretler ve maaşlar üzerinden müdahalesi gibi, *zaten* biçimsel olarak örgütlenmiş bir eylem alanına müdahale etmezler; tersine, yaşama evreninin durumları olarak, iletişimsel olarak yapılandırılmış bir

eylem alanına ait olan, sosyal yardım gerektiren durumları düzenlerler. Bu yüzden, devletçi sosyal politika örneğinde kanıtlanabilen şeyleştirme etkilerini, sosyal dengeleme güvenceleyen *hukuk kurumlarının, sadece araç olarak yararlanılan bir sosyal hukuk* üzerinden etkili olmalarıyla açıklamak istiyorum. Bu hukuksal yapının paradoksluğu, eylem kuramsal görüş açılarından şöyle açıklanabilir. Sosyal hukuk bir araç olarak, ancak hukuksal örgütlenme biçimlerinde kurulan ve sadece dizgesel mekanizmalar yoluyla bir arada tutulan eylem alanlarına uygundur. Ama aynı zamanda sosyal hukuk, resmi olmayan yaşama evreni bağlamları içine yerleştirilmiş bulunan eylem durumlarına da uzanır.

Bizim bağlamımızda, devletçi sosyal politikanın, sadece örnek oluşturucu bir değeri var. İçsel sömürgeleştirme savı, iktisat ve devlet altdizgelerinin, kapitalist büyüme sonucunda giderek daha karmaşıklaştıklarını ve yaşama evreninin simgesel yeniden üretimine giderek daha derinden sızdıklarını söylüyor. Bu sav, kapitalist modernleşmenin gelenekselci kabuğunun aşındığı merkezi alanlar olan kültürel yeniden üretim, toplumsal bütünleştirme ve toplumsallaştırma alanlarının, ekonomik büyüme dinamiğinin çekim alanına ve böylelikle hukuksallaştırma içine açıkça çekildikleri her yerde, hukuk sosyolojisi açısından sınanmalıdır. Bu durum sadece kamusal alanda başarılı bir biçimde dramatize edilmiş bulunan, çevre koruma, nükleer reaktör güvenliği, verilerin korunması vb. gibi konular için söz konusu değildir. Yaşama evreninin, resmi olmayan bir biçimde düzenlenmiş alanlarının hukuksallaştırılması eğilimi, boş zamanın, kültürün, dinlenmenin, turizmin meta iktisadının yasaları tarafından ve kitle tüketiminin tanımlamaları tarafından belirgin bir biçimde ele geçirilmeleri; burjuva ailesinin yapılarının gözle görülür biçimde çalışma dizgesinin buyrumlarına uyum sağlamaları; okulun, meslek ve yaşam şanslarını dağıtma olanaklarını somut bir biçimde üstlenmesi vb. ölçüsünde, daha geniş bir alana yayılır.

Eğitim ve aile hukukundaki hukuksallaştırmanın yapısı, sosyal hukuk alanındakilere benzer çift değerliliklerle karakterize edilir. Hukuk politikacılarının tartışmalarında da önemli bir yer tutan bu sorunlar, Federal Almanya'da eğitim[61] ve aile[62] hukukundaki gelişmenin görünümleri için ayrı ayrı ele alınmıştır. Her iki durumda da, hukuksallaştırma öncelikle *hukuk devletinin temel ilkelerinin yerleştirilmesi*, çocuğun

---

[61] A. Laaser, "Die Verrechtlichung des Schulwesens, Projektgruppe Bildungsbericht" (Haz.), *Bildung in der BRD*, Hamburg. 1980; I. Richter, *Bildungsverfassungsrecht*, Stuttgart 1973; aynı yazarın: *Grundgesetz und Schulreform*, Weinheim 1974.

[62] S. Simitis, G. Zenz (Haz.), *Familie und Familienrecht*, Cilt 1 ve 2, Frankfurt am Main 1975. Krş. P. Finger, *Familienrecht*, Königstein 1979; G. Beitzke, *Familienrecht*, Münih 1979.

anne babası, kadının kocası, öğrencinin okul ve anne babası, öğrenci ve öğretmenlerin devletin okul yönetimi karşısındaki temel haklarının gözetilmesi anlamına gelir. "Eşit haklara sahip olma" ve "çocuğun esenliği" başlıkları altında, aile babasının Yurttaşlar Yasası'nda [BGB] mallar hukuku açısından sağlamlaştırılmış otoriter konumu, öteki aile üyelerinin yetkilerinin ve iddialarının daha eşit bir dağılımından yana ortadan kaldırılmıştır. Aile içindeki bu doğal, ekonomik olarak temellendirilmiş patriyarkal güç ilişkisinin hukuksallaştırılmasına, eğitim alanında, devlet bürokrasisi ile okul arasında 50'li yıllara dek varlığını sürdürmüş bulunan özel güç ilişkisinin kurumsallaştırılması karşılık düşer. Aile hukukunun merkezi alanları (evlilik, geçindirme yükümlülüğü, evlilikteki mülkiyet hukuku, boşanma, çocuğun anne baba tarafından bakılması ve vasilik), yasama ve yasa koyucular reformdan geçirilmiştir; okulun hukuk devletine uygun yapılandırılması, yani devletçi okul yönetimiyle tanımlanan hukuktan bağımsız ortamın normlara bağlanması ise, öncelikle yasama tarafından sağlanmış ve kültür bürokrasisi tarafından, kamu yönetimi yöntemleriyle gerçekleştirilmiştir.[63] Bürokrasinin, eğitim süreçlerinin ve eğitim önlemlerinin, öğrencinin kariyeri ve anne babaların arzuları açısından önem taşıdıkları sürece, yargısal sınanmaya açık olacakları bir biçim almalarını sağlamaları gerekir. Yargı mekanizması, ancak yakın dönemlerde yasa koyucuları, sınırların dışına taşan bürokratik hukuksallaştırmayı, yasal sınırlara yöneltmek için etkin olmaya davet etmiştir.[64]

Aile ve okul içinde, hukuksal korumanın genişletilmesi ve temel hakların yerleştirilmesi, tekil olguların, istisnaların ve hukuk sonuçlarının üst düzeyde bir farklılaştırılmalarını gerektirir. Böylelikle bu eylem alanları bürokratik müdahalelere ve hukuksal denetimlere açılır. Aile ve okul, kesinlikle biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanları değildir. Bu eylem alanları zaten *en baştan* hukuk biçiminde kurulmuş olsalardı, hukuksal normların yoğunlaştırılması, para ve erkin, toplumsallaştırma ilkesini değiştirmeden, yeniden dağıtımına yol açabilirdi. Ama gerçekte yaşama evrenini bu alanında, her türlü hukuksallaştırmadan *önce*, işlevsel açıdan zorunlu bir biçimde eylem koordinasyonu mekanizması olarak anlaşmaya yönelik olan normlar ve eylem bağlamları vardır. Bu yüzden, bu alanların hukuksallaştırılması zaten var olan bir biçimsel düzenlemeler ağının yoğunlaştırılması değil, iletişimsel bir eylem bağlamının hukuksal olarak bütünlenmesi ve yeniden biçimlendi-

[63] Yasamanın, eğitim işlerinin düzenlenmesine artan bir biçimde karışması için bkz. Laasser (1980), s. 1348 vd.

[64] Eğitim yasası için bkz. Laaser (1980), s. 1357 vd.

rilmesi anlamına gelir ki, bu da hukuk kurumları yoluyla değil, bir araç olarak hukuk yoluyla gerçekleştirilir.

Aile ve okul içindeki ilişkilerin biçimselleştirilmesi, ailedeki ve okuldaki taraflar için resmi olarak düzenlenmiş birlikte yaşamın nesneleştirilmesi ve *yaşama evreninden arındırılması* anlamına gelir. Bu alanlarda taraflar, hukuk özneleri olarak, birbirlerinin karşısında nesneleştirici, başarıya yönlenmiş tutumlar içine girerler. Simitis, hukukun toplumsal olarak bütünleştirilmiş eylem alanlarında oynadığı bütünleyici rolü şöyle betimliyor: "Aile hukuku, ahlaksal olarak güvencelenmiş bir sosyal davranış kuralları dizgesini bütünler ve bu bakımdan kesinlikle bütünleyicidir."[65] Aynı durum okul için de geçerlidir. Ailedeki toplumsallaştırma süreci gibi, eğitimdeki pedagojik süreçte, bir biçimde hukuksal normlardan *önce vardır*. İletişimsel eylem üzerinden gerçekleşen bu ailesel ve eğitimsel yetişim süreçlerinin, hukuksal düzenlemelerden bağımsız olarak işleyebilmeleri gerekir. Ancak, hukuksallaştırmanın yapısı toplumsal olarak bütünleşmiş bağlamları hukuk kurumlarıyla *bütünleştirmekle* kalmayıp, hukuk aracına *dönüştüren*, yönetimsel ve yargısal denetimleri gerektirdiğinde, işlev bozuklukları ortaya çıkar. Hukuk ve hukuk sosyolojisi tartışmalarında vurgulanan, hukuksallaştırmanın olumsuz sonuçlarının eylem kuramsal açıdan açıklanışı budur.

Simitis ve çalışma arkadaşları, ailenin hukuksallaştırılmasının ikilemli yapısını, anne baba tarafından bakılma hakkı üzerinde empirik olarak inceledi.[66] Bu araştırmacılar grubu, vesayet mahkemelerinin karar verme pratiği üzerinde yoğunlaştı. Çocuğun esenliğinin temel bir hak olarak korunması, ancak devlete, daha önce dokunulmaz kabul edilen anne baba ayrıcalıklarına müdahale etme olanakları tanınmasıyla gerçekleştirilebilir. Bu hukuksallaştırmanın diyalektiği, Simitis'e kendi inceleme konusunu esinledi: "Devlet hizmetleri ne denli kaçınılmaz olsalar da, tek tek aile üyeleri için avantajlar sunmakla kalmazlar, aynı zamanda artan bir bağımlılığı da temellendirirler. Aile içindeki özgürleşim, yeni bir bağlılık pahasına gerçekleşir. Ailenin tekil üyesi, kendini bir kişi olarak kurabilmek için, devletin işe karışmasını istemek zorundadır. Böylelikle, ilk bakışta aile içindeki iktidar yapısının çözülmesi olarak görünen şeyin, daha yakından bakıldığında, başka bir bağımlılık biçiminin aracı olduğu ortaya çıkar."[67] Bu inceleme, kendileriyle görüşülen vesayet mahkeme-

---

[65] Simitis, Zenz (1975), Cilt 1, s. 48.

[66] S. Simitis ve başkaları, Kindeswohl, Frankfurt am Main 1979; G. Zenz, *Kindesmisshandlung und Kindesrecht*, Frankfurt am Main 1979.

[67] Simitis, Zenz, Cilt 1 (1975), s. 40.

si yargıçlarının, yetersiz bir bilgilenme zemininde yargıda bulundukları ve böylelikle ağırlıklı olarak, çocuğun "zihinsel" esenliğinin zararına, "bedensel esenliğine" yönelik karar verdiklerini gösteriyor. Yargıçların karar verme pratiğinin, kanıtlanmış bulunan psikolojik eksiklikleri, hukukçuların mesleki açıdan bu göreve hazırlanma yetersizliklerinden çok, *başka bir* biçimde ele alınmaları gereken olguların yargısallaştırılmasından kaynaklanmaktadır: "Çatışmaların çözülmesi için daha iyi olanaklarının sağlanması ya da bu olanaklara yönelinmesi için girişimler bulunmamaktadır. Bunun nedenleri, anne babaların kendilerinde olduğu gibi; anne babaları, yargıç ve gençlik hizmetleri bürosu arasındaki görüşmelerde eğilimsel olarak 'nesneler' haline dönüştüren ve böylelikle onları 'sürece katılanlar'dan çok 'sürece bağlı kılınanlar' yapan, onların hukuk süreci içindeki (ve gerçek) konumlarında da bulunmaktadır."[68] Hemen hemen tüm örneklerde "yargıcın, ne çocukla yargı süreci için elverişsiz bir iletişim kurulması ne de çocuğun gelişmesi açısından önem taşıyan etmenlerin anlaşılması söz konusu olduğunda özgün hukuksal yöntemleriyle işin içinden çıkamadığı"[69] görülmektedir. Hukuksallaştırılmış eylem alanlarının iletişimsel yapısını zedeleyen, hukuk aracının ta kendisidir. Hukuk politikasına ilişkin, yasa koyucunun çocuğun hukuksal olarak korunması için gerekli müdahaleleleri bir minimunla sınırlandırabileceğine ilişkin öneri, bu bakış açısından anlaşılabilir: "... mevcut olası çözümler arasında, yargıca en dar bir karar verme aralığı bırakan çözüm, önceliği hak eder. Bu yüzden yasal düzenleme şimdiye kadar olduğu gibi, yargısal müdahaleye her zaman daha büyük bir ölçüde öncelik tanımamalıdır. Tam tersine, yasal düzenleme, öncelikle çatışmayı yargısallıktan çıkarmak için ne gerekiyorsa yapmalıdır."[70] Ne var ki yargıcın yerine terapistin geçirilmesi bir çare değildir; sosyal hizmet görevlisi sadece *başka bir* uzmandır ve refah devleti bürokrasisinin müvekkilini, nesne konumundan kurtarmaz. Vesayet hukukunun, terapisel bir yönde yeniden işlevlendirilmesi, aile hukukunun, gençliğin esenliği hukukuna eşitlenmesini sadece hızlandıracaktır: "Bu aile hukuku benzeri hukukta, belirleyici olan bir devlet makamı, gençlik hizmetleri müdürlüğüdür. Eğitim burada devletin gözetiminde gerçekleşir ve anne babalar hesap vermekle yükümlüdürler. Özellikle daha eski kimi yorumların dili, buradaki hedefi her türlü talimattan daha iyi gösteriyor. Devletin müdahalesi, bozulmuş normalliği telafi ediyor."[71]

---

[68] Simitis ve başkaları (1979), s. 39.

[69] Simitis, Zenz, Cilt 1 (1975), s. 55.

[70] Simitis, Zenz, Cilt 1 (1975), s. 51 vd.

[71] Simitis, Zenz, Cilt 1 (1975), s. 36.

Hukuksallaştırılmış aile çatışmalarının yargısallıktan çıkarılmasına yönelik paradoksal ilişkinin temelinde yatan sezgi, yine de öğreticidir. İletişimsel olarak yapılandırılmış eylem alanlarının hukuksallaştırılması, hukuk devleti ilkelerinin yerleştirilmesinin, ailenin ya da okulun *dışsal* yapısının hukuksal olarak kurumsallaştırılmasının ötesine geçemez. Araç olarak kullanılan hukukun yerine, anlaşmaya yönlenmiş eylemin yapılarına uygun olan, çatışmayı çözme işlemleri geçmelidir; bunlar tartışımsal istenç oluşturma süreçleri ve görüş birliğine yönlenmiş görüşme ve karar verme süreçleridir. Bu talep, aile gibi özel alanlar için, bir ölçüde kabul edilebilir görünebilir ve zaten orta sınıfa özgü eğitim yönlenimlerinin doğrultusunda yer alabilir. Okul gibi kamusal bir alan için, buna benzer yargısallıktan çıkarma ve bürokrasiden arındırma istemi, direnişlerle karşılaşır.[72] Eğitimin daha güçlü bir biçimde pedagojikleştirilmesi ve karar verme yapılarının demokratikleştirilmesi istemi, devlet yurttaşlığı rolünün tarafsızlaştırılmasıyla ve eğitim dizgesini, eğitim görme temel hakkından koparmaya ve çalışma dizgesiyle kısa devre içinde bağlamaya yönelik ekonomik dizge buyrumuyla kolay kolay bağdaştırılamaz.[73] Günümüzde eğitim politikasının temel yönlenimleri hakkındaki tartışma, toplum kuramsal açıdan, yaşama evreninin sömürgeleştirilmesinden yana ya da buna karşı bir savaşım olarak kavranabilir. Ama ben hukuksallaştırmanın çözümsel düzleminde kalacağım; hukuksallaştırma, eğitim alanında, da ailedeki kadar çift değerli bir etkide bulunmaktadır.

Öğrencilerin ve anne babaların, okulun ya da eğitim bürokrasisinin pedagojik önlemlerine (sınıfta bırakma, sınav sonuçları vb.) ya da temel hakları sınırlandırıcı edimlerine karşı (disiplin cezaları) hukuksal olarak korunması, öğretme ve öğrenme süreçlerine derinlemesine nüfuz eden bir yargısallaştırma ve bürokratikleştirme sayesinde sağlanmıştır. Öte yandan devlet organları, eğitim politikasına ve eğitim hukukuna ilişkin yetkileriyle, tıpkı vesayet mahkemelerinin, çocuğun esenliğine ilişkin yetkilerle aşırı donatılmalarına benzer biçimde, aşırı yüklenmişlerdir. Ayrıca, hukuk aracı, pedagojik eylemin biçimiyle uyuşmaz. Okuldaki toplumsallaştırma, karşı çıkılabilir yönetim edimlerinden oluşan bir mozaik biçiminde parçalara ayrılır. Eğitimin, hukuk aracına altlanması sonucunda, "pedagojik sürece katılanlar, bir başarım ve rekabet dizgesinde soyut bir biçimde bireyselleştirilmiş hukuk özne-

---

[72] L. R. Reuter bu bağlamda "Pedagojik görevin, eğitim kurumlarının pedagojik sorumluluğunda yeniden yapılandırılması"ndan söz ediyor, "Bildung zwischen Politik und Recht," Voigt (1980), s. 130.

[73] Bkz. U. Scheuner, *Das Mehrheitsprinzip in der Demokratie*, Opladen 1973, s. 62 vd.

leri olarak toplanırlar. Soyutluk, eğitim hukuku normlarının, ilgili kişileri ve onların gereksinimlerine ve çıkarlarını dikkate almadan geçerli olmalarından, onların deneyimlerine son vermelerinden ve yaşama bağlantılarını koparmalarından kaynaklanır."[74] Bu durumun, öğretmenin pedagojik özgürlüğünü ve insiyatifini zedelemesi gerekir. Notların yargısal olarak sınanabilmesi baskısı ve yaşam akışının aşırı düzenlenmesi, kişisizleştirme, yeniliğin önlenmesi, sorumluluğun ortadan kaldırılması, devingenliğin yok edilmesi vb.[75] gibi görüngülere yol açar. Frankenberg pedagojik çalışmanın hukuksallaştırılmasının sonuçlarını, öğretmenin normların muhatabı olarak, hukuk buyruklarını nasıl anladıkları ve bunlara nasıl tepki verdikleri görüş açısından inceliyor.

Yargının ve okul yönetiminin yetkilerini kullandıkları hukuk biçimi ile, sadece anlaşmaya yönlenmiş eylem üzerinden gerçekleştirilen bir eğitim görevi arasında yapısal farklılıklar vardır; Frankenberg bu farklılıkları çok iyi ortaya koyuyor: "Pedagojik çalışmanın siyasal-hukuksal boyutunun başlıca ayırt edici özelliklerini saptayabiliriz: 1. Davranış yönergeleri ile somut eylem durumu arasındaki uçurum, 2. Devletin 'eğitim görevinin,' okul yönetimini 'yönetmeliklerden gelen yetkisi' ve idare mahkemelerinin somutlaştırma yetkisi tarafından 'ikili bir biçimde üstlenilmesi,' 3. Öğretmenlerin pedagojik eylem aralığının sınırlarının net olmayışı ve 4. Normlarla çelişen davranışlar için açık ya da örtülü yaptırım tehditlerinin olasılığı. Demek ki, pedagojik pratik açıdan belirleyici olan norm buyruklarının önceden kestirilemezliği, eğitim hukuku normlar bütününün bir bakışta görülemezliğini ortaya koyuyor."[76] Bu yapısal farklılıkların öğretmeni huzursuz kılmaları ve Frankenberg'in pedagojik devinim aralığının aşılması ya da bunun altında kalınması, yani aşırı uyum sağlama ya da örtülü bir biçimde hukuka itaatsizlik olarak betimlediği tepkilere yol açmaları gerekir.

Eğitimdeki özel güç ilişkisinin hukuk devletine uygun biçime sokulması, mutlakiyetçi bir devlet gücünün suçlarını ortadan kaldırıyor; ama iletişimsel olarak yapılandırılmış bu eylem alanının normatif olarak aşırı biçimlendirilmesi, sosyal devletçi-müdahaleci düzenleme biçiminde gerçekleşir. Yargı ve devlet yönetimi tarafından denetlenen eğitim böylelikle, okul eğitiminin tıpkı sosyal bir hizmet gibi örgütlediği ve daıttığı bir yaşam yardımı kurumuna dönüşür. Buradan, aile örneğindeki gibi, hukuk politikasına ilişkin olarak pedagojik süreci yargısallıktan çıkarma

---

[74] G. Frankenberg, *Elemente einer Kritik und Theorie des Schulrechts*, Münih, 1978, s. 217.

[75] Reuter, Voigt (1980), s. 126 vd.

[76] Frankenberg (1978), s. 227 vd.

ve özellikle bürokrasiden arındırma istemi doğar. Hukuk devletindeki, "devletin özel hukukunu, doğası gereği kamusal bir hukuka" aktaran, bir eğitim yasasının çerçevesi, hukuk aracıyla değil, tersine görüş birliğine yönlenmiş bir çatışmayı çözme işlemiyle – yani "pedagojik sürece katılanların, kendi çıkarlarını savunmaları ve kendi sorunlarını kendileri çözmeleri için reşit olduklarını kabul eden karar verme işlemleriyle"[77] doldurulmalıydı.

Aile, okul, sosyal politika vb. alanlardaki hukuksallaştırmanın paradoksal yapısı incelendiğinde, bu çözümlemelerden düzenli olarak doğan taleplerin anlamını deşifre etmek kolaydır. Burada, işlevsel olarak zorunlu bir biçimde, değerler, normlar ve anlaşma süreçleri üzerinden bir sosyal bütünleştirmeye bağımlı olan yaşam alanlarını, kendine özgü bir dinamikle büyüyen iktisat ve devlet yönetimi altdizgelerinin dizge buyrumları altına girmekten ve yönetme aracı olarak hukuk üzerinden, kendilerini işlevsiz kılacak bir toplumsallaştırma ilkesine bağlanmaktan korumak söz konusudur.

[77] Frankenberg (1978), s. 248; Alman Hukukçular Kongresi'nde Okul Hukuku komisyonunun sunduğu bir eyalet yasası taslağı da bu doğrultudadır: *Deutsche Juristentag, Schule im Rechtstaat*, Cilt 1, Münih 1981.

3. Eleştirel Bir Toplum Kuramının Görevleri

İçsel sömürgeleştirme savını Federal Almanya'daki yeni hukuksallaştırma eğilimleri bağlamında ele almamın bir nedeni de, Marx'ın tüm dikkatini yönelttiği gerçek soyutlama olaylarını, elimizde değer kuramının bir eşdeğeri olmadan nasıl çözümleyebileceğimizi bir örnek üzerinde göstermekti. Böylelikle, sosyal bilimlerin günümüzde vardığı aşamada, değer kuramın en azından, dizge ve yaşama evreni hakkındaki önermeleri birbirleriyle bağlantılandırmaya izin verecek ölçüde ikame etmenin gerekli olup olmadığı yolundaki, merkezi önem taşıyan soruya geri dönmüş oluyorum. Marx, daha önce gördüğümüz, sermayenin kendi kendini değerlendirmesine ilişkin dizge bağıntısını, fetişist bir bütünsellik olarak kavramıştı; buradan, daha doğru bir biçimde dizge kuramsal olarak betimlenebilen her şeyin, aynı zamanda canlı emeğin şeyleştirilmesi süreci olarak deşifre etmeye yönelik yöntemsel talep doğmuştu. Ama kapitalist iktisat dizgesinde sadece sınıf ilişkilerinin yeni bir biçimlenişine değil, ileri bir dizge farklılaşması düzeyine de gereken önemi verirsek, bu geniş kapsamlı talep geçersizleşir. Bu öncül altında, bir kuram dilindeki bir şeyin başka bir kuram diline nasıl tercüme edilebileceğine ilişkin anlamsal soru, parasal-bürokratik bütünün büyümesini, patolojik yan etkilere yol açmadan dizgeyi bütünleyici mekanizmalara çevrilemeyen eylem alanlarına ne zaman dokunduğuna ilişkin empirik soruya dönüşür. Parsoncu araçlar kuramının çözümleyerek, dizgesel buyrumların kültürel yeniden üretim, toplumsal bütünleştirme ve toplumsallaştırma alanlarına girmeleriyle bu sınırın aşılacağı kabulüne ulaştım. Bu kabul, yaşama evreninin merkezi alanlarında kanıtlanabilen "gerçek soyutlamalar" üzerinden empirik bir sınanmayı gerektiriyor. Dizge kuramsal ve eylem kuramsal betimlemelerin birleştirilmesine ilişkin anlamsal sorun, tözsel soruları önyargılamayan bir çözüm gerektiriyor.

Topluma ilişkin dizge kavramını, yaşama evreninin *yöntemsel* nesneleştirilmesi üzerinden ortaya koydum ve bu nesneleştirmeyle bağlantılı olan, katılımcı perspektifinden, gözlemci perspektifine geçişi eylem kuramsal olarak temellendirdim. Bu temellendirme de, değer kuramı gibi, kavramsal bir açıklama biçimindedir; bu temellendirmenin, iletişimsel eylemin araçlarla yönetilen etkileşimlerden koparılmasının, dilin eylemi koordine edici işlevinin para ve erk gibi araçlarla ikame edilmesinin, yaşama evreninin simgesel olarak yeniden üretilmesi açısından ne anlama geldiğini açıklaması düşünülmektedir. Ne var ki, burada, somut emeğin soyut emeğe dönüştürülmesinde olduğu gibi, bu nedenle, şeyleştirici etkiler ortaya çıkmaz.

Bir başka eylem koordinasyonu mekanizmasına ve böylelikle bir başka toplumsallaştırma ilkesine çevirme, ancak yaşama evreni bu işlevleri, araçlarla yönetilen eylem dizgelerine, maddi yeniden üretim örneğinde görüldüğü gibi, sancısız bir biçimde teslim edemediği zaman, bir şeyleşmeye, yani yaşama evreninin iletişimsel yapılarında patolojik bir deformasyona yol açar. Böylelikle şeyleştirme görüngüleri, değer ilişkileri üzerine ekonomik önermelerden ancak anlamsal dönüştürmeler yardımıyla türetilebilen olguların kuşku götürür statüsünü yitirir; "gerçek soyutlamalar" şimdi daha çok, empirik olarak araştırılabilir bir nesne alanını oluştururlar. Artık bir değer kuramına ya da benzeri bir tercüme aracına gerek duymayan bir araştırma programının nesnesi olurlar.

Bir iletişimsel eylem kuramının araçlarıyla geliştirilen bir kapitalist modernleşme kuramı, bir başka açıdan, Marksist örneğini tamamen izler. Hem çağdaş sosyalbilimler karşısından hem de bu bilimlerin kavramaları gereken toplumsal gerçeklik karşısından *eleştirel* bir tavır alır. Bu kuram, gelişmiş toplumlar, kültürel olarak ellerinde bulundurdukları öğrenme gizilgücünü kullanmadıkları ve yönetilmemiş bir karmaşıklık artışına teslim oldukları sürece, bu toplumların gerçekliği karşısında eleştireldir. Burada, artan dizge karmaşıklığı, daha önce gördüğümüz gibi, doğal bir güç olarak, yeniden canlandırılamaz bileşenlere müdahale eder; sadece geleneksel yaşam biçimlerini açmakla kalmaz, büyük ölçüde rasyonelleşmiş yaşama evrenlerinin iletişimsel alt yapısına da uzanır. Ama bu kuram, toplumsal rasyonelleşmenin paradokslarını deşifre edemeyen, çünkü karmaşık toplum dizgelerini sadece her bir soyut görünüşten konu edinen, nesne alanlarının tarihsel kuruluşunu (düşünsemeli bir sosyoloji anlamında) dikkate almayan, sosyalbilimsel yaklaşımlara karşı da eleştirel bir tavır alır.[78] Eleştirel toplum kuramı, yerleşik araştırma doğrultuları karşısında bir rakip olarak yer almaz; bu doğrultuların modern toplumların doğuşu kavramını çıkış noktası almakla, bu yaklaşımların özgül sınırlanışının ve göreli haklılığının neye dayandığını açıklamaya çalışır.

