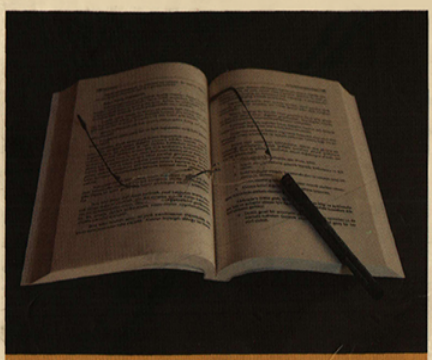
SOSYOLOJİ NOTLARI



Prof. Dr. Nilgün ÇELEBİ

ANI yayıncılık

SOSYOLOJİ NOTLARI

Nilgün ÇELEBİ

Eylül
2007

SOSYOLOJİ NOTLARI

Prof. Dr. Nilgün ÇELEBİ

©
Bu kitabın basım, yayın, satış hakları
Anı Yayıncılık San. Tic. Ltd. Şti.'ne aittir.
Anılan Kuruluşun izini alınmadan kitabın tümü ya da bölümleri mekanik elektronik, fotokopi, manyetik ya da başka yöntemlerle çoğaltılamaz, basılamaz, dağıtılamaz.

ISBN : 978-9944-474-20-7

Kapak Tasarımı : Funda SAYINKAPLAN
Dizgi-Mizanpaj : Anı Yayıncılık –A.Ertugrul
Baskı : Sözkesen OFSET

Anı Yayıncılık
Kızılırmak Sokak 10/A

e-posta : aniyayincilik@aniyayincilik.com.tr
http://.aniyayincilik.com.tr

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 1

1-Socius'u Tanımaya Doğru 2
1.1-Tanım 2
1.2-Socius'un Ontik Koordinatları 5
1.3-Socius'un Epistemik Koordinatları.....10
1.4-Socius'un Oluşturucuları 15
1.4.1-Sosyal Birimler 15
1.4.1.1-Sosyal Birim Bir : Sosyal Kişi 19
1.4.1.2-Sosyal Birim İki : Kolektif Kişilik 23
1.5-Sosyal Ortamlar Sosyal Ağlar 33
1.6-Sosyal Sunumlar.....39
1.7-Eylem Eyleme Edim.....45
Birinci Bölümün Dipnotları 51

2-Diğer Arayışlar 53
2.1- Socius ve Yakınındakiler 54
2.2-Socius'dan Polity'ye 61
2.3-Bir Diğer Geciktiren 78
İkinci Bölümün Dipnotları 94

3-Sosyolojinin Kuruluşuna Doğru 97
3.1-Geç 19. Yüzyıl Erken 20. Yüzyıl
Sosyolojisinden Çizgiler 114
3.2-Ondokuzuncu Yüzyılda Serpilen Üç Ontolojik
Yaklaşım 117
3.2.1-Organizmacılık 118
3.2.2-Mekanikçilik 121
3.2.3- Evrimcilik 126
3.3-Ondokuzuncu Yüzyılda Serpilen Üç
Epistemolojik Yaklaşım 131
3.3.1-Pozitivizm 131
3.3.2-Realizm 141

3.3.3-Anlamacılık 143
3.4-Ondokuzuncu Yüzyıldan 20.Yüzyıla İlk Sosyologlar... 146
3.4.1-Herbert Spencer 146
3.4.2-Karl Marx 148
3.4.3-Vilfredo Pareto 154
3.4.4-Emile Durkkheim 157
3.4.5-Max Weber 165
Üçüncü Bölümün Dipnotları 176

4-Yirminci Yüzyıl Sosyolojisinden Çizgiler.. 177
4.1-Olaylarla Akımların Dansı.....180
4.2-Yirminci Yüzyıl Sosyolojisinde Öne Çıkan Ontolojik Yaklaşımlar.. 200
4.2.1-Yapısal İşlevselcilik... 200
4.2.2-Sembolik Etkileşimcilik.....211
4.3-Yirminci Yüzyıl Sosyolojisinde Etkili Olan Epistemolojik Metodolojik Yaklaşımlar 221
4.3.1-Pozitivist Epistemolojinin Uzun Yürüyüşü 221
4.3.2-Pozitivist Olmayan Epistemolojilerin Uzun Yolu 239
Dördüncü Bölümün Dipnotları 259
SONUÇ 262
KAYNAKÇA 265
EK 1-Ferdinand Tönnies 275
EK 2-Leopold Von Wiese 295

GİRİŞ

Bu metin sosyolojinin konusunun insan birliktelikleri ya da kısaca socius olarak belirlenmesi halinde sosyolojinin daha kapsamlı ve derinlikli bir bilim olabileceği düşüncesini okurla paylaşabilmek niyetiyle yazılmıştır. Metnin ilk iki bölümü bu konu ile ilgilidir. Son iki bölümde sosyolojinin 19. ve 20. yüzyıldaki gelişimi socius kavramlaştırılması ışığında gözden geçirilmektedir. Metinde değinilen örnek yaklaşım ve kişiler konu değil kaynak olarak görülmüşler, bir başka ifadeyle sosyolojinin 200 yıllık macerası toplum kavramının kısıtları ve fakat socius kavramının olası açılımları dikkate alınarak dile dökülmeye çalışılmıştır.

Metin yazılırken, metnin, yazarın sosyoloji üzerine olan okumalarının sonra da gözlemlerinin, yaşantılarının ve düşünmelerinin izlerini taşıması istendi. Ancak, okumaların sergilenme alanı olan Kaynakça'da yazarın okumalarının pek azına yer verilebildi. Yazar metninin her cümlesinde olmasa bile her paragrafında çok sayıda sosyoloğun zihinsel üretiminin payının bulunduğundan hiç kuşku duymuyor, ama gelin görün ki, ne Kaynakça'da ne dip/aranotlarda beyninin arka plânındaki sinerjik bilgi birikiminin asıl sahiplerinin adlarının yazılabileceği bir yer bulabiliyor. Örneğin, sosyolojinin konusunun 'toplum' değil 'socius' olması gerektiğini, 'social' ile 'toplumsal'ın eş anlamlı olmadıklarını düşünmeye başlaması 1970'lere kadar geriye giderse de, bu düşüncesini bir uzun metne dayanak yapma cesaretini kendisine veren Alain Touraine'in 1998 tarihli Sociology Without Society başlıklı makalesini Kaynakça'ya nasıl yerleşireceğini bilemiyor. Ne yazık ki, Kaynakça ve dip/aranotlar doğrudan ya da doğrudana yakın alıntılar içindir; esinlenmeler, içselleştirmeler, kendimizin sandığımız fikirlerimize can suyu verenler için değil. Yazar yazılanlara can suyunu verenlere şükranlarını burada sunuyor. Bir de metni okudukça yeşertecek okurlara şimdiden teşekkür ediyor. Son teşekkürünü Sezgin Kızılçelik'e sunuyor, metne şiir dediği için.

1. SOCİUS'U TANIMAYA DOĞRU

11.TANIM

Etimolojik açıdan sosyoloji; birarada olan insanlar, insan birliktelikleri üzerine söylenen söz demektir. Sosyolog ise bu sözü söyleyendir. İlk kez 1830 yılında Auguste Comte (1798-1857) tarafından kullanılan sosyoloji sözcüğünün iki bileşeni vardır: Latince'den gelen 'socius' ve Yunanca'dan gelen 'logos'. Socius 'biraraya gelen, bir diğerine refakat edenlerden oluşan insan birliktelikleri'ni ifade eder. Logos ise 'söz'ü. Biz sosyolojinin bu etimolojik anlamının unutulmamasından yanayız. Bir sözcük, bir kavram ve bilgi gövdesi olan sosyolojiye yöneltilecek yüklemelerin bu anlam bağlamı göz önünde bulundurularak, bu anlam bağlamıyla hesaplaşılarak yapılmasını dilemekteyiz. Zira, sosyolojinin, 'toplumun bilimi' olduğu ön kabulüyle 'toplumbilim' olarak okunmasının yerinde olmadığını düşünmekteyiz. Böyle düşünmemize yol açan etkenlerden biri, 'toplumbilim'de geçen 'toplum' sözcüğünün 'modern toplum'a işaret etmesidir. Biz sosyolojinin en son örneklerinden birini Anthony Giddens'da gördüğümüz 'modern toplumun bilimi' anlamında 'toplumbilim' olarak okunmasının (1989:7), aslında, insan birlikteliklerinin tarih içindeki özel bir uğrağının o özel uğrakta geçerli olan özel bir 'logos' yorumu ışığında kavranılıp dillendirilmesini yansıttığını, böyle bir sosyoloji okumasının ise sosyolojiyi ve sosyoloğu dar bir alana hapsettiğini düşünüyoruz (1).

Bizce sosyoloji kendini modern toplumla sınırlamakla sadece modern toplum öncesi insan birlikteliklerine değil fakat modern toplum sırasındaki ve sonrasındaki birlikteliklere de sırtını dönmekte, böylece tarihin özel bir uğrağını tarihsizleştirmektedir. Akıp giden hayatın içindeki tek bir birliktelik formuna takılıp kalmakla, sosyoloji, hayatı adeta modern toplum formunda dondurmuş olmaktadır. Bu

ise, bugün içine nakşolunan geçmişi ve geleceği görememek demektir; bugün var olan modern toplumun aslında altımızdan kayıp gittiğini, bunun bir kaçınılamazlık olduğunu kavrayamamak demektir. Modern toplum olmayınca kendini modern toplumun bilimi olarak sunan 'toplumbilim'in de olamayacağını anlayamamak demektir. Giderek, dondurulmuş modern toplumun sosyal sorunlarına çözüm reçeteleri öneren, bilim markalı bir alet çantası olmakla iktifa etmek demektir. Modern toplumlar buharlaşıp uçuverince o aletlerin de tavan aralarında tozlanıp çürüyeceğini ön görememek demektir. Oysa sosyoloji şu ya da bu formun değil fakat socius içinde akıp giden çok katlı hayatın üzerine söylenen sözdür. Sosyolojinin belirli bir birliktelik formunun incelenmesiyle sınırlanması sosyolojiyi değil, Kadir Cangızbay'ın işaret ettiği gibi, sosyolojileri geliştirir (Cangızbay, 1999).

Sosyolojinin 'modern toplumun bilimi' anlamında 'toplumbilim' olarak anlaşılması ve sosyolojinin konusunun 'modern toplum' adı verilen özel bir insan birlikteliğiyle sınırlanmasının çeşitli sonuçları vardır: Bunlardan biri; modern toplum formu öncesindeki insan birlikteliklerinin sosyolojinin dışına çıkarılmasıdır. Bir diğeri; geleneksel-modern dikotomisinin dışında kalan ve/veya kendince bir modernlik yolu tutturan insan birlikteliklerinin sosyolojinin içindeki yerini tartışılır hale getirmesidir. Bir başka sonucu, bizi günümüzün toplum formunda olmayan ya da geleceğin nasıl olacağı kestirilemeyen insan birlikteliklerinin de modern toplum formundan farklı olmadıklarını/olmayacaklarını varsaymaya yöneltmesidir (2).

Sosyolojinin modern toplumun bilimi olarak okunuşunun yerinde olmadığını düşünmemize yol açan etkenlerden ikincisi ise sosyolojik bilginin, adına modern denilen özel tarihsel uğrakta geçerli olan bilim anlayışıyla üretilmesi gerektiği görüşünün pekişmesine yol açmasıdır. Bilim anlayışında 19. yüzyıldan bu yana yaşanan değişimler sosyolojinin

'logos' bileşeni ile 'scientia' arasındaki farkı yeniden gündeme getirmiş, sosyolojinin onto'sunun yanı sıra episteme'sinin de yeniden irdelenmesine yol açmıştır. Zira, bilim varolanın ne'liği üzerine doğru ve sahi olan sözü söylemekle yükümlüdür. Ne'lik ontoloji ile, doğru olma ise epistemoloji ile ilgilidir. Sahi olma, söz ile gerçeklik arası bağlantının söze daha yakın duran kısmında, hakiki olma ise söz ile gerçeklik arası bağlantının gerçeğe daha yakın duran kısmında durarak söylenen sözdür. Biz sosyolojinin konusunun socius olarak okunmasının tüm bu irdelemelerin daha sağlam bir zeminde yürütülmesine destek olacağını düşünmekteyiz. Gelinen bu noktada karşımızda cevaplanması gereken şu soruyu görüyoruz: Peki ama socius nedir?

Aslında bu metin baştan sona bu soruyu cevaplama arayışını yansıtmaktadır. Socius'un ne'liğinin belirlenmesi yolunda atılacak adımların sosyolojinin episteme'sinin de aydınlatılmasına katkıda bulunmasını ümit etmekteyiz.

Bu noktada bu incelemenin şu üç temel ön kabulünün ifade edilmesinde yarar vardır. İlki; bu incelemenin bilim adına yapılmış olmasıyla bağlantılı olan 'Bu dünya vardır' sayıltısıdır. 'Bu dünya' derken kast edilen sadece maddî olan değil, fakat sosyal olarak var olan dünyadır da. İkincisi; 'onto'nun episteme'ye öncel olduğu' sayıltısıdır. Bu iki ön kabul birbiriyle bağlantılıdır. Zira, bu dünya biz olsak da olmasak da var ise fakat söz ancak bizimle var ise o zaman onto da epistemeyi önceleyecek demektir. 'Önce söz vardı' diyenlerin atladığı nokta o ilk sözün 'ol' sözü olduğudur. İnsanoğlu için söylenebilecek olan, insanın 'önce söz vardı' ifadesinin sahibi olduğu değil, fakat bize göre, 'son sözün söyleyicisi' olacağıdır. Üçüncü ön kabul ilk ikisiyle bağlantılı olup şöyle ifade edilmiştir: 'İnsan sosyal olabilendir'. İnsanın 'sosyal olabilen' olması onun bir yandan socius'u kurarken bir yandan sözü de kurabilmesini imkân dahiline sokar.

'Socius' sosyal birimlerin bir sosyal zaman ve sosyal mekân bileşkesi olan bu dünya uzamında hayatı birlikte deneyimlemeleri sırasında kurup geliştirdikleri çok katlı bir sunum ortamı, etkileşim, ilişki ve dolaşım ağıdır (3). Socius katlarından bazıları diğerlerini kendilerine içlem kılabilecek kadar geniş kapsamlı olabilir. Ama bu, daha dar kapsamlıların daha geniş kapsamlıların bir alt sistemi oldukları anlamına gelmez. Gerek sosyal ortam ve ağlardaki sunumların gerek sosyal birimlerin arasında hiyerarşik bir düzen yoktur. Kapsamın dar ya da geniş olması sosyal birimler arası etkileşim ve ilişkinin boyutları ile ilgilidir. Aşağıda socius kavramlaştırması üzerinde ayrıntılıca durulacaktır. Ancak, daha önce socius'un ontik ve epistemik koordinatları üzerinde duralım.

1.2. SOCİUS'UN ONTİK KOORDİNATLARI

Socius'un ontik koordinatları derken kast edilen biraz da sosyolojinin konusunun ne'liğidir. Sosyoloji değil mi ki bir bilimdir, var olanlar üzerine söz söylemesi beklenir. Var olanlar doğal ya da sosyal olarak var olanlar olabilir. Sosyoloji var olanlar arasında dikkatini öncelikle sosyal olarak var olana yöneltir, ama bu doğal olarak var olanların göz ardı edildiği anlamına gelmez. Doğal olarak var olanlar, büyük ölçüde, geçişli tarzda vardır. Bunlar empirik olarak gösterimlenebilir. Sosyal olarak var olanların ise duyu organlarının içeriği olanlarla sınırlandırılması yerinde bir tavır olarak gösterilemez. Sosyal olarak var olanlar geçişli ya da geçişsiz tarzda var olabilirler. Geçişsiz tarzda varolanlar, sonuçları itibariyle gösterimlenebilir. Hangi türde var olursa olsun, sosyal olarak var olanlara sebep/neden/niçin ve ne soruları sorularak ulaşılması mümkündür. Var olanların oluşturucu parçaları ona işaret eden bu dört sorunun cevabı bize aynı zamanda var olanların çok katlılığını da işaret eder. Var olanlar bizim dışımızda ve çok katlıdır.

Sosyolojinin konusunun modernitenin ürünü modern toplumla sınırlandırılmaması, sosyolojinin 'modern toplum'u değil de tüm zamanlardaki tüm insan birlikteliklerini konu etmesi gerektiğinin ileri sürülmesi sosyoloğun ufkunun, uzamının dolayısıyla da sosyolojinin zamanının ve mekânının genişlemesine çağrıda bulunmak demektir (4). Bu çağrı ilk bakışta sosyoloğun taşıyamayacağı kadar ağır bir yükün altında ezdirilmesine yol açacakmış gibi görülebilir: Bilimler arası iş bölümüne ve bilimciler arası uzmanlaşma temelindeki farklılaşmaya karşıt bir tavır olarak eleştiriye tabi tutulabilir. Vurgulayalım ki, niyetlenilen ne sosyolojiyi tarih ve sosyal antropoloji ne de sosyoloğu tarihçi ve sosyal antropolog ve benzerleriyle aynı kılmaya çalışmaktır. Amaçlanılan, öncelikle, sosyoloğa akıp giden hayat içinde var olabileceği bir yer bulmaktır. Bu yer tarih ve tarihçiyle, sosyal antropoloji ve sosyal antropologla birlik olunmasını gerektiriyorsa elbette o da olacaktır.

Sosyolog öyle bir yerde dursun ki, bu yer onu akıp giden hayatı tüm vüs'ati ile görebilmesini, kavrayabilmesini, anlamlandırabilmesini ve yorumlayabilmesini mümkün kılabilsin; sosyolojiyi bir geniş zamanın, bir geniş mekânın içinden söyleyebilsin. Sosyolojiyi geniş mekânlı kılmayı istemek, sosyolojiyi, adına toplum denilen, ama sadece günümüzün modern toplumunu ve de çok özel bir şekilde kavramsallaştırarak, inceleyen bilim olmaktan çıkartmayı istemek demektir. Dünyanın neresinde olursa olsun, tüm insan birlikteliklerini, 'modern toplum' nirengi alınarak geliştirilen evrensellik iddiasındaki kavramlaştırmalara içerik kılma oyununu oynamaktan vazgeçmek demektir. Onun yerine, farklı sosyal ilişki ağlarının oluşturduğu geniş sosyal mekânlar üzerinde yoğunlaşmak demektir. John Urry'nin Mobile Society'deki "Toplum artık yersiz yurtsuz bir nesne haline geldi o halde sosyolojiye de yüz yüze ilişkileri nesne kılalım" önerisine karşı çıkmak demektir. Aynı şekilde, sosyolojiyi geniş zamanlı kılmayı istemek, sosyolojiyi sadece

bugünün değil dünün ve yarının birlikteliklerini de kapsayan bir bilim kılmayı istemek demektir. Sosyoloğun inceleme konusunun sınırını saatine bakarak çizmesini, "Saat şimdi 13.15. Üzgünüm, 13.14'te cereyan eden olaylar tarihçiyi ilgilendirir" denmesini komik bulmak demektir.

Sosyoloji değil mi ki sosyoloğun sözüdür (5), sosyolog bu sözü ne denli duyurabilirse var oluşuna da o denli anlam katabilir diye düşünüyoruz. Sözü dinlenebilir kılmanın koşulu sözün hayatla, geniş zamanlı geniş mekânlı hayatla çakışabilmesidir. Bunun göstergesi, hayatı dile getirebilen zenginlikte sözümüzün olmasıdır. Sözümüzün hayatı kavrayabilecek zenginlikte olması ise hayatı anlayabilmemizle mümkündür. Anlayabilmek anlamlandırabilmektir. Anlamlandırılabilmek, yani tekilimizi gördüğümüz bütünler arasından en uygun bulduklarımızla, başka bir ifadeyle gösterileni en uygun düşen göndermesi ve göstereni ile, bağlantılandırabilmek hayata bir geniş mekân ve zaman içinden bakabilmekle olasıdır. Öte yandan, sözün hayatla çakışabilmesi, sözün hayatı tüketebilmesinin, giderek sözün hayatın yerine geçmesinin de ilk koşuluymuş gibi gözükmektedir. Sözün hayatın yerine geçmesi episteme'nin onto'nun yerine geçmesi demektir. 'Ol' sözüyle var olan dünyanın, şifresinin çözüldüğünün işareti olarak, bu kez insanın sözü ile anlamlandırılarak tüketilmesi demektir. Var olanın söz dolayımıyla anlamlı kılınması demektir. Gerçeğin yerine geçebilen söze hakikat diyoruz.

Bu noktada akla, socius'a geniş zaman ve mekândan bakmaya yönelen sosyoloğun nerede durması gerektiği sorusu gelebilir. Cevabımız, sosyoloğun düne de yarına da bugün durduğu yerden bakacağıdır. Bir başka seçeneğin mümkün olmadığı, dünü dünün kavramlarıyla okuyabilmenin ne mümkün ne gerekli olduğu noktasından hareketle ileri sürülmektedir. Dünü dünün kavramlarıyla okumak gerektiği yönündeki Annales tarihçiliği görüşü, bizce, anlamakla değil fakat haklılaştırmakla bağlantılıdır. Biz geçmişin

meşrulaştırılmasının değil fakat bilinmesinin ve anlaşılmasının peşindeyiz. Gerekirse hesabının verilmesinin de önünü açık tutmanın peşindeyizdir. Sosyoloji bunu yaparken Max Horkheimer'in (1895-1973) anlama ve eleştirmenin el ele birbirlerini çoğaltacakları yönündeki umudundan güç alır (1986). Bugünden konuşmak, aynı zamanda, geniş zamandan ve geniş mekândan konuşmak da demektir. Pierre Bourdieu'nun (1930-2002) dediği gibi, bugünün, ikinci bir doğa gibi içselleştirilmiş ama sonra da tarih gibi unutulmuş olan bir somutlaşmış tarih olduğu unutulmamalıdır. Bugün, ürünü olduğu tüm bir geçmişin aktif mevcudiyetidir, bir habitusdur (Bourdieu, 1995:35). Bu sebepledir ki, tarihsel sosyoloji bir özel sosyoloji alt dalı değil fakat sosyolojinin mütemmim cüzüdür. Amacımız, sosyolojinin üzerinde yükseldiği zemine dünü de içeren bugün dolayımıyla bir kez daha eğilmek, bugünün sosyoloğu olarak sosyolojiyi üzerinde yükseldiği zeminle birlikte bir geniş zaman ve mekânda tanımaya koyulmaktır.

Hayatın deneyimlenmesi praksis süreci de dahil başka şeylerin yanı sıra zorunluluk, özgürlük, geçicilik, kalıcılık arasındaki ilmeklerin fark edilmesidir (Prigogine'den aktaran: Wallerstein, 1999:50). Zaman okunun hep, adına mekân dediğimiz yay ve o yayı geren okçuyla, belleği olan sosyal birimle birlikte ilerlediğinin fark edilmesidir. Bir geniş zaman, bir geniş mekân içre oluşun ancak böyle mümkün olabileceğinin fark edilmesidir. Geniş zaman; bugünde dünün, dünde bugünün yaşamasıdır. Geniş zamanda görmek, dünde bugünü bugünde dünü görebilmektir. Hep tarih içre olabilmektir.

Geniş mekân, ait olunan ortamların, ağların sayısının, düzlemlerinin ve boyutlarının çokluğu çoğulluğudur. Geniş mekânda görmek kendimizi, olanları ve şeyleri bu çoğul mekânlara yerleştirerek, onlara sınırlar aşırtarak görebilmektir. Sosyal birimlerin sunumlarında, simgelerinde, seslenmelerinde ve yapıp etmelerinde sınırları belirlenmiş, çe-

perlerini aşamayacakları bir fizikî zaman ve mekân koordinatına mahkûm, sadece o ortamda var olabilen olmadıklarını görebilmektir. Sosyal birimin aynı bir yer ve andaki yapıp etmesi ve/veya düşünüp taşınmasından ibaret olduğu kanısının aslında bir sanrı olduğunu sosyal birimin aynı bir anda ve yerde imiş gibi görünürken o zaman ve mekânın görünüşteki boyutlarının ötesinde de var olabildiğini, elinin ve sesinin, fikrinin ve sergilediklerinin ve bunların uzantılarının, yansımalarının o ötelerdeki bir şeyleri de etkileyebildiğini ve kıpırdatabildiğini kavrayabilmektir. Ortamların ağlara dönüştüğünü görebilmektir. Geçmiştekilere yeni manâ atıfları yapabileceğini, gelecektekilerin seyrini etkileyebileceğini fark edebilmektir. Şimdi ve burada olanın bugün durulan yerden hareketle geçmişi ve geleceği, olmuşluğundan ve olabileceğinden daha farklı düzlemlere taşıyabilme gücüne sahip olduğunu sezebilmektir. Tarih su ise kültür de onun suladığı topraktır. Ya da, tarih akıp giden su ise kültür de bu akan sudan damıtmış olduklarımızdır.

Buradaki zaman, tarihi yani hayat süreçlerini taşıyandır. Onun için, sosyal zamandır. Mekân, kültürü taşıyandır. Onun için sosyal mekândır. Uzam, zaman ve mekân birlikteliği, iç içeliğidir. Dünya uzamı zaman ve mekânın sosyal oluşuna ve ister edimci ister eyleyici olsun sosyal birimlerle sarılıp sarmalanmışlığına işarettir. Hayat, sosyal birimlerin sunumlarıyla, tarih ve kültür uzamı içinde inşa edilen bir süreçtir. Zaman, manânın derinleşmesini sağlayandır. Manâ zamanın ilerlemesiyle derinleşir, bu sebeple olsa gerek, zamanla acımız hafifler, affediciliğimiz artar. Kültürdeki manâyı zaman ilerledikçe anlarız.

Socius daima zaman mekân içre olan, daima bir tarihselliğe, kültürelliğe sahip olan birlikteliktir. Zaman-mekân içre oluş uzamsallıkla bağlantılıdır. Socius tarihselliğini ve kültürelliğini uzamsallığının içinde taşır, barındırır. Socius'un bu karakteristiğinin görülebilmesi socius'a geniş zaman, geniş mekân perspektifinden bakılmasıyla mümkündür. Tarihsel-

lik insan birlikteliklerinin süreçselliğini, devinimselliğini, değişimselliğini, olaysallığını, olgusallaşmaya gidişini işaret ederken, kültürellik insan birlikteliklerinin her birinin kendine özgü olmaklığını işaret eder. Kültürellik yüzündendir ki, insan birliktelikleri ne ise o'luklarını sürdürebilir, zaman içinde deneyimledikleri tüm devinimlere, maruz kaldıkları tüm değişimlere rağmen ne'liklerini koruyabilir. Kültürelliktir, sosyal birimlerin yapıları inşa edebilmelerini mümkün kılan; sosyal birimleri zamana karşı dikelebilir kılan. Kültürellik sosyal birimin amilliğinin sergilenmesini mümkün kılandır. Tarihsellik ise sosyal birimin potansiyelinin ortaya çıkışını, failliğinin sergilenmesini mümkün kılandır; özgürleştirici olandır; yeni yapıların inşasının yolunu açandır. Tarihsellik olmasaydı kültürellik bizi bir müze-dünyaya kıstırırdı. Kültürellik olmasaydı tarihsellik bizi rüzgârın önündeki gazal gibi oradan oraya savururdu.

1.3. SOCİUS'UN EPİSTEMİK KOORDİNATLARI

Epistemoloji iki düzlemle ilgilidir. Bu düzlemlerin ilki söz ikincisi etik düzlemidir; zira epistemoloji var olanın değil fakat var olan üzerine konuşanın alanıdır. Önce söz düzlemi üzerinde duralım.

Sözün hammaddesi sözcüklerdir. Sözcükler var olanların ne ve kim olduklarını (isimler), nasıl olduklarını (sıfatlar) ve ne yapıp ettiklerini (fiiller) çeşitli soyutlama düzeylerinde ifade eder. Var olanlar sosyal ve maddî olarak vardır; sosyal olarak var olma kökende sosyal birimlerin sunumlarının birinden, ikisinden veya üçünden birden kaynaklanıyor olabilir. Kavramlar sosyal birimlerin gerek kendilerinin gerek sunumlarının gerekse sunumlarınınuzantılarının/sonuçlarının/yol açtıklarının/sebep olduklarının zihnimizdeki en soyut gösterenleridir. Epistemoloji var olanlar üzerine söylenen sözlerin doğruluğu, sahiliği, tutarlılığı ve tutunumluluğu, geçerliliği ve güvenilirliğinin sadece imkân ve koşullarıyla değil fakat bunların yanı sıra do-

ğası, karakteristikleri ve tarzı ile de ilgilidir. Epistemoloji söz konusu olduğunda dikkatli olunması gereken husus 'epistemolojik masal'a kanmamaktır. 'Epistemolojik masal' var olanlar ile var olanlara ilişkin kavramlaştırmaları birbirine karıştırmaktır.

İnsan birliktelikleri üzerine söylenen sözün dinlenebilmesi o sözün doğru, gerçek, sahi ve hatta haklı olmasını talep eder.

Doğru veya yanlış (true veya false) olmak mantık ve matematikle ilgilidir. Dilbilgisi kurallarıyla, tasımla, matematiksel formülle tutarlı olan doğrudur. Örneğin "Nil nehri mavidir" önermesi Türkçe dilbilgisi kurallarıyla tutarlıdır; özne tümleç yüklem sıralamasıyla uyumludur. Tasımla da uyumludur; "Bütün nehirler mavidir, Nil bir nehirdir, o halde Nil de mavidir" sıralaması ile tutarlıdır. Tutarlılık ve tutunumluluk bir 'arasılık' durumudur. Tutarlılık aynı bir metnin cümleleri arasında, tutunumluluk ise aynı konudaki farklı metinler arasındaki uyumluluk halidir.

Gerçek veya sahte (real veya fake) olmak ne'lik ile ilgilidir. Gerçek olan var olandır. Var olma hali maddî veya sosyal olabilir. Sosyal gerçeklik socius'dan dolayımlanmış onto'ya verdiğimiz addır. Sosyal olan farklı olgusallaşma seviyelerinde olabilir, aynen maddî olanın gaz, sıvı katı hallerinde olabileceği gibi. Örneğimizi kullanacak olursak "Nil nehri mavidir" önermesi Nil'in hem mavi renkte hem de nehir olduğuna işaret eder. Nil adında mavi renkli bir nehir gerçekten vardır. Nil hayalî bir nehir değildir. Aynı şekilde, "Mısır uygarlığı muhteşemdir" dendiği zaman da bir gerçek ifade edilmiş olmaktadır. 'Uygarlık' kavramı özneler arası da denen sosyal birimler arasında paylaşılan bir anlama sahiptir; 'muhteşem' sıfatı da.

Gerçeği ifade eden söz, sahi olan sözdür. Sahi olmanın karşıtı yalandır. Sahi olan söz, gösterileni ile çakışan sözdür. Bu gösterilen, sosyal birimler arası bir oydaşmayla var olan

da olabilir, madde olarak var olan da olabilir: 'Uygarlık' ve 'muhteşem' gibi ya da 'Nil' ve 'nehir' gibi. Sözün gösterileni ile çakışması, sözün gösterilenini tüketmesi ve onun yerine geçmesi derecesinde kuvvetli bir çakışma ise o zaman ona hakikat (truth) diyoruz. Hakikat gerçeğin yerine geçen söz/gerçek'tir. Hakikat bilim için bir ütopyadır. Sahi olan söz, gerçek ve söz arasındaki bağlantı üzerinde yer alırsa da, yüzü söze dönüktür, söze daha yakın durur. Haklı ve haksız (right ve wrong) olmak ise ahlâk ve etik ile ilgilidir .

Öte yandan, bilimin sözü hem güvenilir hem geçerli olmak zorundadır. Bilim doğrunun ve sahinin olduğu kadar güvenilir ve geçerlinin de peşindedir. Doğru olma güvenilir olma koşullarıyla da sınanabilir. Sahi olma ise güvenilir olmanın yanı sıra geçerli olma koşullarıyla da sınanabilmelidir. Zira, sahilik gerçekle söz arası bağlantı çizgisi üzerinde durduğu için bir ayağıyla daima gerçeğe bakmak zorundadır.

Var olana ilişkin sözler tanımlama, betimleme, açıklama tarzlarında olabilir. Tanımlama, betimleme ve açıklamanın doğruluğunu dilbilgisi ve tasım hatta matematik ile göstermenin ötesinde bir de güvenilirlik ölçütleri ile sınamadan geçirdik diyelim. Bu yeterli midir? Değil; tanımlama, betimleme ve açıklamanın sahi de olduğunu göstermemiz gerekir. Bu ise geçerlilik ölçütleri ile de sınanabilir olmakla mümkündür. Peki, bu yeter mi? Yine, değil; biz bilimin sözünün doğru ve sahi olmasının yanı sıra manâlı da olmasını istiyoruz. Manâlılık önemlidir, zira manâ basitçe, maddî veya sosyal olarak var olan bir şey'e ad vermek değildir. Ad vermekten daha ileri bir durum söz konusudur. Ad verirken o şey'in ötekiler olmadığını ama özgün bir şey olduğunu söyleriz. Manâ verirken ise o şey'i gösterdiği ve göndermesi ile birlikte söylemiş oluruz. Manâ verme bir ilişkilendirmedir; bir bağlantılandırmadır. Manâ; ad verme gibi bir evet/hayır, var/yok, 0/1 dikotomisi değildir. Manâ; gösterilen, gösteren, gönderme arasında, gözlemcinin kültürel birikimini ve

benliğini katarak kurduğu çok katlı bağlantıdır. Bilimin sözünün manâlı da olmasını istediğimizi söylerken kast ettiğimiz o kurulan bağlantının kendi içinde doğru, sahi ve gerçek olmasının ötesinde bir de başka sözlerle ve başka gerçekliklerle de bağlantılandırılabileceğidir. Manâ bizi teoriye götürür. Theoria; akıl gözüyle panoramik görmedir. Biz buna akıl feriyle görmek de diyoruz.

Anlamak; manâ ile bağlantılıdır ama aralarındaki farka da dikkat etmek gerekir. Manâ; şey'lerin kendilerine yakın dururken, anlamak biz gözlemcilere yakın durur. Anlamak; manâyı yakalamaktır, bağlantıyı kurmaktır. Anlamak bir zihinsel eylemdir (act). Anlamak anlamlandırmaktır. Anlamlandırdıkça kendimizi de geliştirmiş oluruz. Ama, aynı anda o şey'i de daha içten, daha gerçekten, daha sahi olarak tanımış, bilmiş oluruz. Bu sebeple manâ ontik olan ile epistemik olanın birbirine bağlandığı yerdir. Ontiktir; zira, anlamlandırma edimim insanî potansiyelimi geliştirebilme kanallarımdan biridir. Epistemiktir; zira, manânın özellikle bilimdeki ifade kanalı sözdür. Bu söz yorumdur.

Yineleyelim ki, anlamlı olmak bir bağlama oturtulabilmek demektir. Anlam ait olunan bütünle kurulan ilişki dolayımıyla kazanılır. Anlamlı söz, ister düşünülen olsun ister gözlemlenilen, üzerine söz söylenen şeyi ait olduğu bütünle ilişkisi içinde anlatan sözdür. Anlamak; tekili ait olduğu bütün içine yerleştirmektir. Yorumlamak ise yaptığımız bu yerleştirme işlemini gerekçeli olarak dille ifade etmek, söze dökmektir. O tekili neden bir başkası içine değil de, o bütün içine yerleştirdiğimizin hesabını vermek, gerekçelerini söylemektir. Sadece anlamlandırılanlar yorumlanabilirler. Yorumlama anlamanın, anlamlandırmanın bir adım sonrasında gerçekleşir; öncesinde değil. Ya da, anlamlandıramadıklarımızın yorumlamasını da yapamayız. Anlamayı neden istiyoruz? Çünkü, anlama bize geçerliliğin kapılarını aralıyor.

Anlamak, anlamlandırmak yani manâyı yakalamak o şeyi tekilliği değil ama çoğulluğu, çok katlılığı, zenginliği ile birlikte görebilmek demektir. Anlamlandırmak o şey'i tekil bırakmamak, çoklaştırmaktır. Tanımlamak, ad vermek, betimlemek bize tekili kavratır. Açıklamak tekili bir sıra içinde görmemizi sağlar. Anlamak ise onu boyutları ve katları içinde görmemizi sağlar. O katlar ve boyutlar ise, fark edildikleri sürece ve miktarca, benliğimizin de gelişmesine, kendimizi gerçeklememize katkıda bulunurlar.

Anlamayı ontolojik aidiyetinden kopartıp sadece epistemolojik alana oturtmak bir pozitivizasyon örneği ve bir hatadır. Anlamayı epistemolojik alandan kopartıp ontolojik alana kıstırmak ise ontik olanı amorf olarak görmek demektir. Sosyologdan beklenen onun insan birliktelikleri üzerine doğru, gerçeği ifade eden, sahi, anlamlı söz söylemesidir. Bu yeterli midir? Bizce bu sorunun cevabının "hayır, yeterli değil" olması gerekir.

Sosyoloğun sözü aynı zamanda haklı da olmalıdır. Bu ise bizi etik konusuna getirir. Etik; epistemolojinin ikinci düzlemidir. Yukarıdakilere ek olarak, sosyologdan daha genelde beklenen, şeyler ve sözcükler arası açıklığın gizemleştirilmiş çıkarları yansıtan değil fakat o şeylerin çevresinde toplanan tarafların akıl yürütmeleri ve müzakereleri sonunda ulaşacakları rızayı ve değerlemeleri yansıtan anlamlarla doldurulmasıdır. Zira, ancak o zamandır ki, ne "dil gerçekleri anlatmanın değil, gerçekliği çıkarlarımıza göre kamufle etmenin aracıdır" denebilecektir (Belge, 2002) ne de sosyal birimlerin sunumlarının sosyal ağlardaki süreçsel eyleşmelerle olgusallaştıkları gerçeği göz ardı edilebilecektir. Sosyologdan en genelde beklenen ise sosyoloğun sözlerinin insanın kendini gerçeklemesine destek olması, katkıda bulunmasıdır. Bunun yolu insanın emeğine el konması mekanizmasının deşifre edilmesinden geçmektedir. Sosyolog insan emeğinin sömürülmesine dikelmelidir ki insanın kendini gerçeklemesine katkıda bulunabilsin.

1.4. SOCİUS'UN OLUŞTURUCULARI

Socius'un oluşturucuları sosyal birim dediğimiz sosyal kişiler ve kolektif kişilikler ile bunların sosyal ortam ve ağlar içindeki sunumlarıdır. Aşağıdaki alt bölümlerde bunların her biri üzerinde ayrıntılıca durulmaktadır.

1.4.1.SOSYAL BİRİMLER

Socius'un temel oluşturucusu sosyal birimlerdir. Sosyal birimler; 'sosyal olabilen'lerdir, 'sosyal olma' yetisine sahip olanlardır. 'Sosyal olma' yetisine sahip olmayı 'sosyal olabilen' (sociable) olarak ifade ediyoruz. Sosyal birimlerin 'sosyal olabilen' olarak nitelendirilmeleri bizim onları sadece 'sosyal olabilen' halleriyle tanıyıp bilebilmemizin sonucu değildir. 'Sosyal olabilen' olma epistemik değil ontik bir durumdur. 'Sosyal olabilen' olma sosyal birimin doğasına içkindir. Sosyal birimler 'sosyal olabilen' olmaktan kaçamazlar; bu onların varoluş koşuludur. Sosyal birimler 'sosyal olabilme' özellikleri ile dünyaya dahil olurlar. 'Sosyal olabilme' yetisi bir sosyal birime o sosyal birimin var kılıcılarının, kurucularının o sosyal birimin var olmaya adım attığı aşamada, kuruluşu aşamasında kattığı bir özelliktir. Bu anlamda da 'sosyal olma' yetisi sosyal birimin ilineksel değil tözsel özelliğidir. 'Sosyal olma' yetileri olmasaydı sosyal birimler var olamazdı. 'Sosyal olma' yetisi, bir başka deyişle 'sosyal olabilen' olma özelliği, 'sosyal olabilen'in aynı yetiye sahip diğer birimlerle etkileşimi süreci içinde kendini gerçekler, gizillikten kurtulur, kendini görülür kılar.

Aynı yetilere sahip sosyal birimlerin birbirleriyle etkileşmeye başlamaları ile tarih ve kültür de başlamış olur. Tarih ve kültür sosyal birimler arası etkileşimin ürünüdür. Köken olarak sosyal birimler arası etkileşimin ürünü olan tarih ve kültür, veri olan sosyal hayatta döner, kendinden sonra tesis edilmeye başlanan sosyal birimlerin kuruluşlarındaki kurucu ögelerinden biri haline gelir. Başka bir ifadeyle, tarih

ve kültür, köken olarak, sosyal birimler arası etkileşimin ürünü olarak ortaya çıkar fakat hemen ardından kendine kaynaklık eden sosyal birimlerin mütemmim cüzü haline gelir ve hatta bir sonraki sosyal birimlerin ortaya çıkışlarında da birer hazirun olarak bulunur. Bundan dolayıdır ki, veri sosyal birimleri aynı zamanda hem 'sosyal olabilen' hem de 'tarihe ve kültüre sahip olan' birimler olarak tanımlıyoruz. Veri olan tarih ve kültür sosyal birimlerin, içinde 'sosyal olabilme' yetilerini açımladıkları bir sosyal uzamdır. Bu sebeple de bu üçü veri birlikteliklerde birbirlerinden ayrılamazlar.

Sosyal birimleri iki düzlemde buluyoruz: Sosyal kişi ve kolektif kişilik olarak. Her iki sosyal birim de hem 'sosyal olabilen'dir hem de 'tarihe ve kültüre sahip olan'dır. Aralarındaki tek fark 'sosyal olabilen' olarak dünyaya gelen sosyal kişinin tarihle ve kültürle, dünyaya dahil olduktan sonra temasa geçmesi (eğer tarihe ve kültüre ait herhangi bir özelliği genlerimizle yeni kuşaklara aktaramıyorsak), buna karşılık, yine 'sosyal olabilen' olarak bu dünyada tesis edilen kolektif kişiliğin ise bu dünyaya tarih ve kültürün izleriyle birlikte dahil olmasıdır. Zira, kolektif kişilikler sosyal kişiler dolayımıyla vardırlar. Kolektif kişiliklerin harçları bu dünyada atılmaktadır. Sosyal kişilerin biyolojik ve psikolojik yönlerinin de olmasına karşılık kolektif kişiliklerin biyolojik veya psikolojik karakterde kurucu unsurlarının varlığından söz edilemez.

Köken konusu bir yana bırakıldığında, veri sosyal hayatta ister sosyal kişi ister kolektif kişilik tarzında karşımıza çıksın, tüm sosyal birimler hem 'sosyal olma' yetisine sahiptirler hem de tarihsel ve kültüreldirler. Socius'u ötekine açılarak kurarız. Ötekine açılmayı mümkün kılan ise 'sosyal olabilme' yetimizdir. Sosyal birimlerin 'sosyal olabilme' yetilerine değinmeseydik, socius'u veri alsaydık, o zaman yapıp etmelerimizin tamamen socius ürünü olduğunu söylememiz gerekecekti. Bu bizi bir yanda totolojiye bir yanda mantık dı-

şına bir yanda teleolojiye iterdi. Teleolojiye iterdi; zira, bir sonrası bir öncesinin nedeni olurdu: "İnsan birliktelikleri; 'sosyal olabilme' yetisini geliştirebilmemiz için ortaya çıkmıştır" dememiz gerekirdi. Totolojiye iterdi; zira, öncesi ve sonrası bir kısırdöngü içinde birbirini izlerdi: "İnsan birlikteliklerı 'sosyal olabilme'ye yol açar, bir adım sonra 'sosyal olabilen'ler de döner insan birlikteliklerine yol açar" dememiz gerekirdi. Mantık dışına iterdi; zira, sonuç olan işleyişi başlatanın, ana devindiricinin belirleyicisi olurdu: "İnsan birliktelikleri olmasaydı 'sosyal olabilen' de olamazdık" dememiz gerekirdi. Ama, o zaman da insan birlikteliklerinin 'sosyal olabilen' insanlar olmaksızın nasıl kurulmuş bulundukları sorusunun cevabını veremezdik. Giderek, insan birlikteliklerinin tarihselliklerini de temellendiremez; değişimlerini, dönüşümlerini sebeplendiremezdik. Bu kuşatılmışlığımız geçmişimizle sınırlı kalmaz, bugünümüzü ve yarınımızı da çevreler, bizler bir paradoksun çıkmazlarında yuvarlanıp dururduk. 'Sosyal olan'a insanî olanı katamamanın kısırlığına mahkûm olurduk. Sosyolojiyi bugün bile bazılarının yaptığı gibi bir sosyoloji olmaya, insanların değil 'homunculi'lerin, kuklaların, daha rafine örneklerinde, davranış örüntülerinin ve rollerin sosyolojisi olmaya kıstırırdık (6). İnsansız sosyolojiyi, giderek socius'u, 'mektepsiz Maarif Vekaleti gibi' bir güzel idare ederdik.

Sosyal birimlerin socius içindeki sunumları onların nedenlerinin socius olduğunu göstermez. Sosyal birimler öncelikle 'sosyal olabilen' oldukları, hemen ardından da tarihe ve kültüre sahip oldukları için sosyaldirler.

İnsan 'sosyal olabilme' yetisine sahip oluşunu socius üyesi olmaklığından dolayı elde etmiş olsaydı, dünyanın herhangi bir yöresinin herhangi bir çağındaki her insan birlikteliği de elbette tamamen biricik olacak, diğer socius'larla, değil kısmî de olsa benzerlikler göstermek, bu socius'ların her biri farklı iklim ve yeryüzü şekillerinin, farklı fauna ve floraların belirleyici etkisi altında olacakları için, bunların

ortak bir noktaya çekilebilecek herhangi bir ögeye bile sahip olmaları neredeyse imkânsız olacaktı. Zira, öyle bir durumda, her bir insan birlikteliği ayrı 'sosyal olabilme' yetisi örneklerini pekiştirecek, onları örüntüleştirip kurumsallaştıracaktı. İnsan birliktelikleri arasında farklar vardır; zira, mekânları, koşulları, deneyimleri ve onlarla bağlantılı gereksinmelerinin izlerini taşıyan kültürleri farklıdır. Ama, aynı zamanda, birbirlerine benzerler de; zira, hepsinin temel birimi sosyal kişi ve kolektif kişiliklerdir.

Bu noktada akla şöyle bir soru gelebilir: Sosyal kişinin 'sosyal olabilme'si onun socius'a dahil oluşunu önceliyor ise, o zaman sosyal kişiyi tarih-dışı bir kategoriye itmiş olmaz mıyız? Bunun hemen ardından şu soru sorulabilir: Sosyal kişi tarih dışı, socius tarihsel olunca, tarih dışı olan sosyal kişinin tarihi yapması gibi açmazlı bir durum ortaya çıkmaz mı? Bu sorular sosyal kişinin 'sosyal olabilen' oluşunu halâ sosyal kişinin şu veya bu socius'a dahil olmasıyla bağlantılandıran bir bakışa aittir. Böyle sorulara, 'sosyal olma' yetisinin henüz gizil güç halinde bulunduğunda bile ona sahip olan canlının tarihselliğe ve kültürelliğe değil ama zaman içreliğe ve belleğe sahip olabileceği olasılığından hareketle cevap verilebileceğini düşünmekteyiz.

Öte yandan, 'sosyal olabilme' yetisine niçin sahip olduğumuzu, böyle oluşumuzun fizik veya metafizik nedenlerini bilmiyoruz. Ama öyleyiz. Diğerleriyle birlikte olmayı, hem de onlarla barışçıl ilişkiler içinde olmayı istiyoruz. Yalnız kalmaktan ve bir de çatışma içinde olmaktan hoşlanmıyoruz. Bunlar vücut kimyamızı bozuyor. Oysa, barış anlarında biyo-kimyasal değerlerimiz optimum düzeye ulaşıyor. Kızmakla, üzülmekle, başkalarından uzaklaşmakla değil sevmekle, sevilmekle, paylaşmakla mutlu oluyoruz. Mutlu olunca gülüyoruz. Öte yandan, dünya uzamı bizim evimiz değil. Dünyada ezelden ebede var değiliz. Dünya ebediliğimizi deneyimleme yerimiz değil. Dünyaya geliyoruz ve dünyadan gidiyoruz. Dünyada kaldığımız süre içinde de bir

uğraş vermemiz gerekiyor. 19. ve 20. yüzyıl boyunca bu uğraşının adına var olma mücadelesi dendi. Var oluş mücadelesinin yolu da, kökeninde şiddet yatan güç'e sahip olmaktan geçmekteydi. Oysa, 21. yüzyıl bu parametrenin değişmesine ev sahipliği yapıyor. Var oluş mücadelesinin yerine sürdürülebilirlik uğraşısı konuyor. Sürdürülebilirlik uğraşısında da başarılı olmanın yolu güce sahip olmaktan geçer. Güce sahip olmayı aramak insanî ve sosyal bir durum. Buradaki hassas nokta, sürdürülebilirlik ile güce sahip olmak arasındaki gerilimin nasıl boşaltılacağıdır. Bunun bir yolu gücün tanımının değiştirilmesinden, içeriğinin dönüştürülmesinden, gücün içindeki şiddet ögesinin yerine yeniden emeğin konulmasından geçer. Ki bu husus ilerleyen bölümlerde ele alınmaktadır.

Sosyal kişi bağlamında örneklendirdiğimiz 'sosyal olabilme' yetisinin kolektif kişiliklerdeki paraleli nedir? Bu sorunun cevabı kolektif kişiliklerin aralarındaki karşılıklı bağımlılık ve işbirliği olarak verilebilir. Kolektif kişiliklerin olgusallaşma seviyeleri ne olursa olsun aralarında tesis edecekleri karşılıklı bağımlılık ve işbirliği onların 'sosyal olabilme' yetilerinin işaretçisi olacaktır, olmaktadır. Rekabet; çatışmanın değil işbirliğinin bir aracı olarak kullanıldığında öz-yıkımcı olmaktan çıkmakta, geliştirici olmaktadır.

Sosyal birimler sosyal ortama imge/simge, söz/yazı ve yapma etme tarzındaki sunumları ile katılırlar.

1.4.1.1. SOSYAL BİRİM BİR: SOSYAL KİŞİ

Yukarıda değinildiği üzere sosyal hayatta iki temel sosyal birim vardır: Sosyal kişi ve kolektif kişilik. Bu alt başlık altında sosyal kişi derken neyin, kimin kast edildiği konu edilmektedir.

Öncelikle vurgulanması gereken husus sosyal ve kişi (person) sözcüklerinin yan yana kullanılmasının aslında bir

yineleme olduğudur. Sosyal socius'a ait olan, insan birlikteliğine ait olan ise, 'kişi'nin sosyal sıfatıyla anılmasına gerek yoktur. Zira, kişi zorunlu olarak sosyaldir. Oysa, psikolojinin birey, felsefenin insan kategorileri böyle değildir. Kişi; sosyolojide sosyal rolleri oynayandır. Etimolojik olarak kişi (person) Eski Yunan tragedyalarında rol üstlenen oyuncuların kendileri ile canlandırdıkları kahramanın birbirinden ayrılması için sahnede kullandıkları maskenin adıdır. İnsanoğlu hayat sahnesinde her zaman roller oynar, bilincinde olsa da olmasa da. Rollerimizi doldurduğumuz pozisyonlar içinde ve o pozisyonun gereklerini az çok göz önüne alarak oynarız. Pozisyonun gerekleri derken kast edilen oynanacak roller temelinde belirlenmiş olan davranış örüntüleridir. Nitekim pozisyonların ve onlarla bağlantılı davranış örüntülerinin bazıları bizden önce belirlenmiştir. Ve biz de o belirlenmişlikten sosyalizasyon sürecimiz içinde haberdar olmuşuzdur. Bazıları ise ya tam olarak henüz belirlenmemiştir ya da onların belirlenme olasılığı düşüktür veya belirlenmiş olsa bile bu belirlenmişlikten henüz haberdar olmamışızdır. Her durumda sosyal kişi belirlenmiş veya henüz tam olarak belirlenmemiş pozisyonlar ve davranış örüntüleri içinde o pozisyonun gerektirdiği sanılan ya da kendisinin gerektirdiğini sandığı rolünü oynar.

Kuşkusuz, her ne kadar içinden birine en çok vurguyu yapıyor olsak ve onu kendimize anahtar rol olarak üstlenmişsek de, sosyal hayatta çok sayıda pozisyonları doldurup çok sayıda roller oynamak durumundayızdır. Hayatın karmaşıklaşması biraz da doldurduğumuz pozisyonların artması ve oralarda oynadığımız rollerin çeşitlenmesi demektir. Bu noktada, rollerimizi her zaman beklenenlere göre oynamadığımızı, kendi karakterimizi, zekâmızı, umut ve beklentilerimizi, kızgınlık ve hınçlarımızı, kısaca bireyselliğimizi katarak da oynadığımızı, hatta bu yorumlarımızın oynadığımız rolün bir dereceye kadar da o rolün içinde oynandığı pozisyonun sosyal hayat içindeki statüsünün yükselip düş-

mesine etki ettiğini anımsamamızda yarar vardır. Bu süreç yabancılaşmanın aşılmasının yollarından biri olarak da gösterilir. Ancak, bireyselliğimizi ne denli öne çıkarmaya çalışırsak çalışalım hatta rolümüzü ne denli 'beklenen rol'ün ötesinde zenginleştirirsek zenginleştirelim, o rolün doldurduğu pozisyonun sınırlarını ve gereklerini aynı ölçüde ne değiştirebilir ne dönüştürebiliriz. Kültürün oluşturucu ögeleri kurumlar, kurumların oluşturucu ögeleri davranış örüntüleri, onların da oluşturucu ögeleri pozisyonlar ve kişi açısından ise rollerdir. Tekil bireyin bir rol yorumunun tüm bu mekanizmayı değiştirip dönüştürmesi, etki bırakacak ölçüde sarsması olanaksız değil ama zordur. Zorunlu olarak sosyal olduğumuz ve tüm bu mekanizmanın da sosyal hayatın iç işleyiş düzenini teşkil ettiğini anımsadığımızda bireyin kişiyi ötelemesinin olanaksızlığı değil ama zorluğu daha açık hale gelir.

Bu yöndeki dönüşümler tekil kişinin rol yorumunun başkalarınca da gözlenip, değerlendirilip paylaşılmaya başlanmasıyla gerçekleşir; bunun için de özgün rol modelinin gücü ve sergilediği modelin ötekilerce kabul edilmesinin bir gerekçesinin bulunması gerekir. Paris Hilton'ın zengin, burjuva, genç, kadın, şık, bakımlı ve özgür bir 'celebrity' olarak sahip olduğu gücü ve bu gücü ile sergilediği sosyal sunumlarının kuşağındaki gençler üzerinde marka kimlik olarak etkide bulunması örneğinde olduğu gibi. Örnek kötü gibi görülebilir, ama bu örnekteki Paris Hilton'ı 'celebrity' kılan koşulların mantığı izlenerek sosyal kişinin, yabancılaşmanın anaforuna kapılmaksızın, kurulabilmesinin imkânlarını tespit edebilmek de olasıdır. 'Koşullar' derken kast edilen ise güçtür, eşdeğer bir ifadeyle, emektir.

Tekil bireyin sosyal kişi haline dönüşmesinin bir seçim konusu değil fakat var oluşun zorunlu bir momenti olduğunu, bir başka açıdan, George Herbert Mead'in (1863-1931) 'ferdî ben' ve 'sosyal ben' kavramlaştırması dolayımıyla da görebiliriz (Şenol,1990). Gizil güç halindeki 'sosyal olabilme'

yetisine sahip, farklılaşmamış bir imkânlar seti olan insan canlısı, Mead'e göre, sosyal ben'inin farkına ötekiler sayesinde varır (1962). Ferdî ben'inin farkına ise sosyal ben'i dolayımıyla ulaşır. İnsan canlısının sosyal ben ve ferdî ben'inin bu farklılaşma sürecinden sonra tekrar birleşip bütünleşebilmeleri ise benlik temelinde gerçekleşir. Bu süreç hem bireyin benliğinin ortaya çıkmasına hem de bireyin sosyal kişi olarak socius içinde yetkinlikle yer almaya başlamasına yol açar. Karşımızdakiyle her etkileşimimizde hem onu tanırken hem de artık onu da tanımış olan kendimizi de kurar, tanırız.

Sanatçı Bülent Ortaçgil'in "Olmalı mı olmamalı mı/ Yoksa hiç değişmemeli mi/Ama ben değişmezsem/Ben olamam ki" dizeleri işte tam da insanın bu sosyal kişi olma macerasını dile getirir. Burada sorun, 'olmuş ben olan' sosyal kişinin 'yabancılaşmış ben' olarak takdim edilmesinin yarattığı burukluktan kaynaklanmaktadır. Oysa, yukarıda da değinildiği gibi, benliğin tesisi, yabancılaştırıcı ögelerin farkına varılmak suretiyle dahi, olanaklıdır. Benliğimizi ferdî ve sosyal ben'ler dolayımlı olarak kurabiliyor olmamız dahi, ya da ben'i ben yapan neyse ona ulaşabilme ve onunla birlikte olma haline kavuşabilmemiz dahi, bize benliğimizi yabancılaştıran ögelerden temizlenmemizle mümkündür. Ben'i benliğime yabancılaştıranlardan, adını koyalım, emek sömürücülerinin hegemonik düzenlerinin empoze ettiği pozisyonlarından, örüntülerinden, rol beklentilerinden, kurumlarından vb. kurtulabilmem, sosyal ben'imi ötekilerin tıpkısı olarak kurmamla değil fakat ötekileri de tanıyan sosyal ben'imin gelip kendi ferdî ben'imle birleşmesiyle mümkün olabilecektir. Benlik, ötekilerin tıpkısı bir sosyal ben'in ferdî ben yerine geçmesiyle değil fakat ötekileri de tanıyan bir sosyal ben'den dolayımlanarak kurulmaktadır. Bu, beklenen rollerin muti oyuncusu olmakla değil fakat yeni davranış örüntüleri tesis edebilecek bir gerçekleştirilen rol oyuncusu olma yolunda verilen emekle ulaşılabilecek bir benliğe işaret

etmektedir. Bu noktada, benliğin 'introjected' değerlerle sarılıp sarmalandığını ve başka bir benlik geliştirme yolunun bulunmadığını varsaymanın hatalı olduğunu dikkate almak gerekir. Ben'in yabancılaşması aşılamayacak bir süreç olarak görülmemelidir. Bu, kuşkusuz kolay değildir. Ama, olanaksız da değildir. Zira, kültür tarihle birlikte vardır; değişmeyle, dönüşmeyle birlikte vardır.

1.4.1.2. SOSYAL BİRİM İKİ: KOLEKTİF KİŞİLİK

Sosyal birimlerin karşımıza çıktığı ikinci düzlem kolektif kişiliktir. Kolektif kişilikler çoğu kez bir'den fazla sosyal kişinin emeklerini kapsamakla birlikte onların aritmetik toplamı da değildir. Kolektif kişilikler hem tekil sosyal kişilerin hem de onların emeklerinin toplamını aşar. Kolektif kişilik olan sosyal birim karşımıza birkaç farklı kurumsallaşma seviyesinde çıkabilir: Kurumsallaşma düzeyi en yüksek olanlar kurumsallaşmış, yarı kurumsallaşmış veya kurumsallaşabilen yapılardır. Kurumsallaşma seviyesi orta olan kolektif kişiliklere grup üstü birliktelikler diyoruz. Kurumsallaşma seviyesi en düşük olanlara ise sosyal olgular ve sosyal süreçler diyoruz.

Kolektif kişiliklerin ilk örneği kurumsallaşmış yapılardır. Bunlar karşımıza birlik de denen ikincil gruplar halinde çıkar: İşyerleri, okullar, bürokratik kuruluşlar, dernekler böyledir. Yarı kurumsallaşmış yapılar ise karşımıza birincil gruplar halinde çıkar: Arkadaşlık grupları, aile içi birincil ilişkiler ağı gibi. Bunlar sosyal kişilerin birbirleriyle doğrudan temas içinde oldukları gruplardır. Bu gruplara yarı kurumsallaşmış denmesinin sebebi, pozisyonlarının belirlenme seviyelerinin düşük olmasıdır. Arkadaşlıkla veya aile içi ilişkilerle bağlantılı pozisyonlar çevresinde oluşturulmuş davranış örüntüleri esnek olduğu için buralardaki pozisyonları dolduran sosyal kişilerin rollerine kendi yorumlarını katabilmeleri nispeten daha kolaydır: Saygısızlıklar hoş görüle-

bilir, küçük başarılar büyük kutlamalara yol açabilir, kırgınlıklar uzatılmaz, sevgiler yoğun yaşanır vb. Ancak, ailenin bir de ikincil grup ya da birlik hali vardır. Bu hali ile aile hukukî bir kurum olarak karşımıza çıkar. Ailenin kurum/birlik/ikincil grup yönünü nikah ve boşanma aşamalarında deneyimleriz. Ailenin bu kurumsal yönünü evlilik olarak adlandırmak daha uygun olabilirdi. Kolektif kişilikler içinde yani sosyal kişilerin aritmetik toplamını aşan ve fakat aynen sosyal kişiler gibi sunumlarda bulunan sosyal birim örnekleri olan, söz gelimi bir bürokratik örgütlenmede veya bir ekonomik firmada veya bir siyasal parti içinde yani ikincil gruplar içinde birincil grup ilişkilerinin yaşandığı birliktelik formları da vardır: İşyerlerindeki arkadaşlık grupları gibi. Birincil gruplar socius'un etkileşim ağı katının ürünüdürler.

Kurumsallaşabilen yapılar yığınlar veya kategorilerdir. Yığın ve kategorilerin ortak özelliği, mensupları arasında etkileşimin ve ilişkinin olmamasıdır. Yığınlar aynı mekânı paylaşan kolektif kişiliklerdir. Yığınlar sadece simge/imge sunumunda bulunurlar. Yığınlar socius'un sosyal ortam katının ürünüdürler. Kategoriler ise araştırmacının, bir ya da birkaç ortak özellikleri itibariyle zihninde bir araya getirdiği insan birlikteliklerdir. Kategori üyeleri arasında simge sunumu bile yoktur. Aralarında değil ilişki, en azından etkileşim olmayan bu formlar kolektif kişilik örneği olarak alınabilir mi, alınırsa, nasıl?

Bize göre, yığınlar da kategoriler de birer socius formudur. Diğer socius formu olan gruplardan farkları, kendilerini oluşturan sosyal birimlerin sunumlarının henüz paylaşılan bir hedefe doğru sinerji yaratacak tarzda bir araya toplanmamış olmasıdır. Dolayısıyla, yığın ve kategoriler henüz bir ağ değildir. Zira üyeleri arasında henüz bir etkileşim yoktur. Ama o ağın oluşmasına yataklık edecek adeta birer ortamdır. Örneğin, yığında sadece fizikî ve sosyal mekân paylaşımı vardır. Ama bu mekânda sunulan simgelerin karşılık

bulması ve simgeleşmenin, hatta konuşmanın başlaması da an meselesidir.

Kategorilerin, mevcudiyeti henüz üyeleri tarafından fark edilmemiş ama aslında var olan ve araştırmacı tarafından saptanan ortaklıklar temelindeki yapılar olduklarını söyledik. Kategoriler başta araştırmacının zihinsel inşaları gibi görülür; ama ne zaman ki söz konusu ortaklıklar araştırmacı tarafından fark edilip dile getirilir o zaman o ortaklıklar kategori üyeleri ve hatta o kategori dışı çeşitli sosyal birimler tarafından da fark edilmeye başlanır ve birdenbire karşımıza bir kolektif kişilik çıkmaya başlar: Giderek, üyeleri arası etkileşim ve hatta ilişki başlar. Kadın kategorisi böyle bir serüven geçirmiştir. Kadın üzerine düşünüp yazanlar bir süre sonra kadınların kadınlıklarının farkına varmalarına yol açmışlardır. Bu farkındalığa ulaşan kadınlar sosyal sunumlarını kadınlıkları üzerinden sunmaya başlamış, aralarında kadınlıkları üzerinden bir süreçsel eyleşme ağı oluşturabilmiş, en azından bazı ülkelerde kamusal hayatın feminizasyonu gibi sosyal süreçleri tetikleyebilmiş, giderek kadınlığı bir sosyal olgu olarak tanımlanabilir hale dönüştürtebilmişlerdir. Kadın söylemi içinden var olduklarını düşünen kadınlar ise kadınlığı bir grup üstü birliktelik olarak deneyimlemişler, kendilerini feminist olarak tanımlamaya başlamışlardır. Kadın dernekleri vb. ise kurumsallaşmış yapı örnekleri, kadınlar arası arkadaşlık grupları ise birincil grup örnekleri, olarak gösterilebilir. Dolayısıyla, kategori ve yığın gibi kurumsallaşabilen yapılar her an bir grup türü oluşturabilmekte, sunumları, giderek süreçsel eyleşmeleriyle sürekli gündelik hayatın ilmeklerini dokumaktadırlar.

Kategoriler ve yığınlar birbirine bağlı, bağımlı değildirler, ama mensuplarının bilincinde olduklarından çok daha fazla ortak noktalara sahiptirler. Onların aralarındaki bu ortak noktalarının farkında olmamaları üçüncü şahıslarca fark edilip dile getirilen bu ortaklıkları ifade eden sözlerin sosyal hayatta dolaşıma (tedavüle) girmesine, giderek, o tedavüle

girmiş söz ile ifade edilen ortaklıkların kurumsallaşmasına ve yapısallaşmasına engel teşkil etmemektedir. Bu sebepledir ki, örneğin kadın veya yoksul kategorisi kadına veya yoksula ilişkin değer biçmelerini barındırabilmektedir. Bir alış veriş merkezinin müşterilerinin yorulma-dinlenme sürelerinin o merkezin satış ve dinlenme yerlerinin mekânsal plânlanmasıyla olan ilişkisi de böyledir. Buradan hareketle, yığınlar da, kategoriler de birer socius formudur diyebiliyoruz. Bu noktada, Don Martindale'in kategorileri sosyolojinin nicel ölçme ve ortalama hesabına, survey tespitine en uygun birliktelik formları olarak gördüğünü, socius'un genelleştirilebilmeye açık tek veçhesinin sadece kategoriler olduğunu ileri sürdüğünü de anımsamakta yarar vardır (1960:243).

Kurumsallaşma seviyesi orta olan sosyal birimler yani grup üstü birliktelikler derken kast edilen, referans ajanı veya sirkülasyon ajanı olarak işlev yapmak üzere yapılanmış olan kolektif kişiliklerdir.

Referans ajanı olmak ile sirkülasyon ajanı olmak arasındaki fark şudur: Referans ajanı; sosyal kişilere ya da diğer kolektif kişiliklere socius içindeki sunumlarında referans alabilecekleri parametreler temin eder. Sirkülasyon ajanı ise sosyal birimlerin sunumlarının socius içindeki dolaşımını ve böylece yeni değerlemelere ve değerlendirmelere konu olmasını sağlar. Referans ajanına örnek etnik, dinsel, politik, ideolojik birlikteliklerdir: Etnik milliyetçilikler, İslamcı, anti kapitalist, feminist hareketler gibi. Referans ajanlarının bazılarının kurumsallaşmış, ya da yarı kurumsallaşmış görünümleri vardır: Hristiyanlıktaki Papalık kurumu, İslamiyetteki hilafet kurumsallaşmış yapılara örnektir. Aynı kiliseye veya camiye giden cemaatin kendi aralarındaki arkadaşlık, dostluk gruplaşmaları ise yarı kurumsallaşmış yapılara örnektir. Aynı bir camide namaz kılanlar birer yığın olarak görülebileceği gibi, 'yeryüzündeki Hindular' derken işaret edilen, bir kategoridir. Bazı referans ajanları ise sosyal olgu olarak kar-

şımıza çıkar. Bizatihi İslamiyet, Hristiyanlık, milliyetçilik birer sosyal olgudur. Bir zamanlar sosyalizm bir sosyal olgu idi. Fizikî mekân paylaşımına sahip referans ajanlarına ise cemaat diyoruz.

Sirkülasyon ajanlarına örnek iletişim kanallarıdır. Misyonerler, tebliğciler, propagandistler, tellallar, dedikoducu teyzeler, fısıltı gazeteleri, kurum bültenleri, görsel ve yazılı medya, resmi ya da özel haber ajansları, muhbirler, raviler vb. sirkülasyon ajanlarına örnektir. Sirkülasyon ajanlarının yapılarından çok işlevleri önemliymiş gibi gözükse de farklı düşünenler de vardır. Örneğin Marshall McLuhan (1911-1980) medium'un mesaj olduğunu ileri sürer.

Kolektif kişiliklerin kurumsallaşma düzeyi en düşük olan tipleri sosyal olgular ile sosyal süreçlerdir. Bunların kurumsallaşma düzeylerinin düşük olması bir zayıflık olarak görülmemelidir. Tersine, bir değişmeye, dönüşmeye, gelişmeye açık oluş, bir zenginlik işareti olarak alınmalıdır. Sosyal olgular; sosyal süreçlerin belirli bir yoğunlaşma seviyesine ulaşmasıyla oluşur. Sosyal süreçler süreçsel eyleşmelere en yakın kolektif kişiliklerdir ve aynı zamanda sosyal olgular ile sosyal değerlerin de içinde serpildikleri ağlardır. Süreçsel eyleşmeler kentleşme, sanayileşme, küreselleşme, demokratikleşme vb. sosyal süreçler olup aynı zamanda diğer kolektif kişiliklerin ve sosyal kişiliklerin kendilerini gerçeklemelerinin ilk basamağıdır. Süreçsel eyleşmeler bir dolaşım ve sinerji ağıdır. Bu ağda sadece mallar, paralar, insanlar tedavül etmez, fakat simgeler, sözler, fikirler, düşünceler, bilgiler ve değerlemelerle bağlantılı eylemeler, ameller de tedavül eder. Bu dolaşım ağı, sosyal süreçlerin kaynağıdır. Söz gelimi, günümüzde insan haklarının gelişmesi, demokratizasyon, çevresel duyarlık tekil sosyal kişilerin yaşam alanlarını genişletme çabaları olmaktan öte birer sosyal olgu haline geldilerse, bu, sosyal ağa dahil olup orada süreçsel eyleşme içeriği olarak dolaşıma girmiş olmalarından dolayıdır. Bunların sosyal olgu katına yükselebilmeleri sosyal birimler arasındaki simgeleşme,

konuşma ve eyleşmenin bir üstüne çıkıp, sunucu ve muhataplarından kopup, ötekilerden dolayımlanabilmeleri sayesindedir. Bu dolayımlanma onların tekil sosyal kişilerin CV'lerine malzeme olmalarını engeller, tersine, anlamlarının genişlemesine fırsat verir. Bu öznel deneyimler, sosyal ağ içinde dolaşımları aşağı yukarı tamamlandıktan ve artık herkesin üzerinde uzlaşabildiği ortalama bir tanıma ulaştıktan sonra birer sosyal olgu haline gelirler. İnşa süreçleri aşağı yukarı genel hatları ile tamamlanmış olduğu için bunlar 'Bu dünya vardır' ön kabulünün kapsamı içine bir 'sosyal olarak var olan' tarzında dahil olabilirler. Hatta, söz gelimi insan hakları gibi bazı sosyal olgular bir değer halini de alabilirler. Giderek, katılaşması tamamlanmış olguların değer katına yükseltilmesi ile kolektif kişilik örneği haline gelmeleri de imkân dahiline girer. Söz gelimi, insan hakları ile ilgili bir bakanlık kurulabilir, ya da yasal güvenceler geliştirilebilir. Süreçsel eyleşmeler kolektif kişiliğin oluşmasının ilk adımlarının atıldığı en zayıf düzeydeki kolektif kişilik tarzlarıdır. Sosyal olguların değer haline gelebilmesi hiç de şaşırtıcı olmasa gerek, ne de olsa olayı olguya taşıyan değerlemeler zinciri emekle örülmüştür. (Sosyal değerlere diğer kolektif kişilikler arasında özel bir yer verilebilirdi; özellikle 'güzel', 'iyi', 'hakikat' gibi değerlere kolektif kişilik statüsü verilebilirdi. Bu çalışmada böyle yapılmamasının sebebi değerlerin tüm sosyal birimlerin ayrılamaz oluşturucuları da olmalarından, ayrı statü verilmesi halinde bu özelliklerinin gözardı edilebilme olasılığından dolayıdır).

Sosyal olaylar süreçsel eyleşmeden geçerek sosyal olgu haline gelirler. Sosyal olan her şey sosyal birimlerin sunumlarıyla başlamaktadır. Dolayısıyla, hepsi köken olarak, özneler arası anlamında, birimler arasıdır. Ama birimler arası olarak var olanın bizatihi kendisi sosyal birimlerin sunumlarının süreklilik kazanmasıyla, giderek socius içinde yayılarak sosyalize olabilmesiyle, değerlemelere tabi tutulabilmesiyle, anlam genişlemesine ulaşabilmekle olay halini aşıp ol-

gu haline gelebilmektedir. Olay; sosyal birim ve sunumu ile sunum ve muhataplarının yani sunumdan etkilenenlerin sayısının az ve aralarındaki ilişkinin doğrudan olduğu bir düzlemdir. Olayda sunulan simge, söz ya da yapıp etmeden vazgeçilebilir, geri dönülebilir. Öte yandan, olay olma durumu yerleşiklik kazanmaya da başlayabilir. Sosyal birimin sunumu ile etkilenenleri arası mesafe ve zaman aralığı açıldıkça etkilenenlerin sayısı artmaya başlayabilir. Sunum sosyal ağdaki diğer sosyal birimlere ulaşır, hizmet ettiği çıkarlar, bahşettiği güçler yeni birimleri kendine doğru çeker. Sosyal ağa katılanlar arttıkça ve aralarındaki etkileşim yoğunlaştıkça sunumun değerlemesine katılanlar da artar, yeni değerlemeler özgün sunumu besler, zenginleştirir. Bu ise sunumun çekiciliğinin daha da artmasına yol açar. Değerleme sürecindeki canlılık simgeleşme-konuşma-eyleşme arasında sinerji oluşturur; süreçsel eyleşmeler ivme kazandıkça olgusallaşma seviyesi yükselir. Bir olayın, kendini ifa edicilerini yönlendirir hale gelmesi onun olgusallaştığını gösterir.

Sosyal olgular katılımcılarının, paylaşıcılarının emeklerini, edimlerini içlerinde barındırdıkları için güçlüdürler. Sosyal olgular bu güçlülüklerine dayanarak kurumsal bir yapıya sahip olabilirler de, ama bu doğal ya da zorunlu bir yol değildir. Sosyal olguların tek bir kurumsal yapıya dönüşmek yerine çok sayıdaki kurumsal yapıya etkide bulunabilecek bir kolektif kişilik olarak varlığını sürdürmesi olasıdır. Bu sebeple sosyal olgular kurumsallaşmaksızın da yapısallaşarak varlıklarını sürdürebilirler. Peter Berger ve Luckmann'ın da belirttiği üzere, olgular yapılaşıp kurumsallaştıkça biz onların özneler arası (biz 'birimler arası' demeyi yeğliyoruz) olduklarını unutup onlara maddî nesne muamelesi yapmaya başlarız (1981). Hatta onların dönüp gelip bizi yönlendirmelerini doğal buluruz. (Reifikasyon ve mistifikasyon süreçlerini anımsayalım). Burada hatalı olan onların bizi yönlendirmeleri değil fakat bizim onları doğal bulmamızdır. Sosyal olguların özlerinin doğal değil sosyal

karakterli olduğunu bilmek gerekir. Sosyal olgular bir adım sonra kendi aralarında özel bir var oluş katı oluşturup aralarında etkileşimler ve hatta ilişkiler geliştirirler: Konfederasyon, 'joint venture' örneklerinde olduğu gibi. Sosyal olgular maddî olmasalar bile maddî şeyler gibi bizi etkileyebilir. Ama bizi etkilemeleri onların maddî olmadıkları gerçeğini değiştirmez.

Yineleyelimki, inşa işlemi görece tamamlanmış eyleşmelere sosyal olgu diyoruz. Sosyal olgular sosyal birimlerin sunumlarının sosyal uzamda dolaşıma girmesiyle oluşmaya başlar. Bir sosyal sunumun ağ içinde dolaşıma dahil olması, yayılması, ivmelenmesi ve yoğunlaşması o sunuma başka birimlerden yapılan eklemelerle gerçekleşir. Bu süreç bir sosyal birime ait olan sunumun o birimden kopmasına, dolayısıyla öznelliğini yitirmesine, dolaşıma girerek sosyalize olmasına, yeni değerlemelere maruz kalmasına yol açarken aynı anda nesnel de olmasına yol açar. Bu sebepledir ki, sosyal olgular kolektif kişilik değil de sosyal kişi çıkışlı bile olsalar bireysel veya öznel değil fakat sosyal ve nesneldir. Öznelcilik ve özgücülük de böyle aşılır. Sunumun sunucusundan kopması tekillikten tikelliğe adım atmaktır. Tikelliğe adım atma özel adın cins ad olmaya başlaması demektir. Bu ise mesafelenmenin de başladığını gösterir: Gösteren ile gösterilen zamanda ve mekânda birbirinden uzaklaşmaktadır. Aradaki mesafe dolaşım sürecindeki manâ genişlemesiyle dolacaktır. Bir surveyde göç edenlerin sayısı kadar göç nedeninin ifade edildiğini tespit edebilirsiniz ama tüm bu tekil göçlerin tümel olamasa bile en azından tikel sebebini bulmadan göç olgusunu temellendirebilmiş, anlamlandırabilmiş olamazsınız.

Sosyal olgular köken olarak ortak yaşayış süreci içinde ifa edilen sunumlardan kaynaklanmış bile olsalar, socius içindeki dolaşım sürecinde sunucularından uzaklaşmış olan, eyleşme sürecine dahil olmuş olan, failleri ile mefulleri arası, faillerinin niyetleri ile etkileri arası gerek fizikî mesafenin uzadığı gerek fail ile mefullerin o fiile atfettikleri anlamların

kodlama ve deşifresinin değiştiği, böylece ne'liği kökenine göre dönüşmüş olan inşalardır. Bu dönüşmede fiilin faili ile, görünüp bilinen mefullerinin dışında kalan ötekilerin, katkısı büyüktür. Bu, olayın olguya dönüşmesi sürecidir. Sunumların etkilerinin ve adları ile ne'liklerinin tanımlanma ve anlaşılmalarının dolaşım süreci içindeki tedavülü o sunumların kitlelerce tanınıp bilinmelerine, onaylanıp yaşanmalarına izin verilmesine, kısaca görece yerleşik bir sosyal olgu olarak kabullenilmelerine imkân verir. İzni veren ve kabullenenler socius'u oluşturanlardır. Socius dediğimiz bu ağ sunumların, eyleşmelere, eyleşmelerin süreçsel eyleşmelere dönüştüğü mekândır. Süreçsel eyleşmeler ise bir adım sonra sosyal süreçlere ve/veya farklı olgusallaşma seviyelerine ulaşırlar. Sosyal olgu; inşa süreci oldukça ilerlemiş bir yapılanmadır. Öz; bu yerleşikliğin kadimliğine, dolaşımın genişliğine, ve derinliğine, anlam paylaşımına katılanların çokluğuna ve çoğulluğuna, paylaşılan anlamın işlevselliğine bağlı olarak varlık kazanır. Bu bakış bize özcülük ve sosyal inşacılık dikotomisini aşma imkânını verir. Sosyal olgu; bir öz edinebilen, dolayısıyla, geçirdiği farklı olgusallaşma basamaklarından bir adım sonra kendi de bir kolektif kişilik tipi olabilen, kurumsallaşmış yapılara dönüşebilen, bu haliyle de dönüp kendini inşa edenleri etkileyebilen bir güç odağıdır. Evet, sosyal olguların gücü vardır; zira, inşa edilişleri emekle gerçekleşmiştir. İçlerindeki bu emek yoğunlaşmasından dolayıdır ki, sosyal olgulara, 'şey'ler de diyebilmekteyizdir.

Sosyal olan, yani insan birlikteliklerine ilişkin olan, her şey bir süreçsel eyleşme'den sonra var olmuştur. Sosyal olan, bir süreç sonunda var olandır; eyleşme sonunda var olandır; adım adım olgusallaşandır. Bu kolektif kişilik için böyledir. Ama, sosyal kişi için de böyledir. Zira, sosyal kişi de kendini ötekileri tanıyarak olgu(n)laştırandır.

Sosyal ağdaki sunumların sirkülasyonunun belirli bir dönemecinde bazı sunumların aralarında özel bir sinerji oluşur ve bunlar ortak özellikler sergilemeye başlarlar. Hatta, yeni

sunumları kendilerine doğru çeker, onları kendi özelliklerine katılmaya, kendi özelliklerini paylaşmaya yöneltirler. Süreçsel eyleşmeler bu aşamada ortaya çıkar. Süreçsel eyleşmeler bir anafor, bir girdap, bir ötekiler arası sinerji ağıdır. Bu katılım ve paylaşımların yoğunlaşması ile sosyal süreçler ortaya çıkar. Sunumların birbirine yaklaşmalarındaki itici gücü baştan kestirebilmek zordur, ancak bu mekanizma içinde bilinçli yönlendirmelerin ve güç kullanımının izleri kadar kitlesel ihtiyaçların, sosyal taleplerin işaretlerini bulmak da her zaman olasıdır.