Davranış kuramının karmaşıklığı düşük yaklaşımı bir yana bırakılırsa, günümüzde, modern toplumlar görüngüsünü ele alan başlıca *üç araştırma doğrultusu* vardır. Birbirleriyle rekabet halinde oldukları bile söylenemez, çünkü birbirleriyle hiçbir ilişkileri yoktur. Kuramları karşılaştırmaya yönelik denemeler, karşılıklı bir eleştiriyle sonuçlanmazlar; ortak bir girişimi hızlandırabilecek verimli bir eleştiri, bu kuramlar arasındaki uzaklıkları aşarak değil, sadece her birinin kendi kampı

[78] Gouldner (1974), Cilt 1, s. 29 vd; B. Gruenberg, "The Problem of Reflexivity in the Sociology of Science," *Philos. Soc. Science*, 8 (1978), s. 321 vd.

içinde gelişmektedir.[79] Elbette, bu karşılıklı anlayışsızlıkların iyi bir nedeni var: Rakip araştırma yaklaşımlarının nesne alanları, birbiriyle kesişmemektedir; varlıklarını, modern toplumlar için kurucu olan dizge ve yaşama evreni bağlamını bilinçsizce parçalara ayıran, tek yanlılaştırıcı soyutlamalara borçludurlar.

Max Weber'e ve kısmen de Marksist tarih yazımına bağlanarak, karşılaştırmalı düzenlenmiş, tipolojik işlem gören, özellikle *toplum tarihi konusunda bilgilenmiş* bir araştırma yaklaşımı oluşturulmuştur; bu yaklaşım günümüzde çoğu zaman toplum tarihi başlığıyla ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşımda, sınıf savaşımlarının dinamiği, R. Bendix, R. Lepsius, C. W. Mills, B. Moore ya da U. Wehler gibi değişik yazarların görüşlerine göre, kimi zaman daha çok, kimi zaman daha az dikkate alınmaktadır; bu yaklaşımın kuramsal çekirdeğini ise, hep toplumun işlevsel olarak özgüleşmiş eylem dizgelerine yapısal olarak farklılaşması üzerine kabuller oluşturmaktadır. Tarih araştırmalarıyla yakın ilişki içinde oluşu yine de *yapısal farklılaşma kuramının* daha güçlü bir kuramsal donanıma sahip bir programla, örneğin dizge işlevselciliğiyle sonuçlanmasını sağlamamaktadır. Bu çözümleme daha çok, modernleşme süreçlerinin kurumsallaşmış farklılaşma düzlemine çekilecekleri biçimde yapılmaktadır. Burada işlevselci inceleme biçimi, yapısalcı biçimden, iki kavram stratejisi arasındaki rekabetin açınabileceği ölçüde ayrılmamıştır. Toplumun modernleştirilmesi, elbette dallara ayrılarak çözümlenmektedir, ama yapısal farklılaşma sürecinin tümüne ilişkin, tek boyutlu bir tasarım ağır basmaktadır. Yapısal farklılaşma, ikinci dereceden bir farklılaşma süreci olarak, dizge ve yaşama evreninin, yeterince ilerlemişse, araçlarla yönetilen altdizgelerin yapısal olarak farklılaşmış yaşama evrenlerine geri etkimelerini olanaklılaştıran birbirinden koparılması olarak, tasarlanmamaktadır. Bu araştırma perspektifinde bu yüzden modernliğin patolojileri, modernliğin patolojileri olarak görülememektedir; a) Yaşama evreninin, özellikle toplumsal bileşenlerinin yapısal farklılaşması, b) Yönetme araçları üzerinden farklılaşan eylem dizgelerinin bağımsızlaşması ve bu altdizgelerin içsel farklılaşması ve son olarak c) Toplumsal olarak farklılaşmış eylem alanlarını, yaşama evreninin sömürgeleştirilmesi anlamında aynı zamanda farksızlaştıran farklılaştırma süreçleri arasında uygun bir ayrım yapmak için gereken kavramsal araçlar yoktur.

Bir yanda neoklasik iktisat kuramına, diğer yanda sosyalbilimsel işlevselciliğe bağlanan, özellikle ekonomide ve idari bilimlerde yerleşmiş bulunan, *dizge kuramsal*

---

[79] Krş. K. O. Hondrich,K. Eder, J. Habermas, N. Luhmann, J. Matthes, K. D. Opp, K. H. Tijaden'in, sosyolojideki kuramların karşılaştırılmasına ilişkin yazıları: "Theorienvergleich in der Soziologie," R. Lepsing (Haz.), *Zwischenbilanz der Soziologie*, Stuttgart 1976, s. 14 vd.

bir araştırma yaklaşımı oluşmuştur. *Bu dizge bilimleri*, araçlarla yönetilen iki altdizgenin deyim yerindeyse ardından gelişmiştir. Bu bilimler, öncelikle iksisat ve yönetim dizgesinin içsel karmaşıklığını ele aldıkları sürece, son derece idealleştirilmiş modellerle yetinebilmişlerdir. Her bir sosyal çevrenin sınırlamalarını, çözümlemenin içine almak zorunda kaldıkları ölçüde, bu işlevsel olarak çaprazlanmış iki altdizge olan devlet ve ekonomi arasındaki etkileşime uzanan, bütünleşmiş bir kuram gereksinimi doğmuştur.

Dizge bilimleri ancak, toplumu bir bütün olarak dizge kuramsal kavramlara bağlı kılan bir sonraki soyutlama adımıyla birlikte, bütçelerini aşmaktadırlar. İlkönce Parsons'un geliştirdiği, Luhmann'ın tutarlı bir biçimde daha ileri götürdüğü *topluma ilişkin dizge kuramı* modern toplumların doğuşunu ve açınmasını, sadece artan dizge karmaşıklığına ilişkin işlevselci görüş açısından ele almaktadırlar. Dizge işlevselciliği, sosyolojik geleneğin cüruflarından arındırıldıktan sonra, özellikle toplumsal olarak bütünleştirilmiş eylem alanlarının yapısal vasıflarından okunabilen sosyal patolojiler karşısında duyarsız kalmıştır. Dizge işlevselciliği, iletişimsel olarak yapılanmış yaşama evrenlerinde gerçekleşen yazgıları, araçlar dinamiği düzlemine çekmekte; ve onları gözlemci perspektifinden dizge içi takas ilişkilerinin dengesizliklerine benzeştirerek, bu yazgıların katılımcı perspektifinden algılandıklarında görülen kimliği tehdit eden deformasyonlar olarak önemini ellerinden almaktadır.

Görüngübilimden, yorumbilgisinden ve simgesel etkileşimcilikten, son olarak *eylem kuramsal bir araştırma yaklaşımı* geliştirilmiştir. *Anlayıcı bir sosyolojinin* çeşitli doğrultuları, esas olarak genelleştirici davrandıkları sürece, dünya imgelerinin ve yaşama biçimlerinin yapılarının aydınlatılmasına yönelik ilgilerinde örtüşürler. Bu doğrultuların özünü, E. P. Thomspon'un çalışmalarındaki gibi, tarihsel araştırmayla bir bağlantı kuran *gündelik yaşam kuramı* oluşturur. Bu bağlantı kurulduğu sürece, modernleşme süreçleri, tabakalara ve gruplara özgü yaşama evrenleri bakış açısından serimlenebilir; modernleşme süreçlerine sokulmuş alt kültürlerin gündelik yaşamı antropolojik saha araştırmalarının araçlarıyla açıklanır. Ara sıra bu incelemeler, yenilenlerin perspektifinden yazılmış bir tarihin parçaları biçiminde yoğunlaşırlar. Sonra, modernleşme, yeni üretim biçimlerinin ve modern devlet dizgesinin yerleştirilmesinin bedelini, parçalanan gelenekler ve yaşam biçimleri birimiyle ödemek zorunda kalanların acı çekme tarihi olarak görünür. Bu araştırmalar, tarihsel eşzamansızlıkların anlamını keskinleştirirler, Benjamin'in anladığı anlamda, eleştirel anımsamaya bir çekicilik kazandırırlar. Ama iktisati gelişmenin, ulus ve devlet

oluşumunun dizgesel özgün dinamiğine de, rasyonelleşmiş yaşama evrenlerinin yapısal özgün anlamına ayırdıkları kadar az yer ayırırlar. Modernliğin sosyal patolojilerinde kırılan ve geri yansıtılan altdizgesel yansımalar, bu yüzden *kavranmamış* olayların öznelliği ve raslantısallığı özelliğini korurlar.

Eleştirel bir toplum kuramı, bu üç araştırma doğrultusunun naif bir biçimde kabul ettikleri nesne alanlarının, ancak erken modernliğin konstelasyonunda ve dizge ve yaşama evreninin birbirinden koparılışının bir sonucu olarak *ortaya çıktıklarını*, onlara ne denli *ayrıntılı bir biçimde* tam olarak kanıtlarsa, bu araştırma doğrultularının sonuçlarından o denli emin olabilir.

Yapısal farklılaşma kuramı, dizge ve yaşama evreni görünümlerini birbirlerinden yeterince ayırmaz; dizge ve eylem kuramsal araştırma yaklaşımı, bu iki görünümdün de yalıtılır ve aşırı genelleştirilir. İç durumda da yöntemsel soyutlamaların sonucu aynıdır. Bu araştırma yaklaşımlarını olanaklılaştıran modernlik kuramları, Marx'ın "gerçek soyutlamalar" dediği şeye karşı duyarsız kalırlar; bu soyutlamalar, *aynı zamanda* yaşama evrenlerinin rasyonelleşmesini ve araçlarla yönetilen altdizgelerin karmaşıklığının artışını izleyen ve bunların alt yapılarının paradoks doğasını göz önünde bulunduran bir çözümlemeye açıktırlar. Daha önce gösterdiğimiz gibi, yaşama evrenlerinin yapısal farklılaşması rasyonelleşme olarak betimlendiğinde, eğretilemesel olmayan bir anlamda paradoks yaşam koşullarından söz edilebilir; sosyal patolojiler biyolojik gereklilik durumlarıyla değil, iletişimsel olarak bir ağ oluşturan etkileşimlerin, geçerlilik iddialarının olgusallığına bağlı bir gündelik yaşam pratiğinde yanıltmaların ve kendini yanıltmaların nesnel bir güç kazanabilmeleri nedeniyle içine düştükleri çelişkilerle ölçülürler.

Marx "gerçek soyutlamalar" deyimiyle elbette, sadece bizzat tarafların, kendi yaşamlarının deformasyonları olarak duyumsadıkları paradoksları değil, her şeyden önce, ancak bir şeyleşme (ya da rasyonelleşme) çözümlemesinde açıklanan paradokslukları da kastetmiştir. Yaşama evreninin rasyonelleşmesiyle olanaklılaştırılan dizgesel hafifletmelerin, bu yaşama evreninin iletişimsel alt yapısındaki aşırı yüklemelere dönüşmeleri paradoksu, bu ikinci türden bir paradokstur. Dördüncü bir araştırma yaklaşımını, gelişme psikolojisinin *genetik yapısalcılığını* Weber'in din sosyolojisinin, Mead'in iletişim kuramının ve Durkheim'ın toplumsal bütünleştirme kuramının benimsenişi için verimli kılmaya çalıştıktan sonra, Weber'in rasyonelleşme savı için, bu okuma türünü önermiştim.[80] Böylelikle, elbette kendi başına bir

[80] W. W. Mayol, "Genetic Structuralism and the Analysis of Social Consciousness," *Theory and Society*, 5, 1978, s. 20 vd.

amaç olmayan temel kavramsal bir çerçeve geliştirmiştim. Bu kavramsal çerçeve, modernliğin, öteki araştırma yaklaşımlarının yöntemsel nedenlerle görmezden geldikleri patolojilerini tanılamak ve açıklamak görevini koruyacaktır.

Eski Eleştirel Kuram, 40'lı yılların başında sosyalbilimsel araştırmalardan giderek daha da uzaklaşmadan önce, tam da bunu görev bilmişti. Bu yüzden (1) eski Eleştirel Kuram'ı ilgilendiren konu bütünlerini anımsatacağım ve (2), bu yönelimlerden bazılarının, o zamanlar bağlı bulundukları tarih felsefesel kabuller olmadan nasıl ele alınabileceklerini göstereceğim. Bu sırada (3) bir konuyu: Günümüzde, pozitivizm sonrası dönemde, pozitivizm eleştirisinin değişen önemini, daha ayrıntılı olarak ele alacağım.

(1) Sosyal Araştırmalar Enstitüsü, 40'lı yılların başında New York'ta toplanmış bulunan grubun dağılmasına kadar, başlıca altı konu üzerinde çalışmıştır. Bu araştırma ilgileri, "Zeitschrift für Sozialforschung" dergisinin ana bölümündeki, kuramsal belirleyici makalelerde yansır. Bu makalelerde ağırlıklı olarak (a) Liberalizm sonrası toplumların bütünleştirme biçimleri, (b) Aile içinde toplumsallaştırma ve Ben-gelişimi, (c) Kitle iletişim araçları ve kitle kültürü, (d) Susturulmuş protestonun sosyal psikolojisi, (e) Sanat kuramı ve (f) Pozitivizm ve bilim eleştirisi,[81] konuları ele alınmıştır. Bu konu yelpazesinde Horkheim'ın disiplinlerarası bir sosyalbilime ilişkin, program oluşturucu tasarımı yansımaktadır.[82] Bu evrede, yukarıda, şeyleştirme olarak rasyonelleştirme deyimiyle karakterize ettiğim merkezi sorunsal, değişik sosyalbilimsel disiplinlerin farklılaşmış araçlarıyla ele alınmıştır.[83] "Araçsal Aklın Eleştirisi"nin, şeyleşme sürecini yeniden bir tarih felsefesi konusu olarak bir araya getirmesinden önce, Horkheimer ve çevresi, "gerçek soyutlamalar"ı, empirik araştırmaların nesnesi yapmışlardı. Bu kuramsal görüş açısından, anılan konuların çokluğundaki birlik kolaylıkla keşfedilebilir.

(a) Liberal kapitalizmdeki derin değişikliklerden sonra, öncelikle şeyleştirm kavramının özelleştirilmesi gerekiyordu.[84] Özellikle Nasyonal Sosyalist düzen, Weimar Cumhuriyeti'nden otoriter devlete geçişle birlikte toplumun yeni bir örgütlen-

---

[81] Bkz. "Zeitschrift für Sozialforschung"un Kösel Verlag tarafından yapılan, dokuz ciltlik tıpkı basımı, Münih 1979.

[82] Bkz. W. Bonss, A. Honneth (Haz.), *Sozialforschung als Kritik*, Frankfurt am Main. 1982; G. Brandt, "Ansichten kritischer Sozial-Forschung 1930-1980;" *Leviathan*, Sonderheft 4, 1981, s. 9 vd.

[83] Dubiel (1978), Bölüm 2.

[84] Krş. Dubiel, Söllner (1981), s. 7 vd.

me ilişkisinin doğup doğmadığı, faşizmin batının kapitalist toplumlarıyla güçlü benzerliklerinin bulunup bulunmadığı ya da totaliter politik yapısı yüzünden, daha çok Stalinizmle mi benzerlik gösterdiği, sorularını yanıtlamak için, ekonomi ve devlet arasındaki değişen ilişkinin incelenmesini sağlar. Pollock ve Horkheimer, Nazi rejimiyle birlikte, Sovyet rejimine benzer bir biçimde, üretim araçlarının özel mülkiyetinin sadece biçimsel bir özellik taşıdığı, toplam iktisadi sürecin yönetilmesinin piyasadan planlamacı bürokrasilerin eline geçtiği bir *devlet kapitalizmi düzeninin* yerleştiği görüşüne eğilim gösterdiler; bu düzende büyük şirketlerin yönetimleri, parti ve yönetim elitleriyle iç içe geçmişti. Bu görüşe göre, otoriter devlete, bütünselci olarak yönetilen bir toplum karşılık düşmektedir. Toplumsal bütünleştirmenin biçimi, gereği, merkezi olarak yönetilen yönetimsel bir iktidarın en azından yönelimi amaçsal rasyonel bir biçimde uygulanmasıyla belirlenmiştir.

Neumann ve Kirchheimer, bu devlet kapitalizmi kuramına karşı çıkarak, otoriter devletin sadece değişmeden kalmış bir tekelci kapitalizmi bütünselci kabuğunu oluşturduğunu, bu kabuğun içinde piyasa mekanizmasının eskisi gibi işlediğini savundular. Bu görüşe göre, açınmış faşizm de, iktisadi buyrumların devlet karşısındaki birincilliğini bertaraf etmemiştir. İktisat, parti ve yönetim elitleri arasındaki uzlaşmalar, *özel kapitalist bir iktisat dizgesi* temelinde gerçekleşirler. Bu bakıştan, siyasal olarak ister totaliter bir rejim ister kitle demokrasisi biçiminde ortaya çıksınlar, gelişmiş kapitalist toplumlar arasında yapısal benzerlikler açıkça öne çıkar. Totaliter devlet erk merkezi olarak görülmediği için, toplumsal bütünleştirme de sadece ya da ağırlıklı olarak teknokratik olarak genelleştirilmiş bir yönetimsel rasyonellik biçiminde gerçekleşmez.[85]

(b) ve (c) Ekonomik ve yönetimsel eylem dizgeleri arasındaki ilişki, toplumun nasıl bütünleştirilceğini, bireylerin yaşam bağlamının hangi rasyonellik biçimine bağlı kılınacağını belirler. Ancak, toplumsallaştırılmış bireylerin sosyal denetimin egemen kalıbına altlanmaları, şeyleştirilme sürecinin kendisi, bir başka yerde: Toplumsallaştırma temsilcisi olarak, büyüyen çocuğu, çalışma dizgesinin buyrumlarına hazırlayan ailede ve kitle kültürünün kitle iletişim araçlarıyla siyasal kurumlar karşısında itaati ürettiği siyasal-kültürel kamusal alanda incelenmelidir. Devlet kapitalizmi kuramı, sadece toplumsal bütünleştirmenin *tipini* açıklayabilir. Erich Fromm'un[86] sol Freud'cu gelenek[87] çizgisinde, Marksist toplum kuramının sorunsal-

---

[85] H. Marcuse'un daha o zamandan nasıl serimlediğini görmek için bkz.: "Some Social Implications of Modern Technology," *ZfS*, 9, 1941 vd.

[86] E. Fromm, "Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie," *Zeitschrift*

larıyla birleştirdiği çözümsel sosyal psikolojinin, bireysel bilincin, tekelleştirilmiş bir iktisâttan ve otoriter devletin iç içe geçtikleri bir dizgenin işlevsel gereksinimlerine uyum sağladığı *süreçleri* açıklaması düşünülmektedir.

Enstitü üyeleri bir yanda burjuva *küçük ailesinin yapısal dönüşümünü* izlemişlerdir; bu dönüşüm babanın işlev yitimine ve otoriter konumunun zayıflamasına yol açmış, aynı zamanda ailenin barınma alanını dolayımlılaştırmış ve büyüyen çocukları aile dışı mercilerin toplumsallaştırıcı müdahalelerine giderek daha fazla teslim etmiştir; Enstitü üyeleri öte yandan, kültürün yüceltilmesini ortadan kaldıran, kültürü akılcı içeriklerinden yoksun bırakan ve manipülatif bilinç denetimi amacı için yeniden işlevlendiren bir *kültür endüstrisinin açınmasıyla* ilgilenmişlerdir. Bu sırada şeyleştime, Lukács'ta olduğu gibi, bilinç felsefesinin bir kategorisi olarak kalır; şeyleştirme bireylerin tutumlarından ve davranış biçimlerinden okunur. Elbette, şeyleşmiş bilincin görünümlerinin, empirik olarak, psikanalitik kişilik kuramının yardımıyla açıklanacakları düşünülmektedir. Otoriter, kolaylıkla manipüle edilebilir, benliği zayıf karakter, zamanın tipik görünüş biçimlerinde ortaya çıkar; buna karşılık düşen Üst-Ben biçimlenmeleri sosyal yapı ve dürtü yazgılarının daha karmaşık bir işbirliğine dayandırılır.

Burada da iki yorum doğrultusu görülmektedir. Horkheimer, Adorno ve Marcuse, Freud'un dürtü kuramına bağlı kalmakta ve toplumsal baskıya tepki gösteren ama toplumsallaştırma gücüne karşı özünde dayanıklı kalan bir içi doğanın dinamiğini hesapa katmaktadırlar.[88] Buna karşılık Fromm, Ben-Psikolojisinin düşüncelerini alıp, Ben-Gelişimi sürecini, dürtü uyarımlarının doğal tözüne giren ve onu yapılandıran toplumsal etkileşimler ortamına yerleştirmektedir.[89] Kitle kültürünün ideolojik karakteri sorununda, bir yanda Adorno'nun, diğer yanda Benjamin'in bulunduğu bir başka cephe oluşmaktadır. Adorno (Löwenthal ve Marcuse ile birlikte) otantik sanatın deneyim içeriğini, uzlaşmaz bir biçimde kültür tüketiminin karşısına koymakta; Benjamin ise halesi kaldırılmış bir kitle sanatından kaynaklanması gereken, dünyevi ışıklanışlara ilişkin umutlarını inatla korumaktadır.

(d) Böylece, Enstitü üyelerinin dar çevresi, otuzlu yılların akışı içinde, tüm üç

---

für Sozialforschung, 1, 1932, s. 28 vd.

87. Dahmer (1973); aynı yazarın: (Haz.) *Analytische Sozialpsychologie*, Frankfurt am Main 1980.

88. Bu görüş daha sonra değişmemiştir: Bkz. Th. W. Adorno, "Soziologie und Psychologie," *FS Horkheimer*, Frankfurt am Main. 1955; H. Marcuse, *Eros and Civilization*, Boston 1955, Almancası Frankfurt am Main 1965; aynı yazarın: "Das Veralten der Psychoanalyse," aynı yazarın: *Kultur und Gesellschaft 2*, Frankfurt am Main. 1965, s. 85 vd.

89. E. Fromm, *Escape from Freedom*, New York 1942, Almancası Frankfurt am Main. 1971.

konuya ilişkin tutarlı bir görüş geliştirmiştir: Bu görüşte, bütünselci biçimde yönetilen bir topluma ilişkin monolitik bir imge belirginleşmiştir; bu topluma, içsel doğayı dışlayan bir toplumsallaştırma kipi her şeye nüfuz eden, kitle iletişimi kanallarından uygulanan bir sosyal denetim karşılık düşer. Buna karşılık, Neumann ve Kirchheimer'in, Fromm ve Benjamin'in görüşleri, kolay kolay bir ortak paydada toplanamazlar; ama bu görüşlerde liberalizm sonrası toplumların bütünleştirme biçimlerinin karmaşık ve çelişkili karakterinin, aile içindeki toplumsallaştırmanın ve kitle kültürünün farklılaştırılmış değerlendirilişleri ortaktır.

Ancak, bu rakip yaklaşımlar, bilincin şeyleştirilmesine karşı direniş gizilgücüne yönelen bir özümleme için çıkış noktaları sunabilmiştir. Ne var ki, Alman mültecilerinin otuzlu yılların zaman tarihsel ufkunda yapabildikleri deneyimler, daha çok, protesto gizilgüçlerinin durdurulmasının açıklanabileceği mekanizmaları incelemeye vesile olmuştur. Enstitünün daha Almanya'da başladığı ve Amerika'da 40'lı yılların sonlarına dek sürdürdüğü, işçilerin ve çalışanların siyasal bilincine ilişkin, özellikle de antisemitik önyargı oluşumuna ilişkin incelemeler de bu doğrultuda yapılmışlardır.[90]

(e) ve (f) Bilincin şeyleştirilmesi süreçleri ancak, değer kuramının temellendirme işlevini yitirmesinden sonra, tüm genişliğiyle uygulanan bir empirik araştıma programının nesnesi yapılabilmişlerdir. Böylelikle elbette rasyonal doğal hukukun, değer kuramında korunan normatif içeriğinden vazgeçilmiştir.[91] Sonra bu yeri, daha önce gördüğümüz gibi, Lukács'ın sunduğu, toplumsal rasyonelleştirme kuramı almıştır. Şeyleşme kavramının normatif içeriğinin, şimdi modern kültürün akılcı gizilgücünden kazanılması gerekmiştir. Bu yüzden, klasik döneminde, Eleştirel Kuram burjuva çağının sanatına ve felsefesine karşı düpedüz olumlayıcı bir ilişki içindedir. Sanatlar, –Löwenthal ve Marcuse'de özellikle klasik Alman edebiyatı, Benjamin ve Adorno'da yazınsal ve müziksel avangard– otantik sanatın aşkınlaştırıcı, ütopik ya da eleştirel içeriklerini, burjuva ideallerinin olumlayıcı, ideolojik olarak tüketilen bileşenlerinden ayırmaya yönelik bir ideoloji eleştirisinin gözde konusudurlar. Bu yüzden, bu burjuva ideallerinin koruyucusu olarak felsefe de, merkezi bir önemi korumaktadır: Marcuse, Horkheimer'in Eleştirel Kuramı geleneksel kuramdan program oluşturucu bir biçimde ayırmasını bütünleyen makalesinde şöyle diyor: "Akıl, felsefi düşüncenin temel kategorisidir; bu düşüncenin kendini insanlı-

---

[90] Fromm (1980); Institut für Sozialforschung (Haz.), *Autorität und Familie*, Paris 1936; Adorno ve başkaları. (1950).

[91] Lange (1978), s. 24 vd.

ğın yazgısıyla bağlı gördüğü biricik kategoridir."[92] Ve devam ediyor: "Akıl, tin, ahlaklılık, bilgi, saadet, sadece burjuva felsefesinin kategorileri değil, insanlık olaylarıdır. İnsanlık olayları olarak korunmaları, yeniden kazanılmaları gerekir. Eleştirel Kuram, içlerinde hâlâ insanlardan söz edilebilen felsefi öğretilerle ilgileniyorsa, öncelikle burjuva dönemindeki insanların söz konusu edildiği gizlemelerle ve yanlış yorumlarla ilgilenir."[93]

Elbette, gelenekle ideoloji eleştirisi anlamında bir tartışma, sadece eleştirinin *kuramsal kabullerin kılavuzluğunda* yapıldığı için, felsefi kavramların ve sorunların doğruluk içeriğini, onların *dizgesel* içeriğinin *benimsenmesini* hedefleyebilir. O sıralar Eleştirel Kuram henüz Marksist tarih felsefesine, yani üretici güçlerin nesnel olarak parçalayıcı bir güç açındırdıkları inancına dayanıyordu. Eleştiri ancak bu varsayım altında, kendini "tarihsel durumun onlar için olgunlaştığı olanakların bilincine vardırmakla"[94] sınırlayabilirdi.

Bir tarih *kuramı* olmadan, "insan ve şeylerin ne olabilecekleri ile, olgusal olarak ne oldukları arasında"[95] bir ayrım yapan, nesnel tinin biçimlerine yönelik, içkin bir eleştiri olamazdı – eleştiri, tarihsel olarak her defasında, bir dönemin *geçerli* ölçütlerine teslim olmalıydı. 1930'lu yılların araştırma programı, burjuva kültürünün, gelişmiş üretici güçlerin baskısıyla, soyyal devinimlerde açığa çıkarılacak bir akıl gizilgücüne yöneliktarih felsefesel güvenle birlikte yükseldi ve düştü. Ama Horkheimer, Marcuse ve Adorno, ironik bir biçimde, tam da ideoloji eleştirisi çalışmalarıyla, liberalizm sonrası toplumlardaki kültürün, özerkliğini yitirdiği ve kitle kültürünün soysuzlaştırılmış biçimleriyle ekonomik-yönetimsel dizgenin dişlilerine eklendiği kabulünü pekiştirmektedirler. Üretici güçlerin, hatta eleştirel düşüncenin gelişmesi, gitgide daha fazla, karşıtlarına bulanık bir biçimde benzeştirme perspektifine yaklaşmaktadırlar. Bütünselci olarak yönetilen toplumun içinde, sadece bütünselliğe genişletilmiş bir araçsal aklın cisimlenmesi gibi, var olan her şey gerçek soyutlamaya dönüşmüştür: Ama sonra, bu soyutlamanın yakaladığı ve deforme ettiği şey, empirik olarak yakalanamamaktadır.

Tarih felsefesel temellerin kırılganlığında, disiplinlerarası biçimde geliştirilen eleştirel tarih kuramı denemesinin neden başarısız kalmak zorunda olduğu ve Hork-

---

[92] H. Marcuse, "Philosophie und Kritische Theorie," *Zeitschrift für Sozialforschung*, Yıl 6, 1937, s. 632.

[93] Marcuse (1937), s. 640.

[94] Marcuse (1937), s. 647.

[95] Marucse (1937).

heimer ve Adorno'nun bu programı, neden "Aydınlanmanın Diyalektiği" üzerine spekülatif incelemelere indirgedikleri açıklanabilir. Üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki diyalektik ilişki üzerine tarihsel-materyalist kabuller, tarihin nesnel bir teleolojisi üzerine sözde normatif önermelere dönüştü. Bu teleoloji, burjuva ideallerinde kendini muğlak bir biçimde dile getirmiş bulunan bir aklın gerçekleştirilmesi için itici güç olarak kabul edildi. Eleştirel kuram, normatif temellerinden artık sadece tarih felsefesel açıdan emin olabilirdi. Bu zemin empirik bir araştırma programını taşıyamazdı.

Bu durum, içinde rasyonelik yapılarının cisimlendikleri ve şeyleşme süreçlerinin tanılanabilecekleri, yaşama evreninin gündelik pratiği gibi, net bir biçimde sınırlandırılmış bir nesne alanının eksik oluşuyla da kendini gösterdi. Eleştirel Kuram'ın temel kavramları, bireylerin bilincini doğrudan doğruya içeriye, ruh içinde sadece süresi uzatılmış toplumsal bütünleştirme mekanizmalarının karşısına yerleştirmektedir. Buna karşılık, İletişimsel Eylem Kuramı, *öncelikle* yeniden yapılandırmacı bir biçimde yani tarihsel olmayan bir biçimde yapılan bir çözümlemedeki, antropolojik açıdan derinde yatan yapıların akılcı içeriğinden emin olabilir. İletişimsel Eylem Kuramı, modern toplumların yetkin üyelerinin sezgisel bilgisinde temellenmiş eylem ve anlaşma yapılarını betimlemektedir. Bu kuramdan, gelişme mantığı ile gelişme dinamiği sorunsalını açıkça ayırmayan bir tarih kuramına doğrudan bir yol gitmemektedir.

Bu müdahaleyle, tarihsel materyalizmi, tarih felsefesel safrasından kurtarmayı denedim.[96] Bunun için iki soyutlama gereklidir – bilişsel yapıların açındırılmasının, olayların tarihsel dinamiğinden soyutlanması ve toplumsal evrimin, yaşama biçimlerinin tarihsel somutluğundan soyutlanması. İkisi de, tarih felsefesel düşüncenin varlığını borçlu olduğu temel kavramsal karışıklıkları bertaraf ederler. Böyle bir kuram artık somut, aktarılmış yaşama biçimlerinde bulunan idealleri çıkış noktası alamaz; tarihsel açıdan zaten ulaşılmış bulunan bir öğrenme düzeyiyle açılmış bulunan öğrenme süreçleri olanağına yönlenmesi gerekir. Bütünselliklerin, yaşama biçimlerinin ve kültürlerin, yaşam bağlamlarının ve dönemlerin eleştirel yargılanmasından ve normatif olarak sınıflandırılmasında, *bir bütün* olarak kaçınması gerekir. Yine de, eski Eleştirel Kuram'ın disiplinlerarası araştırma programı için, eskisi gibi öğretici olan yönelimlerden bazılarını alabilir.

(2) Bu işaret etme, İletişimsel Eylem Kuramının temel ilkeleri hakkındaki zor bir incelemenin sonunda, bir vaat notu olarak bile görülemez. Bir vaatten çok bir

[96] Habermas (1976 a).

tahmin içermektedir. Bunu tümüyle temellendirilmemiş olarak bırakmamak için, yukarıda anılan konuların sırasıyla bazı irdelemeler eklemek istiyorum. Bu örnek oluşturucu anımsatmaları yapmanın bir nedeni de, verimliliğini sadece dallara ayrılmış sosyalbilimsel ve felsefi araştırmalarda kanıtlayabilecek bir toplum kuramsal yaklaşımın tümüyle açık karakterini ve esnekliğini vurgulamak isteyişimdi. Toplum kuramının kendi başına yapabileceği şey, bir büyütecin ışığı odaklayıcı gücüne benzer. Sosyal bilimler artık yeni düşünceler geliştiremediklerinde, toplum kuramının zamanı geçmiş demektir.

a'ya ek) *Liberalizm Sonrası Toplumların Bütünleştirme Biçimleri Üzerine.* Batı rasyonalizmi burjuva-kapitalist toplumlar çerçevesinde doğmuştur. Bu yüzden Marx ve Max Weber'e dayanarak, bu tipteki toplumların modernleşmesinin başlangıç koşullarını inceledim ve kapitalist gelişme yoludu izledim. Liberalizm sonrası toplumlarda bu yol çatallanmaktadır; modernleşme bir yönde iktisadi birikim süreçlerinin içeriden ürettikleri sorunlarla, diğer yanda devletçe rasyonelleşme çabalarının sorunlarıyla uğraşılarak sürdürülmektedir. *Örgütlenmiş kapitalizm tipi gelişme yolunda* sosyal devletçi kitle demokrasilerinin siyasal düzeni oluşmuştur; ekonomik bunalımların baskısı altında toplumsal dağılma tehditi altındaki üretim biçimi, kimi yerlerde bir süre için sadece otoriter ya da faşist düzenler biçiminde ayakta tutulabilmiştir. *Bürokratik sosyalizm tipi gelişme yolunda* ve devlet partisi diktatörlüklerin siyasal düzeni oluşmuştur. Stalinist tahakküm iktidarı bu sırada stalinizm sonrası ılımlı rejimlere kaymıştır; parti içinde demokratik bir sendikal hareket ve demokratik bir istenç oluşturma yaklaşımları, geçici olarak sadece Polonya'da belirginleşmişlerdir. Başat örnekten faşist ve demokratik sapmalar, açıkça bu ülkelerin siyasal ulusal özelliklerine, özellikle de kültürüne bağlıdır. Yine de, bu çeşitlenmeler tarihsel özgüleştirmeleri gerekli kılmaktadır; bu özgüleştirmeleri en genel düzlemde toplumsal bütünleştirmenin ve bunlara karşılık düşen sosyal patolojilerin tipleri düzleminde yapmak gerekir. İrdelememizi, *liberalizm sonrası* toplumların bu iki *başat değişkesinin* ideal tipsel olalrak basitleştirilmesiyle sınırlarsak ve çıkış noktası olarak, yabancılaşma görüngülerinin yaşama evreninde dizgenin neden olduğu deformasyonlar olarak ortay çıkmalarını alırsak, toplumsal örgütlenme ilkelerinin, bunalım eğilimlerinin türünün ve sosyal patolojilerin biçimlerinin karşılaştırmalı bir çözümlemesi için birkaç adım atabiliriz.

Yaptığımız kabullere göre, yaşama evreninin geniş ölçüde rasyonelleştirilmesi, modernleşme süreçlerinin başlangıç koşullarından birini oluşturmaktadır. Paranın ve erkin, araçlar olarak yaşama evreninde kökleştirilebilmeleri, yani pozitif hukuk

araçlarıyla kurumsallaştırılabilmeleri gerekir. Bu başlangıç koşulları gerçeklendiğinde, birbirleriyle bütünleyici bir ilişki içinde olan ve yönetme araçları üzerinden çevreleriyle takas ilişkisine girebilen bir iktisat ve bir yönetim dizgesini birbirinden farklılaştırabiliriz. Dizge farklılaşmasının bu düzeyinde, modern toplumlar ortaya çıkmıştır; önce kapitalist toplumlar ve daha sonra kendini bunlardan soyutlayan bürokratik-sosyalist toplumlar oluşmuştur. İktisat dizgesi kendine özgü bir büyüme dinamiği geliştirdiği ve kendi içinde üretilen problemlerle önderliği ele aldığı, yani toplumun tümü için evrimsel önceliği üstlendiği anda, kapitalist bir modernleşme yolu açılır. Yönetimsel eylem dizgesi, devletleştirilmiş üretim araçları ve kurumsallaştırılmış tek parti iktidarı temelinde, iktisat dizgesi karşısında benzer bir özerklik kazandığında, başka bir modernleşme yolu izlenir.

Bu örgütlenme ilkelerinin yerleşmeleri ölçüsünde, birbirleriyle işlevsel olarak çaprazlanmış iki altdizge ve araçların içinde kökleştirildikleri yaşama evreninin toplumsal bileşenleri arasında (Şekil 39'da gösterildiği gibi) takas ilişkileri doğar. Bir yanda, maddi yeniden üretim görevlerinden azad edilen yaşama evreni, simgesel yapıları içinde farklılaşabilir ve kültürel modernliğin kendi mantığı olan gelişmelerini özgür bırakabilir; öte yanda özel alan ve kamusal alan şimdi dizge çevreleri olarak da uzaklaştırılır. İktisat dizgesinin ya da devlet aygıtın evrimsel öncelik taşımasına göre, ya özel ev ekonomileri ya da siyasal olarak önem taşıyan üyelikler, altdizgelerin yaşama evrenine yıktığı bunalımlar için yumuşak karnı oluşturur. Yaşama evreninin maddi yeniden üretimindeki aksaklıklar, modernleşmiş toplumlarda, inatçı dizge dengesizlikleri biçimini alır; bu dengesizlikler ya doğrudan doğruya bunalımlar olarak etkili olur; ya da yaşama evreninde *patolojilere* yol açarlar.

Yönetme bunalımları ilkin piyasa iktisadı dizgelerinin konjünktür çevrimi üzerinde incelenmiştir; ama bürokratik sosyalizmde bunalım eğilimleri, öbür tarafta sermaye birikimi sürecinin içten kesintiye uğramalarına benzer bir biçimde, planlamacı yönetimlerin kendi kendini bloke etme mekanizmalarından doğarlar. Planlama rasyonelliğinin paradoksları, takas rasyonelliğine benzer biçimde, rasyonel eylem yönlenimlerinin istenmedik dizge etkileri üzerinden kendi kendileriyle çelişkiye düşmeleriyle açıklanabilir. Bu bunalım eğilimleri, sadece içinde doğdukları altdizgede değil, bunu bütünleyen ve eğilimlerin de ötelenebilecekleri eylem dizgesi içinde de dengelenebilirler. Nasıl ki kapitalist iktisat devletin örgütlenme başarımlarına bağlıysa, sosyalist planlama bürokrasisi de, ekonominin kendi kendini yönetme başarımlarına bağlıdır. Gelişmiş kapitalizm, "piyasanın kendi kendini iyileştirici güçleri"nin ve devlet müdahaleciliğinin birbirine karşıt politikaları arasında gidip ge-

lir.[97] Politikaların artırılmış merkezi planlama ile merkezsizleştirme arasında, yatırıma ve tüketime yönlenmiş iktisat programları arasında gidip geldiği, öbür taraftaki ikilemli yapı daha da belirgindir.

Bu *dizge dengesizlikleri* ancak ekonominin ve devletin başarımlarının yerleşik bir talep düzeyinin açıkça altında kaldıkları ve çatışma ve direniş tepkilerine yol açarak, yaşama evrenini yeniden üretimine zarar verdikleri zaman, *bunalım* etkisini gösterirler. Yaşama evreninin toplum bileşeni bundan doğrudan doğruya etkilenir. Bu tür çatışmalar, toplumsal bütünlemenin çekirdek alanlarını tehlikeye sokmalarından önce, çevreye kaydırılırlar: Anomik durumlar ortaya çıkmadan önce, meşrulaştırmadan ya da güdülenimden vazgeçme görünümleri ortaya çıkar (Bkz. Şekil 22, s. 576). Ama yönetme bunalımlarını, yani maddi yeniden üretimde algılanan arızaları, yaşama evrenin kaynaklarına uzanarak önlemek başarılırsa, *yaşama evreninin patolojileri* doğar. Yaşama evreninin kaynakları, Şekil 21'de (bu ciltte s. 575) kültürel yeniden üretime, toplumsal bütünleştirmeye ve toplumsallaştırmaya katkılar olarak ortaya konulmuştur. Ekonominin ve devletin varlığını sürdürmesi için, şeklin ortasındaki bölümde adı verilen toplumun varlığını koruması için gereken kaynaklar önem taşımaktadır: Altdizgeler sonul olarak burada, yaşama evreninin kurumsal düzenlerinde kökleştirilmişlerdir.

Şimdi, *yönetme bunalımlarının yerine* yaşama evrenindeki patolojilerin *geçirilmesi*, anomik durumlardan kaçınılması ve kurumsal düzenlerin varlığını sürdürmesi için önem taşıyan meşrulaştırmaların ve güdülenimlerin, *öteki* kaynakların pahasına ve bu kaynakların aşırı kullanılmasıyla güvencelenmesi biçiminde tasarlanabilir. Kültüre ve kişiliğe, toplumun bunalımı önleyen bir kararlılaştırılması uğruna müdahale edilir (Şekil 21, kaynaklar şemasının birinci ve üçüncü satırın karşısında orta satırı). Bu ikamenin sonuçları Şekil 22'de görülebilir: Anomik görünüşlerin yerine (ve anominin yerine geçen meşrulaştırma ve güdülenim geri çekilmesi yerine), yabancılaşma ve kolektif kimliklerin güvensizleşmesi görüngüleri doğmaktadır. Bu görüngüleri yaşama evrenini sömürgeleştirilimesine dayandırmış ve iletişimsel gündelik yaşam pratiğinin şeyleştirilmesi olarak karakterize ettim.

Yaşama evrenini deformasyonları yine de sadece kapitalist toplumlarda, yani bunalımların özel ekonomiler zayıf karnından yaşama evrenine aktarıldıkları yerde,

---

[97] Keynesçi iktisat politikasının Batı toplumlarında çöküşünün tartılışması için: P. C. Roberts, "The Breakdown of the Keynesian Model," *Public Interest*, 1978, s. 20 vd.; J. A. Kregel, "From Post-Keynes to Pre-Keynes," *Social Research*, 46, 1979, s. 212 vd.; J. D. Wisman, "Legitimation, Ideology-Critique, and Economics," *Social Research*, 46, 1979, s. 291 vd.; P. Davidson, "Post-Keynesian Economics," *Public Interest*, 1980, s. 151 vd.

iletişimsel ilişkilerin şeyleştirilmesi biçimini alırlar. Burada tek bir aracın aşırı genişletilmesi değil, çalışanların ve tüketcilerin, devlet yurttaşlarının ve devlet bürokrasilerinin müvekkillerinin eylem alanlarının parasallaştırılması ve bürokratikleştirilmesi söz konusudur. Bunalımların yaşama evrenine siyasal açıdan önem taşıyan üyelikler zayıf karnından girdikleri toplumlarda, yaşama evrenin deformasyonları *başka* bir biçime bürünürler. Burada, bürokratik-sosyalist toplumlarda da, toplumsal bütünleşmeye bağlı eylem alanları, dizgeyi bütünleşen mekanizmalara çevrilirler. Ama iletişimsel ilişkilerin şeyleştirilmesinin yerine, *iletişimsel ilişkilerin*, sözde politik bir ilişkinin bürokratik olarak kurutulmuş zor yoluyla insancılaştırılmış alanlarına *yansıtılması* geçer. Bu *sözde siyasallaştırma*, belirli açılardan, şeyleştirici özelleştirmeyle simetri oluşturur; daha çok, devlet aygıtının ve iktisadın dizgesel olarak bağımsızlaşmış örgütleri, *yapay* bir yaşama evrenin ufkunda, kurgusal olarak geri yerleştirilirler. Dizgeye yaşama evreni süsü verilmekle, yaşama evreni dizge tarafından yutulmuş olur.[98]

b'ye ek) *Aile İçinde Toplumsallaştırma ve Ben Gelişimi.* Dizge ve yaşama evreninin birbirinden koparılması tanısı, aile, eğitim ve kişilik gelişiminin yapısal değişiminin değerlendirilmesi için de değişik bir perspektif sunmaktadır. Marksist bir psikanaliz okumasıyla, toplum dizgesinin işlevsel buyrumlarının, egemen sosyal karakterin Üst-Ben yapılarında nasıl yerleşebildiklerini açıklamak için, sosyolojik olarak yorumlanmış ödipus kompleksi eksen oluşturmuştur. Örneğin Löwenthal'in 19. yüzyılın tiyatro oyunları ve romanları üzerine yaptığı incelemeler,[99] iktisat dizgesinin statü hiyerarşisine, meslek rollerine ve cinsiyet stereotipleri üzerine yoğunlaşan baskılarının, aile içi bağımlılıklar ve toplumsallaştırma kalıpları üzerinden, yaşam öyküsünün ve kişilik gelişiminin en derinliklerine kadar müdahale ettiklerine ilişkin ayrıntılı bir kanıt sunmaktadırlar – son derece kişiselleştirilmiş ilişkilerin mahremiyeti sadece, özel alan karşısında bağımsızlaşmış bulunan iktisat bağlamlarının, yazgı olarak deneyimlenen kör şiddetini gizlemektedir.

Böylece aile, dizge buyrumlarının onun üzerinden dürtü yazgılarına müdahale ettikleri ara birim olarak kabul edilmektedir; bu arada, ailenin iletişimsel iç yapısı ciddiye alınmamaktadır. Aile her zaman sadece işlevsel görüş açılarından incelendiği, asla yapısal görüş açılarından kendine özgü bir ağırlık kazanamadığı için, burjuva ailesindeki dönemsel değişiklikler yanlış anlaşılabilmişler, özellikle baba otoritesinin ortadan kaldırılması yanlış yorumlanabilmiştir. Sanki dizge buyrumları sa-

---

[98] A. Arato, "Critical Theory and Authoritarian State," Held, Thompson (1982).

[99] Löwenthal (1981).

dece araçlaştırılmış aile üzerinden, ruh içi olaylara doğrudan doğruya, yine de kitle kültürünün yumuşak ortamı yoluyla frenlenmiş bir müdahale şansı kazanmışlar gibidir. Buna karşılık burjuva küçük ailenin yapısal değişiminde, yaşama evreninin kendi mantığı olan rasyonelleştirilmesi *de* görülürse; eşitleştirilmiş ilişki kalıplarında, bireyselleştirilmiş ilişki biçimlerinde ve liberalleştirilmiş eğitim pratiklerinde *de*, iletişimsel eylemde yer alan rasyonellik gizilgücünün bir parçasının açığa çıkarıldığı görülürse; o zaman orta sınıf ailelerinin toplumsallaştırma koşullarına *başka* bir gözle bakabiliriz.

Empirik göstergeler daha çok, toplumsallaşma süreçlerinin geniş ölçüde kurumsuzlaştırılmış bir anlaşma eylemi ortamında gerçekleştikleri bir küçük ailenin özerkleşmesine işaret ediyorlar. Burada, dizge bağlamlarının gizli ağlarından kopmuş olan iletişimsel alt yapılar oluşmaktadır. Mahrem alanda özgürlüğe ve insancıllığa yönelik olarak yetişen "insanın" ve toplumsal emek alanında işlevsel zorunluluklara itaat eden "yurttaş"ın karşı karşıya getirilişi, her zaman ideolojikti. Ama bu karşı karşıya getiriliş başka bir anlama bürünmüştür. Ailesel yaşama evrenleri, iktisadi ve idari eylem dizgesinin kendilerine dışarıdan yaklaşan buyrumlarıyla yüz yüze gelirler, onlar tarafından arkadan araçlaştırılmazlar. Ailelerde ve ailelerin çevrelerinde iletişimsel olarak yapılandırılmış ve biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanları arasında bir kutuplaşma gözlemlenebilir; bu kutuplaşma toplumsallaştırma süreçlerini başka koşullara bağlar ve başka bir tehlike tipine maruz bırakır. Kaba sosyal psikolojik iki tutamak noktası: Ödipus sorunsalının artan önemi ve yeniyetmelik bunalımlarının artan önemi bunu gösteriyor.

Psikanaliz eğitimi görmüş hekimler, uzun süredir çağın tipik hastalık görüngüleri arasında bir semptom değişimi gözlemliyorlar. Klasik histeriler hemen hemen ortadan kalkmıştır; saplantılı nevrozların sayısı önemli ölçüde azalmaktadır; bunların yerine narsisist rahatsızlıklar artmaktadır.[100] Christopher Lash bu semptom değişikliğini, klinik alanın ötesine uzanan bir zaman tanısında bulunmak için değerlendirmiştir.[101] Bu durum, günümüzün anlamlı değişikliklerine, ödipus sorunsalına, anne-baba otoritesinde sadece maskelenmiş bulunan bir toplumsal baskının içselleştirilmesine dayanan bir sosyalpsikolojik açıklamayla ulaşılamadığını kanıtlamaktadır. Aile içinde açığa çıkarılan iletişim yapılarının *hem iddialı hem de korunmasız* toplumsallaştırma koşullarını oluşturdukları öncülünden yola çıkan açıklamalar,

[100] H. Kohut, *Narzismus, eine Theorie der Behandlung narzistischer Persönlichkeitsstörungen*, Frankfurt am Main 1973; aynı yazarın: *Die Heilung des Selbst*, Frankfurt am Main 1979.

[101] Chr. Lash, *The culture of Narcissism*, New York 1978, Almancası: Münih 1978.

bu değişiklikleri daha iyi kavramaktadır. Bir tedirgin etme gizilgücü doğmaktadır; bu gizilgüçle birlikte anne baba davranışlarının kararsızlıklarının kıyaslanamayacak ölçüde güçlü ve ulvi bir savsaklama anlamında etkili olmaları olasılığı da artmaktadır.

Dizge ve yaşama evreninin birbirinden kopartılmasının toplumsallaştırıcı önemini, başka bir görüngü, yetişkinler sorunsalının keskinleştirilmesi de göstermektedir.[102] Dizge buyrumları aile içine daha az sızdıklarında, dizgesel olarak bozulmuş iletişimlerde yerleştiklerinde ve aileye dışarıdan gizlisiz saklısız girmek yerine benliğin biçimlenmesine dikkati çekmeyecek biçimde müdahale ettiklerinde; bir yanda edinçler, tutumlar ve güdüler, diğer yanda yetişkin rollerinin işlevsel gereklilikleri arasında daha çok dengesizlikler oluşur. Aileden kopma ve kendi kimliğini oluşturma sorunları, modern toplumlarda kurumsal olarak hiç güvencelenmemiş bir gençlik gelişmesini, bir önceki kuşağın bir sonraki kuşakla bağlantı kurma yeteneği açısından kritik bir test haline getirmektedirler. Ailenin toplumsallaştırma koşulları, örgütlenmelerin yetişkinin günün birinde yeterli olacağı üyelik koşullarına işlevsel olarak artık uyumlanamadıklarında; gençlerin yeniyetmelik çağında çözmek zorunda oldukları sorunlar, giderek daha fazla genç için çözülemez hale gelecektir. Gençliğin protesto ve marjinallik kültürlerinin 60'lı yılların sonlarından beri kazandıkları toplumsal ve hatta siyasal önem, bunun bir belirtisidir.[103]

Ne var ki, değişen sorunsal eski kuramsal araçlarla ele alınamaz. Aile içindeki toplumsallaştırmanın dönemsel değişikliklerini, yaşama evreninin rasyonelleştirilmesiyle bağıntılandırırsak, toplumsallaştırıcı etkileşimin, Benlik gelişmesinin çözümlemesi için referans noktasını; ve dizgesel olarak bozulmuş iletişimin, yani kişilerarası ilişkilerin şeyleşmesinin, ortaya çıkış biçiminin araştırılması için referans noktasını oluşturması gerekir. İletişimsel Eylem Kuramı, Ben, İd ve Üst-ben yapısal modelinin yeniden formüle edilebileceği bir çerçeve sunmaktadır.[104] Benlik ve iç doğa ilişkisini bilinç felsefesinin temel kavramlarıyla, özne ve nesne arasında-

---

[102] P. Blos, *On Adolasence*, New York 1962; E. H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main 1973.

[103] R. Döbert, G. Nunner-Winkler, *Adoleszenzkrise und Identitätsbildung*, Frankfurt am Main., 1975; Th. Ziehe, *Pubertät und Narzişmus*, Frankfurt am Main 1975; R. M. Merelman, "Moral Development and Potential Radicalism in Adolescence," *Youth and Society*, 9, 1977, s. 29 vd.; Ch. A. Rootes, "Politics of Moral Protest and Legitimation Problems of the Modern Capitailst State," *Theory and Society*, 9, 1980, s. 473 vd.

[104] Habermas (1964 b); Lorenzer (1970), Menne, Looser, Osterland, Brede, Moersch, Sprache, *Handlung und Unbewußtes*, Frankfurt am Main 1976.

ki ilişkiler modeline göre tasarlayan bir dürtü kuramının yerini, Freud'la Mead'i birleştiren, öznelarasılık yapılarına hak ettikleri önemi veren ve dürtü yazgıları hakkındaki hipotezlerin yerine etkileşim tarihine ve kimlik oluşumuna ilişkin kabulleri geçiren bir toplumsallaştırma kuramı alır.[105] Bu yaklaşım a) psikanalizdeki yeni gelişmeleri, özellikle de nesne ilişkileri kuramını[106] ve Ben-Psikolojisini[107] alabilir, b) Savunma mekanizmaları kuramıyla,[108] bir yanda ruh içi iletişim engellerinin, diğer yanda kişilerarasındaki iletişim bozukluklarının arasındaki bağıntıların kavranabilecekleri[109] biçimde bir bağlantı kurabilir ve c) Evrimsel değişiklik süreci ile hastalığın ortaya çıkışı arasındaki bağlantıyı kurabilmek için, çatışmayla bilinçli ve bilinçsiz başa çıkma mekanizmaları üzerine kabullerden yararlanabilir. Piaget geleneğinde araştırılan bilişsel ve sosyal ahlaksal gelişme,[110] sezgisel olarak kavranan sapmalar için elverişli bir zemin oluşturan yapısal kalıplara göre gerçekleşir.

c'ye ek) *Kitle İletişim Araçları ve Kitle Kültürü.* İletişimsel Eylem Kuramı, dizge ve yaşama evreni ayrımını yaparak, toplumsallaştırıcı etkileşimin özgün manıtğını ortaya koyar; iletişim araçlarının birbirine zıt iki tipi arasında bir ayrım yaparak da, kitle iletişiminin çift değerli gizilgücü karşısında bir duyarlılık oluşturur. Kamusal alanın liberalizm sonrası toplumlarda sınırlandırıldığı savına kuşkulu yaklaşır. Horkheimer'in ve Adorno'nun tasarımlarından sonra, kitle iletişim araçları üzerinden yönetilen iletişim akışları, bir zamanlar devlet yurttaşlarından ve özel kişilerden oluşan bir kitlenin kamusal tartışmasını ve özanlamasını olanaklılaştırılmış olan iletişim yapılarının yerine geçerler. Yazıdan görüntüye ve sese döndürülmüş elektronik araçlar, yani öncelikle sinema ve radyo, daha sonra televizyon, iletişim-

---

[105] Habermas, "Moralentwicklung und Ich-Identität," aynı yazarın: (1976 a), R. Keagan, *The Evolving Self*, Cambr./Mass. (1981).

[106] W. R. D. Fairbaine, *An Object Relations Theory of Personality*, Londra 1952; Winnicott (1965)

[107] Jacobson (1964); M. Mahler, *Symbiose und Individuation*, 2 Cilt, Sttutgart 1972; Kohut (1973); aynı yazarın: *Introspektion, Empathie und Psychoanalyse*, Frankfurt am Main., 1976; O. Kernberg, *Borderline-Störungen und pathologischer Narzißmus*, Frankfurt am Main 1978.

[108] A. Freud, *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, Münih 1964; D. R. Miller, G. E. Swanson, Inner Conflict and Defense, New York 1966; L. B. Murphy, "The Problem of Defense and the Concept of Coping," E. Anthony, C. Koipernik (haz.), *The Child in his Family*, New York 1970; N. Haan, "A Tripartite Model of Ego-Functioning," *J. of Neur. Ment. Disease*, 148, 1969, s. 14 vd.

[109] Döbert, Habermas, Nunner-Winkler (1977); Selman (1980)

[110] Damon (1978); H. G. Furth, *Piaget and Knowledge*, Chicago 19812 (1969 tarihli 1. Basımın Almanca çevirisi: Frankfurt am Main, 1972).

sel gündelik yaşam diline tümüyle nüfuz eden ve egemen olan bir aygıt oluştururlar. Bu aygıt bir yanda modern kültürün otantik içeriklerini, var olanı sadece kopyalayan çekirdeksizleştirilmiş ve ideolojik etkili bir kitle kültürü steretipine dönüştürür; diğer yanda tüm yıkıcı ve aşkınlaştırıcı kiplerden arındırılmış bir kültürü, zayıflamış iç davranış denetimlerini kısmen güçlendirip, kısmen ikame eden, kapsayıcı, bireylerin üzerine geçirilmiş bir sosyal denetim dizgesi için kullanır. Kültür endüstrisinin işleyiş biçiminin, baba otoritesinin içselleştirilmesi henüz işlediği sürece, tekniğin dış doğayı kendi iktidarına bağlı kılması gibi dürtü doğasını üst-Ben'in denetlenmesine bağlı kılan, psişik/ruhsal aygıtın işleyiş biçiminin bir ayna görüntüsü olduğu söylenir.