Sosyal birimlerin kendilerini gerçeklemelerine katkıda bulunacak her sunum, sosyal ağ içinde yaygın kabul görmeye adaydır. Bu kabule hazır oluş karşısında, kuşkusuz, mevcut sınırlandırıcı sunumların devamını isteyen sosyal birimler de bulunacaktır. Bu sebepledir ki, sosyal birimler arasında sürekli bir gerilim de hep var olagelir; etkileşimlerin sadece süreçsel eyleşmelere, onların da sosyal süreçlere dönüşmesi değil fakat daha ileri olgusallaşma seviyelerine ulaşması, yeni davranış örüntülerinin yerleşikleşmesi, grup üstü kişilikler ve/veya kurumsallaşabilecek yapıların ortaya çıkması da hep gerilimlerle doludur. Sosyal süreçler; destekleyicisi olan sosyal birimlerin sayısı nicel olarak arttıkça ve bu destekleyicilerin o sosyal sürecin değerlemesi için harcadıkları emeğin yoğunluğu niteliksel olarak büyüdükçe, statükoyu destekleyenlerin yol açtığı gerilime rağmen, bir adım sonra, olgusallaşma hatta kurumsallaşma seviyesi düşük de olsa, yeni bir kolektif kişilik halinde belirmeye başlarlar. Sosyal ağdaki süreçsel eyleşmeler sosyal süreçlere onlar da sosyal olgulara dönüşür, sonra da belki grup üstü kişilik kazanır, referans veya sirkülasyon ajanı olmaya doğru ilerler, kurumsallaşabilen hatta kurumsallaşmış yapı haline dönüşür. Sanayileşme, kentleşme, gelişme, küreselleşme hep böyle bir işleyiş mekanizmasıyla ortaya çıkıp ilerleyen süreçlerdir. Hep, önce birkaç kişi kente göç etmiştir; hep, önce birkaç kişi oy verme hakkı talep etmiştir; hep, önce birkaç

kişi bir ideolojiye bağlanmıştır; hep, önce birkaç kişi kendini ne anne, ne eş fakat kadın olarak tanımlamaya başlamıştır, vb. Burada dikkate alınması gereken husus, süreçsel eyleşmeden sonra ortaya çıkan kolektif kişiliklerin zorunlu hiyerarşik bir sıra içinde bulunmamalarıdır.

Öte yandan, süreçsel eyleşmelerin sosyal süreçlere, onların da zorunlu olmamakla birlikte olguya dönüşmesi, bir anlamda, bunların öznel, özgücü, yerel, değişken halinin sertleşmesi, katılaşması, ayırt edilebilir, seçilebilir hale gelmesi, adının konulabilir olması da demektir. Ne var ki, bu ad koymada kronolojik sıra göz ardı edilmekte, önce süreç'in sonra olgu'nun dillendirilmesi yerine, ters yönden hareket edilmektedir. Oğuzların kahramanlık yapmadan çocuğa ad vermemeleri gibi, eyleşmelere de olgu(n)laşmadan ad verilmediği için, kelime üretiminde de zihin önce olgunun adını sonra da eyleşmenin takısını koymaktadır.: Böylece, biz "leşme+küresel" değil fakat "küresel+leşme" diyoruz; "leşme+kentsel" değil fakat "kentsel+leşme" diyoruz; "leşme+modern"değil "modern+leşme" diyoruz. Zihnimiz kronolojiyi ters çeviriyor, bunu da olgu(n)sallaşmaya, belki de daha yerindesi onto'laşmaya verdiği önemden dolayı yapıyor. Zihin önce, belirsizi belirginleştirmek istiyor. Belirgin olmayan belirginleşebilsin ki, biz de bu sosyal hayatı tanıyabilelim. Adlama bu süreçte onto'yu fark edebilmemize yardımcı olan bir alet olmaktadır.

1.5. SOSYAL ORTAMLAR SOSYAL AĞLAR

Sosyal birimler ister sosyal kişi ister kolektif kişilik olsun, sosyal ortam ve ağlarda sunumlarda bulunurlar. Socius; içinde sosyal sunumların takdim edildiği ortam ve ağlardan oluşur. Bu anlamda her simge, söz ve yapıp etme sunumuna imkân veren ortam ile sunumların bizatihi kendileri ve onlar dolayımıyla kurulan muhataplar arası etkileşim ve dolaşım ağı bir socius katıdır. Sosyal birimlerin insanî veya farklı ku-

rumsallaşma seviyelerindeki kolektif potansiyellerini kuvveden fiile çıkarabilmelerini mümkün kılan bu ortam, bu ağ farklı ölçütlere ve farklı zaman-mekân koordinatlarına göre, farklı uzamlarda, farklı tarzlarda, farklı formlarda, farklı düzlemlerde, farklı içeriklerde, farklı adlarla, farklı inşalarla karşımıza çıkabilir. Sosyolojiyi insan birliktelikleri üzerine söylenen söz olarak betimlemek, sosyolojiye, sadece soylara, boylara, ümmetlere, sitelere, beyliklere, prensliklere, devletlere, uluslara, ulus-ötesi birliklere, gruplara, cemaatlere, halklara, modern toplumlara, kitlelere, yeni zamanların toplumlarına ve geleceğin adı konmamış diğer insan birlikteliklerine, tesis edilmeleri ve yürütülmeleri için 'modern toplum' şemsiyesine gerek duymayan tüm ilişki örüntülerine ve birliktelik formlarına, tek bir noktadan bakarak konuşabilme imkânını vermekle kalmaz. Bu birliktelik farklı düzlemlerde de kurulabileceği için, bu betimleme sosyolojinin; Kanada'daki meslektaşıyla terör eylemleri karşısında sosyologların üstlenebileceği yükümlülükler konusunda internet üzerinden bilgi alışverişinde bulunan Nijerli sosyoloğun kurduğu ilişki ağını incelemekten, Uluslararası Af Örgütü üyelerinin tanımadıkları mahkûmlar için yazdıkları mektupların muhataplarıyla aralarındaki ilişki ağını incelemeye, sarışınları incelemekten marka giyenleri incelemeye, roman yazarlarını ya da şairleri incelemekten işine toplu taşım araçlarıyla gidenleri incelemeye, kitle partilerine oy veren seçmenleri incelemekten sağlık hizmeti sunan kuruluşların ülke işgücünün verimliliğine katkısını incelemeye, bir şirketin logosunu incelemekten bir futbol takımının renklerini incelemeye, Hitler nazizmine karşı verilen mücadeleyi incelemekten Citigroup'un Akbank hissesini almasını incelemeye kadar yayılan bir yelpaze üzerinde de konuşabilmesini mümkün kılar.

Socius'un ortam ya da ağ oluşu içindeki sosyal birimlerin sunumlarının uzantılarına bağlıdır. İmge/simge, söz/yazı ve yapma/etme formunda olan sosyal sunumların içinde ya-

yıldıkları socius katmanına sosyal ortam diyoruz. Sosyal ortamda sosyal birimlerin, niyetleri doğrultusunda sergiledikleri sunumları yer alır. Ortamda sergilenen sunumların ne öteki sosyal birimleri etkilemesi ne öteki sosyal birimlerle aralarında etkileşimin doğması ne de bu sunum dolayımıyla öteki sosyal birimlerle ilişkilenmesi söz konusudur. Sosyal ortam için önemli olan, belirli bir sunumun belirli bir niyetle sergilenmiş olmasıdır. Sosyal ortamlar sergi mekânlarıdır. Sergilenen sunumun nereye, kime, nasıl, neden, ne şekilde, ne zaman ulaşacağı baştan tam olarak bilinemez; olasılıklar ileri sürülebilir, niyetler ifade edilebilir, hatta bunun için yoğun çabalar da sergilenebilir. Ama tüm bu girişimlerin beklenen, yönelinen sonucu vereceğinden emin olunamaz. Sunumların nasıl kodlanacağı, nasıl deşifre edileceği sunucu kadar, bazen sunucudan çok, muhatabın seçme alanına girer. (Kuşkusuz, burada manipulasyon, dezinformasyon ve benzeri stratejik yönlendirmeleri saf dışı tutuyoruz ya da 'bunların yeri tam da burasıdır' diyoruz). Sosyal ortam içinde karşılıklılık yoktur, yan yanalık vardır. Performansın tek taraflı olarak sergilenmesi vardır. Sosyal ortam sosyal birimlerin niyetlerinin, plânlarının, projelerinin sergilenme alanıdır. Sosyal ortam yığınların mekânıdır.

Socius'un ağ olması ise sosyal birimlerin sunumlarının diğerlerini etkilemesi, kendine muhataplar bulması ile başlar. Sunumların ortam içinde kendine muhataplar bulması, muhataplardan karşılık bulması ile gelişir. Sosyal birimlerin sunumları muhatap bulup onu etkilemekle kalmaz, muhatapların cevap niteliğindeki tepkilerine de maruz kalır; bir etkileşme ve hatta ilişkilenme sürecine girilir. Böylece, sosyal ağlarda simgeler simgeleşmeye, sözler konuşmaya, yapıp etmeler de eyleşmeye dönüşür. Sosyal ağların bu katına etkileşim ağları da denebilir. Etkileşim ağları kültür ve tarih içredir; simgeleşme, konuşma ve eyleşmeler hem zaman içinde performe edilirler hem de kültür bağımlıdırlar. Etkileşim ağlarında sergilenen sunumlara fiil, yani eylem ve ey-

leme diyoruz. Fiiller sunucularından, faillerinden kopmamış sunumlarımız, simgeleşmelerimizdir, konuşmalarımızdır, eyleşmelerimizdir. Fiillerimiz ne zaman biz faillerinden kopmaya, bilinen sunucu ile bilinen muhatap arası etkileşim ve ilişkinin kurucusu ve sürdürücüsü olmaktan uzaklaşmaya başlar o zaman sosyal hayat yeni bir dönemece kıvrılıyor demektir. Bu dönemeçte etkileşim ağının adı dolaşım ağı olmuş, fiiller sadece sunucularından değil muhataplarından da kopmuş, onun yerine ötekilerin sunumlarının ardındaki itici güç olan amellere dönüşmüştür. Amele edim de diyoruz.

Ameller ötekilerce değerlemelere konu edilen fiillerdir. Dolaşım ağındaki öteki'ler, özgün sunucu ve muhatapları belki de hiç tanımayan ama onların amelleri üzerine yeni değerlemeler yapanlardır. Dolaşım ağı süreçsel eyleşmelerin evidir. Burası fiillerin ve fiillerin ardındaki simgeleşmelerin, konuşmaların, eyleşmelerin sunucu ve muhataplarından kopartılarak yargılandıkları ağdır. Fiillerin amele dönüştüğü, böylece fiillerin manâ genişlemesine uğradığı, özgün işlev ve etkilerinden daha zengin işlev ve etkilere sahip kılındığı bir değer yükleme, bir manâ yükleme, bir güç yükleme mekânıdır. Bu sebepledir ki, dolaşım ağında fiiller değil ama ameller bulunur diyoruz. Süreçsel eyleşmelerin bu anlamlandırılma ve yorumlanmaları bir taraftan farklı güç odaklarının öncelikleri, çıkarları bir taraftan ötekilerin kendilerini gerçeklemelerine sunduğu fırsat ve imkânlar doğrultusundaki mücadeleleri ve müzakereler ışığında gerçekleştirilir. Süreçsel eyleşmeler sosyal süreçlere ve sosyal olgulara, giderek diğer kolektif kişiliklere kaynaklık eder. Bu süreç müzakere edilme, onaylanma, örüntüleşme, yapılaşma, kurumsallaşma gibi her zaman hiyerarşik bir sıra izlemeyen bir dizi değişim dönüşüm dönemeci ile gerçekleşecektir.

Sosyal ortamda sadece niyetin işareti olan sunum, etkileşim ağında artık sunumun kaynaklandığı sosyal birimin yöneldiği ya da muhatapların beklenti ve tanımlarını üstlenen birtakım sonuçlara dönüşür: Muhatapları olan birimleri et-

kilemeye başlar; onlarla etkileşmeye girer; ilişki kurar. Etkileşim ağları sunumların muhataplarca değerlemeye maruz bırakıldığı alandır. Etkileşim ağı sosyal birimin niyetinin işareti olan sunumunun, muhatabı olan sosyal birimlerle karşılaştığı mekândır. Etkileşim ağı bir karşılaşma mekânıdır. Bir dikkat çekme mekânıdır. Birinin sunumunun bir ötekinin dikkatini çektiği anda sosyal ortam da etkileşim ağı haline dönüşür. Etkileşim ağında sunucu, sunum ve niyetlenilen muhatabı arası etkileşim ve ilişkinin kuvveti ile etkilenen sosyal birimin etkilenişini nasıl ifade edeceği her zaman baştan bilinemez. Oysa, etkileşim ağında, etkilenme konumundaki sosyal birimin aldığı etkiyi nasıl anlamlandırdığı ve yorumladığı önemlidir. Etkileşim ağı gücün alanıdır. Alınan etki, sunucunun yöneldiği niyeti olabileceği gibi yönelmediği, niyetlenmediği bir etki de olabilir. Dolaşım ağı ise hem sunucu ile sunulanın birbirinden ayrıldığı hem de muhatapların belirginsizleştiği, öteki'ne dönüştüğü mekândır. Dolaşım ağları ekonomik düzlemdeki malın metalaştığı, kullanım değerinin yerini dolaşım değerinin aldığı, pazarın kurulduğu, kamunun belirdiği mekânlara benzetilebilir. Dolaşım ağları onto ile episteme'nin birleştiği manâ mekânlarıdır da. Dolaşım ağları güç ile manânın karşılaştığı mekânlardır. Dolaşım ağları sosyolojinin konusu olan socius'un çok önemli bir katıdır. Dolaşım ağları dönemeçlerin, dirsek çizmelerin, mendereslerin mekânıdır.

Etkileşim ağları sosyal birimler arası simgeleşmelerin, yazışma ve konuşmaların, eyleşmelerin içinde dalga dalga yayıldığı mekânlardır. Dolaşım ağları ise yeni kolektif kişiliklerin temellerinin atıldığı yerlerdir. Zira, ağlarda bir yandan sunumların dolaşması bir yandan bu dolaşımın aktif ajanları olan sosyal birimlerin bu sunumlar üzerine değerlemelerde bulunması ya adım adım ya da sıçramalarla yeni süreçsel eyleşmelere yol açar. Bu ise yeni sosyal süreçlerin, yeni olguların, yeni grup üstü kişiliklerin, giderek kurumsallaşmış yapıların ortaya çıkmasını teşvik eder.

Süreçsel eyleşmelerle sosyal süreçleri birbirlerinden ayırıyoruz. Zira, süreçsel eyleşmelerde dolaşıma giren sosyal birimler değil fakat onların sunumlarından kaynaklanan fiillerin amele dönüşmüş halidir. Süreçsel eyleşmeler değer yüklemesi yapılan dolaşım ağlarının içeriğidir. Sosyal süreçler ise, dolaşım ağında değer yüklenmiş amellerin yeni sosyal birimlerce bu yüklenilmiş değerleri itibariyle benimsenmelerinin ve sosyal birimlerin yeni fiillerine kaynaklık etmelerinin içinde gerçekleştiği mekânlarıdır. Bu sosyal süreçlere her birim, her sosyal kişi veya kolektif kişilik kendi biyografisi içinden, kendi birikimi ve yaşanmışlıklarıyla katılacağı için ve bu süreç çerçevesinde sergileyeceği fiillerine süreçsel eyleşmelerdeki amelleri temel kılacağı için, oluşmakta olan gerek kolektif kişilik gerek sosyal kişi de tarih ve kültür içre oluşur. Bu sebepledir ki, tüm sosyal birimler 'sosyal olabilme' yetisine, tarihe ve kültüre sahiptir diyebiliyoruz. Socius; tüm bu oluşumların gerçekleştirildiği sinerjik bütünlüktür. Başka bir ifadeyle, insan birlikteliklerine ister sosyal kişiler ister birincil veya ikincil grup, ister kategori, ister yığın, ister grup üstü kişilik, ister sosyal süreçler, ister sosyal olgular diye bakalım, ister bunlara kaynaklık eden ortam ve ağlar ışığında bakalım, tüm bunlara tarihi ve kültürü de olan diye bakıyorsak, orada gördüğümüzün adı socius'dur.

Burada cevaplanamayan soru, hangi sunumun ne zaman, neden ve nasıl kendine muhatap bulabildiği ya da bulamadığıdır. Bu soru bir yerde güç mücadelesinin uzun erimde nasıl kazanılacağının da cevabını aramaktadır. Bir tahmin, gerek sosyal kişilerin gerek kolektif kişiliklerin, değil mi ki bunlar kendilerini ötekiler üzerinden tanıyor geliştiriyorlar, kendilerini gerçeklemelerine katkıda bulunabilecek sunumlara tepki verdikleri, onlarla aralarında simgeleşme, konuşma ve eyleşme bağı kurduklarıdır. Bu cevap, güç mücadelesinin sonucu hakkında da bir ipucu sunabilir. Kuşkusuz, bu noktada başka cevaplar da verilebilir. Sosyal birimler zihniyet dünyalarına göre kültürel niteliklerine, tarihsel biri-

kimlerine göre rasyonel seçimleri veya duygusal heyecanlarına göre, iklimsel koşullara, beslenme tarzlarına göre sınıfsal duruşlarına veya tarihin mantığına göre ya da çok daha başka düşüncelerin ve akıl yürütmelerin etkisiyle bir sunumun kendilerini gerçeklemelerine katkıda bulunacağını varsayabilirler. Bir başka olasılık da bir sunumun benimsenmesinde birimlerin o sunumun kendilerini gerçeklemelerine katkıda bulunup bulunmayacağı hususunu dile getirmenin bile hatalı olduğunu ileri sürmek, ve sosyal ortam ve ağlarda olup biten her şeyin tesadüfen olduğunu ileri sürmektir. Biz, sosyal hayatın tesadüfen yaşanmadığını düşünüyoruz. Sosyal hayatın bir işleyiş düzeni içinde aktığını ve bu düzenin rontgeninin çekilebilir ve ana çizgileri ile bu çizgilerin eklemlenme yerlerinin tespit edilebilir olduğunu varsayıyoruz.

1.6. SOSYAL SUNUMLAR

Sosyal birimler dünya uzamında sergileyici, söyleyici ve yapıp edici olarak bulunurlar. Sergileyici olma sosyal birimin imge/simge sunucusu olmasıyla bağlantılıdır. Saç renginden tırnak uzunluğuna, otomobil markasından aile soyadına, üretilen ürünün ne'liğinden verilen hizmetin niteliğine, kullanılan ofisin dekorasyonundan bağlanılan inancın kutsallarına kadar her tercih ve sunum bir simgedir. Söyleyici olma; duygu ve düşüncelerden plân ve projelere, kural ve kararlardan, yorum ve değerlemelere yazıyla ve sözle ifade edilebilenlere işaret eder. Sergileyicilikte sunum muhatabın gözüne gözükme yoluyla yapılırken, söyleyicilikte sunum muhatabın ses ve yazı kanalıyla haberdar kılınmasıyla gerçekleştirilir. Söz; dilin ve onun ardından da mantığın yansıdığı yerdir. Söz yazı veya ses formunda ifade edilir. Sözden ses veya yazı kanalıyla haberdar oluruz. Dünya uzamındaki diğer var oluş tarzımız ise yapıp ediciliğimizdir. Yapıp edicilik sosyal birimlerin hayata ekledikleri, kattıkları eylemleri, eylemeleri, edimleridir. Kuşkusuz, simgeler ve

sözler de birer katkıdır, eklemedir. Yapıp etmenin bunlardan farkı dolayımsız etkisinin göz ardı edilmesinin, ihmal edilmesinin, fark edilmemesinin ve ertelenmesinin mümkün olmamasıdır. Yapıp etmelerimiz etkilerinin ertelenmesi olası olmayan sunumlarımızdır. Yapıp etmelerimizin mal ve hizmet üretimiyle sınırlandırılmaması gerekir. Simgelerimiz sözlerimiz ve yapıp etmelerimiz yani tüm sunumlarımız aslında bir değerlemedir; tekil ya da kolektif birimlerin emeklerini, güçlerini, bilgilerini, yaratıcılıklarını yansıtır. Kendileri birer değerleme olan sunumlar, içinde dolaşıma bırakıldıkları ortam ve ağlarda sürekli başkalarının değer biçmelerine konu olur, imgeler, simgeler, simgeleşmeler, sözler, yazılar, konuşmalar, yapıp etmeler, eyleşmeler ötekilerin de katılımı ile olgusallaşmalara doğru ilerler, giderek farklı kurumsallaşma seviyesindeki yapılaşmalara yol açar. Sunumlar sunucularından, giderek muhataplarından koptukları anda dolaşım ağına dahil olmuş olurlar.

Sunumlar çeşitli açılardan incelenebilir. Sunumlar: a-sunucusunun veya muhatabının sosyal kişi mi kolektif kişilik mi olduğuna göre; b-sunumun imge/simge, söz/yazı veya yapma/etme kaynaklı mı olduğuna göre; c-sunucu ile sunum, sunucu ile muhatap, sunucu ile ötekiler veya muhatap ile ötekilere göre; d-sunum ile muhatap veya sunum ile ötekiler arası etkileşim ve ilişkiye mi odaklanılacağına göre ele alınabilir.

Bu, dört açının her biri önemli birer faktördür. Zira, bu dört faktörün her biri şu dört değişkenle ayrı kombinasyonlar oluşturabilmektedir:

-sunum ile sunucusu veya sunum ile muhatabı veya sunum ile ötekiler arasındaki alansal mesafenin kısa veya uzun olması;

-sunum ile sunucusu veya sunum ile muhatabı veya sunum ile ötekiler arasındaki zaman aralığının kısa ya da uzun olması;

-sunum ile muhatap veya sunucu ile muhatabı veya sunum ile ötekiler arasındaki etkileşimin ve ilişkinin doğrudan mı dolayımlı mı olması;

-sunumun sunucularının veya sunumun muhataplarının veya ötekilerin sayılarının az mı çok mu olması.

Socius'un çok katlı oluşundan söz ederken kast edilen durumlardan biri de budur. Sunumların bu incelenme tarzları bize aynı zamanda bu incelemeler ile sosyolojinin makro-mezzo-mikro boyuttaki incelemeleri arasındaki paralelliği de göstermektedir.

Sunucu ya da muhatap ister sosyal kişi ister kolektif kişilik olsun, sunum ister simge ister söz ister yapıp etme olsun; sunum ile muhatap arası etkileşim ve ilişkide eğer: a-sunum ile muhatabı arası etkileşim ve ilişkinin alansal mesafesi kısa ise, b-sunum ile muhatabı arası etkileşim ve ilişkinin zamansal arası kısa ise, c-sunumun sergilenmesi, muhatabı etkilemesi, muhatapla etkileşmesi, muhatapla ilişki tesis etmesi ve benzeri süreçler aracısız, doğrudan gerçekleşiyor ise, d-sunumun muhataplarının sayısı az ise o zaman o etkileşim ve ilişki ağının mikro boyutlu olduğu ve incelenmesinin de mikro düzeyde olması gerektiği söylenir.

Aynı şekilde, hangi sosyal birim ne tür bir sunumda bulunursa bulunsun, sunum ile muhatabı arası etkileşim ve ilişkide eğer: a-sunum ile muhatabı ve ötekiler arasındaki etkileşim ve ilişkinin alansal mesafesi uzunsa, sunumun etkisi kilometrelerce uzaktaki muhataplara ve ötekilere kadar uzanabiliyor, sunum geniş mekâna yayılabiliyor ise, b-sunum ile muhatabı ve ötekiler arasındaki etkileşim ve ilişkinin zamansal mesafesi genişse, sunumun etkisi yıllar sonra geniş zamanlarda da gözlenebiliyor ise, c-sunum ile muhatapları ve özellikle ötekiler arasındaki etkileşim ve ilişkinin arasına başka sosyal birimler girebiliyor ve sunum bunlardan dolayımlanarak daha geniş, uzak ve çeşitli muhataplara ve ötekilere ulaşabiliyorsa, böylelikle yeni değerlemelere muha-

tap olabiliyor ise, d-sunumun muhataplarının ve ötekilerinin sayısı çok ise o zaman o etkileşim ve ilişki ağının makro veya mezzo boyutlu olduğu ve incelenmesinin de mezzo veya makro düzeyde olması gerektiği söylenir. Makro boyutlu incelemeler anlam zenginliği gelişkin incelemelerdir. Sunum ve muhatapları ve ötekiler arasındaki genişlemeler ve çeşitlenmeler sunuma yöneltilecek anlamlandırmaların da sayılarının artmasına ve içeriklerinin zenginleşmesine yol açtığı için makro incelemelerde dikkatler öznellik değil nesnellik, özgücülük değil evrensellik üzerine çevrilir. Sunumun uzantısı muhatapları aşıp ötekilere ulaştığı ölçüde inceleme boyutunun da mezzo'dan makro'ya doğru ilerleyeceği açıktır. Dolayısıyla makro boyutlu incelemelerde muhatap yerine ötekiler'den söz etmek daha yerinde olacaktır. Zira öteki muhataba göre daha anonimdir.

Bu çerçevede, sosyal birimimiz ister sosyal kişi ister kolektif kişilik olsun, karşımıza bazen makro bazen mikro bazen da bunların ortasında mezzo boyutta çıkabilir. Sözgelimi, Paris Hilton gibi 'celebrity' denen ya da Bill Clinton gibi karizmatik bazı kişilerin sunumlarının yankılarına bakıldığında onları makro boyutlu etkileri olan, adeta kolektif kişilik gibi etkiler uyandıran birimler gibi görmenin daha yerinde olacağı açıktır. Ama, genel eğilim kendisini bir marka, firma ya da kolektivite gücüne ulaştıramamış sosyal kişilerin ve sunumlarının etkilerinin mikro düzeyde görülmesi ve incelenmesidir. Aynı şekilde, sunumlarının etkisi sosyal bir kişinin sunumunun etkisinden daha fazla olmayan kolektif kişilikler de söz konusu olabilir. Bunların mezzo hatta mikro boyutlu incelemelere konu edilmeleri daha uygun olabilecektir. Zira, bu kolektif kişiliklerin kontrol edebildikleri emek miktarı düşük olduğu için, onun fonksiyonu olan güçleri de zayıf olacaktır. Bunun sonunda, sunumlarının etkisi de mikro düzeyde olacaktır: Bir mahalle terzisinin veya tuhafiyecinin durumunda olduğu gibi. Genel eğilim, sosyal kişilerin sunumlarının mikro boyutta, kolektif kişiliklerin su-

numlarının ise mezzo ve makro boyutta etkilere yol açmasıdır. Şimdi çeşitli örneklerle hem bu durumu hem de sunumlar ve etkileri konusunu biraz daha açalım.

Örneğin sosyal kişi bağlamında, bir ev kadınının altın takı takması, kayınvalidesini eleştirisi veya sokağa bulaşık suyu dökmesi üç ayrı sunum tipidir. Bunların her biri, örnek sosyal kişimiz olan ev kadınının muhatapları olan yakın çevresindeki komşuları arasında, kısa sürede ve komşuların kendi aralarındaki konuşmalarla değer biçmelerine konu olacaktır. Ne var ki, bir bankanın yeni reklam klibi daha farklı bir etki yayma sürecine sahip olacaktır: Yeni klip sadece potansiyel mudilerin dikkatini çekmekle kalmayacak, belki mevcut mudilerin de bankalarıyla olan ilişkilerinde yeni bir dönemece yol açabilecek, belki rakip bankaların reklam verme davranışlarını etkileyecek, belki reklam şirketlerinin yeni konseptler geliştirmelerine yol açacak, belki gençlerin gelecekteki meslek seçimlerinde animatör ya da grafiker ya da bankacı olup olmama kararlarını dönüştürebilecek, belki yol açtığı mudi patlaması ile bankanın borsadaki hisselerinin yükselmesini tetikleyecek, belki klip Kristal Elma ödülünü alacak ve tasarımcısının kariyerinde yükselmeye sebep olacaktır.

Kolektif kişilikler, birbirleriyle ve sosyal kişilerle olan simgeleşme, söyleşme ve eyleşmelerini sosyal ağ içinde farklı kurumsallaşma seviyelerinde sunarlar. Örneğin, bir kategori olan tüketiciler pazarda çıkarlarını maksimize etme temelinde alışveriş yaparken aralarında hiçbir ortak görüş geliştirme kararı almadıkları halde bile piyasanın işleyişine ilişkin socius'da tedavüle girmiş değerlemelerin etkisi ile bir kolektif sunum sergilerler: Savaş haberlerinin çıkması üzerine kuru gıda maddelerine hücum etmeleri gibi. Örneğin, bir referans üst grubunun üyeleri, ötekileştirdikleri karşısında, yine bireysel sempati ya da antipatilerin çok ötesinde, öteki gördüklerine ilişkin socius'da tedavüle girmiş değerlemeler temelinde dışlayıcı ya da kapsayıcı bir kolektif su-

num sergilerler: Sırpların yüzlerce yıllık kapı komşuları Boşnaklara etnik temizlik yapmaları gibi. Bir yığın olan trafikteki sürücüler yayalar karşısında socius'da normlaşmış trafik kuralları temelinde bir kolektif sunum sergilerler: Sinyalleşme, sürücü argosu ile konuşma veya sollama gibi. Örneğin, bir sosyal süreç olan demokratikleşmenin yandaşları, aralarında herhangi bir kurumsal bağ olmaksızın, socius'da dolaşıma girmiş ileri demokrasi kavramlaştırmalarıyla uyuşumlu tavırlar alır ve tepkiler sergilerler: Katılımcı demokrasi kanallarının açılmasını talep eden yurttaşlar gibi. Örneğin, yine bir sosyal süreç olan kentleşme sürecinin aktörlerinin kente göçmelerinin nedeni olarak, kenti hiç görmemiş olsalar bile, kentte hayatın daha kazançlı olacağına dair beklentilerinin bulunması gibi. Kuşkusuz, burada verilen tüm örnekler kurulu bir socius içinde dolaşıma giren sunumların kurumsallaşma doğrultusundaki yönelişleri ile ilgilidir. Köken açısından bakıldığında ise söylenecek olan şudur: Kolektif kişilikler; süreçsel eyleşmeler katında değerlemelere tabi tutularak var oluş kazanmışlardır, sosyaldirler.

Bu noktada akla şu tür sorular gelebilir: Sunumları kendi aralarında karşılaştırdığımızda bu üç tarz sunum arasında bir fark gözetilebilir, özellikle yapıp etmelerimize simge ve sözlerimize kıyasla daha farklı bir statü atfedilebilir mi? Simge ve sözlerin sunuluşları ile değerlerinin biçilişinde kullanılan ölçütler ile yapıp etmelerin sunuluşları ve değerlerinin biçilmesinde kullanılan ölçütler aynı mıdır farklı mıdır? Neden yargıçlar simge ve sözlerden çok yapıp etmeleri yargılama eğilimdedirler? Neden daha sıklıkla simge ve sözlerimiz için değil fakat yapıp etmelerimiz için hesap vermeye davet edilmekteyiz? Sosyal hayat söz ve simgelerle değil de yapma etmeler sayesinde mi devinmektedir? Gelecek bölümde bu soruların olası cevapları üzerinde durulmaktadır.

1.7. EYLEM EYLEME EDİM

Yukarıda, imge/simge, söz/yazı, yapma/etme olarak adlandırdığımız sunumların sosyal ağlarda karşımıza sırasıyla simgeleşme, konuşma ve eyleşme olarak çıktığı ifade edilmişti. Buradaki 'simgeleşme' sözel ve davranışsal olmayan tüm iletişimler, 'konuşma' karşılıklı fikir alışverişinde, müzakerede bulunmalar, 'eyleşme' interaksiyon karşılığında kullanılmaktadır. Simgeleşme, konuşma ve eyleşmeler; mikro boyutun dışına taştıkları, sunucularından ve dolayımsız muhataplarından uzaklaşmaya başladıkları, deşifreleri ötekiler tarafından yapılmaya, doğrudan kullanılışlarının ötesinde, 'öteki'ler arasında süreçsel eyleşmelere maruz kalmaya başlandıkları andan itibaren dolaşım ağına dahil olmaya başlamışlar demektir. Sunumun adı sunucu değil ama ötekiler tarafından konulmaya başlandığı andan itibaren, gösterilenin göstereni ve göndermesi sunucu değil ama ötekiler tarafından ifade edilmeye başlandığı andan itibaren o sunum süreçsel eyleşmeye dahil olmuş demektir. Süreçsel eyleşmeler; simgeleşmelerin, konuşmaların ve eyleşmelerin birbiri içine geçerek tedavül eylemekte olmalarına işaret eder. Dolaşıma girenler; orijinal sunucularından uzaklaşmış, değerlemecileri çoğullaşmış, artı değer kazanmış, içerdiği emek miktarı ve yoğunluğu artmış ve bir sinerji yaratmış olan simgeleşme, konuşma ve yapıp eyleşmelerdir. Ki, artık bunlara simgeleşme, konuşma, yapıp etme, yani eyleme değil de yeni bir ad verilecektir: Edim denecektir. Sosyal kişiler ile sosyal olgular ve tüm diğer kolektif kişilikler bu süreçsel eyleşmelerin akışı içinden karşılaşılan dönemeçlerdir.

Etkileşim anındaki simgeleşme, konuşma ve eyleşmelere fiil, eyleme ve eylem dediğimizi yukarıda belirtmiştik. Etkileşim ağları, muhatapları bilinen ağlardır. Dolaşım ağları ise muhatapları ötekiler olan ağlardır. Etkileşim ağlarındaki eylemelerimiz dolaşım ağına amel ya da edim olarak girer; ötekiler değerlemelerini edime yüklerler. Bu noktada edimlerin simgeleşme, konuşma ve eyleşmelerden damıtıldık- larının

ileri sürülmesi, özellikle simge ve sözlerin devindiricilikleri kuşkuyla karşılanarak, eleştirilebilirdi. Bu kuşkulara şu iki gerekçeyle itirazda bulunulabilir: İlki; bunların üçünün de emek içerdiği, bu sebeple devindirici olabilecekleridir. Gerçekten de sosyal ağ içinde, süreçsel eyleşme aşamasında üçüne de emek katılmaktadır, üçü de değer yüklemesine tabi tutulmaktadır. Emek güçtür, güç devindiricidir. Kuşkusuz, her simge, sözgelimi bir ulusal bayrak kadar devindirici olmayabilir. Her söz, nikâh töreninde söylenen 'evet' kadar bireysel ve sosyal hayatlarda dönüşümlere yol açmayabilir. Ama, her yapıp etme de hayatı baştan sona değiştirme gücüne sahip değildir.

Simgeleşme ve konuşmaların, hatta simge ve sözlerin de eyleşmeler ve yapıp etmeler kadar devindirici olduklarını ileri sürebilmemizin ikinci dayanağı, bunların devindiricilik-lerinin mihenk taşının 'ötekilerin yargısı' olduğudur. Hangi mekândaki, hangi zamandaki, kimlerin, hangi söz ya da simge ile devineceğinin önceden kestirilmesi zordur, ama hiçbir devinmenin olamayacağının peşinen iddia edilmesi ile karşılaştırıldığında, ilk iddianın daha olumsal bir yargıya işaret ettiği de açıktır.

Bu iki dayanaktan hareketle simgelerin, sözlerin ve yapıp etmelerin süreçsel eyleşmeye giren sunumlar olduklarını ileri sürebiliyoruz. Bir başka ifadeyle, simgeleşme, konuşma ve eyleşmeler sunucu ve muhataplar arası doğrudan, yüz yüze, kısa zamanlı ve dar mekânlı etkileşimlerin malzemesi olmaktan çıkmaya başladıkça, mikro boyuttan adım adım mezzo ve makro boyuta doğru ilerlemeye başladıkça, süreçsel eyleşmelerin gerçekleştiği dolaşım ağına dahil olmaya başladıkça birbiri içine geçer, aynı bir bütünün oluşturucu parçaları haline dönüşürler. Süreçsel eyleşmelerin anaforundan çok farklı sosyal kişi ve kolektif kişiliklere bölünmüş olarak karşımıza çıkacak olan bu sunumlara, ki artık sadece orijnal sunucularından kopmakla kalmamışlar aynı zamanda orijinal muhataplarından da uzaklaşmışlar, ötekiler

tarafından kodlanır ve deşifre edilir olmuşlardır, edimler diyoruz. Edimi daha iyi anlatabilmek için edimin eylem ve eyleme ile olan farkını da belirtmek gerekmektedir.

Bunlardan en özel olanı eylemdir (act). Eylemde bulunana eylemci, aktivist diyoruz. Eylemler sunucuları ile bağlarını en az kopartmış olan sunumlardır. Eylemler bir yandan eylemelerimiz bir yandan edimlerimiz arasında onların rutinlerini bozan, bizi ve yanımız sıra eylemimizden etkilenenleri beklenmeyen yeni etkileşim ağlarına taşıyan sunumlarımızdır. Eylemlerimizle hayata müdahale ederiz. Atatürk'ün Samsun'a çıkma kararı bir eylemdir. Eylem ve bir dereceye kadar da eylemelerimiz akıp giden olaylara yön değiştirtebilme potansiyeline sahipken, edimlerimiz daha birikimci, daha yapılaştırıcı sunumlarımızdır. Ama, bu eylemlerimizin sadece yapıp etmelerden ibaret olduğu tarzında anlaşılmamalıdır. Galileo Galilei'nin (1564-1642) 'Dünya dönüyor' sözü de bir eylemdir, nikah töreninde söylenen 'evet' de bir eylemdir.

Eyleme (action) ve fiili eş anlamlı kullanıyoruz. Eylemede bulunana eyleyici, fail, özne (actor) diyoruz. Fiil ya da eylem de sözü ve simgeyi barındırır. Yargıçlar bazı karikatüristleri ya da bazı konuşmacıları cezalandırırlar. Ama, genelde fiillerimiz; simge ve söze kıyasla içindeki yapıp etme dozu en yüksek sunumlarımızdır.

Edim; sosyal eylem, amel (social action) olarak da adlandırılır. Edimde bulunana edimci, amil (agent) diyoruz. Amelimizle bir şeyleri yapmayız, imal ederiz. Amellerimiz süreçsel eyleşmelerin ve sosyal birimlerin asıl itici gücünü oluşturur. Sosyal kişi ve kolektif kişilikleri fiillerimizden çok amellerimizle kurarız. Amil yanında taşıdığı sözü ve simgeyi yani kültürü süreçsel eyleşmedeki dolaşımında zamana sunar, zamanla harmanlar. Amellerimiz dolaşım ağındaki fiillerimizdir. Amellerimiz sosyal hayata kattıklarımızdır. Amel emek verdiklerimizdir.

Öte yandan, gerçek hayatta gerek ortam ve ağlar gerek sunumlarımız fiil ve amellerimiz hatta eylemlerimiz iç içedir. Aynı bir sunuma fiil ya da amel etiketini yapıştıran dıştan bakan gözlemcidir. Kaldı ki bu da kolay bir iş değildir. Zira, kısa erimde fiil gözüken uzun erimde amel olarak değerlendirilebilecek olabilir, ya da tersi olabilir. Veya, bir başka açıdan fiil olarak görülen başka bir açıdan amel olarak görülebilir. Amellerimiz taş üstüne taş ekleyen, üstelik de her bir taşı diğerleriyle kaynaştırabilen sunumlarımızdır. Sosyal birimlerin inşası süreçsel eyleşmeler içindeki edimlerimizle gerçekleşir. Bu bize bir yandan da sosyal birimlerin emekle inşa edilmiş olduklarını gösterir. Sosyal olanın kutsallığı, ki söz gelimi Durkheim için böyledir, içindeki bu emek sayesinde olsa gerekir. Yere düşen ekmeği; saygıyla eğilerek yerden alıp, üç kez öpüp başın üstüne değdirdikten sonra yüksek bir yere bırakmak da içindeki emeğe gösterilen saygıdır.

Eyleyicinin edimci olması sadece bir rol değişikliği değil aynı zamanda eylenenin de edilen olarak ne'liğinin değişmesi demektir. Olayın olgu olmaya başlaması demektir. Eylenilenin edilen olması onun hem kendinin hem sonuçlarının, etkilerinin, yansıma ve uzantılarının sosyalleşmesiyle, dolaşıma girmesiyle gerçekleşir. İnsan artık basitçe fiilde bulunan fail değil amelde bulunan amil de olur.

Bu tespit sosyal kişinin benliğinin sosyal ben ve ferdî ben'inin arasındaki dönüşüm yoluyla kuruluşu ile bağlantılandırıldığında ne diyebiliriz? Daha açıkça ifade edersek, insanoğlunun, ötekiler sayesinde farkına vardığı sosyal ben'i ile, sosyal ben'i dolayımıyla farkına vardığı ferdî ben'inin birbirinden ancak bu farklılaşma sürecinden sonradır ki 'benlik' esasında birleşip bütünleşebilmesi, aynı anda, edimin kökende, eylemi öncelediğine de işaret eder mi? Biz bu soruya olumlu cevap verilebileceğini düşünüyoruz. Her eylemimizin amelimizin de işaretçisi olarak okunması da bu yüzdendir. Amel içre eylemde bulunuyoruz. Bu sebepledir

ki, socius'lar bizi bozmuyor, tersine, onlar sayesinde yaratıcı failler oluyoruz. Benzer süreç kolektif kişilikler için de geçerlidir. Kolektif kişilikler içinde de her bireysel gibi görünen sunumun bir biçimde ortak iyi'ye ulaşması veya 'görünmez el' metaforu, arkasında böyle bir dolaşım ağı gerçeğinin izlerini taşıyor gibidir.

Socius'un süreçsel eyleşmelere ev sahipliği yapan formuna sosyal hayat, sivil hayat, kamu, pazar, kent, uzam veya ortay da diyebiliriz. Ne ad verirsek verelim, bu birliktelik uzamı; edimlerimizin değerlemeye tabi tutulurken aynı zamanda yargılanmaya da tabi tutulduğu mekândır. Socius'da edimlerimiz aklîlik ve ahlâkîlik ölçütleri temelinde yargılanır. Aklîlik ve ahlâkîlik ölçütleri socius içre ve önceki sunumların değerlemelerinden hareketle geliştirilmiştir. Bu sebepledir ki, aklîlik ve ahlâkîlik sosyaldir; tarihseldir ve kültüreldir. Aklîliğin ahlâkîliğe kıyasla daha socius üstü olarak görünmesinin ardında yatan etken, aklîlik ölçütlerinin değerlemesinin ahlâkîlik ölçütlerinin değerlemesine göre daha tamamlanmış olması, böylece aklîliğin bizatihi değer katına yükseltilmiş olmasıdır. Nitekim ahlâkîlik ölçütleri de, evrensel insan hakları örneğinde olduğu gibi, değerlenmeleri tamamlandıkça bizatihi değer katına yükselebilmektedir. Aklîliğin yansıma yeri mantık ve dildir. Ahlâkîliğin yansıma yeri ise 'sosyal olabilen'lerin bu durumlarını sürdürebilme çabalarıdır. 'Sosyal olabilen'ler olarak, kendilerini gerçekleme çabalarını sürdürebilmeleridir.

Öte yandan, eylem, eyleme ve edimlerimizin socius içre gerçeklendiklerini ileri süremeseydik yargılanmalarını da meşrulaştıramazdık. İnsan hakları anlayışının gelişmesi, fikir, vicdan ve girişim hürriyetinin sınırlarının genişletilmesi girişimleriyle baş başa gitmektedir. Bu; değişik, alışılmadık sözel, simgesel ve yapıp etme tarzındaki sunumların sadece sosyal ortamda olası muhataplara sunuluşuna değil fakat gerek etkileşim ağı içinde muhataplarla bunlar temelinde simgeleşme, konuşma ve eyleşmeye gerek dolaşım ağı içinde

bunların edim olarak ötekilerce değerlemelere tâbi tutulmasına hoşgörüyle yaklaşmanın giderek yaygınlaşması demektir. Burada ölçü, her tür sunum için, ötekilere zarar vermemektir, ötekileri rencide etmemektir.

Bu noktada bir önceki bölümün sonunda sorduğumuz soruya dönelim; yargıçların neleri yargıladıklarına bakalım. Yargıçlar fiilimizi yargıladıklarını söylerken acaba sadece yapıp etmelerimizi mi kast etmektedirler? Görünen o ki, yargıçlar sosyal ortamdaki sunumları değil fakat etkileşim ağındaki fiillerimizi yargılamaktadırlar. Etkileşim ağındaki fiillerimiz ise hem simgeleşmelerimizi, hem konuşmalarımızı hem de eyleşmelerimizi kapsamaktadır. Yargıçlar etkileşim ağı içinde fiillerimizden zarar görenlerin tarafını tutarak karar vermektedirler. Yargıçlar edimlerimizi yargılar mı? Eğer insanlık suçu işlemişsek, 'evet' edimlerimizi yargılarlar. Zira, suçumuz insanlığın kültürel birikimine zarar vermektir. Edimlerimizi yargılayan yargıçlar bunu her zaman yerel dolaşım ağının, yerel socius'un dışındaki ölçütlere göre yaparlar. Bu sebeple de, edimlerin yargılanmaları zordur, kolektif kişiliklerin yargılanmalarının da zor olması gibi.

Sosyolojiyi bizim gibi, dar bir alana kıstırmak istemeyen, sosyolojinin modern toplumun bilimi olarak görülmesi yaygın eğiliminin dışında kalan, sosyolojiye farklı açılımlar getirmeye çabalayan başka sosyologlar da vardır. Aşağıda önce bunların önde gelenleri üzerinde durulacak, sonra da burada tanıtılmaya çabalanan socius'un kendine yakın duran diğer kavramlarla, özellikle de polity ile, ortak ve ayrı yönleri konu edilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

1-Bu metin boyunca 'toplum' sözcüğü hep 'modern toplum' anlamında kullanılmaktadır.

2-Bu noktada Immanuel Wallerstein'ın "...toplum, kavramsal tarihinden ötürü ve bu nedenle, neredeyse sökülüp atılamaz ve derin biçimde yanıltıcı olan çağrışımları dolayısıyla, kullanmayı terk etmekle iyi yapacağımız bir terimdir" (1999:342) ifadesini anımsıyoruz.

3-'Socius'un Türkçe karşılığı 'ortay' olabilir. 'Sosyal' için 'orsal' düşünülebilir. Bu durumda 'toplum' 'society' için, 'toplumsal' da 'societal' için kullanılmaya devam edebilir. Socius için ortayın uygun olabilirliğine ilişkin önerimizin ardında or, ordu ve ortay arası etimolojik yakınlık ile bunların Türk kültürüyle bağlantılı olabileceği yönündeki düşüncemiz yatmaktadır.

4-'Geniş zaman' kavramını Ahmet Hamdi Tanpınar'dan, onun 'Huzur' romanı sayesinde öğrendik. 'Geniş mekân' kavramını 'geniş zaman'dan hareketle kullanabileceğimizi düşündük.

5-Sosyolojinin sosyoloğun sözü olduğunu Baykan Sezer'in 27-28 Nisan 1998 tarihleri arasında UNESCO TMK Toplum Bilimleri Komitesi'nce Abant İzzet Baysal Üniversitesi'nde düzenlenen ve "Sosyoloji ve Tarih" başlıklı 3. Sosyoloji Toplantısı'nda onur konuğu olarak yaptığı konuşmada söylediği "Sosyoloji benim sözümdür" den hareketle kullanıyoruz.

6-Roller ve yuvasızlık arası ilişki için bakınız: Stauth ve Turner,1997:60.

2. DİĞER ARAYIŞLAR

Socius, en iyi, toplum ve polity ile karşılaştırılarak anlaşılabilir. Fakat buna geçmeden önce socius'un yakınındaki diğer kavramlaştırmalarla benzeyen ve ayrılan yönleri üzerinde duralım.

Socius çok boyutluluğu içinde kültürelliği ve tarihselliği vurgulanan insan birlikteliğidir; ya da insan birlikteliğinin kültür ve tarihle sürekliliği içinde, oluşu içinde görülmesi temelinde kavramsallaştırılmasıdır. Sosyal birimler söz konusu sürekliliğin, oluşun izlerini eyleme ve edimlerinde yansıtırlar. Oysa, sosyolojide geliştirilen kavramlaştırma ve teorileştirmelerin pek çoğunda insan birliktelikleri ya tarih ve kültür dışı olarak ele alınmış ya da tarih ve kültüre toplumun ilineksel ögeleri muamelesi yapılmıştır. Tarih zaten modern toplumun öncesiyle bağlantılandırıldığı için kültüre göre daha kolaylıkla göz ardı edilirken, kültür de ya gelenek görenek çerçevesinde adeta etnografik malzeme olarak ya da deneyimlenen hayat tarzından kökenlenen bir referans çerçevesi olarak değerlendirilmiştir. Sözgelimi "toplum ortak bir coğrafî mekân üzerinde göreli bir özerkliğe ve bağımsızlığa sahip, kendine yeterli, ortak bir kültürü ve hayat tarzını paylaşan insan birlikteliklerideir" tanımında geçen 'kültür' ve 'hayat tarzı' ibareleri böyledir. Durkheim'dan Parsons'a, Merton'dan Giddens'a modern toplumların analizlerinde tarihsellikten ve kültürellikten yoksun bir bütünsellikten hareket edildiğini, o bütünselliğin soyut sistemik kavramlarla sarılıp sarmalandığını ileri sürmek mümkündür. İncelenen modern toplum öylesine geçmişinden ve ethos'undan kopartılarak sadece bugüne ve bugün var olan diğerlerine bağlanarak incelenmektedir ki, bu analizlerin hiçbirinde, o toplumun 'socius' kimliği bir yana, sanki 'ulus' olma kimliği bile dikkate alınmamaktadır. Bu konuda Giddens'ın Modernliğin Sonuçları kitabı, özellikle de oradaki Juggernaut imgesi bir örnektir (1994).

Sosyolojinin temel kavramlarının zaman-mekân dışı oluşu, içinde yaşadığımız hayata kapılarını kapatışı bir yandan sosyolojiyi pozitivist taleplere uygun bir bilim haline getirirken bir yandan da sosyolojinin tam da kendine konu edindiği bütünlükten, socius'dan uzaklaşmasına, socius'un dışına düşmesine sebep olmakta, sosyolojinin hayatı kucaklayamayan teorilerle dolup taşan bir etkinlik alanı olarak görülmesine yol açmaktadır. Sosyolojinin hayata bu uzaklığı, iki bilgi alanına, ekonomiye ve siyaset bilimine yaramış, bunlardan özellikle siyaset bilimi, ekonomiyi de aşarak, sosyolojiye kıyasla hayatın daha yakınında durup aradaki boşluğu doldurmuştur. Sosyoloji ve siyaset bilimi arası ilişki socius-polity kavramları üzerinden ileride ele alınacaktır. Burada ise sosyoloji içinde, ama toplum nosyonu dışında, geliştirilmiş olan insan birlikteliği kavramlaştırmaları ile socius-pazar, socius-üretim tarzı ve socius-sosyal formasyon arası ilişki üzerinde durulmaktadır.

2.1. SOCİUS VE YAKININDAKİLER

Bu kavramlaştırmaların ortak noktası hepsinin de sosyolojiye 'modern toplum'un dışında bir inceleme konusu arayışı içinde olmalarıdır. Bunlarda epistemolojik bir kaygı geliştirilmemekte, sözgelimi sosyolojinin 'loji'sinin söz değil de bilim olarak okunmasından bir tedirginlik duyulmamaktadır. Sosyolojinin konusunu modern toplumdan daha farklı bir gerçeklik yapılanması olarak görenlerin başında, öncelikle Georg Simmel (1858-1918) ve Leopold von Wiese (1876-1969) olmak üzere, Alman düşünce dünyasının kimi temsilcileri gelmektedir. Bu çizgi günümüzde Friedrich Nietzsche'den (1844-1900) de beslenmiş olarak Georg Sauth ve Bryan Turner gibi sosyologlar tarafından sürdürülmektedir.

Alman düşünce geleneğinin önde gelen bazı adları, Julien Freund'un da belirttiği gibi, sosyolojiyi 'volkgeist' felsefesi çizgisinde 'volkerpsychologie' olarak adlandırmaktan

yana olmuşlardır. Lazarus, Steinthal, Wundt'un izlerini taşıyan bu akımda sosyolojiye konu kılınmak istenen 'halk'tır (Freund,1979:151). Öncelikle belirtelim ki, bizce, 'halk' kategorisi 'halk' edilmiş olanları, varoluşunu başka(ları/sı)na borçlu olanları işaret eder. Halkın oluşturucu ögesi 'kimse'dir. Halk, kimse'lerden oluşur. Halk kitledir; istatistiksel bir ortalamadır. Günümüzün modern toplumunun bile kendisine yüklenilen mekanik bütünlük imgesiyle bir türlü tam uyuşamaması sözkonusu iken, sosyolojiyi bir kitlesellik olan halkın bilimi yapmak mümkün olamazdı; olamamıştır da.

Bir başka Alman, Simmel, sosyolojiye 'Vergesselschaftung' kavramını sunar. 'Vergesselschaftung' bir genel sürecin kavramlaştırılmasıdır. Bu sözcüğü İngilizce'ye ilk çeviren Albion Small onu 'socialization' ile karşılar. Aslında, tam karşılığı 'societalization'dur. Ama, terim İngilizce'ye Kurt Wolff'un tercümesiyle 'sociation' olarak yerleşir (1). 'Sociation' socius'dan çok 'society' ile bağlantılı, 'society' içre bir kavramlaştırmadır(2). Simmel'e göre toplum örüntüleşmiş etkileşim ağlarından yani sociaton'lardan oluşur. Sociation; sosyal ilişkilerin içeriğinden soyutlanmış formlarının, örüntülerinin en soyut halidir. Sociation; mekanik iradesi organik iradesini geriye itmiş insanın, içinde sosyalleştiği bir süreçtir (3). Daha başka bir ifadeyle, sociation mekanik insan ve mekanik toplum kurgusunun tam kesiştiği noktayı işaret eden bir üst kurgusal kavramdır. Simmel'e göre sosyolojinin görevi bu etkileşim örüntülerinin formlarını incelemek, bunların farklı zaman ve mekânlarda nasıl vuku bulduklarını tespit etmektir.

Bizce, sociation bir birliktelik değil fakat bir birliklilik olarak anlaşılmalıdır. Simmel'e göre, sociation, içinde birbirimizle etkileştiğimiz örüntülerin formlarının soyutlanmasıdır. Sözkonusu örüntülere, gündelik hayattaki mütekabiliyetlerden hareketle ulaşılmaktadır. Simmel'in ve hemen ardından da von Wiese'nin izlediği bu yol, bizim sunmaya ça-

lıştığımız socius kavramlaştırmasından oldukça farklıdır. Socius ne toplum, modern toplum içredir ne de bir birliklilik örneğidir.

Simmel ve von Wiese'nin yaptıkları, her insan birlikteliğindeki insan ilişkilerini 'yaklaşma' ve 'uzaklaşma' temelinde bir sociation formuna taşımak, sonra da o ilişkiyi o formun yapısına kilitleyerek o yapı dolayımıyla açıklamaktır (4). Burada yapılan, ilişkinin, tarihinden ve kültüründen kopartılarak sociation formuna yerleştirilmesi, açıklanmasının da buradan hareketle o form dolayımıyla yapılmasıdır. Bu bakış, Fritjof Capra'nın işaret ettiği Descartesçı analiz metoduyla uyuşumludur (Capra, 1989:65). Sociation kavramlaştırması incelenen ilişkinin özsel bağlamından kopartılmasını, yeni bir bağlama yerleştirilmesini ve o ilişkinin açıklanmasının bu yeni bağlam üzerinden yürütülmesini talep etmektedir. Bizce, bu talebin ardında yatan, sociation'daki ilişkilerin ileride bir gün mutlaka nicelleştirilebileceğinin umut edilmesidir. Kuşkusuz bu da bir inceleme yoludur. Ama bir yolun izlenebileceğini söylemek o yolun iyi bir yol olduğunu söylemek anlamına gelmez.

Verinin nicelleştirilebilmesini bir liyakat olarak görmemiz, sadece ya da en azından öncelikle, nicelleştirilebilir verileri ya toplamamıza ya da üretmemize yol açar. Bu ise, dolaylı yoldan, verinin çarpıtılması demektir. Aynı durum genelleştirme için de geçerlidir. Simmel ve von Wiese'nin sosyolojinin konusu olarak işaret ettikleri, bizce, sosyolojinin gerçek konusu olmaktan çok, sosyolojinin nicelleştirilebilir ve genelleştirilebilir veri elde etmesini sağlayabilecek bir üst kurgusallıktır. Görünen o ki, bu yazarlarda ölçüm yapma kaygısı, bırakalım metodoloji kaygısını, metot kaygısının dahi önüne geçmiştir. Bu çerçevede, Stauth ve Turner'ın, Simmel ve Nietzsche arasında sıçramalarla gidip gelen socius-sociation kavramlaştırmalarının da bizim kavramlaştırmamızla tam örtüşmediği ortaya çıkmaktadır (Stauth ve Turner,1997).

Stauth ve Turner hem socius'a hem sociation'a atıfta bulunurlar. Ama bu ikisi arasında bir farklılaştırma yapıp yapmadıklarını anlamamız mümkün olmaz. Söz konusu yazarlar ne tarihselliğe ne kültürelliğe vurguda bulunur; onları ilgilendiren 'gündelik karşılıklılıklar'dır. İlk bakışta, dünün bugün içinde zaten var olduğunu sayıltılayan, zaman ve mekân bileşkesi olarak adlandırdığı uzamı geniş uzam olarak nitelendiren bizim için, 'gündelik karşılıklılık' ifadesi kabule şayandır. Ama Stauth ve Turner'ın 'gündelik karşılıklılıklar'ının Simmel ve von Wiese'nin toplum içre kavram çiftleri olan 'uzaklaşma' ve 'yakınlaşma' örüntüleri olarak adlandırdıklarıyla ilintililiğini görünce, bu yazarlara karşı daha mesafeli durma gereği ortaya çıkar. Üstelik bir de Nietzschecil 'resentment' ve 'reciprocity' terimlerinin Simmelcil 'yakınlaşma' ve 'uzaklaşma' terimleriyle ifade edilen örüntülerle aynı düzlemlerde kullanılması bizi bu yazarlardan biraz daha uzağa iteklemektedir.

Sosyoloji socius'u incelemelidir. Ama bunu socius ile sociation arasındaki farktan haberdar olarak yapmalıdır. Socius incelemesi; toplum içre belirli ilişki yoğunlaşmalarının örüntülerini soyutlayarak, genelleştirilebilir sociation formlarını tespite yönelen bir inceleme değildir. Zira, socius bir sociation formu değildir. Genelleştirilebilir olan değildir. Belirli ilişkilere indirgenebilir ya da o ilişkilere odaklanılarak fark edilebilir olan değildir. Bunlara ek olarak, hedefimiz socius'a ilişkin ne genelleştirilebilir ne de nicelleştirilebilir bir tespitte bulunmaktır.

Socius sosyal birimlerin sunumlarının dolaşıma girdikleri uzamdır. Socius, sosyal birimlerin hayat alanlarıdır. Sosyal birimlerin yakınlaşma ve uzaklaşmalarına kıstırılamayan tüm bir sosyal hayattır.

'Gündelik karşılıklılıklar' toplumu aşan bir terimdir; ama, socius'u değil. Toplumu aşması onun socius incelemelerinde bir birim kılınması için ne yeterlidir ne de aslında

socius incelemelerinde böyle bir birime gerek vardır. 'Gündelik karşılıklılıklar' yeterli bir kavramlaştırma değildir: Zira, o karşılıklılıkların doğasındaki tarihsellik ve kültürellik bu ifadeye yansımamaktadır. 'Gündelik karşılıklılıklar' ifadesinde yaşanmışlığın izleri yoktur. Bu ifade çok taze, çok gençtir. Çok uçucudur, çok fantezidir. 'Gündelik karşılıklılıklar' kolektif kişiliklerin dahi değil ama sosyal kişilerin kendilerinden henüz kopmamış sunumlarının karşılıklı sergilenme ortamıdır. Stauth ve Turner'ın sosyolojiye içerik olarak sundukları, yukarıda etkileşim ağı olarak adlandırdığımız socius katındaki simgeselleşmeler, konuşmalar ve eyleşmelerdir.

Öte yandan socius ile pazar arasında ilk bakışta görülenden daha yakın bir ilişki olmasına rağmen, bunlar bir diğeri yerine kullanılabilen kavramlar olamaz. Socius da, pazar gibi, önüne dikelen sınırları aşar. Bu sınır aşışta pazar, socius'a yol açıcı etkilerde de bulunur. Ama yine de socius'daki ilişkiler pazar ilişkilerinden çok daha zengin ve çok boyutludur. Pazar ilişkileri socius ilişkilerinin çok özel bir örüntüsüdür.

Pazar sosyal birimlerin yapıp etmelerinin para aracılığıyla değiş tokuş edilebilen türünün fiyatının konulduğu yerdir. Bu fiyat, dolaşım ağındaki muhataplar arasında kararlaştırılır. Fiyatın konmasında malın arzını önceleyen kalemler ile talebi önceleyen kalemler ve pazarın kendi koşulları etkilidir. Kuşkusuz, yapıp etmelerin hepsi para aracılığıyla değiş tokuş edilebilen mal ve hizmetlerden ibaret değildir. Bu sebepledir ki, sosyal hayatın dinamiğinin mal ve hizmet üretimiyle sınırlandırılması gerçekçi bir tavır olarak görülemez. Yapıp etmelerimizle ekonomik değerler kadar eğitimden kültüre, sanattan dine, matematikten tıbba, spordan keşif ve icatlara, doğanın denetim altına alınmasından insan birlikteliklerinin düzene konulmasına akla gelebilecek her tür faaliyet kast edilmektedir. Açıktır ki, sıralanan bu faaliyetlerin tümünün de, bırakalım ekonomik değer yaratan olması-

nı, ekonomik değer yaratımıyla ucundan kenarından ilintili olmasını bile beklememiz olası değildir. Özetle; yapıp etmelerimizin sınırlı sayıdaki bir kısmı pazar dolayımıyla dolaşıma girmektedir. Yapıp etmelerimizin ekonomik değer arz etmeyen kısımları ile söz ve simgeler pazar dışı ağlarda dolaşıma girerler.

Pazar ilişkileri; sunum ve ötekiler arası mekân ne denli geniş olursa olsun, ötekiler ne denli çoğul ve aradaki ilişki ne denli dolayımlı olursa olsun, yine de anlamlandırma mesafesi kısa olan ilişkilerdir, özellikle pazarı politik çıkar uğruna kullanmıyorsanız. Pazarda iki öge kısadır: Zaman ve manâ. Pazarda hemen hemen tek bir değer yüklemesi vardır: Adına değer denilen fiyat. Pazar; şeylerin metalaşması üzerinden yürür. Şeylerin üzerlerine değerlerini para cinsinden ifade eden etiketler konulabilmelidir. Pazardaki ilişkilerin belirleyicisi ilişkinin kurulmasına vesile olan metanın fiyatıdır. Pazarda güç fiyata yansımıştır. Fiyat, ilişkilerdeki hem tek ögedir hem de bu tek ögenin belirlenmesi için karar verme sürecinin kısa tutulması gerektiğinden, fiyat, zaman kullanımını da bir ekonomi haline getirendir. Pazar anlamlandırma sürecini hem tek boyutlu hale getirir hem de süre olarak kısalttırır. Pazar zamanın ritmini hızlandırtır. Pazarda zaman çabuk akar. Kısa zamanda kotarılması gereken karar sürecine 'fiyat' dışı değerlerin dahil edilmesine fırsat kalmaz. Reklâmlar hep çok kısadır. Bu, sadece reklâmın fiyatının yüksekliği ile açıklanamaz. Kararsız alıcı veya satıcılar pazardan ya elleri boş dönerler ya da zarar etmiş olarak. Pazar için etiket elzemdir. Etiketlerdeki fiyatların istikrarı olmasa da, fiyatlar günden güne, saatten saate değişebilse de yine de her malın üzerinde bir etiket vardır. O etikette de bir rakam yazılıdır.

Pazar dışı ilişkilerde hem anlamlandırma ve yorumlama çerçevesinin çok boyutluluğu hem de bu karar verme sürecini etkileyen parametrelerin sayı ve niteliğinin çoğulluğu o ilişkilerin ne'liği hakkında bir karara ulaşılmasının geniş bir

aralığa yayılmasına yol açar. Pazar dışı insan ilişkilerinin yayılımı müzayede salonlarındaki 'sat! tım!' naraları ve çekiç sesleri arasındaki zaman yayılımıyla kıyaslanamaz. Pazardışı insan ilişkilerinde, ilişkinin tarafları potansiyel olarak sürekli, değeri fiyata dönüştürülemeyecek yeni sunumlar yapabilme durumunda oldukları, önceliklerini ve beklentilerini değiştirebilecekleri için, sabitleme işlemi orada çok daha farklı bir tarzda yürütülür.

Başka bir açıdan bakıldığında ise, pazarın belirli socius formlarının kurulması ve gelişmesinde tarih boyunca çok etkili olduğu görülmektedir. Toplumun ulus-devletin sosyolojik adı olduğunu kabul ettiğimizde şu bağlantıları rahatlıkla kurabiliriz: Merkantilizmin ulus-devletin kuruluşundaki etkisi; kapitalizmin dünya ekonomik sistemi olarak yayılmasının sömürge devletlerin kuruluşuna etkisi; emperyalizmin ikili yapılara sahip sosyal formasyonların ortaya çıkmasına etkisi; küreselleşmenin ulus-ötesi birliklerin gelişmesine etkisi gibi. Pazarın socius içi etkisi ise, bizce, sosyal birimlerin ekonomik değer taşımayan sunumlarının da pazardaki meta dolaşımı süreci ile, form olarak, benzer bir dolaşım sürecine tâbi olduklarını görmemizi uyarması olarak ifade edilebilir. Biz sosyal sunumların dolaşım ağında ekonomik düzlemdeki Para-Mal-Para formunda bir sürece dahil olduklarını düşünmekteyiz.

Socius'un pazar dışında, bir başka ekonomi bağlantılı nosyon olan üretim tarzı ile arasındaki benzerlik ve ayrılıklara gelince: Üretim tarzı; Marksist yaklaşım içinde geliştirilen, yaklaşım-bağımlı özel bir terimdir. Üretim tarzı sosyal birimlerin eylem, eyleme ve edimlerini sınırlı sayıdaki parametrelerle çerçevelenmiş birkaç dar alana hapseden bir nosyondur. Belki de bu sebepten Marksist yaklaşım dışındaki başka yaklaşımlar içinde anlamlandırılamamıştır. Onun bu yaklaşım-bağımlılığı yüzündendir ki üretim tarzı ile socius arasında bir bağlantı kurabilmek hemen hemen imkânsızdır. Oysa, socius ne anlamını herhangi bir yaklaşım

dolayımıyla alır ne de üretim tarzı kadar yüksek bir soyutluk düzeyine sahiptir. Socius'da sosyal birimler sınıf konumları itibariyle var kılınmazlar. Socius'da birimler süreçsel eyleşmelerin ilmeklerini ören failler ve amiller olarak bulunurlar. Bu haliyle socius belki de sosyal formasyon ile kıyaslanmaya daha elverişli bir kavramdır.

İlk bakışta, sosyal formasyon üretim tarzına kıyasla hayata daha yakın duran bir nosyon olarak gözükse de, onun da çıpalandığı, demir attığı bir alan, bir ilişki ağı vardır: Tarihselliğe ve kültürelliğe sahip insan birlikteliklerindeki üretim ve mülkiyet ilişkileri gibi. Burada cevaplanması gereken soru şudur: Bir insan birlikteliğinde sürdürülen tüm bir hayat, tüm renkleri ve çizgileriyle, tüm boyutları ve zenginlikleriyle, tüm kalıcılıkları ve geçicilikleriyle, o hayatın öznesi olan sosyal birimlerin sayısı kadar sergilediği farklı veçheleriyle, getirilip o hayatın alt yapısındaki üretim ve mülkiyet ilişkilerine çıpalanabilir mi? Bir insan birlikteliğinin tüm düzlemlerindeki tüm duruşlar, alt yapıdaki üretim ve mülkiyet ilişkilerinin bir yansıması olarak temellendirilebilir mi? (5). Bu ve benzeri soruların cevaplarının olumsuz olacağını ve socius'un sosyal formasyondan daha farklı bir şeyin ve kavramın adı olduğunu düşünmekteyiz.

Socius'un karşılaştırılabileceği diğer kavramlaştırmalar arasında sivil toplum, kamuoyu, kamu ve ulus da bulunmaktadır. Ama bunların bazıları polity dolayımlı kavramlar oldukları için önce polity ve polity-socius ilişkisi üzerinde durmak daha yerinde olacaktır.

2.2. SOCIUS'DAN POLITY'YE

Sosyoloji siyaset biliminin neredeyse yerine kurulan bir bilimdir. Ne var ki, sonraki gelişmeler sosyolojiyi, değil siyaset biliminin yerini almak, asıl konusu olan insan birlikteliklerini dahi inceleyen bir bilim olmaktan alıkoymuştur.

Sosyoloji çalışmaları zaman içinde şu iki alandan birinde yoğunlaşır hale gelmiştir: Ya evrim çizgisinin son halkası olarak tarihselleştirilen, sosyal sistem olarak kavramsallaştırılan ve kategoriler dolayımıyla içeriklendirilen 'modern toplum' üzerinde odaklanılmıştır ya da sosyal hayatın akışı içinde ortaya çıkan amorf etkileşim ağları ve bu ağlara sığıştırılan sosyal süreçlerin analizleri üzerinde durulmuştur. İlkine örnek, Parsons, Luhmann, Giddens'ın toplum kavramlaştırmalarıdır. İkincisine örnek, mezzo ve mikro boyutlu etkileşim formlarının dinamiklerini belirlemeye ve sorunlarını çözmeye yönelen empirik veri-bağımlı araştırmalardır.

Günümüzde sosyolojinin, dünün insan birlikteliklerini de kapsayabilecek genişlikte bir bilgi üretme çabasına girmesi bir yana, sosyal hareketlerden teröre, yoksulluktan küreselleşmeye sosyal olgu ve süreçlerden değerlere sosyal hayatın var olanları üzerinde çalışması bile zorlaşmaktadır. Sosyoloji bu alanların uluslar arası ilişkiler ve ekonomi ile bir 'primus inter pares' ilişkisi tesis etmiş olan siyaset bilimine bırakılmasını izlemek durumunda kalmaktadır. Neredeyse socius'un incelenmesi bile, socius kamu olarak tanımlanmak suretiyle, siyaset bilimcilere kalmıştır. Sosyoloji bilimini dar bir alana hapseden bu alan paylaşımının ardında, bizce, uzun bir geçmiş yatmaktadır: Bu geçmişin ilk insan birliktelikliklerindeki doğaya rağmen kurulan işleyiş düzeninin belirli koşullar yüzünden bozulmasına ve şiddetin insan birliktelikliklerine dahil olmasına kadar indirilebileceğini düşünüyoruz. Şiddetin insan birlikteliklerine dahil oluşu, socius'un polity olarak okunmasına yol açmış, şiddet ögesine sahip polity her düzlemde socius'u görünmezliğe itmiştir. Bu sürecin temellendirilmesi ise başta Aristoteles olmak üzere tüm bir sosyal felsefe ve siyasal düşünceler tarihi temsilcileri tarafından gerçekleştirilmiştir. Şimdi bu sürece biraz daha yakından bakalım:

Çatalhöyük'teki kazı sonuçları MÖ.8 binlerde insan, doğa ve doğaüstü güç anlamında tanrının birlikte yaşadıklarına inanıldığını gösteriyor. Ancak, bu iç içeliğin zorlu hayat koşulları ile baş edebilmek için yeterli olmadığını orada yaşayanların doğanın sunduğunu tüketerek yaşamanın ötesine geçmelerinden anlıyoruz: İnsanların doğaya kendilerinden bir şeyler katmalarına, İonna Kuçuradi'nin ifadesiyle, 'değerleme' diyoruz (1971). Doğaya katılan; ister başaktan alınan tohumun toprağa ekilmesini akıl etmek olsun, ister bebeğin bileğine takmak için mavi boncukları ipe dizmek olsun, ister var olanlara ad vermek, ya da duvarlara avucunun izini bırakmak olsun. İnsan akıl ferini, alın terini akıtarak doğaya katkıda bulunur: Bu bir emek üretimidir. Ama, hemen yanında, bir 'sosyal olan' olarak diğerlerine de katkıda bulunmuş olur. 'Diğerleri' önceleri bebeği iken sonra soyu, sonra boyu olur. Zincirin üçüncü halkasını insanoğlunun diğerlerine katkıda bulunurken kendini de gerçeklemiş olması teşkil eder.

Doğa cömerttir. İnsan değerlemede bulunmaksızın yaşayabilirdi, eğer insan 'sosyal olabilen' değil de, tek başına yaşayabilen olsaydı. İnsanoğlunu değerlemede bulunmaya iten, onun 'sosyal olabilen' olmasıdır. İnsan doğaya doğada olmayan bir şeyler katacaktır ki, henüz kendini besleyemeyen bebeğini besleyebilsin. İnsan doğaya en azından bebeğini besleyebileceği miktarda değer katmak zorundadır. Değerleme; doğanın sunduğu besinlerin emek eklenerek artırılması ve çeşitlendirilmesi yoluyla (yapıp etme) yapıldığı kadar sevilenin sevinmesi için süslenmesi yoluyla da (imge simge) yapılabilir. Bebek bile olsa dışımızda birinin olması sayesindedir ki, sosyal ben'imizi inşa edebilir ve bu inşa sonunda da ferdî ben'imize ulaşıp benliğimizi keşfedebiliriz. Bebeğe konuşmayı öğretmek aynı zamanda ben, sen ve o'yu (söz yazı) da öğrenmek ve öğretmektir.

Bebeğe konuşmayı öğretirken şeylerin adını biz de öğrenmiş oluruz. Şeyler ve adları arası ayrım yapabilmek gös-

teren ve gösterilenin ayrılığını fark edebilmektir. Gösteren ve gösterilenin ayrışması bir yandan insan doğa ve tanrının birliğinin parçalanması, kozmik aklın dağılması ile at başı giderken bir yandan da bizi temsiliyet ile tanıştırır. İlk büyü bozumu temsiliyetin ortaya çıkması ile tamamlanmış olur. Zira, temsiliyet; gösteren ve gösterilenin ayrışması, bize manâyı armağan eder. Gösteren ve gösterilen arası boşluğu manâ ile doldururuz. Manâ üretimi ise diğer bir değerlemedir. Düşünce üretimidir. Temsiliyetin olmaması, bu açıdan bir yalınkatlıktır: Var olanlar ile kavramlarının ayrıştırılamamasıdır. Sözün söylenememesidir; sözün yok olmasıdır. Sözün dışarıda ya da zihindeki bir şeye dair, bir şey üzerine söylendiğinin ya farkına varmamaktır ya da farkına vardırtmamaktır. Temsil ediş (repraesentare) ise şimdi ve burada olmayanı şimdi ve burada 'var etmek' demektir. Temsiliyeti mümkün kılan insanın 'sosyal olabilen' olmasıdır, 'sosyal olabilen' olduğu için ötekiyle konuşmaya yönelmesidir.

Yapıp etme, simge ve söz bizi kozmik dönemden tarih içine atlatır. Socius'u yapılandırır. Zira, socius yapıp etmenin, sözün ve simgenin sunulduğu mekândır. Çatalhöyük örneğinde sunucu sosyal kişidir. Ama, socius katları gelişip sosyal ortam etkileşim ağına, o da dolaşım ağına doğru ilerledikçe sosyal kişinin yanı sıra kolektif kişiliklerin de birer sunucu olarak sosyal hayatta yerlerini aldıklarını göreceğiz. Sosyal ortamın etkileşim ağına dönüşmesi öncelikle birincil ilişkiler temelinde aile ve soy birlikteliklerinin kurulması ile paralel gider. Soylar ortak bir atadan gelen geniş akrabalık birlikteliklerdir. Boylar ise ortak ataları olmasa bile ortak geçmişleri, anıları olan, aynı bir dili, kültürü ve dinsel inancı paylaşan birlikteliklerdir.

Elimizdeki kaynaklar eski çağların soy ve boylarının ortak yaşamlarını sürdürmelerinde ortak bir tavır içinde bulunduklarını göstermektedir. Bu, değerlemelerin paylaşılmasıdır. Değerlemelerin paylaşılması alın terinin, akıl ferinin

paylaşılmasıdır, emeğin paylaşılmasıdır. Emek; güçtür, zira emek sayesinde sosyal kişiler aritmetik birer birim olmaktan çıkmakta, socius'un sosyal birimi olmaktadırlar. Değerlemelerini yani emeklerini yani güçlerini ortaya koyup paylaşmaya açmakla 'sosyal olabilen'ler olarak hem kendi benliklerini kurmakta hem de içinde fiillerini amele dönüştürebilecekleri socius katlarını inşa etmenin yolunu açmaktadırlar. Soylar ve boylar tekil değerlemelerin, emeklerin, güçlerin bir araya gelmesiyle oluşmuş kolektif kişiliklerdir. Soylar ve boylar tarihteki ilk kurumsallaşmış birimlerdir. Soylar ve boylardaki insanların birbirleriyle etkileşerek ortaya koydukları simgesel, sözel ve pratik sunumları için akıttıkları alın terlerinin ve akıl ferlerinin yani emeklerinin sinerjisi o kolektif birimin gücüdür de.

Çatalhöyük'ten daha sonraları MÖ.3500'de Hititler'in 'Panku' denen katılımlı bir yönetim tarzı geliştirdiklerini biliyoruz. MÖ. 5.-6. yüzyıllarda Eski Yunan sitelerinin plânının vatandaşlardan oluşan özel bir kurul tarafından hazırlandığını, vatandaşlara eşit hayat alanları vermek için özel çaba harcandığını öğreniyoruz (Wycherley, 1991:13). Daha da yenilerde, sözgelimi Friedrich Engels'in (1820-1895), Morgan'ın Kuzey Amerika yerlileri, özellikle de Irokua'lar üzerinde yaptığı araştırmanın bulgularını aktarırken (1967:120-140) soylar, boylar ve oymaklar halinde örgütlenmiş bir socius tablosu sunduğunu görüyoruz. Kuzey Amerika yerlilerinde 18. yüzyılda bile varlığını sürdüren bu socius düzeninde kararlar oybirliğiyle alınmaktadır. Şefler dahil socius'un her üyesi karşısındakinin özgürlüğünü korumakla yükümlü olup, bunlar kişisel hakları itibariyle eşit, özgür insanlardır.

Pierre Clastres'in And Dağları'nda yaşayan yerliler üzerindeki çalışmasında da benzer bir socius tablosu çizilmektedir (1991). Clastres'e göre ortada bir şef vardır ama bu şef barışı koruması ve periyodik olarak birikimlerini dağıtması beklenen (1991:28), topluluğun elinde adeta tutsak olan

(1991:41) bir şeftir. Şefin iktidarsız bırakılması doğanın ister despotik ister sinik tarzda socius'a dahil olmasını önlemektedir (1991:40). Benzer örgütlenme tarzlarını Avustralya yerlileri arasında görmek mümkündür.

Anadolu'dan Kuzey Amerika'ya, Güney Amerika'dan Avustralya'ya geniş bir coğrafyaya yayılan bu socius türleri ne yazık ki süreklilik gösterememiş yerlerine yeni birliktelik formları geçmiştir.

Socius'un polity'ye yenik düşmesinin mekanizmasının henüz herkesin fikir birliğine vardığı bir açıklaması bulunmamaktadır. Polity'nin ortaya çıkışını çeşitli yazarlar farklı tarzlarda açıklamaktadırlar. Engels bizim socius dediğimiz formun bozulmasının ilk örneğinin Eski Yunan'da aile ile soyun birbirinden ayrılmasıyla yaşandığını belirtir (1967:152-153). Ona göre, aile ile soyun ayrılması, sırasıyla şunların ortaya çıkmasına yol açmıştır: Servetin çocuklara geçişinin sağlama alınmasıyla, aile içinde servet birikiminin kolaylaşması; ailenin soy karşısında güçlenmesi; servetler arası farkın sosyal tabakalaşmaya yol açması; önceleri savaş tutsaklığıyla sınırlanan köleliğin sonradan yoksullukla eşlendirilmesi; zenginliğin kutsanması; zenginliğin egemen kılınması; en sonunda da polis'in, site devletinin kurulması.