Bu kurama karşı, stilize edici aşırı basitleştirmelere karşı, bu kuramın tarih dışı davranmasının ve burjuva kamusal alanının yapısal değişimini dikkate almaması gibi; ya da yayın kuruluşlarının özel, kamusal-huhuksal ve devletçi örgütlenme yapısından başlayıp, program tasarımları, alımlama alışkanlıkları, siyasal kültür farklılıklarına dek, belirgin ulusal farklılaşmaları dikkate almaya yetecek karmaşıklıkta olmadığı gibi empirik kaygılar sürekli olarak öne sürülebilir. Ama yukarıda incelenen araç ikiciliğinden kaynaklanan ilkesel itiraz daha ağır basmaktadır.[111]

Anlaşmanın riskli ve masraflı koordinasyon mekanizmasının yükünü hafifletecek iki türde aracı birbirinden ayırdım. Bir yanda, alt dizgelerin yaşama evreninden farklılaşmalarına olanak veren *yönetme araçları*; diğer yanda, dilsel anlaşmayı ikame etmeyen, sadece buharlaştıran ve bu yüzden yaşama evrensel bağlamlara bağlı kalan, *genelleştirilmiş iletişim biçimleri*. Yönetme araçları eylemlerin koordine edilmesini esas olarak dilsel görüş birliği oluşturmaktan koparırlar ve anlaşma ya da anlaşmazlık seçeneği karşısında tarafsızlaştırırlar; öteki durumda ise yaşama evrensel bir art alanın kaynaklarına başvurmaya bağımlı kalan dilsel görüş birliği oluşturma süreçlerinin özelleştirilmesi söz konusudur. *Kitle iletişim araçları*, iletişimin bu genelleştirilmiş biçimleri arasında yer alırlar. İletişim süreçlerini uzamsal ve zamansal olarak çaprazlamış bağlamların yerelliğinden kurtarır ve uzamsal ve zamansal açıdan birbirinden çok uzak iletişim içeriklerinin sanal olarak mevcut tutulan bir ağının soyut eşzamanlılığını kurarak ve çoğaltılmış bağlamlar için mesajları el altında bulundurarak, kamusal alanların doğmasını sağlarlar.

Bu *medya kamusal alanları*, olası iletişimlerin ufkunu aynı zamanda hem *hiyerarşikleştirir* ve hem de *sınırlamalardan arındırırlar*; bir görünüm diğerinden ayrılamaz – ve çift değerli gizilgüçlerinin temeli de budur. Kitle iletişim araçları, iletişim

[111] Bkz. yukarıda, bu ciltte, s. 724 vd.

akışlarını merkezileştirilmiş bir ağ içine tek taraflı, merkezden çevreye ya da yukarıdan aşağıya doğru kanalize ettikleri sürece, sosyal denetimlerin etkililiğini büyük ölçüde artırabilirler. Bu *otoriter gizilgücün* kullanılması her zaman müşküldür, çünkü iletişim yapılarında, karşı ağırlık olarak *özgürleştirici bir gizilgüç* de bulunmaktadır. Kitle iletişim araçları anlaşma süreçlerini aynı zamanda kademeleyebilir, kendilerine çekebilir ve yoğunlaştırabilirler, ama etkileşimleri eleştirilebilir geçerlilik iddiaları karşısında aşamada, evet/hayır tavır almalarından sadece ilk ağızda kurtarabilirler; soyutlanmış ve kümelenmiş iletişimler de, güvenilir aktörlerin direnme olanaklarına karşı elverişli bir biçimde korunamazlar.

İletişim araştırması empirist bir biçimde daraltılmadığı ve esas olarak iletişimsel gündelik yaşam pratiğinin şeyleştirilme boyutlarını dikkate aldığı sürece,[112] bu çift değerliliği onaylar. Elbette, alımlama araştırması ve program çözümlemesi, özellikle Adorno'nun belirli bir aşırı vecizlikle geliştirdiği kültür eleştirisel savlar için hep yeniden örnekler sunmaktadır. Bu arada, bu aynı enerjiyle, bazı olgulardan doğan çelişkiler üzerinde de çalışılmıştır, bu olgular

– yayın kuruluşlarının rakip çıkarlara maruz bırakıldıkları ve ekonomik, politik-ideolojik, profesyonel ve medya estetiğine ilişkin görüş açılarından kesinlikle tam olarak bütünleştirelemeycekleri;[113]

– kitle iletişim araçlarının, habercilik görevlerinden kaynaklanan yükümlülüklerden, normal olarak çatışmasız bir biçimde vazgeçemeyecekleri;[114]

– yayınların, sadece ya da ağırlıklı olarak kitle kültürünün standartlarına kesinlikle karşılık düşmedikleri,[115] ve popüler eğlencenin sıradan biçimlerini alsalar bile, pekâlâ eleştirel mesajlar da içerebilecekleri – "popüler öc alma olarak popüler kültür"[116]

– ideolojik mesajların muhataplarına ulaşmadıkları, çünkü yönlenilen anlamın,

---

[112] C. W. Mills, *Politics, Power, and People*, New York 1963; B. Rosenberg, D. White (Haz.) *Mass Culture*, Glencoe, Ill. 1957; A. W. Gouldner, *The Dialectics of Ideology and Technology*, New York 1976; E. Barnouw, *The Sponsor*, New York 1977; D. Smythe, "Communications: Blind Spot of Western Marxism," *Canad. J. Pol. Soc. Theory*, 1, 1977; T. Gitlin, "Media Sociology: The Dominant Paradigm." *Theory and Society* 6, 1978, s. 205 vd.

[113] D. Kellner, "Network Television and American Society. Introductions to a Critical Theory of Television,"*Theory and Society* 10, 1981, s. 31 vd.

[114] Kellner (1981), s. 38 vd.

[115] A. Singlewood, *The Myth of Mass Culture*, Londra 1977.

[116] D. Kellner, "TV, Ideology and Emancipatory Popular Culture," *Socialist Review* 45, 1979, s. 13 vd.

belirli bir alt kültüre ait art alanı alımlama koşullarında, tam karşıtına dönüştüğü;[117]

– iletişimsel eylem pratiğinin özgün mantığının, kitle iletişim araçlarının dolaysız bir manipüle edici müdahalesi karşısında koruma sağladığı[118] ve

– "video-çoğulculuğu" ve "televizyon demokrasisi" ilkin anarşist vizyonlardan öteye geçemeseler de, elektronik iletişim araçlarının teknik gelişmesinin zorunlu olarak ağların merkezileşmesi yönünde gitmediği,[119] olgularıdır.

d'ye ek) *Protesto Gizilgüçleri.* Max Weber'in toplumsal rasyonelleştirme savına dayanarak geliştirilen yaşama evreninin sömürgeleştirilmesi savı, işlevselci aklın eleştirisine dayanmaktadır; bu eleştiri araçsal aklın eleştirisiyle sadece yönelimi bakımından –ve 'akıl' teriminin ironik olarak kullanılması açısından– örtüşmektedir. Aralarındaki önemli bir fark, İletişimsel Eylem Kuramı'nın yaşama evrenini, şeyleştirme süreçlerinin sadece yalın refleksler, –tekelci ekonomiden ve otoriter devlet aygıtından kaynaklanan baskıcı bütünleşmenin görüngüleri– olarak ortaya çıkmadıkları bir alan olarak tasarlamasıdır. Bu bakımdan eski Eleştirel Kuram, Marksist işlevselciliğin hatasını yinelemekle kalmıştır.[120] Dizge ve yaşama evreninin birbirinden koparılışının toplumsallaştırıcı önemine göndermeler ve kitle iletişim araçlarının ve kitle kültürünün çift değerli gizilgücüne değinmeleri, özel alanı ve kamusal alanı, dizge buyrumlarının, özgün mantığa sahip iletişimsel yapılarla *çarpıştıkları*, rasyonelleştirilmiş bir yaşama evreninin ışığında gösteriyorlar. İletişimsel eylemin araçsal yönetilen etkileşimlere çevrilmesi ve zedelenebilir bir öznelerarasılığın yapılarının deformasyonu, kesinlikle az sayıda global kavrama indirgenebilen, *önceden kararlaştırılmış* süreçler değillerdir. Yaşama evrenindeki patolojilerin çö-

---

[117] D. Kellner, "Kulturindustrie und Massenkommunikation. Die Kritische Theorie und ihre Folgen," Bonß/Honneth, 482 vd.

[118] P. Lazarsfeld'in, iletişim akışlarının "çift aşamalılığı" ve "kanaat önderlerinin" rolü üzerine yaptığı ilk radyo araştırmalarından (P. Lazarsfelld, B. Beerlson, H. Gaudet, The People's Choice, New York 1948; aynı yazarın: E. Katz, Personal Influence, New York 1955) bu yana "gündelik yaşamdaki iletişimin," "kitle iletişimi" karşısındaki kendine özgü ağırlığı, defalarca kanıtlanmıştır: "görüşleri gerçekten değiştiren kitle iletişim araçlarındaki durum, son kertede halkın dinleyen, okuyan ya da seyreden konumda olmaktan çok, birbiriyle konuşur konumda olmasıdır" (Mills [1963], s. 590). Ayrıca bkz. O. Negt, A. Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung*, Frankfurt am Main 1970; aynı yazarın: *Geschichte und Eigensinn*, Münih 1981.

[119] Enzensberger (1974).

[120] S. Benhabib, "Die Moderne und die Aporien der Kritischen Theorie," W. Bonβ, A. Honneth (1982), s. 127 vd.

zümlenmesi, eğilimlerin ve *karşı eğilimlerin* önyargısız bir incelenmesini gerektirir. Sosyal devletçi kitle demokrasilerinde, kapitalist toplumları açınma evrelerinde belirlemiş olan sınıfsal çatışmanın kurumsallaştırılmış ve böylelikle dindirilmiş olması gerçeği, genel olarak protesto gizilgüçlerinin dindirildiği anlamına gelmez. Ama protesto gizilgüçleri şimdi başka çatışma doğrultularında, yani yaşama evreninin sömürgeleştirilmesi savı doğruysa, zaten beklendikleri yerde, ortaya çıkarlar.

Batının gelişmiş toplumlarında son on yirmi yıl içinde, birçok bakımdan kurumsallaştırılmış bölüşüm çatışmasının sosyal devletçi modelinden sapan çatışmalar ortaya çıkmıştır. Bu çatışmalar artık maddi yeniden üretim alanlarında doğmamaktadır, artık partiler ve dernekler üzerinden kanalize edilmemekte ve dizgeyle uyumlu tazminatlar biçiminde de yatıştırılmamaktadır. Yeni çatışmalar daha çok kültürel yeniden üretim, toplumsal bütünleştirme ve toplumsallaştırma alanlarında doğmaktadır; altkurumsal, en azından parlamento dışı protesto biçimleri tarafından taşınmışlardır; ve temelde yatan arızalarda, iletişimsel olarak yapılandırılmış eylem alanlarının, para ve erk araçlarıyla dizginlenemeyen bir şeyleştirilmesi yansımaktadır. Burada birincil olarak, sosyal devletin sağlayabileceği tazminatlar değil, zarar görmüş yaşama biçimlerinin savunulması ve onarılması ya da reformdan geçirilmiş yaşam biçimlerinin yerleştirilmesi söz konusudur. Kısaca, yeni çatışmalar *bölüşüm sorunlarından* değil, *yaşam biçimlerinin grameri* sorunlarından doğmaktadırlar.

Bu yeni çatışma tipi, R. Inglehart'ın bir halkın tümündeki değer ve tutum değişikliklerinde saptadığı "sessiz devrim"in anlatımıdır.[121] Hildebrandt ve Dalton'un, Barnes ve Kaase'nin incelemeleri,[122] iktisadi ve sosyal, iç işlere ve askeri güvenlik sorunlarına ilişkin "eski politika"dan, "yeni bir politika"ya geçilen konular değişimini kanıtlıyor; yeni sorunlar, yaşam kalitesi, eşit haklar, bireysel kendini gerçekleştirme, katılım ve insan hakları sorunlarıdır. Sosyal istatistik kıstaslarına göre, "eski politika" daha çok işverenler, işçiler ve orta sınıf tüccarlar tarafından desteklenmektedir; yeni politika ise yeni orta sınıfta, yeni kuşaklarda ve nitelikli eğitim görmüş gruplarda güçlü bir taraftar kitlesi bulmaktadır. Bu görüngüler, içsel sömürgeleştirme savına uymaktadır.

Ekonomik-yönetimsel bütünün, yaşama evreninde erozyon süreçlerini başlattığını çıkış noktası olarak alırsak, eski çatışmalarla yenilerinin iç içe geçmesi beklene-

---

[121] R. Inglehart, "Wertwandel und politisches Verhalten," J. Matthes (Haz.), *Sozialer Wandel in Westeuropa*, Frankfurt am Main, New York 1979.

[122] K. Hildebrandt, R. J. Dalton, "Die neue Politik," *PVS*, Yıl 18, 1977, s. 230 vd.; S. H. Barnes, M. Kaase ve başkaları, *Political Action*, Beverly Hills/Londra 1979.

bilir. Bir yanda kapitalist büyümeyi, sosyal devletçi uzlaşmanın temeli olarak savunmakta çıkarı olan, üretim sürecine *doğrudan doğruya* katılan tabakaların merkezi ile, diğer yanda rengarenk bir mozaik oluşturan çevre arasında bir çatışma hattı doğar. İleri kapitalist toplumların "üretimsel başarım çekirdeğine"[123] daha uzakta duran, karmaşıklık büyümesinin kendi kendini yıkıcı sonuçlarına karşı daha duyarlı olan ya da bu büyümeden daha güçlü bir biçimde etkilenen gruplar, çevreye dahildirler.[124] Büyüme eleştirisinin konuları, bu heterojen gruplar arasındaki birleştirici bağdır. Ne burjuva özgürleşim haraketleri ne de örgütlü işçi hareketinin savaşımları, bu protestolar için bir örnek oluşturur. Tarihsel paralellikler daha çok, erken endüstriyalizmin, zanaatçılar, tarım işçileri ve işçiler tarafından yürütülen sosyal romantik hareketlerinde, popülist orta sınıfın savunmacı hareketlerinde, yaşam reformcularının, Wandervogel hareketinin burjuva uygarlık eleştirisinden beslenen kopma denemelerinde vb. bulunmaktadır.

Günümüzdeki protesto ve geri çekilme gizilgüçlerinin sınıflandırılması, büyük zorluklarla karşılaşmaktadır; çünkü platformlar, gruplaşmalar ve konular çok çabuk değişmektedir. Parti ya da dernek düzleminde örgütleyici çekirdekler oluştuğunda, bunlar üyelerini aynı bulanık stoklardan toplamaktadırlar.[125] Federal Almanya'da şu sıralar, değişik akımları tanılamak için şu başlıklar kullanılmaktadır: Nükleer karşıtı ve ekolojik hareket; barış hareketi (Kuzey-Güney çatışması konusunu da içermek üzere); yurttaş inisiyatifleri hareketi; alternatif hareket (ev işgalcilerinin ve alternatif projelerin büyük kentli ortamlarını olduğu kadar, kır komünlerini de kapsamaktadır); azınlıklar (yaşlılar, eşçinseller, engelliler vb.); yaşam yardımı gruplarını ve gençlik tarikatlarını da içeren psikoloji ortamı; dinsel köktencilik; vergi protesto hareketi, aile derneklerinin okul protestosu, "modernist reformlara" karşı direniş; ve son olarak kadın hareketi. Ayrıca bölgesel, dilsel, kültürel ve mezhepsel bağımsızlık için savaşım veren özerklik yanlısı hareketler de uluslararası önem taşımaktadırlar.

Bu yelpazede, özgürleşim gizilgüçlerini, direniş ve geri çekilme gizilgüçlerinden ayırmak istiyorum. Aradan geçen zaman içinde, siyah alt kültürlerin tikelci bir biçimde kendini kanıtlamasıyla sonuçlanmış olan Amerikan yurttaş hakları hareketin-

---

[123] J. Hirsch, "Alternativbewegung – eine politische Alternative," R. Roth (Haz.), *Parlamentarisches Ritual und politische Alternativen*, Frankfurt am Main 1980.

[124] K. W. Brand'ın yayımlanmamış bir yazısı, benim için çok yararlı oldu: "Zur Diskussion um Entstehung, Funktion und Perspektive der Ökologie- und Alternativbewegung," el yazması, Münih 1980.

[125] Hirsch (1980); J. Huber, *Wer soll das alles ändern?*, Berlin 1980.

den sonra, şimdi de feminist hareket, burjuva-sosyalist özgürleşim hareketleri geleneği içinde yer almaktadır: Patriyarkal baskıya karşı ve kabul edilmiş evrensel ahlak ve hukuk ilkelerinde uzun süredir sağlamlaştırılmış olan bir vaatin yerine getirilmesi için verilen savaşım; feminizme saldırgan bir hareketin itici gücünü vermektedir. Öteki tüm hareketler ise daha çok savunmacı bir karaktere sahiptir. Direniş ve geri çekilme hareketleri, yeni bölgelerin fethedilmesine değil biçimsel örgütlenmiş eylem alanlarına, iletişimsel olarak yapılandırılmış eylem alanları yararına *set çekilmesine* yöneliktirler. Bu hareketlerle feminizmi birleştiren tikelci bir çekirdek bulunmaktadır: Kadınların özgürleşiminin sadece *biçimsel* hak eşitliğini kurması, erkeklerin ayrıcalıklarını ortadan kaldırması değil, erkek tekellerinin belirlediği somut yaşama biçimlerini yıkması beklenmektedir. Ayrıca, kadınlar burjuva küçük ailesinde maruz kaldıkları cinsel işbölümünden, karşıt erdemleri, erkekler dünyasını bütünleyen, tek taraflı olarak rasyonelleştirilmiş gündelik yaşam pratiğine karşıt bir değerler dizinini almışlardır.

Direniş hareketlerinin içinde yine geleneksel ve sosyal mülkiyet konumlarının savunulmasını, şimdiden rasyonelleştirilmiş bir yaşama evreni zemininde çalışan ve işbirliğinin ve birlikte yaşamanın yeni biçimlerini sınayan bir savunudan ayırmak gerekir. Bu kıstas sayesinde, komşu alanların teknik projeler yüzünden zarar görmesine karşı eski orta sınıf protesto hareketini, anne babaların kapsamlı okullara karşı protestonusu, vergi protestosunu (Kaliforniyalı 13. Maddeyi savunma hareketi örneğine göre), ve özerklik hareketlerinin büyük bir bölümünü, yeni çatışma gizilgüçlerinin çekirdeklerinden: Ortak odak noktasını *ekoloji ve barış konularına* genişletilmiş bir büyüme eleştirisinin oluşturduğu *gençlik hareketi ve alternatif hareketten*, ayırmak gerekir. Bu çatışmaların yaşama evrenini sömürgeleştirme eğilimlerine karşı bir direniş olarak kavranabileceklerini, en azından ayrıntılara girmeden göstermek istiyorum.[126]

Gençliğin protesto hareketlerinde yaygın olan hedefler, tutumlar ve eylem biçimleri öncelikle, belirli, büyük bir duyarlılıkla algılanan *sorun durumlarına* karşı tepkiler olarak anlaşılabilirler:

"Yeşil" sorunlar. Ekolojik dengelere büyük endüstriyel müdahale, yenilenemez doğal kaynakların azalması ve nüfus artışı, özellikle endüstriyel olarak gelişmiş toplumlarda büyük sorunlar oluşturmaktadır – ama bu sorunlar öncelikle soyuttur ve yine küresel olarak planlanmaları ve yönetimsel araçlarla gerçekleştirilmeleri ge-

[126] J. Raschke, "Politik und Wertwandel in den westlichen Demokratien," *Das Parlament* gazetesinin eki, Eylül 1980, s. 23 vd.

reken teknik ve ekonomik çözümler gerektirir. Protestoya yol açanlar ise daha çok, kent çevresine verilen somut zararlar, kırsal alanların yerleşime açılması, endüstrileştirilmesi ve kirletilmesi, uygarlık zararlarının sağlık üzerindeki etkileri, ilaçların yan etkileri vb. gibi *yaşama evreninin organik temellerine* gözle görülür bir biçimde dokunan ve yaşanabilirlik ölçütlerini, duyusal-estetik arka plan gereksinimlerinin yoksunluğunun esnek olmayan sınırlarını etkili bir biçimde ortaya koyan gelişmelerdir.

Aşırı karmaşıklık sorunları. Askeri yıkım gizilgüçlerinden, nükleer santrallerden, nükleer atıklardan, gen manipülasyonundan, kişisel bilgilerin saklanması ve merkezi bir biçimde kullanılmasından vb. korku duymak için elbette haklı nedenler bulunmaktadır. Bu gerçek korkular, yeni bir riskler kategorisi karşısında, yaşama evrenine giren ama aynı zamanda yaşama evreninin sınırlarını aşan, sözcüğün tam anlamıyla görünmez, yalnızca dizge perspektifinden kavranabilir riskler karşısında duyulan dehşetle birleşmektedirler. Bu korkular, bizim tarafımızdan teknik ve politik olarak başlatıldıkları için ahlaksal olarak güvenilebilen; ama denetlenemez büyüklükleri yüzünden ahlaksal olarak artık sorumlulukları alınamayan süreçlerin olası sonuçları yüzünden bir aşırı zorlanma duygusunun katalizatörleri işlevi görmektedirler. Burada direniş, yaşama evrenine dayatılan soyutlamalara yönelmektedir: Bu soyutlamaların, büyük ölçüde farklılaşmış yaşama evrenlerinin, *duyusal* olarak odaklanmış, uzamsal, sosyal ve zamansal *karmaşıklık sınırlarını* aştıkları halde, yaşama evreni içinde geliştirilmeleri gerekmektedir.

İletişimsel altyapının aşırı zorlanmaları: Psikoloji hareketinin ve yenilenmiş bir dinsel köktenciliğin görünüş biçimlerinde apaçık dile gelen, kültürel olarak yoksullaştırılmış ve tek taraflı bir biçimde rasyonelleştirilmiş bir gündelik yaşam pratiğinin vazgeçme görüngülerinden duyulan acı, alternatif projelerin büyük çoğunluğunun ve çok sayıda yurttaş insiyatifinin de devindirici gücüdür. Böylece cinsiyet, yaşlılık ve ten rengi gibi, yerel komşuluk ve mezheb üyeliği gibi yakıştırmacı vasıflar, toplulukların kurulmasına ve yalıtılmasına, kişisel ve kolektif kimlik arayışına karşılık düşen altkültürel olarak korunmuş iletişim topluluklarının oluşturulmasına hizmet etmektedir. Tikel, doğal, yerel, bir bakışta görülebilen sosyal uzamların, merkezsizleştirilmiş ilişki biçimlerinin ve uzmanlaşmadan arındırılmış etkinliklerin, özelleşmiş meyhanelerin, basit etkileşimlerin ve farksızlaştırılmış kamusal alanların yeniden değerlendirilmesi, diri diri gömülmüş anlatım ve iletişim olanaklarının yeniden canlandırılmasını hızlandıracaktır. Gerçekleştirme araçları, açıklanan toplumsal-bütünleyici hedeflerle çeliştiği için tersine işleyen reformcu müdaha-

lelere karşı direniş de bu bağlama girer.

Demek ki yeni çatışmalar, dizge ve yaşama evreni arasındaki bitişme noktalarında doğarlar. Yukarıda, bir yanda özel ve kamusal alanlar, diğer yanda iktisat ve yönetim dizgesi arasındaki takasın, para ve erk araçları üzerinden gerçekleştiğini ve çalışanlar ve tüketiciler, müvekkiller ve devlet yurttaşları rollerinde kurumsallaştırıldıklarını gösterdim. Tam da bu roller, protestonun hedef tahtalarıdır. Alternatif pratik, meslek çalışmasının kazanca bağımlı olarak araçsallaştırılmasına, işgücünün piyasaya bağımlı olarak devinime geçirilmesine, rekabet ve başarım baskısının ilkokula dek indirilmesine karşı çıkar. Alternatif pratik, aynı zamanda hizmetlerin, ilişkilerin ve zamanların parasallaştırılmasına, özel yaşam alanlarının ve kişisel yaşam biçimlerinin, tüketimsel açıdan yeniden tanımlanmalarına da karşı çıkar. Ayrıca müvekkillerin kamusal hizmet kurumlarıyla ilişkisinin koparılması ve özyardım örgütleri örneğine göre, katılımcı bir biçimde yeniden işlevlendirilmesi istenmektedir; özellikle sosyal ve sağlık politikaları (burada, örneğin psikiyatrik bakım) alanındaki reform modelleri bu doğrultuyu hedeflemektedirler. Son olarak, gençlik ayaklanmalarının, hedefsiz patlamalarından (İsviçre'deki "Zürih yanıyor" olayları), hesaplanmış ya da sürrealist kural çiğnemelere (Amerikan yurttaş hakları ve üniversiteliler protestosu stilinde) ve şiddet içeren provakasyonlara ve gözdağlarına dek uzanan protesto biçimleri, devlet yurttaşlığı rolü tanımlarını ve ilgilerin amaçsal rasyonel bir biçimde yerleştirilmesi rutinlerini olumsuzlamaktadırlar.

Bazı kuramcıların *program oluşturan tasarımlarına* göre, çalışanlar ve tüketiciler, müvekkiller ve devlet yurttaşları sosyal rollerinden kısmi sapmaların, yaşama evreninin, ekonomik ve politik-yönetimsel eylem dizgesinin özgün mantığını sınırlamak için, kendi içinde geliştirdiği *karşı kurumların* yolunu açmaları beklenmektedir. Bu kurumların bir yandan iktisat dizgesinde ikinci, resmi olmayan, artık kâra yönlenmiş olarak çalışmayan bir sektör ayırmaları ve diğer yanda da partiler dizgesinin karşısına, aynı zamanda taban demokrasisi ve anlatımsal "birinci tekil şahıs" politikası biçimlerini çıkarmaları beklenmektedir.[127] Bu gibi kurumlar tam da modern toplumlarda çalışmanın ve siyasal istenç oluşumunun, araçlarla yönetilen etkileşimlere eklenmesini sağlayan soyutlama ve tarafsızlaştırma başarımlarını geçersizleştireceklerdir. Kapitalist işletme ve kitle partisi ("dünya görüşü açısından tarafsız, iktidarı ele geçirme örgütü"), sosyal art alanlarını emek piyasaları ve oluşturulmuş kamusal alanlar üzerinden genelleştirirler, çalışanlarına ya da seçmenlerine so-

[127] İkili ekonomi için: A. Gorz, *Abschied vom Proletariat*, Frankfurt am Main 1980; Huber (1980).

yut iş güçleri ya da karar verme özneleri olarak davranırlar ve sadece kişisel ve kolektif kimliklerin oluşabildikleri alanları, dizge çevreleri olarak uzaklaştırırlarken; karşı kurumların biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanlarının bir bölümünü farksızlaştırmaları, yönetme araçlarının müdahalesinden uzaklaştırmaları ve bu "kurtarılmış bölgeleri" anlaşmanın eylem koordine eden mekanizmasına geri vermeleri beklenmektedir.

Bu tasarımlar gerçekçilikten ne denli uzak olsalar da, yaşama evrenini sömürgeleştirilmesine tepki gösteren yeni direniş ve geri çekilme hareketlerinin polemik anlamı açısından anlamlıdırlar. Bu anlam, kültürel modernliğin rasyonelliği aceleci bir biçimde ekonomik ve yönetimsel eylem dizgelerinin varlığının korunmasının rasyonelliğiyle eş tutulduğunda, yani yaşama evrenini rasyonelleştirilmesi, toplum dizgesinin karmaşıklığının artışından özenle ayrılmadığında, hem tarafların özanlamasında hem de karşıtlarının ideolojik atıflarında gözlerden uzaklaştırılacaktır. Bu muğlaklaşma, genç muhafazakârların anti modernistliği[128] ile, kendi kendisiyle birlikte parçalanan modernliğin, akılcı içeriğini ve gelecek perspektifini yok eden,[129] bir postmodernliğin yeni muhafazakâr bir biçimde savunulması[130] arasındaki, çapraz, karşıtlıkları örten cepheleşmeyi açıklamaktadır.