Clastres socius dediğimiz formun bozulması sürecinin nüfus artışıyla bağlantılandırılmasından yanadır (1991:170-171). Bu noktada dikkati çeken husus, Clastres'den yaklaşık 100 yıl önce Durkheim'ın da mekanik dayanışmalı toplumlardan organik dayanışmalı toplumlara geçişi nüfus yoğunluğunun artışıyla açıklamış bulunmasıdır. Durkheim ve Clastres arasındaki bu benzerlik Fransız düşünce geleneğindeki sürekliliğin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Biz socius'un yerine polity'nin geçişini ne doğrudan nüfus artışı ile ne de doğrudan aile ile soyun ayrılması ile bağlamaktan yanayız. Nüfus artışının kuşkusuz etkisi vardır. Ama, bize göre, bu artış bir boyun içindeki nüfusun değil

boyların sayılarının artması şeklinde olsa gerekir. Kıt kaynakları paylaşmak zorunda olan boyların sayılarının artmasının, aralarındaki mücadeleyi şiddetlendireceğini ileri sürmek mümkündür. Biz, bu noktaya gelen soyların, Spencer'in 'askerî toplumlar' olarak adlandırdığı düzenlerin örneğini teşkil ettiklerini düşünüyoruz. Dış tehdite karşı mücadele etmek zorunda kalmaları, onları tipik 'askerî toplum' özellikleri göstermeye itmiş, yani tek biçimli, özgünlükleri bastıran, sosyal eşgüdümlerini zorunlu işbirliğiyle sağlayan, pozisyonlarını kalıtımsallaştıran, otoriteye muti ve sadık olmaya yöneltmiş olsa gerekir (6). Bu işleyiş düzenine sahip olan insan birlikteliği ise artık socius değil fakat polity'dir. Zira, bu düzenin sürdürülmesi, bu düzen insan doğasına aykırı olduğu için, ancak şiddetle mümkündür. Polity'de güç emekten değil şiddetten kaynaklanır. Güç; emek verenlerin emeklerinin sinerjisi olmaktan çıkar. Güç; şiddet kullananların şiddetlerinin sinerjisi olmaya başlar. Emek; şiddete dayanan güç tarafından o şiddetin ve temsil ettiklerinin bekası için kullanılmaya başlanır. Emeğe şiddet tarafından el konur. Şiddete dayanan gücün en büyük korkusu insanın 'sosyal olabilen' olduğunu anımsamasıdır. Zira, o zaman polity çekilecek, socius yitirdiği yerine geçecektir. (Sosyoloji socius'un, siyaset bilimi polity'nin bilimidir).

Şiddetin insanların dünyasına girişi soyun/boyun/sitenin yönetimine despotun gelmesiyle yansır. Despot açıktan fizikî şiddet kullanan yöneticidir. Despot polity'nin ilk yöneticisidir. Socius'un yerine geçen polity sosyal hayatı şiddet temelinde yeniden kurarken geçmişin socius formlarını da bu temelde yeniden tanımlamıştır.

Polity'nin socius'u karartmasının ilk uzamları olarak Mezopotamya'yı (Childe, 1982) ve sonra da Eski Yunan'ı görüyoruz. Mezopotamya'daki devletlerin kuruluşlarının ve süregitmelerinin kavramsal düzlemde temellendirilebilmesi güçlüklerle doludur. Zira gerekli verilerin elde edilebilirlik olasılığı düşüktür. Bu yüzden konuya ilişkin tartışmalarda

genelde başvurulan yöre, yazılı verinin bol olduğu Eski Yunan olmaktadır. Burada da öyle yapılacak, dikkatler oraya özellikle de Aristoteles'in örnek aldığı Atina sitesine ve işaret ettiği oikos-polis ayrımına çevrilecektir. Ancak şurasını hemen vurgulayalım ki, Aristoteles bizim tavrımızın tam tersine, polity'nin yeşerdiği tarla olan polisi yücelten bir düşünürdür. Biz Aristoteles'in oikos-polis ayrıştırmasının yanılgılı olduğunu düşünmekteyiz. Ama, kendi görüşümüzü belirtmeden önce Aristoteles'in bu konuda yazdıklarını anımsamakta yarar vardır.

Aristoteles'in oikos ve polis ayrımı; zorunluluk ve özgürlük ile geçicilik ve kalıcılık arasında yapılan farklılaştırmaya dayanır. Oikos zorunluluğun ve geçiciliğin mekânı olarak görülen evi, haneyi işaret eder. Polis ise özgürlüğün ve kalıcılığın mekânı olan kamusal alanı. Aristoteles'in insan tanımını da bu ayrıştırmayla bağlantılıdır (7). Aristoteles insanın ilksel haliyle rasyonel-olmayan bir yaratık olduğunu, hayvanî karakterli iştah, güdü, haz, cinsellik, üreme gibi itkilere sahip olduğunu sayıltılar. Bu, oikos'a ait olan halimizdir. Ona göre insanın hayvanlarla ortak olan bu yönlerine rasyonel yönün eklenmesi polis sayesindedir. Polis olmasaydı insan zoon-politikon olamazdı. Polis; rasyonel olanın, bilinçli, kasıtlı olanın, aklın (8) ve sözün/konuşmanın ortaya çıktığı bir uzamdır. Polis olmasaydı insanın rasyonel yönü de olamazdı. Polis, öncelikle, insanı pratik akılla donatarak insanın hayvanî yönlerini denetleyebilmesini mümkün kılmaktadır. İnsanın insanîleşebilmesi ancak polis sayesinde vücut bulabilmekte; insan hayvanî yönlerini denetleyebildiği miktarda insanîleşebilmektedir. Polis sayesinde var oluş kazanan pratik aklın bu başarısı, teorik aklın vücut bulabilmesine de imkân vermektedir. Teorik aklın varlığının ve işlediğinin göstergesi konuşmadır, retoriktir. Teorik sebep, ya da teorik akıl, ya da theoria, ya da tefekkür, daha da açık bir ifadeyle, evrenin işleyişi üzerine bu işleyişi kavramak üzere derin düşünme, ve böyle düşünüldüğü anda bu düşünmeyi

ifade eden retorik, ancak pratik aklın hayvanî karakteristikleri denetimi altına almasıyla mümkün olabilmektedir. Bu ise ancak ve ancak poliste gerçekleşir. Polis insanın rasyonel yönünün kaynağı, kökenidir. Polis, akıl yürütülen, akla dayanılarak konuşulan yerdir (9). Moral iyilik ve entellektüel mükemmellik de polis içinde gerçekleştirilir.

Aristoteles'in polise yüklediği olumlu nitelik ve özellikler burada bitmez. O polisi 'sosyal olabilme'nin de kaynağı olarak görür. Ona göre polis içinde 'sosyal olabilen'in filiz verebilmesi, yine polis içinde aklın ve konuşmanın gelişebilmesinin bir sonucu olarak mümkün olur. Arkadaşlık, sevgililik (philia) gibi etkileşim ağları ancak poliste deneyimlenebilir. Polis olmasaydı eşitler arası ilişkiler de kurulamayacaktı. Zira gerçek arkadaşlık ve sevgililik ancak eşitler arasında tesis edilebilir. Poliste kurulmayan bir ilişki eşitler arası ilişki haline kavuşamayacaktır. Polisten dolayımlanmayan, polis deneyimini yaşamayan erkeğin rasyonel-olmayan hazlarının tatmin mekânı oikos'dur.

Aristoteles erkek ve kadın, baba ve çocuk, efendi ve köle arası ilişkiyi bir eşitsizlik ilişkisi olarak görür. Ona göre erkek/baba/efendi olan 'doğal üstün'dür. Kadın, çocuk ve köleler (ki özgür olmadıklarına göre özgür olmayı talep etmemişler, talep etmeyi akıl edememişlerdir, demek ki akıldan yoksundurlar) rasyonel değildirler. Bu sebeple de, onlar oikos'a aittirler. Kadın, çocuk ve köleler polisin vatandaşları olamazlar. Ama, erkek de polise kabul edilmemişse, rasyonel-olmayan kategorisine aittir.

Aristoteles'e göre özelde 'oikos', genelde 'koinonia' (aile de dahil tüm polis-dışı birliktelikler) polise içsel olarak özlem duyar. Polis onlar için bir amaç, bir 'telos'dur. Aristoteles'e göre özlenen sosyabilite poliste sağlanacak; asıl arkadaşlık poliste tesis edilecektir.

Polis, yöneten yönetilen ayrımının bulunmadığı fakat ö-

zünde insanın doğru doğasını bulabileceği yerdir. Polis insanın alt hazlara köle olmaktan çıkacağı, alt hazlara köle olmayı bir insanlık durumu olmaktan çıkaracağı yerdir. Polis insanın insana dost olmasını mümkün kılan 'etkili neden'dir. Poliste insana rasyonelite kazandırmak için eğitim yaptırılır. Eğitim; hayvanî yönü denetleme gücünü kazandırarak anlama kapasitesini, akıl yürütmeyi geliştirir. Polis düşmana karşı güvenlik içinde olma imkânını, ekonomik gelişme için gerekli olan ticaretin çeşitlenmesini ve yoğunlaşmasını da sağlar. Bu ise işbölümünün de oikos'daki basit halinden çıkması, gelişmesi demektir. Hukuk, tüm bu karmaşıklaşan ilişki ve etkileşimi düzene koyacak yasa gücünü temin eder. Polisin düzeni hukuk tarafından sağlanır. Yasaların kaynağı, polis sayesinde var oluş kazanan akıldır: Hiç kimsenin değil ama herkesin aklı. Hukuk kuralları eğitim sistemi içinde öğretilir, yargıç ve jüri tarafından ifa edilir. Herkes yasalara tâbidir zira yasalar 'herkese aittir', 'hiç-kimseye-ait-değil' değildir.

Aristoteles'in görüşlerinden yaptığımız özet burada biterken, sözlerine itirazımız da burada başlamaktadır. Öncelikle dikkat çeken, Aristoteles sanki tarihi Atina'daki 'site devleti' ile başlatmakta, site öncesi soy ve boylarda sergilenen sosyal ortam ve etkileşim ağlarını, içlerindeki 'sosyal olabilen' sosyal kişilerle birlikte, tarih dışına bırakmaktadır. Aristoteles düşüncesinin cevaz verdiği bu evrimci bakışın, Amerikan yerlilerinin beyazlarca imhasını haklı gören bakışla uyuştuğu açıktır. Biz insanın zoon-politikon değil 'sosyal olan' olduğu ön kabulünden hareket etmekteyiz.

Aristoteles'in erkeğin oikos'daki 'doğal üstün'lüğü derken, neyi kast ettiği de sorgulanmaya açıktır. Erkek oikos'taki 'öteki'lere, aklını kullanarak değil fizikî kuvvetini kullanarak üstün olabilmektedir. Aristoteles erkeğin fizik gücünü erkeğin kadına, çocuğa ve köleye bakma yükümlülüğüyle meşrulaştırmaktadır. Bu; özünde, erkeğin rasyonel-olmayan yönünün bir yansımasıdır. Ona göre, polise gire-

bilmeyi hak edenler oikos'da üstün olanlardır. Açıktır ki, bu, sitedeki gücün kaynağının şiddet olduğunu söylemektir. Polity bizce özgürlük ve kalıcılığın değil, tersine, şiddetin, özellikle modernite öncesi dönemlerde açık şiddetin, mekânıdır. Ispartalı savaşçılar, Romalı gladyatörler o kültürlerde şiddetin nasıl taçlandırıldığının kanıtıdır. Nerede açık şiddet, emeğin yerini almaktadır, orada socius geriye çekilmekte fakat polity öne çıkmaktadır. Polity polisin kavramsallaştırılmış halidir.

Aristoteles döneminde polity Atina sitesidir. Aristoteles'in Atina polisi için çizdiği resim, bize göre, bir önceki dönemin insan birlikteliğinin, socius'un, resmidir. Atina polisinde yuvarlak masa etrafında birbiriyle akıl yürüterek konuşan ve akıl yürüterek birbirini ikna eden, ortak karar oluşturan Atinalılar, bizce, socius örneğidir. Bu husus önemlidir. Zira, bizce, Aristoteles'in polisi betimlerken anlattıkları, Atina polisinin tipik bir betimlemesinden çok polis kavramının kendisinin Latince'deki socius kelimesinin anlam içeriğiyle uyuşumlu bir betimlemesidir. Bu bağlamda, Hannah Arendt'in (1906-1975) Romalıların polisi socius olarak çevirmelerini bir hata olarak görmesine katılmadığımızı, Seneca ve Aquinalı Thomas'nın tam da doğru bir çeviri yaptıklarını düşündüğümüzü belirtmek isteriz (1994:40). Seneca ve Aquinalı Thomas Latin dilinin imkânlarını iyi değerlendirerek aslında doğru bir çeviri yapmışlar, Eski Yunan'da polis sözcüğüyle kastedilenin aslında socius olması gerektiğini çeviri yoluyla işaret etmişlerdir. Kuşkusuz, bu Roma'nın polity değil de socius olduğunu ileri sürdüğümüz tarzında anlaşılmamalıdır. Dil bazen hayatın gerisinde kalır.

Aristoteles'in polisteki insan ilişkilerine yaptığı yüklemeler Morgan'ın Kuzey Amerika'dan, Clastres'in And Dağları'ndan betimlediği insan birlikteliklerini çağrıştırmaktadır. Morgan'ın ve Clastres'in bilgiye akıl yürüterek ulaşan filozoflar olarak değil ama somut veriden hareketle ulaşan sosyal bilimciler oldukları düşünüldüğünde, onların

birer kolektivite formları olan soylarda ve boylarda saptadıkları ilişki ağlarına ilişkin söyledikleri daha da değer kazanmaktadır. Anımsayalım ki, Morgan ve Clastres bize ya kendi gözlemlerini ya da misyoner, seyyah gibi kişilerin gözlem notlarını aktarmaktadırlar. Ama, Morgan'dan hareketle despotun ortaya çıkışını anlatan Engels, oikos'un soydan ayrılmasıyla babanın hane içinde despota dönüştüğünü yazarken üzerindeki Aristoteles etkisinin ne denli yoğun olduğunu gösterir.

Bize göre, şiddet empozesinin bulunduğu her yer doğanın socius'a üst geldiğini belgeler; bu, insanlık tarihinde karanlık bir dönemdir. Bizce, her tür şiddetin bilinçlice iteklendiği her yer socius'dur. Bu sebeple, Aristoteles'in Yunan polisine özgü olarak betimlediği ilişki formu aslında tam da socius'da deneyimlenebilecek bir ilişki formudur. Kaldı ki zorunluluk ölümdür, özgürlük kendini gerçeklemedir. Geçici olan hayat, kalıcı olan sözdür.

Bizce, önemli olan, bir birlikteliğin ortak işlerinin düzenli yürütülmesi mekanizmasının varlığı veya yokluğu değildir; zira bu mekanizmanın varlığı, insan zaten 'sosyal olabilen' olduğu için, kaçınılmazdır. Asıl önemli olan, bu mekanizmanın şiddet temelli bir gücün kullanılmasıyla işlemesidir. Bu mekanizmanın şiddet temelli olması, başka ilişki ağlarının yanı sıra, yöneten-yönetilen ayrımının da bu temelde yapılması sonucunu getirmektedir. Ki, bu bizi güç ve rıza kavramlarıyla daha yakından ilgilenmek durumunda bırakır.

Rıza; sosyal birimlerin sunumlarının, yani değerlemelerinin, ne ve nasıl olacağına, bu sunumlar temelinde birimler arası nasıl bir etkileşim ağının kurulacağına, ve belki de en önemlisi, dolaşım ağına çıkacak fiil ve amellerin neler olacağına dair verilen karara gösterilen kabuldür. Bu kabul; gösteren ve gösterilen arası açıklığın kimin talebi ve çıkarı doğrultusunda doldurulacağına, kimin anlamlandırmalarının

kabul edileceğine gösterilen kabuldür. Rıza yönetilenlerin tavrıdır. Siyasî mücadele sadece rakiplerin alt edilmesine değil fakat halkın rızasının alınmasına da yönelen bir mücadeledir. Mücadelede taraflar emeğin ya da şiddetin yandaşları olarak ayrılmışlardır. Bu sebepledir ki, socius polity ayrıştırması sadece siyasî değil ekonomik ve ideolojiktir de. Çünkü, bu ayrıştırma temeldendir, dolayısıyla ahlâkîdir. Ahlâkî olduğu için de hayatın her düzlemi ile her veçhesi ile bağlantılıdır. Mesele; kimin kime itaat edeceği değil fakat ortak yaşayıştaki fiil ve amellere akıtılan emeğin şiddetle kirletilmesidir. Şiddet ise tahripkârdır. Kimin neye ne ad vereceğinin (söz), kimin neyi üreteceğinin (yapıp etme), gösteren gösterilen arası boşluğu kimin dolduracağının (simge) kabulü bu bağlamda önemlidir. Bu kabuller bunların içindeki şiddetin meşrulaştırılmasını sağladığı için önemlidir. Bu sebeple de, bu kabullerin sağlanması için yapılanlara yönetim işleri diyoruz. Yönetilen olmak şiddete razı olmakla eş anlamlıdır. Yönetilen pozisyonu şiddeti, ister açık ister kapalı olsun, kabul edenler içindir, şiddete rıza gösterenler içindir. Güç emek-içkin olunca yönetilen de olmaz, yöneten de. Şiddet-içkin güç yönetişimle çelişir.

Rıza, birlikteliği yönlendirmek isteyenlerin aradıkları bir cevaptır, bir tepkidir. Rıza sosyal birimlerin socius'un tüm katlarındaki performansları için talep edilebilir. Bu talep ne kadar yaygınsa sosyal birimlerin özgürlüğü de o kadar sınırlanıyor demektir. Rızayı talep edenlere yöneticiler, rızası talep edilenlere yönetilenler diyoruz. Rıza her zaman karşımızdaki, muhatap ya da öteki, ile olan ilişki bağlamında gündeme gelen bir kavramdır. Rıza aranışının sorunsallaşması rızayı talep edenlerin rızayı kendi çıkarları için kullanacak olmalarına rağmen bunun üstünü örtmeleri yönetilenlerden açık ya da kapalı şiddet yoluyla saklamaları, araya maskeler koymalarıdır. Rıza; insan hakları nosyonunun gelişmesiyle giderek daha da önemli bir hale gelir. Rıza bir anlamda güç-emek birikimi demektir. Razı olanların artması sayısal bir durum olmanın

ötesinde niteliksel bir gelişmeye, razı olanların emek-güçlerinin birleşmesiyle ortaya çıkan sinerjik bileşkeye de işaret eder.

Karşımızdakinin rızasını tarih içinde şu dört yolla sağlamışızdır: Açık şiddet, doğa üstüne dayanan kapalı şiddet, kurumlara dayanan kapalı şiddet, müzakere düzeni. Polity öncesi socius formlarında emek üzerinde bir yönlendirme olmadığı için, emeğin rıza sağlamak için yönlendirilmesi söz konusu olmadığı için, dolayısıyla, yöneten yönetilen ayrışması bulunmadığı için, ilk socius formları olan soylar ve boylarda rıza sağlama yolu arayışına girmeye gerek kalmamıştır. Şimdi socius sonrası polity düzenlerinde rızanın nasıl sağlandığına kısaca değinelim.

İlk yolda rızayı sağlamak için yapılan tek eylem, açık şiddetin yani kasların fizikî gücünü kullanmaktır. Fizikî güç kullanımı socius'un hayatına boylara dış tehdit başlayınca girer. Bir kez girince de, herkesi kendine razı hale getirir; onların güçlerini kendine çeker; giderek, herkesi fizikî güçle sarmalanmış hale getirir, militanlaştırır. Polity'deki bu ilk rıza sağlama yoluna despotik yol da diyebiliriz. Despotik yolda ahlâkîlik eksiktir, zira insan insanın refiki değil ama kurdu olarak görülmektedir. Despotlar hep düşmana gereksinirler. Despotik yolun türevi olan bir yan yol rızanın geleneklere atıfta bulunularak sağlanması şeklinde karşımıza çıkar. Geleneklere dayalı rıza sağlama yolu, soy ve boy yapılanmasını, ilk halinden tamamen uzaklaşmış olsa da, bir biçimde halâ sürdüren birliktelikler tarafından kullanılır. Geleneğe karşı çıkış açık şiddetle cezalandırılır. Töre cinayetleri buna örnektir.

Rızanın sağlanmasının ikinci yolu sinik, sinmiş yoldur. Burada rıza yaratmak için kullanılan çeldirici doğa üstüdür. Yöneten konumundakiler yönetilenlerin emeklerini yönlendirme rızasını onları doğa üstü gücün adına müminleştirerek, sağlarlar. Burada, gücün egzersiz edilmesinde, despotik

yolla kıyaslanmayacak ölçüde açık şiddetin üstünü örtme durumu söz konusudur. Rıza göstermeyenin cezası, en azından teorik olarak, ya öte dünyada açık şiddet olacaktır ya da bu dünyada cemaatten dışlanmak, yani referanssız kalmak olacaktır. Referanssız olmak başkalarının gözünde güvenilir olmamaktır, emin insan olmamaktır, ki bu kahredicidir.

Rızanın sağlanmasının üçüncü yolu ile modern çağda karşılaşıyoruz. Emek herkesin ortak çıkarı için talep edilmektedir. Ancak, modern çağ yekpare değildir. İlk dönemin rıza sağlama yolunun temellendiricisi Thomas Hobbes'dur (1588-1679). Burada rızayı sağlamak için kullanılan gerekçe ortak çıkar, yol ise ortak çıkarı temsil edene, sözleşme gereği, tam itaattir. Hobbes'un laik ama mutlakiyetçi yorumu polity'yi kapalı şiddet mekânı olmaktan çıkartamamaktadır. Hobbes sunumların, değerlemelerin, emeğin referansının herkesin ortak aklı olduğunu söylemiş ama hemen ardından da bu aklın egemene devredilmiş bulunduğunu ifade etmiştir. Güç yönetilenlerin rızası ile yönetenlere devredilmiştir. Geri alınması teorik olarak mümkün olsa bile, pratikte olanaksızdır. Bu; kapalı şiddettir.

Rızanın sağlanmasının üçüncü yolunun bir türevi Fransız Devriminin mirası cumhuriyet ile karşımıza çıkar. Devrimin hazırlayıcı düşünürlerinden Jean Jacques Rousseau'nun (1712-1778) yazılarıyla temellendirilen bu süreç Devrim dönemi yazarlarının fikirleriyle bir ileri aşamaya ulaşır. Mutlakiyetçilik dozunun azalması önce meşrutiyetçiliğin, giderek cumhuriyet kurumlarının ağırlığının artması demektir. İleri meşrutiyetçilik ya da doğrudan cumhuriyet herkesin emeğinin tek egemen olan kraldan alınarak kurumlara aktarılması ile gerçekleşir. Ne var ki, kurumlar kendiliklerinden ne sunumda ne fiilde ne de amelde bulunabilirler. Kurumların fail ve amillerine bürokratlar diyoruz. Bürokratlar tarihin risk tanımayan yönetenleridir. Bürokratik kurumların sorumsuz yetkili düzenine demir kafes de denir; kapalı şiddet bu kez mevzuat olarak egzersiz edilmektedir.

Rızanın sağlanmasının dördüncü yolunun demokratik cumhuriyet ya da ileri demokrasi kurumları yoluyla ve böylece polity'nin içindeki şiddet ögelerinin temizlenmesiyle açılabileceği ümit edilmektedir. Düşünsel plândaki temsilcileri John Locke (1632-1704) ve David Hume'dur (1711-1776). Parlâmentoların kuruluşu, temsil süresinin sınırlandırılması, seçme ve seçilme hakkının insan hakları arasına katılması, kuvvetler ayrılığı ilkesinin, yasa önünde eşitlik hakkının kabulü, tüm kurumların bağımsız yargı denetimine tâbi olması, kamu adına görev yapan özerk düzenleyici ve denetleyici kurumların tesisi, başta basın olmak üzere baskı gruplarının meşruiyet kazanması, hesap verebilirlik, saydamlık, katılımcılık, yönetişim anlayışlarının kabulü, sivil toplum kuruluşlarının yönetimin temel paydaşları arasında görülmesi, ve benzeri bir dizi uygulama ve yapılanmalar polity'nin kapalı şiddet tatbik edilen bir arena olmaktan uzaklaşmakta olduğunun işaretleri olarak görülebilir. Gücün kaynağının ve kullanım tarzının saydam ve müzakereye açık olması, Perikles'in "Bir politika belirlemeyi veya bunu uygulamayı, içimizden sadece birkaç kişi başarsa bile, hepimiz bunu yargılayabilecek yetenekteyiz" sözünde dile getirilen talebi karşılamaya oldukça yakın durmaktadır. Karl Popper'ın (1902-1994) 'halk yönetimi' olarak demokrasi ile 'halk denetimi' olarak demokrasi arasındaki farkı bilip ikincisinden yana destek almak gerekir tarzındaki ifadesi de rızanın sağlanmasında dikkate alınabilecek bir demokratik öneridir (10).

Bu gelişim tarih sahnesinin yeni baştan emek temelli olarak dekore edilmekte olduğu tarzında yorumlanabilir. Zira, mevcut yapılanmalar rızayı sağlayan gücün içeriğinin şiddete değil müzakereye dayanmasını talep etmekte, bu ise polity'nin dönüşüm geçirmesine yol açmaktadır. E.H.Carr'ın demokrasinin "savunulmaya değil fakat oluşturulmaya ihtiyacı olduğu" yönündeki görüşü bu bağlamda anlam kazanır(11).

Polity'yi şiddet arenası yapan, emeğin temellük edilişinin tartışmaya kapalı bir halde gerçekleştirilmesidir. Köle efendisine itiraz edememekte, zira insan sayılmamaktadır. Müminler kutsal adına yönetenlere itiraz edememekte, zira referans-kimlik yitiminin benlik yitimine yol açmasını nasıl telafi edeceklerini bilememektedirler. Teba krala itiraz edememekte, zira teba barbarlıktan uygarlığa kendi iradesiyle, sözleşme yaparak, geçmiştir. Cumhur bürokrasiye itiraz edememekte, zira onlar da herkesin çıkarına uygun olarak hazırlanmış olan mevzuatı uygulamaktadırlar. Tarih içinde bu açmazı ilk aşan 'pazar' olmuştur. Mamullerin mala, malların emtiaya dönüştüğü dolaşım ağının paraleli ise içinde söz ve simgelerin süreçsel eyleşmelere dönüştüğü dolaşım ağı olan 'kamu'dur.

Kamunun kamuoyu olmaktan yani bürokratik cumhuriyete nüfus içeriği olmaktan çıkıp kamusal alanın müzakerecisi olmaya doğru gidişi ile polity kapalı da olsa, şiddet içeriğinden arınmaya başlamıştır. Demokratik cumhuriyet; socius'un bir üst düzeyde geri dönüşünün ayak izleri olarak görülebilir. Bu bağlamda, socius yerine sivil toplum teriminin kullanılmasının yerindeliği tartışmaya açılabilir. Gerçekten de, sivil toplum kavramını socius yerine kullanmayı yeğleyenler olmuş, sosyolojinin konusunun sivil toplum olduğu dahi iddia edilmiştir (12). Bu, bir yerde socius'un, sivil toplum adıyla da olsa, Arendt tarafından kıstırıldığı özel alanın dışına çıkıp polity içinde ama politik kurumların dışında, bir fizikî ve sosyal mekân olan kamusal alanda kendine yer tutmaya çalıştığının işareti olarak görülebilir. Ancak, bu durumu farklı tarzlarda yorumlayanlar da vardır (13). Biz sivil toplumun socius ile özdeş tutulmasına karşı çıkmaktayız. Bizce, sivil toplum polity içredir, politik alanca tanımlanmıştır. Oysa, socius polity ile aynı düzlemde ve fakat polity'ye karşıt bir gerçekliktir, bir olgudur, bir kavramdır.

Sosyolojinin kuruluşu bir anlamda socius'un varlığının polity tarafından karartılmasına karşı çıkışın bir ifadesi olarak alınabilir. En azından biz böyle bir okumanın mümkün olduğunu düşünüyoruz. Ne var ki sosyolojinin kuruluşu hemen gerçekleşmemiştir. Sosyolojinin kuruluşu için 19.yüzyılı beklemek gerekecektir. 18. yüzyılda liberalizm rüzgârı iktisatı, devlet teorisi dışında, özel bir bilgi gövdesi olarak beslerken aynı rüzgârın sosyolojinin yelkenlerini kabartmaması ilginçtir. Bizce, bu, socius'un polity kadar pazardan da ayrı bir var oluş sergilediğini gösterir. Kuşkusuz, bu süreçte konjonktürün etkisi bulunmaktadır. Ancak, biz sosyolojinin bu nispeten geç zuhurunun ardında kökleri ilk çağa kadar inen insana ve doğaya bakıştaki farklılaşmaların da etkilerinin yattığını düşünüyoruz. Aşağıda bu konu üzerinde durulmaktadır.

2.3. BİR DİĞER GECİKTİREN

Buraya kadar anlatılanlar bize socius polity arası olgusal ve kavramsal düzlemdeki yakınlık ve uzaklık kadar socius'un polity tarafından zaman içinde nasıl karartıldığını da göstermiştir. Bu karartılma aynı zamanda socius'un bilimsel incelemeye konu edilmesinin 19. yüzyıla kadar gerçekleşmemesinin ardında yatan etkenlerden birinin işaretçisi olarak da gösterilebilir. Sosyal hayatın bilimsel incelemeye konu edilmesindeki gecikmenin diğer bir etkeni ise epistemoloji metodoloji ile ilgilidir.

Sosyal olanın incelenmesinin diğer var olanların incelenmesinden daha sonra gerçekleşmesinin ardında yatan etkenlerden biri Eski Yunan'daki 'logos'un anlamının inceleştirilmesiyle, 'logos'un iki ayrı etkinlik alanını ifade eder hale gelmesiyle bağlantılandırılabilir. Bunlardan biri theoria, öteki historiadır (Özlem, 1984:10). Theoria akıl yoluyla, akıl gözüyle, akıl feriyle yürütülen bilme etkinliğidir. Akıl görmek için yüzdeki göze mecbur değildir; o kendi feriyle, akıl gö-

züyle de görebilir. Hatta akıl kendi gözüyle daha genişi, daha derini görebilir. Logos, özünde, theoria etkinliği sayesinde, bu etkinliğin ürünü olarak dile getirilen sözdür; akıl gözüyle görünenleri ifade eden söz anlamındadır. Historia ise, genelde, deneyimin bilgisi, özelde ise, iki ayrı deneyim türünün bilgisinin ortak adıdır. Historia'nın ilk anlamı, empeiria adı verilen doğadaki olayların bilgisine işaret eder. Bu, doğrudan bir bilgidir: Gözleme ve kabul edilen metotlara dayanarak elde edilen bilgi. İkinci anlamı ise, ki buna da kısaca 'historia' diyeceğiz, insan birliktelikleri hakkında haber alınan bilgidir; dolaylı bilgidir.

Eski Yunan'daki bu aklın ve deneyimin bilgisi ayrımının yanı sıra bir de Aristoteles'in yazılarına yansıyan ve var olanların neden, niçin var olduklarının cevabını bulmamıza yardımcı olan şu dört temel soruyla bağlantılı bir ayrımlaştırma daha vardır. İlk soru 'to dioti', sebebi sorar: Cevap; dolaysız, tümel önermeler formunda olur. Diğerlerinden daha değerli olan bu cevap bize olgunun öyle olmasının sebebini verir. Sebep aklın nedenleyişidir, aklın feriyle kurduğu bağlantıdır. 'to dioti'yi maddî veya sosyal her tür var olan için sorabiliriz. 'to hoti', ikinci soru, dışımızdaki olaylar arasındaki gözlemlenebilen bağlantılardır. Modern bilimin neden sonuç ilişkisi 'to hoti' sorusunun cevabını verir. 'to hoti' sorusunu sosyal ve maddî her tür var olan için sorabiliriz. 'ei esti' yönelinen hedefi, ereği soran sorulardır. Erek maddî değil ama sosyal olarak var olanlar için söz konusudur. Zira, sadece sosyal birimler gelecek plânı yapabilirler. 'ti estin' doğa veya öz sorularıdır ve sosyal ve maddî olarak var olanlara yöneltilen, var olanın doğasını soran sorulardır. (Wallace, 1972:12-18). Bu sorulardan ikincisi neden, diğerleri sebep soruları olarak yeniden ifade edilebilir. Aristoteles'e göre yeterli bir açıklama, bu dört soru birlikte dikkate alınarak yapılabilir (Çelebi, 1992:29-30. ve 1993:19-24).

Aristoteles için asıl bilgi theoria ve to dioti bağlamlarında üretilen bilgidir. Aklın kendi işleyiş kurallarına uygun ola-

rak tasım yoluyla ulaşılan bilgi hem güvenilir hem de geçerlidir. Tümdengelim yoluyla çıkarımlanan bu bilgi güvenilirdir, zira dil ve mantık ölçütlerine göre saçma değil fakat doğru olduğu gösterilebilmektedir. Bu bilgi geçerlidir. Zira, ilk önermesi dolaysız, tümel önermedir. Dolaysız önermeyi biz hakikat olarak da okuyabiliriz. Hakikat gerçeklik ile sözün tam çakışması halidir. Dolaysız önerme aynı anda hem doğru sözdür hem de çıplak gerçektir. Gerçeğin ta kendisidir. Bu sebeple de ondan tasım yoluyla çıkarılan her sonuç güvenilir, güvenilir olduğu kadar geçerlidir de. Aristoteles için aklın kendi içinde ulaştığı bilgi mükemmel bilgidir. Kesin sebebi veren bilgidir. Kesin sebebin verilebildiğinin kanıtı ilk iki explanan'da yinelenen ortak sözcükte yatmaktadır. Orta terim olarak adlandırılan bu ortak sözcük bize sebebi verir. Ki bu sebep aynı anda nedendir de.

Tümdengelim dışında, diğer bir akıl yürütme tarzı tümevarımdır. Aristoteles'e göre tümevarım 'to hoti' sorusuna cevap sunabilen bize en fazla sıralama, sınıflama, sayma işlemi yapma imkânı verebilen bir uslamlama tarzıdır. Tümevarım; empeiria türü bilgiler elde etmenin yoludur. Hiçbir sıralama, sınıflama, sayma işlemi bize tümelin bilgisini veremeyeceği için tümevarım bizi theoria önermeye ulaştıramaz. Tümel önermenin bulunmaması ise bizi theoria yapmaktan, 'to dioti' sorusunu cevaplamaktan alıkoyar. Tümel önermenin bulunmaması tasımın kullanılamaması demektir. Aristoteles'e göre sonuç: Tümdengelim tümevarıma göre çok daha iyi bir bilgi üretme yoludur.

Tümdengelim gerçekten de mükemmel bir uslamlamadır. Akıl öncül dolaysız önermeden hareketle kendi içinde adım adım ilerleyerek bir sonuca ulaşmaktadır. Zihne dıştan hiçbir müdahale olmamaktadır. Bilmenin en yetkin organı bilgisini kendi içinde temin etmektedir. Bu exact bilgidir. Exact bilgi aklın işleyişi ile ulaşılan zorunlu bilgidir. Her bilgi elbette exact olmak ister. Her cevap 'to dioti' sorusuna verilmiş olmayı ister. Her bilgi theoria bağlamında üretilmiş ol-

mayı arar. Exact bilgi hakikatin çocuğudur ve babasıdır. Ama, ne yazık ki, tasımla ulaşılan exact bilgi bize yeni bilgi kazandırmaz. Bu hususun insanların gündemine gelmesi için yeni çağı beklemek gerekecektir. Biz şimdi ilk çağdan orta çağa doğru ilerleyelim.

İlk çağda bilgi üretme konusunda yapılan bu ince ayrıştırmalar orta çağda bir yana bırakılmıştır. Orta çağ düşünürleri Aristoteles'in tümdengelimsel akıl yürütme tarzına dayalı bilgi üretme yolunu tek yol olarak seçmişlerdir. Aslında, orta çağda yapılan yeni bilgi üretmek değil, Aristoteles'in izinde, tümel önermelerin mantık kurallarına göre açımlanmasıdır. Tümel önermelerin kaynağı ise ilk çağ ile orta çağda farklı farklı ifade edilmiştir. Aristoteles'e göre, filozofların zihni öyle oluşturulmuştur ki, onlar tümel, dolaysız önermeleri kendiliklerinden bilmektedirler. Orta çağ düşünürlerine göre ise tümel önermeler kutsal kitaplarda yazılı olan ifadelerdir. Orta çağın sonu yeni çağın başında, Rönesans döneminde, orta çağın sınırlamaları dışında bir maddî ve sosyal dünyanın olabilirliği imkânlarının görülmesine yol açan kapsamlı değişme ve dönüşmelerle karşılaşıyoruz. Denizciliğin gelişmesi, yeni coğrafyalara gitme, merkantilizmin yaygınlaşması, keşifler ve icatlar yeni bir dünyanın kapısını aralarken bilgi üretme alanında da insanı ve insanın aklını yücelten rasyonalist felsefe ile karşılaşıyoruz. Bu dönem düşünürleri bir yandan pür theoria'yı rasyonalist felsefe içine çekerlerken, bir yandan da empeiria'nın rasyonalist felsefe içinde temellendirilebilir bir etkinliğe, modern bilime, scientia'ya dönüşebilmesinin yolunu açmışlardır. Historia ise 19. yüzyıla kadar bilim şemsiyesi altına alınmamıştır. Şimdi bu süreci ana çizgileriyle inceleyelim.

Rasyonalizm ilahî aklın yerine nesnel aklı, Macit Gökberk'in (1908-1993) betimlemesiyle, şöyle bir süreç izleyerek getirir: "Nesneler ile düşünce arasında veya doğa ile akıl arasında bir uygunluk, bir birbirine denk düşme vardır. Doğanın renkli, canlı tablosu yerine kesin matematik kav-

ramların konulabilmesi mümkündür. Matematik kavramlar düşüncenin ürünüdür, doğrudan zihinden çıkar ama böyle oldukları halde nesneye de uymaktadır. Dolayısıyla, nesne ile düşünce, akıl ile doğa arasında bir uygunluk vardır. Akılda yerleşik olan kavramların sadece doğadaki nesnelerle değil, aynı zamanda soyut varlıklarla da uyuşumlu olmamasının ise hiçbir meşru açıklaması olamaz. Akıl doğuştan getirdiği kavramları ile doğayı olduğu kadar Tanrı'yı da, iyiyi de, adaleti de bilebilir. Peki ama, insan böyle bir akla nasıl sahip olabilmiştir? Bu sorunun cevabı 'Tanrısal akıldan pay aldığı için'dir. İlk, temel akıl olan Tanrı, yaratması sırasında hem evrene hem de insan aklına bu ilkeleri yerleştirmiş, ekmiştir. Nesne ile düşünce arasındaki uygunluğun nedeni budur. Tanrı evrene matematik ile mekanik ilkelerini başlangıçta yerleştirmiş ve insan aklını da bu ilkeleri keşfedecek tarzda donatmıştır. Tanrı evrenin işleyiş yasalarını başlangıçta koymuş ve sonra da onları kendi işleyişlerine bırakmıştır. Bu yasal işleyiş düzenini artık Tanrı'nın kendisi bile bozamaz, değiştiremez". (Gökberk, 1974:403-404 arasından özetlenmiştir).

Görüldüğü gibi rasyonalizm bir yandan aklı, akıl dolayısıyla da insanı yüceltirken bir yandan da aklın yüceliğinin kaynağının pay aldığı ilahî akıl olduğunu, insanın bu akıl önderliğinde başladığı doğayı bilme girişiminin ilahî güce karşı değil ilahî gücün kurduğunun açımlanması yolunda bir uğraş olduğunu söylemektedir. Rene Descartes (1596-1650) bunu en veciz ifadesiyle "İllette eseri kadar da mı gerçeklik olmayacaktır" (1967:13-14) cümlesinde yansıtır. Rasyonalist felsefenin din ve bilim veya kilise ve üniversite arasında kurduğu bu hassas denge günümüze kadar gelir; aradaki bağlantı sürekli anımsatılmasa da.

Rasyonalist felsefeciler aklın nesnel olduğunu söylerken onun hem kapsamlılığına hem dünyevîliğine referansta bulunurlar. Kapsamlılık ilahî akıldan pay almışlığın sonucudur. Nesnel akıl her ne kadar tek tek insanlarda tecelli edi-

yor gibi görünse de aslında tek tek insanların dışındaki tek ve aynı bir kaynaktan beslenmektedir. Dünyevîlilik ise dünya içre olan bitenlerin keşfiyle sınırlılığın sonucudur.

Rasyonalizm başlangıçta tümdengelimsel uslamlamayla, theoria ile birliktedir. İkiciliği ile meşhur Descartes, bu durumu, metot ilkeleriyle açıkça ilan eder. Ona göre; temel hakikatin veya ilk ilkelerin bulunması halinde, tümdengelim yoluyla, şeylerin açıklanması mümkün hale gelecektir. Descartes'a göre bilimsel metodun iskeletini sezgi ve tümdengelim oluşturur. Sezgi ilk ilkelere ulaşmamızı sağlar; tümdengelim ise sezgi yoluyla elde edilen ilkelerden sonuç çıkarmakla gerçekleşir. Kendi ifadesiyle:

"Hülasa, dedüksiyon birbirine zincirlenen sezgiler serisidir. Dedüksiyonla sezgi arasındaki fark mantıkî değil psikolojiktir. Biri [sezgi] bir bakışta görür, diğeri uzun ve devamlı bir hareketle görür; fakat her ikisi de görür ve binnetice dedüksiyon, haddizatında, sezgidir" (1967:17).

Descartes'in bu metot görüşü, Aristoteles'le de rasyonalist felsefe ile de tam bir uyuşum gösterir. İnsanda tecelli eden nesnel akıl, theoria'ya imkân vermekte, akıl feriyle bilmeyi mümkün kılmaktadır. Ne var ki, Descartes bunları yazdıktan sonra insanda tecelli eden nesnel aklın aslında yeterince güvenli bir mekânda bulunmadığını; insanın akıl kadar duyuların da mekânı olduğunu; duyuların ise insanı yanıltabileceğini ve bundan dolayı da deney yapmak gerektiğini söyler. Deney, ilkelerden sonuç çıkarma aşamasında kullanılacaktır.

Ona göre "Her ne kadar fiziksel dünyanın varlığı zorunlu deliller yardımı ile [buna exact bilgi diyelim. nç] kanıtlanabilirse de, bunun duyuların tanımladığı dünya ile herhangi bir benzerliğe sahip olmasını gerektiren hiçbir zorunluluk yoktur" (Westfall, 1987:36). Bu ne demektir? Bu "tasımla ulaşılan bilginin dünyanın gerçeği ile çakışacağının herhangi bir garantisi yoktur" demektir. Bu, insanın dolayımsız, tü-

mel önerme diye koyacağı öncül cümlenin aslında hatalı olabileceği, dolayısıyla sonucun da yanlış olabileceği demektir. Bunlardan çıkan sonuç, Descartes'in insanı güvenilir akıl ve güvenilmez duyulardan müteşekkil olarak gördüğüdür. Bir adım daha atarak, Descartes'in akıl ve duyuları ayırmakla insanı ikiye ayırdığını, duyuları güvenilmez olarak etiketlemekle de insanı eksik bir yaratık olarak gösterdiğini ileri sürebiliriz. Descartes'ın hem duyuları insanın insandan ayrılamaz oluşturucu parçaları olarak görmesi hem de duyuların insanı yanıltabileceğini ileri sürmesi aslında insanın 'rasyonel'liğini dereceleyerek sorgulamaya açık hale getiren bir tavırdır. Dereceleme tehlikelidir. Zira, derecelenen ilineksel demektir; özsel değil demektir. 'İnsan özsel olarak rasyonel değilmiş' demektir. Descartes'in sunduğu bu insan, rasyonalist felsefenin sunduğu aynı ve tek bir akıl kaynağından beslenen insan imgesinden çok farklı, ileride göreceğimiz Hobbes'unkine benzer bir imgedir. Bu eksikli insanın, nesnel aklın tecelligâhlarından biri olması mümkün değildir. Böylece, insan nesnel alandan kopar, ama Tanrıdan da kopar. Mükemmel olan ile eksikli olan arasında bağ kurulamaz olur. Aristoteles'den kopulmuştur.

Aklın öznelleşmesi anlamın dayandığı zeminin kayması demektir. Zira, artık, insanın gösterilenler ve gösterenler arasında bağ kurmasını temin edecek herhangi bir manâ evreni kalmamıştır. Bu boşluğu kim, ne dolduracaktır? Theoria etkinliğini yürütecek tümel önermelerin bulunmadığı, 'to dioti'nin cevabının da eksikli olacağı ortaya çıktığına göre insanın sözünün güvenilirliği, geçerliliği nasıl sağlanacaktır? İnsanın bilme etkinliği nasıl güvenli hale gelecektir?

Descartes'tan 32 yıl önce doğan Galileo Galilei (1564-1642) adeta rasyonalist felsefenin bilim dünyasındaki temsilcisidir. Galileo insanın nesnel akılla olan bağını koparmamaya özen göstermiştir. Onun birincil ve ikincil nedenleri ayırması, deneyin başkalarını ikna etmeye yarayan bir araçtan başka bir şey olmadığını söylemesi, ki onu ras-

yonalist, theoria'nın yanında kılar (Westfall, 1987:27), ve doğa kitabının matematik diliyle yazıldığını ileri sürmesi, ki onu seküler kılar, bu bağlamda önem kazanır. Galileo böylelikle hem insanı nesnel akıl demeti içinde tutabilmiş hem de theoria'nın lakırdısını yeniden logos kılabilmiştir. Buradan hareketle, Descartes'in sadece insanı birlikten koparmakla kalmadığını fakat aynı zamanda theoria'yı da logos'u söylemekten uzaklaştırdığını, artık logos'u theoria'ya değil empeiria'ya söyletmeye başladığını ileri sürmek mümkün hale gelmektedir: Kuşkusuz empeiria logos'u ne kadar söyleyebilirse.

Öte yandan Galileo'nun Descartes ile paylaştığı bir nokta da vardır: Nesnel aklın diğer mekânı olan doğanın mekanikleştirilmesi noktası. Doğanın mekanikleştirilmesinin bir yansıma alanı metafizik çağrışımlı 'uyum' kavramının yerini 'scientifique' denge, kavramına bırakmasıdır. Galileo hareketin nedenini maddenin içindeki değil ama dışındaki bir güce (force) bağlamakla mekanik doğa anlayışının temelini atar. Descartes için de "Dünya, fiziksel zorunluluklar sonucu hareket eden, eylemsiz cisimlerden oluşmuş bir makina"dır (aktaran: Westfall, 1987:36).

Öte yandan Galileo'nun rasyonalist doğa tasarımı Galileo'nun çizgisinde devam etseydi, doğanın mekanikleştirilmesi doğanın araçsallaştırılmasına yol açmayabilirdi. Ama süreç böyle ilerlemedi. Doğanın, belki doğaya da içkin olan aklın keşfi için incelenmesi engellendi. Engelleme kiliseden geldi. Kilise doğanın theoria'sının değil empeiria'sının yapılmasını istedi. Kilise doğaya sadece 'to hoti' sorusunun sorulmasına izin verdi. Kilise Galileo'yu itti. Isaac Newton'ı ((1642-1727) ise sürekli gözaltında bulundurdu, onun Galileo çizgisine kaymamasına nezaret etti.

Kilise; doğanın nedeninin değil, ancak, nasılının incelenmesine cevaz vermekteydi. Newton Cizvit Papaz Ignatius Pardies'e yazdığı mektuplarda bu konuda güvence verdi.

Ancak, Newton Ignatius Pardies'e yazdığı mektuplarda nedeni değil de nasılı araştırdığının gerekçesi olarak ne yazarsa yazsın (14), onun, çalışmalarının sonunda ulaştığı yasalar sadece nasılı değil nedeni de araştırdığının, ama bu nedenleri yeni çağın tasarımına uygun düşen mekanik bir doğada aradığının kanıtıdır. Yeni çağın doğa tasarımı ise kilisenin bilimin incelemesine cevaz verdiği doğa tasarımı ile uyuşumludur. Newton için doğa o kadar mekaniktir ki, bu doğada zaman mutlaktır, değişmezdir. Doğanın oluş içinde olduğunun ifadesi olarak da okunabilecek olan 'zaman oku'nun mevcudiyeti Newton'ca kabul edilmez. Ilya Prigogine'nin (1917-2003) ifadesi ile zaman okunun kabul edilmemesi dengeye körü körüne bağlılığı getirmektedir (1999:11).

Newton'un mekanik doğa tasarımı onun hipotez karşısındaki tavrında da açığa çıkar: Newton "şeylerin doğada nasıl olduklarını titizlikle yapılmış gözlem ve deney yoluyla, şeylerin neden olduklarının açıklamasını ise hipotez yoluyla öğrendiğimizi" yazar (Brown, 1950:93-94). Kendi ifadesiyle tüm çalışmalarını tümevarımcı akıl yürütmeyle yapan Newton, bir mektubunda, bir şeyi incelemenin en iyi ve güvenilir metodunun önce o şeyin özelliklerinin dikkatlice incelenmesi, sonra bu özelliklerin deneyle yeniden kurulması ve daha sonra da incelenen şeyin açıklanması için hipotezlerin kurulması olduğunu belirtir (Cohen, 1958:106). Ancak Newton hipotezin sadece şeylerin özelliklerinin açıklanmasında yardımcı olarak kullanılması gerektiğini, hipotezlerin bu özellikleri determine ettiğinin sayıltılanmamasını da belirtir (Cohen, 1958:106). Öte yandan Principia'nın 1713'teki ikinci baskısının sonuna yazdığı 'hypothesis non fingo' ifadesinin devamı okunduğunda Newton'un hipotez hakkındaki görüşünde bir kayma belirir. Newton şöyle devam eder: "...zira görüngülerden çıkartılmayan her bir şey bir hipotezdir ve hipotezlere, fizikötesi ya da fiziksel, gizemli niteliklere ait ya da mekaniksel olsunlar, deneysel felsefede

yer yoktur" (nakleden: Westfall, 1987:176).

Newton'un bu ikili tavrının ardında, kilisenin, bilimin empeiria sınırlarını aşmaması yönündeki etkisini hissetmek mümkündür. Zira Newton'ın bu ikinci ifadesi aslında kilisenin talebi ile uyumludur. Kilise, Newton örneğinde somutlaştığı üzere, doğanın nasıl incelenmesi gerektiğinin çerçevesini çizmiş, doğa incelemecilerine doğada neyi nasıl ne kadar inceleyebileceklerini adeta dikte etmiştir. Buna bakarak şu saptamayı rahatlıkla yapabiliriz: Modern bilim kilisenin elinde doğmuştur. Nitekim, Newton'un daha fazla nihai açıklama getirmesini isteyen eleştirmenlerine karşı verdiği "kendini ışık veya rengin doğasını açıklamakla değil, sadece ışık ve rengin deneyle gerçeklenebilir özelliklerini sergilemekle yükümlü gördüğü" (Wallace, 1974: 200) cevabı, Newton'un sınırlarını ne denli iyi öğrenmiş olduğunu gösterir. Newton nedeni değil nasılı araştırdığını söylediği anda, dolaylıca, inceleme nesnesini theoria'nın değil empeiria'nın diliyle incelediğini de söylemektedir. Nedeni değil nasılı inceliyor olmakla Newton kilisenin doğadaki egemenlik alanının dışına çıkmış olurken aynı zamanda modern bilimin de 'to hoti' sorusunun cevabını arayan yani hem empirist hem mekanist bir doğa tasarımı içinde yürütülmesi anlayışının serpilmesine katkıda bulunmuş olmaktadır.

Newton'ın önemli bir başka katkısına ise Capra işaret eder: Newton Francis Bacon (1561-1626) ve Descartes'i sentezleyendir (1989:65). Newton bunu, kendinin tüm aksi yöndeki iddiasına rağmen, 'muhteşem hipotezler kurarak' gerçekleştirir. Newton çalışmalarını, kiliseyi bir anlamda atlatarak yürütür. Newton Bacon'ın eksikli insana yaptırdığı tümevarım hedefli gözlemi, Descartes'in rasyonalistliğiyle sarıp sarmalanmış hipotez nosyonuyla, üstelik de hiç hipotez kurmadığını söyleyerek, bağlantılandırır. Böylelikle, Descartes'den icazetli hipotez dolayımıyladır ki, eksikli insanın gözlemlediği ile teorik olan arasında, şey ile bilgisi arasında, bir tekabüliyet kurulabilmiş olur. Newton yerçekimi

yasasını bulmamış olsaydı bile, bu bağlantıyı kurabilmesi onun pozitivist bilim etkinliğinin en yüce adı olmasına yeterdi. Newton'ın 20. yüzyıl başına kadar bilimin zirve adı olarak görülmesinin ardında, kim bilir belki de, başkalarına açıktan öneremediği hipotezi üstü kapalıca kendinin kurması yatıyor olabilir. Newton, böyle yapmakla, rasyonalizmden koparıp empeiria içine yönlendirdiği başkaları üzerinde, nesnel akıldan yegâne nasiplenenin kendisi olduğu, o başkalarının ise öznel akla sahip faniler olduğu kanısını uyandırmış olabilir.

Hipotez önemlidir. Hipotez bilgi üretme etkinliğinin theoria'dan tümüyle kopmasını, akıl gözünden uzaklaşmasını önleyen tek bağdır. Hipotez bilgi üretiminin salt empeiria olmasının önüne geçen, bilmeyi akılla bağlantılandıran tek kanaldır. Hipotez logos'un koruyucusudur. Hipotez bilme etkinliğinin empeiria'ya kıstırılmasına gösterilen tepkidir. Ne var ki, yeni çağ theoria yerine empeiria'yı, 'to dioti' yerine 'to hoti'yi, logos yerine de scientia'yı koymayı yeğlemiştir. Hem de bunu kiliseye karşı çıktığını iddia ederek, ama aslında tam da kilisenin istediği gibi davranarak yapmıştır.

Scientia'nın epistemolojik temelini atan kişi Bacon'dur. Aristoteles'in Organon'u kullanılarak başlatılan bilim etkinliği, yeni çağda yoluna Bacon'ın Novum Organon'u ile paftaladığı epistemolojik zemin üzerinde devam eder. Scientia Novum Organon'un önerdiği tümevarımsal uslamlamayı seçmekle theoria ile olan bağlarını koparmış, empeiria'nın sözünü söyler olmuştur (Çelebi,1993:42-54).

Latince kökenli 'bilgi' anlamına gelen 'scientia' 14. ve 15. yüzyıl İngilizcesi'nde 'sağduyu'dan ayrı bir bilgi gövdesini işaret etmek üzere kullanılır. 'Scientificus', 'scientific' kelimesi ise 16. yüzyılda 'gösterilebilir kanıt'a dayalı bilgi türü anlamında kullanılır (Williams, 1984:277). Açıktır ki, bugün bilim dediğimiz bu etkinlik empeiria'dır. Bilimin pür 'tefek-

kür' anlamındaki theoria'dan uzaklaşması ile tekliklerden hareket edilmesini gerektiren tümevarımsal uslamlamayı benimsemesi, neredeyse, at başı ilerlemiştir. Doğadaki tekliklerin gözlemlenmesine dayanan tümevarımsal uslamlama tarzı ile insanın eksikli olduğu ve duyu verilerinin her zaman insanı yanıltabileceği ön kabulü birleşince geriye tek bir yol kalır: Disiplinli bir tavır geliştirmek. Bu ise, bir yandan gözlemin sistematizasyonunu, bir yandan da gözlemlenen tekliklerin sınıflandırılmasının, kategorileştirilmesinin, karşılaştırılmasının, ilişkilendirilmesinin kurallaştırılmasını gerektirmiştir. Söz konusu sistematizasyon ve kurallaştırma zaman içinde daha da incelikli bir hal almış, kurallar kuralları doğurmuş, sonuçta son derece zengin bir 'bilimsel araştırma kuralları' literatürü ortaya çıkmıştır. Bilim kendi bilimsel araştırma kurallarını 'bilimsel metot' olarak adlandırmıştır. Bilimsel bilgi; bilimsel metota uygun olarak üretilen bilgi türü olarak tanımlanmıştır. Bu süreç, Horkheimer'in de belirttiği üzere, nesnel aklın öznel akla düşüşünün, bir araç, bir teknik kılınışının tarihi olarak da okunabilir (1986). Temelde, insana eksikliliğinden dolayı duyulan güvensizlikten kaynaklanan bilimsel metot, zamanla bilimin önüne geçmiş, 'bilim metottur' ya da "hiçbir araştırmanın sonuçları o araştırmanın metodundan daha önemli değildir" (Newcombe, 1950) diktumuna kadar uzanan bir güçle donatılmıştır.

Yeni çağın historia'yı tek bacağından, empeiria'dan, yakalayarak kurduğu bilim söyleminin odağı 19.yüzyıla kadar sadece doğa bilimleridir. İlk çağda theoria etkinliği içinde objeleştirilen (inceleme konusu haline getirilen) insan ve insan birliktelikleri orta çağda bu konumlarını yitirmiştir. Rönesans ile başlayan insan üzerine düşünme, başlangıçta insanın aklına vurguda bulunan rasyonalizm ışığında gerçekleştirilir. İnsanın objeleştirilmesi, 17. yüzyıldan itibaren polity'nin doğal hukukçu Hobbes tarafından geliştirilen sözleşme kavramı ışığında temellendirilmesi girişimiyle yön değiştirir. Descartes'la eksikliği görülmeye başlanan insanın

yerine insan birliktelikleri, polity formunda, düşünürlerin inceleme objesi haline gelir. Onyedinci yüzyıl polity'nin işleyişinin modernite projesi referans alınarak anlamlandırılmasının başladığı dönemdir. Proje yönlendirilen etkinliktir.

Modernite neden projedir? Zira, eksikli, duyu organlarının etkisindeki birbirinin kurdu olan insanları denetim altına almak ve ortak amaç/ortak iyi çevresinde birleştirip bir arada tutabilmek ancak proje ile yapılabilir. İnsan, Hobbes'un bilgi teorisine göre de son derece eksiklidir (1839: 65-67). Polity'nin objeleştirilmesi devletin gücünün temellendirilmesi ve meşrulaştırılması tarzında gerçekleştirilir. Bu projenin teorisinin geliştirilmesi 17. yüzyıl filozoflarına teslim edilir; Hobbes'un mutlakiyetçiliği seküler bir anlayışla, theoria düzleminde temellendirmeye çabaladığı 1640'lı yıllarda, ulus devletlerin kutsal Roma Germen İmparatorluğu karşısında meşruiyetlerini kabul ettirdiklerinin ilk belgesi olan Westfallia andlaşması girişimlerinin yürütülüyor olması ilginçtir. Binaltıyüzkırkseksiz tarihli Westfallia andlaşması Hobbes ve iletişimde bulunduğu kıta Avrupası modernist düşünürlerinin oluşturmaya çabaladıkları projelerinin ilk somut karşılığıdır. Objeleştirilen diğer alan, doğa ise, doğa incelemecilerine bırakılır. Doğayı denetim altına almaya yönelen doğa bilimciler empeiria ile ilgilenirler. Doğa bilimcilerin tümevarımsal akıl yürütmeye ve disiplinli katı metot ilkelerine dayalı bilgi üretme tavırları, arada bazı menderesler çizilse de, günümüze kadar süregelmiştir.

İnsan birliktelikleri üzerine polity bağlamında söylenen sözler zaman içinde bazı değişmeler göstermişse de temelde bunların 19. yüzyıla kadar modernite projesinin ya adına ya da ışığında geliştirilmiş oldukları unutulmamalıdır. Sözgelimi, Locke polity'den çok socius'a yakın bir birliktelik formundan hareketle görüşlerini geliştirir. Locke, henüz 17. yüzyılda socius'un polity olarak kavramsallaştırılmasına tepki gösterir. Fransız devriminden bir yüzyıl önce 1640'da devrimini gerçekleştiren (Hill, 1983) İngiltere'nin çocuğu olan Locke, 1.Charles'a karşı 'sivil' olarak nitelendirdiği kit-

lelerin yanında yer alır. Locke Hobbes-Rousseau çizgisinin dışında bir çizgide yer alırsa da bu onun siyasî tavrının farklılığını yansıtmaktan öteye geçemez. Locke'un yazdıklarının olgusal içerikleri ile değil fakat epistemik öncelikleri itibariyle değerlendirilmeleri halinde pür theoria etkinliği dışında bir alana yerleştirilmeleri daha yerinde olacaktır. Bu bağlamda Hobbes'la başlayan bu polity temellendirme ve meşrulaştırma çabalarını theoria veya historia yerine, Destutt de Tracy'nin verdiği anlamla Napoleon Bonaparte'ın verdiği anlam arasında salınan birer ideoloji ya da historia civilis ile felsefe arasında gidip gelen bir bilgi alanı olarak görmek daha yerinde olacaktır.

Bilindiği gibi, de Tracy ideolojiyi 'idealların bilimi' olarak nitelendirir ve bu bilimin metafizik ve dinsel önyargıları bir yana bırakarak idealların kökenini araştırması gerektiğini belirtir (aktaran Larrain, 1982:26-28). Ona göre, bu bilim sayesinde sahte idealardan kurtulabilecek ve bilimsel ilerleme için gerekli olan zihinsel temizliği başarabileceğizdir. Napoleon ise terimi olumsuz anlamda kullanan ilk kişidir. Napoleon kendini despotik tavırlar içinde olduğu gerekçesiyle eleştiren eski arkadaşlarını gerçekçi olmayanlar, politika pratiğinden habersiz olan doktriner entellektüeller anlamında 'ideologlar' olarak nitelendirmiştir.

İnsan birliktelikleri modernite projesi kapsamına alınan birer polity örneği olarak kavramsallaştırılmasaydı, bu alanda söylenen sözler ideoloji olarak nitelendirilemeyeceği gibi aynı zamanda proje olmakla kazandıkları koruyucu zırhtan da yoksun kalacaklardı. Bu ise, bir yandan insan birlikteliklerinin kapalı şiddet arenası olmalarının önünü tıkayabilir bir yandan da socius olarak ideoloji dışı bir tarzda ele alınmalarına yol açabilirdi. Hatta belki hakkında üretilecek bilginin de theoria veya empeiria veya historia olarak nitelendirilebilmesi imkân dahiline girebilirdi. Ne var ki, zaman böyle akmamış, orta çağların sonlarında yaşanan çöküş, insanın kendini gerçeklemesine en uygun bir birliktelik tar-

zının kurulması ile sonuçlanmamış, onun yerine, meydan mutlakiyetçi devletler ile onları temellendiren ideolojik sözlere kalmıştır. Batı Avrupa özelinde 17. ve 18. yüzyıl için geçerli olan bu durum, 18. yüzyılın sonlarından itibaren değişmeye başlar. Çünkü denkleme yeni parametreler dahil olur: Burjuvazinin güçlenmesi, Fransız devriminin sinerjisi ile yeni etkileşim ağlarının ortaya çıkması, bu bağlamda parlâmentoların, sarayla sınırlı politik alan dışında, konuşma mekânları olarak belirmesi, Westfallia andlaşması ile mutlakiyetçi krallara nüfus içeriği temin etmekten ileri bir işlevi bulunmayan halkın, Fransız devrimi sürecinde ulus adı verilen bir kolektif birim olarak kimliklenmesi, merkantilist kapitalizminin manüfaktür kapitalizmine doğru evrilmesi, pazar ekonomisinin yaygınlaşması, pazarların imgesel polity'nin sınırlarını aşması, pazar düzeninin görünmez ele bırakılmasının pratik yararının deneyimlenmeye başlanması, kamunun ortaya çıkışı, hukukun bu yeni kurulmaya başlayan ilişkileri içerebilecek ve kapsayabilecek tarzda genişletilmesi ve zenginleştirilmesi yeni parametreler olarak sıralanabilir.

Sosyoloji devrim sonrası Fransa'sında 19. yüzyılda doğar. Kuşkusuz, bu ne sosyoloji biliminin salt bilim adını taşıdığı için ideolojik olmayacağı anlamına gelir ne de 19. yüzyıl Fransa'sının, modernleşme projesinin tipik polity'si olmaktan çıktığını gösterir. Vurgulayalım ki, bir idea'yı, bir temellendirmeyi, bir yorumu ideolojik kılan o idea dolayımıyla kolektivitenin bir grubun çıkarı, talebi doğrultusunda yönlendiriliyor olmasıdır. Bir sözün idea-söz değil de ideoloji olmasının ayırıcı ölçüsü o sözün bilimin metoduna uygun olarak üretilmesi değildir. Aynı şekilde, akıl temelli değil ama gelenek ya da inanç temelli olsa da bu ölçüte uymayan her söz ideolojiktir. Bu bağlamda, ideolojinin moderniteye özgü olduğunu ileri süren Jurgen Habermas (1990) ve David McLellan (1999) gibi düşünürlere katılmamız olanaksızdır. Bizce, ideolojiler rızanın kapalı şiddet yo-

luyla sağlanmaya başlanmasıyla, egemenin şeylerin nasıl, neden olduklarına dair başkalarını kendi çıkarları doğrultusunda akıl yoluyla ikna etmesiyle ortaya çıkmıştır.

İdeoloji' sözcüğü her ne kadar 18.yüzyılda ortaya çıkmışsa da, egemen güçlerin sosyal hayata hakimiyetinin entelektüel düzlemde meşruiyetini sağlama maksadıyla çizilen bir gerçeklik tasarımı olarak ideoloji, bizce adı konmasa bile, kavramlarla şeylerin ayrılmaya başladığı dönemlere kadar indirilebilen bir geçmişe sahiptir. Habermas ve McLennan'ın da katıldığı yaygın görüşe göre ise ideoloji terimi sanayi devrimine eşlik eden toplumsal, siyasal ve entelektüel altüst oluşların; demokratik ülkülerin yayılmasının, kitle hareketine dayanan politikanın, dünyayı biz yapmış olduğumuza göre bir daha yapabiliriz düşüncesinin ürünüdür. Habermas'a göre bu yeni dünya görüşleri dünyanın geleneksel yorumlarının dogmatizminin eleştirisinden doğarlar ve her ne kadar bilimsel bir karakter taşıdıkları iddiasında iseler de aslında gerçek iktidar ilişkilerini meşrulaştırıcı işlevlerini korurlar. Bunu, iktidar ilişkilerini kamusal bilinç için erişilmez durumda tutarak gerçekleştirirler. Dolayısıyla, inanç değil ama akıl temelli bu dünya görüşleri ideolojidir, hem de ideolojinin ilk, soy örnekleridir (McLennan,1999; Habermas,1970:99'dan aktaran McLellan,1999:13).

Gerek dinî gerek mutlakiyetçi ideolojiler hem kendilerinin farkında olan hem de ötekini dikkate alan, kamusal projeye sahip ideolojilerdir. Böylece de birer özne-ideoloji olarak kadim tarihten beri sahnededirler. İdeolojilerin lâik evren tasarımlarının, kamusal projelerinin ve bilim-akıl temelli meşrululuklarını temellendirme girişimlerinin mevcudiyeti, bizce, onların ideoloji olmalarının ayırt edici özelliği değildir. Olsa olsa bunlar, onların kadimler dışında yeni, modern ideolojiler olmalarının göstergeleridir. Din de, mutlakiyetçilik de evren tasarımlı, kamusal projeli ve akıl yoluyla rızayı sağlamaya yönelen ideolojilerdir. Bunları ideoloji olarak kabul etmemek bizi ilahîliğin kaynağını doğa ve/veya socius ötesinde bulan ya da kutsal egemen güç olan

kralda bulan görüşleri doğruymuş gibi görmeye iter. Geleneğin göksel bir kaynağın ürünüymüş gibi görülmesini meşrulaştırır. Oysa ister eski olsunlar ister yeni, tüm ideolojiler, her zaman etik kaygılara sahip olmasalar da, zahmetli insan arayışlarının ürünüdür; kutsalın ürünü değil. İşte, kollektivite üzerine söylenen sözler de 19. yüzyıla kadar bu çerçevede bilime ait olmayan, bilim dışında tutulan sözler olarak görülmüş; bazen ideoloji bazen sağduyu bilgisi olarak değerlendirilmiştir.

Galileo'nun, başkalarını inandırmak maksadıyla bile olsa, 17. yüzyılda deneylerini yaptığı, Newton'ın 18. yüzyılda Principa'sını yazdığı göz önüne alındığında, insanın ve insana ilişkin olanların bilimin ufku içine girmesinin doğa incelemelerinden neredeyse bir yüz yıl sonra gerçekleşmiş olması ilginçtir. Kollektiviteye ve insana ilişkin sözün uzun bir süre ideoloji olmaktan kurtulamamasında, bu sözün kendini bilimsel metot kurallarına uygun tarzda üretilmiş bir sosyal bilim bilgisi olarak kimliklendirememesinde hem ontolojik hem epistemolojik koşulların etkili olduğunu düşünmekteyiz.

İKİNCİ BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

1-'Sociation' için bakınız: Martindale, 1960:238.

2-Türkçe'deki 'toplum'dan türetilen sözcüklerin neredeyse hepsi hatalıdır. Örneğin, 'sociation'un Türkçe karşılığının 'toplumsallaşma' olması gerekirdi. Zira, 'vergessellschaftung'un İngilizce'deki tam karşılığı, Martindale'in de belirttiği üzere, 'societalization'dur. Ne yazık ki, Türkçe'de 'toplumsallaşma' bugün 'sosyalizasyon' karşılığında kullanılmaktadır. 'Toplumsal' ise yine bir hata eseri 'social'in karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bu çalışmada 'social'in karşılığında 'sosyal', 'societal'in karşılığında 'toplumsal' kullanılmaktadır.

3-Mekanik ve organik irade için bakınız: Çelebi, 1987. (Bu makale bu metin ekinde yer almaktadır).

4-Leopold von Wiese için bakınız: Çelebi, 1990. (Bu makale bu metin ekinde yer almaktadır)

5-Shakespeare'in Hamlet'e söylettiği "Sözcükler, sözcükler, sözcükler" sitemi için bakınız: Stauth ve Turner, 1997:60.

6-Spencer'in askerî ve endüstriyel toplum ayrımı konusunda kapsamlı bir açıklama için bakınız: Coser, 1971: 93-95.

7-Aristoteles'in Politics, Birinci Kitap Birinci Bölüm'de yer alan görüşleri şu kaynaktan özetlenerek aktarılmıştır: Campbell, 1989. Ayrıca, Aristoteles için bakınız: Nikomakhos'a Etik, 1998.

8-İngilizce 'reason' sözcüğü Türkçe'ye genelde 'sebep' olarak çevrilirken ve bu çeviri tamamen doğru iken, Türkçe'deki sebep sözcüğünün günlük dildeki 'akıl'dan uzaklaştırılmış anlam içeriği, özellikle felsefî metinlerin çevirisinde 'reason'ın aklı da içeren geniş anlamının yitmesine yol açmaktadır. Bu noktada bir de 'sebep'in 'neden'in Osmanlıca'sı olduğu yanlış bilgisi de devreye girince ortaya tamamen kaotik bir durum çıkmaktadır. Bu metinde 'sebep' ve 'akıl', her zaman, 'reason'ın İngilizce'deki geniş anlamı karşılığında ve birbiri içine girmiş bir anlam içeriğine sahip oldukları ön kabulüyle kullanılmıştır. 'Neden' ise her zaman

'cause' karşılığında, akıl dışındaki, nesneler dünyasındaki bağlantının özel bir türü için kullanılmıştır.

9-Aristoteles'den çok daha sonra akıl yürütülen bu yer kamu olarak adlandırılacaktır. Örneğin bakınız: Habermas, 1997; Arendt, 1994.

10-Perikles'den aktaran: Popper, 2000:26.

11-Carr'dan aktaran: Arblaster, 1999.

12-Sivil toplum kavramının değişen anlam içeriği bakınız: Baumann, 1999; İnsel, 2000.

13-Bu konuda bakınız: Çulhaoğlu, 2001.

14-Newton için bakınız: Cohen, 1958; Westfall, 1987.

3. SOSYOLOJİNİN KURULUŞUNA DOĞRU

Comte sosyolojiyi Fransa'daki polity'nin çatlayan çeperlerinden fışkıran devrim sonrası Fransa'sını gözlemleyebildiği için kurabilmiştir. Fışkıran socius'dur. Mutlak kralın yönetimindeki polity kabuğunu kırabilmiş ama henüz rızayı nasıl sağlayacağını da kararlaştıramamış bir socius. Bu socius bir adım sonra rızayı, yukarıda üçüncü yolun bir türevi olarak işaret ettiğimiz, kurumlara dayalı olarak tesis edecektir. Rızasını kurumlar yoluyla sağlayan socius formuna toplum diyoruz. Toplum aynı zamanda ulus-devlettir. Aynı bir bütünlüğün polity'k karakteristiklerini vurguladığımızda gördüğümüz ulus-devlettir. Toplum nosyonu polity'yi politik alandan ibaretmiş gibi görür, ve hatta ona siyaset kurumu adını verir. Bu, ileride bir başka vesileyle yeniden değinileceği gibi, polity'yi ikincilleştirdiği için iyidir. Ama, polity'nin aslında hiç eksilmeyen etkisinin üstünü örttüğü için de kötü bir şeydir. Öte yandan, toplum pazarı ekonomik alan, yani ekonomi kurumu, özel alanı birincil ilişkiler alanı yani aile kurumu olarak görürken kamuyu ise tanımlanmamış olarak bırakır. Bir yerde kamuyu kendisi, yani toplum olarak görürken bir yerde ulus-devlet açısını benimser: Yani kamuyu kamuoyu olarak görür. Oysa, kamunun kamuoyu olarak görülmesi ulus nosyonu açısından işlevselken toplum nosyonu açısından öz-yıkımcı bir tavırdır. Bu noktada şunu vurgulayalım ki, ister pazar ister ekonomi kurumu, ister özel alan ister aile kurumu, ister kamu ister kamuoyu diyelim, tüm bunlar birer süreçsel eyleşme ögesidirler. Toplum Comte ve ardılları tarafından tüm bunları kapsayan bir üst düzlem olarak kavramlaştırılır. Kısacası, polity kavramı modern çağda ulus-devlet olgusunda somutlaşırken, socius kavramı da modern çağda toplum olgusunda somutlaşır.

Socius'un toplum formunun polity'nin çeperlerini çatlatabilmesi öncelikle pazarın gelişebilmesiyle tarihsel olarak paralellik gösterir. Kapitalizm bir sistem olarak dünya ölçe-

ğinde yayılırken insan da belirli bir coğrafyaya çivilenmiş olan polity'nin ufuklarını delebilmiş, sınırlarını aşabilmiş; polity üst şemsiyesi olmaksızın, yeni ilişki ağları kurabilme imkânına sahip olabilmiştir. Kapitalizm doğası gereği, kendine kapitalist olarak dahil olan insanı hep daha çok üretmeye, satmaya, kazanmaya iter. Zira, sistemin mantığı, kâr hadlerinin azalmasına yol açmaktadır. Bu durum, kapitalisti, en yüksek kâr kaynağı olan üretim alanını geliştirmeye yöneltir. Üretilen mal satılmalıdır. Mal; malın satılabileceği umudunu veren her yere taşınmalı, gerekirse malın satılma imkânları yaratılmalıdır. Bu; kapitalizmin mantığı içinde, üretilen malların dünyanın neresinde olursa olsun pazarlara ulaştırılması, pazar yoksa yaratılması demektir.

Bu noktada, Immanuel Wallerstein'ı izleyerek, dünya ölçeğinde yayılan kapitalist sistemin kıta üzerinde kendisine borsa ofisi hizmetini verecek egemen birimlere ihtiyaç duyduğunu; pazar derken ulus-devlet içindeki üretici ve tüketiciler arası ekonomik mübadelenin ötesinde, dünya ölçeğinde mal ve hizmet fiyatlandırılmasının yapıldığı birimlerin de kast edildiğini belirtmek gerekir (Wallerstein, 1999).

Bu süreçte ulaştırılan sadece mal değildir. Kapitalizm dünyaya yayılır, yeni alanları kendi sistemine dahil ederken pek çok şeylerin yanı sıra şuna da yol açar: Ülke sınırlarının çok ötesinde, pazar ekonomisi içinde tanışan üreticiler, tüketiciler, alıcılar, satıcılar, işçiler, işverenler birbirlerinden yeni sözler işitir, aynı şeylere farklı anlamlar yüklenebildiğini öğrenirler. Kapitalizmin bir dünya sistemi olarak farklı sözlerin farklı anlamların, farklı dünyaların birbirleriyle karşılaşmalarına, birbirlerini tanımalarına fırsat verdiğini söylemek mümkündür. İşte, polity'nin sınırlarının aşılabilmesinde, yeni ilişki ağlarının kurulabilmesinde liberal ekonominin ulusal sınırları aşarak yayılmasının böyle bir etkisi de bulunmaktadır.

Kuşkusuz, kapitalizmin temin ettiği bu, dünyayı geniş vizyondan okuma fırsatını, Comte'un toplum konulu bir bilim kurmasının nedeni olarak göstermek mümkün değildir. Ancak, bu, hayatın polity'nin bir mensubu olarak yaşanmasının tek mümkün deneyim olmadığını, hayatın başka boyutlarla da yaşanabileceğini gösteren bir fırsat olarak değerlendirilebilir. Kapitalizmin gelişmesi, gerek dönemin yöneticilerine gerek dönemin aydınlarına emeğin/gücün içine yerleştirileceği kabın sadece polity olmadığını, pazarın da bir başka emek/güç kabı olarak değerlendirilebileceğini göstermiştir. Aynen politik alanda olduğu gibi pazarda da emek/güç harcanmakta, karşılıklı taraflar arasında rızalar sağlanarak bir şeyler kotarılmaya çalışılmaktadır. İşte, toplum nosyonunun polity'den çekilip çıkartılabilmesinin arka plânında böyle bir yeni gelişim, kapitalizm bağlantılı pazar olgusunun ortaya çıkışı vardır.

Kamu ise söze ve simgeye dayalı emeğin/gücün kabıdır. Kamu; kurgusal değil içeriği sahici olaylarla, yaşanmışlıklarla doldurulabilen bir kavramdır. Habermas kamunun 18. yüzyıldan itibaren kendini göstermeye başladığını yazar (1997:153). Bu, edebî kamunun ortaya çıktığı dönemdir. Kamu yeni bir insan tipinin, bireyin, pazarda aktif rol üstlenebilen bireyin, kendi özgün akıl yürütmesini dile getirebildiği yerdir. Gazetelerin, dergilerin yayımlanmaya ve okunmaya, okunduktan sonra da tartışılmaya başlandığı yerdir. Kamu, insanların, polity mensuplarının yeni kimlik yansıtıcısıdır. Bu yeni kamusal mekânlarda bulunmakla, insanlar yeni kimlikler edinmiş olmaktadırlar

Özel alan ise ne'liğini çok daha aşamalı bir biçimde gerçekleyebilmiş, uç noktasını 'yüreğinin yalnızlığına kapanan birey' imgesiyle 20. yüzyılın sonlarında ortaya koyabilmiştir. Virginia Woolf'un Özel Oda'yı yayımlama tarihi 1929'dur. Ondokuzuncu yüzyılın özel alanı ya da Comte için özel alan ise modernin baş döndürücü hızla gerçekleştirdiği değişmelere, alt

üst oluşlara karşı geleneğin dinginliğini ve istikrarını temsil eden aile ve laik dindir. Bu alanlar, Comte'a göre, kamusallaştırılmaksızın topluma ait oldukları vurgulanması gereken alanlardır. Kamusallaştırılmamalıdırlar, zira mahremdirler. Ama vurgulanmalıdırlar, zira istikrarı temin ederler. Özel alanı mahrem olmaktan çıkartanlar 20. yüzyılın son çeyreğinde feministler olmuştur. "Özel olan politiktir" sloganı biraz da, Virginia Woolf'a selâm vererek, Comte'a bir meydan okumadır.

Pazarın, kamunun ve özel alanın belirginleştirilmesinde katkısı olan bir diğer etken ise hukuktur. Hukuk, öyle görünüyor ki, hukukî kişi nosyonuyla görünüşte polity'nin yurttaşını olsa bile, gerçeklik düzleminde gerek sosyal kişiyi gerek kolektif kişiliği güçlendirmiştir. Öyle görünüyor ki, 19. yüzyıl Aydınlanma'sı polity'nin socius'u karartmasından bu yana giderek arası açılan hak ve haklılık nosyonlarının eşitlik (equality) ilkesiyle yeniden bir araya getirilmesine fırsat vermiştir. Kuşkusuz, pozitif hukuk anlayışıyla beslenen eşitlik ilkesi hakkı, hakkaniyetle değil fakat yasalara uygunluk ile birleştirdiği için pozisyonel de olsa sosyal kişiler ve kolektif kişilikler için olumlu sonuçlara yol açar. Hukukun eşitlikten çok hakkaniyetin (equity) peşinde ve vatandaştan çok insan haklarının takipçisi haline gelmesi ise 20. yüzyıl sonlarında socius'un toplumun yerine geçmeye başlamasıyla gerçekleşir olmuştur. Belki de bu yüzdendir ki, Lucien Goldmann (1913-1970) "sosyal özneler bu dünya uzamındaki yerlerini artık Kant'ın Aydınlanma Nedir Sorusuna Bir Yanıt başlıklı denemesinde çizdiği birey imgesinin konuşlandığı yerin ötesinde bir yerlerde aramaya başlamışlardır" diye yazabilmiştir (Goldmann, 1999:15-16).

Comte'un 'toplum'u tüm ilk kavramlaştırmalar gibi çeşitli sınırlılıklara sahiptir. Comte'un toplum imgesi biraz organik biraz mekaniktir. Comte'un sosyolojinin nesnesini mekanik bir bütünlük olarak görmeye yönelmesindeki etken onun metodolojik tercihidir. Comte polity'nin toplum olarak da görülebilmesinin yolunu açmakla kalmamış, polity'yi politik

alana yani siyaset kurumuna indirerek mekanikleştirilmesini hızlandırmıştır.

Raymond Williams'a göre 'toplum' sözcüğü önceleri 'yakınlık' anlamına gelirdi. Sözcüğün Comte çizgisine yakın anlamıyla, ilk kullanımı 18. yüzyılda gerçekleşmiştir. Comte'un 'toplum'a verdiği anlam bireyi aşan ortak hayat sistemidir (Williams, 1984:291-293). Yine Williams'a göre 13. yüz-yıldaki anlamı ırksal bir birliktelik olan ulus ilk kez 16. yüzyıl İngiltere'sinde politik olarak organize olmuş grup anlamında, krallık ve ülke kelimelerinin yanı sıra, kullanılmaya başlanmıştır. Bu kullanım 17. yüzyılda yaygınlaşmış, 18. yüzyılda iyice yerleşmiştir (Williams, 1984:213). Devlet 13. yüzyıldan bu yana hemen hemen hep aynı anlamda kullanılmıştır.

Toplum'un 18. yüzyıl İngiltere'sinde, socius'un daha doğrudan karşılığı olan yakınlık, birliktelik olarak değil fakat 'ortak hayat sistemi' olarak ilk kullanılış örneklerinden birini Adam Smith'de (1723-1790) buluruz. Comte'un sosyolojinin konusu olarak ifadelendirdiği bu toplum tanımının işaret ettiği sosyal hayat formuna bugün 'modern toplum' ya da kısaca 'toplum' diyoruz. Bu toplum imgesi ve terimi o zamandan bu yana yaklaşık 200 yıl boyunca ulus-devletin sivil görünümlü eşdeğeri olarak kullanılmıştır. Locke'un çizmeye çalıştığı, polity ile tam uyuşmayan birliktelik imgesinin, bu toplum imgesinin ilk habercilerinden olduğu ileri sürülmesi hiç de yanlış olmaz.

Bilindiği üzere, 19.yüzyılda sosyolojinin gerekli olup olmadığı konusunda yoğun tartışmalar yapılmış kimi tarihçi, hukukçu, iktisatçı ve siyaset-devlet bilimciler sosyolojiye gerek olmadığını, sözcülüğünü üstlendikleri yerleşik bilgi gövdelerinin sosyolojinin kendisine nesne kılmayı istediği alanları zaten kapsadığını ileri sürmüşlerdir. Örneğin H.V. Treitschke sosyolojinin incelemeyi üstlendiği sosyal yapı, hareketlilik, sendika, siyasal parti, sınıf, zümre gibi oluşum-

ların özünde devlete yönelmiş olduklarını ve gerçek anlamlarına devlette kavuştuklarını belirterek sosyolojinin kuruluşuna karşı çıkmıştır (aktaran: Freyer, 1967: 82).

Sosyolojinin kuruluşu; insan birlikteliklerinin polity dışında ayrı bir bütünlük olarak görülüp adlandırabileceğini, bu bütünlüğün içeriğinin ulustan farklı bir birliktelik formunda kurgulanabileceğini göstermiştir. Birlikteliğin var oluşu artık ne sadece yöneten-yönetilen ilişkisiyle, ne de genel iradenin temsiliyle bağlantılandırılmakta; bu ilişki örüntülerine atıfta bulunulmaksızın 'toplum' adı verilen bir birliktelik formunun var olabileceği kabul edilmektedir. Sosyolojinin kurulabilmesiyle, dolaylı da olsa, socius'un polity tarafından tanımlanmakla var olmadığı, var oluşunu polity'ye borçlu olmadığı ortaya çıkmıştır. Giderek, bu somut varlığın polity'yi politik alana kıstırarak kendine içlem kılabilme gücüne sahip olduğu ve bu gücünü kullanmasında hiçbir engelin bulunmadığı da ortaya çıkmıştır. Böylece, sosyolojiyi polity'nin bilimi olan siyaset/devlet incelemelerinin dışında ve karşısında, bir başka görünüm ve içerikli bir bilim olarak, nitelememiz mümkün hale gelmektedir. Sosyoloji 'polity' incelemesinden ayrı bir bilgi gövdesi olmak üzere yola çıkmakla, socius polity olarak okunmasının zorunlu olmadığını, bu okumanın kader olmadığını, birlikteliklerin başka bir açıdan farklı bir okumaya tabi tutulabileceğini göstermiştir. Bu ise insan birliktelikleri içi ilişkilerin 'şiddet' ve şiddet dolayımlı kimi kavramlar ışığında okunmasının zorunlu olmadığının anlaşılabilmesini sağlamıştır.

Sosyolojinin kuruluşuyla birlikte, bir yandan insan birliktelikleri sadece polity olarak okunmaktan kurtulmakta bir yandan da insanın eksikli olarak görülmesine karşı çıkma imkânına kapı aralanmaktadır. Anımsayalım, yukarıda bu insan imgesinin, hem doğal hukukçuların polity tasarımı ve modernlik projeleriyle hem de modern bilimcilerin bilimi veri toplamaya indirgeyici tavırlarıyla bağlantılı olduğu ifade edilmişti. Polity artık ne mantıksal bir zorunluluk olarak ne de

olgusal bir zorunluluk olarak temellendirilebilecektir. Sosyolojinin kuruluşu ile polity'nin sadece tarihsel bir form olarak, socius'u karartan formlardan biri olarak görül-mesinin yolu açılmıştır. Socius'un polity tarafından tanımlanmış bir ulustan, bir sivil toplumdan, farkının görülmesinin imkânı doğmuştur. Yine sosyolojinin kuruluşu ile, birliktelikler üzerine söylenen her söz otomatik ideoloji olmaktan, bir çıkar grubunun sözü olmaktan kurtulma imkânına kavuşmaktadır. Zira, şeylerin anlamlarının ne ve nasıl olacakları artık bir yönetici grubun açık ya da kapalı şiddet empozesiyle değil fakat tarafların kendilerini gerçeklemelerine fırsat verici, sosyal sorumlulukçu temeldeki akıl yürütmelerine dayalı müzakereleri sonunda ulaştıkları rızalarıyla kararlaştırılabilecektir. Sosyolojinin kuruluşunun bu ve benzeri işlevlerin serpilebilmesine yol açması, sosyolojinin socius'u vurgulamasıyla bağlantılıdır. Sosyolojinin kuruluşu, bu işlevlerin serpilebilmesi ve sergilenebilmesine yapısal/kurumsal fırsatlar temin etmektedir. Sosyoloji bir yandan kendini birliktelikler üzerine ideoloji ve devlet incelemesi dışında söz söyleyen özgün bir bilim olarak kurar, böylelikle kendine bilimler dünyasında özel bir pozisyon edinebilirken, bir yandan da polity'nin 19. yüzyıldaki içeriği 'ulus'a 'toplum' nosyonuyla karşı çıkmakla adeta bir bilim dalı olarak kendinin ve toplumun egemenlik alanını genişletmenin, karşılığında siyaset bilimini dar bir alanda çalışmaya mahkûm etmenin, yolunu aralamıştır. Her ne kadar bu 'toplum' nosyonunun polity tarafından kapsanmasının önüne hemen geçilememişse de. Her ne kadar bizatihi 'toplum' nosyonu bir mekanizasyon örneği olsa da.

Kuşkusuz, burada iki cümle içinde anlatılan bu süreç aslında hiç de zahmetsizce ilerlememiş, ulaşılan noktaya gelinceye değin yoğun ve derin mücadeleler verilmesi gerekmiştir.

Sosyolojinin ortaya çıkışı, Locke çizgisindeki 18.yüzyıl liberallerinin yazılarında dile getirilmeye çalışılan ve fakat ne kollektivite içindeki herhangi bir yerleşik güç odağına yeşil

ışık yakıcı ne böyle bir güç odağına payandalık yapmaya eğilimli ne de herhangi bir yerleşik bilgi gövdesince nesneleştirilmiş bir varlık olan, hayatta aslında var olan ama bir nosyon ve bir ad olarak zihinlerde ve dilde yeni yeni anımsanmaya başlanan bir kollektivite tarzının özel bir varlık alanı olarak tanınmasını ve meşruiyetinin kabulünü de hızlandırmıştır. Ancak bu noktada şu iki sosyoloji arasında ayrım yapmakta yarar vardır: (a) Comte'un nesnesini ve metodunu belirlediği sosyoloji ile (b) nesnesi ve metodu Comte'ca nasıl belirlenmiş olursa olsun, adı konduktan sonra kendi başına meşru bir var oluş kazanan sosyoloji. Bu ikinci sosyoloji, nesne ve metodu belirlendiği için değil ama sadece ve sadece adı konduğu için var oluş kazanan sosyolojidir. Var oluşundan aldığı güçle kendi nesne ve metodunu kendi aramaya koyulan sosyolojidir. Comte'un özlemlerine uyup uymadığına bakmaksızın, kendini kendi kimliklendirmeye yönelen, kendine nesne ve metot arayışına giren sosyolojidir. Bu ikinci sosyolojinin Comte'la tek bağlantısı adının Comte tarafından konmuş olmasıdır. (Kuşkusuz, bütün bunları yapan sosyologlardır; ama onlara bunları yaptırtan da sosyoloji kelimesinin dile girmiş olmasıdır).

Comte'un zihninde sosyolojiye nesne kıldığı, socius değil fakat ne'liği henüz tam da netleşmemiş olan bir sivil bütünlüktür. Ancak bu, yönetilenlerden oluşan bir bütünlük olmadığı için ona sivil toplum diyemiyoruz. Comte'un toplum fikrindeki bulanıklık, modern toplumun tarihsel olarak gelişimiyle durulaşacak, netleşecek ve Comte'un toplum fikri bir sosyal sistem olarak kavramsallaştırılan modern toplum somutuna tekabül ettirilebilecektir. Bu sebepledir ki, bugünün modern toplum örneği ve kavramı Comte'un kurgu toplumunun hayata geçmiş halidir, diyebilmekteyiz. Comte'un o zamanki kurgusunun, eksikliğine rağmen dayanıklılık gösterip modern toplum ortaya çıkıncaya kadar süregelebilmesi Comte'un dönemindeki kamu, pazar, sivil toplum gibi kollektiviteleri iyi okuyabilme başarısından kaynaklanır. Bu

noktada vurgulanması gereken, Comte'un geliştirdiği epistemolojinin Comte'a sunduğu çok önemli bir ikramiyedir. Pozitivist epistemoloji neden'e değil, nasıl'a ağırlık verdiği için Comte da epistemolojisinin gereksindiği olgusal bütünlüğü toplum olarak, henüz toplum olgusu tam olgunlaşmadan dile getirebilmiştir.

Sosyoloji Comte'a olan borcunu, her zaman, adının Comte tarafından verilmiş olduğunu ilan ederek ödemektedir. Ne var ki adının Comte tarafından konulmuş olması sosyolojinin hep Comte'un kendisine sunduğu nesneyi Comte'un kendisine sunduğu metotla incelemesini, kimliğini (özdeşleştiğini) Comte'un özlemiyle çakıştırmasını gerektirmemektedir. Nesnesi toplum, metodu pozitivizm olan Comtecu sosyolojinin yanısıra nesnesi socius, metodu realist ya da anlamacı ya da kritik realist olan başka bir sosyolojinin yaşaması da mümkün gibi görünmektedir.

Comte'un 'toplum' kurgusu, Comte bunu açıkça dillendirmese de, özünde ikili bir anlam taşır. Comte'un 'toplum'u bazen polity'nin düzleminde, polity'ye rakip bir socius'dur; bazen de o (özellikle Comte'un çizgisini izleyen holistik yaklaşım temsilcilerinin hemen hemen hepsi için, sadece), polity'nin 19. yüzyıldaki içeriği ulusun-ve-devletin düzleminde ulus-devlete rakip bir varlık, modern toplum ya da kısaca toplumdur. Bizce, Comte'un toplumu çokça ikincisine girer, ama aynı zamanda Comte'un toplumu, ilk anlamın kavranmasına, fark edilmesine de kapı aralar. Bundan dolayıdır ki, "Sosyolojinin kuruluşu socius'un polity tarafından tanımlanmasına ilk karşı çıkıştır: Tüm eksikliklerine, giderek zaman zaman socius'u polity'ye gümüş tepsilerde sunma eğilimleri sergilemesine rağmen" diyebiliyoruz. Bu kapının aralanışında Comte'un uzak görüşlülüğünün mü yoksa sosyolojinin bizatihi bir bilim olmasının sosyolojiye verdiği imkânın mı etkili olduğunu bilemiyoruz. Evet, Comte'un kurguladığı toplum kavramı, yeterince net değildir. Bu kavram ne 'socius'un dinamizmini ne Locke çizgisindeki (sivil) toplu-

mun somut hayattaki belirli ilişki ağlarıyla çakışabilme hızını ne Hobbes-Rousseau çizgisindeki polity'nin milimetrik kesinliğini tam olarak kucaklayabilmekte ama, ne de bunların çok uzağına düşmektedir. Şimdi bunları sırayla görelim:

Öncelikle, socius 'toplum'dan daha dinamiktir. Zira, socius sosyal birimlerin sosyal eylem, eyleme ve edimleriyle sürekli inşa ettikleri, sürekli yapılaştırmakta oldukları bir ilişki ağıdır. Oysa Comte sosyal dinamiği toplumların tarih içinde geçirdikleri değişim/dönüşüm aşamalarını inceleyen sosyoloji dalı olarak adlandırır. Comte'un sosyal statik incelemesi olarak adlandırdığı ise tam da bizim sürekli devinim içinde olduğunu, yapılaşmakta olduğunu söylediğimiz ilişki ağına işaret etmektedir. Comte halen yaşanmakta olan hayatın kesitinin alınmasını ve sosyal statik incelemesinin hayatiyet damarları kopartılmış o kesitin incelenmesiyle gerçekleştirilmesini önermektedir.

İkinci olarak; Comte'un toplum kavramı sivil toplum kavramı kadar hayatla iç içe bir kavram değildir. Sivil toplum kapsamı daha dar ama içlemi daha belirgin, daha yakından ve ayrıntısıyla gözlenebilir, hayatla daha içiçe bir kavramdır. Eğer toplum ile sivil toplum aynı şey olsaydı o zaman toplum nosyonunun ima ettiği bütünsellik yanıltıcı olurdu. Unutmayalım ki, sivil toplum toplumun ancak bir kısmıdır. Sivil toplum kavramlaştırmasının kapsamı dışında kalan bir de politik alan vardır. Toplum ya bu ikisini birden kapsamaktadır ya da birini. Eğer toplum politik alanı da kapsıyor ise o zaman tüm çıkar mücadelelerini de kapsayabilecek bir çok boyutluluk sergilemeli, açıktan açığa devlet incelemesine rakip olduğunu ifade edebilmeli; sosyolojinin devlet incelemesinden üstünlüğünü kanıtlayabilmelidir. Yok eğer sadece sivil toplumun bilimi ise o zaman toplum bir sosyal sistem olabilme özelliğini yitirecek demektir. Zira sosyal sistemler sadece alt sistemlere ve ögelerine bölünebilirler, ortadan ikiye ayrılamazlar.

Üçüncü olarak ise toplumun sınırının nerede başlayıp nerede bittiğinin açıkça gösterilebilmesi de sorunludur. Genelde tüm sistemlerin özelde de toplumların sistemik sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği halâ bir sorunsal iken bu sorunsal bugün bile ilişkilerin yoğunlaşmaları temelinde cevaplanmaya çalışılırken Comte'un kuşkuları giderecek cevapları o zamandan verebilmesini beklemek kuşkusuz haksızlık olurdu.

Comte sosyolojiyi içinde yaşadığı devrim sonrası Fransa'sının çalkantılarını sakinleştirecek bir kurtarıcı olarak düşünür. Comte, seküler nesnel akıl kavramlaştırması geleneği ile, parçalanmış ama parçalanmışlığı doğal hukukçularca gizlenmiş bir akıl kavramlaştırması arasında, ortalarda bir yerlerde yer alır. Comte nesnel aklın çoktan parçalanmış olduğunu görmemekte, aslında parçalanmış olan aklı sanki parçalanmamış gibi devlette tecelli ettirenlerin yanılgısını kavrayamamakta, böyle olduğu için de, yönetimi ve yönetimin gücünü sorgulamak yerine, çözüm olarak, yönetime gücünü devam ettirmesi için taze bir kan, bilimin kanını sunmaktadır. Bir yandan, dağılan nesnel aklın toparlanmasından yanadır (metafizik dönemi betimlemesini anımsayalım), ama bir yandan da bu toparlama görevini nesnel akıl ajanı (taşıyıcısı) ve fakat aynı zamanda öznel akıl tatbikatçısı (Kant'ın insanı) sosyoloğa vermektedir. Sosyolojinin bu görevi yapabileceğine inanır; zira o bir liberaldir (Coser, 1971:20-21). Üstelik sosyoloğa nesnel akıl parçalayıcısı (Horkheimer, 1986:120 ve sonrası) olarak nitelenen bilimi asâ, pozitivizmi de pusula kılarak.

En ilginç olanı ise Comte'un bu idealini socius ile polity'nin birbirine teğet durduğu bir yerden dile getirmesidir. O, nesnel aklın toparlanacağına inanır; zira o bir muhafazakârdır. Muhafazakârlığı organizmacılık yönünde değil ama onunla çok uyuşumlu olan cemaatçilik yönünde gelişir. Dağılan moral cemaatin yeniden tesis edilmesini ister. Moral cemaat dengeye ulaştırılmalıdır. Böylece de mekanikçi olur.

Comte'un toplumu mekanik bir bütünlüktür. Comte'un Hobbes-Rousseau çizgisinde mi yoksa Locke çizgisinde mi durduğu sorusu, buna göre, cevaplanması zor bir soru olarak belirir. Comte Fransız Devrimi'nin kanlı günlerinin içinde büyümüştür. Yaşadığı şiddet ortamı o denli gerçektir ki, onun devlet mekanizmasının ve bu mekanizma içinde bir taraf olan yöneticilerin ne kutsal olduklarına ne de nesnel aklı temsil ettiklerine inanması mümkündür. Onun gereksindiği ne kutsal olan ne de aklı temsil eden ama yine de bir düzeni olandır. Mekanik bir denge içinde olandır. Bu ise toplumdur. Bu toplumu mümkün kılacak olan ise sosyologdur.

Sosyolog bir bireydir. Sosyolog sosyoloji bilimi yardımıyla toplumu kendi gibi pozitif düşünceli insanlardan müteşekkil bir bütün haline getirmekle yükümlüdür. Sosyoloğa sosyoloji biliminin sağlayacağı bilgi birikimi sosyoloğu akıllı da kılacaktır. Sosyolojinin bilimlerin kraliçesi olması iddiasının ardında, en son pozitifleşen, dolayısıyla kendinden öncekilerin metotlarından yararlanabilen bir bilim olmasının yanında, bu işlevselliği de yatar. Sosyolog sosyoloji sayesinde insanlığı metafizik aşamadan kurtarıp pozitif aşamaya ulaştıracaktır. Bu sosyolog tasarımı Kant'ın insanının neredeyse ikizidir. Sosyolog sanki Aydınlanma'nın ziyasını taşıyan bireydir.

Bu noktada Comte'un polity tarafından tanımlanmamış özne arayışı önemlidir. Bu arayışa bile girebilmesi onun polity dışı bir birliktelikten konuşmaya hazır olması demektir. Bu birliktelik socius'dur. Comte socius'u toplum olarak adlandırır. Comte'un polity olmayan bir toplum nosyonunun yanı başından konuşabilmesi onun liberal düşünürlerle, özellikle Smith'le yakınlığına bağlanabilir. Comte için Smith 'son derece seçkin' bir düşünürdür (Coser, 1971:25). Ne var ki, Comte'un libarellerle olan ilişkisini abartmamakta yarar vardır. Onun Smith'ci birey nosyonuna uzaklığı bir yana, 'toplum' onun için, halâ ve her şeye rağmen, bir dışsal güçtür. Kendi ifadeleriyle toplum;

'bencil içtepilerin gücünü denetler'... 'insan hayatının bu düzene boyun eğişi tartışılamazdır bile...' İnsanoğlu bu Düzen'den uzun zamandır habersizdi. Bununla birlikte, biz her zaman onun nesnesi idik; ve bu düzenin etkileri, her zaman, bilgimiz dışında, eylemlerimizi, düşüncelerimizi ve hatta sevgilerimizi bile denetlemeye yönelmiştir (Comte'dan nakleden: Abrahamson, 1990:21).

Bu paragrafta Comte'un toplumu kavramlaştırırken tipik bir holizm örneği sergilediği görülmektedir.Comte toplumu olgulaştırırken ona hayatın dinamizmini katamamıştır. Biz bunun kaynağının onun benimsediği epistemoloji, pozitivizm, olduğunu düşünüyoruz. Hayatın dinamizmini taşıyan birliktelik, socius, Comte'un toplum kurgusunun yanında ve ona rağmen yaşamasını sürdürmüştür. Socius'un kendisini ortaya koyabilmesi ise ancak günümüzde gerçekleşebilmektedir.

Bu noktada, yine bir 19. yüzyıl düşünürüne, Marx'a ait teorinin birlikteliğin özgün ve doğru bir okuması olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Gerçekten de, Marx, polity'yi ilk parçalayanlardandır. O, bunu kapitalist üretim tarzının içinde bir çelişkiyi barındırdığını ve kapitalist üretim tarzının itici gücünü emek ve sermaye arası çelişkiden aldığını ileri sürerek gerçekleştirir. Marx'ın ilgisi ne polity ne de toplumdur. Proudhon'la polemiğe girdiği Felsefenin Sefaleti adlı kitabında önce "toplum nedir" diye sorduktan sonra şu cevabı verir: Toplum "İnsanların karşılıklı eylemlerinin ürünüdür". Marx bunun devamında insanların kendileri için şu veya bu toplum formunu seçmekte hiçbir şekilde özgür olmadıklarını, zira aslolanın üretim tarzı olduğunu ifade eder (s.152). Buna ek olarak, Marx için devlet de bir üst yapı kurumudur. Üretim tarzı ona göre toplumu da devleti de hem kapsayan hem açıklayan bir kavramdır.

Ne var ki, Marx'ın zihnin ürettiği bir 'şey' olan üretim tarzını, zihinsel düzlemde geçerli olabilen 'çelişki içeren zıtlık'la birlikte getirip fenomenler dünyasındaki, deneyimlenen sosyal

hayattaki kimi pozisyonlar arasına yerleştirmesi bir hatadır. "Şeylerin iç yapılarıyla dış görünüşleri aynı olsaydı bilime gerek kalmazdı" diyen Marx'ın bu atlaması özellikle ilginçtir. Zira Marx üretim tarzı kavramlaştırmasında adeta şeylerin iç yapılarıyla dış görünüşlerini aynıymış gibi görmektedir. Oysa ne deneyimlediğimiz hayattaki ilişkilerimizin özünde bir çelişki içeren zıtlık vardır ne de bizatihi pozisyonların kendileri onları dolduran insanlarla bir ve aynıdır. Ne devlet, egemen sınıfın basit bir üst yapı kurumudur ne de insanların yapıp etmeleri serapa üretim araçları karşısındaki konumlarının bir yansımasıdır. Marx fabrikadaki işçiyi hep her yerde, sadece iş yerinde değil evinde, sokakta, parkta, padokta işçi tulumu içinde görendir. O işçilere sanki hep Cem Karaca'nın şu şarkısını söylemektedir: "İşçisin sen işçi kal". (Kuşkusuz o bunu yabancılaşma teorisinin kendine sağladığı açılımla yapar). Oysa sosyal hayat pozisyonlarımızla değil, sosyal birimlerin eylem, edim ve eylemeleriyle akmaktadır. Hayat sosyal birimleri yapılandırırken sosyal birimler de hayatı yapılandırmaktadır. Belki, bundan olsa gerek, Marx'ın üretim tarzı kavramlaştırması Comte'un toplum'u kadar bile uzun ömürlü olamamıştır. O halde yeniden Comte'a dönmekte yarar vardır.

Comte'un 'toplum'una hayatın dinamizmini katamamasının sebebi, bizce, Comte'un toplumu mekanik bir bütün ve sosyoloğu da toplumun sosyal birimi olarak değil ama toplumun düzenleyicisi, plânlayıcısı, olarak görmek istemesinde aranmalıdır. Comte Immanuel Kant'ın (1724-1804) bireyini liberal iktisatçılar gibi hayatın içine, pazara değil ama hükümet konağının müştemilâtına oturtmuştur: Hükümet konağı yanındaki müştemilâta yerleştirilmiş gösterişli bir masanın arkasına, danışman koltuğuna. Bentham'ın, Quesnay'in, Smith'in (Kazgan, 1980:42-59) bireyi, pazarda üretici ya da tüketici olan herkes, en seçkin haliyle ise firma sahibidir. Oysa, Comte'un bireyi bilgisiyle iktidara yakın duran sosyologdur. Sosyoloğun gücüne kaynaklık eden bil-

gisi, scientia'nın, pozitif bilimin bilgisidir. Bu haliyle, Comte'un sosyoloğu, socius'un sosyal öznesi değil fakat, ulus-devletin yönetici elitlerine açıktan ya da gizliden danışmanlık yapan bir sosyologdur. Toplum mekanik olarak görülmeseydi, sosyologdan toplum mühendisliği beklenemezdi. Ancak bu, Comte'un toplum nosyonunun, o zamanlar ulus olarak okunan kollektiviteyle eş anlamlı olduğu tarzında anlaşılmamalıdır. Üstelik, toplumun mekanikliğine karşılık, ulus çok daha hayata yakın duran bir kollektivite formudur. Özellikle ulus "ortak bir toprağı, anlam dünyasını, kültürü, kimliği, geçmiş ve gelecek tasarımını paylaşan insan birlikteliği" olarak tanımlandığı sürece (ve, için) mekanik bir bütünsellik olarak görülemez.

Yukarıda, ulusun öncelikle modernite projesinin altında kurgulanan kavramlardan biri olduğu, kollektiviteyi birarada tutmak için dıştan tatbik edildiği belirtilmişti. Batı Avrupa'nın geleneksel serf-senyör, köylü-kentli farklılaşmalarının yanına 19. yüzyılda eklenen işçi-işveren, muhafazakâr-ilerici, kralcı-cumhuriyetçi farklılaşmalarına karşı geliştirilen ve bu farklılıklar yüzünden polity'nin çözülmesini önlemeyi hedefleyen ulus kurgusu, yine 19. yüzyılda, sanayi devrimiyle belki de kendinden en umut kesildiği anda birdenbire hayatiyet kazanmıştır. Onyedinci yüzyılda Westfallia antlaşmasıyla vücut bulmaya başlayan ulus-devlet projesi, ancak 19. yüzyılda, devletlerin özledikleri uluslarına kavuşmalarıyla önemli bir aşama kaydetmiştir. Ulus-devlet kanalıyla ulusun vurgulanmasının sonucu kamunun kamuoyuna kaymasıdır.

Kamunun kamuoyuna, özgür bireylerin istatistikî ortalamaya ya da Can Yücel'in dediği gibi bireyin 'broy'a, yani vereceği bir oydan dolayı hatırlanılabilene, dönüşmesi devletin sınırları üzerindeki egemenliğini hiçbir boşluk bırakmamacasına tesis etmiş olması demektir. Polity'nin egemenliğindeki her alanı kendine göre yeniden adlandır-maya başlamış olması, giderek tarihi de kendi yorumuyla, resmî olarak, okumaya başlaması demektir. Bu noktada, ulus-

devlet yapılanması daha geç bir tarihte tamamlansaydı kamu yine de bu kadar kolaylıkla kamuoyuna dönüşür müydü sorusu akla gelebilir.

Burada üzerinde durulması gerek bir diğer önemli konu, kamunun akıl yürüten bireyi olan insanın kamuoyunun bir rakamı olmaya nasıl gönül eğdirdiği, insanın, üstelik toplum nosyonu da gelişirken, polity tarafından edilgenleştirilmeye nasıl dikelmediği konusudur. Bu sorunun cevabı sivil toplum kavramı dolayımıyla verilebilir. Sivil toplum, Ernest Gellner'in de benimsediği geniş içerikli tanımına göre, aile ya da birey ile devlet arasındaki boşluğu dolduran sendikalar, siyasal partiler, dinsel birliktelikler, baskı grupları ve dernekler (birlikler) gibi ara kurumlardan oluşur (aktaran; Çulhaoğlu, 2001:33). Çulhaoğlu'nun da belirttiği gibi, "her ne kadar görünüşteki anti-devletçi yanlarına karşın, sivil toplum söylemi özünde devletçi, yani devleti sürekli olarak varsayan; devletin alanını küçültmenin dışında, bu küçülmüş alanında devletin öz olarak dönüşmeksizin aynı kalmasını öngören bir söylem"dir (2001:37). Dolayısıyla, sivil toplum polity içre bir kavramdır. Ne var ki, bu söylemin kurumları, yani sendikalar, siyasal partiler, birlikler vb. ise insanların kamuoyu olmanın sınırlarını aşmalarına yardımcı olmaktadır. İnsanlar, polity içre de olsa, sivil toplum kurumları kanalıyla basitçe kamuoyu olarak etiketlendirilmekten kendilerini kurtarabilmekte, kamusal alanda kendilerini sivil toplumun mensubu değil fakat sivil toplum kurumlarının üyeleri olarak görebilmektedirler. Sivil toplum; toplum nosyonunun socius'a evrilmesini duraklatan polity bağlantılı bir kavramdır.

Devlet/siyaset disiplinleri nasıl ki kollektiviteyi 'genişletilmiş biz' olan ulus olarak okuyup ulusun zihinsel düzlemde temellendirilmesini yapmış ve ulusu uğruna can alıp can verilen bir olgu olarak meşrulaştırabilmişlerse toplum da Comte'un ve ardıllarının çabalarıyla uğruna can vereni olmasa da, ulus-devletin ulus'u dışında bir hayatiyete kavuşmuş, kendi kural ve kaynakları olan bir başka somut gerçek-

lik haline gelmiştir. Bu bağlamda, toplum nosyonu ile demokrasinin gelişimi arasında bir bağ kurmak da mümkündür. Toplum; Rousseau'nun "her tekil yurttaş genel çıkarı düşünerek davranmalı" derken kast ettiği ulus benzeri kollektiviteden oldukça farklıdır. Toplum, çoğunluğun ve genelin tiranlığına karşı kamusal aklın gizli eli ile düzenlenen kolektivitenin(3) sosyoloji dolayımıyla hayata geçmiş hali olmuştur. Sosyoloji; Comte'un toplum kurgusunu kucaklayarak kollektivitenin sadece ulus olarak yaşayıp gitmesine engel olmuş, Comte çizgisindeki toplumu, modern toplumu, kendine nesne kılmıştır. Ancak bu anlatılan sosyolojinin kuruluş seferidir. Sosyoloji kurulduktan sonra da yolculuğuna devam etmiş, sanayi devriminin Comte'un ellerinde doğan çocuğu, önce modern toplumun sosyal sistemi, onun ardından da küreselleşen dünyanın koşulları altında ortaya çıkan yeni insan birlikteliklerinin bilimi olmaya doğru yeni metodolojilerin pusulalığında yelkenlerini şişirmeye devam etmiştir.

Comte'un modern toplumun polity dışında bir olgu olarak görülmesi yönündeki ısrarı kendinden sonra gelenlerce de titizlikle benimsenmiştir. Sosyolojinin bir disiplin olarak kuruluşundan 20. yüzyılın ortalarına kadar kendisine egemen olan ve gerek politik toplum projesinden gerek ulus projesi ve gerçeğinden etkilenen holistik nitelikli ontolojik, ve pozitivist nitelikli epistemolojik yaklaşımlara rağmen, toplum ile ulusun özdeşleştirilmesine izin vermemesini, adı geçen yaklaşımların tipik temsilcilerinin yazılarından izlemek mümkündür. Bu kişiler özel yaşamlarında ne denli ulusalcı tavırlar sergileseler, ne denli pozitivizm yanlısı olsalar veya toplum mühendisliği adı altında politik çevrelerle ne denli kucak kucağa otursalar bile, toplum kurgulamalarını asla ulus ile bir tutmamışlar, bundan özenle kaçınmışlardır. Comte, Pareto, Durkheim, Parsons bu noktada ilk anımsanan adlardır. Marx kollektiviteyi zaten bağrında çelişki taşıyan bir üretim tarzı olarak kavramsallaştırır. Ama, sözgelimi Durkheim tüm holistik/pozitivit eğilimine rağmen korporasyonlar arası iş-

bölümünün moral düzenini bilime emanet etmiştir. Parsons geliştirdiği sosyal sistem modelinde politik toplumu politik alan olarak görüp onu diğerlerinin yanına bir alt sistem olarak yerleştirmiştir. Daha temelde ise toplumları kültürel değerleri sosyal sistem içinde kurumsallaştırılan ve sonra da norm ve kuralları kişilik sistemleri içinde içselleştirilen düzenler olarak betimlemiştir (Abrahamson, 1990:34). Pareto tüm bir 'devletçi' İtalyan geleneğine rağmen teorisini bireyin rasyonalitesiyle temellendirmiştir. Öte yandan, sosyolojideki aksiyonel yaklaşım ve onun altında geliştirilen yaklaşım ve teoriler ise, böyle bir eğilimin kendilerini etkilemesine baştan imkân vermemişlerdir. Zira, onlar temelde Comte'cu toplum kurgusunun kendisine karşı çıkmış, kollektiviteyi gerek Comte'cu toplum projesini gerek politik toplum projesini aşan bir 'çok boyutluluk' içinde görmüşlerdir. Bunlar sosyolojiyi nesnesi 'toplum' olan bir disiplin olarak görmek yerine en genelde, socius'un inşa edilme sürecini kavramsallaştırma girişimi olarak görme eğilimi içinde olmuşlar, bu eğilimleriyle uyuşumlu epistemolojik tercihler geliştirmişlerdir. Gelecek bölümde sosyolojinin Comte'dan sonraki macerası üzerinde kuşbakışı durulmaktadır.

3.1. GEÇ ONDOKUZUNCU YÜZYIL ERKEN YİRMİNCİ YÜZYIL SOSYOLOJİSİNDEN ÇİZGİLER

Sosyoloji kurulmuş, polity'nin insan birliktelikleri için olası tek form olmadığı ortaya çıkmıştır. Ama, acaba bu yeterli midir? Socius'un tek formu modern toplum ya da kısaca toplum mudur? Bu soruya 'hayır' cevabının verilmesi için uzun yılların geçmesi gerekecektir. Sadece 19. yüzyılın değil 20. yüzyılın da tamamlanması beklenecektir. Kuşkusuz, bu soruyu olumsuz cevaplayanların arasında 19. ve 20. yüzyıllarda da kimi sosyologlar, düşünürler olmuştur. Ne var ki, onların cevapları hiçbir zaman sosyolojinin egemen paradigması, normal bilimi olamamıştır. Onlar sosyolojinin ana

gövdesine çoğu zaman teğet durmuşlar, sosyolojinin iç halkasına nadiren dahil edilmişlerdir.

Bu bölümde geç 19. yüzyıl erken 20. yüzyıl sosyolojisi üzerinde durulmaktadır. Bu dönemdeki egemen ontolojik ve epistemolojik yaklaşımlar ana çizgileriyle tanıtılmaya çalışılmaktadır. Yaklaşımların temel sayıltıları, birbirleriyle birleştikleri ve birbirlerinden ayrıldıkları noktaları özetlenirken her bir yaklaşımın önde gelen, ardılları olan, onlar üzerinde iz bırakan bir ya da birkaç temsilcisinin görüşlerine de değinilmektedir. Böylece, sosyolojinin kuruluşunun socius'un tüm formlarının hemen aydınlanmasına yetmediğinin, toplum dışındaki diğer formların da görülür hale gelmesinin bir zaman aldığının ortaya çıkacağı umulmaktadır.

Ondokuzuncu yüzyıl bilim etkinliğinin çeşitli dallarının hızla serpildiği bir dönemdir. Bu dallardan insan merkezli olanlara bilim etiketinin yapıştırılmasının her zaman hoşgörüyle karşılanıyor olduğunu söylemenin mümkün olmadığına yukarıda değinilmişti. Onlara gösterilen tavır, en fazla, müsamaha olarak nitelendirilebilir. İşte, 19. yüzyılda bir yanda biyoloji ve fizik bir yanda ekonomi ve sosyoloji böyle bir iklimde hem bilgi içeriklerini zenginleştirmişler hem de bilgilerine dayanak teşkil edecek olan ontolojik ve epistemolojik temellerin atılmasını hızlandırmış, atılmış temellerin güçlendirilmesinin yolunu açmışlardır.

Sosyolojinin ilk yıllarında kendini içinde bulduğu 19. yüzyılın önde gelen ontolojik yaklaşımları organizmacılık, mekanikçilik ve evrimciliktir. Geniş etkisini 20. yüzyılda gösterse bile, ortaya çıkışı 19. yüzyıl olan tarihi maddecilik (Marksizm) de bu dönem içinde ele alınmaktadır. Bu üç ontolojik yaklaşım içinde gelişen sosyolojinin temel yaklaşımı ise holistiktir. Sosyal teoriler sosyal olanı bireyi, eyleyiciyi aşan yapılanmalardan hareketle temellendirmeye, açıklamaya yönelir. Holistik yaklaşımın dışında kalan aksiyonel yaklaşımın ortaya

çıkışı için Max Weber'i beklemek gerekecekir. Yine sosyolojinin kendini içinde bulduğu 19. yüzyılın önde gelen epistemolojik yaklaşımları ise öncelikle ve ağırlıkla naturalizm temelli pozitivizm ve biraz da realizmdir. Naturalizm doğa bilimi ve sosyal bilimin aynı epistemolojik ve metodolojik ilkelere göre işleyeceğini ileri süren bir yaklaşımdır. Naturalizme metodolojik birlik taraftarı yaklaşım da denir. Comte, Spencer, Marx, Durkheim ancak bu yaklaşımların temel sayıltılarından örülen ağlar içine yerleştirilerek tanınabilir; onların sözleri bu bağlamda anlamlandırılabilir. Bu bölümde yapılmaya çalışılacak olan da işte budur. Ancak, bundan önce ontolojik ve epistemolojik yaklaşım kavramlarının anlamlarının kalın çizgilerle de olsa belirginleştirilmesi gerekmektedir.

İonna Kuçuradi yaklaşım sözcüğünün "genellikle olaylara bakarken, olguları saptarken, ya da onları açıklamaya-yorumlamaya çalışırken, insanların (bilinçli-bilinçsiz) dayandıkları kabuller anlamına geldiğini söylüyor (1997:155). Bu kısa ama öz anlatım bize yaklaşımların ontolojik ve epistemolojik olarak ayrılabileceklerini de söylüyor.

Ontolojik yaklaşımlar, sosyoloji özelinde, sosyal olarak var olanın neliği, kimliği, karakteristikleri, yapısı, katları, işleyişi, işleyiş tarzı, işlevleri ve bağlantıları üzerine ileri sürülen ön kabul niteliğindeki sözlerdir. Ontolojik yaklaşımlar; sosyal olarak var olanların doğrudan kendileriyle ilgilidir. Sosyal olarak var olanlara, daha önceden de değinildiği gibi, sosyal gerçeklik diyoruz. Anımsayalım, sosyal gerçeklik, socius'dan dolayımlanmış onto'ya verdiğimiz addır. Ne var ki, socius'dan dolayımlanmış olma sosyal gerçekliğin "benim dışımda bir dünya vardır" temel sayıltısının dışında bir var oluş tarzı sergilediği anlamına gelmez. Epistemolojik yaklaşımlar ise, sosyal olana ilişkin söylediğimiz sözlerin doğru, gerçek, sahi, güvenilir, geçerli, tutunumlu ve tutarlı olmasının koşullarını ifade eden sözlerdir. Ontolojik yaklaşımlar hem yüzdeki gözle hem de akıl gözüyle görülenleri konu eder: Akıl gözü, olan bitenler yalınkat olmadıkları için, nedenle-

ri/niçinleri/sebepleri ve ne'likleriyle çok katlılık içinde oldukları için kullanılır. Öte yandan, hem ontolojide hem epistemolojide söz vardır. Her ikisi de logos'dan gelen 'loji' takısına sahiptir. Ama, bu söz ilkinde var olan üzerine, onto üzerine söylenen sözdür. Giderek, o onto'nun öyle olmasında etkili olan sözdür. Zira, var olanlara, kavrayışımızla ve kavrayışımızı ifade eden sözümüzle biz de dahilizdir. İkincisinde ise benim ya da sizin, onun o sözü doğru ve gerçek olarak söyleyebilme imkânları (m/n/mız) üzerine söylenen sözdür. Bu belirginleştirme işleminden sonra 19. yüzyıl sosyolojisindeki etkili yaklaşımlara geçebiliriz.

3.2. ONDOKUZUNCU YÜZYILDA SERPİLEN ÜÇ ONTOLOJİK YAKLAŞIM

Yukarıda ifade edildiği gibi, Comte'un 'toplum'unun tekabül ettiği varlık katı o dönemde henüz tüm alt sistemleriyle oturmadığı, modern toplum tüm oluşturucu parçalarıyla henüz kurulmadığı, dolayısıyla o kurgu bir sosyal sistem kimliği edinemediği, öznelerarası bir olgu haline dönüşemediği için onun ifade ettiği toplum kavramını belirsizliklerden uzaklaştırmak da kolay olamamıştır. İşte, aşağıda toplum kavramının ne'liğinin olmasa da nasıl'ının belirginleşmesine şu ya da bu açıdan yönelttikleri ışık huzmeleri ile kendilerince hizmet etmiş, bir yerde toplum sözcüğünün içeriğini doldurabilecek bir toplum olgusuna öznelerarası bir hayatiyet vermeye çabalamış olan girişimlerden üçü, üç temel ontolojik yaklaşım üzerinde durulmaktadır. Ondokuzuncu yüzyılın önde gelen dördüncü yaklaşımı tarihi maddecilik ise Marx konu edilirken ele alınacaktır. Öncelikle belirtelim ki, şimdi üzerinde durulacak olan yaklaşımlardan ikisi özleri itibariyle birer analojik yaklaşımdır. Organizmacılık toplum ile organik bütünlükler, mekanikçilik ise toplum ile mekanik düzenekler arası analojiler kurularak geliştirilmiştir. Evrimcilikte ise evrilen organizmalar örnek alınmıştır.

3.2.1. ORGANİZMACILIK

Organizma; canlılar dünyasını inceleyen disiplinlere ait bir terimdir. Organizmacılık ise, dünyayı organik bir modelde gören bir yaklaşımın adıdır. Organizmacılıkta dünya, evren, insan birliktelikleri, toplum, kültür vb. gibi gerçeklik katları yaşamakta olan bir organizmanın özelliklerine sahiplermiş gibi görülürler. Bunların yaşadıkları, hayatî bir ilkelerinin bulunduğu, yaşayan bir bedenin organlarına benzer olarak oluşturucu parçaları arasında bağlantıların bulunduğu sayıltılanır. Terimin kollektiviteler için kullanılışının, kollektivitelerin organizma analojisi yoluyla temellendirilişinin Yeni çağdaki ilk temsilcileri arasında Edmund Burke, Louis de Bonald ve Joseph de Maistre dikkatleri çekmektedir.

Burke (1729-1797) ne toplumun ne devletin insanın bilinçli kararına dayanan bir sözleşmeyle yaratıldığını, tersine, bunların birer organik bütün olarak ortaya çıktıklarını, değişmelerinin organik ve içsel olduğunu, dolayısıyla gerek toplum gerek devlet üzerinde dışsal düzenlemelerin organik bütün için tehlikeli olabileceğini iddia eder. Burke'e göre "âkil olan türdür... birey ise aptaldır" (Williams, 1984:164).

de Maistre (1753-1821) de toplumun ve devletin bireylerin rasyonel ve maksatlı eylemleriyle inşa edildikleri iddiasına karşı çıkar. Bunların doğal organik büyümenin ürünleri olduklarını iddia eder. Toplum, bireyin üzerinde yaratılmış olan bir güçtür. Zekâ, dindarlık ve 'sosyal olabilme' toplum hayatına bağımlı olan insanî yeteneklerdir. Toplum olmasaydı bu yeteneklerimiz de olamazdı. Ona göre, bizler sosyal yapıyı ne yaratabiliriz ne de imha edebiliriz. Yapabileceğimiz, sosyal yapıları ıslah edebilmek, işleyişlerini daha verimli hale getirebilmektir.

Organizmacılığın diğer bir temsilcisi de Bonald (1754-1840) da benzer görüşler ileri sürer. Toplumun ticarî bir or-

taklık gibi sözleşmeyle kurulmuş olamayacağını belirtir. Ona göre, toplumun kökü kutsala dayanır. Bireyler toplumu değil, toplum bireyleri yaratır (Martindale, 1960:62).

Politik tavır olarak muhafazakârlığın da önde gelen üç temsilcisi sayılan bu kişiler 18. yüzyılın ikinci yarısı ile 19. yüzyılın ilk yarısında savundukları bu ve benzeri görüşlerle çevrelerinde sivrilmişlerdir. Söz konusu üç kişinin toplumu birey üstü gören, toplumun temelini kutsala dayayan, bireyin 'sosyal olabilme', zekâ ve dindarlık yeteneklerinin kaynağı olarak toplumu gören tavırları aynı zamanda organizmacı yaklaşımın temel sayıtlarına da işaret etmektedir. Organizmacı yaklaşımın bunlara eklenebilecek son bir sayıltısı ise toplumların da diğer organizmalar gibi hayatiyete sahip olduğudur.

Organizmacılığın seküler ile seküler-olmayan arasındaki ince çizginin neresinde durduğunu söyleyebilmemiz her zaman kolaylıkla mümkün olamamaktadır. Yaklaşımın bazı temsilcileri açıkça seküler-olmayan bir tavır geliştirir, toplumun temelini kutsala dayandırırken bazıları daha seküler bir tavır geliştirebilmişlerdir. Seküler olup olmamayı kestirmemizi mümkün kılan ölçüt, bu hayatiyetin dayandırıldığı kaynağın ne'liğidir. Hayatiyetin kaynağının organizmanın dışında bir yere taşınması ve ona doğaüstü bir ne'lik atfedilmesi ilk bakışta yaklaşımın seküler-olmayan yorumuna işaret eder. Hayatiyetin kaynağının organizma içine taşınması böylece hayatiyetin ne'liğinin doğa içre kalarak temellendirilmesi ise organizmacı yaklaşımın seküler yorumuna işaret eder. Hayatiyetin organizmanın içine dayandırılması, içsel dirimliliğin kabul edilmesi, söz gelimi doğa bilim incelemelerinde doğada olan bitenin doğanın kendi iç işleyişinin sonucu olarak görülmesine yol açar. Hayatiyetin sui generis bir özellik olarak görülmesi aslında onun kutsaldan kaynaklanmadığının görülmeye başlanması demektir. Organizmanın hayatiyeti, organizmanın kendiliğinden iç işleyişinin bir işlevi olarak görülmektedir. Bu ise, organizmaya

seküler bir bakıştır. İncelik, buradaki 'işleyiş'in kişiyi seküler kılması ama aynı zamanda mekanikçi yaklaşımın tuzağına düşmekten de alıkoymasıdır.

Arkhe, neden, itici güç bu dünyalıdır. Ama, yine de mekanik değildir. Bu arkhe, bu neden, bu itici güç organizmaya içsel olmakla birlikte kendisine müdahale edilemeyen bir kompleksdir: Nerede olduğu bilinen ama ne olduğu henüz bizce kavranamayan, henüz bizim bilmemize açık olmayan bir kompleks. Bu sebepledir ki, bu komplekse biz dışarıdan müdahale edememekte, ancak onun etkilerini düzene koyabilmekteyizdir. İşte, organizmacılığın seküler yorumu böyle gerçekleştirilmektedir. Ne var ki, organizmacılıkla ilgili tüm mesele bundan ibaret değildir. Bir de 'neden' ile ve mekânla bağlantılı bir mesele daha vardır:

Organizmacılık hayatiyeti, dirimselliği organizma içine indirmiştir ama onun bizim bilmemize açık olmadığını söylemekle de modern bilimin diğer bir ön şartı olan 'neden'in içte değil dışta aranması koşulunun karşılanmasının da önünü tıkamıştır. Biraz daha açalım: Modern bilimin temel koşulları arasında 'seküler açıklama' kadar 'nedenin dışta aranması' gereği de yer alır. Kuşkusuz, buradaki 'dış'tan maksat doğaüstü değil, organizma dışıdır. Anımsayalım ki Galileo'ya modern bilimin babası ünvanı onun bu yoldaki çabasının sonucudur. Bu bağlamda, organizmacılık itici nedeni bu dünyaya indirmekle modern bilimin bir koşulunu yerine getirmiştir; ama, itici nedeni organizmanın içine yerleştirmekle nedensel açıklamayı da Galileocu etkili neden olarak değil fakat Aristotelesci maddî neden olarak temellendirmiş olmaktadır. Bu ise, ilk bakışta modern bilime ters bir tavırmış gibi görünebilir. Bu bağlamda, cevabını aradığımız soru şu olmaktadır: Organizmacılık modern bilimin bu koşulu karşısında nasıl olup da hâlâ ayakta durmayı başarabilmektedir?

Bu soruya cevabımız; organizmacılığın hayatiyeti doğa i-

çine indirmekle sekülerliğini kanıtladığı, ama, ihtiyacı olan hayatiyetin işleyişini 'bilmemiz'e kapatmakla da sekülerlik skalasında 'iki arada bir derede' bir yerlerde durduğudur. Görünen o ki, organizmacılık 'içsel' olanın mekanik olmadığını söylerken kutsal olup olmadığının da tam bilinemediğini, ama kutsal olmasa bile insan bilmesine kapalı olduğunu, dolayısıyla kutsal olup olmadığı konusunda karar verilemediğini de ifade etmiş olmaktadır. Ortada 'içsel' olarak var olan bizim henüz çözmeye muktedir olamadığımız bir kompleksdir. Bu kompleksi çözmeye muktedir olduğumuz zaman onun modern bilimin incelemesine açık, modern bilimin olgu tanımına uygun bir dışsallığa sahip olduğunu da öğrenmiş oluruz. O zamana kadar, söz konusu hayat damarının bu dünya katında atmakta olduğunu bilmekle yetinmemiz gerekmektedir. Özetle ifade edersek; organizmacılık öyle bir yaklaşımdır ki, orada oluşturucu parçalar arasında dengeli ilişkilerin sergilendiği bir işleyişe vurguda bulunulur. Aslında, bu işleyişin ne'liği tam bilinememektedir. Ancak, söz konusu ne'liğin bu dünyaya ait olması zorunlu olmayan bir kompleksle bağlantılı olduğu sayıltılanır. Organizma adı verilen bütünsellik bu ilişkileri, işleyişi ve ne'liği kapsar. Organizmacılığın siyasetteki uzantısı muhafazakârlıktır.

3.2.2.MEKANİKÇİLİK

Ondokuzuncu yüzyılın diğer bir önde gelen yaklaşımı mekanikçilik, organizmacılığın çok ötesindeki bir alandan seslenmesine rağmen hayatiyetin temellendirilmesi arayışlarına ilginç bir çözüm sunar. Mekanikçilik için hayatiyet (veya dirimsellik veya vitalite) sadece bir kelimedir. Mekanikçilikte ne hayatiyetin varlığı sayıltılanır ne de onun yeri yurdu, yatağı, mekânı. Mekanikçilik Galileo'nun ve mekanik disiplininin nesnelerin doğasına ve işleyişine ilişkin ön kabullerini sosyalin alanına taşıyan bir yaklaşımdır. Mekanikçilik nedeni, itici gücü nesnenin içinde değil dışında arayan

ve açıklamasını da bu dışsal, gözlemlenebilir, giderek ölçülebilir güçlere dayanarak yapan bir yaklaşımdır. Mekanikçilik sosyal olanda ne kutsallık görür ne de içsel bir hayatiyet. Mekanikçilikte önemli olan bütünü oluşturan her bir parçanın düzgün işleyişidir. Mekanizmalar işler; yaşamaz. Mekanizmalarda oluşturucu parçalar ne denli bir düğümdeki ipler misali birbirine dolanmış olsa da bunlar yine de birbirinden çözülebilir ve insan bilmesinin önüne çıkarılabilir. Mekanikçilikte birbirine dolanan iplerin hangileri olduğu ve düğümün nasıl çözüleceğinin insan tarafından bilinebilir olduğu sayıltılanır. Toplum hayatını mekanik bir düzenek olarak görmek hem tamamen seküler bir tavırdır hem de toplumu bilimsel bilgisi temin edilebilir olan bir bütünsellik olarak görmek demektir. Mekanikçiliğin siyasetteki uzantısı teknik rasyonalitenin yüceltildiği plânlamacılıktır.

Mekanik yapı nosyonunun maddeci dünya kavrayışlarıyla uyuşumunun kolaylığı açıktır. Aynı iddianın organik yapı nosyonunun maddeci dünya kavrayışıyla uyuşumu konusunda ileri sürülmesi ise aynı derecede kolay olamamaktadır. Bu sorunun 'mekanik organizmacılık' olarak adlandırılan eklektik tavırla çözülebileceği düşünülür. Mekanik organizmacılık ya da organizmacılığın mekanikleştirilmesi, mekanizmacı ve organizmacı yaklaşımlar arası uyuşmazlığın yumuşak bir tarzda giderilmesi çabasını ifade eder. Ne var ki, bu çaba aslında hiçbir sorunu çözememekte, üstelik daha başka sorunlara da yol açmaktadır; tüm eklektik tavırlarda olduğu gibi.

'Mekanik organizmacılık' özü itibariyle 'yanlış' olsa da pratikte yaşanan açmazların zorlamasıyla adeta ad hoc bulunan bir çözüm gibi görünebilir. Özü itibariyle yanlıştır; zira hayatiyetin kaynağının, parçaların işleyişine dayandırılması, aslında, getirilen açıklamanın organik değil mekanik olduğunu gösterir. Peki, o halde, neden organizmacılık tamamen bir yana atılıp da yerine pür bir mekanikçi yaklaşım getirilememektedir? Bu sorunun cevabı önemlidir. Zira bu

cevap bize insanoğlunun bilişsel çelişkilerden kurtulmak için ne gibi meşrulaştırmalara başvurabildiğini göstermektedir. Organizmacılık tamamen bir yana atılamamaktadır, zira her ne kadar modern bilim bize doğanın ve insanın parçalanmış, araçsallaşmış bir resmini realite diye sunmaktaysa da, aslında doğa da insan da kendileriymiş gibi sunulan bu resme uymamakta, kendilerine giydirilmek istenen bu elbiseye sığmamaktadır. Birlikteliklere onlar birer organizma imiş gibi yaklaşmak kadar, insanın bir makine imiş gibi düşünülmesi de hatadır. Birliktelikler hayatiyetlerini kendilerini oluşturan sosyal birimlerin sunumlarının dolaşım ağındaki süreçsel eyleşmelere maruz kalmasından alırlar. Bu düzen ne organizmalara ne mekanik yapılara uyar. Birliktelikler ne bir makinenin parçaları gibi ne de bir organizmanın organları gibi görülebilir. Birliktelikler ne organizmaya ne makineye benziyorsa mantıken bunların 'mekanik bir organizma' olarak görülmeleri de mümkün olamamaktadır.

Ne var ki, Comte bu konuda bizimle aynı fikirde değil gibi görünmektedir. Comte'a göre toplum öyle bir toplumsal organizmadır ki (societal organism), bu organizma kendi kendini var eder, gücünü kendi işleyişinden alır. Bu toplumsal organizmanın düzeni aynen bedenin sağlıklılığının organların düzenli işleyişiyle sağlanabilmesi gibi, toplumsal bedeni oluşturan aile, din, dil, iktisadî iş bölümü gibi kurumların görevlerini lâyıkıyla yerine getirebilmeleriyle sağlanır (Coser, 1971:11).

'Mekanik organizma' model alınarak kurgulanan bu toplumun, dönemin iktisatçılarının zihinlerindeki karşılığı, bireysel özel çıkarların kendiliklerinden ortak çıkarı temin edeceği ön düşüncesiyle uyuşumlu olan liberal iktisadî düzen kurgusudur. Ancak, liberal iktisatçıların özellikle ilk temsilcileri organizmacı yaklaşıma daha yakın bir duruş sergilerler. Görünmez el, içsel dirimliliğin karşılığı gibidir. Liberal iktisatçıların pazar kurgularının organikten mekanik modele kayışının ardında pazarın işleyiş düzenindeki arızaların, a-

rılması, aslında, getirilen açıklamanın organik değil mekanik olduğunu gösterir. Peki, o halde, neden organizmacılık tamamen bir yana atılıp da yerine pür bir mekanikçi yaklaşım getirilememektedir? Bu sorunun cevabı önemlidir. Zira bu cevap bize insanoğlunun bilişsel çelişkilerden kurtulmak için ne gibi meşrulaştırmalara başvurabildiğini göstermektedir. Organizmacılık tamamen bir yana atılamamaktadır, zira her ne kadar modern bilim bize doğanın ve insanın parçalanmış, araçsallaşmış bir resmini realite diye sunmaktaysa da, aslında doğa da insan da kendileriymiş gibi sunulan bu resme uymamakta, kendilerine giydirilmek istenen bu elbiseye sığmamaktadır. Birlikteliklere onlar birer organizma imiş gibi yaklaşmak kadar, insanın bir makine imiş gibi düşünülmesi de hatadır. Birliktelikler hayatiyetlerini kendilerini oluşturan sosyal birimlerin sunumlarının dolaşım ağındaki süreçsel eyleşmelere maruz kalmasından alırlar. Bu düzen ne organizmalara ne mekanik yapılara uyar. Birliktelikler ne bir makinenin parçaları gibi ne de bir organizmanın organları gibi görülebilir. Birliktelikler ne organizmaya ne makineye benziyorsa mantıken bunların 'mekanik bir organizma' olarak görülmeleri de mümkün olamamaktadır.

Ne var ki, Comte bu konuda bizimle aynı fikirde değil gibi görünmektedir. Comte'a göre toplum öyle bir toplumsal organizmadır ki (societal organism), bu organizma kendi kendini var eder, gücünü kendi işleyişinden alır. Bu toplumsal organizmanın düzeni aynen bedenin sağlıklılığının organların düzenli işleyişiyle sağlanabilmesi gibi, toplumsal bedeni oluşturan aile, din, dil, iktisadî iş bölümü gibi kurumların görevlerini lâyıkıyla yerine getirebilmeleriyle sağlanır (Coser, 1971:11).

'Mekanik organizma' model alınarak kurgulanan bu toplumun, dönemin iktisatçılarının zihinlerindeki karşılığı, bireysel özel çıkarların kendiliklerinden ortak çıkarı temin edeceği ön düşüncesiyle uyuşumlu olan liberal iktisadî düzen kurgusudur. Ancak, liberal iktisatçıların özellikle ilk temsil-

rini yitirmeleri vb. nden dolayı sık sık bir gereklilik olarak belirmektedir, önce onları 'müdahale edilebilecekler' olarak etiketlemiş olmamız gerekir. Ancak, bunu yapabilmek için de organizmacılığın etkilerini kazıyıp atmamız gerekmektedir. Bu kazıma işlemini hemen gerçekleştiremeyeceksek, o zaman bir süre hem organizmacılığı hem mekanikçiliği birlikte kullanmaya razı olmaktan başka çare yoktur. Örneğin iktisatta yapılan budur. Kazıma işlemi hemen yapılamamaktadır. Zira, 19. yüzyılda ekonomide pazardaki arz talep dengesi halâ gizli el ile açıklanabilmekte, liberal iktisatçılar Mal-Para-Mal düzeni yerine yaygınlaştırmaya çalıştıkları Para-Mal-Para düzeninin Laisse-faire ile mümkün olacağını sayıltılamakta, bu bağlamda, devletin ekonomiye müdahalesini kesinlikle onaylamamaktadırlar. Onlara göre, devletin müdahalesi liberal iktisatın tam da karşı çıktığı ekonomi düzeninin bir enstrumanıdır. Liberal iktisatçılar için pazar, toplumun diğer katmanlarının, bu bağlamda siyasetin, hukukun ve kültürün dışarıda tutulduğu ölçüde gelişebilecek olan bir alandır. Pazar kendi katmanlarını, sosyal bağlantılarını kendinin kurması gereken kendi sınırlarını kendinin belirlemesi gereken bir alandır. Ekonomik alan incelemelerinin organizma analojisinden mekanik analojisine kayılarak yürütülmesi, 19. yüzyıldan bir sonraki yüzyılda firma sahibinin küçük bir manifaktür sahibi olmaktan çıkıp uluslararası iş yapan bir büyük firmanın baş sermayedarı ya da yönetim kurulu başkanı olmasıyla başlar.

İşte, bu bağlamda, Comte'un genelde çok takdir ettiğini belirttiği Adam Smith'i teorisinde metafizik bir öge olan 'görünmez el'e yer vermesinden dolayı eleştirmesi anlam kazanır. Comte, Smith'e pazara öz düzenleyicilik karakteri atfetmesinden dolayı karşı çıkar (Coser, 1971:25). Onun bu tavrı toplumu organizma analojisinden uzaklaştırma çabasını anlamamızı sağlar. Ne var ki, Comte'un gönlü topluma tamamen bir mekanik model analojisiyle yaklaşılmasından yana da değildir. Comte'un bu ikilemden kendi geliştirdiği pozitif

din yoluyla kurtulma yollarını ararken başka bir yerde Spencer, hemen ardından Darwin bir başka yaklaşımı, evrimciliği, yeniden hayata döndürmeye kalkışmaktadırlar.

3.2.3.EVRİMCİLİK

Organizmacılığın, tüm metafizik çağrışımlarına ve üzerinde taşıdığı tüm Aristotelesci etkiye rağmen mekanikçilik karşısında ortadan kaybolmamasının ardında, mekanik yaklaşımın sosyal gerçeklikle ontik uyumsuzluğu kadar dönemin etkili diğer bir yaklaşımı olan evrimciliğin hızla yayılan etkisinin de rolü vardır. Evrimcilik, hiç beklenmeyen bir yerde, mekanikte, bulduğu bir tespitten hareketle hem bir yaklaşım olarak kendini güvenceye almış hem de canlılar dünyasının mekanik bir düzenekten ibaret olduğu anlayışının önünü tıkamıştır.

Evrimciliğin organizmacılık ve mekanikçilikten ayrıldığı en önemli hususlardan biri, hareket noktasını herhangi bir analojiye dayandırmamasıdır. Ortada bir benzerlik, bir varlık katında yakalanan bir bağlantıyı diğer bir varlık katında da görme eğilimi, kuşkusuz, evrimcilikte de vardır. Ama, bu bağlantı tikeller, tekiller arasında kurulan bir benzerliğe dayandırılmamaktadır. Burada söz konusu olan, bir büyük nehrin yatağının paylaşılmasıdır. Evrimcilikte farklı varlık katları aynı ilkeleri paylaşarak yaşamaktadırlar.

Evrimcilik sürekli değişme ve ilerlemeye duyulan inanç olarak alındığında, kökü çok eskilere götürülebilecek bir yaklaşımdır. Organizma üstü varlıkların bu uzamdaki maceraları, sona eren ve ermeyen, süreklilik ve süreksizlik, kalıcılık ve ölümsüzlük arası gidiş gelişlerle örülen bir maceradır. Bu gidiş gelişler üzerinde yoğunlaşan insanoğlu bir yandan bir şeylerin doğup büyüyüp öldüğünü, başka birşeylerin ise sadece doğup büyüdüğünü ve sonra da hep var kaldığını deneyimler. Modern çağ ölümün yasını tutmayı değil, yaşamanın hazzından kaynaklanan sarhoşluğunu selâmlamayı

seçmiştir. Yeni çağ elbette evrimci olacaktır. Yok olandan değil, evrilenden yana olacaktır. O, evrilemeyeni de evirecek güçtedir. Evrim ilerleme demektir. İlerlemenin karşıtı; durmaktır. Durmak; gerilemek demektir. Tüm bir 19. yüzyıl boyunca evrimci fikirler yayılır. Aslında, terim olarak 'evrim'i ve hatta 'en uyumlunun hayatta kalışı'nı ilk kullanan Spencer'dir. Ama, evrim bir kavram ve bir terim olarak sosyolojiden biyolojiye, tarihden fiziğe hızla yayılır. Evrimci yaklaşımın siyasetteki uzantısı ilerlemeciliktir.

Evrimciliğin organizmacılık ve mekanikçilikle evliliğinin pek kolay gerçekleşemeyeceği ilk bakışta bile görülebilir. Zira, mekanikte mekanizma bir kez kurulunca o sonsuza kadar işleyebilmektedir. İşleyişi bozanlar sadece dıştan yapılan müdahalelerdir; sürtünme gibi. Mekanikteki işleyiş bize düz bir devinimin fotoğrafını sunar; bir evrimin değil. Evrimde giderek iyileşme, yükselme vardır. Organizmacılık ise kapalılığı, döngüselliği ile evrimciliğe ters düşecek gibidir. Şimdi, bu üç yaklaşım arası benzerlik ve ayrılıkları derinleştirmeden önce evrimciliğin temel sayıltıları üzerinde duralım.

Anthony Smith'e göre evrimci yaklaşım değişmenin tüm var olanlar için geçerli ve onlara içsel olduğunu, doğanın, toplumun, kültürün değişmeyi bir gizil güç olarak içlerinde taşıdıklarını, bu değişmenin yönünün ilerleme olduğunu, son olarak da değişmenin birdenbire değil, adım adım gerçekleşen bir süreç olduğunu kabul eder (Smith, 1996:46 ve sonrası). Görüldüğü gibi, evrimciliğin içsellik ilkesi, açıktır ki, değişmenin kaynağının değişen şeyin dışında değil içindeliğine işaret etmektedir. Devinimin, değişmenin kaynağının içsel oluşu modern bilimin kapısını açan Galileocu değil ama Aristotelesci bir bakışı yansıtmaktadır.

Evrimciliğin fizik ile uyuşmazlığı burada bitmemektedir. Evrimcilik hem evrenin basitten karmaşığa doğru evrildiğini ileri sürer hem de bu evrimin gelişme yönünde olduğunu

iddia eder. Fizikte ise termodinamiğin birinci yasası enerjinin sakınımı yasasıdır. Buna göre toplam enerji hep korunmaktadır; arada ne kadar değişik formlara girip çıksa da. Bu yasaya göre basitin de karmaşığın da aynı toplam enerjiye sahip olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Bu yasa mekanikçi yaklaşım ile uyuşumludur. Ama evrimci yaklaşım ile uyuşumlu değildir. Zira o zaman basit ile karmaşık arası fark, sadece görünüşte bir farka indirgenmekte, karmaşığın aynı zamanda gelişmiş de olduğu söylenememektedir. Evrimciliğin mekanik düzenekleri temellendiren fizik dalı ile uyuşumu, termodinamiğin ikinci yasası ile imkân dahiline girer.

Termodinamiğin ikinci yasası enerjinin kaybını (dissipation) konu eder. Kullanılabilen, yararlanılabilen enerji miktarı sürtünme vb. dışsal nedenlerle sürekli israf edilmekte, azalmaktadır. Bu yasa bizi enerjinin sakınımı yasasının içine soktuğu açmazdan çıkartmaya yetmektedir. Ama, hemen arkasından da başka bir açmaza sürüklemektedir. Evet; mekanik düzenlerin de toplam enerjisi değişmektedir ama bu değişmenin yönü hiç de olumlu değildir. Sürekli israf mekanik düzeneğin düzeninin bozulmasına, kaosa düşmesine yol açmaktadır. Hatta, bu kaotik durum sonunda, entropy'ye gidilmektedir (Capra, 1989:73-76). Termodinamiğin ikinci yasasının evrimciler nezdindeki bu ikilemli hali, bir yanıyla olumlu, bir yanıyla olumsuz hali, bir süre sonra sorun olmaktan çıkar. Entropy'nin kaçınılmazlığının bilinmesi negatif entropy depolarının geliştirilmesini uyarır.

Sistem kendi kendini korumaya alan bir yapılanma tarzı olarak kavramlaştırılmaya başlanır. Bu arada, yine bu ikinci yasayla bağlantılı 'geri döndürülemezlik' ilkesi de evrimci yaklaşımın sayıltılarıyla uyuşumlu yeni bir ilke olarak belirir. 'Geri döndürülemezlik' sıcak ve soğuk suyun karıştırılmasıyla elde edilen ılık suyun geriye dönülüp yeniden sıcak ve soğuğa ayrıştırılamamasıdır. Olan, olup bitmiş olmaktadır. Yapılanlar yapılmış, söylenenler söylenmiş olmaktadır.

Gerilere gidip hiçbir olmuşu olmamış, yapılmışı yapılmamış, söylenmişi söylenmemiş kılmak mümkün olamamaktadır. Hayat olayları, edimleri sözleri adeta içine hapsetmekte, onları tamir etmemize izin vermemektedir. Özür dilemelerimiz sadece üzüntümüzü ifade etmemize yaramakta, yoksa gidip söylenmiş o sözü, yapılmış o edimi söylenmemiş, yapılmamış kılamamaktadır. (Elimizden gelen sadece nitelemelerimizdir, sıfatlamalarımızdır, manâ atıflarımızdır).

Ilık su yeniden sıcak ve soğuk suya dönüştürülemiyorsa, evrimden de geriye dönüş mümkün değildir. Termodinamiğin ikinci yasası ile mekanik düzeneklerin basit birer kur-tak mekanizması olarak görülemeyeceği anlaşılmış olmaktadır. Kuşkusuz bu önemli bir adımdır. Öyle ki, bir yandan döngüsel, içe kapalı organizmacı modeller yerine ucu açık, evrilen modeller çizilmeye başlanmış, evrilenlerin geliştikleri ama bu gidişin ve gelişimin aynı zamanda bir çözülme de olduğu, entropy'nin kaçınılmazlığı kabul edilir olmuştur. Entropy'nin kaçınılmazlığı gerçeğinin görülüşü, entropy'ye gidişin geciktirilmesi çabalarını hızlandırır. Bunun sosyolojideki yansıması sosyolojinin toplumların işleyiş yasalarını tespit etmek ve böylece olayların akışına müdahale edebilmek misyonunun beslenmesi ve güçlendirilmesidir. Bu ise, şimdi de dolaylı yoldan, mekanikçiliğin beslenmesidir.

Toplum tedavi/tamir edilmelidir ki, ilerleme yönündeki devinimini sürdürebilsin. Nitekim, Comte bir yandan sosyal dinamik incelemesine konu ettiği toplumların teolojikten pozitif aşamaya geçişinin, evrimcilere tamamen hak verircesine, kaçınılmazlığına değinir, böylelikle de evrimci olurken, bir yandan da sosyal statik incelemesine konu ettiği, toplumun oluşturucu parçaları arasındaki karşılıklı bağlantıların yapı ve işleyişlerinin tespitine değinir ve böylece de mekanikçi olur. Sosyal statikteki parçalar arası ilişki Comte'a göre bir makinanın parçaları arası ilişki gibidir. Comte'un kendi içindeki sorunu bu makinanın parçalarının işleyişine doğa içi, toplum içi, insan yaratısı bir ruh katabilmektedir. Pozitif

din anlayışı bunun göstergesidir.

Toplum, Comte'a göre bireyin üstünde gibi görülebilirse de, toplum mühendisleri olan sosyologlar toplumun bu üstünlüğünden etkilenmeden onun üzerinde gerekli düzenlemelerde bulunabilirler. Toplum, tüm bireylerin değil, işleyişine egemen olamayanların üzerindedir, ancak.

Öte yandan şurasının vurgulanmasında yarar vardır ki, sosyolojideki evrimci yaklaşımın temsilcilerini fizikteki veya termodinamikteki veya biyolojideki evrimci yaklaşım temsilcilerinin basit bu yansıması olarak görmek hatadır. Her sosyolog dönemin etkili yaklaşımlarından kendine yakın gördüğünü sosyolojiye kendince tercüme etmekte, sosyal olana kendi gözlükleriyle bakmaktadır. Bu çerçevede organizmacı yaklaşım ile evrimci yaklaşımın kesiştiği bir yerlerde duran Spencer'in bakış açısı ve o bakış açısından gördüklerini dile getirme, kavramlaştırma ve temellendirme tarzı ilginçlik arz eder. Termodinamikteki tespitlerin izdüşümünü insan dünyasında arayan bir Pareto'nun gayreti saygı uyandırır. Organizmacılığın dikkat çektiği hayatiyet ilkesini maddî bir temele oturtan Marx'ın özgünlüğü göz kamaştırıcıdır. Marx'a kıyasla daha sınırlı bir alanda çalışmayı tercih eden, hedef küçültüp sosyal olan üzerinde odaklaşan ama bu sosyal olanın sosyallik karakterini maddeleşmesiyle birlikte kazandığını ileri süren bir Durkheim'ın zihinsel uğraşısı şaşırtıcıdır. Sosyolojiye orta Avrupanın yürek burkan yalnızlığını taşıyan Weber'in hümanizmi nefes tıkayıcıdır. Bu kişiler üzerinde aşağıda kısaca durulacaktır. Ancak, daha önce 19. yüzyılda serpilen epistemolojik yaklaşımlara yer verilecektir.

3.3. ONDOKUZUNCU YÜZYILDA SERPİLEN ÜÇ EPİSTEMOLOJİK YAKLAŞIM

3.3.1. POZİTİVİZM

Epistemolojik yaklaşımlar ontolar üzerine söylenen sözlerin doğruluğunun koşullarını ortaya koyan yaklaşımlardır. Yineleyelim; epistemoloji sözün üzerine değil, doğru sözün üzerine söylenen sözdür. Pozitivizm; sosyoloji içinde tarihî maddeci yaklaşımın, eleştirel kuramın da desteğiyle etkin bir ontolojik yaklaşım olarak belirip akademik hayattaki sosyoloji öğretimini tümüyle kendi çizgisine kaydırmaya yöneldiği 20. yüzyılın ikinci yarısına gelinceye kadar geçen dönemde, sosyolojik bilgi üretiminde başvurulan tek epistemolojik yaklaşımdır. Pozitivizm özellikle mekanik doğa, mekanik birey ve mekanik toplum kurgularıyla en iyi uyuşan epistemolojidir. Mekanik bütünselliklerin bilimsel bilgisinin en iyi üretilme yolu pozitivizmdir. Pozitivizm inceleme konusunu manipule etmeye en çok izin veren bir yaklaşımdır.

Pozitivizm sözcük olarak her ne kadar entelektüel söylem içindeki dolaşımına Comte'la başlamışsa da, bir epistemolojik tavır olarak pozitivizmin kökeni modern yeni bilimin kuruluş dönemlerine kadar uzanır. Modern bilimin doğuşundan 19. yüzyıl sonlarına kadar bilimlerdeki bilimsel bilgi üretimi, adı konmasa dahi, pozitivist epistemolojinin genel kabulleri doğrultusunda gerçekleştirilmekteydi. Pozitivizm bir kelime olarak Comte tarafından telaffuz edilmeden önce, bilimsel bilgi, adına doğrudan bilimsel metot denen bir işlemin ilke ve kurallarına göre üretilirdi. Pozitivizm bir epistemoloji olarak, adı konulmaksızın, Bacon'ın gözleme verdiği önem ve tümevarımcılığında, Descartes'ın özne-nesne ayrımcılığında, önceleri Galileo'nun etkili nedenciliğinde, sonradan Hume'un betimleyiciliğinde, Leibnitz'in matematikçiliğinde, Newton'ın örüntüleri yasalaştırıcılığında zaten

vardır. Tümevarımsal akıl yürütmeye dayalı ve gözlemlenenlerin sergilediği düzenli örüntülerin tespitiyle ulaşılan bilimsel bilginin geçerlilik, tutarlılık ve güvenilirliği kullanılan ölçme araçlarının gelişkinliği ölçüsünde yükselmekte, bilimsel metot kurallarına uyulmaksızın üretilen tüm bilgiler değer yitimine uğramaktaydılar. Comte ile vurgulanan, sosyalin incelenmesinde duyu organlarımızla algıladıklarımızın konu edilmesi, matematik, astronomi, fizik, kimya, biyolojinin metodolojik tavırlarının sosyalin incelenmesi için de kullanılması, doğa üstü ve doğa dışı olan, doğada ya da hayat içinde mütekabili bulunmayan sahte kavramların bilim dışına itilmesidir. Olaylarla ve olaylardan hareketle geliştirilen olgularla bağlantısı kurulamayan soyut fikirler zihinlerden atılacak, yerine somut hayatta doğrudan karşılığı olan şeylerin kavramları geçirilecektir.

Bilimsel bilginin felsefî, dinsel ve geleneğe/yaşanmışlığa dayalı bilgi formlarından daha üstün olduğu iddiasının ortaya çıkışı ve bu iddiayı ikna edici bir teze dönüştürme yolunda atılan adımlar pozitivizmin bir epistemolojik yaklaşım olmanın yanısıra bir metodolojik yaklaşım olarak da belirginleşmesine yol açar. Pozitivist metodoloji öncelikle doğa bilimlerinde sonra da sosyal bilimlerde bilimsel bilgi üretmeye yönelik zihinsel ve eylemsel süreçler ve onlarla bağlantılı kurallar ile, bu süreç ve kuralların dayandığı sayıltılar kümesinden oluşur.

Pozitivizme göre olgulara dayalı düşünme demek, görünenlerin dışındaki hiçbir şeyin kavramını kurgulamamak demektir. Şeylerin ne olduklarına bakılacak ve görünenler ne ise onlar üzerinde konuşulacaktır. Empiri temelli bu epistemolojinin ontolojik karşılığının tek katlı bir şeyler dünyası olduğu açıktır. Bu şeyler dünyasında her şey görüldüğü gibidir; arkası, altı, yanı, yukarısı yoktur. Tekil duyu verisinin zihinde olgu olarak algılanması sürecinde herhangi bir çarpıtma söz konusu olamaz. Zira, olgular tekil duyu verisinin gerçekten ne olduğunu, tam da ne'liğini işaret ederler. Şey-

ler; duyu organlarımızla duyumlanabilmiş tekliklerin aynen ne ise o olarak algılanabilmiş halidir.

Pozitivizmin bu 'duyumcu' yanı Etienne de Condillac (1714-1780) tarafından uç bir noktada geliştirilir. Condillac bilinçteki her şeyin basit duyumların transformasyonundan oluştuğunu, belleğin duyumların bir ürünü olduğunu, soyutlamanın ise duyumların birbirinden ayıklanmalarıyla gerçekleştirildiğini yazar. Empiristlik ve duyumculuk pozitivizmin idealizmini besler. Zira, idealizmde, Martindale'nin ifadesiyle, realite tam da deneyimin ortasına yerleştirilmiştir (1960:76). Pozitivizm de dünyayı deneyim yoluyla açıklar. Dünyayı ve zihni, şeyleri ve kavramları birbirleriyle 'pozitivistçe' bağlantılandırabilmeniz ise nesnelliğe yapılan büyük vurgu ve tekabüliyetçilik ile mümkün olabilmektedir. Pozitivizmde gözlem dili ile teorik dil baştan beri hep aynıdır; birbirinin eş değeri, eşitidir. Şeylerin kavramları zihnimize doğrudan yansıdıkları için şeyler ile kavramları bir tekabüliyet ilişkisi içindedir. Ne kadar dikkatlice şeylere bakarsak, o kadar netlikle onların kavramları da zihnimizde yansımasını bulur. Özellikle 18. ve 19. yüzyılın pozitivizminde duyu verisinin algılanma sürecinde zihinde tamamlanması söz konusu değildir. Burada dikkat edilmesi gereken, şeylere bakanların öznel düşüncelerini algılamalarına yansıtmamalarıdır. Buna nesnellik denir.

Pozitif düşünme eğitimini alan bilim adamları nesnel olmayı öğrenmiş olanlardır. Öznel düşünce derken kast edilen hem öznel değer yargıları hem de öznel ön tahminler, ön beklentiler, ön düşünceler, ön teorilerdir. Pozitivizmin duyu organlarına dayalı bilgiye verdiği önem, onun incelediği şeyleri tamamen mekanik şeylermiş gibi tanımlama eğilimini kuvvetlice etkiler. İncelenenler ne denli mekanik birimler, bütünlükler ise incelemeyi yapanlar da onlara o denli nesnel bir duruşla yaklaşabileceklerdir. İncelenenlere ne denli duygu, yaşanmışlık katarsak onlara öznelliğimizi katarak yaklaşmamız olasılığı da o denli artacaktır. Pozitivizmin meka-

nikçi bakışla uyuşumunun altında bu bağlantının yattığı ileri sürülebilir. Pozitivist epistemolojinin olgucu, birlikçi, tekabüliyetçi, nesnelci, olgu-değer ayrımcısı tavrı ile organizmacılığın gereklerinin her zaman kolaylıkla çakışmayacağı, fakat onun yerine var olanı mekanik birer bütünsellik olarak gören bakışın daha uygun düşeceği açıktır. Organizmacılığın var olanları; dünyayı, evreni 'canlılık', 'hayatî bir ilkeye sahip olmak' gibi terimlerle anlatması veya yaşayan bedenin organları arasındaki gibi bir bütünün oluşturucu parçaları olarak görmesi bizi hiç de pozitivizmin gerektirdiği bir onto üzerinden konuşmaya götürmez. Bu sebepledir ki, organizmacılık ve pozitivizm en başlangıçta bir gerilim içindedir. Bu gerilimin aşılması ise, yukarıda değinildiği üzere, mekanik organizma metaforunun geliştirilmesiyle gerçekleştirilir.