(3) Bu incelemeyle, eleştirel bir toplum kuramının normatif temellerini aydınlatan bir İletişimsel Eylem Kuramı ortaya koymak istiyorum İletişimsel Eylem Kuramı, eski Eleştirel Kuram'ın henüz bağlı olduğu ve artık tutarsızlaşan bir tarih felsefesine alternatif oluşturacaktır. İletişimsel Eylem Kuramı, kapitalist modernleşmenin seçmeci örneğinin disiplinlerarası bir biçimde araştırılmasının yeniden başlatılabilceği bir çerçeve olarak uygundur. Yukarıda anılan (a)'dan (d)'ye kadar olgular için örnek oluşturcu gözlemlerin, bu iddiaya inandırıcılıkkazandırdıklarını düşünüyorum. (e) ve (f) maddelerinde anılan konular ise, Marx'ın "gerçek soyutlamalar" olarak adlandırdığı şeyin, sadece bir modernlik kuramının *felsefi* değil, sosyal bilimsel görevlerine ilişkin olduğunu anımsatıyorlar.

Toplum kuramı burjuva kültürünün, sanatının ve felsefi düşüncesinin normatif içeriklerini artık dolaylı yoldan, yani ideoloji eleşetirisi biçiminde sorgulamak zo-

---

[128] Örneğin, B. Guggenberger, *Bürgerinitiativen in der Parteiendemokratie*, Stuttgart 1980

[129] J. Habermas, "Die Moderne – ein unvollendetes Projekt," aynı yazarın: (1981 b), s. 444 vd.; L. Baier, "Wer unsere Köpfe kolonialisiert," *Literaturmagazin* 9, 1978.

[130] Örneğin, P. L. Berger, H. Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt am Main 1975.

runda değildir; toplum kuramı iletişimsel, anlaşmaya yönlenmiş dil kullanımında yer alan akıl kavramıyla, felsefeye yeniden dizgesel görevler atfetmektedir. Sosyal bilimler, bir rasyonellik kuramını geliştirme görevini üstlenen bir felsefeyle işbirliğine girebilirler.

Bu noktada, modern kültürde durum, Newton fiziği ve izdeşlerinde olduğundan farklı değildir; modern kültür de bilim gibi felsefi bir temellendirmeye gereksinmez. Kültür, daha önce gördüğümüz gibi, modernlikte Max Weber'in daha sonra kültürel değer alanları olarak hazır bulduğu ve betimlediği rasyonellik yapılarını kendi içinden öne çıkarmıştır. Modern bilim, pozitif hukuk ve ilkelerin kılavuzluğundaki dünyevi etiklerle birlikte, özerkleşmiş bir sanatla ve kurumsallaştırılmış sanat eleştirisiyle birlikte, felsefenin katkısı olmadan üç akıl uğrağı ayrışmıştır. Salt aklın ve pratik aklın eleştirisinin kılavuzluğu olmadan da, modernliğin oğulları ve kızları, bu rasyonellik görünümlerinin her birinden, kültürel geleneği doğruluk sorunlarına, adalet ya da beğeni sorunlarına nasıl ayıracaklarını ve geliştireceklerini bilmektedir. Bilimler dünya imgelerinin unsurlarını giderek daha çok dışlamakta ve bir bütün olarak doğa ve tarihin yorumlanmasından vazgeçmektedir. Bilişsel etikler, iyi yaşam sorunlarını ele almayı bırakmakta ve sürekli ontik olmayan, genelleştirilebilir görünümler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Böylece, iyi olandan geriye sadece adil olan kalmaktadır. Ve özerkleşmiş bir sanat, yoğunlaşmasını yitirmiş, gündelik yaşamın uzamsal ve zamansal yapılarından uzaklaşan bir öznelliğin kendi kendisiyle yaptığı estetik temel deneyimin daha arı bir belirtisi için dayatmaktadır; öznellik burada gündelik algılamanın ve amaçlı etkinliğin uzlaşımlarından, emeğin ve yararlı olanın buyrumlarından özgürleşmektedir.

Modernliğin imzasını oluşturan, bu büyük çaplı tek yanlılaştırmalar, aşkınsal temellendirmeler ve haklı çıkarmalar anlamında bir temellendirme gerektirmez, ama bu bilginin karakteri hakkında kendini anlamayı ve şu sorulara yanıt verilmesini gerektirirler: Nesnel olarak uğraklarına ayrılmış akıl hâlâ bir bütünlüğü koruyabilir mi? Ve uzmanlar kültürü, gündelik yaşam praksisiyle nasıl uzlaştırılabilir? Giriş bölümündeki ve ilk ara incelemedeki düşünüşlerde, biçimsel bir pragmatiğin bu soruları nasıl ele alabileceğini geçici olarak göstermek istedim. Bu temelde, *Bilimler Kuramı, Hukuk, Ahlak* ve *Estetik Kuramı*, bunlara karşılık düşen tarihsel disiplinlerle işbirliği içinde, her defasında bir geçerlilik görünümü altında, doğruluk, normatif uygunluk ya da özgünlük görünümü altında farklılaşmış bulunan modern bilgi bütününün hem doğuşunu hem de *iç tarihini yeniden kurabilirler*. Böylece akıl uğraklarının uzlaştırılması, doğruluk, adalet ve beğeni sorunlarının birbirlerinden

onlara göre farklılaştıkları rasyonellik görünümlerinin ayrılmasından daha önemsiz bir sorun değildir. Rasoynellik sorunsalının empirist bir biçimde daraltılmasına karşı, sadece, bilimin, ahlakın ve sanatın *birbirleriyle* de iletişim kurdukları iç içe geçmiş yolları inatla izlemekle korunulabilir.

Bu alanların her birindeki farklılaşma süreçlerine, başat geçerlilik görünümünün öncüllüğüyle, ilkin dışlanmış bulunan öteki iki geçerlilik görünümünü yeniden alan *karşı hareketler* eşlik ederler. Böylece, *nesnelci-olmayan araştırma yaklaşımları*, insan bilimleri[131] içinde, doğruluk sorunlarının öncüllüğünü ortadan kaldırmadan, ahlaksal ve estetik eleştiri görüş açılarına da geçerlilik kazandırırlar; eleştirel bir toplum kuramı ancak böylelikle olanaklı kılınır. Sorumluluk ve inanç etikleri üzerine tartışma ve hedonist güdülerin daha güçlü bir biçimde dikkate alınması,[132] evrenselci etikler içinde, bilişsel ve anlatımsal geçerlilik alanlarında yer alan *sonuçların hesaplanması* ve *gereksinim* yorumları görüş açılarını devreye sokuyor; böylelikle materyalist düşünceler de, ahlaksal düşüncelerin özerkliğini tehlikeye sokmadan devreye girebilir.[133] Son olarak da postavangart sanat, gerçekçi ve angaje doğrultuların, estetik alanın özgün mantığını ayrıştırmış olan klasik modernliğin otantik devamlarıyla eşzamanlı olarak bir arada oluşlarıyla karakterize edilmiştir;[134] gerçekçi ve angaje sanatla birlikte, sanatta bilişsel ve ahlaksal-pratik uğraklar, avangardın özgür bıraktığı biçimler zenginliği düzeyinde yine devreye girmektedirler. Sanki bu gibi karşı hareketlerde radikal bir bilimde farklılaşmış akıl momentleri, elbette dünya imgeleri düzleminde değil, sadece uzman kültürlerinin beri yanında, şeyleştirilmemiş bir iletişimsel gündelik yaşam pratiğinden yeniden kazanılacak bir bütünlüğe gönderme yapar görünmektedirler.

Felsefenin böylesi olumlayıcı bir rolü, Eleştirel Kuram'ın sadece yerleşik bilim etkinliğine değil, felsefenin dizgesel iddialarına karşı da sürekli koruduğu geri çekilmeyle nasıl bir ilişki içindedir? Böyle bir rasyonellik kuramı, pragmatizmin ve yorumbilgisinin haklı olarak her türlü köktenciliğe yönelttiği itirazlara maruz kal-

---

[131] Bernstein (1976)

[132] S. Benhabib, K. O. Apel'in (1976 b) ve benim önerdiğim etiğe ilişkin tartışım kuramının, sonuçların hesaplanmasını ve özellikle de gereksinim yorumlarını, ahlaksal argümantasyonun başlıca bileşenlerini incelediğini vurguluyor: S. Benhabib, "The Methodological Illusion of Modern Political Theory," *Neue Hefte f. Philosophie*, H 21, 1982, s. 47 vd.

[133] Bu görüş açısından, okumaya değer bir makale: M. Horkheimer, "Materialismus und Moral," *Zeitschrift für Sozialforschung*, 2, 1933, s. 162 vd.

[134] P. Bürger, *Theorie der Avangarde*, Frankfurt am Main 1974.

maz mı?[135] İletişimsel akıl kavramının büyük bir pişkinlikle kullanıldığı incelemeler, sadece başlangıç ve kesin temellendirme kuramlarına karşı iyi temellendirilmiş üst-felsefesel düşüncelere düşmeleri gereken evrenselci haklı çıkarma iddialarını ele vermiyor mu? Tarihselci aydınlanma ve materyalizm, felsefi düşünceyi, bir rasyonelik kuramı görevini gereksiz gören bir kendisiyle yetinmeye zorlamadı mı? İletişimsel Eylem Kuramı, eleştirilebilir geçerlilik iddialarıyla, görüş birliği oluşturma süreçleri koşullarında kurulmuş olan bir koşulsuzluk momentini hedefler – bu geçerlilik iddiaları, iddialar olarak, her defasında söz konusu olan bağlamın tüm uzamsal, zamansal, tüm yerel sınırlamalarını aşarlar. Bu sorulara, giriş bölümünde ortaya koyduğum argümanlarla yanıt vermek istiyorum. Son olarak, İletişimsel Eylem Kuramı'nın köktenci iddialara borçlu kaldığı kuşkusunu çürüten iki *yöntembilgisel argüman* ortaya koymak istiyorum.

İlkin, felsefenin, bilimlerle işbirliğine girdiğinde rolünü nasıl değiştirdiğini görmek gerekir. Felsefe, bir rasyonellik kuramına katkıda bulunurken, deneyimin ve yargının, eylemin ve dilsel anlaşmanın rasyonelliğinin temellerini kavrayabilmek için; yetkin yargıda bulunan, eyleyen ve konuşan öznelerin kuram öncesi bilgisine ve geleneksel kolektif bilgi dizgelerine bağlanan, yeniden yapılandırmacı işlem gören bilimlerle işbölümüne girer. Felsefi araçlarla yapılan yeniden yapılandırmalar da bu bağlamda varsayımlar karakterlerini korur; güçlü evrensel iddiaları yüzünden, daha geniş, dolaylı olarak yapılan sınamaları gereksinirler. Bu durum, anlaşmaya yönlenmiş eylemin, argümanlara dayalı konuşmanın, deneyimin ve nesneleştirici düşüncenin, ahlaksal yargının ve estetik eleştirinin genel ve zorunlu önvarsayımlarının yeniden yapılandırılmalarının başka görüngüleri açıklamaları gereken empirik kuramlara girmeleri biçiminde gerçekleşebilir; bu *başka* görüngüler, dilsel ve iletişimsel yeteneklerin, ahlaksal yargının ve sosyal edincin varlıkoluşu; ya da dinsel metafizik dünya imgelerinin yapısal değişimi ya da hukuk dizgelerinin, genel olarak sosyal bütünleşme biçimlerinin gelişmesi olabilir.

Kuram tarihsel perspektiften, G. H. Mead, Max Weber ve E. Durkheim'ın çalışmaları sayesinde, aynı zamanda hem empirik hem de yeniden yapılandırmacı bu kuram tipinde, deneyim bilimsel ve felsefi kavram çözümlemesine ilişkin işlemlerinin nasıl iç içe geçtiklerini göstermeye çalıştım. J. Piaget'nin genetik bilgi kurammı, bu işbirliği içindeki işbölümünün en iyi örneğidir.[136]

---

[135] R. Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt am Main 1981.

[136] R. F. Kitchener, "Genetic Epistemology, Normative Epistemology, and Psychologism," *Synthese* 45, 1980, s. 257 vd.; Th. Kesselring, "Piagets genetische Erkenntnistheorie und

Ürünlerini bu türden dolaylı sınamalara açan bir felsefeye, bir zamanlar tek başına geliştirmek istediği rasyonellik kuramının, şimdi değişik kuramsal parçaların mutlu bir eş evreliliğinden beklenebileceğine ilişkin yanılabilirci bilinci kılavuzluk eder. Bu eş evrelilik, kuramların birbirleriyle bütünleme ve karşılıklı birbirini gerektirme ilişkisi içinde oldukları düzlemde biricik değerlendirme kıstasıdır, çünkü bu kuramlardan türetilen tek tek tümceler, doğru ya da yanlıştırlar. Köktenci iddialardan bir kez vazgeçtiğimizde, artık bilimlerin hiyerarşisini dikkate alamayız; sosyalbilimsel ya da felsefi kökenli kuramlar, *birbirlerine uymalıdır*; yoksa biri diğerini sorunsal bir görünüme sokar ve her birini, diğerinden yola çıkarak gözden geçirmenin yeterli olup olmadığına bakmamız gerekir.

Modern dünya anlamasının kendi evrenselliğini güvencelemek istediği bir rasyonellik kuramının sınadığı durum, ancak mitsel düşüncenin opak figürleri aydınlandığında, yabancı kültürlerin tuhaf anlatımları açıklandığında ve üstelik bu anlatımlar sadece "biz"i "onlar"dan ayıran öğrenme süreçlerin kavramakla kalmayıp, öğrenme süreçlerimiz sırasında unutttuklarımızı da anımsayacağımız biçimde açıklandığında, ortaya çıkar. bu unutma olasılığını en baştan dışlayamayacak olan bir toplum kuramı, kendi toplumsal çevresinden kaynaklanan bir önanlamaya karşı da eleştirel olabilmelidir, yani özeleştiriye açık olabilmelidir. Unutma süreçleri ancak, bir zamanlar ulaşılabilir olan, ama diri diri gömülmüş rasyonellik ve anlaşma gizilgücünün seçmeci bir biçimde kullanılmasında temellenmiş bulunan deformasyonlara yönelik eleştiriyle sona ererler.

İletişimsel Eylem Kuramı'na dayanan toplum kuramı, başka bir nedenle de, köktenci çıkmazlara sapamaz. Bu kuram, yaşama evreninin yapılarıyla ilgilendiği sürece, hiç kimsenin keyfi olarak kullanamayacağı bir art alan bilgisini açıklamak zorundadır. Yaşama evreni, sıradan insana olduğu gibi kuramcıya da, öncelikle onun kendi yaşama evreni olarak ve paradoks bir biçimde "verilmiştir." Onun sayesinde birlikte yaşadığımız, birbirimizle eylemde bulunduğumuz ya da konuştuğumuz, yaşama evreninin ön anlaşılmasının ya da sezgisel bilgisinin kipi, daha önce gördüğümüz gibi, herhangi bir şeyin belirtik bilgisinin türüyle tuhaf bir karşıtlık oluşturur. İletişimsel gündelik yaşam pratiğinin, *dile getirmeden sahip olduğu ufuk bilgisi*, yaşama evrensel art alanın onunla birlikte mevcut olduğu *kesinlik* için paradigma oluş-

---

Hegels Dialektik," Frankfurt am Main. 1981; Ben de, yeniden yapılandırmacı bilimlerin yöntembilgisel özgün tarzını, Kohlberg'in ahlaksal bilincin gelişmesi kuramında, felsefe ve psikoloji arasındaki işbölümü örneğinde inceledim: J. Habermas, "Interpretieve Sociale Wetenschap versus Radicale Hermeneutiek," *Kenntnis Methode*, 5, 1981, s. 4 vd.

turur; ve yine de, geçerlilik iddialarıyla içsel bir ilişki içinde bulunan ve bu yüzden eleştirilebilen bir bilgi kıstasını karşılamaya yetmez. Her türlü kuşkudan uzak olan, asla sorunsal olamazmış gibi görünür; bir yaşama evreni düpedüz sorunsal olmayan olarak yine de çökebilir. Ancak yaklaşan bir sorunun durum baskısı altında, böyle bir arka plan bilgisinin önem taşıyan bileşenleri, sorgulanmaz kesinlik kipinden koparılırlar ve *emin olunmayı* gerektiren bir şey olarak bilince getirilirler. Her gün üzerinde durduğumuz ve yürüdüğümüz zemini sarsılmaz zannettiğimizi, bize ancak bir deprem gösterebilir. Böyle durumlarda art alan bilgisinin sadece küçük bir kesiti belirsizleşir, karmaşık geleneklerden, dayanışmacı ilişkilerden ve telafilerden dışlanır. Sorunsallaşmış bir durum hakkında anlaşmamız için nesnel bir neden bulunduğunda, art alan bilgisi, sadece parça parça, belirtik bir bilgiye dönüştürülür.

Buradan, kültürel gelenekle, sosyal bütünleşmeyle ve bireylerin toplumsallaştırılmasıyla ilgilenen bilimler için önemli bir yöntembilgisel sonuç çıkar. Pragmatizm ve yorumbilgisel felsefe, kartezyen kuşkunun olanaklılığından kuşku duyduklarında, her biri kendi tarzında, bu sonucu görmüşlerdir. Alfred Schütz, yaşama evreninin sorgulanmaz bildikliği kipini ikna edici bir biçimde betimlemiş olmasına karşın, işte tam da bu sorunu görememiştir: Bir yaşama evreninin, mat kendiliğinden anlaşılırlığı içinde görüngübilimcinin bakışından kaçması ya da kendini bu bakışa açması, kuramsal bir tutumun seçimine bağlı değildir. Görüngübilimci de, herhangi bir sosyal bilimci gibi, yaşama evreninin yapısı için kurucu olan art alan bilgisinin bütünlüğüne sahip değildir – meğer ki, *yaşama evreninin tümünü sorunsal* hale getiren nesnel bir meydan okuma ortaya çıksın. Bu yüzden, yaşama evrenini genel yapılarından emin olmak isteyen bir kuram, aşkınsal olarak uygulanamaz; bu kuram, sadece kuramcının kendini içinde bulduğu nesnel yaşam bağlamının, ona *ratio cognoscendi*'yi açtığını kabul etmek için bir neden varsa, kendi nesnelerinin *ratio essendi*'sine eşit olmayı umabilir.

Bu sonuç, Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Kuram" üzerine program oluşturucu makalesinde sunduğu bilim eleştirisinin püf noktasıyla uyum içindedir: "Geleneksel kuram tasarımı, verili bir aşamadaki işbölümü içinde gerçekleşen bilimsel çalışmadan soyutlanmıştır. Bu tasarım, tek tek etkinliklerin bağlamı doğrudan doğruya saydamlık kazanmadan toplumdaki öteki tüm etkinliklerin yanında yer alan bilginlerin etkinliğine karşılık düşer. Bu yüzden bu tasarımda bilimin gerçek toplumsal işlevi, kuramın insan varoşulunda ne anlama geldiği değil; sadece tarih-

sel koşullar altında üretildiği, yalıtılmış alanda ne anlama geldiği görünür."[137] Buna karşılık eleştirel toplum kuramı, kendi çalışmasının kendisine gönderme yaptığının bilincindedir; eleştirel toplum kuramı, kavramaya çalıştığı nesnel yaşam bağlamına, bilgi edimleri yoluyla kendisinin de dahil olduğunu bilmektedir. Bu kuram kendi ortaya çıkış bağlamının dışında kalmaz, bu bağlamı düşünsemeli bir biçimde kendi içine alır: "Bu entelektüel edime, insan varoluşunun günümüzdeki biçiminin zorunlulukları ve amaçları, deneyimleri ve becerileri, alışkanlıkları ve eğilimleri de girerler."[138] Aynı şey, kullanma bağlamı için de geçerlidir: "Malzemenin kuram içine girişi gibi, kuramın malzeme üzerinde uygulanışı da bilim içi değil, aynı zamanda toplumsal bir süreçtir."[139]

Marx, 1857'deki *Kritik der Politischen Ökonomie*'nin ünlü yöntembilgisel giriş bölümünde, önemli kavramlarından birine, Horkheimer'in istediği düşünme tipini uygulamıştır. Marx orada, *Politische Ökonomie*'nin temel kabullerinin, neden görünüşte absit, araştırma mantığı açısından gerçekten zor ve kuram stratejisi açısından çığır açıcı bir *soyutlamaya* dayandıklarını açıklamaktadır: "Zenginliği üreten etkinliğin her türlü sınırlanmışlığını ortadan kaldırması, Adam Smith'in dev bir adımıydı – düpedüz emekti bu, ne manufaktür, ne ticari, ne de tarım çalışmasıydı, ama hem biri hem de diğeriydi. Zenginliği yaratan etkinliğin soyut genelliğiyle birlikte, zenginlik olarak belirlenen nesnenin, genel olarak ürünün ya da yine genel olarak emeğin, geçmiş, nesneleştirilmiş emek olarak genelliği. Bu geçişin ne denli zor ve büyük olduğu, Adam Smith'in kendisinin bile zaman zaman yeniden fizyokratik dizgeye geri düşmesinden anlaşılıyor. Şimdi, böylelikle, insanların –hangi toplum biçiminde olursa olsun– üretici olarak ortaya çıktıkları en basit ve en eski ilişki için, sadece soyut anlatımın mı bulunduğu görülebilirdi. Bir yönden bu doğrudur. Başka bir yönden değil ... Belirlenen emek karşısında tarafsızlık, bireylerin bir işten baş-

---

[137] Horkheimer (1937), s. 253.

[138] Horkheimer (1937), s. 260.

[139] Horkheimer (1937), s. 252; Ben, toplum kuramının ve toplumsal praksisin bağıntısını da aynı biçimde belirlemiştim: " Tarihsel Materyalizm, sosyal evrimin, kuramın hem ortaya çıkış hem de uygulanma bağlamına uzanacak kapsamlılıkta, bir açıklamasını yapmak istemektedir. Kuram, insanlık tarihinin bir özdüşünsenmesinin nesnel olarak olanaklı hale geldiği koşulları vermektedir; ve aynı zamanda, kuramın yardımıyla kendisini kendisi hakkında ve tarih sürecindeki potansiyel özgürleştirici rolü hakkında aydınlatabilecek muhatabı da göstermektedir. Kuram, kendi doğuş bğlamını düşünseyerek ve uygulanma bağlamını önceden görerek, kendisini, çözümlediği toplumsal yaşam bağlamının zorunlu, katalize edici bir momenti olarak kavramakta ve bu bağlamı, olası ortadan kaldırılışı görüş açısından, bütünsel bir zorunlu bağlam olarak çözümlemektedir." Habermas (1971 a), s. 9.

ka bir işe kolaylıkla geçtikleri ve belirlenen emek türünün onlar için rastlantısal, bu yüzden diğerlerinden farksız olduğu bir toplum biçimine karşılık düşer. Emek burada sadece kategori içinde değil, gerçeklikte de, genel olarak zenginliğin yaratılması aracı olmuştur ve bireylerle birlikte özel bir biçimde kullanılmaya son vermiştir. Burjuva toplumlarının modern varoluş biçimindeki en gelişmişinde, ABD'de, durum böyledir. Burada 'emek,' 'genel olarak emek,' sans phrase, emek kategorisi, modern ekonominin çıkış noktası, pratikte ancak gerçek olmaktadır."[140] Adam Smith, modern ekonominin temellerini, ancak, takas değerleri üzerinden yönetilen bir iktisat dizgesinin farklılaşmasıyla birlikte somut etkinliklerin soyut başarımlara dönüştürülmesini dayatan, bu *gerçek soyutlama* ile iş dünyasına müdahale eden ve böylelikle ilgililer için de bir *sorun* yaratan kapitalist üretim gibi bir üretim biçimi doğduktan sonra ortaya koyabilmiştir: "Modern ekonominin en başa yerleştirdiği ve tüm toplum biçimleri için geçerli, kadim bir ilişkiyi dile getiren en basit soyutlamadır bu ve ancak bu soyutlamayla birlikte en modern toplumun kategorisi olarak pratik doğruluk kazanır."[141]

Temel kavramlarını, uzlaşımsal olarak kendi nesnesiyle ilişkilendiremeden, bu kavramları için evrensellik iddiasında bulunan bir toplum kuramı, Marx'ın soyut emek kavramı örneğinde gösterdiği gibi, kendi kendine gönderme yapma durumundan kurtulamaz. Somut emeğin soyutlaştırılması ve tarafsızlaştırılmasını yukarıda, iletişimsel olarak yapılandırılmış eylem alanlarının, araçlarla yönetilen etkileşimlere çevrilmesi özel durumunda yorumlamıştım; bu yorum, yaşama evreninin deformasyonunu, bir *başka* kategorinin, yani anlaşmaya yönlenmiş eylem kategorisinin yardımıyla açıklamaktadır. Marx'ın emek kategorisi için gösterdiği durum bu kategori için de geçerlidir, "... en soyut kategoriler bile, –soyutlukları yüzünden– tüm dönemler için geçerliliklerine karşın, yine de bu soyutlamanın tanımlanmışlığı içinde tarihsel koşulların ürünüdürler ve sadece ve sadece bu koşullar içinde tam geçerliliğe sahip olabilirler."[142] İletişimsel Eylem Kuramı, neden böyle olduğunu açıklayabilir: Toplumsal gelişimin kendisi, çağdaşlarına kendi yaşama evrenlerinin genel yapılarına ayrıcalıklı bir erişimini sağlayan sorun konumlarının doğmasına izin vermektedir.

Şimdi, ana hatlarıyla çizdiğim modernlik kuramı, yine de şunları görmemize izin veriyor. Modern toplumlarda, normatif bağlamlardan koparılmış etkileşimler

[140] Marx (1953), s. 24 vd.

[141] Marx (1953), s. 25.

[142] Marx (1953), s. 25.

için olumsallık aralıkları o denli genişlerler ki, iletişimsel öylemin özgün mantığı hem ailesel özel alanların kurumsuzlaştırılmış ilişki biçimlerinde, hem de kitle iletişim araçlarının izini taşıyan kamusal alanda "pratik gerçeklik kazanırlar." Aynı zamanda, bağımsızlaşmış altdizgelerin buyrumları yaşama evrenine girerler ve parasallaştırma ve bürokratikleştirme yoluyla, eylem koordine eden anlaşma mekanizmasının işlevsel olarak zorunlu olduğu yerde bile, iletişimsel eylemin örgütlenmiş eylem alanlarına benzeştirilmesini zorlarlar. Belki de bu kışkırtıcı tehdit, yaşama evreninin simgesel yapılarını bir bütün olarak sorgulayan bu meydan okuma, bu yapıların bizim için neden erişilebilir olduklarını inandırıcı kılabilir.

KAYNAKÇA

Abel, Th., "The Operation called Verstehen," *AJS* 53, (1948), s. 211 vd.; yeni basımı: Dallmayr, Mc Carthy (1977).

Acham, K., *Analytische Geschichtsphilosophie*, Freiburg 1974.

Adorno, Th. W., "Soziologie und Psychologie," aynı yazarın (haz.), *Sociologica*, Frankfurt am Main, 1955.

— "Der Essay als Form," *Ges. Schriften*, Cilt 11, Frankfurt am Main, 1974.

— Ästhetische Theorie, *Ges. Schritfen*, Cilt 17, Frankfurt am Main, 1979.

— "Zur Metakritik der Erkenntnistheorie," *Ges. Schriften*, Cilt 5, Frankfurt am Main, 1971.

— *1973 a:* "Die Aktualität der Philosophie;" *Ges. Schriften*, Cilt 1, Frankfurt am Main.

— *1973 a:* "Die Idee der Naturgeschichte," *Ges. Schriften*, Cilt 1, Frankfurt am Main.

— *1973 b:* "Negative Dialektik," *Ges. Schriften*, Cilt 6, Frankfurt am Main.

— *1973 c:* "Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens," *Ges. Schriften*, Cilt 14, Frankfurt am Main.

Adorno, Th. W., E. Frenkel-Brunswik, D. J. Levinson, R. N. Sanford, *The Authoritarian Personality*, N. Y. 1950, Almancası: Amsterdam 1968.

Adorno, Th. W. ve başkaları, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied 1969.

Adriaansens, H.P.M., "The Conceptual Dilemma," Towards a better Understanding of the Development in Parsonian Theory, *Brit. J. Soc.* 30, 1979, s. 7 vd.

Albert, H., *Pläidoyer für kritischen Rationalismus*, Münih 1971.

Albert, H., E. Topitsch (haz.), *Werturteilsstreit*, Darmst. 1971.

Alexander,J., *Theoretical Logic in Sociology, Vol. IV., The Modern Reconstruction of Classical Thought: T. Parsons*, Berkeley 1983.

1978 a: Alexy, R., *Theorie juristischer Argumentation*, Frankfurt am Main.

— *1978 b:* "Eine Theorie des praktischen Diskurses," Oelmüller (1978), s. 22 vd.

Allport, G. W., *Personality*, N. Y. 1937.

Alston, P., *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs 1964.

Anscombe, G. E. M., *Intention*, Oxford 1957.