Ondokuzuncu yüzyıl için pozitivist epistemolojiyle bağlantılı pozitivist metodolojideki bir dizi ön kabul arasında şunlar öncelikle not edilmelidir. A-Sujenin duyum ve algılarından etkilenmeyen, sujeye dışsal bir dünya vardır. Dolayısıyla, suje ve obje ayrı ayrı vardır. B-Dışımızdaki bu dünya ya açıktan ya da dolaylı maddi bir dünyadır. Doğa bilimi zaten maddi olan bir dünyada, doğada çalışır. Sosyal bilim ise etkilerini maddi olarak hissedebileceğimiz sosyal objeleri inceleme konusu yapar. C-Suje kendisine dışsal olan obje ile arasında algılama, düşünme ve açıklama gibi aktler yardımıyla bir bilme bağı kurabilir. Bunlardan düşünme ve açıklama aktlerimiz görme algımızın bir işlevi olarak çalışmaktadır. D-Gerek bu bağın kuruluşu sürecinde gerek bu bağın ürünü olan bilginin kendisinde sujenin sahip olduğu değerlerin ve öznel güdülerin herhangi bir etkisi bulunmaz. Nesnel gözlem mümkündür. E-Suje; objenin bilimsel bilgisini üretebilir: Objenin özellikleri aynen, ne ise o olarak suje tarafından bilinebilir. F-Kurallara uygun, güvenilir ölçme araçları yardımıyla araştırmacının duyu verilerinin yanıltıcılığından kurtulması mümkündür. G-Bilimsel metodolojinin diktumlarına tam riayet edilmesi halinde objenin sahip olduğu düzenlilikler ağının, bu ağın oluş-

turucu öğelerinin neler olduğunun ve oluşturucu öğeler arası bağın nasıl kurulduğunun kesin bir tespiti yapılabilir. H-Bu kesinliğin sağlanmasının yolu geçerlilik ve güvenirlilik kurallarına riayet edilmesinden geçer. İ-Olan bitenler arasında neden sonuç ilişkisi vardır. (Bu son özellik nedensellik olarak adlandırılır. Nedensellik; önce oluş-sonra oluş, tersinemezlik, neden ve sonuç olarak belirlenen iki değişken arasındaki ilişkinin düzenliliğinin tespiti olarak kavrandığında, Hume'un nedenselliğin olayların kendi aralarındaki değişmez ilişkililik olarak anlaşılmaması gerektiği yönündeki itirazı da, tatmin edilmiş olmaktadır.

Bu sayıltılar bütününe dayalı bilim; arkasına tüm bir Fransız pozitivist geleneğini ve Kant'ın 1. tezi adını verdiğimiz kategoriler tezini alarak ve önüne de doğa bilimlerinde ulaşılan bilgi birikiminin göz kamaştırıcı başarılarını yerleştirerek 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar, 1880'lere kadar kendinden emin yürüyüşünü sürdürür. Bu döneme kadar, ontolojik karakterli, var olmayı algılanmış olmaya dayandıran (ya da indirgeyen) idealist anlayış ile var olanın bize dışsallığını ileri süren realizmin ontolojik yorumu ve yine ontolojik karakterli, var olanın maddî karakterini vurgulayan materyalizm arasında pozitivist epistemoloji ve metodolojiye karşı ne ortak ne de ayrı ayrı bir cephe oluşturma girişimiyle karşılaşınız. Pozitivist epistemoloji ve metodoloji bu üçüyle de bir yerlerde uyuşabilmektedir. Bilimin bize dışsal olan ve maddî karakterdeki bir dünya ile ilgilendiği, sorgulanmaksızın kabul edilir. Sosyal dünyanın maddîliği onun bireylere dışsal ve bireylere baskı yapıcı olması ile bağlantılandırılarak temellendirilir. Özne nesne, bilen bilinen ayrımı realist ontolojinin hiç de uzağında değildir. Yeter ki, nesne (object) zihnin içeriği değil, zihin dışı bir varlık olarak kabullenilsin. Böylece, materyalizm ve realist ontolojiyle uyuşum sağlanır. İdealizmle uyuşum ise daha dolaylı yoldan, Kant üzerinden sağlanır.

İdealizm cenahının sözlerine karşı Kant'ın duyuları düzene koyan akıl kategorileri teorisi yeterli bir cevap sunabilmektedir. Duyumları nesnelleştirici akıl, dışsal dünyanın

tekliklerinin fenomen ya da olgu/olay olarak adlandırılmalarındaki inceliğin üstünü örtmekte, görünmez kılmaktadır. Fenomen algılanmış gerçekliktir. Numen'in bizim tarafımızdan algılanabilen, bilinebilen kısmıdır. Buradaki olay tek tek olan bitenlerin, olgu ise olayların, özneler arası inşa sürecinden geçip, artık kendini inşa edenlere bile yabancılaştığı bir konumun adıdır.

Bu dönem aydınlarınca eleştiriye konu edilen pozitivist epistemolojiden çok, mekanik evren tasarımıdır. Bu eleştirilerin bir kısmı sosyal olanı mekanik olmayan bir dünya tasarımından okumaya yönelenlerden gelir: Marx, Pareto gibi. Bunlar 19. yüzyıl batı metafiziğinin içinden konuşmaktadırlar. Diğer bir kısmı ise, Schopenhauer, Nietzsche gibi adlardan yükselmeye başlamıştır. Onların bu eleştirileri de ontolojik karakterlidir. Ama muhatapları tüm bir 19. yüzyıl batı metafiziğidir.

Pozitivist epistemoloji ve metodolojinin sayıltılarını sarsan eleştiriler iki ayrı kaynaktan doğar: Pozitivizmin içinden ve dışından. Bu sarsıntıların kesişme noktasında Kant'ın duruyor olması ilginçtir. Pozitivizm eleştirilerinden biri doğrudan pozitivist epistemoloji ve metodolojinin kendi içinden başlatılır. Bu eleştiri Hume'un ünlü nedensellik eleştirisiyle bağlantılıdır. Yukarıda da değinilmiş olduğu gibi, Hume insan zihninde gözlemlenenler arasında nedensellik bağı kurmamızı mümkün kılacak herhangi bir ön mekanizmanın bulunmadığını, zihnimizin sadece birlikte olma, ayrı olma ve art arda olmayı kavrayabileceğini (ki bunlar, hemen anlaşılabileceği üzere, Aristoteles mantığının üç ilkesinin biraz değişik birer ifadesidir) zihinde bunların dışında, dışsal dünyadaki, hayatımızı sürdürmemize köprü uzatacak başkaca hiçbir mekanizmanın bulunmadığını söylemişti. Nedensellik, ona göre, psikolojik alışkanlıklarımızın ürünüydü. Hume'un tüm bir modern bilimi can evinden vuran, tüm bir bilim etkinliğini neredeyse gereksiz hale getiren görüşü ise etkili nedenin, varsa bile, bilinemeyeceğini ileri sürmesidir.

Hume bilimi öldürmemiştir, ama yaralamıştır. O, bilimin açıklama değil betimlemeye, nedene değil nasıla yönelmesi gerektiğini, doğadaki nedenselliğin değil ama düzenliliklerin tespitiyle yetinmesini önermişti. Bilimin bu yarasını tedavi eden Kant'tı. Kant nedenselliği temel kategoriler arasına koymuştu. Ama, işte şimdi Kant'ın bu tedavisi de işe yaramamakta, yaralar yeniden kanırtılmaktadır, mekanikleştirmelere gösterilen tepkinin ardı arkası kesilmemektedir. Fransa'da Claude Bernard'ın (1813-1878) gözleme ve deneye dayalı bilim anlayışının Almanya'daki bir benzeri 1880'lere kadar sürer. Frederick Suppe'nin verdiği bilgiye göre, Georg Wilhelm Hegel (1770-1831) ve Neo-Hegelci idealizme sırt çeviren Alman bilim çevreleri özne-nesne ayrımını temel alan, nesnel ve gerçek, empirik soruşturmaya açık bir dünyanın varlığını kabul eden, maddenin kendi mekanik yasalarına göre davrandığını ileri süren, bilinen bu yasaları tamamen empirik olarak tespit edeceğine güvenen, apriorinin gereksiz olduğunu düşünen, doğrudan gözleme güvenen bir tavır içinde çalışmalarını yürütmüşlerdir (1977).

Ne var ki, 1880'lerde fizyoloji ve psikolojideki gelişmelerde dışsal dünyanın bilimsel teoriler tarafından yeterlice betimlenebileceği tezlerine kuşkular duyulmaya başlanır. Hermann Helmholtz'un (1821-1894) duyum fizyolojisiyle ilgili çalışmaları bilimsel bilginin büyümesinde düşünen sujenin aktivitesinin dikkate alınması gerektiğini ortaya koyar. Helmholtz'dan önce yine bu dönemde, Aristoteles mantığı yanında diyalektik mantık geliştirilmeye başlanmıştır. Hegel, Ludvig Feurbach (1804-1872), Marx ve Engels bu alanın modern dünyadaki öncüleridir. Diyalektik mantık Klasik mantık karşısına "A, A-olmayandır"; "A ile A-olmayanın bilgisi tektir"; "A ile A-olmayan arasında üçüncü bir şık vardır o da A'nın A-olmayan'a dönüşmesinin tarihidir" diyen diyalektik mantık çıkarılır. Bu mantık zihinsel düzlemde sahiden de geçerlidir. Zihinsel düzlemde "A"yı "A-olmayan" olarak, sermayeyi emek olarak, maddeyi enerji o-

larak kurgulayabilmek, düşünebilmek olanaklıdır. Her ne kadar, Popper'ın dediği gibi, modern bilim Aristoteles mantığı ile yürütülmüşse de; her ne kadar doğadaki taş hep taş olarak kalsa da.

Aslında 17. yüzyılda Leibnitz (1646-1716) günümüz sembolik mantığının ilk işaretlerini vermeye başlamıştı. Leibnitz characteristica universalis iddiası ile analitik felsefenin ilk adımlarından birini atar. İdeaların mantıksal bir tarzda temsil edildiği bir alfabe oluşturmak ister. Bu alfabede resimler, şeyler olmayacaktır. Bulanık olmayan, mekanikçe işleyen bir alfabe olacaktır. Asıl modern mantığın öncüleri ise George Boole ile başlayan kuşaktır. Onu Jevons, John Venn, Lewis Carroll gibi adlar izler. Bunların hemen ardından Frege gelir. Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein (1889-1951) bu temel üzerinde çalışırlar. Bu arada 19. yüzyıl matematiğinde de bir dizi gelişmeler olur.

Geometrideki Euklides sistemine karşı sesler sesler yükselir. Doğan Özlem'in verdiği bilgiye göre Nicolai Lobachevski (1792-1856) ve Bernhard Riemann (1826-1866) Thales ve Euklides geometrisi dışında yeni geometriler, giderek yeni matematikler geliştirirler. Riemann Euckides'in ikinci ve beşinci postulalarına karşı farklı postulalar getirir, bir küre yüzeyinden kalkarak yeni bir geometri sistemi kurar. Bu sistemin postulalarına göre iki noktadan yalnız bir eğri geçmekte, iki nokta arasında en kısa yol bir eğri olmakta, bir eğriye dışındaki bir noktadan hiçbir paralel çizilememekte, bunların sonucu olarak da bir üçgenin iç açıları toplamı 180 dereceden büyük olmaktadır. Riemann'ın geometrisi ileride Einstein'ın relativite teorisini geliştirmesinde etkili olur. Lobachevski ise küre yerine dışa kıvrımlı sepete benzeyen bir yüzeyden kalkarak farklı postulalar geliştir. Bu örnekte üçgenin iç açıları toplamı 180 dereceden küçük çıkar. Georg Cantor (1845-1918) "bütün kendisini oluşturan parçaların her birinden büyüktür" aksiyomunu, sayısal sonsuz kavramının sonsuza kadar uzanan pozitif tam sayılar

dizisiyle, bu dizinin bir parçası olan alt sayılar dizisinin aynı sayıda birimden oluştuğunu göstererek "bütün parçasına eşittir"e dönüştürür (Özlem, 2003:98-102).

Matematik, mantık, fizyoloji ve psikolojideki gelişmelerle duyumları nesnelleştiren akıl kategorilerimizin ve apriori bilgilerimizin varlığı yönündeki iddialar sarsılmaya başlar. Duyumlarımızı öznel aklımızca algılamakta olduğumuz görüşü güç kazanmaya başlar. Bireyin aklının duyumlara evrensel geçerlilik verdiği iddiasının somutta karşılığının bulunmadığı görülmeye başlanır. Aslında, Kant'ın 1.tezi (kategoriler tezi) bir gizemleştirmedir. Kant aklı mekanikleştirmesinin üstünü güzel işlemelerle süslü bir şalla örtmeyi iyi başarmıştır. 1880'lere gelindiğinde olan, bu şalın çekilip alınıvermesi ve fakat böylece de mekanik, araçsal, öznel bir akıl ile karşıkarşıya gelinivermesidir. Bu mekanik akıl imgesi özünde pozitivist epistemoloji ve metodolojiye ters düşmez. Tersine, pozitivizmin o zamana değin ifşa edemediği bir gizli sayıltısının saklanmaktan kurtulmasına vesile teşkil eder. Ortaya çıkan, insanın ne denli eksikli olduğudur; ne denli gözetime muhtaç olduğudur. Bilimsel araştırma kuralları daha da bir sıkılaştırılarak kullanılmalıdır ki bilimsel bilgi kesinleştirilebilsin. Viyana Çevresi tam da bu gerekçeden güç alır: Aynen toplumun her bir alt sistemiyle birlikte gözetim altında tutulmasının gerektiği gibi. Kavranamayan nokta, gözlem kurallarının veya bilimsel metot kurallarının sıkılaştırılmasının dışsal dünyanın yalınkatlaştırılmasına, tek düzlemden ibaret hale getirilmesine yetmeyeceğidir. Hayatın oluşumluluğunun, akışkanlığının, canlılığının bu tür kurallarla kontrol altına alınamayacağıdır. Bilimin kurallarını sıkılaştırmakla hayatın zaptü rapt altına alınmasının mümkün olmadığıdır.

Bu noktada, şu sorunun cevaplanması gerekiyor: Bu gelişimin sonunda ulaşılan yer pozitivist epistemoloji ve metodolojinin güçlenmesi ise o zaman bu gelişime, pozitivizmde sarsıntılara yol açan kaynaklardan biri gözüyle bakmanın

rasyoneli var mıdır? Bizce bu sorunun cevabı 'evet'tir. Zira bu gelişim, bilimsel bilgiye duyulan güvenin kaynağını insandan kurallara aktarmıştır. Güvenin insandan kurallara aktarılması ise ergeç tıkanmaya mahkûmdur. Nitekim, tıkanma gerçekleşmiştir: Her ne kadar 100 yıllık bir süre içinde ve adım adım da olsa. Tıkanma sürecinin ilerleyişini iki çizgi üzerinde izlemek mümkündür. Bu çizgilerden biri doğrudan laboratuvarlardaki deney sonuçlarına dayanılarak, diğeri de bilimsel bilgi üzerinde düşünenlerin yorumlanmasına dayanılarak çizilebilir.

Binsekizyüzseksen-1900 arasında Ernst Mach (1838-1916) ve Henri Poincare (1854-1912) neo-pozitivizm olarak adlandırılan bir anlayışın temsilcileri olurlar. Önceleri Yeni Kantçılar'a yakın olan Mach sonradan görüşlerinde değişiklik yapar; şiddetli bir antimetafizikçi olur, apriorinin bilgimizin oluşturulmasında dışlanması gerektiğini ileri sürer. Bilginin, dışsal olgulardan bize gelen duyumların bilinç içerikleri olarak yansıması sonunda oluşmaya başladığını düşünür. Ona göre "bilim, temelde deneyimin betimlenmesidir". Bilimsel önermelerin empirik sınamaya açık olması gerektiğini, empirik olarak gerçeklenebilir olması gerektiğini, bunun mümkün olduğunu, zira bilimsel önermelerin duyu önermelerine indirgenebileceğini ileri sürer. Poincare de benzer düşünceleri ileri sürmüştür. Bu adlar ve başlattıkları pozitivist çizginin önemli bir iddiası, zaman ve mekânın mutlak olduğu tezinin sanıldığı kadar güçlü olmadığıdır. (Suppe, 1977).

Zaman ve mekânın mutlak olmaması demek, doğanın mekanik tasarımının sarsılmaya başlaması demektir. Bu, uzlaşım noktasının bulunması güç bir sorunsal yaratır. Yirminci yüzyılın başlarında (1905 ve 1916'da) Albert Einstein (1879-1955) özel ve sonra da genel relativite teorilerini geliştirir. Einstein'a göre tüm mesafe (mekân) ve zaman ölçüleri içinde bulundukları referans çerçevesiyle bir görelilik içindedir. Bir referans çerçevesinde simultane görünen olaylar

fizikî olarak birbirlerinden ayrıldıklarında simultane olmaktan çıkmaktadır. Bunun bir adım ilerisi, olayların zamansal ardışıklığının da, gözlem için kullanılan çerçeveye göre değişme olasılığının bulunmasıdır. Böylece, bir referans çerçevesinde A B'nin nedeni iken, diğer bir çerçevede B A'nın nedeni olabilmektedir (Wallace, 1974:284). Einstein sadece Newton'dan beri süregelen doğa tasarımına karşıt bir doğa tasarımı sunmakla kalmamış, Newton'un doğa tasarımına uygun olarak, o tasarıma göre geliştirilmiş olan epistemoloji ve metodolojinin de yeniden gözden geçirilmesi gerektiğinin işaretini vermiştir. Ne var ki, Einstein'in teorisi bir olasılık teorisi değildir. Einstein pozitivist epistemolojinin 20. yüzyılda kulvar değiştirmesinde etkili olur.

3.3.2. REALİZM

Yukarıda bir ontolojik yaklaşım olan realizmin en önemli özelliğinin, bizim dışımızda bir dünyanın varlığını kabul etmesi olduğu belirtilmişti. Realizmin, bunun yanında bir başka ontik iddiası daha vardır ki, o da var olanların görünenlerden ibaret olmadığıdır. Realiste göre var olanlar üst üste sıralanmış katlar halinde vardırlar. Bu varlık katları var oluşları bize bağlı olmaksızın, kendi iç mantıkları, iç yapıları ile orada öylece durur ve iç mekanizmalarına göre de öylece işleyişlerini sürdürürler. Bu katlara yapılar da denir. Bazı realistler, onlara essensiyalistler denir, bu katların en altında öz katının bulunduğunu sayıltılar. Bu öz, bu numen, bizim manâ atıflarımıza bağlı olmaksızın, en dipte durur.

Realizmi bir epistemolojik yaklaşım olarak benimseyen 19. yüzyıl düşünürü Marx'tır. Marx'ın alt yapı nosyonu, üretim tarzı kavramlaştırması, giderek tüm bir tarihi sınıf savaşlarının tarihi olarak okuması onun realist epistemolojiye uygun bir çalışma düzeni içinde olduğunu gösterir.

Realizm bir ontolojik yaklaşım olduğu kadar bir epistemolojik yaklaşımdır da. Realizmin epistemolojideki en ö-

nemli sayıltısı dışsal dünyanın ne'liğini bilmenin en iyi yolunun, onun görünmeyen, altta yatan yanına bakmak olduğudur. Pozitivizm bilmenin görünenden hareketle mümkün olacağını ileri sürerken, realizm bilmenin görünenin altında yatanı soruşturmakla mümkün olacağını ileri sürer. Görünenin altına bakabilen ise akıldır, aklın gözüdür. Realizm, bu haliyle, bilmenin sadece duyu organlarının değil ama aklın da kullanılmasıyla gerçekleştirileceğini ileri sürmüş olur. Zira, altta yatanlar ancak muhakeme yoluyla, zihin içi evirip çevirmeler yoluyla gözlemlenenlerin zihinde işlenmesi yoluyla kavranabilmektedir. Realist; gözlemi inkâr etmemektedir. Ancak, gözlemsel olandan teorik olana geçişi uzun tutmakta; tekil gözlem verisinin, basit bir duyumdan karmaşık bir algıya dönüşümünü adım adım, sindire sindire deneyimlemektedir.

Pozitivizm bir ontoloji değil ama sadece bir epistemoloji olduğu için, onun söylemesinin muhatabı dış dünya değil, bilim dünyasıdır. Realizm ise hem ontolojik hem epistemolojik kaygılara sahip olduğu için onun hayatla ilişkisi daha yakından, daha içiçedir. Realist epistemolojiyi benimseyen bilim insanı hata yapma iznine sahiptir. Zira, hayat onu yanıltmış olabilir; dışsal dünyanın çıplak gözle gözlemlenmeyen katları ona bir şaka yapmış olabilir. Ama, pozitivist epistemolojiyi benimseyen bilim insanının hata yapması mâzur görülemez. Onun hatası, gözlemsel olanı matematize etmekte kendinin başarısız olmasından kaynaklanmıştır. Pozitivist olan için yanlışlanmak, tüm bir aksiyom zincirinin yanlış kurulmuş olduğunu kabullenmek demektir. Realist olan için yanlışlanmak, olaylar dansının beklenmedik bir yerinden yeni bir figürün ortaya çıkıvermesi demektir. İşte, bu açıklamaların ışığında, realist epistemolojinin bu doğasının Viyana Çevresi'nin bilim anlayışından sonra ortaya çıkan Standart Bakış'ın pozitivist epistemolojiyi aşmasına, giderek bir Popper'ın özgün epistemolojisinin gelişmesine imkân verdiği söylenebilir. Şimdi, 19. yüzyıldan 20. yüzyıla uzanan

çizgiyi tek hat olmaktan çıkartan, ona paralel ikinci bir çizgi olarak uzanan Yeni Kantçılar üzerinde durulacaktır.

3.3.3. ANLAMACI EPİSTEMOLOJİ

Yukarıda pozitivist epistemoloji ve metodolojinin sayıltılarında sarsıntıya yol açan anakronik iki kaynak olduğu, kesişme noktalarında Kant'ın durduğu bu sarsıntılardan birinin Hume kaynaklı olduğu belirtilmişti. Hume kaynaklı bu çizgi pozitivizme içten yapılan eleştiridir. Bu çizgideki sarsıntının neo-pozitivizm, mantıksal pozitivizm gibi pozitivizm türleri ile aşılmaya çalışıldığı da ifade edilmişti. Söz konusu kaynaklardan ikincisi ise Yeni Kantçılar olarak adlandırılan felsefe akımı mensuplarına tarihlendirilebilir. Genelde Yeni Kantçılar olarak adlandırılan, daha özelde Hermann Cohen (1842-1918) ve Marburg Okulu olarak bilinen bu akım etkisini 1870'lerden itibaren duyurmaya başlar. Yeni Kantçılar'ın pozitivist epistemoloji eleştirileri bu yaklaşıma içten değil dıştan bakarak gerçekleştirilmiştir. Ancak Yeni Kantçılar eleştirileri dolayımıyla varolan, varoluşlarını eleştirdikleri dolayımıyla kazanan bir yaklaşımın temsilcileri olarak görülmemelidirler. Onlar onto'ya ve episteme'ye özgün bir bakış yönelten ve asıl varoluşlarını bu özgünlüklerinden alan bir yaklaşımın temsilcileridirler.

Yeni Kantçılar'ın hareket noktası Kant'tır. Ancak onların Kant okuması pozitivistlerin Kant okumasından oldukça farklıdır. Yeni Kantçılar Kant'ın insanın akıl sahibi olabilmesi ve akıl sahibi olduğu için de seçim yapabilmesi öncüllerinden hareketle ulaştığı seçim yapan insanın özgür olduğu sonucunu, kendilerinin insan kurgularının başlangıç noktası haline getirirler. Yeni Kantçılar'ın insan kurgusu bir yerlerden Rönesans dönemi düşünürlerinin 'human' kurgusunu çağrıştırır.

Yeni Kantçılar'a göre bilim insana ait bir etkinlik olduğuna göre, bilimin temellendirilmesi de insanın karakteris-

tikleri, imkânları dikkate alınarak yapılmalıdır. Hele bir de etkinlik doğa üzerine değil de insanın kendisi üzerine yöneltilmişse. Bu bağlamda, sözgelimi bir Helmholtz'un duyu fizyolojisindeki çalışmalarıyla doğa bilimleri cenahından nesnellik ilkesine düşen gölge, insan bağlantılı disiplinler sözkonusu olduğunda, daha bir koyulaşmaktadır. Nitekim, dönemin entellektüelleri arasında doğanın ve sosyalin karakteristiklerine, işleyişlerine, ne'liklerine ilişkin sözler ile bu sözlerin kendileri üzerine söylenen sözlerin aynı ilke ve sayıltılara dayanıp dayanamayacağına ilişkin yoğun bir tartışma başlar. İnsanın, ruhun, kültürelin, tarihselin alanını zorunlulukların değil de seçmelerin, özgürlüklerin alanı olarak gören Kant'ın izi takip edilerek bu açmazdan kurtulabileceği umut edilir. Sosyalin ne'liği doğadan ayrı ise onun bilgisi de ayrı epistemik ve metodik ilke ve sayıltılar temelinde üretilmelidir diye düşünülmeye başlanır.

Yeni Kantçılar doğada sürekliliğin olduğunu, dolayısıyla orası için kural koyan (nomotetik) bir bilim anlayışının uygun olduğunu, sosyalde ise biriciklerin olduğunu, dolayısıyla orası için o biricikleri, o teklikleri yazan (idiografik) bir 'bilim' anlayışının uygun olduğunu belirtirler. Bu temel üzerinde Wilhelm Dilthey (1833-1911) nomotetik bilimlerin açıklama, idiografik bilimlerin ise anlama metodunu kullandıklarını belirtir. Yeni Kantçılar için var olan, fenomen olarak var olandır. Pozitivizm türleri için de aslolan fenomendir; ancak bu fenomen var oluşunu teori dili gözlem dili özdeşliğiyle meşrulaştırabilmekte, kabul ettirtebilmekteydi. Yeni Kantçılar'da ise fenomen var oluşunu, fenomenin numenin ta kendisi olmasıyla meşrulaştırmaktadır.

Ondokuzuncu yüzyıl Yeni Kantçılar için önemli olan bir epistemoloji ve oradan giderek bir bilim metodolojisi geliştirmektir. Ama aynı şeyi 20. yüzyıl anlamacı epistemolojisi için söylemek olası değildir. Yirminci yüzyılda Anlamacı olarak adlandırdığımız akım taraftarları bir epistemoloji-metodoloji değil fakat ontoloji kurgulamak amacıyla yola

çıkmışlardır. Yeni Kantçılar'ın ilk kuşak temsilcileri olan Dilthey, Wilhelm Windelband (1848-1915) ve Heinrich Rickert'ın (1863-1936) bilimi muhatap alan, bilime de seslenen görüşleri, bu kuşaktan etkilenen ve fakat artık kendilerini Yeni Kantçı olarak etiketlemek gereğini duymayan Hans-Georg Gadamer (1900-2002) gibi sonraki kuşaklar tarafından bir yana bırakılır; bilim muhatap olmaktan çıkartılır. Ne, neden, niçin, nasıl soruları farklı bağlamlara yerleştirilir. Bilimsellik niteliği bilginin varoluş koşulu olmaktan çıkartılır; bilgi sözle kimliklendirilir; sözün yorumsallığının kaçınılmazlığı vurgulanır; giderek bilgi de yorumla kimliklendirilir. Bilgi ve sözün yorumsallaştırılması, yorum kılınması bilme aktleri arasında algılama ve özellikle de anlamanın öne çıkartılması demektir. Anlamacı epistemolojinin 20. yüzyıldaki seyri oldukça ilginçtir. Bu seyirde anlamacı epistemoloji önce eleştirel kurama daha sonra da eleştirel realizme doğru bir açılım sergilemiştir. Şimdi, 19. yüzyıldan 20. yüzyıla uzayan dönemde yaşayan önde gelen sosyologlara ilişkin kısa tanıtımlar yapılacaktır.

3.4. ONDOKUZUNCU YÜZYILDAN YİRMİNCİ YÜZYILA İLK SOSYOLOGLAR

3.4.1. HERBERT SPENCER

Herbert Spencer (1820-1903) karşımıza bir yerde organizmacı, bir yerde doğrusal evrimci, bir yerde çoğul evrimci, bir yerde dış dinamiklere bir yerde iç dinamiklere ağırlık veren, bir yerde bireyci, bir yerde kollektivist, bir yerde müdahaleci, bir yerde özgürlükçü olarak çıkar. Onun belki de en istikrarlı çizgisi her şeyin evrilmekte olduğuna duyduğu inançtır. Spencer farklılaşma, bütünleşme, evrim, en güçlünün hayatta kalması gibi kavramları ilk kullananlardandır. Psikolojinin İlkeleri adlı 1855 basımı kitabında kullandığı evrim kavramını 1857'de yayımlanan İlerleme: Yasa ve Nedenleri'nde geliştirir.

Türlerin Kökeni'ni 1859'da yayımlayan Charles Darwin 1809-1882) burada Spencer'i kendine yol gösterenlerden biri olarak, işaret eder (Coser, 1971: 110).

Spencer'in Comte'tan en önemli farkı dikkatini zihinsel durumlar değil fakat sosyal yapı ve kurumlar üzerinde yoğunlaştırmasıdır. O, her çağ ve toplumdaki ortalama görüşün o çağ ve toplumun sosyal yapısının bir işlevi olduğunu yazar (Spencer, 1891:390).

Spencer sosyal dinamiği, evrimi kurgu düzleminde en iyi betimleyen ilk addır. Spencer'e göre, evrim göreli olarak belirsiz, tutunumsuz, homojen bir durumdan göreli olarak belirli, tutunumlu, heterojen bir duruma geçiştir (Martindale, 1960:66).

Spencer insan birlikteliklerinin evriminin evrimci doğa yasasının bir uygulanma alanı olduğunu, toplumların da aynen evrendeki ister organik ister inorganik, ister sosyal ister sosyal olmayan her şey gibi bu yasaya tâbi olduğunu belirtir (Coser, 1971:90). Organik ve sosyal kitlelerin hacim olarak sürekli bir ilerleme içinde olduklarını söyleyen Spencer özellikle sosyal büyümenin bazen birlikte bazen ayrı seyreden iki süreçle gerçekleştiğini; bu süreçlerden birinin çoğalma yoluyla, nüfus artışıyla diğerinin ise birbiriyle önceden bağlantıları olmayan, farklılaşmış grupların birleşmeleriyle ortaya çıktığını, söz konusu bu hacimsel artışı her zaman yapının karmaşıklaşmasının izlediğini ileri sürer. Spencer için büyüme süreci aslında bütünleşme sürecidir. Bütünleşmeyi önceleyen süreç ise farklılaşmadır. Bütünleşme, bir adım sonra, yapı ve işlevlerin yeniden farklılaşmalarına yol açar. Sosyal birimlerin hayat mücadelerinde ayakta kalabilmeleri farklılaşma ve bütünleşme süreçlerinin art arda sıralanmalarıyla mümkün hale gelmektedir (Coser, 1971:91).

Spencer toplumu toplumsal süreçleri kendi kendine yaratan, sahip olduğu birtakım içsel yetilerle kendini devindi-

ren, değişmeye açık hale getiren, ilerleten, yeniliklere yol açan, ama tüm bunların bir düzenleyici sistem sayesinde dengeli bir biçimde gerçekleşmesini mümkün kılan bir imkânlar seti olarak görür. Sosyolojinin başta gelen görevi bu imkânların ortaya çıkış ve gelişimlerindeki yasallığı tespit etmektir. Düzenleyici sistem evrimin ilk aşamalarında dışsal çevreyle başa çıkmaya yönelir: Dışarıdaki düşmanları denetim altına almaya çalışır. Daha sonra, farklılaşmalar artıp sistemin işlevleri karmaşıklaştıkça, sistemin içsel parçalarının birbirine kendiliğinden uyarlanması zorlaştıkça düzenleyici sistem ve sosyal kontrol görevini de üstlenir. Bu sebepledir ki, Spencer evrimin ilk basamaklarındaki nisbeten farklılaşmamış toplulukları askerî, farklılaşması artmış toplumları ise endüstriyel olarak adlandırır. Dolayısıyla, bir toplumun askerî veya endüstriyel tipe girmesinin ayırt edici ölçütü dış çevreyle bir çatışmanın bulunup bulunmamasıdır. Ki, biz bu hususu socius'un polity'ye dönüşümünün ilk örneği olarak belirtmiştik.

Görüldüğü gibi, 19. yüzyılda toplumu bir organizma, bir mekanik metaforundan görerek betimleyip açıklamaya çalışanlar kadar toplumu doğanın, bireyin ve tarihin evrim adı verilen özel akışına tâbi bir birliktelik formu olarak görüp onu bu akış temelinde betimlemeye, açıklamaya çalışanlar da vardır. Ondokuzuncu yüzyılda bir de toplumu ne bir organizma ne bir mekanik düzenek ne bunların ortası ne de genel evrim ilkesinin yansıdığı bir bütünsellik olarak, bunların tamamen dışında, bir çelişkiler yumağı olarak görenler de vardır.

3.4.2. KARL MARX

Ondokuzuncu yüzyıl sosyolojisinin iki ontolojik yaklaşımı, organizmacılık ile evrimciliği, Aristotelesi mantıkla değil fakat paradoksal mantıkla, diyalektik mantıkla okuyan ve socius'da olan biteni kendine özgü, yepyeni bir tarzda

yorumlayan düşünür Karl Marx'tır (1818-1883). Marx'ın ontolojik yaklaşımının sosyolojideki karşılığı tarihî maddecilik ya da kısaca Marksizm'dir. Marx; 65 yıllık ömründe sesini 20. yüzyıl entellektüellerine, siyasetçilerine, işçi sınıfı ve kapitalist sınıf mensuplarına, köylülere, ezilen kitlelere, halklara ve gençlere en iyi duyurabilen bir 19. yüzyıl düşünürüdür. Marx 20. yüzyıl boyunca çok geniş coğrafyalardaki polity'leri, serapa siyaset arenalarına dönüştüren kişidir. Marx 20. yüzyılın sadece işçilerinin değil köylülerinin, zenaatkârlarının, marjinallerinin, kadınlarının, sanatçılarının vb. siyasî arenaya taşınmasından sorumlu tutulabilecek tek 19. yüzyıl kişiliğidir. Onların, özel hayatlarının kamusal hayatla bağlantısını kurabilmelerinin yolunu açmış, bütünlüklü bir hayata dikkatlerini çekmiştir.

Marx yaşadığı sürede felsefeden tarihe, sanattan ekonomiye, edebiyattan politikaya, kültürden sosyolojiye çok geniş bir alanda eserler vermiş olan bir düşünür ve eylem adamıdır. Gözlerini diktiği geniş ufuk çizgisiyle arasındaki mesafede zaman zaman düşüncelerinin bazı katlarının daha belirgin hale geldiğini, bazı katlarının ise solgunlaştığını farketmek mümkündür. Varlığından çok sonraları haberdar olunan 1844 El Yazmaları'nda bir düşünür olarak karşımıza çıkan Marx, politik alandaki iktidar mücadelesinin bir fenomenden, görüngüden ibaret olduğunu, politik alandaki mücadelenin, görüntüsünün altında realite düzlemindeki bir başka mücadelenin bir yansıması olarak görülmesi gerektiğini belirtir. Ona göre, görünüşte politik alanın temel örgütleri olan siyasî partilerin, yasama organlarının, yürütme organlarının içlerinde ve aralarında bir iktidar mücadelesi sergileniyor olabilir. Yine görünüşte ekonomik hayatın temel örgütleri olan işyerlerinde, fabrikalarda, sendikalarda da bir iktidar mücadelesi sergileniyor olabilir. Ama bunlar sadece ve sadece fenomenal düzlemde yaşanmaktadır. Gerek fenomenal düzlemdeki ilişkilerin analizi gerek karşılaşılabilecek sorunların çözümleri fenomenal düzlemde kalınarak

gerçekleştirilemez. Yapılması gereken bu görüngülerin realite düzlemindeki karşılıklarını tespit etmek, mütekabillerini bulmaktır. Fenomenal düzlemdeki tüm olup bitenler realite düzlemindekilerin bir tür yansımasıdır. Realite düzlemi altta yatan yapı ve mekanizmaların düzlemidir. Görüngülerdeki iktidar mücadelesi, aslında, realite düzlemindeki üretim ve mülkiyet ilişkilerinin bir yansımasıdır. Aslında, realite de tek kattan ibaret değildir.

Marx'a göre, üretim ve mülkiyet ilişkilerine ulaşmanın ilk adımı, bilme'nin realite düzlemini dikkate almakla mümkün olacağını kavramaktır. Bu; pozitivist değil, realist epistemolojinin benimsenmesi demektir. Olan bitenin tek kattan, tek düzlemden, görünenlerden ibaret değil, çok katlı olduğunu görebilmek demektir. Giderek, görünmeyenlerin de var olduğunu ve onların da soruşturmaya dahil edilmeleri gerektiğini söylemek demektir. Çıplak gözle gözlemlenemeyenleri de düşünme sürecine katabilmek demektir. Akıl gözüyle görülenler üzerinde de düşünmeye hazır olmak demektir. Çıplak gözle gözlemlenemeyeni, düşünme içeriği haline getirebilmek, bu işlemi "metafiziğe düşmek olarak görmeyecek" denli yürekli de olmak demektir. Görüngüler düzleminin bizi, bilimsel araştırmamızı kozal formatla sınırlama zorunda bırakacağını, oysa realite düzleminin araştırmamıza aksiyomatik formatın (1) olanaklarını sunacağını görebilmek demektir. Bilme'ye ancak gözün akıl ile birleşmesi halinde ulaşabileceğini kavramak demektir.

Ne var ki, Marx'a göre, üretim ve mülkiyet ilişkilerinin bulunduğu derinliğe inmek, o ilişkilerin analizi için gereklidir ama yeterli değildir. Üretim ve mülkiyet ilişkilerinin realite düzlemindeki analizi için ikinci bir adımın daha atılması gerekmektedir, ki o da zihni formal mantık kurallarına göre değil diyalektik mantık kurallarına göre işlemeye hazır hale getirmekle gerçekleşecektir. Realite düzlemi öyle bir düzlemdir ki orada, 'A'nın 'A-olmayan'ın da olduğu, 'A'nın ve 'A-olmayan'ın bilgisinin tek olduğu, 'A' ile 'A-olmayan' ara-

sında üçüncü bir halin mümkün olduğu, onun da 'A'nın 'A-olmayan'a dönüşümünün tarihi olduğu düşünülebilmektedir. Üstelik bu düşünme mümkün olmakla kalmamakta, bu düşünme ile ulaşılan bilginin tutarlı, geçerli ve güvenilir olduğu da kabul edilmektedir. Realite düzleminde var olanlar ne parlâmento, ne siyasi partiler ne yürütmedir. Ne otomobil fabrikası ne dokuma imalathanesi ne işçi sendikası ne lokavt düzenlemesi vardır. Realite düzleminde var olan; sermaye ve emektir. Realite düzleminde var olan, sermaye olmayı özleyen emek, emek olmaya hasret duyan sermayedir. Realite düzleminde var olan; sermayeyi bilmek için emeği, emeği bilmek için sermayeyi bilmektir. Realite düzleminde var olan; sermayenin emeğe, emeğin sermayeye dönüşümünün mümkün olduğudur. Diyalektik zıtlık da işte budur(2).

Marx realitenin katlarından biri olan üretim tarzlarını bir aklın işleyiş kuralı türü olan diyalektik mantık ve bir objeyi katmanlandırma edimi olan realizmin epistemolojik diktumları ışığında irdeler, inceler, soruşturur. Üretim tarzları içinde Marx'ın en çok ilgisini çeken ise kapitalizmdir.

Kapitalist üretim tarzının içsel hayatiyetinin, dirimliliğinin mevcudiyetini kabul etmek, bir noktada, sanki organizmacı da olmak demektir. Ama Marx, tabir yerinde ise, bu tuzağa düşmez. İçsel dirimliliğin mevcudiyetini kabul etmekle birlikte, onu organizmacı olma tuzağına düşmekten alıkoyan, onun içsel dirimliliğin kaynağını diyalektik çelişkiye dayandırmasıdır. Zira, üretim tarzları dinamizmlerini içlerindeki çelişkiden almaktadır. Marx üretim tarzlarının sıçramalarla, devrimlerle de olsa gerek birbiri ardına dizilişlerini gerek her bir dizilişin hiyerarşik bir sıra izleyişini belirtirkenki tavrı ile özünde bir evrimci olduğunun da işaretini vermektedir. Beş üretim tarzının ardarda hiyerarşik bir sıra içinde dizilişi, bu ardışıklığın içsel bir nedenden kaynaklanıyor olması, evrimin spiral bir doğrusallık içinde olması, uzun evrimdeki varış noktasının komünist toplum olması ve bu sürecin tüm zaman ve mekânlardaki insan bir-

likteliklerinin ortak çizgisi olarak sunuluşu Marx'ın 19. yüzyıl evrimci düşüncesinden ne denli yoğunlukla etkilenmiş olduğunu bize gösterir. İlkel komünal, köleci, feodal, kapitalist ve komünist üretim tarzlarının egemen olduğu insan birliktelikleri dizilişi, ona göre, kaçınılmazdır.

Marx'ın tüm bir var olanlar üzerine olan söylemesinde ana kavramı yabancılaşmadır. Üretim tarzlarının birbirlerinin ardına gelişlerini anlamanın en iyi yolu onları birer yabancılaşma macerası olarak okumaktır. Marx'ın çalışmaları için sorulacak 'ne' sorusu, ne'yi incelediği, ne'yi sorunsallaştırdığı, ne'yi bilmek istediği ne'yi anlamak istediği ve ne'yi anlatmak istediği sorularının cevabı, görünen o ki, yabancılaşmadan geçmek zorundadır. Yabancılaşma, bizce, Marx'ın realite düzlemlerinin en dibinde, belki de özünde, yer alan onto'sudur. Öyle gözüküyor ki, üretim tarzları, sermaye-emek ilişkisi gibi realite katlarının daha da altında 'yabancılaşma' süreci uzamaktadır (3). Marx'ın kendine onto kıldığı yabancılaşmayı nasıl incelediği, sözünü nasıl söylediği sorusunun cevabı ise bizi çelişki kavramına getirmektedir. Marx yabancılaşmayı Aristoteles mantığı ile değil diyalektik mantık ile incelemiştir. Bu sebepledir ki, yabancılaşma (alienation) anomie'den ayrıdır.

Diyalektik kavramını Marx'tan önce kullanan kuşkusuz bir dizi düşünür olmuştur. Öyle ki, ilk bakışta Marx'ın bu konuda söylediklerinin zaten söylenmiş olduğu, onun yeni bir şey söylemediği bile ileri sürülebilir. Öncelikle vurgulanmalı ki, bunları ileri sürmek Marx'a haksızlık yapmak demektir. Marx yabancılaşmayı, insana, insanın ürettiklerine ve insan birlikteliklerine onların tarihsel maceralarının içkin karakteristiği olarak yerleştirmiştir. Marx insanı, insanın ürettiklerini ve insan birlikteliklerini yabancılaşma dolayımlı onto'lar olarak görmüştür. Öte yandan, yabancılaşma diyalektik mantıkla düşünüldüğünde kavranabilecek olan bir oluştur. İnsanın kendi olabilmesi, kendini ortaya koyabilmesi, gizilliklerini kendine bile aşikâr hale getirebilmesi bir başka-

sıyla karşılaşmasıyla, onunla konuşabilmesiyle mümkün oluyorsa, ve tüm bunlar kesik kesik değil fakat bir içiçe geçmişlikle, bir hemhal oluş ile gerçekleşiyorsa, bu sürecin 'bir şey ne ise odur' mantığı ile değil, 'bir şey hem kendisi hem kendisi olmayandır' mantığı ile kavranmasının gereği de açıktır. Bu sebepledir ki, Marx sözlerinin bu karakteristikleri yansıtan sözler olmasına dikkat etmiş, yabancılaşma macerasını Aristotelesci değil diyalektik bir mantıkla söze dökmüştür. Yabancılaşmanın bilgisini gerçek zıtlıklar yoluyla değil, çelişki içeren zıtlıklar yoluyla üretmeye yönelmiştir. Bu bilgi üretme yolunun, adına yabancılaşma denen var oluş tarzının bilgisini üretmeye götürecek en iyi yol olduğunu düşünmüştür. Yabancı kalmak; 'A'nın, 'A-olmayan'lar karşısındaki halinin adıdır. Yaban olmak 'A'nın 'A-olmayan'lar arasındaki halinin adıdır. Yabancı; 'A-olmayan'ların arasındaki 'A'dır. Yabancılaşma; 'A'nın 'A-olmayan'lara dönüşmesidir. Bu dönüşme bir zaman içinde gerçekleşir. Zaman da zaten sadece ve sadece bunun için vardır. Dönüşmelere imkân verilsin diye vardır. Dönüşmeler bitince zaman da bitecektir. (Belki, erkek ceketlerinin kol yırtmaçlarına dördüncü bir düğme olarak eklenebilir; o kadar!). Dönüşmeler bitmediği için hâlâ var olan bu zaman, zaman okuyla ilerleyen zamandır. Bu zaman, dünü de, bugünü de taşıyan, yarına ulaştıran zamandır. Bu zaman, kültürü taşıyan zamandır. Bu zaman, tarihin belirdiği zamandır. Bu zaman değişmenin, dönüşmenin yaşandığı, deneyimlendiği zamandır. Bilinenin bilinmeyene, bilinmeyenin bilinene dönüştüğü zamandır. 'A'nın 'A-olmayan'a dönüşmesinin tarihi 'A'nın yabancılaşmasının tarihidir.

Marx'ın çok çeşitli açılardan, çok farklı tarzlarda okunması mümkündür. Marx'ı tamamen formal bir mantıkla, pozitivist epistemoloji diktumlarına uyarak okuyup onun sorunlara çözüm reçeteleri yazan bir toplum doktoru olduğunu, düşünebiliriz. Onu bir devrim reçetecisi, devrim adlı ilaç şirketinin kadrolu propagandisti olduğunu veya elinde

takım çantası ile gezen bir toplum tamircisi veya cetvelle gezen toplum mühendisi olduğunu imgeleyebiliriz. Marx'ın düşünce düzleminde geçerli olan çelişki içeren diyalektik zıtlık tezini, gözlemlenenler dünyasında işevuruklaştırmak pozitivizmin ta kendisidir. Ama, bir de, onu zihnen çok katlı realitelerde gezinen bir bilici olarak imgeleştirmek de mümkündür. Biz Marx'ın bu ikinci imgesinin gerçek Marx'la daha çok uyuştuğunu düşünmekteyiz. Giderek, biz bu ikinci Marx'ın, yabancılaşmayı insanın eylemeleri ve edimleri arası gidiş gelişlerle bağdaştırmış olması halinde, asıl düğümü de çözmüş olabileceğini düşünmekteyiz. Marx yabancılaşmayı çalışma takviminin en başına yerleştirmekle ne denli isabetli davranmışsa, bizce, yabancılaşmayı insanın dünyayı bilimsel bilgisini kullanarak değiştirebileceğini, yani insanı yabancılaşmadan kurtarıp özgürleştirebileceğini düşünmekle o denli yanılgılı davranmıştır. Çünkü değiştirme ve/veya özgürleştirmenin yolu bilimsel bilgiye uygun davranmaktan değil, rasyonalitenin yanına ahlâklılığı da yerleştirmekten, kültürelliğimizi ve tarihselliğimizi bilinçlice yaşıyor olmamızdan geçmektedir. Bilim bu yolda bir araçtır.

Yukarıda Marx'ın 19. yüzyılda yaşamakla birlikte, etkilerinin 20. yüzyılda da devam ettiği belirtilmişti. Gerçekten, Marx düşünüründen plânlamacısına, politikacısından sanatçısına, gencinden kadınına, doğulusundan batılısına, işçisinden işverenine, köylüsünden askerine 20. yüzyılın milyonlarının sosyal hayatı yapılandıran eylem ve edimlerine referans teşkil etmiştir. Marksizm on yıllarca kitlelerin 'ortak iyi'si olmuş; onları, özel alanlarının dahi politik tavırlarının egzersiz alanı olduğuna inandırmıştır. Onlara ulus üstü birliklerin kurulabilmesinin (enternasyonaller) mümkünlüğünü göstermiştir. Marksizm insanları tarihin daha önceki hiçbir dönemde olmadığı (ve sanki artık da olamayacağı gibi görünen) kadar siyaseten aktif konuma getirmiştir. Marksist ya da anti Marksist duruşlardan hangisini seçmiş olurlarsa olsunlar, onları toplumlarının dönüşümü, yönetimi ve zengin-

liklerinin yaratılışı ve bölüşümü konularında tarihinde daha önce hiç olmadıkları kadar mobilize etmiştir.

Marx'ın 20. yüzyıldaki etkilerinden iki tanesi sosyoloji dünyası açısından özellikle önemlidir. Bunlardan biri, Frankfurt Okulu'nun kuruluşuna uzanan fikrî etkisidir. İkincisi, başta İngiltere'dekiler olmak üzere, pek çok ülkenin üniversitelerindeki sosyoloji öğretimine uzanan etkisidir. Marksizm pek çok ülkedeki özelde sosyoloji genelde sosyal bilim öğretiminde on yıllarca ana paradigma olmuştur. Aralarındaki kimi yorum farklarına rağmen sosyalist cumhuriyet veya halk cumhuriyeti olarak adlandırılan ülkelerde Marksizmin egemenliği neredeyse bir tabu gibi korunmuştur. İngiltere, Fransa gibi batı ülkelerinin pek çok üniversitesinde ise ana paradigma olarak varlığını sürdürmüştür. Ana paradigma olmadıklarında ise, kendisiyle mutlaka hesaplaşılması gereken bir yaklaşım olarak görülmüştür. Marksizmin bu etkisi 1980'lere kadar sürmüştür.

3.4.3. VILFREDO PARETO

Ondokuzuncu yüzyıldan 20. yüzyıla uzanan bir zaman diliminde yaşayan sosyologlar arasında adının anılmasında fayda görülenlerden biri de Pareto'dur (1848-1923). Seksenbeş yıllık uzun ömründe mühendislikten iktisatçılığa, sosyalistlikten faşistliğe çeşitli duraklarda eğlenir. Elli yaşına doğru, genç eşinin evin aşçısına kaçması üzerine inzivaya çekildiği Celigny'de sosyal sistemin ana malzemesi olarak gördüğü insan üzerine ilginç iddialarda bulunur. Pareto dikkatini öncelikle sosyal sistemden çok, onun içindeki insana, insanın eylemelerine yöneltir (Coser, 1971:408). Pareto; Machiavelli'de tipik örneğini bulan İtalyan düşüncesinin bir versiyonu olarak okunabilir. Pareto sosyal ilişkiler içindeki sosyal kişi yerine doğrudan insan doğasına eğilir. Pareto'nun amacı insan doğasındaki temel, evrensel, sürekli güçler aracılığıyla sosyal ilişkilerdeki equilibrium'u tespit etmektir. Equilibrium tarafları

dengeleyerek eşit hale getirmek demektir. Tüm insan birliktelikerindeki sosyal ve kültürel oryantasyon çeşitlerinin altında yatan, insan zihninin temel psikolojik özelliklerinin koşullarını ortaya koymaya çalışır (Fletcher, 1972:579; Çelebi, 1990:133). Pareto'nun Marx'ın üretim ilişkileri ve biçimlerindeki değişmelerin son analizde insanın doğasını değiştireceği iddiasına katılmaması da onun bu yönünün bir başka görüntüsüdür (Coser, 1971:412). Pareto da bilim etkinliğine zerre toz kondurmayan tipik bir geç. 19. yüzyıl erken 20. yüzyıl düşünürü olarak görülebilir. Zira, asıl amacını kendi şöyle belirtmektedir: "Biricik amacım, fizik, kimya, biyoloji, astronomi ve benzeri bilimlerde geliştirilmiş olan yöntemleri sosyal bilime uygulayarak gerçeği bulmaya çalışmaktır" (akt. Aron, 1973:125). Bu gerçek, sosyal sistemlerin nasıl olup da, içlerindeki çoğu kez mantıksızca davranan insanlara rağmen, dengede kalabildikleridir.

Pareto insanların eylemlerinin çoğunun rasyonel olmadığını, daha açık bir ifadeyle, öznel düzlemde kurulan araç-amaç bağı ile nesnel düzlemdeki araç-amaç bağı arasında tam bir tekabüliyetin bulunmadığını ifade eder. Gerçekten de kendi kendimize düşündüğümüzde tamamen mantıklı, rasyonel olduğunu sandığımız kimi bağlantıların hayatın akışı içinde hiç de uygun durmadığını, bizi hayal kırıklığına uğrattığını, bizi hayat yolunda başarısız kıldığını sık sık deneyimlemişizdir. İşte, Pareto'ya göre, tesis edilecek bir mantıksal deneysel bilimin amacı insanın rasyonel olmayan eylemlerini tespit etmek olmalıdır. Pareto bu bilimde eylemcinin; A-akıl durumu, B-aksiyonları, C-söylemeleri arasında kurulacak neden sonuç bağında nedenin hep A-akıl durumu olarak belirmesinin koşullarının araştırılmasını umut eder. Bu beklentisinden dolayıdır ki Pareto günümüz Rasyonel seçim teorisinin kurucularından biri olarak gösterilir. Pareto'ya göre genelde B ve C arası bağlantı kurulur; A ihmal edilir. Oysa, asıl önemli olan A ve B, A ve C arası ilişkiyi tespit etmektir. Pareto'nun Treatise'sinde tezlerini destekle-

mek için tarihi olayları kanıt olarak kullandığını biliyoruz. Ne var ki, onun bu tavrı sosyal eylemlerimizin kültür ve tarihle nasıl içice geçmiş olduğunu göstermek arzusundan kaynaklanmamaktadır. O, tarihsel ve kültürel olanı yardımcı malzeme olarak, iddialarını desteklemek için kullanmaktadır. Yoksa, amacı onları asıl malzeme haline getirmek değildir. Pareto'nun bu tavrının bir ileri adımını Simmel ve von Wiese'de görürüz. Onlar Pareto'dan daha da ileri giderek, asıl amaçlarının sadece formların tespiti olduğunu açıkça ifade etmişlerdir (Çelebi, 1990:148-149).

Pareto sosyal sistemleri dinamik denge sergileyen mekanik bütünlükler olarak görür. Onun için ilginç olan, biz insanların rasyonel olmayan bunca eylemlerimize rağmen yine de sosyal sistemlerde bir sosyal dengenin kurulabiliyor olmasıdır. Mekanik bütünlüklerde makinanın durması ile sonuçlanabilecek bu denli rasyonel olmayan girdiye rağmen sosyal hayat makinası nasıl oluyor da dağılmadan, durmadan varlığını sürdürebilmektedir? Farklı terimlerle ifade edilmiş olsa da aynı soruyu başka sosyologlar da sormuştur. Abrahamson Hobbes'den bu yana sorulan bu sorunun, sosyolojinin ana sorunsalı olduğunu ileri sürer (1990:34). Bu soruya verilen cevaplardan biri Comte çizgisindeki Durkheim, öteki ise Pareto'dan daha farklı bir yerden hareket eden Weber'dir. Aşağıda, önce Durkheim üzerinde durulmaktadır. Ancak, bu noktada Pareto'nun bu sorusunun yani dengeyi arayışının aslında onun insana bakışının doğal sonucu olduğunu, insanın 'sosyal olabilen' yönünü dikkate almamasının onun insan birlikteliklerini temellendirmede zorluklarla karşılaşmasına yol açtığını söyleyebiliriz.

3.4.4. EMILE DURKHEIM

Emile Durkheim (1858-1917) bu dünyada 58 yıl yaşamıştır. Ama bu kısa ömrüne rağmen sosyoloji camiası içinde öylesine başarılı olmuş, öylesine ünlenmiştir ki, bugün

Bourdieaux'daki evinin kapısında 'sosyolojinin kurucusu' ibaresinin yazılması kimseye itici gelmemektedir. Durkheim sosyolojide bugün holistik adını verdiğimiz bir yaklaşımın ilk temsilcisidir. Durkheim'in epistemolojik-metodolojik tavrı ise pozitivisttir.

Durkheim, tüm ardıllarına rağmen sosyolojinin kurucusu ünvanını, sosyolojinin konusunun ve yönteminin belirlenmesi hususunda harcadığı geniş mesaiye borçlu olsa gerekir. Durkheim de Comte'un çizgisini izleyip sosyolojinin polity olmayan bir insan birlikteliği formunu incelemesi gerektiğini görmüştür. Ancak, bu formun, inşası hep devam eden, daire benzeri geometrik bir tekabülü olmayan, çok boyutlu, akış halindeki amorf bir form olduğunu görememiştir. Durkheim'in toplum imgesi modern toplum ile yakın bir tekabüliyet sergiler. Durkheim ilişkilerin değil olguların sosyoloğudur. Modern toplum da, ona göre, ilişkiler yumağı değil olgular birlikteliğidir. Olgular ilişki yumaklarına göre daha katılaşmış, sertleşmiş, kurumlaşmıştır. Bundan hareketle de sosyolojinin konusunu sosyal olguların incelenmesi olarak ifade eder. Sosyal olgular maddî ya da maddî olmayan tipte olabilir. Maddî sosyal olgular somut bir var oluşa sahiptir. Steven Lukes Durkheim'in 'maddî sosyal olgular' ifadesi ile kast ettiklerini şu üç ana başlık altında toplar: 1-Toplum 2-Toplumun kilise, devlet gibi yapısal oluşturucuları, 3-Toplumun nüfus dağılımı, iletişim kanalları, konut alanları gibi morfolojik oluşturucuları. (Lukes'den aktaran Ritzer, 1988). Buradaki 'toplum' modern toplum olarak okunmalıdır. Kilise, devlet gibi yapısal oluşturucuların bugün sosyal kurum olarak adlandırdığımız birimler olduğu açıktır. Burada geçen 'yapısal oluşturucu' ifadesi ileriki yıllarda sembolik etkileşimcilerin, etnometodologların kast ettikleri, inşası her günkü eylemlerimizle sürüp gitmekte olan dina-

mik bir yapı olarak anlaşılmamalıdır. Bu yapı, ileride Fransız yapısalcıları olarak adlandırılanları da içine çekecek olan, inşası tamamlanmış, yerleşiklik kazanmış, öz denetime, öz kurallamaya sahip olan oldukça katı bir yapıdır. Üçüncü sıradaki morfolojik oluşturucuların ise üzerindeki toplum ile yapısal oluşturuculara zemin teşkil eden fizikî alanlar olduğu yeterince açıktır.

Durkheim maddî sosyal olgulara maddî olmayanlara kıyasla daha az önem verir. Durkheim'in maddî olmayan sosyal olgularını Lukes dört ana başlıkta toplar: 1-Ahlâk. 2-Kollektif vicdan. 3-Kollektif tasarımlar. 4-Sosyal akımlar, eğilimler, modalar, istatistiksel sıklıklar. Görüldüğü üzere, kapsadıkları konuların içerikleri itibariyle ele alındıklarında, gerek maddî olmayanlar gerek maddî olanlar başlıkları altında sıralananların, bir bütünün anlamlı parçaları olmadıkları ortaya çıkmaktadır. Ayrımda kullanılan maddî, maddî olmayan ölçütü ilk bakışta makûl, akla yakınmış gibi görünmekteyse de, bu ölçüt temelinde birbirinden ayrılanlara içlem kılınanların birbirleriyle mütecanis olmayışı bu ayrımın kendisini de yaralamaktadır. Bu notu böyle düştükten sonra, şimdi yeniden Durkheim'in kendi söylediklerine kulak verelim.

Durkheim maddî ve maddî olmayan tüm sosyal olguların hem bireyin dışında bulunduğunu hem de bireye baskı yaptıklarını belirtir. Başka bir ifadeyle, nasıl ki toplum, devlet aygıtı, nüfus dağılımları bireyin dışında ama bireyin hayatını, seçimlerini, kararlarını etkileme gücüne sahipse ahlâkî değerlendirmeler ve yargılar, değerler ve normlar, kollektif vicdan, kollektif tasarımlar, modalar, eğilimler de bireyin içinde değil dışında vardır. Bunlar da bireye baskıda bulunur. Bir maddî sosyal olgu olan devlet yasa çıkararak, toplum ise kınayarak bireyleri etkiler. Morfolojik oluşturucula-

rın etkisi ise, bir kefesinde nüfusun öteki kefesinde üzerinde yaşanan arazi büyüklüğünün bulunduğu bir terazi metaforuyla daha açık hale getirilebilir. Bu terazinin sergilediği ekolojik dengenin, kefelerden birinin ağırlığının artması ya da azalmasıyla bozulması tek tek bireylerin hayatları üzerinde güçlü etkiler bırakacaktır. Nüfus/arazi dengesinin bozulması üretim, ticaret, tüketim alanları üzerinden dalga dalga yayılarak tekil bireylerin gündelik hayatlarına kadar olumlu/olumsuz etkilerde bulunacaktır. Bu etkiler maddî olmayan sosyal olgular dünyasına da uzanacak; bireylerin seçimleri, kararları, eylemleri bunlardan etkilenecektir. Burada önemli olan şudur: Özellikle maddî olmayan sosyal olguların, insanın dışında bir mekâna yerleştirilmesi, insanın bunları doğuştan getirmediğinin, sonradan tanıyıp öğrendiğinin söylenmesidir de. İnsanın insanî değerlerinin, vicdanî hesaplaşmalarının, doğru-yanlış yargılarının bu dünyayı deneyimlemekle öğrenildiğinin söylenmesidir de. İnsanın bu dünyada insan olduğunun söylenmesidir de. Aynen Rousseau'da olduğu gibi. Kuşkusuz, bu noktada cevaplanması gereken şöyle bir soru akla gelebilir: Maddî sosyal olguların bireyin dışındalıklarını kavramak nispeten kolayken, aynı dışsallığı maddî olmayan sosyal olgular sözkonusu olduğunda kabullenmek o kadar kolay olamamaktadır. Maddî olmayan sosyal olgular, Durkheim'a göre, kuşkusuz bireyin zihninde bir yere sahiptir; ama bu yer bir ayna üzerine yansıyan görüntü kadar gerçek bir yerdir: Normların da, değerlerin de, ahlâkın da, kollektif vicdanın, kollektif tasarımların, eğilimlerin de bireyin zihnindeki yeri sanal bir yerdir. Bu sebepledir ki, bunlar bireye içsel değildir. İçselleştirilmişlerdir ama içsel değildir; doğuştan getirilmemiştir. Onlar öğrenilmiştir. Onlar psikolojik güdülerimize, itkilerimize dışsaldır. Durkheim'ın onto'su sosyal olgulardır. Bu, onun ontolojik yaklaşımını gösterir: Durkheim

insanı dıştan kavramaya koyulanlardandır. Durkheim'ın yanıtlamadığı, sosyal olguların nasıl sosyal olgu olduğudur. Durkheim adeta süreçsel eyleşmeleri görmezden gelir.

Durkheim gerek maddî olmayan sosyal olguların gerek maddî sosyal olguların incelenmelerinde izlenecek tavrı ise sosyal olgulara 'şey'ler gibi muamele edilmelidir sözleriyle belirginleştirir. Bu, onun epistemolojik tavrını gösterir. Sosyal olgulara şey imişler gibi davranmak gerektiğini söyler. Başka bir ifadeyle, ona göre, sosyal olgulara doğa bilimlerinin nesnelerine gösterdikleri muameleyi göstermek gerekmektedir. Bu, sosyal olguları zihinsel inşa olarak değil, gözlemlenebilir bir var oluşa sahip olarak görmek demektir. Düşüncede var olanın, dışsal dünyadaki varlığının uzantısı olarak var kılınması demektir. Düşüncede var olanın, gösterilenler dünyasındaki bir şeylerin karşılığı olarak işaret edilmesi demektir. Bir sosyal olgunun şeyleştirilmesi demek, onun neredeyse sayılabilmesi, tartılabilmesi, tadılabilmesi, etiketlenebilmesi, ne'liği hakkında tartışmadan uzak öznelerarası bir kesin tanımlamaya ulaşabilmesi demektir. İşevuruklaştırma işleminin tersinden okunmasının mümkün olması demektir. İşevuruklaştırma değil de, tersine, kavramavuruklaştırma olarak okunması gibi. Durkheim için ilginç olan, bir sosyal olgunun inşa edilmesi süreci değil ama o inşanın bitmişliğinin sayıltılanabilmesidir. Sosyal olgu kavramı bizatihi zaten bu bitmişliği, tamamlanmışlığı işaret eder. Olgu olan, akıp gitmekte olandan çekip çıkartılmış, dondurulmuş, işlenmeye hazır hale getirilmiş olandır. Statikleştirilmiş olandır; bir elma gibi, ortasından ikiye kesilebilecek olandır. Sınırları üç aşağı beş yukarı çizilebilmiş, "ağyarı mani efradı cami" kılınmış olandır. Olgu olan, olay olmaktan çıkmış olandır. Zaptürapt altına alınabilmiş olandır. Ölçülüp biçilmeye hazır hale getirilmiş olandır. Olgu olan; pozitivist bilimin ince-

leme nesnesi haline getirilebilmiş olandır. Olgu olan, var olandır. Sosyolojik olandır. Bilimsel incelemeye konu olabilendir. Dahası, böylesine var olmakla, var olan, ahlâkî de olmuş olur. Var olan böyle olmasaydı ahlâkîlik havada kalmış olurdu.

Dikkatli bir okur Durkheim'in bu tavrının bizim sunmaya çalıştığımız sosyoloji kavramlaştırmasıyla ne denli uyumsuz olduğunu yakalayabilecektir. Söz konusu uyumsuzluğu daha da aşikâr hale getirmek için Durkheim'in iş bölümü üzerine söylediklerine bakalım:

Doktora tezine adını veren iş bölümü konusunda Durkheim iş bölümünün maddî bir sosyal olgu olduğunu belirtir. İş bölümünün maddîliğinin işareti, bu kavramın içinde belli derecede bir görev ve sorumluluk düzenini barındırmasıdır. Farklılaşmamış, ilksel haldeki insan topluluklarında iş bölümü ya yoktur ya çok zayıftır. Zira, işlerin hangi ölçütle nasıl ve kimlere dağıtılacağının kuralları belirginleşmemiştir. Bu işleri üstlenecek olanların görev ve sorumluluklarının neler olduğu ne konuşulmuş ne kararlaştırılmış ne içselleştirilmiştir. Bu topluluklarda insanlar, Marx'ın ifadesiyle, bir çuval içindeki patatesler gibidirler. Herkes her işi yapabilir. Buralarda insanlar "ne iş olsa yaparım ağbi" derler. Bu topluluklara Durkheim mekanik dayanışmalı toplumlar diyor. Zamanla, toplumun morfolojik oluşturucularından nüfus/toprak dengesi bozulmuş; nüfusun nicelik ve yoğunluk olarak artışı sınırlı kaynakların çok sayıda insanca paylaşılması gereğine yol açmıştır. Bu durumun kargaşaya düşülmeksizin düzene konması gereğinin kavranmasıyla da iş hayatında uzmanlaşma, bir çözüm olarak, ortaya çıkmıştır. Zira, insan sayısı çok, kaynaklar kısıtlı olduğu için, kısıtlı kaynakların paylaşımı üzerinde taraflar ya birbirleriyle çatışacaklar ya da birbirlerini tamamlayıcı bir

tavır içinde olacaklardır. Çatışma her taraf için bir felaket olabilecekken, tamamlama her taraf için hem barışçıl hem verimli bir çözüm olarak belirir. İnsan aklı burada, adeta bir 'prisoners dilemma' konumunda kalmış ve sonuçta rasyonel olan seçenek üzerinde karar kılınmıştır (4).

İş bölümü insanları birbirine bağlar. Herkesi birbirine muhtaç hale getirerek onları kendilerinin yarattıkları bu ortaklıklarına sahip çıkmaya yöneltir. İş bölümü yoluyla insanlar bir çuval içindeki patatesler olmaktan çıkıp bir bedendeki organlar konumuna gelirler. Organik dayanışmalı toplumlar böyle doğar. Çok kaba bir denklemle, nüfus artışı dayanışmaya yol açmıştır. Kollektif vicdan, ahlâk ve tasarımlar da işte böyle doğar. Oysa, biz nüfus artışını kısıtlı kaynakları paylaşmaya yönelen rakip boyların sayısının artması olarak okumaktan yana olduğumuzu belirtmiştik.

İnsanlar birbirlerine muhtaç oldukça vicdanları da onları ortak iyi için çalışmaya çağırır. Ortak iyi, ortak güzel, ortak doğru: Bu denli ortaklıklara sahip olan insanların birlikteliği ise toplumdur. Kuşkusuz, Durkheim'in toplum derken zihninin arka plânında çağdaşı modern toplumun yattığını unutmamak gerekir. Toplum dayanışmanın somutlandığı yerdir. Birbirimizi öldürme yerine, birbirimizi tamamladığımız bu toplum elbette kutsaldır da. Toplumdur; bize birbirimizi öldürtmeyen. Ortak iyi, ortak güzel, ortak doğrunun tesisi ahlâk kurallarına da yol açar. Bu anlamda, toplum tamamen ahlâkî bir yapılanmadır. Toplumdaki her bir sosyal olgu işlevleri yoluyla birbiriyle karşılıklı bağımlılık ilişkisine girip toplumun uyumlu ve dengeli işleyişini mümkün hale getirmektedir. Durkheim'e göre bir sosyal olgunun nedeni diğer bir sosyal olgudur.

Görüldüğü gibi, bir sosyal olgu diğerini etkilemekte, domino taşları misali nüfus artışı olgusu dayanışma olgusuna, o

kollektif vicdan, tasarım, ahlâk, hukuk giderek din olgusuna yol açmaktadır. Sosyal olgular arası bu ardışık zincirde anomi olgusuna, intihar olgusuna da yer vardır. Durkheim'de patolojik olan, az sayıda olandır. Çok sayıda olanın, dışında kalandır. Çok olana, çoğulluğa katılamayandır. Yabancı olandır. Ama, sistemin bütünü açısından patolojik olan bile işlevseldir; dengeye katkıda bulunur. Zira, sistem kendi içindeki patolojik olanı dışlamak için önce onu iç düşman gibi görecek, böylece kendi saflarını daha bir sıkılaştıracak, iç dayanışmasını daha bir güçlendirecektir. Ortak bir düşmanımız yoksa biz neden birbirimize kenetlenip özgür-lüklerimizi kısıtlandıralım ki? Durkheim, bu sebeple, sapma davranışların toplumun bütünü açısından işlevsel olduğunu ileri sürer. Ne var ki, böyle dediği anda da, Abrahamson'ın işaret ettiği teleolojiye düşer: Her sistem kendini sürdürebilmek için bir miktar patolojik unsur üretmektedir (1990).

Durkheim kendi içinde oldukça tutarlı bir teori geliştirmiş, toplumu adeta sosyal olgulardan oluşan bir zincir olarak imgelemiştir. Bu noktada şu soruyu sorabiliriz: Peki, bu toplum imgesi gerçeğe ne kadar uymaktadır? Kuşkusuz, cevabımız sosyal olanda, insana ne kadarlık bir yer ayırmaktan yana olduğumuzun da bir işareti olacaktır. Bizce, görünen o ki, Durkheim sosyal olanla psikolojik olan arasında çizgi çekmek, böylece sosyolojiye özerk bir alan kazandırmak isterken sosyal olanın doğasını göz ardı etmiştir. Bu ise, sonuçta, sanki Durkheim'i, insanı olmayan bir birliktelik formu için bilim tesis etmek gibi, garip bir konumda bırakmıştır. Bize öyle geliyor ki, değil sadece bir sosyal olgu bir diğer sosyal olguya tüm sosyal birimler ve sunumları bir diğerlerine insan dolayımıyla etkide bulunur. Bize öyle görünüyor ki, sosyal olgular uzun yıllar önce kurulmuş, olgunlaşmış, oluşu tamamlanmış varlıklar değildir. Sosyal olgular; öznelerarası düzlemde yer alan, süreçsel eyleşmelerle kurulmuş olan ve sınırları ve doğaları her an müzakereye açık olan hayat damlalarıdır.

Durkheim sosyolojik olanı, insanı, kültürelliğinden ve tarihselliğinden öylesine kopartır ki, sosyolog ve tarihçinin birlikte çalışmalarının, birbirlerinin çalışma tarzlarını bilmelerinin gereğini ifade ederken bile, bu iş birliğini sosyal olanın kültürel ve tarihsel olanla içiçeliğinin bir gereği olarak, ontik bir gereklilik olarak temellendirmez. Onun yerine, bu iş birliğini tamamen bir epistemolojik tercih olarak temellendirir. Durkheim, sosyolog ve tarihçinin birbirlerinin çalışma tarzlarını bilmelerinin gereğini vurgular; birbirlerinin konu içeriklerini kendilerine malzeme yapmalarının gereğini değil. Durkheim tarihsel verinin 'açıklanması' ve 'karşılaştırılması'nı önemser. Ona göre, sosyolog tarihe hem karşılaştırma işleminde kullanacağı materyali temin etmek için hem de önündeki yığılı tarihsel materyal arasından hangilerinin önemli olduğunu fark edebilmek için muhtaçtır. Sözgelimi, Durkheim'in "bir tarihsel veriyi ancak tarihe yeteri kadar aşina olan bir sosyolog kullanabilir" ifadesi dahi, onun sosyoloğun modern tarihe eğilmesini önerdiğini işaret eder. Amaç tarihsel verinin kullanılabilmesidir; sosyal olan veride tarihin içkin olduğunun görülmesi değil. Tarihselliğinden soyutlanarak ele alınan hiçbir verinin veri olma kimliğine sahip olamayacağına işaret etmek değil. Nitekim, bu konuyu irdelediği makalesinin vurucu cümlesi olan "Gerek tarihçilerin gerek biz sosyologların hedefi, tarihsel veriye sosyolog gibi bakmayı bilen tarihçiler ile tarihçilerin tekniklerini bilen sosyologların yetiştirilmesi olmalıdır" Durkheim'in sosyoloğun tarihle ilgisini ontik değil epistemik kaygılarla kurduğunu göstermektedir. Bu ise, bizce, Durkheim'in metodolog tavrının sosyologluğunun önüne geçtiğinin bir başka yansımasıdır.

Durkheim'in sosyoloji içinde yerleştirebileceği yaklaşım yapısal işlevselciliktir. İleride, bu yaklaşım üzerinde durulacaktır. Ancak, daha önce 19. yüzyıldan 20. yüzyıla uzanan bir başka sosyolog Max Weber konu edilmektedir.

3.4.5. MAX WEBER

Max Weber (1864-1920) 56 yaşında ölürken ardında bıraktığı eserlerinin, onu 20. yüzyılın en önemli sosyologları arasına sokacak bir değere sahip olduğunu herhalde düşünmüyordu. Bunu nereden mi biliyoruz? Kendi yazdıklarından. Meslek Olarak Bilim başlıklı makalesinde aynen şöyle yazmıştır:"Bilim alanında, hepimiz biliriz ki, başardığımız şeyler on, yirmi, elli yıl içinde eskiyecektir" (1986). Weber'in 1918'de söylediği bu sözlerin üzerinden bugün neredeyse 100 yıl geçti. Ama Weber hâlâ, çoğumuz için yazdıkları yeni yorumlara konu edilen, fikirleri öğrenilmesi gereken bir sosyologdur. Weber, bizce, sosyolojideki epistemolojik yaklaşımlardan anlamacı yaklaşım ile ontolojik yaklaşımlardan aksiyonel yaklaşımın ve onun içinde yorumlayıcı yaklaşımın ilk temsilcisidir.

Weber hiçbir şeyi değilse bile şunu biliyordu: Bizler büyüsü bozulmuş bir dünyada yaşamaktayız. Entellektüalizasyon ve rasyonalizasyon hayatlarımızı parçalamış, anlam çerçevelerimizi yok etmiştir. Kutsal olan tahrip edilmiş, yerine herhangi bir çerçeve konmamıştır. Artık, ne din ne sanat ne bilim ne insan ne de toplum kutsaldır. Bunlar mekanikleşmiştir. Büyük zincir bir kez kopmuş, inci taneleri dört bir tarafa dağılmıştır. Yerine inşa edilen dünya, kutsalın bulunmadığı bir dünyadır. Bu dünyada insan ve onun akıl yürütmesi tek başına dikelmektedir. Dünyaya ilişkin bu resim sadece Weber'in değil döneminin diğer aydınlarının da paylaştığı bir yorumu yansıtmaktadır. Dünyadaki her şeyin insan tarafından hesaplanıp denetlenmeye açık olduğuna inanılmaktadır. İnsanoğlu günümüzde içinde teklikleri anlamlandıracağı referans çerçevesine sahip olmasa da, çok sayıda tekil kavrama sahiptir. Bu kavramlar bir bütünle bağlantılı olmadıkları için, tek başlarına bırakıldıklarında sağa sola savrulmaktadır. Onları bu dağınıklıktan, savrukluktan kurtarmak böylece de gerek kavramlara gerek olan bitenlere egemen olabilmek birincil hedefimizdir. Zira, ancak onlara

egemen olunca, kendimizi güvende hissedebileceğizdir.

Yine Weber ve dönemdaşlarına göre anlam çerçevesi olmayan, referanssız bir dünya güvensiz bir yerdir de. Kavramların bizi, az buçuk da olsa, güvenle sarıp sarmalayabilmesi onların bilimden dolayımlanmalarıyla olasıdır. Şöyle ya da böyle, bilimin dolayımından geçen, bilimin etrafından dolanarak gelen kavramların içlerine güven tohumunun ekildiğini düşünebiliriz. Bilim kavramlara güven tohumu eker; zira bilimde deney yapılır. Deney bir sınama işlemidir. Bir; geçerlilik, güvenilirlik, tutarlılık muamelesine tabi tutulmaktır. Bilimsel deneyden geçen kavramlar sınamadan geçirilmiş, bir dereceye kadar da olsa güven temin etme belgesi almış olan kavramlardır. Büyüsü bozulmuş dünyayı güvenli kılabilmenin bir yolu olduğu içindir ki, bilim önemlidir. Ne var ki, bu güven belgesi kısmîdir, geçicidir. Bilimden dolayımlanmış olmaları kavramların ebedî gerçeği ifade etme gücüne kavuşmuş oldukları anlamına gelmez. Zaten, onların da bu tür iddiaları yoktur. Bu sebeple, bu kavramların bize sundukları güven sınırlıdır. Bu güven ip üstünde, bıçak sırtında bir güvendir. Güvenin hassas bir denge üzerine oturuyor olması bilimsel sınama işleminin, deneyin önemini arttırır. Sınama işleminin önemli hale gelmesi ise araştırma tekniklerinin, sınama tekniklerinin önemini arttırır. Teknik işlemler ne kadar sağlamsa güven duyma düzeyi de o denli yükselecektir. Bir yandan Yeni Kantçılar bir yandan Mach. Görünen o ki, Weber yaman bir açmazın tam ortasında durmaktadır. Onu, büyük kılan bu bıçak sırtı gerilimi tam yüreğinde taşıyor olması gerek.

İçinde yaşadığımız dünyayı böyle gören bir Weber'in bu dünyayı ahlâki bir birliktelik olarak gören Durkheim'le birleşmesi mümkün müdür? Kuşkusuz, hayır. Weber yaşanılan bu dünyanın, ona artık sahip olmadığı bir kutsallık atfedilerek yeniden güvenilir kılınmasının mümkün olmadığını görür. Kutsallık insan yapımına indirgenemez. Dünyaya insan yapımı bir kutsallık atfedilemez. Dünya ahlâkî bir mekân o-

lamaz. Onun yerine, dünya rakamlaştırılarak güvenilir bir hale getirilmeye çalışılır. Dünya demir bir kafes olmalıdır ki, içinde güven duyabilelim. Bedeller, ödemeler dünyasıdır bu dünya. Weber bu bilançodan ne kadar acı duyar? O, insanın praksisine güven duyanlardandır. Ona göre, insanın tutunabilmesi yapıp etmesiyle mümkündür. Bu ise bizi onun sosyal aktör ve sosyal aksiyon üzerine yazdıklarına getirir.

Weber doğada ve sosyalde olan bitenin ne'liklerinin farklı olduğu iddiasına karşı çıkmaz. Ancak, bu iki ayrı varlık alanına iki ayrı epistemik ve metodik tavırla yaklaşılması görüşüne de pek sıcak bakmaz. O, sosyalin incelenmesinde hem nomotetik hem idiografik bir yol izlenebileceğini düşünür. Weber'in bu düşüncesini, onun tarih ve sosyoloji üzerine olan yazılarından karine ile çıkarmaktayız. Weber'in tarih ve sosyoloji ilişkisi üzerine yazdıkları, onun, Durkheim'dan olan farkını da belirgin bir biçimde görmemizi sağlar. Weber sosyolojinin empirik süreçlerin hep aynı kalan, değişmeyen yanlarını ve ideal tip kavramlarını formüle etmeyi hedeflediğini düşünür. Tarihin ise, kültürel önemliliğe sahip yapı, kişilik ve aksiyonların açıklanmasıyla, onların nedensel analize tabi tutulmalarıyla ilgilendiğini belirtir.

Weber'in bu ayrımı; ilk bakışta, Durkheim'ın ayrımıyla hemen hemen aynıdır. Aralarındaki fark, Weber'in tarihî açıklama ile, olan bitenlerin özel bir nedensel analize tabi tutulmalarını kastetmesinden kaynaklanmaktadır. Durkheim'da nedensel bağ sosyal olgular arasında kurulmaktadır. Anımsayalım ki, Durkheim'a göre bir sosyal olgunun nedeni diğer bir sosyal olgudur. Weber'de ise nedensel bağ sosyal olgular arasında değil, aynı bir sosyal (tarihsel) olgunun kendisi ile kendinden hareketle geliştirilen ideal tipi arasında kurulmaktadır. Weber'in nedensel ilişkiye evet demesi, açıklamaya kucak açması onun sosyal olanın yasalara tabi olarak işlediğini düşündüğünü göstermez. Tam tersine, Weber empirik realitenin yasalara indirgenmesini saçma olarak nitelendirir (Weber, 1903-1917/1949:80'den aktaran Ritzer, 1988).

Ritzer'in de ifade ettiği üzere, Weber tarihsel sosyolojinin hem tekillikler hem genelliklerle ilgilenmesi gerektiğini söyler. Tekil ve genelin birleşmesi tekil toplumların, olayların, bireylerin incelenmesinde birer genel kavram olan ideal tiplerin geliştirilip kullanılmasıyla gerçekleşir. Bu genel kavramlar her gelişmenin, her özgünlüğün tekliğini tanıyıp tanımlamamızda kullanılmalıdır. Böylelikle, ideal tipler yardımıyla biz farklılıklara yol açan nedenleri belirginleştirebiliriz. İşte, nedensel analiz de budur. İdeal tipler yardımıyla, dünyayı bilinemezlikten, bize kaos gibi görünüyor olmaktan çıkartırız. Onun yerine, olaylara nedensel bağlantılar atfetmeye başlarız. Weber nedensellik derken, bir olayın diğeriyle yanyana ya da ardarda gelme olasılığını kast eder. Nedensellik, ona göre bir olasılık konusudur. Katı paralelliklerle, sabitliklerle, hep aynı oluşlarla ilgili değildir. Nedensellik; olaylar arasında değil, olaylar içindeki insanların, sosyal aktörlerin tarihsellikleri ve kültürellikleri bağlamında taşıdıkları niyetleri, sebepleri, motifleri ve manâ atıfları çerçevesinde aranması gereken bir gerçekleşme olasılığıdır. Protestan ahlâkını benimseyen insanların kapitalizmin gelişimine katkıları, böyle bir bağlantının örneğidir. Üstelik de bu bağlantı olasılıklıdır. Bütün bunlardan dolayıdır ki, Weber sosyolog ve tarihçiyi iki ayrı mesleğin mensupları olarak görmez. Tersine, ortada olan, tek bir adam vardır: Tarihi ve sosyolojiyi mecz ederek kendine bu meczi meslek kılmış olan adam. Ortada olan, Durkheim'daki gibi güçlü bir işbirliği değil, tersine bir içiçelik hali, bir bütünleşmişlik halidir. Durkheim sosyologa formu, tarihçiye içeriği üleştirirken, Weber form ve içeriğin birlikte ele alınmasından yana bir tavır geliştirmiştir. Ritzer'in Frank'tan aktardığı üzere, Weber bu konuda şöyle düşünür:

"Bireyler, toplumlar ve olaylar tekillikler olarak değil, fakat genel bir kategorinin temsilcileri olarak görülmelidirler; bireyler, toplumlar ve olaylar sadece bu genel kategoriye referansda bulunularak anlaşılabilirler." (Frank, 1976:17-

18'den aktaran Ritzer, 1988).

Weber; sosyalin bilgisinin üretilmesinde hem idiografik hem de nomotetik bir metodoloji izlenmesi gerektiğini açığa çıkarır. Weber, sosyal aksiyonu ve sosyal aktörü böylece bir bütünleşik tavır içinde ele almış olur. Weber hem tarihi yaratanı hem tarihi sürdüreni hem de tarihde olagelenleri tek bir bilme tarzı ile kavramanın örneğini verir, yolunu açar. Nitekim Weber'in anlama (verstehen) anlayışı hermeneutik gelenekten kaynaklanmasına rağmen Weber'in bu geleneği eleştirdiğini de biliyoruz. Weber'in pozitivist yönü de güçlüdür.

Weber sosyolojiyi seçmesini genel, kapsamlı, bu sebeple de içeriği bulanık kollektivist kavramlara bir son vermeyi istemesiyle bağlantılandırır. Ona göre, bir sosyolojik inceleme bir ya da birkaç bireyin aksiyonuna odaklanılarak başlatılmalıdır. Ancak, bu noktada 'devlet' gibi kollektivist kavramlar bir sorun olarak belirmektedir. Peki, ama o zaman bu sorundan kaçmak için sosyoloji söz gelimi 'devlet' kavramına hiç başvurmayacak mıdır? Weber 'devlet' ve benzeri kollektivitelerin, tekil kişilerin birtakım aktlerinin bir sonucu, bir ürünü olarak ele alınmalarından yanadır. Görünen odur ki, Weber insanların aktleri, sosyal aksiyonları ile sosyal yapıları ördükleri, örüntülendirdikleri düşüncesindedir. Weber'ce sosyal yapılar, ya da daha genel bir adlandırmayla Durkheim'in sosyal olguları kendi başlarına değil fakat sosyal aksiyonlarıyla ilmekleri atan, ilişki ağlarını ören insanlar dolayımıyla ele alınmalı, incelenmelidir. Bu insanlar, kuşkusuz, tarihsel ve kültüreldir. Yine bu insanlar, kuşkusuz, bu ilmekleri tüm kişilikleri, tüm ruhları ile örmektedirler. Örülenler; yapılardır. Bu yapılar kendilerini ören insanların emeğini, terini, yaratıcılığını, zevkini, umutlarını yansıtır. Bu yapılar sosyal aktörlerin manâlandırmalarını ve motiflerini yansıtır. Weber, sosyal olanın sosyal olanla bağını kuranın insan olduğunu görmüş gibidir. Weber'in bizim bu konudaki düşüncemizden farkı, insanları sosyal birim olarak al-

mamasının ötesinde, kolektif kişiliklerin de bir kez kurulduktan sonra sosyal sunumlarda bulunduklarını dikkate almamasıdır. Bundan dolayıdır ki, Weber için, örneğin devletin incelenmesi devlet memurlarının yapıp etmelerinin incelenmesiyle gerçekleştirilebilir. Weber kendini öznel olanın nesnel bilimini kurmakla yükümlü görür. Yukarıda da değinildiği gibi, Weber sosyolojiyi, sosyal aksiyonun sürecini ve sonuçlarını nedensel olarak açıklayabilmek için, sosyal aksiyonu yorumlayarak anlamaya yönelen bir bilim olarak tanımlamaktadır. Burada geçen yorumlayıcı anlama, aktörlerin zihinlerinin öznel durumları ve sosyal aksiyonlarına yükledikleri manâlar dikkate alınarak gerçekleştirilecektir. Weber anlamanın basit bir sezgisel sempati olmadığını da vurgulamaktadır. Weber aksiyon ve sosyal aksiyon arasında, bizim başta yaptığımız ayrıma benzer bir ayrım yapar: Aksiyon, bireyin eylemine öznel bir manâ verdiği tüm insan davranışlarına işaret eder (Weber, 1982:7-8). Sosyal aksiyon ise, ajan veya ajanlarca yönelinen manânın diğer kişi(ler)in davranışlarıyla bir ilişkisinin olması ve bu ilişkinin de o eylemin yapılış tarzını belirlemesi halinde söz konusu olmaktadır Dolayısıyla, bir aksiyonun sosyal olarak görülmesi ve sosyal bilimcinin ilgi alanına girmesi için aktörün o aksiyona öznel bir manâ yüklemesi ve o aksiyonun diğer insanların aktivitelerine doğru yöneltilmiş olması gerekmektedir.

Weber'in sosyal aksiyon anlayışı bizim aksiyon, sosyal aksiyon ve akt anlayışımızla tam örtüşmese de, yine de, kimi paralelliklere sahiptir. Weber sosyal aksiyonu bireyin manâ atfettiği aksiyon olarak tanımlar. Sosyolog da aksiyonları, kendilerine atfedilen öznel manâlara bakarak yorumlar. Weber ideal tip olarak dört sosyal aksiyon tipi belirler. Zweckrational aksiyonda aktör düz bir mantık kurar. Amacını belirler, ona uygun aracını seçer ve yoluna koyulur. Zweckrational aksiyon bir insan önüne ne denli kesin bir amaç koyabilir ve o amaca ulaşabilmek için en uygun aracı ne denli kesinlikle belirleyebilirse işte o kadar, duygulardan,

değerlerden, geleneklerden uzak bir eylem olarak ifa edilir. Weber insan rasyonelliğinin böyle bir eyleme imkân sağlayıp izin verdiğini düşünür. Zweckrational biraz da modern insanın yapıp eylemelerini anlamlandırabilmemize yarayan bir ideal tiplemedir. Yüreğinin yalnızlığına kapanmış insanların aksiyonları bu başlık altında toplanabilir. Wertrational aksiyon, rasyonel olmakla birlikte akıl ile değerleri zıtlaştırmayan aksiyondur.

Gerek amacın belirlenmesinde gerek aracın seçiminde çıkarların değerlerin önüne geçmesine izin verilmez. Oysa, zweckrational aksiyonda kurulan amaç-araç bağı çıkarımızı en üst düzeyde temin etmek üzere tesis edilmiştir. Wertrational aksiyonlar hayata kattığımız manâyı gösteren aksiyonlardır. Fedakârlık, sorumluluk, hoşgörü, müsamaha, basiret, barışseverlik, bilgelik, incelik, alçakgönüllülük, güzel farkındalığı gibi, hayatı, yaşayanlar için bir şölene çeviren erdemler gözetilerek yapılan aksiyonlardır. Duygusal aksiyonlar aklın süzgecinden geçmeyen, heyecanlarla yapılan aksiyonlardır. Dördüncü aksiyon tipi geleneksel olup, bunlar aktörlerin uzun boylu düşünmeksizin, alışılageleni yineleyerek yaptıklarıdır.

Weber için sosyoloji, sosyal aksiyonu anlamaya, anlamlandırmaya ve yorumlamaya yönelen bir bilimdir. Sosyolog sosyal aksiyonu anlamaya çabalarken onun gidişatını ve yol açtığı sonuçlarını nedensel olarak açıklamayı hedeflemelidir. Sosyal aksiyona getirilecek iyi bir nedensel açıklama bize tatminkâr bir anlama da temin edecektir.

Weber sosyal bilimcilerin doğa bilimcilerine göre daha avantajlı olduklarını düşünür. Zira, sosyal bilimcilerin, çeşitli yollarla, kendilerini nesneleri olan aktörlerin yerine koyup o aktörlerin neyi, neden yaptıklarını özel bir tarzda bilme imkânına sahip olduklarını ileri sürer. Oysa, doğa bilimciler kendilerini, diyelim ki, bir atom hücresinin içinde hissedip neden sağa değil de sola kaydığını tahmin etme

imkânına sahip değildir. Weber nasıl nedenselliği olasılıklı bir yanyana ya da ardarda geliş ilişkisi olarak özel bir tarzda anlamışsa, anlama kavramını da kendi çağdaşları arasında geçerli olan özel bir anlam içeriği atfı temelinde kullanmıştır. Ona göre, verstehen bir sosyal aksiyonun ya da bir metnin ne olduğunu hissetmek değildir. Verstehen ne sezgidir, ne sempatik katılımdır ne de empatidir. Onun yerine, sistemli ve emek isteyen bir çalışma ile elde edilen bir anlama tarzıdır. Bir sosyal aksiyonun Verstehen anlamında anlaşılması şu üç yoldan birinde ya da bir'den fazlasında mümkün olur:1-Aktörün bir aksiyonu yaparkenki niyetini bilmekle; 2- O aksiyon yapıldıktan sonra, o aksiyonun gidip içine yerleştiği bağlamı bilmekle; 3- O aksiyonun ifa edilirken içinde cereyan ettiği bağlamı bilmekle.

Weber'in anlama üzerine olan görüşü, bizi, onun olgu-değer ikilemi üzerindeki görüşlerine de gözatmaya davet eder. Weber olgu-değer ilişkisini farklı bağlamlarda farklı tarzlarda kurar. Sözgelimi, profesörün, karşısındaki savunmasız öğrencisine, dersini nesnellik ilkesine tam riayet ederek anlatması gereğini belirtir. Bunun, ahlâkî bir değer olduğunu vurgular. Aynı profesörün, o değil de bu konuda araştırma yapmayı seçerken de, tamamen öznel değerleriyle hareket edebileceğini söyler. Ancak, bu özgürlük, konunun seçilmesiyle biter. Konu bir kez seçildikten sonra, araştırmacı o konu karşısında tamamen tarafsız davranmalıdır. Peki, araştırmacı incelediği aktörlerin sosyal aksiyonlarını anlamaya çabalarken nasıl davranmalıdır? Weber bu konuda da sosyoloğu (ya da tarihçiyi) herhangi bir sosyal aktörden daha ayrı bir konuma yerleştirir. İncelenen sosyal aktörün niyetini bilmek o aksiyona yüklenen değerleri de bilmek demek olduğuna göre, Weber sosyoloğu, anlamayı bir teknik olarak kullanmaya da yönlendirmiş olur.

Sosyoloğun verstehen tarzı bir anlama yoluyla sosyal ak-

siyonları yorumlayabilmesini mümkün görmek demek, aslında verstehen tarzı anlamayı bir teknik olarak görmek demektir. Anlamaya, yorumlama yapabilmek için gerekli, kullanılması gereken, kullanılmasında fayda görülen bir alet muamelesi yapılmaktadır. Weber, anlamayı bir teknik olarak görürken genelde bilimsel soruşturmayı da ontik bir kavrayış olarak görür. Zaten Weber metodu onto'nun önüne koyanlardan değildir. Julien Freund'un da açıkça belirttiği gibi, Weber'e göre metot konusunda benimsenmesi gereken tavır zihnin hayal ettiği ve adına metot denen bir ideale sadık kalmaya çabalamak değil, metot yoluyla bilgimizi ilerletmeye çabalamak olmalıdır (1972, 40-41). Bilgimizi genişleten her metot kullanılmalı, kısıtlayan her metot hemen terk edilmelidir. Metot karşısındaki tavrımız pragmatik olmalıdır. Onun bu tavrı, metodu bilimin önüne geçirmesini önlediği kadar, ölçmeyi ve nicelleştirmeyi yücelten katı bir pozitivist kimlik geliştirmesini de önlemiştir.

Weber bir yandan sosyoloğun incelediği konuya değer yargısını koymaması gerektiğini vurgularken bir yandan değer yönelimliliğinden kaçamayacağını da vurgular. Bu, bizi değer yargısı ve değer yönelimliği arasındaki farka getirir. Değer yargısının ne olduğunu biliyoruz; ondan kurtulmanın mümkün olduğunu da. Ama değer yönelimliliğinden kaçmak olanaksız. Zira, değer yönelimliği özsel bir durum olup her sosyoloğun aynı zamanda, Giddens'in double-hermeneutik dediği, bir dizi kaçınılamazlıklarla çevrili olduğuna işaret eder. Hiçbir şey değilse bile, çalışmamızı kişiliğimiz etkiler. Farklı önceliklere sahip sosyologlar olarak da zaten hep önümüzdeki akıp gitmekte olan sosyal hayatın ayrı bir yanını kendimize konu ediniriz. Değerlerimiz bizi oraya ya da buraya yönlendirir. Aslında, bu iyi bir şeydir. Zira, inceleme konumuzu sınırlamaz, tersine, o konunun içine yerleştirilebileceği koordinatları genişletir; ufuklar genişler. Freund bunun aynı zamanda hiçbir araştırmanın tamamlanmamışlığının bir işareti de olduğunu ifade eder. Her

bilim insanı, her ekol aynı bir konuyu hep yeniden ele alacak ve hep yeniden inceleyecektir. Zira, her yeni araştırmacı aynı konuyu yeni bir değerler seti içine yerleştirerek inceleyecektir. Ancak, yeniden vurgulayalım ki, Weber değer yönelimliliğinden kaçınamayacağımıza işaret etmekle, değer yargılarıyla tıka basa dolu bir araştırmayı meşrulaştırmaya kalkışmamaktadır. O, sosyal alana ilişkin bilgimizin bilimsel yoldan üretilmesi gerektiğini söyler. Bu ise, kavramsal transformasyonla, gerçeklemeyle ve benzeri kanıtlama metotlarıyla olur. O konuda herhangi bir yasa olmasa bile, bu tür işlemlerle biz o aksiyonu anlayabiliriz. Bu metotlar yoluyla bilgimiz geçerli hale gelir, öznel değerlendirmeler olmanın ötesine geçer (Freund, 1972:45).

Weber en başta da ifade edildiği üzere, sosyolojide, bugün ontolojik açıdan aksiyonel adını verdiğimiz yaklaşım türünün ilk temsilcisidir. Weber sosyal olanı akt'te bulunan aktörden, aktörün yapıp etmelerinden hareketle incelemekten yanadır; sosyal olanın socius ya da polity olması, onun açısından, fark etmemektedir. Bu çizgiyi Weber dışında izleyenlerden biri Simmel, biri von Wiese, biri Norbert Elias (1897-1990)'dır. Öte yandan, Tönnies de gemeinschaft ve gesselschaft'ı organik ve rasyonel irade kavramlarına dayanarak izaha yönelir (5). Tüm bunlar üst üste konduğunda, sosyal olanı aktör ya da aktörün aksiyonu zeminine oturtma eğiliminin Alman kültür dünyasında oldukça yaygın olduğu ortaya çıkar. Alman düşünce çizgisinin bir diğer sürekliliğini Alman düşünürlerin epistemolojik ve metodolojik tavrında bulmak mümkündür. Anlamacı epistemoloji adını verdiğimiz bu tavrın insan birlikteliklerinin incelenmesinde kullanılmasının ilk örneklerini Weber ve kuşağının diğer önde gelen entellektüellerinin yazılarından izlenebileceğini yukarıda belirtmiştik. Nitekim anlamacı epistemolojiyle bağlantılı bir diğer ad, yine Alman kökenli Alfred Schutz'dur (1899-1959). Schutz da öznel manâ yapılarının nesnel olarak tespitine çabalar. Anlamacı epistemolojiye ilgi gösteren ilk Anglosaxon

Peter Winch'dir (1926-1997). Winch geç-Wittgenstein'ın felsefesinden etkilenir: Hem sosyal bilimi doğa biliminden kesin sınırlarla ayırır hem de sosyal bilim ile felsefe arasında özdeşliğe yakın bir benzerlik görür. Gelecek bölümde sosyolojinin 20. yüzyıldaki macerası konu edilmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

1-Aksiyomatik-kozal format ayrımı için bakınız: J.Turner, 1978:7-10. Genel tavır olarak, biz kozal formatın tümevarımsal akıl yürütmeyle uyuşumlu ve zaman boyutunu öne çıkaran bir format olduğunu düşünüyoruz. Aksiyomatik formatın ise tümdengelimsel akıl yürütmeyle uyuşumlu ve zamanı aşan, genel-geçer bir uzamı öne çıkaran bir format olduğunu düşünüyoruz.

2-Gerçek zıtlık ve diyalektik zıtlık arasındaki ayrım konusunda bakınız: Coletti,1978.

3-Bu bağlantının kurulabilmesi için bakınız: Marx,1976.

4-'Prisoner's dilemma' Rasyonel seçim teorisinde sıkça kullanılan bir örnektir. Bu teori için bakınız: Demir Gürdal, 1998.

5- Ferdinand Tönnies ve Leopold von Wiese hakkında tarafımızdan yazılan ve daha önce yayımlanmış olan iki makale bu çalışmanın sonunda ek olarak yer almaktadır.

4. YİRMİNCİ YÜZYIL SOSYOLOJİSİNDEN ÇİZGİLER

Bu bölümde 20. yüzyıl sosyolojisinde öne çıkan ontolojik ve epistemolojik-metodolojik yaklaşımlar üzerinde genel olarak durulmakta, yüzyıl içinde özellikle etkili oldukları varsayılan yaklaşımlardan bazıları üzerinde daha ayrıntılı bir tanıtma ve değerlendirme yapılmaktadır.

Yukarıda değinilmiş olduğu gibi, yaklaşımlar bir dizi sayıltılar toplamıdır (1). Bu sayıltıları ilgili yaklaşımların temel direkleri olarak görmek gerekir. Yaklaşımlar irdelenmek üzere aklın önüne getirilen nesneye, ne ise o olan'a, hangi açıdan, hangi düzlemden, hangi kattan, ve o nesnenin neresine bakılarak konuşulması gerektiğini ifade eden tutarlı önermeler dizisidir. Yine daha önce ifade edildiği gibi, sosyolojiyle ilgili ontolojik yaklaşımları kendi içlerinde iki dala ayırmaktayız. Holistik ve aksiyonel yaklaşımlar. Bunlardan holistik yaklaşımlar insan birlikteliklerini bir üst varlık alanı olarak kabul eder. Bu üst varlık bir süper organizmadır, bir deux machina'dır, bir juggernot'tır. Holistik yaklaşımlar makro düzlemde var olan, adeta erkini özünden alan, özerk bir yapıdan hareket eder. Bu yapının mezzo ve mikro düzlemlerle bağlantıları olabileceği olasılığını dikkate almaz. Bu üst varlık alanı sosyal sistem, üretim tarzı, yapı, yapısal-işlevsel bütünlük ya da doğrudan en somut haliyle toplum olarak adlandırılır. Bu adlandırmalar her biri holistik olan yaklaşımların soyutlama düzeylerine göre değişmektedir. Söz konusu üst varlık bireyin dışında ve üstünde, bir öze sahip olan, kendi iç dinamiğiyle var oluşunu sürdüren bir onto olarak görülür.

Her bir holistik yaklaşım üst varlığı kendi temel sayıltılarına göre ayrı bir tarzda kavramlaştırır. Sözgelimi yapısal işlevselciler yapı ve işlevler arası uyumlu ilişkiler yumağı olarak, tarihî maddeciler çelişkiler yumağı olarak, sistemciler oluşturucu parçaları ve çevre arasında istikrarlı ilişkiler kurulan bir bütünlük olarak, yapısalcılar öz kuralla-

rına sahip, kendine yeterli, anti-hümanist bir bütünlük olarak kendi toplum kurgularını geliştirmişlerdir. Aksiyonel yaklaşımlar insan birlikteliklerini sosyal öznelerin yapıp etmelerinin ürünü olarak kavramlaştırmaktan yanadır. Bu yaklaşım taraftarlarının sosyalin açıklanmasındaki odak noktaları ilişkiler, etkileşim ağları, öznelerarası inşalar, bilgi stokları, semboller, söylemlerdir. Alışveriş kuramcıları, sembolik etkileşimciler, etnometodologlar, yorumlayıcılar bunlara örnek olarak verilebilir. Ortak noktaları bireyin, aktörün, insanın üzerinde veya dışında, bunların özgür seçim ve eylem imkânını ortadan kaldıran bir üst varlık alanının mevcudiyetine ve meşruiyetine karşı çıkmalarıdır. Aksiyonel yaklaşım 'metodolojik bireycilik' olarak adlandırılan bir epistemolojik-metodolojik tavırla bağlantılıdır.

Epistemolojik yaklaşımlar (2) birbirlerinden öncelikle dışsal dünyanın doğru bilgisini edinebilme imkânımız konusunda ileri sürdükleri görüşlere göre iki temel kola ayrılır. Dışsal dünyada var olanı aynen, ne ise o olarak mı zihnimize taşıyabilmekte, algılayabilmekteyiz, yoksa, tersine algılama sürecimizde zihnimizden kaynaklanan kimi çarpıtmalar söz konusu olabilmekte midir? Bu sorunun ilk veya ikinci şıkkının kabûlü epistemolojik yaklaşım tercihimizin yönünü de gösterecektir. Dışsal dünya ile algı içeriğinin arasında fark yoktur diyorsak pozitivist veya realist; fark vardır diyorsak metodolojik bireyci, konvensiyonalist, anlamacı epistemolojiden yana tavır koymaktayızdır.

Pozitivist veya realist olma algı içeriğimizin görünenlerden mi ibaret olduğu yoksa görünenlerin ardındaki görünmeyenleri de kapsadığı mı sorularına verilen cevaplara göre değişmektedir. Pozitivistler görünenlere yönelirken, realistler algı içeriğini genişletmekte, bilgimizi görünenlerle sınırlamaya karşı çıkmaktadırlar. Realistler daha da ileri giderek, görünmeyenlerin, görünenlerin şöyle veya böyle görünmesini mümkün kılan asıl belirleyiciler olduğunu, bilimsel doğrunun ancak o görünmeyenlere nüfuz edilmekle temin edi-

lebileceğini ifade etmektedirler. Ancak, her ikisinin ortak noktası algı içerikleri ile dışsal dünyada var olanların birebir karşılaşım içinde olduğu, ya da böyle bir karşılaşımın teminin mümkün olduğudur.

Anlamacı veya konvensiyonalist olarak adlandırılan epistemoloji yanlıları ise tavırlarının aslında bir epistemoloji ve metodoloji olarak adlandırılmasına bile karşı çıkmaktadırlar. Konvensiyonalistler dışsal dünyada var olanın aslında bizim kabûlümüzle var olduğunu; şeyleri, nesneleri, dağları, taşları ve öznelerarası olanları konvensiyonel olarak öyle ya da böyle görmekte, adlandırmakta olduğumuzu iddia ederler. Baktığımızda gördüğümüz bize 'öyle gör' denilmiş olandır. Doğru ve sahi, gerçek bilgi özü gereği görelidir. Biz, bakarken bile ön kabullerimizin yönlendirimi altındayızdır. Bunlara göre, algı içeriğimiz kırılmıştır. Bu yaklaşım taraftarlarının bazıları konumlarını epistemoloji ile sınırlamaz, ontolojik bir duruş olarak sunarlar. Fenomenoloji çıkışlı bu çizginin 20. yüzyıldaki temsilcisi Gadamer'dir. Gadamer (1900-2002) anlamayı bir var olma imkânı/koşulu olarak görür. Ona göre, anlama, Weber'de olduğu gibi bir bilme tarzı değildir (3). Günümüzde anlamanın ontolojik veya epistemolojik bir yaklaşım olduğu tartışmaları sürmektedir.

Ontolojik ve epistemolojik yaklaşımlar arasında aidiyet ilişkileri kurmak mümkün müdür? Bu soruya cevabımız herhangi bir ontolojik yaklaşımla herhangi bir epistemolojik yaklaşım arasında bir tür birlikte olma, bir tür birbirini gerektirme ilişkisi kurmanın mümkün olamadığı yönünde olacaktır. Her ontolojik yaklaşımı herhangi bir epistemolojik yaklaşımla birlikte kullanmanın önünde herhangi bir ön koşul türü engel yoktur. Buradan hareketle, ontolojik ve epistemolojik yaklaşımlar arasında sadece estetik bağlamda 'yakışma' ilişkisi vardır diyebiliyoruz. Bazı onto'lar bize adeta benim bilimsel bilgimin şöyle üretilmesi, şu yoldan üretilmesi daha verimli olabilir demekte, adeta bazılarını kendilerine daha çok yakıştırmaktadırlar. Böyle durumlarda yapıla-

bilecek en yerinde seçim, sosyal bilimci duyarlılığı ile bu çağrıya kulak vermektir. Hatta çağrı yoksa bile, çağrı olsaydı nereden gelirdi diye düşünmektir. Bu tür duyarlılıklar bilimin sanat, bilimcinin sanatçılık yönüyle bağlantılıdır. Genel eğilim, holistik yaklaşımların pozitivist veya realist yaklaşımlara aksiyonel yaklaşımların metodolojik bireycilik ve anlamacı epistemolojiyle daha çok yakıştığı yönünde olmakla birlikte bunların istisnaları da vardır. Özellikle metodolojik bireycilik bir yanda holistik olarak adlandırılan yaklaşımların özel uzantıları ile (yapısal-işlevselciliğin bireyci işlevselci tipi gibi) bir yanda da yorumlayıcılık dışı aksiyonel yaklaşım örnekleri ile (sembolik etkileşimcilik gibi) yaygın bir birlik gösterebilmektedir. Metodolojik bireycilik pozitivist epistemolojinin totalleştiriciliğinin dışına kaçmak isteyen ama onto'sunu manâ evrenine kıstırmak da istemeyen ontolojik yaklaşımların sığınacağı liman olmuştur.

Bu bölümde önce 20. yüzyılın genel bir panoraması çizilecek sonra da 20. yüzyıl sosyolojisinde sıkça kullanılan iki ontolojik ve iki de epistemolojik yaklaşım üzerinde durulacaktır. Holistik yaklaşımlara örnek olarak yapısal-işlevselcilik, aksiyonel yaklaşımlara örnek olarak sembolik etkileşimcilik üzerince durulacaktır. Epistemolojik yaklaşımlar olarak ise 20 yüzyıl pozitivizmi ve bu bağlamda Viyana Çevresi ile Karl Popper (1902-1994), pozitivist olmayan epistemoloji örneği olarak da anlamacılık konu edilecektir.

4.1. OLAYLARLA AKIMLARIN DANSI

Her ne kadar kronolojik sıralamada 20. yüzyıl 1900 ile başlatılır ve sosyal hayatın da bu kronolojinin bir fonksiyonu olarak adeta düz çizgisel bir akış sergilemesi beklenirse de, sosyal hayatın dönemeçleri, kıvrımları, menderesleri, iniş çıkışları bir türlü bu beklentilerle uyuşmaz. O kendi mecrasında kimi zaman rahvan, kimi zaman doludizgin, her zaman kontrolümüz altında olmasa da her zaman yapıp et-

melerimizin, simge ve sözlerimizin ürünü olarak, akışını sürdürür gider. Böyle bakıldıkta, 20. yüzyıl sosyolojisinin 1900'den değil ama oldukça geç bir tarihten, 1. Dünya Savaşından sonra, hatta 1920'lerden itibaren gelişmeye başladığını ileri sürmek kolaylaşır.

Ondokuzuncu yüzyılda biriken kapitalin artı ürünü Comte'u, Marx'ı besler. Kalanı da Durkheim'ı, Pareto'yu, Weber'i. Birikimin kaynağı olan sömürü o denli şiddetli olmuştur ki, bu birikimden bir de 1.Dünya Savaşı finanse edilir. Birinci Dünya Savaşı'nda dünya, savaş öncesinden çok farklı bir mecrada akar: Yenenler, yenilenler, paylaşılanlar, yeniden paylaşılanlar, halâ paylaşılamayanlardan oluşan bir mecra. Savaş sanki tam bitmemiştir. Hırslar tam sönmemiştir. Entelektüel uğraş; bu uğraş içindeki kişinin zorlu fizikî, maddî koşullarından çok, asıl o kişinin algı dünyası içine girenlerin çektikleri acıdan dolayı durgunlaşır, yavaşlar, ketlenir.

Birinci Dünya Savaşı asıl tahribatını Avrupa'da yapmıştır. Savaştan geriye kalan yanmış, yıkılmış kentler, fabrikalar, yollardır; cesetler, yaralılar, dullar, yetimlerdir. Savaş ölümünün soğuk yüzünü gören insanların ağızlarından inilti yerine anlamlı kelimelerin çıkması vakit alır.

Savaş ertesinde gelen birkaç yılın akabinde, 20. yüzyıl sosyolojisine damgasını vurduğunu sonradan göreceğimiz bazı akımlar birkaç koldan ilerlemeye başlar. Her bir akım, içinden çıktığı ve içine yayıldığı kültürel coğrafyanın karakteristiklerinden ve koşullarından etkilenmektedir. Savaş sonrasında 1918-1939 arasında Avrupa coğrafyasında sosyoloji ile bağlantılı iki hareketlenme yaşanır: Bunlardan biri çalışmalarına 1923'te başlayan Sosyal Araştırma Enstitüsü'nün kuruluşudur (Kızılçelik,2000). Frankfurt'ta kurulan bu enstitü Frankfurt Okulu adıyla ünlenmiştir. Enstitü 1933'te faaliyetini durdurur. Frankfurt Okulu araştırmacılarının entelektüel uğraşları eleştirel teori olarak adlandırılan etkisini 2.

Dünya Savaşı'ndan sonra da sürdüren daha geniş bir akımın ilk örneklerini teşkil eder. Enstitü Marksizmin 20. yüzyılın koşullarına göre yeniden okunması amacıyla kurulmuşken, araştırmacılarının ilgileri daha sonraları daha da genişler. Frankfurt Okulu sosyolojiye iki miras bırakmıştır. İlki; eleştiri ile anlamanın eleleliği anlayışıdır. İkincisi; sosyolojinin misyonunun sosyal hayatı 'grand teori'ye malzeme kılmak olmadığı onun yerine sosyal hayatta olan bitenin kavramsallaştırılabilmesi, adının konulabilmesi olduğudur. Sosyolojinin socius üzerine söylenen söz olduğunun anlaşılabilmesidir.

Sosyolojiyle bağlantılı diğer hareket, ki bu bağlantı aslında oldukça dolaylıdır, 1928'de Viyana'da bir grup bilim adamının bir araya gelerek kaleme aldığı The Scientific World View: The Vienna Circle başlıklı manifestonun yayımlanmasıyla yaşanır. Sosyoloji açısından önemli olan, Viyana Çevresi'nin ne kurucu ve üyelerinin kimlikleri ve geldikleri bilim dalları ne de bilimin epistemolojisi ve metodolojisi için geliştirdikleri görüşleridir. Onların bu konulardaki görüşleri, itiraf edilmelidir ki, bugünün insanına, akademisyenine, bilimcisine, felsefecisine hiçbir şey söylememektedir. Viyana Çevresi'ni sosyoloji için önemli kılan, bu çevrenin bilimsel bilgi üretiminin nasıllığına ilişkin getirdiği açıklamalarına karşın, sorduğu sorularla dikkatleri çeken bir Popper'in ortaya çıkmasına yaptığı uyarıcı etkidir. Popper tüm bir 20. yüzyıl bilimsel bilgi üretimini etkileyen görüşlerini Viyana Çevresi'nin görüşleriyle hesaplaşarak, onları eleştirerek geliştirmiştir. Viyana Çevresi'nin neo-pozitivist olarak da adlandırılan ve onların zihinsel mesailerini 'protokol önermeleri'ni tespit etmeye kıstıran gelişmeler arasında, Hume'un bilim dolabına koyduğu iskeleti etkisizleştiren Kant'ın bile artık yaşasaydı susmak zorunda kalacağı Ernst Mach'ın (1838-1916) araştırma sonuçları önde gelmektedir. Viyana Çevresi'nin gözlem dili ile teorik dil arası bağı, protokol önermeleriyle kurma girişiminin ardındaki itici güç

doğa bilimlerinde yaşanan ve Mach'la başlayan ama onunla sınırlı olmayan gelişmelerdir. Popper bu ortamda çıkar.

İki savaş arasındaki 1918-1939 döneminde sosyoloji adına kaydedilebilecek üçüncü bir hareketlenme ABD'de yaşanır. Aslında ABD'deki sosyolojinin tarihçesi oldukça eskilere iner: Ritzer 1854'te sosyoloji adının ilk kez George Fitzhugh tarafından kullanıldığını, 1858'de Oberlin'in sosyal problemlerle ilgili bir ders verdiğini, 1873'te W.Graham Sumner'in Yale'de Sosyal bilim dersini verdiğini, 1880'lerde 'sosyoloji' başlıklı derslerin verilmesinin yaygınlaştığını, 1889'da ilk 'Bölüm'ün Kansas'ta kurulduğunu, 1892'de ise Albion Small'un Chicago'ya taşınmasıyla ilk önemli sosyoloji bölümünün burada tesis edildiğini yazar (1996: 49-50). Chicago Üniversitesi sosyoloji bölümünün parlak yılları, 1930'da Doğu yakasındaki sosyoloji bölümlerinin seslerini duyurmaya başlamasıyla sona ermese de, rakip bölümlerin parıltıları karşısında eski gücünü yitirir. Bir Harvard'lı Talcott Parsons (1902-1979), 1937'de The Structure of Social Action'ı yayımlar. Parsons ve onun biçimlendirip içeriklendirdiği yapısal-işlevselci yaklaşım sosyolojinin ana paradigması haline gelir. Önce ABD'deki, 2. Dünya Savaşı'ndan sonra dünyanın diğer yerlerindeki akademik sosyolojiye kaynak olur. Talcott Parsons'ın çizgisini Robert Merton (1910-2003) geliştirerek sürdürür. Bu çizgi günümüzde Neil Smelser ve Jeffrey Alexander tarafından yürütülmektedir.

ABD 'hür dünyanın temsilcisi olan süper güç' olarak ortaya çıkmadan önce, iki dünya savaşı arasındaki dönemde, Batı Avrupa ve ABD dışında kalan dünyanın güneyindeki Afrika ve benzeri kimi yerlerde sosyoloji diye bir bilimin varlığından söz etmek henüz mümkün olamamaktadır. Bu coğrafyalar o dönemde etnolojik ve sosyal/fiziksel antropolojik çalışmalara 'saha'lık etmek konumundadırlar. Sosyoloji, anımsayalım, modern toplumun bilimidir. Oysa, Afrika'da, Pasifik Adaları'nda, Batı Hint Adaları'nda, uzak doğu adalarında modern toplum henüz yoktur. Oryantalist çalışmalar ise

uygarlık kurmuş doğu toplumları içindir: Hintliler, Japonlar, Çinliler, Araplar, Farslar, Osmanlılar için. Bu dönemde, başta Güney Doğu Avrupa, Güney Amerika gibi yerler olmak üzere bazı yörelerde ilginç birtakım gelişmeler olur. Aralarında Türkiye'nin de bulunduğu bu yörelerde sosyoloji 'çağdaş' bir ulus-devlet kurmanın ideal aracı olarak görülmeye başlanır. Bu yörelerdeki yerel aydınlar sosyolojiyi modern toplumu veya insan birlikteliklerini inceleyen bir bilim değil onları modernleştirmenin bir aracı olarak değerlendirirler. Orta ve Güney Amerika ülkelerinin aydınları sosyolojiye bu misyonun yüklenmesinde Türk aydınlarını yalnız bırakmazlar. Bu ülkelerin üniversitelerinde sosyoloji bölümlerinin ardı ardına kuruluşunun arkasında sosyolojiden beklenen bu misyonun payı vardır.

İki Dünya Savaşı arası dönemde dikkati çeken bir gelişme Rusya'da gerçekleşir. Yirminci yüzyıl başında Avrupa'nın sanayileşmişlik sıralamasında dördüncü sırada yer alan Rusya'da devrim durumunun öznel ve nesnel koşullarının yeterince gelişmiş olduğuna hükmedilip sosyalist devrim gerçekleştirilir.

Sosyalizm komünizmin bir öncesinde yer alan, ara bir aşamadır. Sosyalist aşamada Komünist Parti devlet aygıtını ele geçirip komünist aşamaya geçişin koşullarını hazırlayacaktır. Koşulların hazırlanması sosyal formasyondaki feodal kalıntılar ile kapitalizmin izlerinin, bu izler bebeklik izleri de olsa, silinmesi demektir. Iliç Lenin'in (1870-1924) ve arkasından da Stalin'in Rusya'yı Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'ne dönüştürürken rehberleri Marx'tır. Ama, bu, pozitivize edilmiş bir Marx'tır. Bu, filozof değil, hatta ekonomi politikçi bile değil ama eylemci Marx'tır. Marx'ın dünyayı dönüştürmek kadar yorumlamayı da gerekli gördüğü sanki unutulmuştur. Ya da, yorumlama mevcut durumun istendik duruma dönüştürülmesi koşullarının aranmasıymış gibi anlaşılmaktadır. SSCB'nde sosyoloji bilimi 1989'a kadar, Aiden Foster-Carter'ın taş devri Marksizmi ya da vulgar

Marksizm olarak adlandırdığı, Politzer Marksizmi olarak da adlandırılabilecek olan bir Marksizm yorumunun özdeşiymiş gibi değerlendirilir. Sosyoloji adına bunlara eklenen iki unsurdan ilki, farklı kalkınmışlık seviyelerindeki toplumların devrim koşullarının tespiti; ikincisi SSCB örneğinde sosyo-ekonomik hayatın hemen her alanının nicel verisinin tespitidir. Bilimin metodolojik-epistemolojik yaklaşımı ise Marx'ın realist tavrının aksine pozitivizmdir. Realite düzlemi sanki fenomen (görüngü) düzleminin altında yatan ayrı bir düzlemmiş gibi değil fakat görüngü düzlemindeki tekliklerin realite düzlemine ait bir terminoloji ile yeniden adlandırıldığı bir düzlemmiş gibi görülür olmuştur.

İkinci Dünya Savaşına giden yıllar, ilk savaştan sonra ayakları üzerinde yeniden dikelmeye çalışan kimi Avrupalı entellektüellerin yeniden belini büker. Frankfurt Okulu'nun, Viyana Çevresi'nin yahudi asıllı üyeleri Avrupa'dan uzaklaşmak zorunda kalırlar. Yahudi kimliğinden dolayı cezalandırılmaktan kaçma fırsatını bulabilen entellektüeller ABD'ye sığınır. Savaş 1945'te biter; ama yaralarının sarılması yaklaşık bir 10 yıl alır. Yirminci yüzyıl sosyoloji ve metodolojisine damgasını vuran gelişmeler 2. Dünya Savaşının yaraları kabuk bağladıktan sonra yaşanmaya başlanır. Sosyolojiye nesne kılınmaya çalışılan 'toplum'da 2. Dünya Savaşından sonra tesis edilir. Bindokuzyüzkırkbeşten sonra ivme kazanan olaylarla akımların dansı 1989'a, Berlin Duvarı'nın yıkılışına kadar sürer.

ABD dışında, savaştan galip sayılsalar bile bitap düşerek çıkan çok sayıdaki 19. yüzyıl kolonyalist devletleri, savaştan sonra sömürgelerinden birer birer ayrılmak zorunda kalırlar. Hollanda, Belçika, Fransa, İngiltere bunlara örnektir. Savaş sonrası kurulan yeni dünya ulus devletlerin tespih taneleri gibi dizildiği bir yeni düzeni gerektirmektedir. Ne imparatorluklar ne kabileler, kalmıştır. Ulus devletler bir üst kimlik, hatta tek kimlik olarak yerleştirilmeye çalışılır. Afrika'da, Ortadoğu'da, Güney ve Güneydoğu Asya'daki ulusal kur-

tuluş hareketleri, biraz gecikmeyle de olsa, Güney Amerikalıları izler. Aslında, kurulan bu yeni devletlerin hepsine ulus-devlet demek pek de kolay değildir; zira, pek çoğu bir'den çok etnik grup ya da kabilenin/aşiretin biraraya gelmesinden ya da biraraya getirilmelerinden oluşmaktadır. Bu kabileleri/aşiretleri birbirine bağlayan aralarındaki pozitif ortaklıklar değil fakat negatif bir dışlamadır: ortak düşman. Ortak düşmanları beyaz köşkte oturan beyaz adamdır. Sınırları cetvelle çizilen bu kabileler, etniler koalisyonu devletlerin beyaz adamı kovaladıktan sonraki hedefleri ekonomik kalkınmadır. Kalkınma ise ya devlet eliyle ya da özel sektör eliyle gerçekleştirilecektir.

Bu tercih ekonomik değil siyasal hatta en nazik ifadesi uluslararası ilişkiler en gerçekçi ifadesi yeni sömürgecilik/emperyalizm olan koşullar çerçevesinde yapılır. Zira, savaş sonrasında Yalta'da çizilen paylaşım krokisinde, dünya iki süper gücün hegemonyası altında iki kutba ayrılmıştır. ABD'nin hegemonyası altındakiler, tüm bir Batı Avrupa başta olmak üzere, kapitalist üretim tarzı temelli bir ekonomik politika sürdürürler. Kapitalist üretim tarzının yürürlükte olduğu merkez ülkelerde liberalizm, bu ülke ekonomilerini, sosyal demokrasi uygulamalarından da yararlanarak, refah devleti idealine doğru devindirir. Siyasî düzlemde fikir hürriyetinin plâtformu parlâmenter demokrasilerdir. Kültürel düzlemde ise vicdan hürriyeti hayat tarzı seçimindeki serbestlikte somutlaşır. Merkez değil ama çevre, yarı çevre konumundaki ülkeler ise zaten ekonomik değil ama politik veya ideolojik alanın belirleyeciliği altında olan ülkelerdir. Buraların egemenleri her zaman sivil asker bürokratlar ve onlarla yakın bağları olan iş çevreleridir. Bu oligarşinin ülkeye sunduğu ekonomi de, siyaset de, ideoloji de, örneğine ancak Adalet Ağaoğlu'nun tanıklık edebileceği 'Bir Düğün Gecesi'nde rastlanabilen, hassas bir denge üzerinde durmaktadır. Merkez tarafından ülkenin 'hammadde akıtıcısı', 'mamul madde alıcısı', 'üs temin edicisi' pozisyonunun

korunması kaydıyla, sözkonusu oligarşinin kitleye karşı her türlü iç sömürüde bulunmasına, otoriter kurumlar kurmasına, totaliter ideolojiler zerk etmesine cevaz ve hatta destek verilir.

SSCB'nin hegemonyası altındaki diğer kutup sosyalist cumhuriyetlerden ve halk cumhuriyetlerinden oluşur. Sadece ekonomi değil, siyaset ve ideoloji de merkezî plânlamaya tâbi tutulmaktadır. Kapitalizmi henüz deneyimlememiş olan doğu Avrupa köylü halkları ile, kapital birikimini, teknolojisini, imalâthanesini savaşta kaybetmiş orta Avrupalılar, SSCB'nin nüfuz alanı içine girerler. Yakın çizgide bir hareket kıta Çin'inde başlatılır. Mao Tse Dung (1896-1981) on yıldır batılılarca afyonlanmış Çin halkını derin uykusundan uyandırıp büyük yürüyüşe katar. Büyük yürüyüş kutsaldır; sonunda sıra devrimin kendi çocuklarına gelmeseydi: Muhalefet edebileceklerin sosyal sermayelerini imha etmek uğruna koskoca Çin uygarlığının kültürel mirası neredeyse yok edilir.

Yirminci yüzyılı diğerlerinden ayıran entelektüel yaratılar 1945-1989 arasında doyum noktasına ulaşır; yayılabilecekleri her yere yayılmış olur. Bu yaratıların bir kısmının ilk sunuluşu 1918-1939 arasına tarihlendirilebilir. Ama, bunların bile geniş kitlelerle buluşabilmesi 1945'ten sonraya denk gelmiştir. Bunlar arasında, Yeni Kantçı Alman filozoflar gibi, daha önceki dönemlerdeki akımlarla bağlantılandırılabilecek olanlar da vardır. Nitekim Yeni Kantçı Alman düşünürlerinin realist, giderek materyalist özne-nesne ayrımına yönelttikleri eleştiriler ile özneyi öne çıkarıcı, idealizmi besleyen tavırları tüm bir 20. yüzyıl boyunca kendi dere yatağında, sessizce, adım adım ilerler. Anlamacı epistemoloji, yorumlayıcı sosyoloji veya felsefî hermeneutik olarak da adlandırılan bu akımlar zaman zaman özneyi kültür ve geleneğe kıstırdıkları gerekçesiyle modernistlerce eleştirilir. Zaten, bu akımlar 20. yüzyılda katlanarak ilerleyen savaş teknolojisinin, nükleer bombaların ve kimyasal silahların uyardığı çığlık sesleriyle ritm tutturmakla başarısız kalır.

Yirminci yüzyılda egemenlik mekanik doğa, mekanik toplum ve mekanik öznel akıl tasarımındadır. Bu yüzyılın dünyası pozitivist epistemoloji ve pozitivist metodolojiyle yürütülen doğa bilimi ve sosyal bilim araştırmalarına nesnelik yapmayı sürdürür. Yirminci yüzyıl ilk atom bombasının atıldığı yüzyıldır. Üstelik, bu tek olarak da kalmamıştır. Akabinde ikincisi atılmıştır. Dahası, yol açtığı felâketler biline biline, onlarca yeni deneme atışı yapılmasından da vazgeçilmemiştir. Yirminci yüzyıl; kör şiddet denebilecek olan terörün adeta bir politika tarzı olarak kabul gördüğü bir yüzyıldır. Bu; sözün bitişinin sadece bireysel çığlıklarla ilân edildiğinin değil, onun yanında, ama ondan çok daha vahim olarak, sözün bitişinin ardında sözün duyuluşunun, giderek söylenmesinin, hatta düşünmenin engellendiğinin de bir göstergesidir. Yirminci yüzyıl gerçekten de modernitenin zirveye ulaştığı bir yüzyıldır. Eleştirel kuramcılar bu tablodan öznel aklı sorumlu tutarlar. Aydınlanmanın dayandığı nesnel aklın, adres belirtmeksizin, arayıcısı gibidirler. Zarfın üzerine adresi açıkça yazmaya cesaret eden Habermas olur. Onun 'Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje' adlı makalesi bu bağlamda anlam kazanır (1990).

20. yüzyılın bu ikinci yarısında epistemolojik düzlemde asıl, Viyana Çevresi'nin eleştirisini yaparak sivrilen Popperci bir pozitivizm gelişir. Bu noktada, ilk formasyonlarını Frankfurt Okulu'nda kazanan eleştirel teorisyenlerin realist ve anlamacı epistemolojileri birleştirici tavırlarının ve bu tavırlarının izleyicilerinin etkilerini de unutmamak gerekir. Eleştirel teorisyenler insanın, doğanın ve socius'un gizemleştirilmiş halini eleştirir, onları anlaşılır kılmaya, ne ise o olarak göstermeye çalışırlar. Eleştirel teorisyenler genel bir toplum, bilim, kapitalizm, kültür, Marksizm, pozitivizm vb. eleştirisine yönelirler. Bu yönelimlerinde realist ve anlamacı epistemolojileri Freudcu psikoanalizle sinerji yaratan bir birliktelik içinde kullanırlar. Savaş sonrasında 1945'ten sonra Theodor Adorno (1903-1969), Walter Benjamin (1892-1940),

Herbert Marcuse (1898-1979) ve genç Habermas bu çizgiyi sürdürür. Ne var ki, onların bu çabaları da 20.yüzyıl biliminin egemen paradigması olamaz. Onlar da anlamacı epistemoloji taraftarları gibi hep bir ayakları akademi dışında kalırlar. Oysa, akademi dışı kalmak, bir entelektüel akım için kurumsallaşma zorluğu çekmek demektir. Kurumsallaşma zorluğu çekmek; hayatı mezzo seviyede yakalayamamak demektir, mikro seviyeye tutuklu kalmak demektir, makro seviyeyi hayal bile edememek demektir.

Sosyolojinin onto'sunu irdeleyen yaklaşımlar arasında, akademi dünyasındaki egemen paradigma, 1945-1980 arasında yapısal-işlevselcilik olmuştur. Savaş sonrasında Kuzey Amerika ve Batı Avrupa ülkeleri hızla 'modern toplum' olmanın gereklerine uygun bir örgütlenmeye girerler. Buralarda yapısal işlevsel yaklaşımın temel sayıltılarıyla uyuşumlu bir toplum modeli tesis edilir. Bu toplumların sosyologlarının artık teorizasyon ihtiyaçları kalmamıştır. Aktüel toplumlarının çok önceden başlayan teorizasyonları Parsons ve akabinde de Merton tarafından tamamlanmıştır. Parsons ve Merton ABD'nin son büyük teorisyenleridir. Bindokuzyüzaltmışlarda geliştirilen Sembolik etkileşimcilik ve Etnomentodolojik yaklaşımlar Fenomenolojik yaklaşımlarla bağlantı kurabilme potansiyeline sahip olmalarına rağmen bu yönleri doğrultusunda bir gelişim göstermezler. Hızla pozitivize hale gelir ve mikro sosyoloji ya da sosyal psikolojiye doğru kayarlar. Alışveriş teorisi ise zaten metodolojik bireycilik temelinde ve pozitivist bir tavırla incelenebilecek ilişkiler gözönünde bulundurularak geliştirilmiştir. (Bu noktada şu iki hususu anımsamakta yarar vardır: İlki; alışveriş teorisi kurucusu George Homans'ın (1910-1989) 1964'te Amerikan Sosyoloji Derneği Başkanlığına seçildiğinde yaptığı konuşmanın başlığı 'Bringing Man Back in'dir. İkincisi; Popper da metodolojik bireycidir).

Dönemin gelişmiş ülkelerinin sosyologlarının ilgi alanlarını sosyal sorunlar çekmektedir. Entelektüel düzey yüksel-

dikçe sosyal sorunlar ya sosyal eşitsizlikler olarak ya da sosyal çatışmalar olarak adlandırılmaya başlanır. Ama aslında mantık aynıdır. Sosyolojik bilgi sosyal hizmet pratiği içinde uygulamaya dökülür. Gençlik sorunları, aile sorunları, şiddet sorunları, sağlık sorunları, uyum sorunları, işçi-işveren sorunları, mavi-beyaz yakalı sorunları, sapma sorunları vb. konular sosyolojik incelemenin ağırlıklı konuları haline gelir. Öyleki, sosyolojik araştırmaların ister proje önerisine ister sonuç raporuna sorun/problem başlığı atmak neredeyse zorunluluk haline getirilir. Sorunu olmayan araştırma araştırmadan sayılmaz olur. Temel araştırma uygulamalı araştırmaya feda edilir. ABD'nin başını çektiği bu sosyoloji anlayışı kıta Avrupası önde olmak üzere başka coğrafyalarda da yayılır.

Öte yanda, yine bu coğrafyalarda bir de interdisipliner bilim anlayışı gelişmeye başlatılır. Interdisipliner bilim anlayışı demek, aynı bir konunun farklı alanların uzmanları tarafından kendi uzmanlık alanları temelinde incelenmesi, irdelenmesi demektir. Interdisipliner araştırmalar, daha çok, ulus devlet olarak kurulmuş ama henüz modern toplum aşamasına ulaşamamış oldukları söylenenlerin, modernleşmekte oldukları söylenenlerin ekonomik ve sosyo-kültürel yapılarının analizinde kullanılan bir araştırma tipidir. Interdisipliner modernleşme araştırmaları 1960'lı yıllarda hızla yaygınlaşmaya başlar. Siyasî bağımsızlıklarını kazanmış olmakla birlikte henüz ekonomik açıdan kalkınmalarını, sosyo kültürel açıdan modernleşmelerini gerçekleştirememiş toplumların (bunlara toplum namzedi demek daha yerinde olur) beklenen/özlenen kalkınma ve modernleşmeyi yapamamalarının nedenleri, 'take-off'a karşı koyan güçlerin kimliği vb. sosyal araştırmalarla tespit edilmeye çalışılır. ('Take-off' W.W.Rostow'un ülke kalkınmalarını uçak havalanmalarıyla analoji kurarak anlatırken kullandığı bir terimdir: 1966). Türkiye'deki Türk Köylerinde Modernleşme Eğilimleri araştırması, Ford Vakfı destekli İzmir araştırmaları bu

bağlamda görülebilir. Anımsanacak olursa bunların hepsi interdisipliner araştırmalardır. Modernleşme teorileri farklı başlangıç noktalarında yola çıksalar bile, tüm toplumların ortak bir çizgiye gelebileceklerini sayıltılar. Bu, Sistem yaklaşımında eş sonuçluluk olarak ifade edilir. Modernleşme teorileri tarihî veriyi, moderni engelleyeceği düşüncesiyle bir yana atar; tarihten gelenin bugünü tetikleyici gücünü umursamaz. Tarihsel veri demode olandır. Modernleşmeciler kültürel olanı gelenek diye niteleyip onu modernleşmenin ayak bağı olarak etiketler.

Modernleşme teorileri aslında evrimci yaklaşım ile yapısal-işlevselci yaklaşımın evliliklerinden doğmuştur. Modernleşme teorileri 2. Dünya Savaşı sonrası ulus devletlerinin ekonomik kalkınmalarına destek olsun diye geliştirilen kalkınma teorilerinin sosyolojideki simetriğidir. Ya da bunları, tam tersine, bu devletlerin, çok uluslu şirketler çağının gereklerine uygun, rafine bir tarzda sömürülmelerini kolaylaştırıcı araçlar olarak görmek de mümkündür. Ne var ki, kalkınma reçeteleri tek bir loncanın doktorlarınca yazılmamaktadır: Aynı bir kalkınma, modernleşme sürecini çok farklı açılardan değerlendirenler olabilmektedir. Marksist olarak ya da en azından 'sol' olarak nitelenen bir sosyolog, sosyal bilimci, felsefeci, tarihçi grubu akademik sosyolojiye karşı bir muhalif ses, bir yeni devrimci bilim olarak dikelmeye başlar. Bu muhalif sesin bizim açımızdan en önemli özelliği, adına ister modernleşmemiş, ister kalkınmamış, ister az gelişmiş, ister gelişmekte olan densin, bir grup ulus devletin kendi sınırları içinde kalınarak tanınıp bilinmesinin mümkün olmadığını, doğrudan ya da dolaylıca, ifade ediyor olmasıdır. Ulus-devlet ya da toplum kendi içinde, kendinden hareketle incelenememeli, böyle bir inceleme geçerli ve güvenilir bulunmamalıdır. Neden? Zira, modernleşememenin, kalkınamamanın, gelişememenin sadece o ulus-devletin iç dinamikleriyle açıklanması hatalıdır. Az-gelişen bir de çok-gelişen olduğu için az-gelişendir. Kalkınamayan bir de kalkınan oldu-

ğu için kalkınamayandır. Modernleşme teorilerinin tıkanması, konjonktürün de uygunluğu ile, Neo-Marksist teorilerin taraftarlarını arttırır.

Az gelişmişleri odak noktası yapan teorilerin bu kümesi genelde Marksist olarak etiketlense de, yakından bakıldığında, bunların arasında birbirinden oldukça uzak yerlerde duran alt teori kümelerinin bulunduğu görülebilir. Marksist ya da Neo-Marksist olarak adlandırılan bu teoriler tarih ve kültürü toptan silip atmamakta, bunları kapitalizmin yayılışına izin vermeleri ya da kapitalizme direnişin itici gücünü oluşturmaları ölçütleriyle yeniden okumaktadır. Bu tavrı yüzünden, Marksizm, geleneğin çözülmediği coğrafyalarda yaygın taraftar bulur. Bu noktada şunu da açıklaştıralım ki, Literatürde Marksist olarak nitelenenler Rosa Luxemburg (1870-1919), Iliç Lenin gibi izleyicilerdir. Neo-Marksistler ise önceleri Paul Baran (1910-1964), Paul Sweezy (1910-2004), Harry Magdoff (1913-2006) sonraları Andre Gunder Frank (1929-2005), Wallerstein, Samir Amin gibi 1945 sonrası kuşağı ekonomi politikçilerdir, sosyal bilimcilerdir. Luxemburg'a göre bir Güney Amerika, Güney Avrupa, Güney ve Güney Doğu Asya ve Orta Doğu'nun basit meta üretimine dayalı üretim tarzları 16. yüzyıldan itibaren kapitalizmin ilk evresi olan ticarî kapitalizm tarafından tahrip edilmiş, bu yöreler kapitalist dünya sistemine eklemlendirilmeye başlanmıştır. Luxemburg'u SSCB çizgisinde okuyanlara göre kalkınma ve modernleşme teorileri emperyalizmin yeni araçları olup, kitlelerin dikkatini sınıf mücadelesinden başka alanlara çekmek gibi bir misyona sahiptir. Bunlara göre, az gelişmiş ülkelerdeki köylü-kentli, varlıklı-yoksul, geleneksel-modern, cahil-okumuş, gerici-ilerici gibi ayrımlar sınıfsal bir içerikle doldurulmadıkça sahtedir. Aslolan ekonomik kalkınmadır. O da, uluslar arası düzlemde emperyalistlerle, ulusal düzlemde de onların yerli iş birlikçileri olan kapitalistler ve/veya feodal güçlerle girişilecek mücadele, yani devrim ile elde edilebilecektir. Devrim gelecek, cümle sıkıntılar bitecektir. Bu dönemde Baran, Sweezy, Magdoff gibi sosyal

nemde Baran, Sweezy, Magdoff gibi sosyal bilimciler, ekonomi politikçiler çağdaş kapitalizmi analiz eder, artık'ın, Lenin'in dönemindeki gibi uluslar arası değil, uluslar üstü şirketler eliyle, nasıl merkez ülkelere taşındığını yazarlar. Bunların çok uluslu şirket analizleri, aslında ulus-devletin sosyal bilimlerin temel analiz birimi olmaktan çıktığının da işaretlerini verir. Bu dönemin önde gelen sosyologları arasında ise Wright Mills'i (1916-1962), Alvin Gouldner'i (1920-1980), Tom Bottomore'u (1902-1992) saymak gerekir.

Marksist, solcu ya da muhalif olarak nitelenen ve bu nedenle de batı ülkelerinin üniversitelerinde epeyce itelenen bu sosyologlar arasında ilk öne çıkan muhalif ad Mills'dir. Parsons-Merton-Smelser-Davis-Moore çizgisinde sosyoloji yapanları eleştiren Mills sadece 'grand teori'leri eleştirmekle kalmaz. Aynı zamanda Paul Lazarsfeld (1901-1976) gibi daha mikro boyutlardaki nicelleştirebilir birimlerden hareket eden sosyologları da eleştirir. Mills Marksist değil, bir muhalif sosyologdur. Marksist olarak adlandırılmayı daha çok hak edenler Bottomore, Lockwood ve Gouldner'dir. Kapitalizmin dünya ölçeğindeki yayılımını piyasa ekonomisinin gelişimi mantığında okumaya yönelen ve bu tarihsel süreci bir dünya sistemi teorisi içine yerleştiren Wallerstein bir sosyologdan çok bir iktisat tarihçisi olarak dikkat çeker. Kabul edilmelidir ki, Marksist sosyoloji Marksist iktisat kadar başarılı olamaz. Marksist iktisadın ulus-devletin sınırlarını aşan ve sermaye ile emeğin küresel düzlemdeki hareketliliğini konu edinen analizleri karşısına Marksist sosyologların çıkarabildikleri ne bir tez, ne bir bulgu olmuştur. Onlar tek bir tespitte bulunabilmişlerdir: O da, sosyal demokrasiyle uyuşumlu ulus-devlet içinde sınıf çelişkisinin keskinleşmesinin söz konusu olmadığı, onun yerine işçi sınıfının hızla müreffehleştiği (Lockwood) orta sınıfın geliştiği (Bottomore)dir. Bu ise bir bulgu değil veri tespitidir. Üstelik de devrimi öteleyen bir veri tespiti (!).

Bindokuzyüzaltmışlı yıllarda, dönemin gelişmekte olan

ülkelerindeki sosyologlar bir gerilim içindedirler. Ya Parsons çizgisindeki yapısal-işlevsel yaklaşımla uyuşumlu bir sosyolojiyi ya da genel bir adla 'sol' olarak nitelenen ve hayatın tüm boyutlarını çelişki temelinde okuyan bir sosyolojiyi seçeceklerdir. Bu arada, yapısal-işlevselci yaklaşımla uyuşumlu, modernleşme teorileri dışında, bir başka teori grubu daha gelişmektedir. Çatışma teorileri adı verilen bu grup teori, diyalektik çelişki nosyonunun Marksist sosyolojiye kazandırdığı dinamikliğin, açıklayıcılığın, cazibenin ve kapsayıcılığın karşısına bir alternatif sunmaktadır. ABD'li Lewis Coser (1913-2003) ve Avrupalı Ralph Dahrendorf'un gelişimine katkıda bulundukları bu teori, ne var ki, az gelişmiş ülkelerin 'sol'a gönül veren sosyologlarını 'kesmemekte'dir. Bu teoriler, batı dünyasında tutunurlar.

Az gelişmiş ülke sosyologlarının 'sol'a meyledenlerinin bu tavırlarının arkasında yatan ya da bu coğrafyalardaki Marksist sosyolojiyi besleyen kaynaklar arasında şu dördü özellikle dikkat çeker:

1-Kalkınmakta olan ülkelere uluslar arası kuruluşlardan akıtılan ekonomik değerlerin iktidardaki yerel güçler tarafından usulsüzce ve kayırmacılık esasında harcanması karşısında tepki gösteren rakip güç odakları;

2-Siyasî bağımsızlığını yeni elde eden ülkelerin yerli yöneticilerinin eski sömürücüleriyle işbirliği yaparak ülkelerini yeni sömürge haline getirmelerine karşı halk kitlelerinin tepkisi;

3-SSCB ve ÇHC'nin enternasyonalist dayanışma uğruna destek verdiği yerli muhalif hareketler.

4-Esasen gelişmiş batı ülkelerinin toplumları göz önüne alınarak geliştirilmiş sosyoloji teorilerinin az gelişmiş ülke toplumlarının incelenmesinde kullanılmasının yol açtığı çarpık fotoğraflara karşı, var olanı olduğu gibi göstermeyi amaçlayan yerli sosyal bilimciler. Bunlar, gelişmekte olan ülke aydınlarının ABD emperyalizmiyle neredeyse özdeş-

leştirilen akademik sosyolojiden uzaklaşmalarına yol açan etkenler arasında ağırlığı olan etkenlerdir.

Kuşkusuz, Marksist sosyolojinin gelişmesinde İngiltere ve Fransa gibi Batılı kapitalist, gelişmiş, modern toplumların kendi içlerinde, kendi entellektüellerince kapitalizme ve ABD emperyalizmine yöneltilen eleştirilerin de payı olmuştur. Hatta denebilir ki, bu ülkelerin akademi dünyalarındaki sol entellektüeller, az gelişmiş ülkelerden gelen doktora öğrencileri üzerindeki etkileri dolayımıyla, Marksist sosyolojinin Batı dışıyla tanıştırılmasında SSCB ya da ÇHC gibi ülkelerin entelijansiyasından ve resmi propagandacılarından daha çok katkıda bulunmuşlardır. Batı üniversitelerindeki sol entellektüellerin arkasındaki itici gücün bir kısmı eleştirel teorisyenlerden gelen birikimdir. Ama, onlardan daha ağırlıklı olan diğer kısmı ise doğrudan Marx'ın teorisinin muhteşemliği karşısında yaşanan göz kamaşmasıdır. Eleştirel teorisyenler ezelî ve ebedî muhaliftir; onlar Marx'a da muhaliftir. Ama onlar, Marcuse dışında, misyonlarını, 'anlamak için eleştirmek'le sınırlamışlardır. Anlamak istedikleri, içinde yaşadıkları modern toplumdur; o toplum içindeki modern bireydir; yaban birey, acı çeken birey. Nietzsche'nin bir önceki yüzyılda doğuşunu gördüğü birey. Eleştirel teori entellektüeli her halûkârda hayatta tutunamayan kılar; ya derin bunalımlara gark ederek ya da Baader Meinhof vâri bir terör grubuna katılarak. İtici gücün diğer kaynağı ise uç noktadaki Marx hayranlığıdır. Bunlar, Marx'ı eleştirmek ne demek, neredeyse kutsamak konumundadırlar. Bu konuda özellikle İngiltere'deki üniversiteler dikkati çeker. Marx'ın bir yabancılaşma teorisi, bir kapitalist üretim tarzı analizi, bir sermaye-emek arası diyalektik çelişki sunumu gerçekten muhteşemdir. Marx, tipik bir 19. yüzyıl düşünürü olarak, her tür istisnai durum dahil, tüm devinimlerin kendini gerçekleyebilmesine fırsat veren bir kuram geliştirmek istemiştir. Galiba, onun hatası tüm bu devinimin, doğrultusu ve sonu belli bir dinamik sistemde yaşanabileceğine duyduğu

sonsuz güvendir. Tarihi maddeciliği yıkan Marx'ın dünyayı yorumlamakla yetinmeyip dönüştürmeye de yönelik eylem plânları hazırlaması olsa gerek.

Öte yandan, Türkiye gibi ülkelerin ne üniversitelerindeki sosyal bilim bölümlerinde çalışanlar ne akademi dışındaki tekil aydınlar yaklaşık 1980'lere kadar Eleştirel teorisyenlere ilgi göstermişlerdir. Bir Marcuse'ye, bir Habermas'a 1968'i çevreleyen yıllarda gösterilen ilgi, onların kaçınılmaz devrimin olası müttefikleri üzerine yazdıklarından dolayıdır.

Gelişmiş batıda 1968 ayaklanmaları kapitalizmin yabancılaştırıcılığına bir tepki olarak gerçekleştirilirken, gelişmekte olan doğu blokunun 1968'i çevreleyen yıllardaki ayaklanmaları merkezî plânlamayı yapan partinin yabancılaştırıcılığına bir tepki olarak gerçekleşir. Prag ilkbaharının arkasındaki Alexander Dubçek'in (1921-1992) çizgisi, Yeni Sınıf'ı yazan Milovan Jilas'ın (1911-1995) çizgisi böyledir. Bindokuzyüz altmışsekizin ayaklanmalar furyasında doğu ve batı'nın ayaklanmacıları sadece güney'dekilerden değil, birbirlerinden de önemli noktalarda ayrılmaktadırlar. Batı'nın ayaklananları öncelikle otoriteye, yerleşik düzene 'establishment'e, neredeyse anarşizm mantığıyla karşı çıkarlar. Oysa doğu'nun ayaklanmacıları Komünist Partinin diktasına karşı bir dikelme içindedirler. Onlar Lenin'in Stalin tarafından çarptırılmış, 'demokratik merkeziyetçi' parti modeli yerine Dubçek'te ifadesini bulan güleryüzlü bir sosyalizm isterler. Güney'in isyancılarının isteği ise ülkelerinde gelişmiş batı ile iktisadî ve askerî ilişkiler tesis etmiş olan yönetici kadroların yerine daha millîci bir kadronun devlet yönetiminine gelmesidir. Berkeley kampüslerinde çiçek çocuklar 'savaş yapma aşk yap' sloganları atarken, Sorbonne'un avlularında 'gerçekçi ol, imkânsızı iste' diye bağırılırken Ankara Kızılay'da 'ordu gençlik elele millî cephede' sloganları atılmaktaydı. Batı ülkelerinde cinsel devrim yaşanırken Türk gençleri arasında bacı töresi geliştirilmekteydi. Güney aslında doğu ve batı kadar kimliği, tarafı be-

lirlenmiş bir yöreyi işaret etmez. Bunlar arasında iki süper gücün güney kanatlarındakiler ile bağlantısızlar ya da 3.Dünya olarak adlandırılanlar bulunur. Özellikle 1960-1980 arası dönemde bu ülkelerde yoğun kitle hareketleri, protestolar, yürüyüşler gözlemlenir. Buralarda da başta gençler, aydınlar, profesyoneller toplumun mühendisleri, ülkenin ilerici güçleri olarak ayaklanmakta, işçiler onları izlemektedir. Güney'de doğu ve batı'ya göre fazladan bir de köylüler vardır. Özellikle Güney Amerika ve Afrika'nın hristiyan köylüleri sol çizgide durur. Güney'li müslüman köylülerin bu dönemdeki sessizliği dikkat çekicidir. Müslüman köylüler her zaman ulul emre itaat etmişler, devletlerine muti olmuşlardır.

Gelişmekte olan ülkelerin sosyal bilimcilerinin Marksizmle olan yakınlığı zaman içinde söner. Goşist akımlara gösterilen ilgi, Che Guevera'nın Rozinante'sine binip gitmesiyle bulanıklaşır. Devrim umudu ve heyecanı rüzgâr gibi gelir; rüzgar gibi gider. Alyoşa'ya elveda demek birkaç basamakta gerçekleşir. Devrimin gelmeyeceği aslında 1968'de belli olmuştur. Ama bu gerçeğin fark edilmesi zaman alır; ne de olsa, Daniel Cohn-Bendit'in ifade ettiği gibi devrim çok sevilmiştir (1987).

Fransız yapısalcıları ontolojik açıdan tarihî maddecilikle epistemolojik açıdan realizmle olan yakınlıklarını 1968'den sonra da, bir süre daha devam ettirirler: Louis Althusser (1918-1990), Maurice Godelier, Claude Levi-Strauss ve hatta Michel Foucault (1926-1984) böyle bir bağlamda ele alınabilirler. Almanya'dan Habermas'ın yoğun kapitalist toplum eleştirisinden modernite savunuculuğuna geçişi sanki daha kısa zamanda gerçekleşen bir pozisyon değişikliğidir. İtalya'da Eleştirel teorinin ideolojik düzlem eleştirisini siyaset zeminine bağlayan Antonio Gramsci'nin (1891-1937) boşluğunu Enrico Berlinguer'in (1922-1984) Avrupa sosyalizmi ideali doldurur. Ama bu ideal Berlinguer'in ölümüyle eş zamanlı olarak sona erir. Avrupa sosyalizminin sona erişi ve

Berlinguer'in ölümü bireysel olan ile sosyal olanın çakıştığı ender trajik durumlardandır.

ABD'de Erik Olin Wright meslekî pozisyonlardan hareketle, başta ABD, çeşitli ülkelerin sınıfsal yapılarının nesnel ve öznel ölçütlerini tespite yönelir. İngiltere'deki sosyoloji bölümlerinde, Marksizmin neredeyse 'normal bilim' statüsüne yükseldiği 1960'lardan itibaren, ontolojik düzlemdeki kapitalizm, gelişme ve sınıfsal yapı analizlerinin yanısıra epistemolojik, metodolojik düzlemde de bir hareketlenme gözlemlenir. Ontolojik analizlerin rafineleşmesine paralel olarak epistemolojik metodolojik tavır alışlarda da bir derinleşme görülmeye başlanır. Marx'ın epistemolojisi realizm, öne çıkar; realist epistemoloji adeta yeniden keşfedilir. Giderek, yeniden üretilir. Fransız yapısalcıları ile Eleştirel teorisyenlerin anlamacı epistemoloji temelli, fenomende numeni yakalamaya yönelen tavır alışları İngiliz üniversitelerinde inceden inceye analiz edilir olur. Andrew Sayer, Russel Keat, John Urry, Roy Bhaskar, Margaret Archer, William Outhwaite ve kuşkusuz Giddens bu çabaların halen yaşayan emekçileridir.

Söz konusu çabalar Marksist bir sosyolojinin epistemolojik zeminini belirginleştirme niyetiyle başlatılmışsa da aynı niyetle devam ettirilemez olmuştur. Bu çabaların sonunda ortaya çıkan birikim, adı geçen akademisyenlere öyle kaynaklar sunmuştur ki, oradan sadece yoğun bir pozitivizm eleştirisi çıkmakla kalmamıştır. Bu birikim, onun üstüne bir de, realist epistemoloji ile anlamacı epistemolojinin kesiştirilmesi olasılığının sorgulanması girişimlerine de kaynaklık etmiştir. Bu gelişme, kökleri 19. yüzyıla dayanan Yeni Kantçı düşünürlerin yol açtığı anlamacı epistemolojinin, 20. yüzyılın sonlarında, bilgi üretimi etkinliğinde güçlü bir referans olarak görülmesine kadar ilerlemiştir. Anlamacı epistemolojinin bu geniş kabûlü Popperci pozitivist epistemolojinin geri çekilmesine değil, tersine, ikisinin birlikte kullanıldığı yeni metodolojilerin geliştirilmesine yol açmıştır.

Bindokuzyüzseksendokuzu önceleyen on yıllarda ABD üniversitelerine bakıldığında gözlemlenen neofonksiyonalizm, sembolik etkileşimcilik, etnomentoloji, rasyonel seçim teorisi ve feminist teorinin yükselişidir. Sistem yaklaşımından geriye kalan analitik kavramlarıdır. Alışveriş teorisinden kalan ise metodolojik bireycilikten başka bir şey değil gibi gözükmektedir; o da metodolojik bireyciliğin nitel teknik kullanımına getirdiği sürprizli açılımdan dolayıdır. ABD'de asıl gelişen alan ise post-modern teori ve kültür incelemeleri olur. Modernin ravzai mukaddesi New York'tur. New York 'büyük elma'dır. İnsanın kendini kanıtlamasında mihenk taşıdır. New York adrenalin şehridir; risk şehridir: Risk'i ve güveni analiz eden her ne kadar bir İngiliz, Giddens ise de. New York örneği var olmasaydı Giddens da sanki kavramlaştırmalarına bir ideal tipik zemin temin edemezdi. New York başlı başına geç 20.yüzyıl için bir referanstır. Ne var ki, 20. yüzyılın sona erişinin simgesi New York'taki ikiz kulelerin 2002'deki yıkılışı değil fakat Berlin Duvarı'nın 1989'daki yıkılışıdır. Arada geçen 13 yılda olanlar önemlidir. Berlin Duvarı'nın yıkılışı özgürlüğe adım olarak görülmüştü; kulelerin yıkılışı ise bir terör eylemi.

Gelecek bölümde sosyolojinin 20.yüzyıldaki macerası örnek yaklaşımlar ışığında anlatılacaktır.

4.2. YİRMİNCİ YÜZYIL SOSYOLOJİSİNDE ÖNE ÇIKAN ONTOLOJİK YAKLAŞIMLAR

4.2.1. YAPISAL- İŞLEVSELCİLİK

Yapısal-işlevselcilik, sosyoloji içinde önceleri işlevselcilik adıyla tanınmaya başlar. İşlevselcilik, işlevi vurgulayan yaklaşımdır. İşlev bir sistemin çevresine uyumunu veya uyarlanmasını sağlayan gözlemlenebilen sonuçlardır (Merton, 1968:105). Bir başka ifadeyle, işlev, bir sistemin ihtiyaçlarını karşılamaya yönelen faaliyetlerdir. İşlevselcilik bu faaliyetlere yapılan vurguya işaret eder. İşlev; öncelikle kaynaklandığı yapının, sistemin ihtiyacını karşılamaya yönelir. İşlevselciliğe 'yapısal' sıfatının eklenmesi, tek başına işlevin toplumun, toplumsalın ya da sosyalin açıklanmasında yeterli olmadığının görülmesi sonunda gerçekleşir. Herhangi bir yapıyla bağlantılandırılmaksızın bizatihi işlevden söz etmenin, işlevi kaynaklandığı ve yöneldiği yapıdan kopartarak ele almanın sosyolojik analizin havada kalmasına yol açtığının anlaşılması, teorisyenlerin işlevin yanı sıra yapıyı da vurgulayan bir adı kullanmalarına yol açmıştır. Aslında yapı da işlev kaynaklıdır, faaliyet kaynaklıdır; eylem (akt) ve sosyal eylem (aksiyon) kaynaklıdır. Ama biliyoruz ki, oluşturucu ögeler ile oluşturucu ögelerin biraradalığıyla ortaya çıkan bütünlük hiç de aynı değildir. Köken açıklamaları mevcudun açıklanmasına yeterlilik bir yana, gereklilik koşulu açısından bile katkı olarak görülemezler. Dolayısıyla yapı ile işlev gerçekten iki ayrı bütünlük olarak görülebilir, irdelenebilir. Bu bağlamda, yapı'nın sıfat hali işlev'e eklenebilir.

Yapısal-işlevselci yaklaşımın adıyla ilgili vurgulanması gereken diğer bir husus, burada geçen 'yapısal' teriminin 'yapısalcılık' olarak bilinen ve sosyolojide de yeri olan yaklaşımdaki 'yapı' terimiyle karıştırılmaması gerektiğidir. Kuşkusuz, her iki yaklaşımın içinde de bir yapı'ya atıfta bulunulmaktadır. Ama, bu terimlerin işaret ettikleri 'yapı'lar birbi-

rinden oldukça farklıdır. Yapı, bağlam-bağımlı kavramlardandır. Her iki yapı nosyonu da ayrı kavramlaştırmaların ürünü olup, ayrı kavramsal bağlantılara sahiptir. Daha kısa bir ifadeyle, yapısal-işlevselci yaklaşım işlevselci yaklaşım ile yapısalcı yaklaşımın birleşmesinden meydana gelmemiştir. İşlevselcilik, yapısalcılık ve yapısal-işlevselcilik üç ayrı yaklaşımdır. Bunlar arasında bir yakınlık aranacaksa eğer, bu ancak işlevselcilik ve yapısal-işlevselcilik arasında aranabilir. O da, gerekli titizliği göz ardı etmeksizin. Bu noktada unutulmaması gereken şudur: Yapısal-işlevselcilikte aslolan işlevdir. Yapı, işleve yardımcı unsur olarak eklenmiştir. Kaldı ki, buradaki yapı da işlev kökenli bir yapıdır. Oysa, yapısalcılıktaki yapı 'öz' çağrışımlı, öz-kurallamalı bir yapıdır.