Apel, K. O., *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1963.

— *1973 a: Transformation der Philosophie*, 2 Cilt, Frankfurt am Main.

— *1973 b:* "Szientismus oder transzendentale Hermeneutik," (*1973 a*), Cilt 1.

— 1973 *c:* "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik," (*1973 a*), Cilt 2.

— *1973 d:* "Die Entfaltung der sprachanalytischen Philosophie," (*1973 a*).

— *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Frankfurt am Main, 1975.

1976 a: Apel, K. O. (haz.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main.

1976 b: Apel, K. O., "Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik, zur Frage der Begründung ethischer Normen," (*1976 a*).

— *1976 c:* "Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik," Kanitschneider, B. (haz.), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbrück 1976, s. 55 vd.

— *Die Erklären/Verstehen-Kontroverse*, Frankfurt am Main, 1979.

— *1980 a: Zwei Paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logosauszeichnung der menschlichen Sprache*, FS. W. Perpeet, Bonn.

— *1980 b:* "The Common Presupositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality beyond Science and Technology," Bärmark, J. (haz.), *Perspectives on Metascience*, Göteborg.

— *1980 c:* "Three Dimensions of Understanding Meaning in Analytic Philosophy: Linguistic Conventions, Intentions, and reference to Things," *Philos. Soc. Critism* 7, s. 115 vd.

Apel, K. O., J. Manninen, R. Tuoemala (haz.), *Neue Versuche über Erklären und Verstehen*, Frankfurt am Main, 1978.

Arato, A., P. Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, N. Y. 1979.

Arato, A., "Critical Theory and Authoritarian State Socialism," Held/Thompson (1982), s. 196 vd.

Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (haz.), *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*, 2 Cilt, Hamburg. 1973.

Arendt, H., *The Human Condition*, N. Y. 1958, Almancası: Münih 1959.

— *The Life of Mind*, Cilt I, II, N. Y. 1978, Almancası: Münih 1979.

Arnasson, J. P., *Zwischen Natur und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1970.

— "Arbeit und instrumentales Handeln," Honneth, Jaeggi (1980), s. 185 vd.

Aronovitch, H., "Rational Motivation," *Philos. Phenom. Res.*, 1979, s. 173 vd.

Attewell, P., *Ethnomethodology since Garfinkel, Theory and Society I*, 1974, s. 179 vd.

Aune, B., "On the Comlexity of Avowal," M. Black (haz.), *Philosophy in America*, Londra 1965, s. 35 vd.

Austin, J. L., *How to do Things with Words*, Oxford 1962, Almancası: Stuttgart 1972.

Auwärter, M., E. Kirsch, M. Schröter (haz.), *Kommunikation, Interaktion, Identität*, Frankfurt am Main, 1976.

— "Die konversationelle Generierung von Situationsdefinitionen im Spiel 4-6 jähr. Kinder," J. Matthes (haz.), *Soziologie in der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1981.

Bach, K., R. M. Hanisch, *Linguistic Communication and Speech Acts*, Cambridge 1979.

Backhaus, H. G., "Zur Dialektik der Wertform," Schmidt (1969).

Bahrdt, H. P., *Industriebürokratie*, Sttutgart 1958.

Baier, K., *The Moral Point of View*, Ithaca 1964, Almancası: Düsseldorf 1973.

Baier, L., "Wer unsere Köpfe kolonialisiert," *Literaturmagazin* 9, Hamburg 1978.

Ballmer, Th. T. B., "Probleme der Klassifikation von Sprechakten," Grewendorf (1979), s. 247 vd.

Barker, M., "Kant as a Problem for Weber," *Brit. J. Sociol.* 31, 1980, s. 224 vd.

Barnes, S. H., M. Kaase ve başkaları, *Political Action*, Beverley Hells, Londra 1979.

Barnouw, E., *The Sponsor*, N. Y. 1977.

Bartsche, R., "Die Rolle von pragmatischen Korrektheitsbedingungen bei der Interpretation von Äusserungen," Grewendorf (1979), s. 217 vd.

1976 a: Baum, R. C., "Introduction to Generalized Media in Action," FS Parsons (1976), Cilt II, s. 448 vd.

— *1976 b:* "Communication and Media," FS Parsons (1976), Cilt II, s. 533 vd.

— *1976 c:* "On Societal Media Dynamics," FS Parsons (1976), Cilt II, s. 579 vd.

Baumeister, Th., J. Kulenkampff, "Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik," *Neue Hefte f. Philos.*, 5, 1973, s. 74 vd.

Baumgartner, H. M., *Kontinuität und Geschichte*, Frankfurt am Main, 1972.

Baumgartner, H. M., J. Rüsen (haz.), *Geschichte und Theorie*, Frankfurt am Main, 1976.

Beck, G., *Sprechakte und Sprachfunktionen*, Tübingen 1980.

Beck, M., *Objektivität und Normativität*, Hamburg 1974.

Beckermann, A. (Haz)., *Analytische Handlungstheorie. Handlungserklärungen*, Frankfurt am Main, 1977.

Beitzke, G., *Familienrecht*, Münih 1979.

Bell, D., *The End of Ideology*, N. Y. 1966.

— *The Cultural Contradictions of Capitalism*, N. Y., 1976; Almancası: Frankfurt am Main, 1978.

— *The Winding Passage*, Cambridge, Massachusets 1980.

Bellah, R. N., *Beyond Belief*, N. Y. 1970.

Bendix, R., *Max Weber, Das Werk*, Münih 1964.

— "The Methodological Illusions of Modern Political Theory," *Neue Hefte f. Philos.*, 21, s. 1982, s. 47 vd.

Benjamin, W., *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt am Main, 1963.

— "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit," *Gesammelte Schriften*, Cilt I, Frankfurt am Main, 1974.

Bennett J., *Linguistic Behavior*, Cambridge 1976; Almancası: 1982.

Berger, P. L., Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main, 1969.

Berger, P. L., B. Berger, H. Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt am Main, 1975.

Bernstein, R. J., *Praxis and Action*, Philadelphia 1971, Almancası: Frankfurt am Main, 1975.

— *The Restructuring of Social and Political Theory*, N. Y. 1976; Almancası: Frankfurt am Main, 1979.

Binkley, T., "The Principle of Expressibility," *Philos. Phenom. Res.*, 39, 1979, s. 307 vd.

Birchall, B. C., "Moral Life as the Obstacle to the Development of Ethical Theory," *Inquiry* 21, 1978, s. 409 vd.

Birnbaum, N., "Konkurrierende Interpretationen der Genese des Kapitalismus: Marx und We-

ber," Seyfarth, Sprondel (1973).

Bittner, R., "Ein Abschnitt sprachanalytischer Ästhetik," Bittner, R., P., Pfaff (haz.), *Das ästhetische Urteil*, Köln 1977.

Black, Max, "Reasonableness," Dearden, Hirst, Peters (1972), s. 44 vd.

Blair, J. A., R. H. Johnson (haz.), *Informal Logic*, Iverness, California 1980.

Bloch, M., "The Disconnection between Power und Rank as a Process: an Outline of the Development of Kingdoms in Central Madagaskar," J. Friedman, M. J. Rowlands (haz.), *The Evolition of Social Systems*, Londra 1977.

— "Symbols, Song, Dance and Features of Articulation," *Arch. Europ. Sociol.* 15, 1974, s. 55 vd.

— *The Past and the Present in the Present*, Man 13, 1978, s. 278 vd.

Blos, P., *On Adolescence*, N. Y. 1962.

Blumenberg, H., Der Prozeβ der theoretischen Neugierde, Frankfurt am Main, 1973.

— *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt am Main, 1974.

— "Selbsterhaltung und Beharrung," Ebeling (1976), s. 144 vd.

Blumer, H., "Sociological Implications of the Thought of G. H. Mead," *AJS* 71, 1966, s. 535 vd.

Böckenförde, E. W., *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt am Main, 1976.

Böhler, D., "Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode," Hartung, H., W. Pestermann, P. M. Stephan, *Fruchtblätter*, P. H. Berlin, 1977, s. 15 vd.

Böhme, G. W. v. d. Daele, W. Krohn, *Experimentelle Philosophie*, Frankfurt am Main, 1977.

Boldt, H., *Deutsche Staatslehre im Vormärz*, Düsseldorf 1975.

Bonβ, W., *Die Einübung des Tatsachenblicks*, Frankfurt am Main, 1982.

Bonβ W., A. Honneth (haz.), *Sozialforschung als Kritik*, Frankfurt am Main, 1982.

Bossert, Ph. J., "The Explication of "the World" in Constructionalism and Phenomenology," *Man and World*, 6, 1973, s. 231 vd.

Bottomore, T., R. Nisbet, *A History of Sociological Analysis*, N. Y. 1978.

Brand, G., *Welt, Ich und Zeit*, Den Haag 1955.

Brand, M., D. Walton 'haz.), *Action Theory*, Dordrecht 1976.

Brand, K. W., *Neue soziale Bewegungen. Entstehung, Funktion, Perspektive neuer Protestpotetiale*, Köln 1982.

Brandt, G., "Ansichten kritischer Sozialforschung "1930-1980, *Leviathan*, Sonderheft 4, 1981, s. 9 vd.

Brenner, R., "The Origins of Capitalist Development: a Critique of Neo-Smithian Marxism," *New Left Review* 104, 1977, s. 25 vd.

Broughton, J., "The Development of Self, Mind, Reality and Knowledge," Damon (1978).

— "Piaget's Structural Developmental Psychology," *Human Development* 24, 1981, s. 78 vd., s. 257 vd.

Brunkhorst, H., *Zur Dialektik von Verwertungssprache und Klassensprache*, MS Frankfurt am Main, 1980.

Bubner, R., *Dialektik und Wissenschaft*, Frankfurt am Main, 1973.

— *Handlung, Sprache und Vernunft*, Frankfurt am Main, 1976.

— "Kann Theorie ästhetisch werden?" *Neue Rundschau* 1978, s. 537 vd.

Bubner, R., K. Cramer, R. Wiehl (haz.), *Hermeneutik und Dialektik*, 2 Cilt, Tübingen 1970.

Buck-Morss, S., *The Origin of Negative Dialectics*, N. Y. 1977.

Bühler, K., *Sprachtheorie*, Jena 1934.

Bürger, Th., *Max Weber's Theory of Concept Formation*, Durham 1976.

— T. Parsons, "The Problem of Order in Society," *AJS*, 83, 1978, s. 320 vd.

Burleson, B. R., "On the Foundations of Rationality," *J. Americ. Forensic Assoc.* 16, 1979, s. 112 vd.

Busse, W., "Funktionen und Funktion der Sprache," Schlieben-Lange (*1975 b*), s. 207 vd.

Campbell, B. G., "Toward a Workable Taxonomy of Illocutionary Forces," *Language and Style*, Cilt VIII, 1975, s. 3 vd.

Carr, D. M., "The Fifth Meditation and Husserl's Cartesianism," *Philos. Phenom. Res.*, 34, 1973, s. 14 vd.

— "The Logic of Knowing How and Ability," *Mind*, 88, 1979, s. 394 vd.

Cassirer, E., *Philosophie der symbolischen Formen*, Cilt 2, Darmstadt 1958.

Castañeda, H. N., "Indicators and Quasi-Indicators," *Am. Phil. Quart*, 17, 1967, s. 85 vd.

Castoriadis, C., *Durchs Labyrinth, Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1981.

Cavell, St., *Must we Mean what we Say?*, Cambridge 1976.

— *The Claim of Reason*, Oxford 1979.

Churchill, L., *Questioning Strategies in Sociolinguistics, Rowley*, Ma. 1978.

Cicourel, A. V., *The Social Organization of Juvenile Justice*, N. Y. 1968.

— *Cognitive Sociology*, Londra 1973.

— *Theory and Method in a Study of Argentine Fertility*, N. Y. 1974.

— *Methode und Messung in der Soziologie*, Frankfurt am Main, 1975.

Claessens, D., "Rationalität revidiert," *KZSS*, 17, 1965, s. 465 vd.

Cole, M., J: Gay, J. Glick, D. Sharp, *The Cultural Concept of Learning and Thinking*, N. Y. 1971.

Condorect, *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, yayıma hazırlayan: W. Alff, Frankfurt am Main, 1963.

Cook, G. A., *The Self as Moral Agent*, Tez, Yale 1966.

Cooper, B., "Hermeneutics and Social Science," *Philos. Soc. Sci.* 11 (1981), s. 79 vd.

Corti, W. R. (haz.), *The Philosophy of G. H. Mead*, Winterthur 1973.

Coulter, J., "The Ethnomethodological Programme," *The Human Context*, 6, 1974, s. 103 vd.

Coulthard, M., *An Introduction into Discourse Analysis*, Londra 1977.

Count, E. W., *Das Biogramm*, Frankfurt am Main, 1970.

Dahmer, H., *Libido und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1973.

— "Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie," *Psyche* 29, 1975, s. 991 vd.

Dahendorf, R., *Homo Sociologicus*, Tübingen 1958.

— *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, Münih 1965.

— *Lebenschancen*, Frankfurt am Main, 1979.

Dallmayr, F. R., Th. A. McCarthy (haz.), *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame 1977.

Damon, W., *The Social World of the Child*, San Fransisco 1977, Almancası: 1984.

Damon,W. (haz.), *New Directions for Child Development*, Cilt 1, *Moral Development*, San Fransisco 1978.

— *New Directions for Child Development*, Cilt 2, *Social Cognition*, San Fransisco 1978.

Danto, A. C., *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge 1973.

— "Basishandlungen," Meggle (1977), s. 89 vd.

Dasen, P. R., "Cross-Cultural Piagetian Research," J. Crosscult. *Psych.* 3, 1972, s. 23 vd.

Davidson, P., "Post-Keynesian Economics," *Public Interest*, Spec. Issue 1980, s. 151 vd.

Davis, St., "Speech Acts, Performence and Competence," *J. of Pragm.* 3, (1979), s. 497 vd.

Davison, M. L., P. M. King, K. S. Kitchener, C. A. Parker, "The Stage Sequence Concept in Cognitive and Social Development," *Devel. Psych.* 16, 1980, s. 121 vd.

Dean, J. W., "The Dissolution of the Keynesian Consensus," *Public Interest*, Spec. Issue 1980, s. 19 vd.

Dearden, R. F., D. H. Hirst, R. S. Peters (haz.), Reason, Cilt 2, Londra 1972.

DeLevita, D. J., *Der Begriff der Identität*, Frankfurt am Main, 1971.

Deutscher Juristentag, *Schule im Rechtstaat*, Cilt 1, Münih 1981.

Diederich, W. (haz.), *Beiträge zur diachronischen Wissenschaftstheorie*, Frankfurt am Main, 1974.

Dixon, K., "Is Cultural Relativism self-refuting?," *Brit. J. Soc.* 28,1977, s. 75 vd.

1973 a: Döbert, R., *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt am Main.

— *1973 b:* "Zur Logik des Übergans von archaischen zu hochkulturellen Religionssysteme," Eder (1973), s. 330 vd.

— *1973 c:* "Die evolutionäre Bedeutung der Reformation," Seyfarth, Sprondel (1973), s. 330 vd.

— "Methodologische und forschunsstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Studienmodellen," Jaeggi, Honneth (1977), s. 524 vd.

— "The Role of Stage-Modelswithin a Theory of Social Evolution illustrated by the European Witchcraze," Harré, Jensen (1981).

Döbert, R., G. Nunner-Winkler (haz.), *Entwicklung des Ichs*, Köln 1977.

Doise, W., G. Mugney, A. N. Perret-Clermont, "Social Integration and Cognitive Development," *Europ. J. of Soc. Psychol.* 6, 1976, s. 245 vd.

Douglas, J. D., (haz.) *Understanding Everyday Life*, Londra 1971.

Douglas, M., *Natural Symbols*, Londra 1973.

Dreier, R., "Zu Luhmanns systemtheoretischer Neuformulierung des Gerechtigkeitsproblems," aynı yazarın: *Recht, Moral, Ideologie*, Frankfurt am Main, 1981, s. 270 vd.

Dreitzel, H. P., *Das gesellschaftliche Leiden und das Leiden an der Gesellschaft*, Stuttgart 1968.

Dubiel, H., *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Frankfurt am Main, 1978.

Dubiel, H., A. Söllner, "Die Nationalsozialusmusforschung des Instituts für Sozialforschung," Horkheimer ve başkaları, (1981).

Dubin, "R. Parson's Actor: Continuities in Social Theory," Parsons (*1967 a*), s. 521 vd.

van Dülmen, R., *Reformation als Revolution*, Münih 1977.

— "Formierung der europäischen Gesellshaft in der Frühen Neuzeit," *Geschichte und Gesellschaft*, 7, 1981, s. 5 vd.

Dummett, M., "What is a Theory of Meaning," Evans, G., J. Mc Dowell (haz.), *Truth and Meaning*, Oxford 11976, s. 67 vd.

Durkheim, E., *Pragmatisme et Sociologie*, Paris 1955.

— *Education et Sociologie*, Paris 1922, İngilizcesi: N. Y. 1956.

— *Montesquieu et Rousseau*, précurseurs de la sociologie, Paris 1953, İngilizcesi: Ann Arbor 1960.

— *Sociologie et philosophie*, Paris 1951; Almancası: Frankfurt am Main, 1967.

— *Lecons de sociologie, Physique des moeurs et du droit*, Paris 1969², İngilizcesi: Londra 1957.

— "Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales," aynı yazarın: La science sociale et l'action, Haz.: J. C. Filloux, Paris 1970.

— *De la division du travail social*, Paris 1930, Almancası: Frankfurt 1977.

— *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1968; Almancası: Frankfurt am Main, 1981.

Ebeling, H. (haz.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt am Main, 1976.

Eccles, J. C., *Facing Realities*, N. Y./Heidelberg, 1970.

Eckberg, D. L., L. Hill, "The Paradigm Concept and Sociology: A Critical Review," *ASR*; 44, 1979, s. 925 vd.

Eckensberger, L. L., R. K. Silberstein (haz.), *Entwicklung sozialer Kognitionen*, Stuttgart 1980.

Edelmann, M., *The Symbolic Use of Politics*, Urbana 1964.

Eder, K. (haz.), *Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt am Main, 1973.

— "Zur Rationalisierungsproblematik des modernen Rechts," *Soz. Welt*, 2, 2 1978, 247 vd.

Eibl-Eibesfeld, I., *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung*, Münih 1967.

Eisen, A., "The Meanings and Confusions of Weberian Rationality," *Brit. J. of Sociol.*, 29, 1978, s. 57 vd.

Eisenstadt, S. N., "Cultural Traditions and Political Dynamics: the origins and Modes of Ideological Politics," *Brit. J. Soc.*, 32, 1981, s. 155 vd.

Ekeh, P. P., *Social Exchange Theory*, Londra 1964.

Eley, L., *Transzendentale Phänomenologie und Systemtheorie*, Freiburg 1972.

Elkind, D., *Egozentrismus in der Adoleszenz*, Döbert, Habermas, Ninner-Winkler (1977), s. 170 vd.

Elster, J., *Ulysess and the Sirens*, Cambridge 1979.

Enzensberger, H. M., "Baukasten zu einer Theorie der Medien," aynı yazarın: Palaver, Frankfurt am Main, 1974, s. 91 vd.

Erikson, E. H., *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main, 1973.

Etzioni, A., *The Active Society*, N. Y. 1968.

— "Elemente einer Makrosoziologie," Zapf (1969), s. 147 vd.

Euchner, W., *Naturrecht und Politik bei Locke*, Frankfurt am.Main, 1969.

Evans-Pritchard, E., "Levy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality," *Bulletin of the Faculty of Arts* 2, 1934, s. 1 vd.

— *Witchkraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937, Almancası: Frankfurt am Main, 1978.

Fairbaine,W. R. D., *An Object Relations Theory of Personality*, Londra 1952.

Fales, E., Truth, "Tradition, Rationality," *Phil. Soc. Sci.* 6, 1976, s. 97 vd.

Feleppa, R., "Hermeneutic Interpretation and Scientific Truth," *Phil. Soc. Sci.* II, 1981, s. 53 vd.

Ferber, Chr. V., *Sozialpolitik in der Wohlstandsgesellschaft*, Hamburg 1967.

Ferrarotti, Franco, "The Destiny of Reason and the Paradox of the Sacred," *Social Research*, 46, 1979, s. 648 vd.

Fetscher, I., *Rousseaus politische Philosophie*, Frankfurt am Main, 1975.

Fine, B., "On the Origins of Capitalist Development," *New Left Review* 109, 1978, s. 88 vd.

Finocchiaro, M. A., "The Psychological Explanation of Reasoning: Logical and Methodological Problems," *Phil. Soc. Sci.* 9, 1979, s. 277 vd.

Finger, P., *Familienrecht*, Königstein 1979.

Firth, R., *Elements of Social Organization*, Londra 1971.

Fisher, W. R., "Toward a Logic of Good Reasons," *Quart. J. of Speech* 64, 1978, s. 376 vd.

Flavell, J. H., *The Developmental Psychology of Jean Piaget*, Princeton 1963.

— *The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children*, N. Y. 1968.

— "The Concept of Development," Mussen (1970), Cilt 1, 983 vd.

Fleischmann, E., "De Weber à Nietzsche," *Arch. Europ. Soc.* 5, 1964, s. 190 vd.

Føllesdal, D., "Comments on Stenius 'Mood and Language Game'," *Synthese* 17, 1967, s. 275 vd.

Fortes, M., *Kinship and Social Order*, Chicago 1969.

Fortes, M., E. Evans-Pritchard, *African Political Systems*, Oxford 1970; aynı kitabın bir özeti: Kramer, Sigrist (1978), s. 163 vd.

1973 a: Foucault, M., *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main.

— *1973 b: Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt am Main.

Frankenberg, G:, "Verrechtlichung schulischer Bildung. Elemente einer Kritik und Theorie des Schulrechts," Tez, Münih 1978.

Frankenberg, G., U. Rödel, *Von der Volkssouveränität zum Minderheitenschutz – die Freiheit politischer Kommunikation, untersucht am Beispiel der Vereinigten Staaten von Amerika*, Frankfurt am Main, 1981.

Frentz, Th. S., Th. B. Farrell, "Language-Action, Paradigm for Communication," *Quart. J. of Speech*, 62, 1976, s. 333 vd.

Freud, A., *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, Münih 1964.

Freyer, H., *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Darmstadt 1964.

Freyhold, M. Von, *Autoritarismus und politischen Apathie*, Frankfurt am Main, 1971.

Friedrichs, R. W., *A Sociology of Sociology*, N. Y., 1970.

Fromm, E., "Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie," *Zeitschrift für Sozialforschung* I, 1932, s. 28 vd.

— *Escape from Freedom*, N. Y. 1942, Almancası: Frankfurt am Main, 1971.

— *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, yayına hazırlayan ve gözden geçiren: W. Bonβ, Stuttgart 1980.

Furth, H. G., *The World of Grown-ups: Childrens' Conceptions of Society*, N. Y. 1980.

— *Piaget and Knowledge*, Chicago 1981[2].

Gabriel, K., *Analysen der Organisationsgesellschaft*, Frankfurt am Main, 1979.

Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960.

— "Mythos und Vernunft," aynı yazarın: *Kleine Schriften*, Cilt IV, Tübingen, 1977, s. 48 vd.

— "Platon und die Vorsokratiker," aynı yazarın: *Kleine Schriften*, Cilt III, Stuttgart 1972.

Gäfgen, G., *Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung*, Tübingen 1968.

— "Formale Theorie der strategischen Handelns," Lenk (1980), s. 249 vd.

Gardiner, P. (haz.), *The Philosophy of History*, Oxford 1974.

Garfinkel, H., *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, 1967.

Geach, P., "Ontological Relativity and Relative Identity," M. K. Munitz (haz.), *Logic and Ontology*, N. Y. 1973.

Gehlen, A., *Der Mensch*, Bonn 1950[2].

Gellner, E., "The Savage and the Modern Mind," Horton, Finnegan (1973), s. 162 vd.

Geraets, F. (haz.), *Rationality Today*, Ottawa 1979.

Gerth, H., C. W. Mills, *Character and Social Structure*, N. Y. 1953, Almancası: Frankfurt am Main, 1970.

Gethmann, C. F. (haz.), *Theorie des wissenschaftlichen Argumentierens*, Frankfurt am Main, 1970.

Geulen, D., *Das vergesellschaftete Subjekt*, Frankfurt am Main, 1977.

Giddens, A., "Marx, Weber und die Entwicklung des Kapitalismus," Seyfarth, Sprondel (1973), s. 38 vd.

— *New Rules of Sociological Method*, Londra 1976.

— *Studies in Social and Political Theory*, Londra 1977.

Giegel, H. J., *Zur Logik seelischer Ereignisse*, Frankfurt am Main, 1969.

Gipper, H., *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip?*, Frankfurt am Main, 1972.

Girndt, H., *Das soziale Handeln als Grundkategorie der erfahrungswissenschaftlichen Soziologie*, Tübingen 1967.

Gitlin, T., "Media Sociology: The Dominant Paradigm," *Theory and Society* 6, 1978, s. 250 vd.

Glock, Ch. Y., Pl. E. Hammond (haz.), *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religions*, N. Y. 1973.

Gluckmann, M., "Rituals of Rebellion in South East Africa," aynı yazarın: *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londra 1963, s. 110 vd.

Godelier, M., *Ökonomische Anthropologie*, Hamburg 1973.

— *Mythos und Geschichte*, Eder (1973), s. 301 vd.

— "Infrastructures, Societies, and History," *Current Anthrop.*, 19, 1978, s. 763 vd.

Goffman, E., *Wir spielen alle Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, Münih 1968.

— *Interaktionsrituale*, Frankfurt am Main, 1971.

— *Das Individuum im öffentlichen Austausch*, Frankfurt am Main, 1974.

— *Rahmenanalyse*, Frankfurt am Main, 1977.

Goldmann, A. I., *A Theory of Human Action*, Englewood Cliffs 1970.

Goldscheid, R., J. Schumpeter, *Die Finanzkrise des Steuerstaates*, haz. R. Hickel, Frankfurt am Main, 1976.

Goldthorpe, J. H., "A Revolution in Sociology?" *Sociology* 7, 1973, s. 429 vd.

Gorz, A., *Abschied vom Proletariat*, Frankfurt am Main, 1980.

Gould, M., "Systems Analysis, Macrosociology, and the Generalized Media of Social Action," FS Parsons (1976), Cilt II, s. 470 vd.

Gouldner, A. W., *The Coming Crisis of Western Sociology*, N. Y. 1970, Almancası: 2 Cilt, Hamburg 1974

— *The Dialectics of Ideology and Technology*, N. Y. 1976.

Graham, K., "Belief and the Limits of Irrationality," *Inquiry* 17, 1974, s. 315 vd.

Graumann, C. F., *Zur Phänomenologie und Psychologie der Perspekivität*, Berlin 1960.

Grenz, F., *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, Frankfurt am Main, 1974.

Grewe, M., "Tacit Knowing," *J. Brit. Soc. Phenomen* 8, 1977, s. 172 vd.

1979 a: Grewendorf G. (haz.), *Sprechakttheorie und Semantik*, Frankfurt am Main.

1979 b: Grewendorf, G., "Haben explizit performative Äußerungen einen Wahrheitswert?" aynı yazarın: (1979 a), s. 175 vd.

Grice, H. P., "Intendieren, Meinen, Bedeuten," Meggle (1979), s. 2 vd.

— "Sprecher, Bedeutung und Intentionen," Meggle (1979), s. 16 vd.

— "Logic and Conversation," Cole, M., J. L. Morgan (haz.), *Syntax and Semantics*, N. Y. 1974, Cilt III, 41 vd.

Griessinger, A., *Das symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und Kollektivbewußtsein deutscher Handwerkgesellen im 18. Jh.*, Frankfurt am Main, 1981.

Groethuysen, B., *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in* Frankreich, 2 Cilt, Frankfurt am Main, 1979.

Großklaus, G., E. Oldemeyer (haz.), *Werte in kommunikativen Prozessen*, Stuttgart 1980.

Gruenberg, B., "The Problem of Reflexivity in the Sociology of Science," *Philos. Soc. Sciences*, 8 (1978), s. 321 vd.

Guggenberger, B., *Bürgerinitiativen in der Parteiendemokratie*, Stuttgart, 1980.

Guldimann, T., M. Rodenstein, U. Rödel, F. Stille, *Sozialpolitik als soziale Kontrolle*, Frankfurt am

Main, 1978.

Gumbrecht, H. U., R. Reichardt, TH. Schleich (haz.)., *Sozialgeschichte der Aufklärung in Frankreich*, 2 Cilt, Münih 1981.

Gurwitsch, A., *The Field of Consciousness*, Pittsburgh 1964.