Yapısal-işlevselci yaklaşım için belki de en iyi anlaşılabilir açıklamayı Mark Abrahamson getirmiştir. Abrahamson yapısal-işlevselcilikteki yapı nosyonunun mekânda bir örgütlenme; işlev nosyonunun ise zamanda bir örgütlenme gibi düşünülmesi gerektiğini öğütler. Gerçekten de, yapı alana aittir, yere aittir. Yapılar zamana direnir. Zamanın akışını aşar. İşlev ise zamanla birlikte yapılagelen, zaman içre olan, zamanla birlikte kayıp giden bir eylemler ardışıklığıdır. İşlevler zamana karşı dikelmez, zamanla birlikte akar.

Yapısal-işlevselcilikte işlev daha çok bir yapının/kurumun/örgütün/sistemin işlevi olarak görülür. İşlev bir kollektiviteden sadır olmaktadır. Oysa, yapısal-işlevselcilik dışındaki işlevselcilik türlerinde işlev daha farklı düzlemlerle bağlantılandırılır. Mark Abrahamson işlevselciliği üç düzlemde ele alır: Bireyci işlevselcilikte, ki tipik temsilcisi Bronislav Malinowski'dir (1884-1942), işlevin kaynağı doğrudan bireylerin ihtiyaçları, beklentileri, özlemleri, korkuları, tedirginlikleri olarak görülür. Bireyci işlevselcilik metodolojik bireyci epistemoloji-metodolojiyle tam uyuşum içindedir. İkincisi olan kişilerarası işlevselcilikte işlevin kaynağı umutları, beklentileri, tedirginlikleri olan bireylerin birbirleriyle ilişkilerinde tesis edilmiş olan örüntülerdir. Bu tipin tipik temsil-

cisi Alfred Raginald Radcliff-Brown'dur (1881-1955). Radcliff-Brown damatlar ve kayınvalideler arası ilişkinin her zaman tarafların tedirginliklerini, çekingenliklerini yansıtan bir ilişki olduğunu ifade eder. Bu duyguların kaynağı aradaki genç kadının annenin kızı, damadın eşi olması durumudur. Anne kızının iş yapmamasını, yorulmamasını ister. Damat ise eşinin iş yapmasını, evi çekip çevirmesini ister. Bu farklı isteklerin çarpışması bir yandan aile içi çatışmaya bir yandan genç kadının üzülmesine yol açacağından, ve kuşkusuz aile özellikle ilksel topluluklarda temel kurum olduğundan, istenmeyen bir durumdur. Çözüm şakalaşma örüntüsünün sunduğu konforu benimsemekte bulunur. Damat ve kayınvalide aralarındaki gerilimi birbirleriyle şakalaşarak boşaltırlar. Şakalaşma örüntüsünün işlevi tarafların gerilimlerini boşaltmalarına hizmet etmektir.

İşlevin bağlantılandırıldığı üçüncü düzlem toplum düzlemidir. Burada işlev makro düzleme, toplumsal düzleme taşınmıştır. Bu girişimin tipik temsilcisi Durkheim'dir. Ne var ki, bu düzlem oldukça tehlikeli bir bölgededir: Tipik bir holistik yaklaşım örneği olan Durkheim'ın toplum kavramı, yapısalcı yaklaşımın 'yapı' nosyonu ile neredeyse özdeştir. Bu; öz düzenlemeli, öz kurallamalı bir bütünlüğün işaret edildiği bir yapı, bir toplum nosyonudur. Bireyin üstünde, bireye ihtiyacı olmayan, kendi kendine var olabilen bir yapı, bir toplum nosyonudur. Toplumsal işlevselcilikte (societal functionalism) aslolan toplumsalın ('sosyal'in değil, 'societal'in) gereksinmelerinin karşılanarak onun süredurumunun mümkün kılınmasıdır. Anımsayalım; Durkheim sapma davranışların bile işlevselliğinden söz edebilmekte, sapmanın toplumun iç dayanışmasının güçlenmesine olumlu yönde katkıda bulunacağını ifade edebilmektedir. Bütün bunlardan dolayıdır ki, Durkheim'ın yapılsalcı mı yoksa yapısal-işlevselci mi olduğu hâlâ tam kararlaştırılamamıştır. Zira, toplumsal işlevselcilik işlevselciliğin yapısalcılığa en çok yaklaştığı işlevselcilik tipidir. Oysa, yukarıda da işaret edildiği gibi, yapı-

sal-işlevselcilikte işlev toplumun bütününden daha çok toplum içre bir birime, bir yapıya, bir kuruma, bir sisteme vb. dayandırılır. İşlev yapıdan değil yapı içindeki orta boy bir birimden kaynaklandırılır. İşlevin kaynağı olarak toplumun bütününün görülmesinin toplumlararası ilişkilerin analizinde daha kapsamlı açıklamalar getirilmesine hizmet edeceği ileri sürülebilir. Oysa işlevin kaynağının toplum içre bir yapıya, bir kuruma, bir örgüte, bir sisteme dayandırılmasının topluma ilişkin, toplumun iç işleyişine ilişkin analizlerin daha doyurucu bir tarzda yapılmasına katkıda bulunacağı açıktır; özellikle, yapıyı değil de işlevi vurgulayan bir yaklaşımın içinden bakılıyorsa: Yapısalcı değil fakat yapısal-işlevselci bir yaklaşım benimsenmişse.

Abrahamson sistemler ve işlevleri arası ilişkiyi göz önüne alarak yapısal-işlevselciliğin temel sayıltılarını şöyle sıralar:

1. Bir sistemin ögeleri işlevsel olarak karşılıklı ilişki içindedir. Bunun anlamı, bir ögenin normal işleyişinin diğer ögelerin normal işleyişini gerektirdiğidir. Burada önemli olan, bir sistemle bağlantılı bir işlevin, diğer bir sistemle bağlantılı bir işlevle doğrudan ilişkiye girdiğinin vurgulanmasıdır. Demek ki, bir işlev doğrudan, karşısındaki bir sisteme, kuruma vb. etki etmemekte; o sistem, kurum vb.nin önce kendi işlevi ile muhatap olmakta, iki işlevin birbiriyle girişiminden sonradır ki, ilk işlev ikinci işlevin kaynaklandığı kurum, sistem, yapı vb. üzerindeki etkisini gösterebilmektedir.

2. Bir sistemin oluşturucuları bu sistemin süregiden işleyişine genellikle olumlu katkılarda bulunurlar. Yapısal-işlevselcilikte ana ilgi noktası bu katkılar üzerinde toplanır. Biraz aşağıda görüleceği gibi, yapısal-işlevselcilik genel olarak normatif tercihleri olan bir yaklaşım olup, bu tercihini de olumluluk, uyumluluk, dengelilik yönünde kullanır. Yapısal-işlevselciliğin özellikle sosyolojideki ilk temsilcisi olan Parsons'da işleve hemen hep olumlu bir katkı muamelesi

yapıldığını biliriz. İşlev terimi bizatihi olumlu işlev olarak okunur. Kuşkusuz, bu sayıltı siyasî ve ideolojik uzantıları olan bir sayıltıdır. Ne var ki, işlevin olumlu işlevle sınırlandırılması yaklaşım içinde de uzun süre devam etmemiş farklı yorumlar dile getirilir olmuştur. Çok uzaklardan değil; Harvard'ın içinden Parsons'ın izleyicisi Merton dys function, manifest-latent işlevler ve 'sonuçlar toplamının net artığı' gibi kavramlarla işlev kavramını zenginleştirmiştir. Böylelikle, yapısal-işlevselci yaklaşım içinde sosyal hayatı daha içten, daha sahici bir tarzda kavrayabilmenin, kucaklayabilmenin de yolları açılmıştır.

İşlevlerin bir de 'artık' olarak adlandırılanları vardır. 'Artık'ların bir zamanlar işlevsel olduğu ama artık işlevlerinin kalmadığı düşünülür. Tipik örnek olarak da insan bedenindeki apandis organı verilir. Ya da, erkek ceketlerinin kollarındaki üç düğme. Aslında, bizce, bunları 'işlevselliği olmayan işlev' gibi düşünmek hatalıdır. 'Artık' olanlar olsa olsa, yapılardır; işlevler değil. İşlev, varsa, bir işe yarıyordur; ya bir şeyi düzeltiyor ya bozuyor ya da mevcut durumu sürdürüyordur. Bu bağlamda, apandisin de bir işlevinin olduğunu düşünmek olasıdır. Aynen, üç düğmenin artık düello edenlerin kollarını sıvamalarını kolaylaştırmayı değil ama batılı erkeklerin bir şanlı geleneğe bağlılıklarını işaret ettiğini düşünmemizde olduğu gibi.

3. Yapısal-işlevselciliğin üçüncü sayıltısı, işlevsel sistemlerin birbirleri kadar, ait oldukları üst sistemlerle de ilişkilerinin olduğudur. Bu açıdan bakıldığında, her şey, hem kendisiyle aynı düzlemdeki diğer sistemlerle hem de kendisinden ayrı düzlemlerde, altta ya da üstte, olan sistemlerle işlevsel ilişki içinde olarak görülmektedir. Bu bakış bir bütünselliği, bir genel bağımlılığı, bir büyük aidiyet çemberini çağrıştırır. Ancak, bu bütünsellik, bu çember, bu ahenklilik maddî temellidir. İşlevler gözlemlenebilmeli, tespit edilebilmeli, ölçülebilip sayılabilmelidir.

Bu üç temel sayıltıdan hareketle, geliştirilen toplum teorisinin, sosyal teorinin süredurum yanlısı olduğu, çok az bir hareketliliğe müsaade ettiği, değişmeyi ve çatışmayı göz ardı ettiği ileri sürülür. Bu yaklaşımın değişmeyi açıklamaya izin vermediği; durukluğun, durgunluğun yaklaşımı olduğu söylenir. Öyle iddia edilir ki, yapısal-işlevselcilik statükoyu korumakta, kurulu düzenin tek olası düzen olduğunu ima etmektedir. Buradan giderek de, düzeni yücelten bir ideolojiyle bağlantılı olduğu düşünülür. Yapısal-işlevselcilik için ileri sürülen bu eleştirilerde haklılık payının bulunduğunu kabul etmek gerekir. Eleştiride vurgulandığı kadar olmasa da, değişmeyi ve giderek çatışmayı açıklamada hatta devrimci dönüşümleri açıklamada ve kestirmede yetersiz kaldığı örneklerin sayısı oldukça çoktur. Bu yaklaşım değişmeyi dışlamaz; tersine kabullenir ve onaylar da. Ama bu değişme, diyelim ki, bir elips yörünge içindeki kımıldanışlar, gidip gelişler, hızlanmalar, yavaşlamalar misali bir değişmedir. Bilinen ve meşruluğu önceden onaylanan bir değişmedir söz konusu olan.

Yapısal-işlevselciliğe yöneltilen eleştirilerden biri bozuk işleve yeterince dikkat harcamaması; bozuk işlevi istisnaî, işlevi ise rutin kabul etmesidir. Oysa, hayat sanki tam tersine bir akış sergilemektedir. Yaklaşımın, bununla bağlantılı bir başka eleştirisi teleolojik karaktere sahip olduğu ileri sürülerek yapılır. Teleoloji geleceğin bugünü belirlemesidir. Teleoloji bilime karşıt bir düşüncedir. Zira bilimde; doğada ve sosyal hayattaki her oluşumun, devinimin, dönüşümün, mevcut öncel koşulların itmesiyle bir nedensellik zinciri içinde akıp gittiği sayıltılanır. Bilimin görevi bu düzeni, nedenliği, nasıllığı içinde tespit edebilmektir. Bilim ne doğaya ne hayata bilinçlilik atfeder. Bir önceki olayla bir sonraki olay arasında bir niyet bağlantısı kurulmaz. Bilinç, niyet, plân sadece insanda vardır. Biz insanlar geleceğimizi bugünden plânlar ve bugünkü eylemlerimizi yarınki kazanımlarımızı göz önüne alarak ifa ederiz.

Bu noktada, doğa ile insan arasında kesin bir çizgi çizmek mümkün iken, hayat ile insan arasında aynı kesinlikte bir çizgi çizmek pek mümkün görünmeyebilir: Eğer hayat ile insanı ayıramıyorsak. Hayat ile insanı ayırmak; hayat ile doğayı aynı karakteristiklere sahipmiş gibi görmek oldukça problematik bir alana adım atmayı gerektirir. Bu problematik sebebiyledir ki, yukarıda organizmacılığın yerini mekanikçiliğe bıraktığını belirtmiştik. Yapısal-işlevselciliğin uyumu, dengeyi, olumlu işlevi vurgulayan, sosyal hayat içindeki her devinimi mevcut dengeyi muhafaza etmeye yönelik bir adım olarak gören tavrı, ister istemez yaklaşımın teleolojik karakterde olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Sanki, toplum hep dengede kalsın diye toplum içi sistemler, kurumlar olumlu işlevde bulunmaktadır. Sanki bir görünmez el geleceğin dengesi için bugünden gerekli önlemler almaktadır. Bu görünmez el adeta hayatın, sosyal olanın içinde, özünde, ruhundadır. Bu görünmez elin metafizik karakterde olduğu açıktır. Teleolojik olma, metafizikle iştigal edilmekte olduğunun bir başka açıdan ifade edilmesidir.

Yaklaşıma yöneltilen diğer bir eleştiri totolojik olduğudur. Totoloji; yeni bir şey söylemeden, kendi içinde döngüsel ifadeler kullanmaktır. Totolojide yeni bir önerme sunulmaz. İlk sunulan tanımlayıcı önerme biçimsel olarak döngüselleştirilerek okuyucuda sanki yeni bir söz söylenmiş izlenimi verilmeye çalışılır. Ritzer'in verdiği örneği kullanırsak: Bir sosyal sistem, oluşturucu parçaları arası ilişkiyle tanımlanır dendikten sonra, bir sistemin oluşturucu parçaları kendilerini çevreleyen sosyal sistemdeki yerlerine göre tanımlanır denmesi bir totoloji örneğidir (1988: 21).

Yapısal-işlevselci yaklaşımın eleştirildiği noktalardan biri işlev kavramının yeteri kadar netlikle tanımlanmamış olduğudur. İşlevin bireylerin niyetlerinden nasıl ayırdedile- bileceği hususu bulanıktır. İşlev ile manifest hedefler arası fark da bulanıktır. İşlev ile latent hedefler arası fark iyice bulanıktır. İşlevin somut örneklerde neye, nerelere tekabül ettirilme-

si gerektiği hususu tatminkâr bir tarzda belirginleşmemiştir. Sürekli düzlem değiştirerek, her faaliyetin bir işlev olarak nitelendirilmesi mümkündür. İşlevler arası ilişkinin belirginleştirilmesi ise daha da zordur.

Gerek yapısal-işlevsel yaklaşımı daha iyi tanıyabilmek gerek yaklaşıma yöneltilen eleştirileri daha iyi anlamlandırabilmek için Parsons'ın toplum teorisi üzerinde yoğunlaşmak yararlı olabilir.

Parsons hem bireyi hem toplumu çevreleyen bir büyük teori geliştirir. Teorisini çok katlı bir aksiyon sistemi fikrinden hareketle geliştirir. Bu teorideki kişilik sistemi en dipteki 'davranışta bulunan organizma'dan değil, en üstteki kültürel sistemden hareketle temellendirilir. Onun bu tavrı, analizinin merkezine sosyal aktörü koymasının aksiyonel yaklaşımı benimsediği anlamına gelmediğini gösterir. Parsons sosyal aktörden söz eder; ama bu sosyal aktör, aksiyonel yaklaşımların işaret ettiği aktörlerden çok farklıdır. Bu aktör, Giddens'ın da dediği gibi, beklenen rollerini oynayan bir aktördür (1993:21). Yunan tragedyalarındaki gibi, asıl yüzünü görmediğimiz, sahneye rolünün ifadesini yansıtan maskeyle çıkan bir aktör. Rolüne yorumunu, gerçekleştirilen rolünü, gıdım gıdım ekleyebilen bir aktör.

Parsons gerçekten de muhteşem bir toplum teorisi kurgulamıştır. Bu teori o kadar muhteşemdir ki, kendisini son 'grand teorist' olarak alkışlamak bir onurdur: Teorisi gerçekle tam uyuşmasa bile.

Parsons'a göre bir toplumun analizine şu dört aksiyon sisteminin varlığının fark edilmesiyle başlamak gerekir: Davranışta bulunan organizma, kişilik sistemi, sosyal sistem ve kültürel sistem. Somut hayatta içiçe geçmiş halde bulunan bu sistemleri biz analiz amacıyla bir diğerinden ayırmaktayızdır. Bu sistemler fizikî bir mekânda yükselir; bir evrim çizgisi üzerinde, sahip oldukları potansiyeli adım adım açığa çıkarırlar. Bu, her bir aksiyon sistemi kısaca AGIL de-

diğimiz (ki, bu dört gerekliliğin İngilizce karşılıklarının baş harflerinden oluşur) şu dört işlevsel gereklilikle donanmıştır: Uyarlama, hedefe yönelim, bütünleşme ve örüntü sürekliliği. Bu işlevsel gereklilikler sayesindedir ki, gerek her bir aksiyon sistemi gerek tüm bir toplum ayakta kalabilmektedir.

Uyarlama; her aksiyon sisteminin dışsal koşullara uyarlanmasını ve koşulları kendi ihtiyacına göre uyarlamasını mümkün kılan işlevlerin ifasına işaret eder. Hedef yönelimlilik; her aksiyon sisteminin birincil hedeflerini belirleyip onları gerçekleştirmesini mümkün kılan işlevlerin ifasına işaret eder. Bütünleşme; her aksiyon sisteminin hem kendi oluşturucu parçalarıyla hem diğer aksiyon sistemleriyle olan ilişkilerini düzenlemeyi mümkün kılan işlevlerin ifasını işaret eder. Örüntü sürekliliği ise her aksiyon sisteminin devamlılığını sağlayan güdülenmeyi mümkün kılan işlevlerin ifasını işaret eder.

Parsons toplumu sosyal sistemle eşitler. Sosyal sistem bir kurumlar ağıdır. Kültürel sistem değerleri, normları, kuralları taşır. Kültürel sistem hem sosyal sisteme hem de kişilik sistemine yönelik işlevlerde bulunur. Kültürel sistem sosyal sistemdeki kurumlara, sunduğu değerlerle hayatiyet verir. O kurumların işlevlerini yönelteceği hedeflerin ufkunu belirler. Kültürel sistem aynı zamanda aktörlerin kişilik sistemlerine de nüfuz eder. Onların hayatlarını sürdürmede düstur edinebilecekleri normların, kuralların yönlendiricisi, devindiricisi olur. Abrahamson bu süreci şu cümlelerle ifade eder:

"Parsons'ın asıl ilgisi sosyal düzenin nasıl mümkün olduğu noktasında toplanır. Parsons bir toplumdaki kişilerarası sürekli 'savaş'ı neyin engellediği biçimindeki Hobbeşçu soruyu sormaktadır... Uzun vadede, cevabı, kültürel, sosyal ve kişilik sistemlerinin karşılıklı nüfuzlarının ortasında görür. Mütekabil olarak da toplumları, kültürel değerleri sosyal sistem içinde kurumsallaştırılan ve sonra da norm ve ku-

ralları kişilik sistemleri içinde içselleştirilen düzenler olarak tanımlar .... Bu durumda sosyal düzen mümkündür. Çünkü kişiler çatışmaya kalkışmaksızın, sadece beklentileriyle, sosyal düzene uymuş olacaklardır. Bir başka deyişle sosyal kurallar 'herkes için aynı olan ortak değer donanımından kökenlenmeleri yüzünden... uyumlu bir karakter gösterirler'.... Bu nedenle de meşru olarak görülürler; fakat bireyler, sosyal sistemin kültürel yoldan elde edilen kuralları ile kendi ihtiyaçları arasındaki bütünleşme veya çakışma yüzünden de bu uyumu gösterirler. Böylelikle, içselleştirilmiş değerler meşru rol beklentileriyle uyuşmayı sağlayan bir kişisel güdülenmeye yol açar" (Abrahamson, 1990:34).

Her bir aksiyon sistemi kendi işleyişini sürdürürken adına örüntü değişkenleri denen bir dizi değişkenin her bir ayağını da kendine göre yorumlar, içeriğini kendi gereksinmelerine göre doldurur. Sözgelimi Etkililik veya Nötrlük değişkenleri kişilik alanında yönetme, denetleme eğilimleri ile bunların tersi olan edilgenlik, uydumculuk eğilimlerini destekler. Kültür alanında aktif olmayı, inisiyatif almayı, girişimciliği veya tersine, edilgen olmayı bir değer olarak görmeyi destekler. Sosyal sistem alanında ise bu değerlerden birine ya da ötekine hayatiyet veren davranış örüntülerinin, rol beklentilerinin ve kurumsal yapıların kurulmasını besler, destekler. Diğer dört değişken ve onların yöneldikleri hedefler de yine her bir temel sistem açısından kendisiyle uyumlu kişisel gereksinmelere kültürel değerlere ve sosyal-kurumsal-örüntüsel yapılanmalara yönelik bir işleyiş sergiler. Kuşkusuz, söz konusu beş örüntü değişkeni de aslında birer ideal tiptir.

Parsons'ın toplum teorisi kendi içinde tutarlıdır. Ancak, tutarlılık bir teorinin değerlendirilmesinde başvurulan tek ölçüt değildir. Bir teorinin sahici de olması beklenir. Söyledikleri ile olan bitenlerin uyuşumlu olması gerekir. Bu açıdan bakıldığında, ne yazık ki, Parsons'ın teorisi yeterince başarılı bulunmamaktadır. İnsanların rollerini oynayan tip-

ler olarak kurgulandığı, eyleyen ve edimci yönlerinin ihmal edildiği, giderek sosyal hayatın birimleri arasında kolektif kişiliklerin de bulunduğunu ihmal eden her teorinin başarılı bulunmadığı gibi.

Parsons'ın toplum teorisi yapısal-işlevselci yaklaşımın temel sayıltılarıyla uyuşumlu çok sayıdaki toplum teorisinden sadece biridir. Bir başka toplum teorisi Merton tarafından geliştirilmiştir (1968). Smelser'in modernleşmeyi konu eden teorisi (1968) ise aynı konudaki onlarca teoriden sadece biridir. Tüm bir modernleşme teorileri kümesi yapısal-işlevselci yaklaşımın ve evrimci yaklaşımın temel sayıltıları ile uyuşumlu olarak geliştirilmiştir. Evrimci yaklaşımın katkısı sosyo-kültürel değişmeyi zaman boyutunda, bir ilerleme örneği olarak inceleyebilmeyi mümkün kılmasıdır. Evrimci yaklaşım olmasaydı, yapısal-işlevselcilerin sosyo-kültürel değişmeyi anlatışı çevre koşullarına uyum ve sosyalizasyon gibi 'değişme kaynakları' ile sınırlı kalacaktı. Bu ise bizi dünyanın çoğundaki oluşumları kucaklayabilme kapasitesi sınırlı olan sosyal değişme teorilerinin kucağına itecekti. Oysa, evrimci yaklaşım sayesinde yapısal-işlevselciler modernleşme teorilerini geliştirebilmiş, böylece gelişmekte olan ülkeler olan tüm bir güney ve doğu ile güneydoğu ülkelerindeki değişim sürecini şöyle ya da böyle inceleyebilecek bir teori grubuna sahip olabilmişlerdir.

Öte yandan, yapısal-işlevselci yaklaşımla bağlantılı olarak geliştirilen orta boy teoriler de vardır. Toplum içi kurumları, örgütleri, hatta kimi davranış örüntülerini ve süreçleri konu edinen teoriler gibi. Yapısal-işlevselciliğin temel sayıltılarıyla uyumlu ve Davis-Moore tarafından geliştirilen böyle bir teori özel olarak tabakalaşmayla ilgilidir. Aile, siyaset, suç, sapma, göç, kentleşme vb. alanlardaki teoriler de bu noktada verilebilecek diğer örneklerdir. Ancak, verili bir toplumdan hareketle geliştirildiği izlenimini verse de, aslında kurgusal toplum fikrinden hareketle geliştirilen tüm bu teoriler, kaynaklandıkları yaklaşımdan dolayı insan ögesini ikincilleştir-

dikleri için, hayatı kucaklayabilen açıklamalar getirememişlerdir. Çünkü, söz konusu holistik yaklaşımlar Comte'un kurgusu 'toplum'dan hareket etmekte, bu toplumu da ya birbiriyle işlevleri yoluyla karşılıklı bağımlılık içindeki yapılardan oluşan bir bütün ya dinamik dengelenim içindeki bir sosyal sistem, ya öz kurallarına sahip bir yapı ya iç çelişkilerinden güç alan bir üretim tarzı olarak görmektedirler. Malinowski gibi 'bireyci' bir yapısal-işlevselci teori geliştirmeye çalışanların ise çalışmalarını karmaşık modern toplumlarda değil fakat içe kapalı, birincil ilişki ağırlıklı cemaat tipi birlikteliklerle sınırladıklarını anımsamakta yarar vardır.

Aslında, hayatı kucaklayamama sadece yapısal-işlevselciler için değil fakat diğer holistik yaklaşımlar için de geçerlidir. Sözgelimi, sistem yaklaşımındaki sistem nosyonunun sosyal hayattaki izdüşümünü bulmak, maksatlı sistemler dışında, neredeyse imkânsızdır. Yapısalcı yaklaşımın temel sayıltılarından biri anti-humanist olmaktır. Yani, yapısalcılığın önde gelen adları örneğin sosyolojide Althusser, Foucault, sosyal antropolojide Godelier, Levi-Strauss, tarihte Fernand Braudel (1902-1985), psikiyatride Jacques Lacan (1901-1981) gibi onlarca yapısalcı derece derece insanı pozisyonlara veya dilsel, ekonomik sosyal, kültürel, coğrafî yapılara emdirmişlerdir. Tarihî maddecilik de, özellikle geç Marx'ın voluntarist ögeleri vurgulayan genç Marx'ın aksine, bir yapı olan üretim tarzına, giderek sınıfsal tavır alışlara verdiği öncelik dikkate alındığında, insansız bir yaklaşım olarak belirir. Adları geçirilen ve geçirilmeyen tüm holistik yaklaşımların socius'un incelenmesi açısından değerlendirilmesi yapıldığında, hiçbirinin yeterli olmayacağı açıktır. Gelecek bölümde aksiyonel bir yaklaşım örneği olarak sembolik etkileşimcilik üzerinde durulmaktadır.

4.2.2. SEMBOLİK ETKİLEŞİMCİLİK

Sembolik etkileşimci yaklaşım her ne kadar George H. Mead, Charles H. Cooley (1864-1929) ve William I. Thomas (1863-1947) gibi sosyal bilimcilerden, pragmatism, davranışçılık gibi yaklaşımlardan etkilenmiş olması hasebiyle köklü geçmişe sahip bir yaklaşım olarak görülebilirse de, yaklaşımın sembolik etkileşimcilik adıyla sosyoloji dünyasına sunuluşu daha yeni bir tarihe tekabül eder. Herbert Blumer (1900-1987), ki bir Chicago Ekolü üyesidir, 1969 yılında yazdığı ve yaklaşıma adını veren kitabıyla sosyolojiye kendi içinde tutarlı bir perspektif sunar.

Blumer yaklaşımını şu üç temel sayıltıya dayandırır: İlki: insanlar şeylere, o şeylerin kendilerinde uyandırdıkları manâ temelinde tepkide bulunurlar. Bu şeyler; ağaçlar, dağlar gibi doğa unsurları veya anneler, babalar, işverenler gibi diğer insanlar veya dost, düşman gibi kategoriler veya okul, şirket gibi kurumlar veya bireysel özgürlük, dürüstlük gibi rehber idealler veya emir, rica gibi başkalarının eylemlerine yönelik söylemeler veya armağan verme, taşınma, seyahat gibi bireyin günlük hayatında karşılaştığı çeşitli durumlar olabilir. İşte, biz tüm bunlara karşı, bunların bizde uyandırdıkları manâlara göre tavır almakta, tepki göstermekteyizdir. Aynı bir uyaranın farklı kişilerde farklı tepkilere yol açmasının nedeni herkesin manâ dağarcığının kendine özgü yönlerinin bulunmasıdır.

Yaklaşımın ikinci sayıltısı; bu şeylerin manâsının insanların birbirleriyle etkileşiminden kaynaklandığıdır. Bu sayıltı manânın kaynağını açıklaştırır. Demek ki, ağaçlara veya annelerimize veya okullarımıza veya erdemlilik ideallerimize karşı geliştirdiğimiz manâlar, değerlendirmeler sosyal karakterdedir. Mevcut koşullar ya da geçmiş yaşantılarımızın birikimli tortusu çerçevesinde, yaşanmışlıktan kaynaklanan manâlar ışığında tepkide bulunmaktayızdır. Bunlar doğal değildir. Biz annemizi genetik olarak değil, sosyal olarak yü-

celtmekteyizdir. Dürüst olmayı da keza sahtekâr olmaktan korktuğumuz için değil, ya da dürüstlük bir karakter özelliğimiz olduğu için değil, dürüst davranmanın dışına çıktığımızda, sosyal hayatın dışına itileceğimizi bildiğimizden ya da bunun gibi bir başka yaşanmışlığın bilgisine sahip olduğumuzdan dolayı dürüst olmaktayızdır. Bu sayıltı, Blumer'in de belirttiği üzere, şeylerin manâsının ne onlara içsel olduğunu kabul eder ne de psikolojik yaşantılarımızın ürünü olduğunu. Manâ etkileşime yerleştirilmiştir.

Sembolik etkileşimciğin üçüncü sayıltısı kişilerin hayatta karşılaştıkları şeylerle başa çıkmalarında sosyal karakterdeki bu manâlara başvurarak onları kendilerince bir yorumlamaya tâbi tuttukları, manâları kendilerince dönüştürerek kullandıklarıdır. İnsanlar manâları basitçe alıp kullanmamakta fakat onlara kendi bakışlarını, kimliklerini katmaktadırlar (Blumer, 1969: 4).

Ritzer sembolik etkileşimciliğin sayıltılarının, Blumer'in sayıltıları da dahil, daha geniş bir sıralamasını şöyle yapar (1988:300):

a- İnsanlar, hayvanların aksine, düşünme kapasitesine sahiptirler; b- Düşünme kapasitesi sosyal etkileşim ile biçimlendirilir; c- Sosyal etkileşim yoluyla insanlar manâ ve sembolleri öğrenirler; bu manâ ve semboller yoluyla insana özgü olan düşünme kapasitelerini işletmiş olurlar; manâ ve semboller olmasaydı insanlar bu kapasitelerini hayata geçiremezlerdi. Kullanılmamış bir hazine olarak ölümleriyle birlikte toprağa gömmüş olurlardı. Manâ ve sembol alışverişi, insanların bu kapasitelerini kullanmalarını mümkün kılan hem de yürürlükte olan manâ ve sembolleri öğrenmelerine fırsat verir; d- Manâ ve semboller insanların insanî eylem ve etkileşimlerini sürdürmelerini mümkün kılar; e- İnsanlar deneyimledikleri durumu yorumlamalarına bağlı olarak, eylem ve etkileşimlerinde kullandıkları manâ ve sembolleri değiştirme ve tadil etmeye muktedirdirler; f- İnsanlar bu de-

ğiştirme ve tadil etme işlemlerine muktedirdirler; zira insanlar kendi kendileriyle etkileşebilme yeteneklerine sahip oldukları için, kendi eylemlerinin sonunda neler olabileceğini teker teker düşünebilir, göreli avantaj ve dezavantajlarını değerlendirebilir ve kendileri için en uygun eylemi ifa etme kararını verebilirler; g- Eylem ve etkileşimlerin oluşturduğu birbiri içine geçmiş örüntüler grup ve toplumları oluşturur.

Blumer'e göre toplum ya da herhangi bir sosyal organizasyon; sistem güçlerinin, toplumsal (societal) ihtiyaçların ve yapısal mekanizmaların sonucu olmaktan çok, eyleyicilerin birbirleriyle etkileşimleriyle oluşmuş olan ve zihinlerde yer alan sembolleştirmelerin, değerlendirmelerin, manâ atıflarının, tanımların ve zihinsel haritaların sonucu olarak alınmalıdır. Yine Blumer'e göre, bireylerin sembol kullanma süreçleri, içinde sosyal güçlerin işlediği nesnel bir ortam olarak değil, onun yerine, sosyal örüntülerin nasıl formlaşacağını, nasıl süregideceğini ve nasıl değişeceğini biçimlendiren süreçler olarak görülmelidir.

Blumer'in yaklaşımında davranışı, yapılaşmış bir kişiliğin uzantısı olarak gören teorik yaklaşımların yararlılığı sorgulanır. Bir sosyal organizasyondaki örüntülerin yorum, değerlendirme, tanımlama ve haritalama süreçleri yoluyla kavramsallaştırılması gibi, insan kişiliği de davranışın mekanikçe sergilendiği katı bir yapı olarak değil fakat sürekli bir açıklaştırıcı süreç olarak görülmelidir. Blumer'e göre, insanların sürekli kendi kendilerine, değişen sembolik işaretler yakıştırıp kullanmaları gibi, insanların davranışlarını da değiştirmeye muktedir olduklarını bilmeliyiz.

Yineleyelim ki, sembolik etkileşimcilikte insanların basitçe içgüdüsel olarak hareket etmedikleri veya aldıkları etkilere karşı basitçe tepkide bulunmadıkları düşünülür. Onlar için aslolan, esasen sosyal olan manânın somut bir durum içindeki insan tarafından yeniden manâlandırılması ve tep-

kinin bu yeni manâlandırmadan sonra ve onun ışığında gösterilmesidir. Blumer'in, kendisine en yakın görünen psikolog ve sosyal psikologlardan ayrıldığı nokta eyleyicinin aldığı etkiyi kaynağı sosyal etkileşim olan kendi manâ evreninde bir işleme tâbi tutmadan bir tepkide bulunmadığını söyleyebilmesidir. Bu, insanın eylemelerinde, sosyal yorumlar kadar, bireysel yorumların da etkili olduğunun sayıltılandığını göstermektedir. Sembolik etkileşimcilere göre, insanlar her aldıkları etkiyi zihinlerinde evirip çevirmeden, zihinsel haritalarında bir gezintiye çıkmadan eylemde bulunmamak-tadırlar. Sembolik etkileşimciler; tepki niteliğindeki eylem-lerimizin bir sembolik tezahür olmasının ardında yatanın da bu olduğunu düşünürler. Zira, zihin her duyu verisini hem sosyal hem kişisel olan manâları temelinde içeriklendirmekte, bir başka ifadeyle, duyu verisini zihindeki öncel bilgilerle bileşik algıya dönüştürerek, muhataba gerekli cevabı ver-mektedir. Sağlıklı iletişim, sembollerimizin neyi işaret ettik-lerinin açıklaştırılmasıyla mümkündür.

Sembollerimiz değişkendir; zira duruma ilişkin farklı değerlendirmelerimiz vardır. Farklı değerlendirmelerimiz ise dünyayı farklı görmemizden, farklı değerlendirmemizden kaynaklanmaktadır. Sembolik etkileşimcilere göre herkes 'durumun tanımını' kendine göre yapar. Bundan dolayıdır ki, "gerçeklik, siz onu nasıl tanımlıyorsanız, nasıl görüyorsanız, öyledir" denir. Kuşkusuz kendi 'durum tanımı'nızı başkalarına kabul ettirmeye kalkışabilirsiniz; eğer yeterince gücünüz varsa, kabul ettirebilirsiniz de. Farklı deneyimlemelerimizin olabilmesi, farklı tanımlar yapabilmemiz ise hem düşünme kapasitesine sahip olmamızdan hem de 'kendilik' duyumuzun özel doğasından kaynaklanmaktadır. Benlik bir 'şey' değil, 'süreç' olarak düşünülmelidir. Benlik sürekli işleyiş halinde olan, sürekli inşa edilen bir duyudur. Bu işleyiz sosyal ben (me) ve ferdî ben (I) arasındaki sürekli diyalogdan kaynaklanır. Sosyal ben ve ferdî ben, düşünme sayesinde sürekli birbiriyle konuşan, birbirini çekip bırakan

iki yönümüzdür. Bunlar sayesindedir ki, kendimize başka biriymiş gibi davranabilmekteyizdir.

Cooley 'ayna benlik' kavramını geliştirir ve ayna benlik'in kendimizi, sanki bir başkasıymışız gibi, görme kapasitemizin ürünü olduğunu belirtir (aktaran: Ritzer, 1988: 304). Yine Ritzer'in özetlemesine göre, sembolik etkileşimciler için sosyalizasyon çok önemlidir. Zira, sosyalizasyon düşünme yeteneğimizin geliştirilmesini mümkün kılan dinamik bir süreçtir. Sosyalizasyon sürecinde eyleyici aldığı informasyonu kendi ihtiyaçlarına göre biçimlendirir, uyarlar. Dolayısıyla, sosyalizasyon otomatik bir biçimlenme, öğrenme, yetiştirilme, eğitilme, ekilme süreci değildir. Etkileşim, düşünme yeteneğinin hem geliştiği hem ifade edildiği dinamik bir süreçtir. Sosyalizasyon dahil tüm etkileşim tipleri bizim düşünme yeteneğimizi inceleştirir, rafine eder. Ayrıca düşünme, etkileşim sürecini biçimlendirir. Etkileşim süreçlerinin çoğunda eyleyiciler diğer eyleyicileri dikkate almalı ve aktivitelerinin hangisinin diğerlerinin aktivitelerine nasıl uygun düşeceğine karar vermelidirler. Ancak, her etkileşimde düşünme olmayabilir.

Sembolik etkileşimcilik sosyal kişilerin eylemelerinin anlaşılmasında katkılarda bulunmuş olan bir yaklaşımdır. Blumer, Cooley gibi adlardan sonra gelen Kuhn, Stryker gibi taraftarlar yaklaşıma kendi yorumlarını katmışlardır. Günümüzde sembolik etkileşimcilik varlığını sürdürmekle birlikte, sosyolojinin bütününü kucaklamaktan oldukça uzaktır. Yaklaşımın sınırlılığı derken kast edilen, gerek kolektif kişilikleri analiz dışına bırakması gerek makro hatta mezzo ölçekli birimlerin, 'toplum'un ve 'socius'un kavranmasını sağlayacak herhangi bir ışık yakamamasıdır. Sembolik etkileşimcilik mikro-makro boyutunda mikroya yakın bir yerlerde durmaktadır. Sembolik etkileşimcilikte eyleyicilerin kolektif kişilikleri, yapıları, öznelerarasılıkları nasıl kurdukları üzerinde durulmamaktadır. Onun yerine sosyal kişilerin zihinsel dünyaları üzerinde odaklanılmaktadır. Sosyolojik

soruşturmada bu da önemlidir, gereklidir. Ama yeterli değildir. Yaklaşımın temsilcileri olan sosyologların makro yapıları kurgusal bütünlükler olarak niteleyip incelemeyi reddetmelerini anlayışla karşılamak olası değildir.

Sembolik etkileşimciler kolektif kişiliklerin, yapıların incelenmesini aşırı tutkulu bir metafizik kurgu arayışı olarak görmektedirler. Yapıların yapılaşma sürecinden geçebileceğini, gündelik etkileşimlerimizin yapıların inşa sürecindeki etkilerini dikkate almamaktadırlar. Kuşkusuz, biz de kolektif kişiliklerin, yapıların holistik yaklaşımların taraftarlarının yaptıkları gibi kendinden menkul, öz'e sahip, birey üstü bütünsellikler olarak alınmalarını benimsememekteyiz. Ancak, sürekli inşa halinde olan yapıların mevcudiyetini de reddetmeyi, ya da sosyoloji dışına bırakmayı yerinde görmemekteyiz. Sembolik etkileşimciler, görünen o ki, kolektif kişilikleri toptan dikkat alanları dışında tutmaktadırlar.

Sembolik etkileşimcilik içinde ele alınabilecek olan Everett Hughes (1897-1983), Erving Goffman (1922-1982), Anselm Strauss, Howard Becker, Randall Collins aralarındaki derece farklarına rağmen genelde yukarıda özetlenen sayıltı ve açıklaştırmalarla uyumlu görüşler geliştirmişler, söz konusu yaklaşımın ana çizgisini sürdürmüşlerdir.

Sembolik etkileşimcilik günümüzde sosyal teori olarak değil fakat gerek taraftarlarının geliştirdiği kavramlarla gerek çalışmalarında izledikleri metodolojik tavırlarla bir terminoloji temin edici olarak popülerliğini sürdürmektedir. Yaklaşımın taraftarlarının geliştirdiği sosyal ben, ferdî ben arası ayrım; benlik tanımı; davranışçılık eleştirisi; durumun tanımı, müzakere edilen düzen, eyleyicinin yerini almak, ayna benlik, genelleştirilmiş başkası, kariyer, toplam kurum, etiketleme, dramaturji, izlenim yönetimi, takım, rol mesafesi, damgalama gibi onlarca kavram sosyolojinin kavram dağarcığında hâlâ sıklıkla ve güvenle kullanılmaktadır. Bu kavramlar artık terimleşmiştir. Üstelik de, hemen hemen hiçbiri

bağlam-bağımlı değildir. Daha açık bir ifadeyle, bu kavramların/terimlerin içinden istediğimizi alıp, istediğimiz bir teori içinde rahatlıkla kullanabiliriz. Bu teorinin aksiyonel yaklaşımla uyuşumlu bir alt yaklaşımla bağlantısı olması gerekmemektedir. Bu kavramlar/terimler analitik kavramlar gibi, anlamlarını ait oldukları bağlamdan almamaktadır. Tersine, bu kavram/terimler içine girdikleri bağlama, o bağlam ne olursa olsun, kendi tanımlarını, manâlarını taşımakta, o bağlamı kendileri manâlandırmaktadır. Bu nokta ironiktir. Zira, sembolik etkileşimciler, kavramların bağlam-bağımlılığı üzerinde özel vurguda bulunurlar. Oysa, kendi geliştirdikleri kavramlar bağlam-serbest karakterdedir.

Sembolik etkileşimciliğin doğrudan çakıştığı olarak gösterilemese de, adeta bir estetik tavır olarak uyuştuğu, yakıştığı epistemolojik-metodolojik yaklaşımın metodolojik bireycilik olduğu ileri sürülebilir, her ne kadar kendilerini pozitivizmin eleştiricisi olarak görme eğilimleri varsa da. Sembolik etkileşimcilerin kendilerinin önerdiği ve yaklaşımları ile neredeyse arasında bir gereklilik ilişkisi kurdukları, metodolojik tavır en temelde tümevarımsal akıl yürütmeye dayalı bir metodolojidir. Sembolik etkileşimciler, aynen diğer aksiyonel yaklaşımların taraftarları gibi, tümevarımsal akıl yürütmenin liyakati üzerinde uzun yıllar güçlü savunular geliştirmişlerdir. Bilindiği üzere, tümevarımcı akıl yürütme, modern çağda, bilim faaliyetini tümel önermelerden değil dışsal dünyanın fenomenlerinden hareketle başlatmaktan yana olan bir akıl yürütme tarzıdır. Sembolik etkileşimciler de, araştırmanın başında, ne denli "hiçbir şey bilmiyorum" diyerek veri toplamaya kalkışırlarsa, o denli ilginç verileri yakalayabileceklerini ileri sürmektedirler. Bu yaklaşıma 'alansal yaklaşım' (ground theory) diyoruz. Bu tavrın bir adım sonrası, araştırmanın hipotezden değil gözlemden hareketle başlatılmasının savunulmasıdır. Gerçekten de birkaç 10 yıl boyunca sembolik etkileşim taraftarları hipotezsiz araştırma yapmanın liyakatini savunmuşlardır. Ancak, David

Silverman'ın da işaret ettiği gibi, günümüzde sembolik etkileşimciler de dahil temelde alansal yaklaşım taraftarı olan çevreler bu konudaki ısrarlarından vazgeçmiş, hipotez kurmadan toplanacak verinin basit bir yığın olmaktan ileri gidemediğini kabul etmişlerdir (1994: 29).

Sembolik etkileşimci yaklaşımın taraftarlarının sosyolojiye bir diğer katkıları, nitel veri toplama tekniklerinin önemine dikkat çekmeleri ve bu tekniklerin gelişimini desteklemeleridir. Nitel tekniklerin kullanılmasının bir sonucu, sosyal bilim bilgisinin geneli kapsama iddiasından vazgeçmesi, kendini daha sınırlı bir alanda derinlemesine, adeta monografik incelemelere yöneltmesidir. Bu tavrın sonuçlarından biri ise sosyolojinin 'büyük teori' geliştirme idealinden vazgeçmesi, 'teori' yerine 'kavram' üretmeye yönelmesidir. Üstelik de bu kavramlar gündelik hayattan çıkartılmakta olup, böylece bilim dilinin sosyal hayata müdahale edip onu bozup, hırpalayıp çarpıtmasına izin verilmediği ileri sürülmektedir.

Sembolik etkileşimcilik aksiyonel yaklaşımların tek örneği değildir. Etnometodoloji, fenomenolojik sosyoloji, yorumlayıcı sosyoloji de bu başlık altında toplanabilecek olan yaklaşımlardandır. Aslında, bunlardan sözgelimi etnometodolojinin tipik bir aksiyonel yaklaşım olarak görülmesi, bizce, oldukça problemlidir. Zira, her ne kadar etnometodolojide de analiz, eyleyicilerin eylemlerinden başlatılmakta ise de, bu eylemlerle kurulan sosyal dünya, hayat dünyası, 'elde var bir'ler (taken-for-granted) dünyası, tipleştirmeler öylesine sert, öylesine katı bir dünyadır ki, öylesine bireyleri yönlendiren, onlar üzerinde baskı yapan bir dünyadır ki, bunun holistik yaklaşım taraftarlarının katı kollektivite kurgularından farkının ne olduğunu görmek neredeyse olanaksızdır. Bu o denli öyledir ki, etnometodolojinin 'kırıcı deneyler' (breaching experiments) olarak adlandırılan araştırmaları, insanlar arasında onarılamayacak ilişki kopmalarına ve giderek psikolojik rahatsızlıklara yol açtığından dolayı yasaklanmıştır. Bilindiği üzere, kırıcı deneylerde asıl kı-

rılan sosyal yapıdır, sosyal ilişki ağıdır. Aslında, etnometodologlar anlam yapılarını irdelemezler; anlam yapılarının nasıl oluştuğunun ve süregittiğinin ne betimlemesini ne de açıklamasını yaparlar. Onların hedefi başkadır. Etnometodologlar, insanların manâ yapılarını anlayabilmelerinde, onları kendileri için anlam ifade eder hale getirmede hangi metotları kullandıklarını tespit etmek isterler. Eyleyicilerin sosyal eylemeleriyle 'şimdi ve burada' inşa ettikleri 'sosyal gerçeklik' hiç de 'şimdi ve burada' sözcüklerinin çağrıştırdığı gibi hafif, kolay, yumuşak, el altında, plastik, şekil verilebilir bir dünyaya benzememektedir. Tersine, katı, çok katı bir dünyadır, ortaya çıkan.

Buraya kadar adı geçirilen aksiyonel yaklaşım örneklerinin hiçbiri bir örneğini Giddens'da gördüğümüz 'yapılaşma' sürecinin kendisini odak noktasına yerleştirmemiştir. İnsan eylemlerinin nasıl olup da anlam yapılarına ve kolektif yapılara yol açtığı açıklanmadan bırakılmıştır. Söz konusu aksiyonel yaklaşımlarda sosyal olanın, eyleyicilerin sosyal eylemleriyle inşa edildiği kabul edilmektedir. Ama, sosyal olanın bir kez inşası gerçekleştirildikten sonra adeta oluşturucusu öznelerle olan bağının koptuğu da düşünülmektedir. Bir başka ifadeyle, 'şeyleştirici' tavrın tuzağına düşmekten kaçınılamamaktadır. Benzer bir tavrı fenomenolojik sosyolojide, Alfred Schutz'un (1899-1959) 'mitwelt' kavramlaştırmasında da görürüz. Tüm bunlar ise, aynen sembolik etkileşimcilikte olduğu gibi diğer aksiyonel yaklaşım örneklerinin de socius'u anlatabilme, betimleyebilme, açıklayabilme güçlerinin oldukça zayıf olduğunun bir başka ifadesidir.

Zira, hiçbir socius ağı oluşturucusu, eyleyicilerin sosyal eylemlerinin işleyişi olmadan var olamaz. Hiçbir socius saf öz'e dönüşemez. Her öznelerarası olan, ilişkiseldir (relational), ve o ilişkiselliği dolayısıyladır ki, içinde hep 'sosyal olan' ögesini barındırmak zorundadır. Bu 'sosyal olan' ister sosyal kişi ister kolektif kişilik formunda olsun, temelde sosyal birimdir. Bu bizi, aksiyonel yaklaşımın socius

incelemesi için bir imkân sunduğu ama bu imkânın sınırlarının, en azından şimdiye değin, yeterince zorlanmadığı noktasına getirmektedir.

Sembolik etkileşimci yaklaşımla ilgili not edilmesinde yarar görülen son bir husus, 'sembolik etkileşim' kavramının kendisinin yeterince açıklıkla analiz edilmemiş olduğunu düşünmemizdir. Blumer sembolik ve sembolik-olmayan etkileşimden söz etmekte, bizim sergileyici olarak adlandırdığımız sunumları sembolik-olmayan etkileşim formu olarak adlandırmaktadır. Blumer bu formda düşünmenin olmadığını, sadece jestlerin bulunduğunu ileri sürer. Blumer için önemli olan zihinsel süreçleri içeren sembolik etkileşim formudur. Oysa, bizim geliştirdiğimiz modelde sosyal ağlardaki her üç sunum da (simgeleşme, konuşma ve eyleşme) birlikte, sosyal birimlerin süreçsel eyleşmelere katkıları olarak alınmaktadır. Gelecek alt bölümde 20. yüzyıl sosyolojisinde yaygın olarak kullanılan iki epistemolojik/metodolojik yaklaşım üzerinde durulmaktadır.

4.3. YİRMİNCİ YÜZYIL SOSYOLOJİSİNDE ETKİLİ OLAN EPİSTEMOLOJİK METODOLOJİK YAKLAŞIMLAR

4.3.1. POZİTİVİST EPİSTEMOLOJİNİN UZUN YÜRÜYÜŞÜ

Bilimin metodolojisindeki sarsıntının 1880'lerde başladığına yukarıda değinilmişti. Bu sarsıntı 1900'lerde artarak devam eder. Non-Euclidean geometri, yeni sayılar teorisi, aksiyom nosyonunun yerini daha sınırlı ve yumuşak olan postula, kural, tanım gibi nosyonlara bırakması, kategorik tezlerin kondisyonel uslamlamalarla yer değiştir-mesi söz konusu olur. Max Planck (1858-1947), Albert Einstein (1879-1955) ve Werner Heisenberg'in (1901-1976) çalışmaları ile on yıllarca bir makine olarak görülen, yapı ve işleyiş olarak önceden determine edildiği varsayılan, nedensel yasalara göre

çalıştığı düşünülen evrenin aslında ya böyle olup olmadığından emin olunamayacağı, evrende olan bitenin olasılıklı, tesadüfî vb. bir düzen içinde olduğu ya da varsayılan düzen ve determinizm gerçekten var olsa bile bilgimizin bu düzeni tespit edemediği, en azından bilgimiz ve olaylar arasında bir tekabüliyetin kurulamadığı, bilgi dediğimizin ancak bir 'doğa ile konuşma' olduğu sonucuna varılır. Ya onto'muz belirsizdir ya bilgimiz ya da ikisi birden. Bu, bilim dünyasında bilimcinin bastığı zeminin kaymasıdır, bu bir heyelandır, bu bir depremdir. Şimdi, bu sürece biraz daha yakından bakalım:

Planck 1900'de yayımladığı makalesinde Quantum teorisine göre ısınan atomun enerjisi kesintili olarak, atımlar halinde ve olasılıklı olarak saçılır diye yazar. Biz bu adımın ne zaman olacağını önceden bilmemekteyizdir, belirsiz bir olasılık söz konusudur. Einstein 1905 yılında 'simultane' anlayışımızı alt üst eder. Simultanenin operasyonel ve bulanık olmayan terimlerle tanımlanmasının olanaksız olduğunu, aynı bir olayın farklı zaman ve mekân koordinatlarında aynen gerçekleşmesinin söz konusu olamayacağını saptar. Heisenberg ise 1925'te deneyleri sonunda devinen elektronun hızı ile yerinin aynı anda tespit edilemeyeceğini, üstelik ikinci elektron ilkine çarpınca, ilkinin eksikliğinin ikinciye de geçtiğini ve bundan dolayı da her iki elektron arası ilişkinin ancak olasılıkla ifade edilebileceğini saptar (1968:32). Heisenberg'in 'belirsizlik ilkesi' adını verdiği bu durumun sonunda fizik biliminde deney yapanın deney koşullarını, deneylenenin ne'liğini ve bilgisini etkileyebileceği ile olayların ve/veya onlara ilişkin bilgimizin olasılıklı olabileceği bir ihtimal olmanın ötesine geçip güvenilir bilgi katına yükselir.

İşte, Wallace'a göre Planck ve Heisenberg'in mikro-kozmoz, Einstein'ın megalokozmoz seviyesinde tespit ettikleri bu bulgular 20. yüzyılın ilk çeyreğinde bilim çevrelerinin bilimin epistemolojisi ve metodolojisi üzerine ciddiyetle düşünme-lerine yol açar (1974). Evren, Schrodinger'in 1935 tarihli

'superposition quantum teorisi'nde örneklendirdiği kedi konumundadır. Dev başarılara yol açan bilimin temellerinin sarsılması bilimcilerin bilime daha sağlam temeller aramalarına yol açar. Sağlam temelin yolunun güvenilebilecek empirik veri bulmaktan geçtiği kabul edilir.

Bu arayışın önemli bir bileşeni Mach'ın empirik gerçeklemenin önemini vurgulayan neo-pozitivist anlayışıdır. Birinci Dünya Savaşı sonunda Mach'ın çizgisi iki kola ayrılmıştır: Hans Reichenbach'ın Bilimsel Felsefe anlayışını savunan Berlin Çevresi (4) ile Moritz Schlick'in Mantıkçı Pozitivizmini savunan Viyana Çevresi (5). Bu iki çevreden etkisi daha kalıcı olanı ikincisidir. Ne var ki, 20. yüzyıl biliminin epistemolojik tavrına ve metodolojik ilkelerine damgasını vuran Popper'dır. Bu bölümde Viyana Çevresi ve Popper konu edilmektedir.

Viyana Çevresi bugünün ölçüleriyle 19. yüzyıldan 20. yüzyıla miras kalan bilimcilik anlayışının zirvedeki nafile temsilcisidir. Bilimi, giderek tüm bir hayatı, dili metafizik ögelerden temizlemeyi hedefleyen bir akımdır. Viyana Çevresi'nin itici faktörü bilimi içinde bulunduğu kaygan zeminden kurtarmak, ona sağlam bir tutamak temin etmektir. Bu tutamak, onlar için, formda mantık, içerikte nesnel empirik veridir. Viyana Çevresi'nin temel pozisyonu, bilimdeki tüm açıklamaların mantıksal açıklamalardan başka bir şey olmadığıdır. Bilimi güvenli empirik veri toplama ve sonra da bu verileri formel sistemlere bağlama eylemi olarak görürler. Bu süreçte, bağlantıları temin eden mantıktır. Mantık bilim insanını, geleceği kestirme konusunda muktedir de kılacaktır. Bu akım 1928'de Viyana'da "biraraya gelen bir avuç bilim adamının" yayınladıkları bir bildiri ile kendini tanıtır. Çevre'nin görüşlerine A. E. Blumberg ve Herbert Feigl 1931'de mantıkçı pozitivizm adını verirler. Çevre'nin görüşlerine tutarlı empirizm, mantıkçı empirizm, bilimsel empirizm, mantıkçı neo-pozitivizm adlarını verenler de olmuştur. Her halükârda, mantıkçı pozitivizm ya da Viyana Çevresi başlıklarının 20.

yüzyılın ilk yarısında Oxford ve Cambridge'de geliştirilen 'analitik' ve 'olağan dil' felse-felerini kapsayacak denli geniş kullanımının doğru olmadığını bilmemiz gerekiyor: Her ne kadar onlarla benzerliklere sahipse de. Ayrıca, Outhwaite'in belirttiğine göre, Viyana Çevresi'nin kendisi de içinde 'pozitivizm' kelimesi geçen herhangi bir adla anılmaktan pek memnun değilmiş. Zira Comte'un metafizikle iştigal ettiğini düşünürlermiş (1987:6).

Tarihsel geçmişlerine bakıldığında bunların 19. yüzyıl Viyana empirik geleneğinin devamcısı oldukları görülür. Viyana empirik geleneği ise gerek İngiliz empirizmiyle gerek Mach'ın bilginin tek kaynağının deney olduğunu ileri süren bilimci tavrıyla uyuşumludur. Viyana Çevresi'nin çekirdeğini 1907'de matematikçi Hans Hahn, iktisatçı Otto Neurath ve fizikçi Philipp Frank'ın kendi aralarındaki bilim felsefesi tartışmaları teşkil eder. Moritz Schlick aralarına 1922'de katılır. Sonra Friedrich Waismann, Edgar Zilsel, Bela von Juhos, Felix Kaufmann, Herbert Feigl, Victor Kraft, Karl Menger, Kurt Gödel, Rudolf Carnap katılır. Bu adların hepsi de dönemin önde gelen matematikçileri, bilimcileridir. Popper ve Ludwig Wittgenstein (1889-1951) Çevre'nin resmî üyesi değildirler ama söyleşilere sürekli katılır, soru sorar, görüşlerini ve eleştirilerini ifade ederler.

Çevre, Alman felsefe geleneği hariç, hemen hemen tüm bir bilim dünyasını kendi soykütüğüne katar: Hume, Mach, Helmholtz, Poincare, Duhem, Einstein, Leibniz, Russell, Epicurus, Mill, Feuerbach, Marx, Spencer, Menger'in mirasçıcı olduklarını düşünürler. İlk büyük kongrelerini 1929'da Prag'da yaparlar. Çevre 1931'den itibaren zayıflamaya başlar, 1938'de resmen biter. Çevre'nin çalışmalarından etkilendiği bilinen adlar şunlardır: H. Reichenbach, W. Dubislav, C. Hempel, K. Grelling, C. W. Morris, E. Nagel, W. V. Quine, S. Stebbing, J. Wisdom, G. Ryle, A. J. Ayer.

Yukarıda da değinildiği gibi, bu çevrenin asıl niyeti bilimi metafizikten temizlemektir. İdealist filozoflara şiddetle karşı çıkarlar. Genelde de felsefenin imha edilmesi gerektiği düşüncesindedirler. Metafizik ve felsefeye karşı çıkmalarının sebebi, buralarda ileri sürülen iddiaların deneyle gerçeklenmesinin mümkün olmamasıdır. Deneye vurulamayan her önerme, her iddia anlamsızdır. Deneye vurulamayan iddiaların ne doğru ne yanlış oldukları söylenebilir. Doğru ya da yanlış olup olmadıkları bilinemeyen iddiaların ise bilimde yeri olamaz. Bilim, doğruların söylenmesini gerektirir. Doğru ya da yanlış olmayan, olamayan, bu ölçütlere vurulamayan önermeler bilim dışına konmalıdır. Viyana Çevresi 'kendinde şey'ler (numen) üzerine söylenen sözleri de bilim dışı bulur. Zira biz 'kendinde şey'leri deneye vuramayız. Epistemolojik realizme şiddetle karşı çıkarlar: Görünenin altında bir görünmeyen alan olduğu ve asıl doğru bilginin oradan temin edileceği yönündeki iddiaları duymaya dahi tahammül edemezler. Gözlemlenemeyenin, deneyimlenmeyenin bilimde yerinin olmadığını düşünürler. Etik ve estetik de onlar için üzerinde konuşulmaya değmeyen konulardır. Deneyimlenenler dünyası üzerinde bir değer, bir güzellik alanının mevcudiyeti iddiaları onlar için anlamsızdır. Bize malûmat sunmayan tüm önermeleri saçma bulurlar.

Ne var ki, bu tür tavırlar, uç noktalara götürüldüğünde dönüp kendini yiyip bitirmeye yol açan tavırlardır. Deneyimin bu denli vurgulanması, bir adım sonra, deneyimlerin aralarındaki bağlantının nasıl kurulabileceği sorusuna yol açar. Zira, herkesin deneyimi ister istemez biricik olmaktadır. Biricik olan deneyimlerimiz nasıl olup da birbirlerine benzeyebilmekte, aynı olabilmektedir? Bu soru paradoksaldir. Zira gelinen noktada deneyime dayanan bilimin, ister istemez öznellik tuzağına düşebileceği olasılığı ile yüzleşilmektedir. Bu zorluğu aşmak için çeşitli çözümler üretilir. Ama hiçbiri sorunu çözmez. Zira, çözüme sorunun, bizce temelinde yatan, bilginin tek kaynaklılıktan çıkarılması

ile değil, yani deneyimin duyu verisine indirgenmesinden vazgeçilerek değil, sorunun dışındaki birtakım durumların manipule edilmesiyle ulaşılacağı sanılır. Örneğin, söz konusu öznellik açmazının çözümü için Schlick şu yolu önerir. Evet, hepimizin deneyimi birbirimizden farklıdır; bunların aynı olduklarından asla emin olamayız. Benim o kırmızıdır dediğime öbürü de o kırmızıdır deyince, bu, deneyimimizin aynı olduğunu göstermez. "Ama," işte Schlick burada soruna düzlem değiştirir, "bilim bununla ilgilenmez ki" der. Schlick'e göre bilim içerikle ilgilenmez. Kırmızı, yeşil, mavi, bunlar içeriğe ilişkindir. Bilim, yapı ile ilgilidir. Bu demektir ki, renk skalasındaki kırmızının yeri üzerinde fikir birliğimiz olduğu sürece sorun yok demektir.

Çevre'nin, bilinmesinde yarar bulunan bir tavrı Hume'cu nedensellik anlayışına duydukları yakınlıktır. Bunlar da nedenselliğin aklın bir kategorisi olarak görülmesine karşı çıkarlar; var olan, olaylar, teklikler arası düzenliliklerdir. Yasa; bu düzenlilikleri ifade eden önermedir. Bilimsel yasalar düzenli olarak hep aynı olanı ifade eder. Tekiller düzenlilikleri ifade eden yasalardan hareketle çıkarsanır, açıklanırlar. Bu tavrın adı Kapsayıcı Yasa modelidir (Covering Law).

Çevre üyelerinin aralarında tartıştıkları konulardan biri doğrulama işlemine verilecek addır. Doğrulama matematik ve mantıkta geçerlidir. Ama konulu bilimler için doğrulama terimi tam uymamaktadır. Onun için, önce gerçekleme (verifiability) sonra da onaylama (corfirmability) terimini kullanırlar. Gerçekleme yatay değil dikey bir bağlantı kurmayı işaret eder: Söz ile üzerine konuşulan şeyin çakışmasıdır.

Viyana Çevresi teorilerin olan bitenlere ilişkin düzenlilikleri konu ettiğini, olan bitenleri ifade eden gözlemsel dil ile onların zihindeki karşılıkları olan teorik dil arasında bağ kurmak gerektiğini, bu bağın kuruluşunun gerçekleme yoluyla mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Viyana Çevresi

için gerçekleme aynı zamanda anlamlı olma da demektir. Teorik kavramların anlamlılık ölçütü gerçeklenebilirlikleridir. Gerçeklemede önermenin manâsı, önermenin doğru olduğunu bilmek için geçirdiğimiz deneyimle özdeştir. Ulaşılmak istenen hedef teorik dilin, ki o da gözlemsel dil ile özdeştir, matematik dile dönüştürülebilmesidir. Teorik dilin matematize olması demek, gözlemlenenlerin de, anlamlılığın da matematize olması demektir. Giderek, gerçeklenebilme empirinin matematize olabilmesidir (Suppe, 1977). Bu sürecin ilerleyebilmesi ise gözlem verisinin tümevarımsal akıl yürütmeyle toplanabilmesiyle mümkündür. Viyana Çevresi tümevarımsal akıl yürütmeye dayalı bir epistemoloji-metodoloji içinde çalışır. Şimdi Viyana Çevresi'ne biraz daha yakından bakalım.

Viyana Çevresi'ne göre teorik terimler, apriori bilgimiz olmadığı için, olgulara ilişkin konvensiyonlardan ibarettir. Zira "bilim, bir insanın düşüncelerini kendinde tuttuğunda değil, tam tersine, onlar üzerinde başkalarıyla canlı bir tartışmaya girebilmek üzere, bu düşünceleri bildirdiği zaman ortaya çıkar. Öyleyse, bilim yalnız bilimsel önermelerin sınanması için yöntemler bakımından değil, bilimde kullanılan önermeler bakımından da öznelerarası olmak zorundadır; anlaşılır olmak zorundadır. Bilim ancak tartışmanın olduğu yerde vardır. Benimle bir başkası arasındaki tartışmada anlama, ancak kullandığım terimlerin ve deyişlerin anlamını başkalarına tam bir tıpatıplıkla açıklayabilirsem, aynı biçimde başkası da bana kullandığı sözcüklerin anlamını tam olarak açıklayabilirse, olanaklıdır" (Akarsu, 1979:147).

Önermelerimiz üzerinde hepimiz tam anlaşmalıyız ki onlar yeterince sertleşebilsin, maddîleşebilsin. Görüldüğü gibi, Viyana Çevresi sanki Kant'ın kategorilerini, bu kez dilde, canlandırmaya çalışmaktadır. Dil, karmaşanın düzene dönüştürüldüğü mekân olmaktadır. Peki, ama konvensiyonları ifade eden teorik terimler ile gözlemlenen tekliklerin karakteristiklerini ifade eden gözlem önermeleri arasında bağ

kurmak nasıl mümkün olacaktır? (Ya da, dil yoluyla hayata egemen olma nasıl mümkün olacaktır?) Bu sorunun, teorik terimlerin gözlemlenenler yoluyla tanımlanması sayesinde çözümlenebileceği kararına varılır. Tanımlama yapmak demek, bir nesneyi o nesne yapan özellikleri bulmak, keşfetmek demektir. Bunun için ise, öncelikle, elimizdeki nesnenin belirli bir sınıfın üyesi olduğundan emin olmamız gerekir (Akarsu, 1979:150-151).

İşte burada mantık devreye girer; bize aradığımız çakışmayı temin eder. Mantık kuralları doğru tanım yapmamızı mümkün kılar. Doğru tanım yapılması bizim numen-fenomen (kendinde şey-algılanmış şey) ayrımı yapmamızı da gereksiz hale getirir. Doğru tanım ile numen ve fenomen aynı şey olmuştur. Bu, aynı zamanda, konvensiyonel olan teorik dilin keyfî, kesinlikten uzak, bulanık olmasını da önleyen bir akıl yürütmedir. Viyana Çevresi'ne göre sanki dilin doğru tanımlardan ibaret hale getirilmesi gözlemlenenlerin de doğru hale getirilmesine yol açacaktır. Tanımlama artık ad tanımı (nominal) ve kavram-nesne tanımı (real) olarak ayrılmamaktadır. Tersine, bunlar yeni bir bakışla 'bağlamsal tanım' olarak tek bir tanım içinde eritilmektedir.

Viyana Çevresi içinde teorik terimler gözlemlenenlerin betimsel ifadeleri olarak görülür. Örneğin 'kütle' teorik teriminin tanımı fenomenin nümerik niceliği olarak ifade edilir. Viyana Çevresi'ne göre bilimsel yasaların matematiksel önermeleri ve teorik terimlerin tanımları matematiksel olarak gösterilebilir. Bilimsel teorilerin matematiksel olarak aksiyomlaştırılabilmeleri mümkündür. Bu aksiyomlarda üç çeşit terim bulunur: Mantıksal ve matematiksel terimler, teorik terimler ve gözlemsel terimler. Teorik terimler fenomenlerin (gözlemlenenlerin) doğrudan karşılığı olabildiği sürece teorik terimleri ile gözlemsel terimler özdeş olur. Bu özdeşliğin sağlanması mütekabiliyet kuralları ile mümkündür. Mütekabiliyet kuralları teorik ve gözlemsel dil arasında izdüşümsel çakışmayı sağlayan kurallardır.

Mütekabiliyet kurallarının üç işlevi vardır: Teorik terimlerin tanımlanmasını mümkün kılar; teorik terimlerin bilişsel temelini sağlamlaştırır ve bir teoriyi fenomenlere uyarlamak için gereken deneysel işlemleri belirginleştirir. Mantıksal pozitivizm bir adım sonra, gözlemsel olmayan, yani fenomenal olmayan (gözlemlenemeyen) tüm adlandırmaları metafizik oldukları gerekçesiyle reddeder. Gözlemlenebilir bütünlüğe tekabül etmeyen tüm ifadeleri metafizik ve saçma olarak görür. Yukarıda belirtildiği gibi, gerçeklenebilir olma ile anlamlı olmayı da birleştirirler. Gerçeklenemeyen ifadeler anlamsız, saçmadır. Bu sebepledir ki, mantıksal pozitivizmin 'gerçekleme teorisi'nin bir adı da 'anlamın gerçeklenmesi teorisi'dir.

Gerçeklemenin sağlanabilmesi için, öncelikle, olağan, günlük dil yerine, mantıksal olarak mükemmel bir dile sahip olmamız gerekir. İşte, protokol önermeleri bizi bu mükemmelliğe ulaştıracak olan araçlardır. Gerçeklenebilirlik empirik olarak anlamlı olmayı sağlamanın tek yoludur. Gerçeklenemeyen önermeler ise anlamsız kalmaya mahkûmdur. Gerçeklemenin bir göstergesi matematikteki karşılığın bulunmasıdır. Dolayısıyla, matematik diline aktarılmayan her şey metafiziktir. Viyana Çevresi'nin bu tavrı, özü itibariyle Bacon'ın 200 yıl önce modern bilimin aksiyomatik yapısını temellendirirken söylediklerinin nere-deyse replikasıdır. İşin vahim yanı, Viyana Çevresi mensupları bir süre sonra tezlerini sadece bilim etkinliği ile sınırlı görmemeye, protokol önermelerini doğa bilimi dışı alanlara da yaymaya başlarlar. Onların bu tavrına fizikalizm de denir. Bu ise, alan genişletmek, tüm bir günlük dili aksiyomatize etmeye yönelmek demektir. Bilim içinde dahi gerçekleştirilmesi zor bir iş olan gerçeklenebilirliğin Ericson'ın gelişim aşamaları teorisi, Parsons'ın toplum teorisi vb. gibi tüm hayatın dilinin aksiyomatize edilmesi için kullanılmasının başarılı olamayacağı açıktır. İşte Popper bu noktada devreye girer. Ancak, Popper'a geçmeden önce, bilimsel araştırmanın yapısı ile

bağlantılı iki modele değinmekte yarar vardır. Bunlar Dedüktif-Nomolojik Model (D-N) ile İndüktif-İstatistiksel Model (I-S)'dir.

Dedüktif-Nomolojik Model temelde Viyana Çevresi'nin talepleriyle uyuşabilen ve Çevre'nin genç katılımcılarından Carl Gustav Hempel'in Paul Oppenheim ile birlikte 1948'de geliştirdikleri bir modeldir (6). I-S Model ise yine Hempel tarafından 1965'te geliştirilmiştir (7). Dedüktif-Nomolojik Model ile I-S Modelin ortak noktası ikisinin de tasım kuralları çerçevesinde işlemekte olmasıdır. D-N model olayların determine olduğu, I-S model ise olayların determine olmadığı sayıltısına dayanır. Anımsayalım ki, tasım bilgiye ulaşmanın en doğru, en güvenilir yoludur. Doğrudur; mantık kurallarına uygundur. Güvenilirdir; mantık insanoğlunun aklının işleyiş düzenini, işleyiş kurallarını işaret eder. Mantık kuralları dışına çıkmak saçmaya düşmek demektir. Viyana Çevresi için de saçma, anlamsızlık, metafizik, bilim dışılık, sahte-bilim, aralarındaki bağlam farklarını göz ardı edecek olursak, aynı anlamlara gelmekteydi.

D-N modelin özü itibariyle mantığa ve dile dayandığını söyledik. Dil mantığın yansıdığı yerdir. D-N modelde dilin gözlemsel ve teorik düzlemlerinin ayrılığı söz konusu olamaz. Aynen dışsal dünyanın ve aklımızın işleyiş kurallarının ayrı olmadığı gibi. D-N model Rönesans ile başlayan rasyonalist felsefenin ve onun ardından gelen modern çağın ve aydınlanmanın empirist tümevarımcı anlayışının mükemmel bir bileşimidir. D-N modelde bir olgunun bilimsel açıklaması tümdengelimle, doğru ve gerçek olan ilk önermeden hareketle o olguyu betimleyen önermeye ulaşılması demektir. Bundan dolayıdır ki, D-N mantıkçı pozitivistlerin de onaylayabileceği bir modeldir.

D-N modelde ulaşılan bilginin olaylar dünyasına ait olmasının güvencesini sağlayan, ilk önermenin bir nomos (yasa) olmasıdır; olaylar dünyasına ait bir durumun nicelleştiri-

lebilir yasa halinde ifade edilmiş olmasıdır. D-N modelde ilk önerme explanan yani açıklayandır. Anımsanacağı üzere, Aristoteles'in dile getirdiği tümden-gelimsel uslamlamaya dayalı bilgi üretmede aslında yeni bir bilgiye ulaşılamamakta, mevcut bilgimizin doğru ve güven-liliğinin tespiti ötesine gidilememekteydi. Oysa D-N modelde ilk önerme içinde en az bir yasanın yer alması koşulu, ilk önermenin apriori değil fakat empirik aposteriori bilgiyi içermesine imkân vermektedir. İlk önerme ya da öncül önermede en az bir yasa ifadesi bulunmalıdır: "Su 100°C'de kaynar" gibi. Bu yasa ifadesinin nicelleştirilmiş olması gerekir. Daha doğrusu, yasa demek, değişkenler arasında kurduğu bağlantıyı rakamla ifade edebilen önerme demektir. Yasa, herhangi bir genelleme değildir. Hempel-Oppenheim'a göre explanan önerme bilimsel araştırma ile elde edilmiş ve nicelleştirilebilmiş olan bir yasa ifadesidir. İkinci cümle ne'liği, nasıl'lığı, neden'i tespit edilmek, betimlenmek, açıklanmak istenen gözlem verisinin elimizdeki özelliğini ifade eder. Bu gözlem verisi bir tek birime ait olabileceği gibi türdeşliği belirlenmiş bir sınıfa, kümeye ait de olabilir. Viyana Çevresi'nin teorik dil-gözlemsel dil arası uyuşum iddiaları işte burada Hempel tarafından benimsenerek kullanılmaktadır. Vargı, ya da explanandum, mantığın işleyiş tarzından dolayı, kendili-ğinden ulaşılacak olan sonuçtur. D-N modelde hipotez teorik ya da gözlemsel seviyede kurulabilir, her durumda bunlar birbirine dönüştürülebilirdir.

Modelin explanan önermesinin matematize edilebilen bir düzenliliğe işaret etmesi, geniş zamanlı bir önerme olması bilimin moderniteyle uyuşumlu kestirme yapma idealine destek verir. D-N modelin düzenlilikleri tespit etmesi demek, bugün böyle olanın yarın da böyle olacağını inanç/umut olmaktan çıkartıp genel geçer bilgi katına yükseltmesi demektir. D-N model sadece düzenliliklerin tespitine değil fakat olan bitenlere düzen verilmesine de imkân sunar. D-N modelin Hume'un nedensellik eleştirisinden kurtuluşu

empirik verinin gözlemsel dile, gözlemsel dilin teorik dile, teorik dilin de matematik diline dönüştürülebilirliğine olan kesin güveni ile mümkün hale gelir.

D-N bilimsel araştırma yönteminin vazgeçilmez modeli olabilirdi, eğer olaylar dünyasının insanın mevcut bilgi birikimi içinde temellendirilemez tarzda işlediğine yönelik deney sonuçları ardı ardına geliyor olmasaydı, teorik dil ile gözlem dili arası mütekabiliyetin varlığı iddiasının bir nomina'dan başka bir şey olmadığı iddiası ileri sürülebiliyor olmasaydı, yeni teorik terimin gözlem dilinden değil bir önceki teorik dilden kaynaklanarak ifade edildiği iddiası Hempel'in kendisi tarafından dahi dile getiriliyor olmasaydı. Indüktif-İstatistiksel (I-S) model Hempel'in kendisi tarafından geliştirilmiş olmasaydı. I-S model tasımın ilk önermesinin bir olasılığı ifade ediyor olması noktasına dayanır. Bu modelde, açıktır ki, sonuç önermesi de olasılıklı olmak zorundadır. Bunun dışında I-S model D-N ile hemen hemen aynıdır. Sözgelimi, her iki modelde de tekiller dünyasına ait her verinin ilk önermeyi gerçeklemesi beklenir.

Ne var ki, I-S model aslında D-N modelin yerini alabilecek, onu ikame edebilecek bir model olmak bir yana, kendi içinde, bir olasılıkla başlayıp bir olasılıkla bitmek gibi, hangi bilginin nereye ait olduğuna yönelik bu sınıflamanın bile yapılmasının neredeyse olanaksız olduğu bir modeldir. Kaldı ki, Timur Karaçay'ın da açıklıkla ifade ettiği gibi, olasılığı bizatihi söz düzlemine ait olarak görmek daha mantıklıdır. Eğer "kendinden daha kısa bir algorithma ile yazılamayan dizi random'dır" ifadesini doğru kabul edersek, olasılığın olayların bir özelliğine değil bizim olaylara ilişkin bilgimizin henüz kesin olamadığına işaret ettiğini de kabul ediyoruz demektir (Karaçay, 2006). Güvenilir, geçerli, sahici, gerçek, doğru bilgi elde etmenin en makul yolu bir başka Viyanalı Popper'den gelir.

Popper literatürde mantıkçı pozitivizmi öldüren kişi olarak bilinir. Viyana Çevresi birden bire sahneden çekilince mantıkçı pozitivizmin öldüğüne hükmedilir. Popper bu hüküm üzerine "sorumlusu kim?" diye sorup, cevabı yine kendi verir: "Korkarım ki, sorumluluğu kabul etmek zorundayım" der. Hemen de ekler: "Öldürmem kasıtlı değildi, maksadım hatalarını işaret etmekti " (1974: 69).

Popper'in vurguladığı ve bizce çok önemli olan temel bir nokta, tümevarımın bize bilgi kazandırmadaki yetersizliğidir. Ön düşüncesiz bilimin olamayacağını; ön düşüncesiz, beklenti ufku ya da bağlamı olmayan bir bilim etkinliğinin gerçekleştirilemeyeceğini ileri sürer. Giderek, ön düşüncemiz olmaksızın algı aktinin bile gerçekleştirilemeyeceği düşüncesindedir. Ön düşünce derken kastettiği ise teoridir, hipotezdir, kavramsal çerçevedir, konjenktur'lardır. Bunların gözlemden önce gelmeleri gerektiğini söyler. Popper'ın bu tavrı açıkça Viyana Çevresi'nin, özel bir yorumla, şiddetle savunduğu tümevarımcı tavrından tamamen uzaktır. Ancak, bu noktada şunu vurgulayalım ki, Popper deneyime, empirik veriye değil fakat tümevarımın yüceltilmesine karşıdır.

Popper apriori'yi bilime sokar ama bu onun empiriye karşı olduğu anlamına gelmez. Viyana Çevresi teorik olanın yerine gözlemsel olanı koyarken, ya da daha açık bir ifadeyle, gözlemsel olanı dile getiren nicelleştirilebilir bir düzenli ilişkiyi ifade eden yasa önermesini koyarken, Popper bu gözlemsel olanın teorik olandan dolayımlandığını söylemektedir. Buradan hareketle, Popper, tümevarımla, ön düşüncemiz olmaksızın tespit edilmiş empirik düzenlilikleri ifade eden yasa önermesinin bilgisine sahip olmanın, oradan hareketle ulaşılacak bilginin bilimsel olmasına yetmeyece-ğini söyler. Yanlış alet kullanarak bilimsel bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını ileri sürer. Bilim ile sahte-bilimi birbirinden ayıran, empirik düzenlilikleri ifade eden yasanın örneği olunduğunun kanıtlanabilmesi değildir. (Vurgulaya-

lım ki, burada geçen ön düşüncenin olmaması hali ön yargısızlık anlamında değildir).