Gustafson, D., "The Natural Expression of Intention," *Philos. Forum* 2, 1971, s. 299 vd.

— "Expressions of Intentions," *Mind*, 83, s. 321 vd.

Haan, N., "A Tripartite Model of Ego-Functioning," *J. Neur. Ment. Disease*, 148, 1969, s. 14 vd.

— "Two Moralities in Action Context," *J. of Pers. a. Soc. Psych.* 36, 1978.

Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1962: Türkçesi: *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, İstanbul, 1997.

— *1968 a: Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main. Türkçesi: *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, İstanbul 1997[3].

— *1968 b: Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main. Türkçesi: *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, İstanbul 1997.

— *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main, 1970. Türkçesi: *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, İstanbul 1998

— *1971 a: Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main. Yeni basım.

1971 b: Habermas, J. (haz.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main.

1973 a: Habermas, J., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main.

— *1973 b: Kultur und Kritik*, Frankfurt am Main.

— *1973 c:* "Wahrheitstheorien," Fahrenbach, H., (haz.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen 1973, s. 211 vd.

— *1976 a: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main.

— "Was Heisst Universalpragmatik?" (*1976 b*), Apel (*1976 a*), s. 174 vd.

— *1976 c:* "Universalpragmatischen Hinweise auf das System der Ich-Abgrenzungen," Auwärter, Kirsch, Schröter (1976), s. 32 vd.

— *1979 a: Stichworte zur geistigen Situation der Zeit*, Frankfurt am Main.

— *1979 b:* "Some Aspects of the Rationality of Action,", Geraets (1979), s. 185 vd.

— *1981 a: Philosophisch-politische Profile*, genişletilmiş basım, Frankfurt am Main.

— *1981 b: Kleine politische Schriften*, Frankfurt am Main.

— *1981 b: Reply to my Critics*, Frankfurt am Main.

— "Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften," aynı yazarın: *Moralbewustsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, 1983, s. 29 vd.

Habermas, J., N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1971.

Hacker, P. M. S., *Illusion and Insight*, Oxford 1972, Almancası: Frankfurt am Main, 1978.

Halliday, M. A. K., *System and Function in Language, Selected Papers*, Oxford 1976.

Hampshire, St., *Feeling and Axpression*, Londra 1961.

Harré, R., "The Structure of Tacit Knowledge," *J. Brit. Soc. Phenomen.* 8, 1977, s. 1672 vd.

— *Social Being*, Oxford 1979.

Harré, R., P. F. Secord, *Explanation of Behavior*, Totowa, N. J. 1971.

Harré, R., U. J. Jensen (haz.), *Studies in the Concept of Evolution*, Brighton 1981.

Hartman, N., *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin 1932.

Heal, J., "Common Knowledge," *Philos. Quart.* 28, 1978, s. 116 vd.

Heath, A., "The Rational Model of Man," *Arch. Eur. Soc.* 15, 1974, s. 184 vd.

Hegselmann, R., *Normativität und Rationalität*, Frankfurt am Main, 1979.

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1949.

Held, D., *Introduction to Critical Theory*, Londra 1980.

Held, D., J: Thompson (haz.), *Habermas: Critical Debates*, Cambridge 1982.

Heller, A. ve başkaları, *Die Seele und das Leben*, Frankfurt am Main, 1977.

Henle, P. (haz.), *Sprache, Denken, Kultur*, Frankfurt am Main, 1969.

Hennis, W., *Politik und praktischen Philosophie*, Neuwied 1963.

Henrich, D., *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Main, 1967.

— "Selbstbewusstsein," Bubner, Cramer, Wiehl (1970), Cilt I, s. 257 vd.

— "Die Grundstruktur der modernen Philosophie," Ebeling (1976), s. 117 vd.

— "Begriffe und Grenzen von Identität," Marquard, O., K. Stierle (haz.), *Identität, Poetik und Hermeneutik*, Cilt VIII, Münih 1979.

Hertberg,L., "Winch on Social Interpretation," *Phil. Soc. Sci.* 10 (1980), s. 151 vd.

Hesse, M., "In Defence of Objectivity," *Proc. Aristol. Soc.* 1972, Londra 1973, s. 4 vd.

Hildebrandt, K., R. J. Dalton, "Die neue Politik," *PVS* 18, 1977, s. 230 vd.

Hirsch, J., "Alternativbewegung – eine politische Alternative," Roth (1980).

Hoberg, R., *Die Lehre vom sprachlichen Feld*, Düsseldorf 1970.

Höffe, O., *Strategien der Humanität*, Münih 1975.

Höffe, O. (haz.), *Über J. Rawls Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, 1977.

Hölscher, L., *Öffentlichkeit und Geheimnis*, Stuttgart 1979.

Hörmann, H., *Psychologie der Sprache*, Heidelberg 1967.

— *Meinen und Verstehen*, Frankfurt am Main, 1976.

Hohl, L., *Lebenswelt und Geschichte*, Freiburg 1962.

Hollis,M., "The Limits of Rationality," Wilson (1970), s 214 vd.

Honneth, A., "Adorno und Habermas," Telos 39, 1979, s. 45 vd.

Honneth, A., U. Jaeggi (haz.), *Arbeit, Handlung, Normativität*, Frankfurt am Main, 1980.

Horkheimer, M., *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main, 1967.

— *Kritische Theorie*, 2 Cilt, Frankfurt am Main, 1968.

— "Vernunft und Selbsterhaltung," Ebeling (1976), s. 47 vd.

Horkheimer, M., Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947.

Horkheimer, M., ve başkaları, *Recht und Staat im Nationalsozialismus*, Haz. ve Ön.: H. Dubiel, A. Söllner, Frankfurt am Main, 1981.

Horster, D., *Erkenntnis-Kritik als Gesellschaftstheorie*, Hannover 1978.

Horton, R., "African Thought and Western Science," Wilson (1970), s. 153 vd.

— Levy-Bruhl, "Durkheim and the Scientific Revolution," Horton, Finnegan (1973), s. 249 vd.

— "Proffessor Winch on Safari" *Arch. Eur. Soc.* 17, 11976, s. 157 vd.

Horton, R., R. Finnegan (haz.), *Modes of Thought*, Londra 1973.

Howe, R. H., "Max Weber's Efective Affinities, Sociology within the Bounds of Pure Reason," *AJS*, 83, 1978, s. 366 vd.

Hummel, R. P., "The Brueaucratic Experience," *N. P.*, 1977.

Hurrelmann, K., *Sozialisation und Lebenslauf*, Hamburg 1976.

Husserl, E., "Formale und transzendentale Logik," *Jb. f. Philos. u. phänomenal. Forschung*, Cilt X, Halle 1929.

— *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1948.

Hutcheson, P., "Husserl's Problem of Intersubjectivity," *J. Brit. Soc. Phenom.*, 11, 1980, s. 144 vd.

Hymes, D. (haz.) *Language in Culture and Society*, N. Y. 1964.

Hymes, D., "Models of the Interactions of Language and Social Life," Gumperz, J.J.,D. Hymes (haz.), *Directions in Sociolinguistics*, N. Y. 1972, s. 35 vd.

Inglehart, R., "Wertwandel und politisches Verhalten," Matthes (1979).

Institut f. Sozialforschung (haz.), *Autorität und Familie*, Paris 1936.

Jacobson, E., *The Self and the Object World*, N. Y. 1964; Almancası: 1973.

Jaeggi,U:, A. Honneth (Haz), *Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main, 1977.

Jakobson, R., "Linguistik und Poetik" (1960), aynı yazarın: Poetik, haz.: Holenstein, E., T. Schelbert, Frankfurt am Main, 1979, s. 83 vd.

Jarvie, I. C., *Die Logik der Gesellschaft*, Münih 1974.

— "On the Limits of Symbolic Interpretation in Anthropology," *Curr. Anthr.* 17, 1976, s. 687 vd.

Jay, M., *Dialektische Phantasie*, Frankfurt am Main, 1976.

Jensen, St., J. Naumann, "Commitments: Medienkomponenete einer Kulturtheorie?" *ZfS* 9; 1980, s. 79 vd.

Joas, H., *Die gegenwärtige Lage der Rollentheorie*, Frankfurt am Main, 1973.

— G. H. Mead, Käsler (1978), Cilt 2.

— *Praktische Intersubjektivität*, Frankfurt am Main, 1980.

Jonas, F., "Was heiβt ökonomische Theorie? Vorklassisches und klassisches Denken," Schmollers Jb. 78, 1958.

— *Geschichte der Soziologie*, Cilt 1-4, Hamburg 1968-69.

Käsler, D. (haz.), Max Weber, Münih 1972.

— *Klassiker des soziologischen Denkens*, Cilt 1, Münih 1976.

— *Klasiker des soziologischen Denkens*, Cilt 2, Münih 1978

Kaiser, G., *Benjamin, Adorno*, Frankfurt am Main, 1974.

Kalberg, St., "The Discussion of Max Weber in Recent German Sociological Literature," *Sociology* 13, 1979, s. 127 vd.

— "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History," *AJS* 85, 1980, s. 1145 vd.

Kambartel, F. (haz.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt am Main, 1975.

Kanngiesser, S., "Sprachliche Universalien und diachrone Prozesse," Apel (1976), s. 273 vd.

Kaufer, d.S., "The Competence/Performance Distinction in Linguistic Theory," *Philos. Soc. Scienc.* 9, 1979, s. 257 vd.

Kaulbch, F., *Ethik und Metaethik*, Darmstad. 1974.

Keagan, R. G., "The Evolving Self," *The Counseling Psychologist* 8, 1979, s. 5 vd.

Kekes, J., "Rationality and the Social Sciences," *Phil. Soc. Sci.* 9, 1979, s. 105 vd.

Keller, M., *Kognitive Entwicklung und soziale Kompetenz*, Stuttgart 1976.

Kellner, D., "TV, Ideology and Amencipatory Popular Culture," *Socialist Review* 45, 1979, s. 13 vd.

— "Network Television and American Society. Introduction to a Critical Theory of Television," *Theory and Society* 10, 1981, s. 31 vd.

— "Kritische Theorie, Kulturindustrie und Theorien der Massenkulturen in den Vereinigten Staaten," Bonβ, Honneth, Cilt 1, Frankfurt am Main.

Kenny, A., *Will, Freedom and Power*, Oxford 1975.

Kernberg, O., *Borderline-Störungen und pathologischer Narzißmus*, Frankfurt am Main, 1978.

Kesselring, Th., *Piagets genetische Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik*, Frankfurt am Main, 1981.

Kety, S. S., "From Rationalization to Reason," *Am. J. of Psychiatr.* 131, 1974, s. 857 vd.

Kippenberg, H. G., "Zur Kontroverse über das verstehen fremden Denkens," Kippenberg, H. G., B. Luchesi (haz.), *Magie*, Frankfurt am Main, 1978.

Kitchener, R. F., "Genetic Epistemology, Normative Epistemology and Psycologism," *Synthese* 45, 1980, s. 257 vd.

Klein, W., "Argumentation und Argument," Z. F. Litwiss. U. Ling., H. 38/39, 1980, s. 9 vd.

Knauer, J. T., "Motive and Goal in H. Arendt's Concept of Political Action," *Am. Pol. Sc. Rev.* 74, 1980, s. 721 vd.

Kõnig, R., E. "Durkheim," Käsler (1976), s. 312 vd.

— *E. Durkheim zur Diskussion*, Münih 1978.

Kohlberg, L., *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*, Frankfurt am Main, 1974.

Kohut, H., *Die Heilung des Selbst*, Frankfurt am Main, 1969.

— *Narzißmus, eine Theorie der Behandlung narzißtischer Persönlichkeitsstrukturen*, Frankfurt am Main, 1973.

— *Introspektion, empathie und Psychoanalyse*, Frankfurt am Main, 1976.

Kondyllis, P., *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981.

Kosellcek, R., W. D. Stempel (haz.), *Geschichte, Ereignis und Erzählung*, Münih 1973.

Koyré, A., *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt am Main, 1969.

Krahl, J., "Zum Verhältnis von 'Kapital' und Hegelcher Wesenslogik," Negt (1970).

Kramer, F., Chr. Sigrist (haz.), *Gesellschaften ohne Staat*, 2 Cilt, Frankfurt am Main, 1978.

Krappmann, L, *Soziologische Dimensionen der Identität*, Stuttgart 1971.

Kreckel, M., *Communicative Acts and Shared Knowledge in Natural Discourse*, Londra 1981.

Kregel, J. A., "From Post-Keynes to Pre-Keynes," *Social Research*, 46, 1979, s. 2121 vd.

Krelle, W., *Präferenz-und Entscheidungstheorie*, Tübingen 1968.

Kreppner, K., *Zur Problematik der Messung in den Sozialwissentschaften*, Stuttgart 1975.

Kriedte, P., H. Medick, J. Schumbohm, *Industrialisierung vor der Industrialisierung*, Göttingen 1978.

Krohn, W., "Zur soziologischen Interpretation der neuzeitlichen Wissenschaft," aynı yazarın (haz.), E. Zilsel, *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*, Frankfurt am Main, 1976, s. 7 vd.

— "Die neue Wissenschaft der Renaissance, Böhme," v. d. Daele, Krohn (1977), s. 13 vd.

Kuhlmann, W., *Reflexion un kommunikative Erfahrung*, Frankfurt am Main, 1975.

Kuhn, H., "The Phenomenological Concept of Horizon," Faber, M. (haz.), *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, Cambr./Mass. 1940, 106 vd.

Kuhn, Th. S., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main, 1967.

— *Die Entstehung des Neuen*, Frankfurt am Main, 1977.

Kummer, W., *Grundlagen der Texttheorie*, Hamburg 1975.

Kurdek, L. A., "Perspective Taking as the Cognitive Basis of Childrens's Moral Development," *Merrill-Palmer Quarterly*, 24, 1978, s. 3 vd.

Laaser, A., "Die Verrechtlichung des Schulwesens," Projektgr. Bildungsbericht (1980).

Lakatos, I., A. Musgrave (haz.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge 1970.

Landgrebe, L., *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg 1949.

— *Philosophie der Gegenwart*, Bonn 1952.

Landshut, S., *Kritik der Soziologie*, Neuwied 1969.

Lange, E. M., "Wertformanalyse, Geldkritik und die Konstruktion des Fetischismus bei Marx," *Neue Phil. Hefte* 13, s 1 vd.

Lash, Chr., *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminuishing Expectations*, N. Y., 1978; Almancası: Münih 1978.

Lazarsfeld, P., B. Berelson, H. Gaudet, *The Peopl's Choice*, N. Y. 1948.

Lazarsfeld, P., E. Katz, *Personal Influence*, N. Y. 1955.

Leach, W., *Political Systems of Highland Burma*, Londra 1964.

Lederer, R., *Neokonservative Theorie und Gesellschaftsanalyse*, Frankfurt am Main, 1979.

Leist, A., "Was heißt Universalpragmatik?" *Germanistische Linguistik* 5/6, 1977, s. 79 vd.

— "Über einige Irrtümer der intentionalen Semantik," *Linguistik Agency*, Univ. Of Trier, Series A, Paper No. 51, 1978.

Lenk, H. (haz.), *Handlungstheorien*, Cilt 4, Münih 1977.

— *Handlungstheorien*, Cilt 1, Münih 1980.

— *Handlungstheorien*, Cilt 3, Münih 1980.

Lepenies, W., H. H. Ritter (haz.), *Orte des wilden Denkens*, Frankfurt am Main, 1970.

Lepsius, R. (haz.), *Zwischenbilanz der Soziologie*, Stuttgart 1976.

Lerner, R. M., "Adolescent Development: Scientific Study in the 1980's," *Youth and Society* 12,1981, s. 251 vd.

Levi-Strauss, C., *Das wilde Denken*, Frankfurt am Main, 1973.

— *Strukturelle Anthropologie*, Cilt 1, Frankfurt am Main, 1975.

Levy-Bruhl, L., *La mentalité primitive*, Paris 1922.

Lewin, K., *Field Theory in the Social Sciences*, N. Y. 1951.

Lewis, K., *Conventions*, Cambr. Mass. 1969, Almancası: Berlin 1975.

Lidz, Ch. W., V. M. Lidz, "Piaget's Psychology of Intelligence and the Theory of action," *FS Parsons* (1976), Cilt I, s. 195 vd.

Lidz, V. M., "Introduction to General Action Analysis," *FS Parsons* (1976), Cilt I, s. 124 vd.

Lippitz, W., "Der phänomenologische Begriff der Lebenswelt," *Z. F. phil. Forschung.* 32, 1978, s. 416 vd.

Llyod, B. B., *Perception and Cognition*, Harmondsworth 1972.

Locke, D., "Who I am," *Philos. Quart.* 29, 1979, s. 302 vd.

Loevinger J., *Ego Development*, San Fransisco 1976.

Löwenthal, L., *Ges. Schriften*, Cilt 1 Frankfurt am Main, 1980.

— *Ges. Schriften*, Cilt 2, Frankfurt am Main, 1981.

Löwenthal, R., *Gesellschaftswandel und Kulturkrise*, Frankfurt am Main, 1979.

Löwith, K., "M. Weber und K. Marx," Löwith, *Gs. Abhandlungen*, Stuttgart 1960.

Lohmann, G., "Gesellschaftskritik und normativer Maßstab," Honneth: Jaeggi (1980), s. 270 vd.

Lorenzen, P., *Normative Logic and Ethics*, Mannheim 1969.

— "Szientismus vs. Dialektik," Bubner, Cramer, Wiehl (1970), Cilt 1, s. 57 vd.

Lorenzen, P., O. Schwemmer, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim 1973.

Lorenzer, A., *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Frankfurt am Main, 1979.

— *Sprachspiel und Interaktionsformen*, Frankfurt am Main, 1977.

Lottes, G., *Politische Aufklärung und plebejisches Publikum*, Münih 1979.

Loubser, J. J., R. C. Baum, A. Effrat, V. M. Lidz, *Explorations in General Theory in Social Science*, Cilt I, II, N. Y. 1976, *FS Parsons* olarak kısaltıldı.

Loubser, J. J., "General Introduction," *FS Parsons* (1976), Cilt I, s. 1 vd.

Luce, R. D., H. Raiffa, *Games and Decisions*, N. Y., 1957.

Luckmann, Th., "On the Boundaries of the Social World," Natanson (1970).

— "Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur," Gadamer, Vogler (1972).

Lübbe, H., *Fortschritt als Orientierungsproblem*, Freiburg 1975.

— *Geschichtbegriff und Geschichtsinteresse*, Basel 1977.

Luhmann, N., *Zweck – Herrschaft – System, Der Staat*, 1964, s. 129 vd.

— *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Tübingen 1968.

— *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied 1969.

— "Normen in soziologischer Perspektive," *Soz. Welt* 20, 1969, s. 28 vd.

— *Soziologische Aufklärung*, Cilt 1, Opladen 1970.

— *1971 a*: "Systemtheoretische Argumentation," Habermas, Luhmann (1971), s. 291 vd.

— *1971 b*: *Politische Planung*, Opladen.

— "Zur Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien" *ZfS*, 1974, s. 236 vd.

— *1975 a*: *Soziologische Aufklärung*, Cilt 2, Opladen.

— *1975 b*: *Allgemeine Theorie organisierter Sozialsysteme*, aynı yazarın (*1975 a*).

— *1975 c*: *Interaktion, Organisation, Gesellschaft*, aynı yazarın (*1975 a*).

— *1975 d*: *Selbstthematisierungen des Gesellschaftssystems*, aynı yazarın (*1975 a*).

— *1975 e*: *Macht*, Stuttgart.

— *1977 a*: "Interpenetration," *ZfS*, s. 62 vd.

— *1977 b*: "Einleitung zu E. Durkheim," Durkheim (1977).

— "Talcott Parsons: Die Zukunft eines Theorieprogramms," *ZfS* 9, 1980, s. 8 vd.

— *Soziologische Aufklärung*, Cilt 3, Opladen 1981.

Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Werke, Cilt 2, Neuwied 1968.

Lukes, St., "Some Problems about Rationality," Wilson (1970), s. 194.

— *Emile Durkheim*, Londra 1973.

Mc Call, G: J., J. L. Simons, *Identitiy and Interactions*, N. Y. 1966.

McCarthy, Th. A., *The Problem of Rationality in Social Anthropology, Stony Brook Studies in Philosophy*, 1974, s. 1 vd.

— *1978 a*: *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Almancası: Frankfurt am Main, 1980.

— *1978 b*: Einwände, Oelmüller (1978), s. 134 vd.

— *Rationality and Relativism* (1981), Held, Thompson (1982), s. 57 vd.

McCloskey, O., "On Durkheim, Anomie, and the Modern Crisis," *AJS* 81, 1976, s. 1481 vd.

McHugh, P., "On the Failure of Positivism," Douglas (1971), s. 329 vd.

McHugh, P. ve başkaları, *On the Beginning of Social Inquiry*, Londra 1974.

Mac-Intyre, A., *Das Unbewußte*, Frankfurt am Main, 1968.

— *1971 a*: *Against the Self Images of the Age*, Londra.

— *1971 b*: "The Idea of Social Science," aynı yazarın (*1971 a*), s. 211 vd.

— *1971 c*: *Rationality and the Explanation of Action*, aynı yazarın (*1971 a*), s. 244 vd.

McKinney, J. C., E. A. Tiryakan (haz.), *Theoretical Sociology*, N. Y. 1970.

McPhail, C., C. Rexroat, "Mead vs. Blumer," *ASR* 44, 1979, s. 449 vd.

Mahler, M., *Symbiose und Individuation*, 2 Cilt, Stuttgart 1972.

Maier, F., *Intelligenz als Handlung*, Sttutgart 1978.

Maier, H., *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, Neuwied 1966.

Mair, L., *An Introduction into Anthropology*, gözden geçirilmiş yeni basım, Oxford 1972.

Malinowski, B., *The Circulation and Exchange of Valuables in the Archipelago of Eastern New Guinea*, Man 1920, 97 vd, Almancası: Kramer, Sigrist, Cilt 1 (1978), s. 57 vd.

— *Argonauts of the Western Pacific*, N. Y. 1922.

— *Magie, Wissenschaft und Religion*, Frankfurt am Main, 1973.

Mannheim, K., "Historismus," *Arch. F. Sozialpol.* 52 (1924), s.1 vd.

— *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929.

Marcus, St., Engels, *Manchester and the Working Class*, Londra 1974.

Marcuse, H., "Philosophie und Kritische Theorie," *Zeitschrift für Sozialforschung* 6, 1937, s. 623 vd.

— *Eros and Civilization*, Boston 1955, Almancası: Frankfurt am Main, 1965.

— *1965 a: Der eindimensionale Mensch*, Neuwied.

— *1965 b: Industrialisierung und Kapitalismus.*

— *1965 c: Kultur und Gesellschaft*, Cilt 2, Frankfurt am Main.

— *Versuch über Befreiung*, Frankfurt am Main, 1969.

— *Konterrevolution und Revolte*, Frankfurt am Main, 1973.

— "Über den affirmativen Charakter der Kultur," *Ges. Schriften*, Cilt 3, Frankfurt am Main, 1979, s. 186 vd.

Markowitz, J., *Die soziale Situation*, Frankfurt am Main, 1980.

Marks, St. R., "Durkheims's Theory of Anomie," *AJS* 80, 1974, s. 329 vd.

Martin, R., "Hobbes and the Doctrine of Natural Rights: The Place of Consent in his Political Philosophy," *West. Polit. Quart.*, Eylül 1980, s. 380 vd.

Martinich, A. P., "Conversational Maxims and some Philosophical Problems," *Philos. Quart.*, 30, 1980, s. 215 vd.

Marquard, O., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main, 1973.

Marx, K., *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlin 1953.

— *Das Kapital*, Cilt 1, Berlin 1960.

Matthes, J. (haz.), *Sozialer Wandel in Westeuropa*, Frankfurt am Main, N. Y. 1979.

Mattik, P., "Die Marxsche Arbeitwerttheorie," Eberle, F, (Hrsg)., *Aspekte der Marxschen Theorie*, Cilt 1, Frankfurt am Main, 1973.

Maus, I., "Entwicklung und Funktionswandel der Theorie des bürgerlichen Rechtstaates," Tohidipur (1978), s. 13 vd.

Mauss, M., "Die Gabe," aynı yazarın: *Soziologie und Anthropologie*, Cilt 2, Münih 1975.

Mayntz, R. (haz.), *Bürokratische Organisation*, Köln 1968.

Mayrl, W. W., "Genetic Structuralism and the Analysis of Social Consciousness," *Theory and Society*, 5, 1978, s. 19 vd.

Mead, G. H., *The Philosophy of the Act*, haz. Ch. W. Morris, Chicago 1938.

— *Selected Writings*, haz. A. J. Reck, Indianapolis 1964.

— *1969 a: Mind, Self, and Society*, haz. Ch. W. Morris, Chicago 1934, Almancası: *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt am Main.

— *1969 b: Fragmente über Ethik*, aynı yazarın: (*1969 a*).

— *1969 c: Philosophie der Sozialität*, haz. H. Kellner, Frankfurt am Main.

— *1969 d: On Social Psychology*, haz. A. Strauss, Chicago 1956, Almancası: *Sozialpsychologie*, Neuwied.

Meggle, G: (haz.), *Analytische Handlungstheorie. Handlungsbeschreibugngen*, Frankfurt am Main, 1977.

— *Handlung, Kommunikation*, Bedeutung, Frankfurt am Main, 1979.

Meggle, G., *Grundbegriffe der Kommunikation*, Berlin 1981.

Menne, K., M. Looser, A. Osterland, K. Brede, E. Moersch, *Sprache, Handlung und Unbewußtes*, Frankfurt am Main, 1976.

Menzies, K., *T. Parsons and the Social Image of Man*, London 1976.

Merelman, R. M., "Moral Development and Potential Radicalism in Adolescence," *Youth and Society* 9, 1977, s. 29 vd.

Merleau-Ponty, M., *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt am Main, 1968.

Meyer, M., *Formale und handlungstheoretische Sprachbetrachtungen*, Stuttgart 1976.

Miller, D., G. H. Mead, *Self, Language and the World*, Chicago 1980.

Miller, D. R., G. E. Swanson, *Inner Conflict and Defence*, N. Y. 1966.

Miller, M., *Zur Logik der frühkindlichen Sprachentwicklung*, Stuttgart 1976.

— "Zur Ontogenese moralischer Argumentationen," *Z. f. Litwisss. u. Ling.*, 38/39, 1980, s. 58 vd.

— "Moralität und Argumentation," Keller, M., P. Roeders, R. K. Silbereisen (Haz.), *Newsletter Soziale Kognition* 3, TU Berlin 1980.

Mills, C. W., *Kritik der soziologischen Denkweise*, Neuwied 1963.

— *Power, Politics and People*, N. Y. 1963.

Mischel, Th., *Psychologische Erklärungen*, Frankfurt am Main, 1981.

Mörchen, L., *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart 1980.

Mommsen, W., *Max Weber und die deutsche Politik*, 1890-1920, Tübingen 1959.

— Max Weber, *Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt am Main, 1974.

Moore, G. E., *Proof of an External World*, Proceedings of the Britisch Academy, Londra 1939.

Morin, E., *Das Rätsel des Humane*, Münih 1973.

Morris, Ch. W., *Foundations of the Theory of Signs, Foundations of the Unity of Sciences*, Cilt I, Chicago 1938.

— Signs, *Language and Behaviour*, Englewood Cliffs 1946.

— *Pragmatische Semiotik und Handlungstheorie*, Frankfurt am Main, 1977.

Münch, R., "Max Webers Anatomie des okzidentalen Rationalismus," *Soziale Welt* 29, 1978, s.

217 vd.

— "T. Parsons und die Theorie des Handelns I und II," *Soziale Welt* 30, 1979, s. 385 vd ve 31, 1980, s. 3 vd (*1980 a*)

— *1980 b:* "Über Parsons zu Weber, von der Theorie der Rationalisierung zur Theorie der Interpenetration," *ZfS* 10, 18 vd.

Mulligan, G., B. Ledermann, "Social Facts and Rules of Practice," *AJS*, 83, 1977, s. 539 vd.

Murphy, L. B., "The Problem of Defence and the Concept of Coping," Anthony, F. J. C. Koupernik (haz.), *The Child in his Family*, N. Y. 1970.

Mussen, P. H. (Ed.), *Carmichael's Manual of Child Psychology*, Cilt I, N. Y. 1970[3].

Narr, W. D., C. Offe (haz.), *Wohlfahrtstaat und Massenloyalität*, Köln 1975.

Natanson, M., *The Social Dynamics of G. H. Mead*, Washington 1956.

Natanson, M. (haz.), *Phenomenology and Social Reality*, Den Haag 1970.

Needham, J., *Wissenschaftlicher Universalismus*, Frankfurt am Main, 1977.

Negt, O. (haz.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main, 1970.

— *Geschichte und Eigensinn*, Münih 1981.

Nelson, B., "Über den Wucher," König, R., J. Winckelmann (haz.), Max Weber, *Sonderheft KZSS*, 1963, s. 407 vd.

— *Ursprung der Moderne*, Frankfurt am Main, 1977.

Neuendorff, H., *Der Begriff des Interesses*, Frankfurt am Main, 1973.

— "Soziologie," *Evangelisches Staatslexikon*, Stuttgart 1975[2], 2424 vd.

Neumann, F., *Die Herrschaft des Gesetzes*, Frankfurt am Main, 1980.

Newcomb, Th. M., *Social Psychology*, N. Y. 1950.

Nielsen, K., "Rationality and Relativism," *Phil. Soc. Scie.* 4, 1974, s. 313 vd.

Nisbet, R. A., *The Sociology of Emile Durkheim*, N. Y. 1964.

Norman, R., *Reasons for Actions*, N. Y. 1971.

Norrick, N.R., "Expressive Illocutionary Acts," *J. of Pragmatics* 2, 1978, s. 277 vd.

Oelmüller,W. (haz.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn, 1978 *a*.

— *1978 b: Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Paderborn.

Oevermann, U. ve başkaları, "Die Methodologie einer objektiven Hermeneutik und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschften," Soeffner (1979), s. 352 vd.

Offe, C., *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt am Main, 1972.

— "Unregierbarkeit," Habermas (*1979 a*).

— "Konkurrenzpartei und kollektive politische Identiät," Roth (1980).

1949[2] a: Parsons, T., *The Structure of Social Action*, N. Y.

— *1949 b: Essays in Sociological Theory*, Rev. ed., N. Y.

— *1949 c:* "The Professions and the Social Structure," aynı yazarın (*1949 b*).

— *1949 d:* "The Motivation of Economic Activities," aynı yazarın (*1949 b*).

— *1951 a: The Social System*, N. Y.

— *1951 a: The Social System*, N. Y.

— *1951 b: Toward a General Theory af Action*, N. Y.

Parsons, T. ve başkaları, *Working Papers in the Theory of Action*, N. Y. 1953.

Parsons, T., "Introduction," *Max Weber, The Sociology of Religion*, Boston 1964.

— *Societies*, Englewood Cliffs, 1966.

— *1967 a: Sociological Theory and Modern Society*, N. Y..

— *1967 b:* "Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems," aynı yazarın (*1967 a*), s. 3 vd.

— *1967 c:* "Some Reflections of the Place of Force in Social Process," aynı yazarın (*1967 a*), s. 264 vd.

— *1967 d:* "Pattern Variables Revisited. A Response to Dubin," aynı yazarın (*1967 a*), s. 192 vd.

— *1967 e:* "On the Concept of Political Power," aynı yazarın (*1967 a*), s. 318 vd.

— *1967 f:* "On the Concept of Influence," aynı yazarın (*1967 a*), s. 361 vd.

— "On the Concept of Value Commitments," *Soc. Inquiry*, 38, 1968, s. 135 vd.

— *Politics and Social Structure*, N. Y. 1969.

— "Some Problems of General Theory in Sociology," McKinney, Tiryakan (1979), s. 27 vd.

— *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs 1971.

— "Durkheim on Religion Revisited. Another Look at the Elementary Form of the Religious Life," Glock, Hammond (1973), s. 156 vd.

— *1977 a: Social Systems and the Evolution of Action Theory*, N. Y.

— *1977 b:* "On Building Social Systems: A Personal History," aynı yazarın (*1977 a*), s. 22 vd.

— *1977 c:* "Social Systems," aynı yazarın (*1977 a*).

— *1977 d:* "Review of Harold J. Bershady," aynı yazarın (*1977 a*).

— *1977 e:* "Social Interaction," aynı yazarın (*1977 a*).

— *1978 a: Action Theory and the Human Condition*, N. Y.

— *1978 b: A Paradigm of the Human Condition*, aynı yazarın (*1978 a*), s. 352 vd.

— *1978 c: Religion in Postindustrial America*, aynı yazarın (*1978 a*).

— *1978 d: Belief, Unbelief, and Disbelief*, aynı yazarın (*1978 a*).

— *1978 e*, "Comment on R. St. Warner's Redefinition of Action Theory," *AJS*, 1978, s. 1351 vd.

Parsons, T., N. J. Smelser, *Economy and Society*, Londra N. Y. 1956.

Parsons, T., E. Shils, K. D. Naegele, J. R. Pitts. (haz.), *Theories of Society*, N. Y. 1961.

Parsons, T., M. Platt, *The American University*, Cambr. Mass. 1973.

Patterson, J. W., "Moral Development and Political Thinking: The Case of Freedom o Speech," *The Western Pol. Qart.*, March 1979, s. 7 vd.

Pazig, G., Tatsachen, *Normen, Sätze*, Stuttgart 1980.

Perelman, Ch., L., Olbrechts-Tyteca, *La nouvelle rhétorique*, Brüssel 19702

Peukert, U., *Interaktive Kompetenz und Identität*, Düsseldorf 1979.

Philipps, D. L., H. O. Mounce, *Moral Practices*, Londra 1970.

Piaget, J., *The Child's Conception of Physical Causality*, Londra 1930.
— "Piaget's Theory," Mussen (19703), s. 703 vd.
— *Die Entwicklung des Erkennens*, Cilt 3, Stuttgart 1973.
— *Abriß der genetischen Epistomologie*, Olten 1974.
Pitchas, R., "Soziale Sicherung durch fortschreitende Verrechtlichung," Voigt (1980), s. 155 vd.
Pitkin, H., *Wittgenstein and Justice*, Berkeley 1972.
Polanyi, M., *Personal Knowledge*, Londra 1958.
— *The Tacit Dimension*, N. Y., 1966.
Pole, D., *Conditions of Rational Inquiry*, Londra 1961.
— "The Concept of Reason," Dearden, Hirst, Peters (1972), s. 1 vd.
Pollner, M., "Mundane Reasoning," *Phil. Soc. Sci.* 4, 1974, s. 40 vd.
Pope, W., J. Cohen, "On R. St. Warner's Redefinition of Action Theory," *AJS*, 83, 1978, s. 1359 vd.
Popitz, H., *Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie*, Tübingen 1967.
Poper, K. R., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Cilt 2, Bern 1958.
— *Objektive Erkenntnis*, Hamburg 1973.
— "Reply to my Critics, Schilp," P. A. (haz.), *The Philosophy of K. Popper*, La Salle, (1974), s. 1050 vd.
Popper, K. R., J. C. Eccles, *The Self and Its Brain*, Berlin 1977.
Pothast, U., *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Frankfurt am Main, 1971.
Prewo, R., *Max Webers Wissenschaftsprogramm*, Frankfurt am Main, 1979.
Projektgruppe Bildungsbericht (haz.), *Bildung in der BRD*, Hamburg 1980.
Raschke, J., "Politik und Wertwandel in den westlichen Demokratien," *Das Parlament*'in eki, Eylül 1980, s. 23 vd.
Rawls, J., *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, 1975.
— "Kantian Constructivism in Moral Theory," *J. Philos.* 77, 1980, s. 515 vd.
Reck, A., "The Philosophy of G. H. Mead," *Tulane Studies in Philosophy* 12 (1963).
Reichelt,H., *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs*, Frankfurt am Main, 1970.
Reidegeld, E., "Vollzugsdefizite sozialer Leistungen," Voigt (1980), s. 275 vd.
Reiss, D., "The Family and Schizophrenie," *Am. J. of Psychiatr.* 133, 1976.
Rest, J. R., "Development in Moral Judgemenet Research," *Devel. Psych.* 16, 1980, s. 251 vd.
Reuter, L. R., *Bildung zwischen Politik und Recht*, Voigt (1980).
Rhees, R., *Without Answers*, Londra 1969.
Richter, I., *Bildungsverfassungsrecht*, Stuttgart 1973.
— Grundgesetz und Schulreform, Weinheim 1974.
Ricoeur, P., *Die Interpretation*, Frankfurt am Main, 1969.
Riesman, D., *Die einsame Masse*, Darmstadt 1956.
Riskin, J. M., "An Evaluative Review of Family Interaction Research," *Fam. Process* 11, 1972, s.

365 vd.

Roberts, P. C., "The Breakdown of the Keynesien Model," *Public Interest* 1978, s. 20 vd.

Roche, M., "Die philosophische Schule der Begriffanalyse," Wiggershaus (1975), s. 187.

Rohrmoser, G., *Das Elend der Kritischen Theorie*, Freiburg 1970.

— *Herrschaft und Versöhnung*, Freiburg 1972.

Rommetveit, R., *On Message-Structure*, N. Y. 1974.

Rootes, Chr. A., "Politics of Moral Protest and legitimation Problems of the Modern Capitalist State," *Theory and Society*, 9, 1980, s. 473 vd.

Rorty, R. (haz.), *The Linguistic Turn*, Chicago 1964.

— *Philosophy and the Mirror of Nature*, N. Y. 1979, Almancası: Frankfurt am Main, 1981.

Rose, A. M. (haz.), *Human Behavior and Social Processes*, Boston 1962.

Rose, G., *The Melancholy of Science, An Introduction to the Thought of Th.W. Adorno*, Londra 1978.

Rosenberg, B., D. White (haz.), *Mass Culture*, Glenco, Illinois, 1957.

Roth, G., Max Weber, "A Bibliographical Essay," *ZfS* 1977, s. 91 vd.

Roth, R. (haz.), *Parlamentarisches Ritual und politische Alternative*, Frankfurt am Main, 1980.

Rothacker, E., *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Bonn 1948.

— "Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus." *Abhandlg. der Mainzer Akademie d. Wissensch. u. Lit.*, Wiesbaden 1954.

Rüsen, J., *Für eine erneuerte Historik*, Stuttgart 1976.

Ryan, A., "Normal Science or Political Ideology?" Laslett, P., W. G. Runciman, O. Skinner (haz.), *Philosophy, Politics and Society*, Cilt IV, Cambridge 1972.

Ryle, G., *The Concept of Mind*, Londra 1949.

Sarbin, Th. R., Role-Theory, Lindsey, G. (haz.), *Handbook of Social Psychology*, Cambridge 1954, s. 223 vd.

Savigny, E., v., *Die Philosopie der normalen Sprache*, Frankfurt am Main, 1974.

Schadewald,W., *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt am Main, 1978.

Schapp, W., *In Geschichten verstrickt*, Wiesbaden 1976.

Scheit, H., *Studien zur Konsensustheorie der Wahrheit*, MS Münih 1981.

Scheler, M., *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Bern 1960.

Schelling, W. A., *Sprache, Bedeutung, Wunsch*, Berlin 1978.

Schenken, J: (haz.), *Studies in the Organization of Conversational Interaction*, N. Y. 1978.

Scheuner, U., *Das Mehrheitsprinzip in der Demokratie*, Opladen 1973.

Schiffer, St. R., *Meaning*, Oxford 1972.

1975 a: Schlieben-Lange, B., *Linguistische Pragmatik*, Stuttga.

1975 b: Schlieben-Lange, B. (haz.), *Sprachtheorie*, Hamburg.

Schluchter, W., *Wertfreiheit und Verantwortungsethik, zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber*, Tübingen 1971.

— *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Tübingen 1979.

— *1980 a: Rationalismus der Weltbeherrschung*, Frankfurt am Main.

— *1980 b: Die Paradoxie der Rationalisierung*, aynı yazarın (*1980 a*), s. 19 vd.

1980 c: Schluchter, W. (haz.), *Verhalten, Handeln, und System*, Frankfurt am Main.

— *Max Webers Studie über das antike Judentum*, Frankfurt am Main, 1981.

Schmidt, A., (haz.), *Beträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main, 1969.

Schmidt, A., *Zur Idee der Kritischen Theorie*, Münih 1974.

— *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, Münih 1976.

Schmucker, J. F., *Adorno - Logik des Zerfalls*, Stuttgart 1977.

Schnädelbach, H., *Reflexion und Diskurs*, Frankfurt am Main, 1977.

Schönrich, G., *Kategorien und transzendentale Argumentation*, Frankfurt am Main, 1981.

Schütz, A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Viyana 1932.

— "Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl," *Phil. Rundschau* 5, 1957, s. 81 vd.

— *1971 a: Collected Papers*, Cilt. I, den Haag 1967, Almancası: den Haag.

— *1971 b: Das Problem der Relevanz*, Frankfurt am Main.

— *Theorie der Lebensformen*, Frankfurt am Main, 1981.

Schütz, A., Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main, 1979.

Schütze, F., *Sprache*, 2 Cilt, Münih 1975.

Schütze, F., W. Meinfeld,W. Springer, A. Weymann, "Grundlagentheoretische Voraussetzungen methodisch kontrollierten Fremdverstehens," *Arbeitsgruppe Bielef. Soziologen*, Cilt 2 (1973), s. 433 vd.

Schwab, M., *Redehandeln*, Königstein 1980.

Schwemmer, *Philosophie der Praxis*, Ffm. 1971.

— *1979 a:* Expression and Meaning, Cambridge, Almancası 1981.

— *1979 a: Literal Meaning*, Cambridge; s. 117 vd.

— *1979 c:* "A Taxonomy of Illocutionary Acts," aynı yazarın: (*1979 a*), s. 1 vd.

— *1979 d:* "Intentionalität und der Gebrauch der Sprache," Greendorf (1979), s. 149 vd.

Sears, D. O., R. R. Lau, T. R. Tyler, H. M. Allen, "Self-Interest vs. Symbolic Politics," *Am. Pol. Sc. Rev.* 74, 1980, s. 670 vd.

Seidman, St., M. Gruber, "Capitalism and Individuation in the Sociology of Max Weber," *Brit. Jo. Soc.* 28, 1977, s. 498 vd.

Seiler, B., *Die Reversibilität in der Entwicklung des Denkens*, Stuttgart 1972.

Selman, R. L., *The Growth of Interpersonal Understanding*, N. Y., 1980; Almancası: 1984.

Selman, R. L., D. F. Byrne, "Stufen der Rollenübernahme," Döbert, Habermas, Nunner-Winkler (1977), s. 109 vd.

Selman,R. L., D. Jacquette, "Stability and Oszillation," C. B. Keasy (haz.), *Nebraska Symposion on Motivation*, Lincoln 1977, s. 261 vd.

Seyfarth, C., G. Schmidt, *Max Weber Bibliographie*, Stuttgart 1977.

Seyfarth, C., W. M. Sprondel (haz.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt am Main, 1973.

Shubik, M., *Spieltheorie und Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main, Hamburg 1965.

Shwayder, D. S., *The Stratification of Behavior*, Londra 1965.

Sigel, I. E., (haz.), *Piagetian Theory and Research*, Hillsdale 1981.

Sigrist, Chr., "Gesellschaften ohne Staat und die Entdeckungen der Sozialanthropologie," Kramer, Sigrist (1978), Cilt 1, s. 39 vd.

— *Regulierte Anarchie*, Frankfurt am Main, 1979.

Silbereisen, R. (haz.)., *Soziale Kognition*, T. F. Berlin 1977.

Simitis, S. ve başkaları, *Kindeswohl*, Frankfurt am Main, 1979.

Simits, S., G: Zenz (haz.), *Familie und Familienrecht*, 2 Cilt, Frankfurt am Main, 1975.

Simon, H., *Models of Man*, N. Y. 1957.

Singlewood, A., *The Myth of Mass Culture*, Londra 1977.

Skjervheim, H., *Objectivism and the Study of Man*, Oslo 1959, yeniden basım: "Inquiry," 17, 1974., s. 213 vd, s. 265 vd.

Sklair, L., *The Sociology of Progress*, Londra 1970.

Smythe, D., "Communications: Blind Spot of Western Marxism," *Cand. J. Pol. Soc. Theory*, 1, 1977.

Snell, B., *Die Entwicklung des Geistes*, Hamburg 1946.

Soeffner, H. G. (haz.), *Interpretative Verfahren in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart 1979.

Sohn-Rethel, S., *Geistige und körperliche Arbeit*, Frankfurt am Main, 19770.

Spaemann, R., *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart 1977.

Sprondel,W. M., R. Grathoff (haz.), *A. Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart 1979.

Sprondel, W. M., C. Seyfarth (haz.), *Max Weber und die Rationalisierung des sozialen Handelns*, Stuttgart 1981.

Stahl, F. J., *Die Philosphie des Rechts*, Cilt 2, Darmstadt 1963.

Stammer, O. (haz.), *Max Weber und die Soziologie heute*, Tübingen 1965.

Stegmüller, W., *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Cilt 1, Berlin, Heidelberg, N. Y. 1969.

Steiner, F., "Notiz zur vergleichenden Ökonomie," Kramer, Sigrist (1978), Cilt 1, s. 85 vd.

Steinert, H., *Das Handlungsmodell des symbolischen Interaktionismus*, Lenk (1977), s. 79 vd.

Steinfels, P., *The Neoconservatives*, N. Y., 1979.

Stenius, E., "Mood and Language-Game," *Synthese* 17, 1967, s. 254 vd.

Stewart, J., "Recent Advances in Discourse Analysis," *Quart. J. of Speech*, 66, 1980, s. 450 vd.

Strasser, H., *The Normative Structure of Sociology*, Londra 1976.

Strauss, L., *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart 1956.

Strawson, P., "Intention and Convention in Speech Acts," *Philos. Rev.* 1964,·439 vd.

— *Freedom and Resentment*, Londra 1974.

Sullivan, H. S., *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, N. Y. 1953.

Sullivan, W. M., "Communication and the Recovery of Meaning: An Interpretation of Haber-

mas," *Intern. Philos. Quart.* 18, 1978, 89 vd.

Swidler, A., "The Concept of Rationality in the Work of Max Weber," *Soc. Inquiry*, 3, 1973, s. 35 vd.

Tambiah, S. J., "Form and Meaning of Magical Acts," Horton, Finnegan (1973), s. 199 vd.

Taylor, Ch., Hegel, Cambr. 1975 *a*, Almancası: Frankfurt am Main, 1977.

— *Erklärung des Handelns, Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt am Main, 1977.

— *Language and Human Nature, Carleton University*, 1978.

Taylor, P. W., *Normative Discours*, Englewood Cliffs 1961.

Tenbruck, F. H., "Zur deutschen Rezeption der Rollentheorie," *KZSS* 13, 1961, s. 1 vd.

— "Das Werk Max Webers," *KZSS* 27, 1975, s. 673 vd.

Theunissen, M., *Der Andere*, Berlin 1965.

— "Die Verwirklichung der Vernunft," *Beiheft 6 d. Philos. Rundschau*, Tübingen, 1970.

— *Sein und Schein*, Berlin 1978.

Thompson, E. P., *Plebejische Kultur und moralische Ökonomie*, Frankfurt am Main, 1980.

Thompson, J., *Universal Pragmatics*, Held/Thompson (1982), s. 116 vd.

Tilly, Ch., "Reflections on the History of European State-Making," Ch. Tilly (haz.), *The normation of National States in Western Europe*, Princeton 1975, s. 3 vd.

Tohidipuur, M., (haz.), *Der bürgerliche Rechtstaat*, Cilt 1, Frankfurt am Main, 1978.

Toulmin, St., R. Rieke, A. Janik, *An Introduction to Reasoning*, N. Y. 1979.

Troeltsch, E., *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922.

Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970.

— *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main, 1976.

— *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main, 1979.

Turiel, E., "The Development of Social Concepts," DePalma, D., J. Foley (haz.), *Moral Development*, Hillsdale, N. J. 1975.

— "Social Regulations and Domains of Social Concepts," Damon (1978) Cilt 1.

Ulmer, K., *Philosophie der modernen Lebenswelt*, Tübingen 1972.

Valin, R. D. van, "Meaning and Interpretation," *J. of Pragm.* 4 (1980), s. 213 vd.

Völzing, V. L., *Begründen, Erklären, Argumentieren*, Heidelberg 1979.

Vogel, U., "Einige Überlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber," *KZSS* 25, 1973, s. 532 vd.

Voigt, R. (haz.), *Verrechtlichung*, Frankfurt am Main, 1980.

Voigt, R., *Verrechtlichung in Staat und Gesellschaft*, Voigt (1980).

van de Voort, W., "Bedeutung der sozialen Interaktion für de Entwicklung der kognitiven Strukturen," Tez, Frankfurt am Main, 1977.

Watson-Frankie, M. B., L. C. Watson, "Understanding in Anthropology," *Current Anthrop.*, 16, 1975, 247 vd.

Watzlawick, P., J. H. Beavin, D. D. Jackson, *Pragmatics of Human Communication*, N. Y. 1967,

Almancası, Bern 1971.

Weakland, J. H., "The Double-Bind Theory," *Fam. Process* 13, 1974, 269 vd.

Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1924.

— *Gesammelte Politische Schriften*, haz. J. Winckelmann, Tübingen 1958[2].

— *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Cilt I, Tübingen 1963[5].

— *Wirtschaft und Gesellschaft*, haz. J. Winckelmann, Kölen 1964.

— *1966[4] a: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Cilt 2, Tübingen.

— *1966[4] b: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Cilt 3, Tübingen.

— *1968 a: Methodologische Schriften*, yayıma hazırlayan ve giriş yazısı, J. Winckelmann, Frankfurt am Main.

— *1968[3] b: Gesammelte Aufsätze ur Wissenschaftslehre*, haz. J. Winckelmann, Tübingen

— *Die Protestantische Ethik*, haz. J. Winckelmann, Cilt 2, Hamburg 1972[2].

— *Die Protestantische Ethik*, haz. J. Winckelmann, Cilt I, Hamburg 1973[3].

Wehler, H. U., *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen 1975.

Weisgerber, L., *Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur*, Düsseldorf 1957.

Weiss, J., *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, Münih 1975.

1977 a: Wellmer, A., "Die sprachanaytische Wende der Kritischen Theorie," Jaeggi, Honneth (1977).

— *1977 b:* "On Rationality," *MS Konstanz*, I-IV.

— *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Problem der normativen Grundlagen einer kritischen Sozialwissenschaft*, Konstanz 1979.

Werner, H., B. Kaplan, *Symbolformation*, N. Y. 1963.

Whorf, B. L., *Language, Thought, and Reality*, Cambridge 1956.

Wiener, N., *Kybernetik, Regelung und Nachrichtenübertragung mit Lebewesen und in der Maschine*, Düsseldorf 1963.

Wiggershaus, R. (haz.), *Sprachanalyse und Soziologie*, Frankfurt am Main, 1975.

Willke, H., "Zum Problem der Integration komplexer Sozialsysteme," *KZSS*, 28, 1978, s. 228 vd.

Wilson, D. R., (haz.), *Rationality*, Oxford 1970.

Wilson, Th. P., "Theorien der Interaktion und Modelle soziologischer Erklärung," Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (1973), s. 54 vd.

Wimmer, R., *Universalisierung in der Ethik*, Frankfurt am Main, 1980.

Winch, P., *The Idea of a Social Science*, Londra 1958, Almancası: Frankfurt am Main, 1966.

— *Understanding a Primitive Society*, Wilson (1970), s. 78 vd.

Winckelmann, J., *Legitimität und Legalität in M. Webers Herrschaftssoziologie*, Tübingen 1952.

Winnicott, D. W., *The Maturational Process and the Facilitating Environment*, N. Y. 1965, Almancası: Münih 1974.

Wisman, J. D., "Legitimation, Ideology-Critique and Economics," *Social Research* 46, 1979, s. 291 vd.

Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen, Schriften*, Cilt 1, Frankfurt am Main, 1960.

— "Philosophische Grammatik," Schriften, Cilt 4, Frankfurt am Main, 1969.

— *1970 a:* "Zettel," *Schriften*, Cilt 5, Frankfurt am Main.

— *1970 b: Über Gewissheit*, Frankfurt am Main.

1960 a: Wolff, K. H. (haz.), *Essays on Sociology and Philosphy*, N. Y.

— *1960 b:* Emile Durkheim 1858-1917, Columbus.

Wolff, St., "Handlungsformen und Arbeitssituationen in staatlichen Organisationen," Treutner, E., St. Wolff, W. Bonβ, *Rechtstaat und situative Verwaltung*, Frankfurt am Main, 1978.

Wolin, Sh. S. "Paradigms and Political Theories," King, R. B. C. Parekh (haz.) *Politics and Experience*, Cambridge 1968.

1972 a: Wunerlich, D. (haz.), *Linguistische Pragmatik*, Frankfurt am Main.

— *1972 b:* "Zur Konventionalität von Sprechhandlungen," aynı yazarın: (*1972 a*), s. 16 vd.

— *Grundlagen der Linguistik*, Hamburg 1974.

— *1976 a: Studien zur Sprechakttheorie*, Frankfurt am Main,.

— 1976 *b:* "Skizze zu einer integrierten Theorie der grammatischen und pragmatischen Bedeutung," aynı yazarın (*1966 a*), s. 51 vd.

— "Was ist das für ein Sprechakt?," Grewendorf (1979), s. 275 vd.

— "Aspekte einer Theorie der Sprechhandlungen," Lenk, (1980), Cilt 1, s. 381 vd.

Wright, G. H. von, *Explanation and Understanding*, Londra 1971, Almancası: Kõnigstein 1973.

— "Erwiderungen," Apel ve başkaları (1978), s. 266 vd.

Wrighton, D., "The Problem of Understanding," *Phil. Soc. Scienc.* 11 (1981), s. 49 vd.

Wygotski, L. S., *Denken und Sprechen*, Frankfurt am Main, 1961.

Younniss, J., "Socialization and Social Knowledge," Silbereisen (1977), s. 3 vd.

— "Dialectical Theory and Piaget on Social Knowledge," *Human Development*, 1978, s. 234 vd.

— *Parents and Peers in Social Development*, Chicago 1980.

— *A Revised Interpretation of Piaget*, Sigel (1981).

Zaner, R. M., "Theory of Intersubjectivity," *Soc. Research* 28, 1961, s. 71 vd.

Zapf, W. (haz.), *Theorien des sozialen Wandels*, Kõln 1969.

Zapf. W., "Die soziologische Theorie der Modernisierung," *Soz. Welt* 26, 1975, s. 212 vd.

Zaret, D., "From Weber to Parsons and Schütz: The Eclipse of History in Modern Social Theory," *AJS*, 85, 1980, s. 1180 vd.

Zeleny, J., *Die Wissenschaftslogik und das Kapital*, Frankfurt am Main, 1973.

Zenz, G., *Kindesmißhandlung und Kindesrechte*, Frankfurt am Main, 1979.

Ziehe, Th., *Pubertät und Narzismus*, Frankfurt am Main, 1975.

Zimmerman, D. H., "Ethnomethodology," *The Am. Sociol.* 13, 1978, s. 6 vd.

Zimmerman, D. H., M. Power, "The Everyday World as a Phenomenon," Douglas (1971), s. 80 vd.

Zimmerman, J., *Sprachanalytische Ästhetik*, Stuttgart 1980.

İletişimsel Eylem Kuramı

Jürgen Habermas, Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine'de temel taşları atılmış olan kapsamlı ve yeni bir eleştirel toplum kuramı oluşturma projesini İletişimsel Eylem Kuramı'nda doruk noktasına vardırıyor. Jürgen Habermas'ın önceki yapıtları bu çalışmanın ön hazırlıkları olarak okunabilir. İletişimsel Eylem Kuramı, Habermas'ın 20.yüzyılın sosyoloji, dilbilim, tarih, antropoloji, görüngübilim ve sistem kuramı gibi bellibaşlı disiplinlerini eleştirel bir gözle ele aldığı ve Weber'den Adorno'ya uzanan bir düşünürler ve filozoflar dizisiyle tartıştığı başyapıtıdır.

İletişimsel eylem kavramı, birbirleriyle ilişkilendirilmiş üç konu bütününü kapsıyor; bunlar, iletişimsel rasyonellik, eylem ve dizge paradigmalarını birbiriyle bağlayan toplum tasarımı ve modernliğin çıkmazlarını iletişimsel olarak yapılanmış yaşama evreninin, bağımsızlaşmış ve biçimsel olarak örgütlenmiş eylem dizgelerine tabi kılınmasıyla açıklayan kuramsal bir yaklaşımdır.

Habermas, 21. yüzyılın Kapital'i olarak da okunabilecek bu yapıtında, Marksist kuramın üretim araçları/üretim ilişkileri paradigmasının yetersizliğini, bu paradigmaya iletişimsel eylem ve yaşama evreni kavramlarını da ekleyerek oluşturduğu iletişimsel eylem kuramıyla aşmayı öneriyor.

TC KB

ISBN 975-8240-34-0

9 789758 240340