Bilim ile sahte-bilimi, bilimsel ile metafizik olanı ayıran ölçüt yanlışlanabilirlik temelindeki sınanabilirliktir. Popper Viyana Çevresi'nin empirik düzenliklikleri ifade eden öncüllerden hareketle tekilleri açıklamasının mantıken mümkün olmadığını, empirik düzenliliklerden ibaret yasa önermesinin öncül önerme olarak alınmasının hatalı olduğunu söyler. Hiç bir sonlu sayıdaki empirik düzenlilik tespitinin bize sağlıklı bir öncül olarak hizmet edemeyeceğini düşünür. Böyle bir öncül önermenin geniş zamanlı bir önerme olamayacağını, düzenliliğin matematik ifadesine bakarak, matematiğin genel geçerliliğini düzenlilikler dünyasına transfer edemeyeceğimizi ileri sürer. Öncülü hatalı olan bir uslamlama ise elbette hatalı sonuç verecektir.

Popper'ın bu açmazdan kurtulmak için önerdiği yol, öncülün sadece empirik düzenlilikleri ifade eden önerme olmaktan çıkartılması, onun yerine, ona hipotez, teori gibi aklın ürünü olan bir önerme muamelesi yapılması; arkasından da hipotez-teori kılınan evrensel ifadeli öncülün iddiasının yanlış olduğunu gösteren örnek kanıtların aranmasıdır. Hipotez gözlemlenenlere ilişkin geliştirilen geçici açıklamalardır. Popper çok sayıda hipotez kurulmasını önerir.

Popper'ın tümevarım eleştirisi ile bilim sahte-bilim eleştirisi elele gider. Popper tümevarımın mümkün olmamasını mantıkla bağlantılandırarak açıklar. Oysa Hume tümevarım eleştirisinde psikolojiyi kullanmıştır. Popper'a göre tekil gözlemlerden hareketle kurulan önermelerden evrensel önermelere ulaşılamaz. Ama, başka bir şey mümkündür: Genel önermeler tekil önermelerce çürütüle-bilir. Demek ki, bilimsel araştırmanın ilk adımı, empirik düzenlilikleri ifade etmesi zorunlu olmayan bir genel önerme kurmaktır. Daha sonra, bu genel önermedeki iddianın, yargının tekil örneklerle sınamasını yapmak gerekmektedir. İlk, genel önerme, önermedeki iddiayı yanlışlayacak tek bir tekil örnek

önermedeki iddiayı yanlışlayacak tek bir tekil örnek bulununca terk edilecektir; aksi halde, o tek örnek bulununcaya kadar geçerliliğini muhafaza edecektir. Açıktır ki, bu yol tamamen hipotetik-dedüktif akıl yürütmeye bağlı bir bilimsel metot önerisidir. Nitekim, Popper da bunu ifade eder: Bilimsel metodun iskeletini hipotetik-dedüktifin teşkil ettiğini belirtir; tümevarımın değil. Hipotetik-dedüktif uslamlamayı ilk öneren kişi elbette Popper değildir. Ondan önce Comte, Comte'dan önce Whewell'in bu yönde görüş belirttiklerini biliyoruz (8).

Popper'a göre tümdengelimin geçerliliği tasım yoluyla kanıtlanamaz. Zira, o halde mantığı mantıkla kanıtlamış gibi olmaktayızdır. Bu ise, bir döngüdür; sadece güvenimizi artırmaya yarar. Bizim ihtiyacımız olan, gerçekleme değil, fakat yanlışlamadır. Yanlışlama ilkesine göre, tümel önerme karşıt örnek bulunmadığı sürece, geçerlidir. Yanlışlama ilkesi bize nesnel bir sınama metodu sunar. Popper'a göre teori-serbest gözlem olamayacağına göre teori-serbest dil de olamaz, teori-serbest matematizasyon da olamaz. Dolayısıyla, tümevarım bir mittir. 'Tümevarım mantığı' diye bir şey yoktur. Olasılık konusunun da (burada I-S model'e gönderme yapılıyor) tümevarımla ilgisi yoktur.

Kanımızca Popper'ın bu tespit ve iddiaları tamamen yerinde, sahi ve gerçektir. Popper'ın bu görüşleri sayesinde bilimsel araştırmanın D-N veya I-S yerine H-D ile yürütülmesi mümkün olabilmektedir. Zira D-N modelin kullanılabilmesi için elimizde olması gereken empirik düzenliliğe ilişkin bir dedüktif yasa önermesine artık ihtiyacımız kalmamaktadır. Böylece, yasamız olmadan da, yanlışlandığı anda terk etmeye hazır olduğumuzu baştan ilan ettiğimiz bir hipotetik dedüktif önerme ile bilimsel araştırmaya başlayabilmekteyizdir.

Bilimsel araştırmanın hipotetik karakterde de olsa dedüktif bir bütünlükten hareketle başlatılması, ki bu bütün-

lüğün teori, kavramsal model veya kavramsal çerçeve olarak adlandırılması mümkündür, bilimsel etkinliğin ilk meşru basamağına empeiria'nın değil ama theoria çizgisinden gelen teorinin yerleştirilmesi demektir. Karşımıza teori, kavramsal çerçeve veya kavramsal model olarak çıkabilen bir bütünlüğün, inceleme nesnesine ilişkin kaba gözlemlerden, inceleme nesnesini konu eden ilgili literatürdeki veri ve bulgulardan ve o inceleme nesnesinin içine taşınabileceği kavram ve/veya teoriden hareketle oluşturulması araştırmacıya incelemesinin başında ne'yi, nasıl ve hangi sebeple araştıracağına ilişkin derin bir içgörü kazandırır.

Popper doğrulanabilirlik üzerindeki vurgunun açık bir sistem olan doğanın ve toplumun işleyişinin bilimsel incelemesinde geçersiz olduğunu ileri sürer. Bu noktada, doğanın ve toplumun açık bir sistem olması tezi önemlidir. Daha açık bir deyişle, sözgelimi, "tüm metaller ısıtılınca genleşirler" önermesinin mantıksal doğrulanabilirliğinin, bu önermenin empirik düzlemde genel geçer olarak gerçeklenebilirliğinin kanıtı olamayacağı demektir. Konulu bilimlerin mantık ve matematikten daha farklı açıklama şemalarına ihtiyaçları vardır demektir. Matematik dile aktarılamayanların metafizik olarak bir yana atılmasına karşı çıkmak demektir. Bu, tümel önermelerin mantıksal doğruluğunun kendiliğinden içeriksel gerçeklenebilirliğe yol açmayacağı demektir. Popper'ın asıl üzerinden durduğu, teorilerin tümel önermelerden değil, tahminlerimizden oluştuğudur. Teorilerin, bizim kendi tahminlerimizden oluşturduğumuz ağlar olduğudur.

Popper teoriler arasında daha iyi, daha kötü gibi bir ayrımın yapılabileceğini kabul eder. Bu, açıkça ilerlemeci bir bakıştır. Bir başka ifadeyle, yapısalcılığın, farklı paradigmalara ait teorilerin karşılaştırılmalarının mümkün olmadığı yönündeki ilerlemecilik karşıtı fakat 'farklı ama eşit' anlayışıyla uyuşumlu görüşüyle tamamen ayrı düşen bir bakıştır. Popper'ın Thomas Kuhn ile tartışmasının önemli bir kısmı

bu konuya aittir. Popper, daha iyi veya daha kötü olmanın sınanma sonucunda kararlaştırılabileceğini ileri sürer. Sınamaya açık ve çeşitli sınamalardan geçebilen teorilerin hem daha geniş içerikli olduğunu hem de daha geniş açıklayıcılık gücüne sahip olduğunu ifade eder. Popper hipotez kurmada cömert davranılması gerektiğini, ama bu hipotezleri sıkı eleştirilere tabi tutmaktan da kaçınılmaması gerektiğini düşünür. Popper için bilimsel bilginin özelliği hipotetik olmasıdır. Hatta bilimsel bilgi, genelde, doğru olmayan bilgidir. Oysa, insanlar bilimsel bilgiyi kesin veya muhtemelen doğru olan bilgiyle özdeşleştirirler, ki bu tavır, ona göre yanlıştır. Popper bir yargının doğru olduğundan asla emin olamayız; ama onun yanlış olduğunu gösterebiliriz: Bunun için tek bir örnek yeter, diye düşünür.

Popper bilimin problemle başlayıp problemle sona erdiğini yazar. Ancak, buradaki problem gündelik hayatta karşılaşılan, dışsal dünyaya ait bir problem, bir sorun değildir. Popper problem derken kastettiğinin teorik bir bağlam içinde yer aldığını; her bilimsel problemin teorik bir bağlam içinde doğduğunu belirtir. "Problem teori içinde emilmiştir" cümlesi ona aittir (Popper; 1974:105). Popper bu noktada o denli ısrarla durur ki, gündelik hayatta 'pratik problem' olarak deneyimlediklerimizin dahi aslında, özsel olarak, teorilerle dolu olduğunu yazar. Zira deneyimlenen pratik problem aslında alışılagelen teorik rahatlığın bir yerlerinin bozulduğunun fark edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Popper, pratik problemler de dahil tüm problemlerin daima teorik olduğunu sıklıkla vurgular. Ancak, biz problem kelimesinin yalınkat hayatın akışındaki bir aksama olarak betimlenmesinin yaygınlığını dikkate alarak, problem sözcüğünü kullananların problemi teoriye batmış olarak görmede başarısız olabilecekleri düşüncesiyle (ki, bunların sayısı çok fazladır) araştırmanın 'kavramsal çerçeve' ile başlamasının daha yerinde olacağını düşünmekteyiz.

Popper'ın ısrarlı olduğu bir diğer husus nesnelliktir. Popper nesnelliğin mümkün olduğu düşüncesindedir. Öznel deneyimlerimiz ya da zihnimiz; neyin bilgisini yakalamaya çalışıyorsak çalışalım, ortaya nesnel bilgi, teori çıkarabiliriz. Bu, mümkündür. Nesnel teori derken kastettiğinin tartışılabilen bir teori olduğunu; sınanabilen teori, rasyonel eleştiriye açık olan teori olduğunu söyler. Bu sebepledir ki, Popper düşünce tarihinde eleştirel rasyonalist olarak nitelendirilir .

Popper'ın bilimsel araştırma metodolojisine katkıları bu sıralananlarla sınırlı değildir. Popper, gözlemlenemeyenlerin kavramsal çerçeve üzerinden bilimsel bilgi üretimi sürecine dahil olabilmesine sağladığı imkânla, realist epistemolojinin bir metodolojik tavır olarak bilimsel araştırmalarda benimsenebilmesini kolaylaştırmış, bilime bu açıdan da açılımlar getirmiştir. Popper'ın çok önemli görülen bir katkısı sosyal bilimlerin bilimsel bilgi üretebilme yeteneklerine yaptığı katkıdır.

Popper genelde bilim derken doğa bilimini kast ettiğini, sosyal bilimler arasından sadece ekonomiyi ilginç bulduğunu belirtmesine, sosyal bilim bilgisinin insanoğlunun öz düşünüm yetisine sahip olmasından dolayı, doğa bilim bilgisinden daha farklı olduğunu ve bu yetinin 'kendini gerçekleyen kehanet'e yol açtığını, beklentilerin beklenenin vuku buluşunu etkilediğini söylemesine rağmen, bizce yine de sosyal bilimlere önemli katkılarda bulunmuştur. Zira, Popper Viyana Çevresi fizika-lizminin talep ettiği anlamda tekil örneklerin düzenliliklerini saptayarak bir tümel yasa önermesine asla ulaşamayacak olan sosyal bilimlerin de, bilimsel metot ilkelerini kullanarak güvenilir, geçerli ve tutarlı bilgi üretmelerini mümkün hale getirmiştir. Sosyal bilimler, Popper sayesinde, felsefe, edebiyat, retorik, 'humanities' değil ama, sosyal bilim, socius üzerine söylenen disiplinli, metodik, sistematik, bilimsel söz olarak karakte-rize edilebilme fırsatına sahip olmuşlardır. Popper sosyal bilimlerin, 'yönteme hayır' sloganlarının peşine takılıp bilimin retoriğe dönüştürülme-

sine seyirci kalmasını engelleyen bir düşünürdür. Popper geleceği de kapsayan, 'grand teori' oluşturma peşindeki bir sosyal bilime karşıdır ama yanlışlanmaya açık, H-D uslamlama ile yürütülen bir sosyal bilimin bilimselliğine yönelik itirazı olmamıştır. Popper insanı eksikli gören tümevarımcı, 'empeira'cı pozitivist bilim anlayışından uzak durmakta, onun yerine, benimsediği 'metodolojik bireyci' tavrın da etkisiyle, tümevarım üzerinden eksikliğinin kaçınılmazlığı sürekli yüzüne vurulan insanı, hipotetik-dedüktif uslamla-ma üzerinden, yeniden yüceltmektedir. Bizce, Popper insanın aklını yeniden entellektüel üretimdeki aslî yerine yerleştiren kişidir. Hem de bunu yaparken empirinin, deneyimin, aposteriori'nin önemini de azaltmamıştır. Empirik veriye, hipotetik karakterdeki dedüktif önermeyi yanlışlayıcı örneği sunma misyonunu yüklemiştir.

4.3.2. POZİTİVİST OLMAYAN EPİSTEMOLOJİLERİN UZUN YOLU

Ondokuzuncu yüzyıldan 20. yüzyıla miras kalan tek epistemoloji pozitivizm değildir. Realizm de vardır. Realizm de, aynen pozitivizm gibi, 20. yüzyılda kimi tadilâtlardan geçmiş, çağa ayak uydurmaya çabalamış, hatta 20. yüzyıl sosyal biliminde adeta en güzel günlerini yaşamış, boy atmış, serpilmiştir. Realizm bu gelişmeyi 20. yüzyılda, beklenenin aksine, Marksist sosyal bilimin değil, materyalist olduğu iddiasına rağmen, muarızlarınca hep idealist olduğu söylenen yapısalcı sosyal bilimin kollarında yaşamıştır.

Yapısalcılık; Levi-Strauss'dan Godelier'ye, Althusser'den Braudel'e dışsal dünyayı stilize ederek zihinde yeniden kurmaya yönelir. Zihinde kurgulanan aslolandır, köpük olmayan, toz olmayandır. Yapı, görünen değil, görünmeyendir. Kandırılamayanların gördüğüdür, akıl gözüyle bakıldıkta görülebilecek olandır. Bilime bizi mecbur edendir. Zira Marx "nesnelerin dış görünüşü ile iç yapısı aynı olsaydı, tüm

bir bilim etkinliği gereksiz olurdu" demiştir. İşte, yapısalcılar o görünmeyen onto'yu aramış, o onto'nun peşine düşmüşlerdir. O onto aslında oradadır, orada duruyordur. Anımsayalım, Rodin formun, yonttuğu mermer kütlenin içinde olduğunu söylemişti. Bilimcinin konumu, yapısalcılara göre, Rodin'in konumuna benze-mektedir: Figürü o kitleden çıkarmak için, gereksiz mermer parçalarını kazıyıp atan yontucu gibidir. Bu nasıl mı mümkün olmaktadır? Bu, insan zihni ile dışsal dünya zaten aynı bir bütünselliğin parçaları oldukları için mümkün olabilmek-tedir. Düşüncemizin iç koordinatları ile dış dünyanın iç koordinatları özdeştir, çakışıktır. Bunları farklıymış gibi gösteren duyu organlarıdır, dış görünüştür. Yapısalcılık var olanın karakteristikleri, özellikleri, nitelik-leri, işleyiş tarzı üzerine söylenen bir söz olduğu için ontolojik bir yaklaşımdır.

Yirminci yüzyıl yapısalcılığı realist epistemolojiye geniş açılımlar getirir: Gösteren-gösterilen ayrıştırması realizme geniş bir kulvar açmıştır; derin yapı-yüzeysel yapı ayrıştırması da; tüm bunların diyadik Batı düşüncesiyle birleştirilmesi de. İkili zıtlıklar (binary opposition) kavramlaştırması öyle ustaca formüle edilmiştir ki, bunların zıtlığı bir gerilime yol açmamaktadır. Zira, bunlar çelişki içeren, bir diğerini özde yadsıyarak kendini var kılan zıtlıklar değildir. Bunlar Kantçı anlamda, gerçek zıtlıklardır: Kendilerini öteki olmayan olarak tanımlayıp böylece kimlik edinenler örneğinde olduğu gibi. (Burada yeniden Coletti'yi anımsıyoruz). Gerçek zıtlar var olmak için ötekinin yok olmasını gerektirmez, bir arada var olabilirler. İkili zıtlıklar arasında varoluşsal çelişkinin olmaması, yapılar arası iliş-kinin doğasının da çelişkisiz, gerilimsiz olmasına yol açmaktadır. Yapılar farklıdır ama eşittir; en azından hukuken eşit olabilirler. Yapılar arası ast-üst, ileri-geri ilişkisi zorunlu bir ilişki değildir. Yapılar böyle bir ilişkilendirmeye tâbi tutulmamalıdır. Yapılar kendi başlarına hep kendileri olarak vardır. Böylece, her şey her şeyle hem zıttır hem de barış içinde bir arada, yan yana, 'de-

tant' içinde yaşayabil-mektedir. En azından, böyle olması mümkündür. (Marksistler, bir kez de böyle kandırılırlar)

Yapısalcılık 1960'larda o denli güçlenir ki, epistemolojisini, yani realizmi, neredeyse yutar. Yapısalcılık bilgi üretme süreçlerinde pozitivist epistemolojinin 20. yüzyıl versiyonu olan 'standart bakış'ı rahatlıkla kullanabilir olur. Pozitivizm ve realizm arasındaki benzerlikler, farklılıklardan daha fazla hale gelir. Ne var ki, bu durum herkesi eşit ölçüde tatmin etmeyecektir. Bu gelişmelerden rahatsızlık duyan bazı yapısalcı realistler post-yapısalcılığa kayarlar, bazı realistler ise Marksizm dozu yüksek bir eleştirel teoriye. Post-yapısalcı realistler 'Alman' hermeneutikle flört ederken diğer realistler de eleştirel teoriyle flörte başlar. Yirminci yüzyılın son 10 yıllarında ortaya çıkan yapı sökümcülük ve eleştirel realizm bu ilişkilerin meyveleri olarak görülebilir.

Post-yapısalcılar gösteren ve gösterilen ilişkisinin yapısalcıların yaptığı tarzda ayrıştırılmasının yeterli olmadığını düşünenlerdir. Yapısalcılığın aşamadığı açmazları vardır: Hem maddeci olmak, hem dışsal dünyanın ve insan zihninin aynı koordinatlara sahip olduğunu iddia etmek gibi. Hem yapılara öncelik verip insansız bir yaklaşım geliştirmek hem de insan zihninin o yapılarla aynı işleyiş tarzına sahip olduğunu söylemek gibi. Böyle bir özdeşlik varsa, o zaman yapıların insansız bütünlükler olarak kurgulanmasının gerekçesi ne olabilirdir ki? Bunlar, bazı yapısalcıların yapısalcılığın mevcut halini yeterli bulmamalarına yol açar. Post-yapısalcılar simge olarak adlandırdıkları manâ atıfları kanalıyla, derinlikleri olan insanı yapıya dahil etmeye yönelirler. Mevcut yapısalcılık Amazon yerlilerini, Afrika kabilelerini incelemekte yol gösterici olabilirken, alt yapı-üst yapı bileşeni olan üretim tarzı analizi dışında, modern insana seslenmekte başarılı olamamaktadır: Primitif desenli dekoratif objelerle ev ve ofis süslemeleri dışında. Kaldı ki, Afrikalılar da mevcut yapılarının Batı toplumlarının yapıları ile eş değer olduğunu öğrenmekle iktifa etmemekte, 'farklı ama eşit' sloganı-

nın 'eşitsizlikleri' meşrulaştırmaktan başka bir getirisinin bulunmadığını görmektedirler. Hukukî eşitlik, başta ekonomi alanında olmak üzere fırsat eşitliğini dahi temin edememektedir.

Post-yapısalcılık yapısalcılığın ideolojik açmazından kurtulmak için değil, entelektüel sınırlılığını kırmak için geliştirilen bir tavır olarak görülebilir. Post-yapısalcılık Roland Barthes (1915-1980), Jacques Derrida (1930-2004), Michel Foucault (1926-1984) gibi düşünürlerin gelişmesine katkıda bulundukları bir yaklaşımdır. Post-yapısalcılık icazetini, yapısalcılığın hazırlayıcılarından Ferdinand de Saussure'ün (1857-1913) bir göstergebilim kurma hedefinden alır. Derrida öncesinde Barthes, göstergebilim alanında yeterince güçlü, yol açıcı çalışmalar yapmış hatta göstergebilimi popüler bir alan haline dahi getirebilmiştir. Bu arada, Barthes'in sadece Saussure'un değil ama tüm bir yapısalcı geleceğin de mirasına oturduğunu belirtelim.

Yapısalcılığın insansız yapılar kurguladığını söylemiştik. Metin analizinde, bu, metnin yazıldığı, yazarın içinde yaşadığı sosyal ve ekonomik koşulların ihmali, metnin bir yansıma olduğu iddiasının ötelenmesi demektir. Barthes bir adım daha atar ve metnin babası sayılan, simgesel olarak, oğlu olan metni istediği gibi yetiştirme hakkına sahip bir birey olarak görülen yazarı da öteler. Buna yazarın öldürülmesi denir. Risser, metin analizinde yazarın ikincilleştirilmeye başlanmasının Fransız sembolist şair Mallarme ile başladığını, Mallarme'nin "konuşanın yazar değil, dil" olduğunu söylemesinin metin eleştirisine açılım getirdiğini yazar (Risser, 1991:95). Yazarından kopartılan metnin manâsı okurları sayısınca çoğalır, çoğullaşır. Bir'den fazla okunabilen metnin manâsının bu metinlerarasılıkta aranması gerektiği ileri sürülür. Ayrıca, Barthes göstergeleri gösteren-gösterilen kavram çiftinin izdüşümleri dışına çıkartmış, göstergeleri göndermelerinden hareketle tespite yönelmiştir. Barthes'da göndermeler öncelikle imgelerdir. Kitle iletişim araçlarının

hızla geliştiği 1960'lar dünyasında imgeler üzerinde konuşmak, konuşuyor olmak yeterince ilgi çekicidir.

Derrida bu mirasa dayanır. Derrida bir imge ve simge kırıcı olarak yola çıkar. O bunu yapı kırıcılığı yoluyla yapar. Metin düzen ise, o düzeni, kurumları ve yapıları kırmaya yönelendir. Ona göre 'yapısökümcü' insanın anlamsız yapıların içinden çıkıp kurtulmasını sağlayacaktır. Bu, metnin içinde aslında saklı duran ama yazarın üzerini örttüğü sırların keşfi yoluyla gerçekleştirilecektir. Yapısökümcü metindeki kör noktaları aydınlatan, keşfedendir. Dil de, kurumlar da, düzenli ve sistematik görünen her şey gibi aslında istikrarsızdır, düzensizdir. Kelimeler; bağlam-bağımlıdır. Bağlam; kelimeleri kendine bağımlı hale getirmektedir. Üstelik, tüm istikrarsızlığına, düzensizliğine rağmen. Üstelik yasal bir düzenlilik içinde olduğu söylenmesine rağmen. Derrida 'logocentrism'e karşıdır. 'logocentrism' bir 'grand teori'dir; her şeyin ne'liğini açıklaştıran evrensel bir düşünce sisteminin varlığının savunuculuğunu yapmaktır.

Derrida metni söken/kıran olarak bilinir. Buradaki metin, kuralları önceden konan tüm bütünlükler olarak okunabilir. Madison Derrida'nın yaptığını bir okuma tekniği olarak sunar (1991:124). Madison Irene Harvey'in Derrida hakkındaki "yapısökümü teori değil, onun yerine bir metinsel strateji veya bir pratik olarak adlandırılabilir" ifadesini tamamen onaylar. Yapısökümcülük bir eleştiridir. Ne var ki, bu, 'olmayan yer'den yöneltilen bir eleştiridir. 'Olmayan yer'den geldiği için de, Madison'un ifadesine göre bizi 'olmayan yer'e götürür; nihilisttir; imha edicidir; teorik vandalizmdir (1991:124). Eyleyicisi, edimcisi olmayan, koordinatları belirsiz, boşlukta asılı duran bu yapı yersiz yurtsuz olduğu ölçüde istikrarsızdır da. Bu boşlukta asılı kalma hali aynı zamanda merkezsizleşmeyi de getirmektedir. Merkezsizleşme otoritesizleşmedir de. Post-yapısalcılar merkezsizleşmek'ten yanadırlar; biz bu durumu ihtiyatla karşılayanlardanızdır.

'Merkezsizleşme' 20. yüzyıl sonlarında gerek sosyal teorinin gerek epistemolojinin yanında yöresinde en çok dolanan kavramlardan biridir. Merkezsizleşme önemli, hem de çok önemli bir kavramdır. Zira, rasyonalizmin geriye itilip yerine empirizmin geçirilmesiyle başlayan ve modern bilimi doğuran koşulların, özetle modernitenin, geldiği bir noktayı işaret etmektedir.

Aslında, Batı dünyasının tarihinde akıl geriye itildiği andan beri bir merkezsizleşme, daha doğrusu nirengi noktasının kaybedilmesi, omurganın kırılması, eksenin eriyişi söz konusuydu. Aklın öznelleşmesi, araçsallaşması merkezsizleşmenin de bir habercisiydi. Ne var ki merkezsizleşme tüm makro, mezzo ve mikro yapılar için geçerli olamadı. Bazı birimler bu durumu bir 'boşluk' olarak değerlendirip bu boşluğu ortak akıl adına, ama kapalı da olsa şiddetle, doldurmaya yöneldiler. Akıl akıl olmaktan çıkıp empirinin emrine verilince, akıl araçsallaşınca, nesnel akıl yerine nirengi noktasını belirlemeye kalkışan şiddet unsurları, otoriteler hayatımıza önce örtüler altında, kapalı şiddet unsurları olarak katıldılar. Eli sopalı, mitralyözlü unsurlar olarak değil ama kurumlar üzerinden pazardaki kıt kaynaklara sahip olanlar, aile zincirinde soylu kanı bulunanlar, hiyerarşize bürokratik örgütlerin otoriteryen yöneticileri olarak. En çok da bu sonuncular merkezin kendileri olduğunu ileri sürdüler. Araçlar amaç; öznellikler nesnellik iddialarında bulunur oldular. Merkezi doldurma yeterliliğine sahip olmayanlar merkezlik yetkisini kullanır oldular; bu onları daha çok şiddet kullanmaya itti. Zira, yetki geniş ama yeterlilik kıttı. Modernite böylece sözleşmeye dayalı kapalı şiddet üretmeye başladı. Bu şiddet modernitenin zayıflığının işaretçisiydi. Foucault kapalı şiddetin nasıl kurumların, ilişki ağlarının içine işlediğini gösterdi. Kapalı şiddet içeren güç her yeri kaplamıştı. Hapishaneler, okullar, hastaneler hep bu gücün egzersiz alanlarıydı. Modernite öz yıkıma uğramaktaydı. Foucault ve arkadaşları için çözüm merkezden uzaklaşmakta bulundu.

Merkezsizlik, buyurganı olmaktan kurtulmaktı. 'İrasyonel olan rasyonaliteden' kurtulmaktı. Hiçbir kurumun, yapının, metnin merkezi olmamalıydı. Her bir kurum, yapı, metin yapısökümüne uğratılmalıydı ve içindeki şiddet deşifre edilip açığa çıkartılmalıydı. Bu arada, tüm otorite simgeleri de öldürülmeliydi: Yazar, okur, hatta metnin kendisi bir güç empozesi kaynağı olmaktan çıkartılmaktaydı. Yapısalcılık böylece post-yapısalcılık oldu; modernite de post-modernite.

Post-yapısalcılık, bizce, müzakere kavramına pek de dikkat harcamadan, kamusal alanın açık ya da örtülü şiddetten temizlenmesi yönündeki girişim ve gelişmeleri ya dikkate almadan ya da yeterince önemsemeden yapısökümünü merkezsizleştirme doğrultusunda meşrulaştırmaya devam etti. Ne var ki, bu, bizce bir çözüm olamadı. Derrida, ya da Foucault merkezsizleşme ile başka bir şiddeti çağırdı. Terorist Usame bin Ladin'in soyadı 'USAme' olarak dahi okunabilir oldu. Mezzo kurumlar içi iktidar yapıları, göndermelerinin deşifresi ile yapısökümüne uğratılıp merkezsizleştirilirken makro kurumların ürettiği şiddete yeterince dikkat harcanmadı.

Yapısalcıların ve modernistlerin geldiği bu nokta eleştirel teorisyenlerin bulundukları yerden çok mu uzaktaydı? Cevabımız 'hayır' olacak. Eleştirel teorisyenler de zaten nirengi noktasını kaybetmiş bu dünyayı eleştirmiyorlar mıydı? Eleştirel teoride önemli olan, irdelenmek üzere önümüze koyduğumuzun başını ya da sonunu tespit etmek değildir. Önemli olan, onun tespite alınmış olmasıdır, tespit ediliyor olmasıdır. Önemli olan, ürün değil, süreçtir: Eleştirmek, eleştiriden geçirmektir. Eleştirel teori pozitivizmi eleştirir, Marksizmi eleştirir, modern toplumu eleştirir, kapitalizmi eleştirir, bilgi endüstrileri olan üniversiteleri eleştirir, kültür endüstrileri olan medyayı eleştirir. Ne var ki, ilk kuşak eleştirel teorisyenlerin amacı, eleştirirken anlamaktır. Niyetleri, eleştirdiklerinin yerine kendi modellerini geçirmek değildir, ama irdelediklerinin içine girerek, arasına karışarak, onun

içindeyken onu anlamaktır (Horkheimer, 1986). Anlamak da zaten başka türlü gerçekleştirilemez. Anlamak; kendini karşısındakine sevgiyle serapa açmakla olur. Manâyı bu birliktelikte, sevgiyle kurulan bağda bulan ve bulduğu bu noktada derinleşen ad Hans-Georg Gadamer'dir.

Post-yapısalcıların bir eksiği makro yapıları ihmal etmeleri ise, bir diğer eksiklikleri de bilmek ile anlamak arasındaki farkın çok önemli bir bileşeninin şu olduğuna yeterince dikkat harcamamalarıdır: Bilmek sınırlı bir analiz ile de mümkün olabilecekken anlamak kapsamlı bir senteze dayanmayı gerektirir. Böylece, anlamacı epistemolojiye geliriz.

Yirminci yüzyıl anlamacılığın yüzyılı değildi. Ama yine de kökleri 19. yüzyılda atılan bu epistemolojik yaklaşım 20. yüzyıl boyunca hep yaşamasını sürdürdü; sessizce ama sürekli akan bir nehir gibiydi. Hiç kurumadı, hiç taşmadı da. Yukarıda, anlamacı epistemoloji yanlılarının 19. yüzyılda doğa bilimi ve sosyal bilim (o zamanlardaki adıyla beşerî ilimler, kültür bilgileri alanı) arasında özsel farklılıklar olduğu düşüncesini savunduklarına değinilmişti. Bu görüş yanlıları sosyal dünyanın insanların süregiden aktiviteleriyle inşa ve yeniden inşa edildiğini, buradan hareketle de sosyal fenomenlerin incelenmesinin sosyal dünyanın özel bir bilme tarzı olarak anlaşılmasıyla mümkün olduğunu iddia etmekteydiler.

Anlamacı epistemoloji olarak adlandırılan bu anlayış taraflarları görüşlerini hermeneutik geleneğe dayandırırlar. Hermeneutik'in kelime anlamı Norman Blaikie'ye (9) göre bulanık olanı açık, net, anlaşılabilir hale getirmektir. Ama genel olarak 'yorumlamak' anlamında kullanılır. Hermeneutikçi literatürün büyük kısmı metin yorumu ile ilgilidir. Ancak, çağdaş sosyal bilimlerde hermeneutik, sosyal hayatın bir metin gibi görülebilmesi olasılığı üzerinde yükselen bir yaklaşım olarak değerlendirilir. Hermeneutik 17. yy'da Almanya'da ortaya çıkar ve Protestanların İncil yorumların-daki ilkelere dayandırı-

lır. Ancak, yorum teorileri antikiteye kadar uzanan bir geçmişe sahiptir, kutsal metinlerin yanı sıra hukukî metinlerin yorumlanması da hermeneutik benzeri çabalara yol açmıştır. İngilizce'de hermeneutik, dinsel-olmayan metinlerin de gizli anlamlarının kavranması ile ilgili bir uğraşın adı olarak kullanılmıştır.

Onsekizinci yüzyılda rasyonalizm, İncil'in 'aydınlanmış, rasyonel' insana göre yorumlanmasını gerektirir. İncil'in mitik ögeleri bir yana bırakılır ve İncil'den büyük ahlâkî doğruların çıkarsanması amaçlanır. İncil'deki ahlâkî doğruların İncil'deki tarihsel öykülerden kopartılarak sonraki dönemlere taşınması işlemi 'filolojik hermeneutik' olarak bilinir. Bir başka ifadeyle, filolojik hermeneutik kıssalardan çıkartılan hisselerin bugünün sosyal dünyasında anlamlı ve işlevsel hale getirilmesi işlemidir.

Hermeneutiğin tarihçesindeki ikinci adım Friedrich Schleiermacher (1768-1834) tarafından atılır. Schleiermacher ile modern hermeneutik başlar. O, hermeneutiği dildeki her lâkırdının anlaşılmasının bilimi olarak gördüğü için hermeneutik de ondan sonra, eski metinlerin analizinden bir kültür mensubunun diğer bir kültür mensubunun deneyimlerini nasıl kavrayabileceğine, veya bir tarihsel dönemdeki birinin diğer bir tarihsel dönemdeki hayatı nasıl anlayabileceğine, doğru bir değişme içinde olmuştur. Hermeneutik, anlamanın kendinin incelenmesi, diyalog koşullarının incelenmesi olarak tanımlanır olmuştur. Ki, bu türe 'genel hermeneutik' denir.

Schleirmacher için anlamanın iki boyutu vardır: Gramatik yorum ve psikolojik yorum. Gramatik yorum anlamanın linguistik veçhesine karşılık gelir; içinde düşünmenin gerçekleştiği sınırları belirler. Psikolojik yorum ise metin veya sosyal aktivitenin üretildiği yaratıcı akti yeniden yaratmaya yönelir. Psikolojik yorumda kişi kendini bir yazarın ya da bir eylemi yapanın yerine koyar ve o yazar veya eyleyicinin o

anki düşüncelerini yakalamaya çalışır. Psikolojik yorum metnin yazarının mental süreçlerini yeniden-deneyimleme sanatıdır, ya da eyleyicinin zihinsel süreçlerini yeniden deneyimleme sanatıdır. Bitmiş metin veya eylemden hareketle geriye gidilerek o metnin yazarının veya o eylemin eyleyicisinin mental aktivitesini yakalama sürecidir. Eylemin içinde yer aldığı ve bir anlam ifade ettiği hayat bağlamına gitme, o bağlamı inşa etme sürecidir. Bu süreç hermeneutik çember olarak bilinir. Hermeneutik çember'de bilinen parçaları anlamak için bilinmeyen bütün kavranmaya çalışılır Blaikie, 1993'te Palmer'den şu alıntıyı yapar:

"Tek bir sözcüğün manâsını, onu cümlenin bütününe atıfta bulunarak anlarız; aynı şekilde, cümlenin manâsı da bir bütün olarak, tek sözcüklerin manâsına bağlıdır. Tek bir kavram, manâsını, içinde yer aldığı bağlam veya ufuktan alır; ufuk ise, ufka manâsını veren ögelerden oluşur. Bütün ve parça arası diyalektik etkileşim gereği, her biri ötekinin manâsını verendir; anlama döngüseldir" (Palmer, 1969, 87).

İletişim diyalojik bir ilişki olduğu için, hermeneutik çember konuşmacı (veya yazar) ve işiticinin (veya okuyucunun) paylaştığı bir manâ cemaatini varsayar. Ancak, bu paylaşılan manâların yanı sıra bir de paylaşılmamış öge parçaları vardır. Yapılması gereken, bu paylaşılan anlamlar sistemini paylaşılmış kılarak, genişletmektir. Blaikie bu süreci Bauman'ın şöyle anlattığını ifade eder:

"Çember, ögelerin ait olduğu totalitenin keşfi ile başlar; tahmin doğru ise, sorgulanan öge manânın bir kısmını ifşa eder. Ki, bu da dönüşte totalitenin daha belirgin bir yeniden-inşasını kurmamıza yol açar: Süreç her çemberde devam eder gider; bulanıklık en aza inene kadar" (Bauman, 1978:31).

Gramatik yaklaşım karşılaştırma metodunu kullanır ve genelden özele ilerler. *Psikolojik yaklaşım* sezgiseldir ve hem karşılaştırma hem de keşif metodunu kullanır. Psikolojik yaklaşımda yorumlayıcı kendini yazara dönüştürür ve böy-

lece ilgili zihinsel süreçleri kavrar. Her ne kadar her iki yaklaşım da eşit statüye sahipseler de aynı anda pratik edilemezler. Ortak dilde, yazar unutulur; yazarı anlamada, dil unutulur. Blaikie bu noktada Ricoeur'dan şu alıntıyı yapar:

"Gramatik yorumlama 'objektif' olarak adlandırılır, zira orada yazardan ayrı olan dilbilimsel karakteristiklerle ilgilenilir. Ama aynı zamanda 'negatif' olarak da adlandırılır, çünkü anlamanın sınırlarına işaret eder. Bu yorumlamanın değeri sadece sözcüklerin manâsıyla ilgili hatalara bakılarak verilir. İkinci (psikoloji) yorum 'teknikal' olarak adlandırılır. İlkinin boş bıraktığını tamamlar. Burada ulaşılması gereken, konuşan kişinin subjektivitesidir; dil unutulur. Dil individualitenin hizmetinde bir araç konumuna gelir. Bu yorum 'pozitif' olarak adlandırılır, zira teknikal yorum sayesinde söylemi üreten düşünce aktine ulaşılır" (Ricoeur'dan alıntılayan Thompson 1981b: 47).

Görüldüğü üzere, psikolojik yorumda nihaî olarak ulaşılmak istenen, sosyal aktörleri veya yazarı anlayarak metinde ya da sosyal aktivitede ne denmek istendiğini keşfetmektir. Yorumlama süreci yorumlayıcı için anlama aktivitesinden daha çok emek ister ve daha güçtür. Anlama aktivitesinde konuşmaya katılanların da bulunması gerekir. Bu anlama aktivitesi 'elde var bir' bilgisine dayanır. Ancak, Schleiermacher'in dediği gibi, yorumlayıcı dışarıdan gelen biri olarak, totaliteyi kavrayıp betimlemede yazardan daha iyi bir pozisyondadır. Metin yorumundan bir adım sonra, hermeneutik, yaşamın, kültürün ve fizik dünyanın tüm büyük ifadelerini anlamamıza yarayacak bir temel olarak görülmeye başlanır. Bu geçişte, Dilthey etkili olmuştur.

Yukarıda da belirtildiği üzere, Dilthey insan eylemelerinin geisteswissenschaften pratiği içinde incelenmesi gerektiğini düşünür. Dilthey önceleri kültür dahil tüm insan yaşantılarının zihinsel etkinliğin ürünü olduğunu düşünür, ve objektiviteyi zihne evrensel kategoriler atfederek sağlamaya

yönelirken, sonradan bu yoldan vazgeçer. Bir ara Edmund Husserl'ın (1859-1938) bilincin yönelimliliği (intentionality) kavramlaştırmasına yaklaşır. Sonra, onun da yeterince ilerleyemediği kanaatine ulaşır. İnsanların zihinsel süreçlerinden çıkıp sosyal olarak üretilen manâ sistemlerine doğru ilerlemeye başlar. Bu manâ sistemlerini 'nesnel zihin' olarak adlandırır. Ne var ki, bu nesnel zihin, günümüzde 'kültür' dediğimiz kavramla aynı bağlamda yer alır. 'Nesnel zihin', ya da bu anlamda 'kültür', insan zihninin yarattığı dünyadır; insan zihninin objektifikasyonu olan dünyadır, insan zihninin externalizasyonu olan dünyadır. Blaikie Dilthey'in bu konudaki görüşlerini Outhwaite'in şöyle naklettiğini yazar:

"Her tekil insan ifadesi çok kişinin paylaştığı bir şeyi temsil eder; bu sebeple de objektif zihin alanının bir parçasıdır. Her sözcük veya cümle, her jest veya nezaket formu, her sanat eseri veya tarihsel olay, ancak anlaşılabilir. Zira, kendini ifade eden ve onu anlayan her kişi, ortaklaşa paylaştıkları bir şey ile bağlanmışlardır. Bireyler de her zaman, bu ortak uzamda deneyimler, düşünür, aktte bulunur ve anlarlar" (Dilthey'den nakleden: Outhwaite, 1975: 26-27).

Görüldüğü gibi, Dilthey her tekilin, manâsına kaynaklık eden daha geniş bir bütüne yerleştirilmesini önermektedir. Parçalar önemliliklerini bütünden almakta, bütün de manâsını parçalardan almaktadır. Bu hermeneutik yorumu Outhwaite'in pekâlâ özetlediği gibidir: "Vurgu, karşımızdaki kişinin zihinsel süreçlerine empatik nüfuzdan veya o kişinin zihinsel süreçlerinin kendi zihnimizde yeniden-inşasından uzaklaşmış, kültürel ürünlerin ve kavramsal yapıların hermeneutik yorumuna doğru kaymıştır" (1975:26). Bir başka ifadeyle, Dilthey insanların anlaşılmasının hayatın anlaşılmasıyla birlikte mümkün olduğunu söylemektedir. Ancak, Blaikie'nin de belirttiği gibi, Dilthey tam bir anlamanın gerçekleşmeyebilme olasılığının mevcudiyetini de kabul eder. Taraflar birbirlerine çok yaban olunca yorum olanaksızlaşabilir. Yaban olan yoksa, o zaman da yorum gereksiz

olur. Hermeneutik; yaban olanın mevcudiyeti halinde mümkün olur. Hermeneutiğin gelişmesinde etkili adlardan bir diğeri de Martin Heidegger'dir (1889-1976). Heidegger Dilthey'den ve hocası Husserl'den etkilenir.

Husserl fenomenoloji olarak bilinen, hermeneutiğe paralel bir entelektüel gelenek kurar. Husserl'in hedefi saf anlamayı sağlayacak, tarihsel ve sosyal yapılaşmaların etkisini taşımayan bir anlama metodu geliştirmektir. Bu, fenomenolojik indirgeme metodudur. Burada bilinç manâyı 'hakikî öz'de kavramaya çalışır. Husserl hakikati, sosyo-tarihsel durumda olan bitenden, ki o buna 'doğal hal' der, bağımsız bir düzlemde tesis temek ister. Bu, epoche act'i olarak adlandırılır. Empirik olan her şey adeta paranteze alınıp, bir süreliğine de olsa, dışımızda bir yerlere bırakılır. Kişi kendini tüm yaşanmışlıklarından, deneyimlerinden, bilgi ve kanılarından uzaklaştırmalıdır ki, var olan şeylerin özünü keşfedebilsin. Açıktır ki bu, ancak seçilmiş, özel, elit insanların yapabileceği bir anlama eylemidir.

Heidegger hocası Husserl'den bir adım ileri gider. Heidegger'in sorunu bilgiyi nasıl tesis edeceğimiz değil, insanların dünyada nasıl var olduklarındır. Heidegger'inki epistemolojik değil, ontolojik bir sorunsaldır. O, anlamanın, sosyal ilişkilerimize gömülmüş olduğunu ileri sürer. Anlamaya olan ihtiyacın, gündelik hayatımızda bir şeyler bozuk gitmeye başlayınca, doğduğunu düşünür.

Blaikie'nin alıntıladığı Bauman'ın ifade ettiği üzere, "Anlama bu dünya düzgünce işlemeyince, bir şeyler yanlış gidince vuku bulur. Varoluş bana kaba uçlarını göstermeye başlayınca sözcükleri aramaya başlarım. Dünyadaki kırıklıkları yamamak için sözcüklere gereksinirim. Dünya düzgünce işleseydi, kesintiler olmasaydı anlama olmadan da pek alâ idare edebilirdik" (Bauman, 1978, 156). Heidegger tarihin dışarıdan değil içeriden anlaşılmasından yanadır. O, bunu mümkün görür. Yorumun ancak ön düşünceyle, ön

tahminle, ön kanılarla yapılabileceğini düşünür. Yapmamız gereken, kendimizi hayata gömmek, hayatın içine emilmektir.

Hermeneutik gelenek 20. yüzyılın ikinci yarısında iki çizgide yürür. Blaikie bu çizgilerden ilkini Schleiermacher-Dilthey, ikincisini Heidegger çizgisi olarak adlandırır. İlkinin temsilcisinin Emilio Betti (1890-1968), ikincisinin temsilcisinin Gadamer ve Ricoeur olduğunu ifade eder (1993:63).

İtalyan hukuk tarihçisi Betti yorumun yazarın yöneldiği manânın yeniden tesis edilmesi olduğunu söyler. Yazarın öznelliği metne sinmiştir. Ama, metin o haliyle bile özerk bir bütündür. Biz yazarın yöneldiği manâyı yazarın metni dolayımıyla yeniden yakalayabiliriz. Böylece, bize yabancı olan bir öznelliğe o metin sayesinde nüfuz edebiliriz. Metin, bizim anlamamız dışında, kendi başına vardır. Metnin, bize söyleyecek bir sözü vardır. Betti, görüldüğü üzere, anlamayı dışsal dünyanın realist yorumuyla bağlantılandırarak gerçekleştirebileceğimiz düşüncesindedir. Betti, orada olanın gidip okunup anlaşılabileceğini söyleyenlerdendir.

Gadamer bu konuda biraz daha farklı düşünür. Daha doğrusu, epey farklı düşünür. Gadamer için hermeneutik, öncelikle, bir bilme meselesi değil bir var olma meselesidir. Gadamer hermeneutiği bir ontolojik mesele olarak görür. Ona göre "bir diğerimizi tanıma, bilme, deneyimleme tarzımız, tarihsel gelenekleri deneyimleme tarzımız, varoluşumuzun ve dünyamızın doğal verililiğini deneyimleme tarzımız tamamen hermeneutik bir evren oluşturur" (1989, XIV'den aktaran Blaikie, 1993:63).

Gadamer için anlamanın anahtarı 'tarihsel geleneği' kavramaktır, yani dünyayı yazılı bir metin gibi -belirli bir yerde ve zamanda yazılı olan bir metin gibi- görmek ve anlamaktır. Tarihsel gelenek işte budur. Bu bir metnin bize konuşmasına izin vermeye benzer bir tavır benimsemeyi gerektirir; aynı zamanda, bu metnin içine yerleştiği/içinde bulunduğu

geleneğin başka kaynaklardan da 'keşfedilebileceği'ni kabul etmeyi/tanımayı gerektirir. Gadamer için hermeneutik, tarihsel bir bağlama oturmuş bir metnin analizinin ötesine gider. Amaç, sözcüklerin ötesini 'işitmektir'.

"Yorumlama... yöneldiği anlama işaret etmez, ama, gizli olan ve ifşa edilmesi gereken anlama işaret eder. Böylece, her metin anlaşılabilir manâ sunmakla kalmaz, pek çok açıdan, ifşa edilmeyi gerektirir de... [Tarihçi] her zaman onların arkasına gidecek ve böylece gönülsüzce ifade etmiş oldukları realitenin manâsını yakalayacaktır... Her şey gibi, bunlar açıklamayı gereksinirler, yani sadece söyledikleri ile anlaşılmayı değil fakat şahidi olduklarının da ortaya dökülmesini isterler (Gadamer, 1989:300-301'den aktaran Blaikie, 1993:63).

Antropoloji ve sosyoloji gibi disiplinler bağlamında görüldüğünde 'tarihsel gelenek', kültür veya dünya görüşü olarak tercüme edilebilir. Metinler de sosyal katılımcılar arası veya onlarla araştırmacılar arası söyleşilerin kayıtları gibi görülebilir. Gadamer'in tavrı; söylenen şeyde neyin 'elde var bir' olduğuna bakmamızı ve bunun ötesine gitmemizi, kullanılan dilin ve söyleşinin vuku bulduğu durumların, gündelik anlamlarının ötesine gitmemizi gerektirir.

Gadamer'in yaklaşımının diğer bir önemli yanı başka gelenek ve kültür ürünlerinin anlaşılma sürecinin, yorumlayıcıyı içinde olduğu kültürden uzaklaştıramayacağını söylemesidir. Dilthey'in, insan yöneliminin objektif yorumunu yapabileceği görüşünü eleştirir. Onun yerine, yorumlayıcının görevi, bir sorunun cevabı olan metni diyalog içinde anlamaya kalkışmaktır. Bu metin tarihsel veya çağdaş bir sosyal olay da olabilir (Gadamer 1989: 334). Ancak, soruyu yeniden-inşa etmek için yorumlayıcı orijinal ufkun ötesine gitmeli ve kendi ufkunu da sürece dahil etmelidir.

Blaikie'nin aktardığına göre Gadamer için metne veya tarihsel akt'e yorumlayıcının manâ ufku içinden yaklaşılmalı-

dır; bu ufuk o akt veya metin ile içiçe geçilerek genişletilmelidir. Anlama süreci ufukların kaynaşmasını gerektirir. Orada yorumlayıcının kendi manâ ufku diğer ufukla hermeneutik söyleşinin sonucu olarak içiçe geçer ve bu arada değişir. Bu içiçe geçme soru-cevap diyalektiği ile olur. Yorumlayıcı metne diyalog içinde girer. Bu süreç hem metni hem yorumlayıcıyı değiştirir. "Doğrudur, bir metin başka bir insan gibi bizimle konuşmaz. Biz, onu anlamaya kalkışanlar, onu bizimle konuşur yapmalıyız" (Gadamer,1989: 340'dan aktarn Blaikie,1993:64). Ancak, metni konuşur kılmak keyfî bir süreç değildir: Bu süreç, metnin cevapladığı sorunun araştırılması tarafından yönlendirilir. Yorumcunun cevabı bekleyebilmesi kimi tarihsel bilinçliliklerin başarılmış olduğunu varsayar. Demek ki, yorumcu geleneğe açıktır. Yorumlayıcı önyargısız, açık bir zihinle gerçekte metnin ne söylediğini keşfetmeye çalışmıyordur. Yorumlayıcı diğer geleneğin kendini açtığı basit bir deneyimlemeci veya bir bilici değildir.

Gadamer için hermeneutik, aşina dünyamız ile yaban (alien) bir dünyada ikamet eden manâ arasındaki açıklığa köprü kurmaktır. "Anlama yeniden inşa değil fakat dolayımlanmadır. Geçmiş anlamın şimdiki duruma bir dolayımlanması veya tercümesidir... Ne yorumlayıcının ne metnin özerk parçalarını teşkil ettiği bir olay veya bir tarih devinimidir" (Linge 1976: xvi'den aktaran Blaikie,1993:64). Başka bir ufukla çarpışma yorumlayıcıyı kendi derin sayıltılarının farkına vardırtır, kendi manâ ufkunun, kendi önyargısının farkına vardırtır. Kişi bundan belki de önceden hiç haberdar değildir. 'Elde var bir' sayıltılar eleştirel öz bilinçliliğin önüne getirilir ve böylece de sahici anlama mümkün hale gelebilir. Yorumlayıcı, basitçe metinde neyin olduğunu okuyan kişi değildir.

"Onun yerine, okuma aplikasyonunu gündeme getirir. Böylece metni okuyan kişi kavradığı manânın bir parçası olur. Kişi okuduğu metne aittir... Gelecek kuşakların metinde

okuduğunu farklı anlayacakları gerçeğini bilir, bilmelidir. Ve, her okuyucu için doğru olan, tarihçi için de doğrudur. Tarihçi tarihsel geleneğin bütünü ile ilgilenmeli, mevcut varoluşunu onunla uyumlulaştırmalıdır; eğer onu anlamak istiyorsa, geleceğe ancak böyle açık olur" (Gadamer, 1989: 304'den aktaran Blaikie,1993:64-65).

Gadamer başka kişinin söylediğini anlamanın o kişinin kafası içine girmek ve onun deneyimini ifşa etmek demek olmadığını söyler. Dil, anlamanın evrensel medyumu olduğundan, anlama, dillerin çevirisi gibidir. Ancak, "her çeviri aynı zamanda yorumlamadır" (Gadamer, 1989: 340'dan aktaran Blaikie,1993:65). Her konuşma iki konuşmacının aynı dili konuştuğunu ve bir diğerinin dediğini anladığını varsayar. Ama, hermeneutik konuşma genellikle farklı diller arasındadır. Bizim normalde yabancı dil dediğimizden, zaman veya diyalekte göre dildeki değişmelere kadar geniş bir yelpazede yer alır. Hermeneutik görev başka dildeki mükemmel uzmanlık değil, fakat farklı diller arası bir dolayımlanmadır. Böylece, ufukların içiçe geçmesi olarak anlama, dil içinde vuku bulur; dil dolayımlanmaya izin verir, geçmiş ve şimdinin karşılıklı nüfuzuna ve birbirini dönüştürmesine izin verir. İster iki kişi arası konuşma, ister yorumlayıcı ile metin arası olsun, ortak bir dil yaratılmalıdır.

Kişiler gruplara ait oldukları gibi, dil ve tarihe de ait olurlar. Ona katılırlar. Dile ait oluşumuz yüzünden ve metnin de dile ait oluşu yüzünden ortak bir ufuk mümkün olur. "Bizim dünyayı deneyimleme medyumumuz olarak dile ait oluşumuz veya dile katılışımız hermeneutik deneyimin gerçek zeminidir" (Palmer 1969: 208'den aktaran Blaikie, 1993:65). Her şeyden önce, dil hepimizin her gün angaje olduğu yorumlama oyunudur. Böylece, dil sadece bizim özel bir deneyimi anlamamıza izin vermekle kalmaz, ama aynı zamanda deneyimin içinde vuku bulduğu dünyayı anlamamıza da izin verir. Gadamer bizim kendi dilimizin dünyası içinden

dahi başka bir dilin dünyasını kavrayabileceğimizi ileri sürer:

"Bizim kendi dil dünyamız, içinde yaşadığımız bu dünya, şeyleri oldukları gibi bilmemizi engelleyen katı bir kapalılık olarak görülmemelidir; onun yerine, bu dünya içgörümüzün genişletilebileceği ve kaldırabileceği her şeyi kapsar/kucaklar. Kuşkusuz her bir gelenek dünyayı diğerinden farklı görür. Tarihin akışı içinde tarihsel dünyalar, bugünden ve birbirlerinden farklı olmuşlardır. Ancak, aynı zamanda, dünya her zaman bir insanî dünyadır; bu, onun dilsel olarak yaratıldığı demektir; yani, mirası ne olursa olsun dilde sunulur" (Gadamer 1960'dan nakleden: Palmer 1969: 207'den aktaran Blaikie,1993:65).

Bu nedenle, dil insanlara bir paylaşılan anlamlar dünyası temin etme gibi evrensel bir işleve sahip olduğuna ve hermeneutik de özünde linguistik olduğuna göre, hermeneutik de evrensel önemliliğe sahiptir.

Gadamer var olanın söze dönüşmesinin yolunu arayanlardandır. Gadamer'in meselesi epistemoloji değil ontolojidir. Ancak, bu ontoloji 'onto' ile 'söz'ün birbirine geçtiği, 'onto'nun 'söz' olarak var olduğu bir var olma tarzıdır. Gadamer'in amacı orada olan bir onto'nun bilgisini üretmek değil, o onto'nun mevcudiyetinin sözle ifade edilmekle (yeniden) var kılınmasıdır. Gadamer için kavram formasyonu süregiden bir süreçtir. Sözcükler her bir yeni bağlama girişte yeni bir manâ sergilerler. Ona göre, önce realitenin hakikî yapısının gelmesi sonra da konuşmamızdaki kelimelerimizin onları işaret etmesi söz konusu değildir. Olan, bunun tam tersidir; öncelikle var olan onun konuşulmasıdır (Silverman, 1991: 31, 32). Bu haliyle de, Gadamer'in hermeneutiği Betti'nin 'özerk metin'in okunuşunu mümkün gören hermeneutiğinden farklıdır. Gadamer'de objektifikasyon objeden uzaklaşılarak değil, tersine, objeye gömülerek sağlanmaktadır. Objektif söz de ancak bu birleşme (fusion) işleminden

sonra söylenebilir olmaktadır. Gadamer, bize göre, hakikatin peşindedir.

Blaikie'nin de belirttiği gibi 20. yüzyılın ikinci yarısında öne çıkan diğer bir hermeneutikçi Paul Ricoeur'dür. Bir dil felsefecisi olan Ricoeur sosyal bilimle bağını sosyal aksiyon, konuşma ve metin arası paralelliklerden hareketle kurar. Metnin konuşmadan farkı, yazı aracılığıyla sabitlenmiş olmasıdır. Konuşmada taraflar birbirleriyle diyalog kurabilip anlamadıklarını anlaşılır kılmak için ek açıklama isteyebilirler. Oysa, okumada bu mümkün olamaz. Ricoeur için metin, okura göre, 'o'dur. Okurdan mesafelenmiştir. Oysa, Gadamer için metin 'sen'dir. Bir metnin okuyucusu sonsuz sayıdadır. Her okur, aynı bir metni ayrı ayrı okur ve ayrı ayrı anlar. Diyalog; yazar ve okur arasında değil metin ve okur arasında kurulur. Her okur ise, her metni kendi miktarınca anlar (Blaikie, 1993:67).

Gadamer'e göre bu miktarın ölçüsünü okurun kültürü belirler. Okur, 'sen' olanı tarihinin ve kültürünün boyutları içinde deneyimler. Bu boyutların kendine sunduğu imkânlar nispetinde 'sen'i fark eder, o fark edişiyle birlikte kendini ve 'sen'i yenibaştan kurar, etkileşir, ilişkilendirir ve özgürleştirir. Bu süreç dolayısıyladır ki, merkezsizleşme bir başıboşlaşma değil fakat bir özgürleşme olarak tecelli eder. Bu sebepledir ki, anlama, Gadamer için bir üretim de olur, bir yeniden üretim de olur, bir keşif, bir icat da olur (Blaikie, 1993:69).

Anlamacı epistemolojinin Gadamer çizgisi ile post yapısalcılığın Derrida çizgisi arasında benzer ve ayrı olan başka noktalar da, kuşkusuz, vardır. Bizim için, bu noktada, önemli olan bir sosyal sunum olan söz ve simgenin anlamacı epistemoloji içindeki konumlandırılış tarzlarının, bir başka sosyal sunum olan yapıp etmelerimiz için de bir model olup olamayacağıdır. Bu bağlamda, bir metnin eleştirel okunması ile, daha açıkçası bir metnin edebiyat eleştirmeni tarafından

değerlendirilmesi ile bir yapıp etmenin bir sosyolog tarafından değerlendirilmesi arasında paralellikler kurulup kurulamayacağı, kurulabilecek ise bunun hangi açılardan, hangi düzlemlerde kurulabileceğidir.

Bize öyle görünüyor ki, tüm sosyal sunumlarımız, ister simge ister söz ister yapıp etme olsun sosyal ortam ve sosyal ağlarda benzer süreçlerden geçmektedir. Tüm sosyal sunumlarımız, aynen metin gibi, ifa edicisinden, söyleyicisinden, göstericisinden kopmakta, manâlarının en azından bir kısmını sosyal birimlerle kurdukları etkileşim ve ilişkilerden almaktadırlar. Nasıl ki, yazarın niyeti, yaşadığı dönem ve zaman dilimi, bir metin üzerinde, metnin anlaşılması bağlamında, tek etkili değilse, sosyal sunumların sunucularının niyet, amaç, dönem ve dilimleri de o sunumun anlaşılması bağlamında etkili olan tek faktör değildir. Zira, anlamın verilmesinde etkili olan; yapıp etmenin, sözün, simgenin socius içindeki süreçsel eyleşmesidir. Ki, burada güç ilişkileri de ihmal edilmemesi gereken bir parametredir. Güç ilişkilerinin sergilenme alanı olan sosyal ağların ise dil ve daha geniş olarak da gelenekten ibret olmaması var oluşu dil ve/veya gelenekle sarılıp sarmalanmış olarak ve sadece bundan ibaret olarak görmemizi engellemektedir.

Bu bölümün başında realist epistemolojinin bir kolunun Marksizm dozu yüksek bir eleştirel teori yorumuna kayıp eleştirel realizm akımını başlattığı ifade edilmişti. Eleştirel realizm günümüzde Roy Bhaskar başta olmak üzere ve İngiliz akademi dünyasının Margaret Archer, William Outhwaite gibi adlarından da güç alarak geniş bir taraftar kitlesi tarafından desteklenmekte, kabul görmektedir. Eleştirel realist akım ile Giddens'ın sosyal teorisinin özsel olarak birbiriyle uyum içinde olması ise tarafımızdan altının çizilmesinde yarar görülen bir husustur.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

1-Yaklaşımlar konusunda bakınız: Çelebi,1992.

2-Ontolojik ve epistemolojik yaklaşımlar konusunda bakınız. Keat ve Urry, 2001.

3-Hans-Georg Gadamer için bakınız: H.Silverman, 1991.

4-Hans Reichenbach (1891-1953). Berlin Üniversitesi'nde 1926 yılında fizik felsefesi profesörü olur. Sonradan Berlin Çevresi/Okulu olarak tanınan Empirik Felsefe Derneği'ni 1928'de kurar. Hitler'in baskısından kurtulmak için 1933 yılında İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne gelir. Olasılık Teorisi adlı kitabını 1935'te yayımlar. Bindokuzyüz otuzsekiz'de UCLA'ya profesör olarak atanır.

5-Moritz Schlick (1882-1936). Mantıkçı pozitivizmin ve Viyana Çevresi'nin kurucusudur. Viyana Üniversitesi'nde 1922 yılında tümevarımsal bilimler profesörü olur. Nazi baskısının yoğunluğuna rağmen Viyana'yı terk etmez. Yirmiiki Haziran 1936'da dersanesine giden merdivenleri çıkarken Yahudi aleyhtarı eski bir öğrencisi tarafından kurşunlanarak öldürülür.

6-Carl Gustav Hempel (1905-1982). Paul Oppenheim (1885-1977). Dedüktif-Nomolojik modelin ilk tanıtımı için bakınız: Hempel ve Oppenheim, 1948.

7-Indüktif-İstatistiksel modelin ilk tanıtımı için bakınız: Hempel, 1965.

8-Auguste Comte'un bilimsel metodun iskeletinin hipotetik dedüktif uslamlamaya dayandırılması gerektiği düşüncesini yansıtan ifadeleri şöyledir: "Hiçbir fenomenin hakiki gözlemi, gözlemin başında ve sonundaki yorumlanışında bir teori olmaksızın yapılamaz. Bilim adına konuşursak; tüm tekil empirik gözlemler boştur, hatta güvenilmezdir...bilim, en azından hipotetik olarak, sadece kimi yasalarla bağlantılı olan gözlemleri kullanabilir" (Comte'dan aktaran: Martindale, 1960:73). Aslında, Comte'un yaptığı 'bilimsel araştırmanın

nasıl olması gerektiği'ni söylemektir. Comte'dan biraz daha önce, bir İngiliz, William Whewell (1794-1866) ise 'bilim adamlarının gerçekte nasıl çalışmakta oldukları' noktasın-dan hareketle yine hipotetik-dedüktif uslamlamayı önermiş-tir. Matematikçi ve ilahiyatçı olan Whewell 1847'de yayımladığı Tümevarımsal Bilimlerin Felsefesi adlı eserinde hipotetik-dedüktif akıl yürütme tarzını konu eder. Butts bu kitabın klasik hipotetik-dedüktif konusunda yazılmış en mükemmel ilk eser olduğunu yazar (Butts'da aktaran: Blaikie,1993). Blaikie'nin belirtiği gibi, Whewell Mill'in çağdaşıdır ve tümevarımın doğası hakkında onunla tartışır. Whewell Mill'in bilimsel bilginin bir dizi özel gözlemlerden hareketle genellemeler oluşturmak şeklindeki tümevarımsal uslamlamaya dayalı görüşünü eleştirir. Gözlemlerin ön kavramlar olmaksızın yapılabileceği görüşüne meydan okur. Gözlemlerden genellemelere gidilmesinin evrensel olarak uygun bir bilimsel metot olduğu iddiasını reddeder ve neyin gözlemleneceğinin kararlaştırılması için hipotezlerin bilimsel araştırmanın erken bir aşamasında keşfedilmiş olmalarının gerektiğini ileri sürer. Whewell'e göre gözlem-ler, araştırmacının ön kavramlarınca düzene konulmadıkları takdirde bir anlam ifade etmez. Araştırmacının görevi, 'olguların bağlı olduğu uygun kavramları' bulmaktır. Whewell bu kavramları 'colligation'lar olarak adlandırır. Bu temel fikirler gözlemlerden çıkarsanamaz; bu temel fikirler olgulara içkin de değildir, zira fikir bilinçle ilgilidir, oysa olguların bilinci yoktur. Gözleme öncül olan fikirlerimiz, gözlemlenenlere önceden tatbik edilmemiş olan yeni kavramları da içerir. Örneğin, Kepler gözlemlenenlere zihninde geliştirdiği 'eliptik yörünge' kavramıyla bakar; Newton 'çekim' kavramıyla bakar. Bu kavramları biz bir 'keşfedici yetenek'le ediniriz. Whewell doğru kavramı bulmanın zor bir adım olduğunu, ama bir kez atılınca da olguların artık daha önce olduklarından daha farklı bir tarzda görülmeye başlandıklarını belirtir. Keşfedilen bu kavram sayesindedir ki, daha önceden birbi-

rinden kopuk, bağlantısız, düzensiz görünen olaylar birbirine bağlanır, bundan böyle de düzenli, bağlantılı, basit, tek bir genel olgunun parçaları ve bundan dolayı da daha önce görülemeyen sayısız yeni ilişkilere sahip olarak görülürler. Bu görülmenin ne denli geçerli olduğu ise ön kavramın hipotez olarak sınanmasıyla anlaşılabilecektir. Hipotezler uygun gözlemlerle ve kestirimlerle sınanmalıdır (Blaikie, 1993). Whewell hakkında geniş bir tanıtım ve değerlendirme için bakınız: Wallace, 1974. İşte Popper, Whewell'in, gerek hipotetik-dedüktif uslamlamaya gerek hipotez sınamasına ilişkin bu görüşlerine benzer iddialarda bulunur. Öte yandan, bazı kaynaklar Popper'in H-D'e yönelik görüşlerini geliştirmesinde Victor Kraft'ın The Basic Forms of Scientific Method adlı kitabının etkili olduğunu söylemektedir.

9-Buradan itibaren hermeneutik ve yorumlayıcı yaklaşım adına yazılan her ifade, aksi belirtilmedikçe, şu kaynaktan özetlenerek verilmiştir: Blaikie, 1993. Gadamer'i daha yakından tanımak isteyenler için önerebileceğimiz en kapsamlı kaynak ise Hugh Silverman'ın editörlüğünü yaptığı Gadamer and Hermeneutics adlı 1991 tarihli kitaptır.

SONUÇ

Bu incelemeye sosyolojinin üzerine konuştuğu alana odaklanmak üzere başlandı. Sosyolojinin irdeleme nesnesinin socius olması gerektiği ileri sürüldü. Socius'un ne'liği, nasıl'lığı konu edildi. Socius'un diğer insan birlikteliği formlarından farklılığı üzerinde duruldu. Sosyolojinin ve socius'un zaman boyutundaki seyri izlendi. Sosyoloji socius üzerine söylenen söz olarak tanımlanınca sadece socius'un değil sözün de açıklaştırılması gereği doğdu. Sözün doğru, sahi, gerçeği ifade eden olmasının koşullarının zaman içinde nasıl sıralandığı örneklerle resmedilmeye çalışıldı.

Tüm bu çabalara sosyolojinin gelecekte de süregitmesi niyetiyle girişildi. Ancak, bilinmekteydi ki, sosyal hayat niyetlerimizle değil, sunumlarımızın sonuçlarıyla devinir, yol alır. Bu açıdan bakıldığında sözlerimizin mikro düzlemin sınırlarını aşma olasılığının yüksek olmadığını söyleyebiliriz. Ama, peki, o zaman sormazlar mı sesini duyuramayacaksan neden konuşmaya kalkışıyorsun diye? İşte cevabımız: Değil mi ki bilim emekle yapılmaktadır, bilim uğruna akıtılan ter de, hem bilim alanına hem bilimle uğraşana bizatihi bir güç kazandırır. İşte, biz de bu terin, yani emeğin gücüne güvenerek konuştuk. Muhatabımız sosyolojiye ter akıtanlardır.

Sosyolojiye emek verenlerden biri ileride bir gün sözlerimizi okur, üstelik bir de onların izini sürmek isterse ama bunu da nasıl yapacağı noktasında tereddüte düşerse ona tavsiyemiz sözlerimizin sınanabilir önermelere dönüştürülmesi üzerinde düşünmesi ve bu yönde seçenekler geliştirmesi olacaktır.

Bilim sınanabilir önermeler geliştirmelidir. Evet. Ama bu nasıl olmalıdır? Sınanabilirliğin göstergesinin önermelerin aritmetik dile dönüştürülebilmesi olduğu iddiasını sürdürmeli miyiz? Rakamların veriyi tekilleştirici ya da 'kişiliksiz bir güruh olan ortalama'ya indirgeyici etkisini nasıl aşabile-

ceğiz? Ya da, sınanabilirliğin göstergesini başka bir düzlemde, söz düzleminde mi aramalıyız? Söz düzleminin, tasım dışında, bize sunduğu imkânlar var mıdır? Var olanlar üzerine sınanabilir söz söyleyen etkinlik olmanın, rakamlar dünyası veya tasım kuralları dışında bir yolu, yöntemi bulunabilecek midir? Daha genel olarak, sınanabilirlik nosyonunun dip anlamını kaybetmeksizin daha zengin bir içeriğe kavuşturulması olası mıdır? Bilimde bunlar olurken, yanı başımızdaki felsefede veya sanatta da benzer sorular sorulmakta, benzer mihenk taşları arayışları sürdürülmekte midir? Bu etkinlik alanlarının başları da kendilerini kısırlaştırıcı ölçütlerle dertte olabilir mi? Sözün yani şiirin, yapıp etmenin yani zerafetin ve simgenin yani zekânın süreçsel eyleşmeden olgusallaşmaya giden yolda çizdikleri menderesler bir de bu açıdan yeniden bir değerlendirme istiyor olamaz mı? Bilim, yol gösterici, ufuk açıcı bir mihenk taşı arayışına bu diğer etkinliklerle birlikte girebilir mi? Bilim böylelikle hayatın hakikate dönüşmesine bir adım daha yaklaşmış olabilir mi? Bu soruların cevaplarının araştırılması, öncelikle, sunduğumuz 'socius' kavramlaştırmasının hayatı kucaklayabilir bulunmasıyla olasıdır. Bu ise bir kez daha bizi 'onto'nun 'episteme'ye öncel olduğu noktasına getirmektedir.

KAYNAKÇA

Abrahamson, Mark (1990) İşlevselcilik (Çev. Nilgün Çelebi). Konya: Sebat Matbaası.

Ağaoğlu, Adalet (1979) Bir Düğün Gecesi.

Akarsu, Bedia (1979) Çağdaş Felsefe Akımları. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları.

Arblaster, Anthony (1999) Demokrasi (Çev. Nilüfer Yılmaz). Ankara: Doruk Yayımcılık.

Arendt, Hannah (1994) İnsanlık Durumu (Çev. Bahadır Sina Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.

Aristoteles (1998) Nikomakhos'a Etik (Çev.Saffet Babür). Ankara: Ayraç Yayınevi.

Aron, Raymond (1973) Sosyolojik Düşüncenin Evreleri (Çev. Korkmaz Alemdar). Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Bauman, Zygmunt (1999) Küreselleşme (Çev. Abdullah Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı.

Belge, Murat (2002) 'Genosid Konusu', Radikal Gazetesi 7 Nisan 2002.

Berger, Peter ve Thomas Luckmann (1981) The Social Construction of Reality. Great Britain: Penguin Books.

Blaikie, Norman (1993) Approaches to Social Inquiry. Cambridge: Polity Press.

Blumer, Herbert (1969) Symbolic Interactionism Perspectives and Method. New Jersey: Prentice Hall Inc.

Bourdieu, Pierre (1995) 'Structures, Habitus, Practices', iç. James D. Faubion (ed) Rethinking the Subject, ss.31-45. Boulder: Westview Press.

Brown, G.B.(1950) Science Its Method and Its Philosophy. London: George Allen and Unwin Ltd.

Campbell, Colin (1996) The Myth of Social Action. Cambridge: Cambridge University Press.

Campbell, Tom (1989) Seven Theories of Human Society. Oxford: Clarendon Press.

Cangızbay, Kadir (1999) Sosyolojiler Değil Sosyoloji 2. bası. Ankara: Utopya.

Capra, Fritjof (1989) Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası (Çev. Mustafa Armağan). İstanbul: İnsan Yayınevi.

Childe, Gordon (1982) Tarihte Neler Oldu? (Çev. Mete Tunçay ve Alaeddin Şenel). İstanbul: Alan Yayıncılık.

Clastres, Pierre (1991) Devlete Karşı Toplum (Çev. Mehmet Sert ve Nedim Demirtaş). İstanbul: Ayrıntı.

Cohen, I.B. (1958) Isaac Newton's Papers and Letters on Natural Philosophy and Related Documents. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Cohn-Bendit, Dany (1987) Biz Devrimi Çok Sevmiştik (Çev.Ragıp Duran). İstanbul: Afa.

Coletti, Lucio (1978) 'Marksizm ve Diyalektik' (Çev.Yusuf Arıak). Demokrasi İçin Toplumcu Düşün Dergisi, 2, ss.113-142.

Comte, Auguste (1896) The Positive Philosophy of Auguste Comte vol. 2 (Çev.Harriet Martineau). London: Bell.

Coser, Lewis (1971) Masters of Sociological Thought. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Çelebi, Nilgün (1987) 'Ferdinand Tönnies'in Hayatı ve Görüşleri', Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi 4:81-93.

Çelebi, Nilgün (1990) 'Leopold von Wiese', Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi 5:147-161.

Çelebi, Nilgün (1991) 'Toplum, Sınıf ve Üretim Tarzı Üzerine Bir Deneme', İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi 2/3:115-126.

Çelebi, Nilgün (1992) 'Sosyoloji ve Nedensellik', iç. Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları, ss.153-167. Ankara: Anı Yayıncılık.

Çelebi, Nilgün (1993) Bilgi ve Yöntem. Ankara.

Çulhaoğlu, Metin (2001) 'Devlet, Sivil Toplum ve Demokratikleşme' iç. İlker Maga (ed) Sivil Toplum: Devletin Büyümesi, ss.19-65. Ankara: YGS Yayınları.

Demir Gürdal, Ayça (1998) Rasyonel Seçim Teorisi. Yayımlanmamış Yüksek lisans tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı.

Descartes, Rene (1967) Metafizik Düşünceler (Çev. Mehmet Karasan). Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayını.

Engels, Friedrich (1967) Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni (Çev. Kenan Somer). Ankara: Sol Yayınları.

Fletcher, Ronald (1972) The Making of Sociology vol.2. Exeter:Nelson.

Freyer, Hans (1967) Sosyolojiye Giriş 3. bası (Çev. Nermin Abadan). Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayını.

Freund, Julien (1979) 'German Sociology in the Time of Max Weber' iç.Tom Bottomore ve Robert Nisbet (eds) A History of Sociological Analysis, ss.149-186. London: Heinemann.

Freund, Julien (1972) The Sociology of Max Weber (Çev.Mary Ilford). Great Britain: Penguin Books.

Giddens, Anthony (1984) The Constitution of Society. Cambridge: Polity Press.

Giddens, Anthony (1989) Sociology. Cambridge: Polity Press.

Giddens, Anthony (1993) New Rules of Sociological Method 2. ed..Cambridge: Polity Press.

Giddens, Anthony (1994) Modernliğin Sonuçları (Çev. Ersin Kuşdil). İstanbul: Ayrıntı.

Goldmann, Lucien (1999) Aydınlanma Felsefesi (Çev.Emre Aslan). Ankara: Doruk Yayıncılık.

Gökberk, Macit (1974) Felsefe Tarihi. İstanbul: Remzi.

Habermas, Jurgen (1990)'Modernlik:Tamamlanmamış Bir Proje' iç. Necmi Zekâ (ed) Post Modernizm, ss: 31-44. İstanbul: Kıyı.

Habermas, Jurgen (1997) Kamusallığın Yapısal Dönüşümü (Çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar). İstanbul: İletişim.

Heisenberg, Werner (1968) Çağdaş Fizikte Doğa (Çev.Vedat Günyol ve Orhan Duru). İstanbul: Çan.

Hempel, C. Gustav ve Paul Oppenheim (1948) 'Studies in the Logic of Explanation', Philosophy of Science, 15, 135-175.

Hempel, C. Gustav (1965) 'Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science. New York: Free Press.

Hill, Christopher (1983) 1640 İngiliz Devrimi (Çev.Neyyir Kalaycıoğlu). İstanbul:Kaynak Yayınları.

Hobbes, Thomas (1839) English Works vol. 1. London: John Bohn.

Horkheimer, Max (1986) Akıl Tutulması (Çev.Orhan Koçak). İstanbul: Metis.

Hume, David (1976) İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma (Çev. Oruç Aruoba). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayını.

İnsel, Ahmet (2000) 'Küresel Sivil Toplum ve Sol' Radikal Gazetesi Eki Radikal İki, 13 Şubat 2005.

Karaçay, Timur (2006) "Kaos, Olasılık ve Yeni Arayışlar" Bilim ve Ütopya, 150, ss.41-46.

Kazgan, Gülten (1980) İktisadî Düşünce. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kızılçelik, Sezgin (2000) Frankfurt Okulu. Ankara: Anı Yayıncılık.

Keat, Russel ve John Urry (2001) Bilim Olarak Sosyal Teori 2. bası (Çev.Nilgün Çelebi). Ankara:İmge Yayınevi.

Koçak, Orhan (1986) 'Önsöz' iç.Akıl Tutulması (Çev.Orhan Koçak). İstanbul:Metis.

Kuçuradi, İonna (1971) İnsan ve Değerleri. İstanbul:Yankı.

Kuçuradi, İonna (1997) Çağın Olayları Arasında. Ankara: Ayraç.

Larrain, Jorge (1982) The Concept of Ideology. London: Hutchinson.

Locke, John (1992) İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme (Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu). İstanbul: Ara Yayıncılık.

Madison, Garry (1991) 'Beyond Seriousness and Frivolity:A Gadamerian Response to Deconstruction' iç. Hugh Silverman ed. Gadamer and Hermeneutics, ss.119-135. New York: Routledge.

Martindale, Don (1960) The Nature and Types of Sociological Theory. Boston: Houghton Mifflin Company.

Marx, Karl (tarihsiz) The Poverty of Philosophy. London: Martin Lawrence Limited.

Marx, Karl (1976) 1844 Elyazmaları. Ankara:Sol Yayınları.

McLennan, David (1999) İdeoloji (Çev. Ercüment Özkaya). Ankara:Doruk.

Mead, G.Herbert (1962) Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist. Chicago: University of Chicago Press.

Merton, Robert (1968) Social Theory and Social Structure. New York:The Free Press.

Newcombe (1950) Social Psychology. New York:Dryden.

Outhwaite, William (1987) New Philosophies of Social Science Realism, Hermeneutics and Critical Theory. London:Macmillan.

Özlem, Doğan (1984) Tarih Felsefesi. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını.

Özlem, Doğan (2003) Bilim Felsefesi.İstanbul: İnkılâp.

Parsons, Talcott (1937) The Structure of Social Action. New York:Mc-Graw Hill.

Popper, Karl (1974)'Intelletual Autobiography' iç.Paul Schilpp ed.The Philosophy of Karl Popper Book One, ss.3-181.Illinois: Open Court.

Popper, Karl (2000) 'Özgürlük ve Entelektüel Sorumluluk' (Çev.Sinan Gürtuncal). Türkiye Günlüğü Dergisi 4(61).

Prigogine, Ilya (1999) Kesinliklerin Sonu (Çev. Süheyla Sarı). İstanbul: Sarmal.

Risser, James (1991) 'Reading the Text' iç.Hugh Silverman ed. Gadamer and Hermeneutics, ss.93-105. New York:Routledge.

Ritzer, George (1988) Sociological Theory 2.bası. New York: Alfred A.Knopf.

Ritzer, George (1996) Modern Sociological Theory 4.bası. New York:McGraw-Hill.

Rostow, W (1966) İktisadî Gelişmenin Merhaleleri. Ankara: Türkiye Ticaret Odaları, Sanayi Odaları ve Ticaret Borsaları Birliği Matbaası.

Rousseau, Jean Jack (1965) Toplum Sözleşmesi (Çev.Vedat Günyol).İstanbul:Çan.

Silverman, David (1994) Interpreting Qualitative Data. London: Sage.

Smelser, Neil (1968) 'Mechanisms of Change and Adjustment to Change' iç.Industrialization and Society. Mouton: UNESCO.

Smith, Anthony (1996) Toplumsal Değişme Anlayışı (Çev.Ülgen Oskay). Ankara:Gündoğan.

Spencer, Herbert (1891) The Study of Sociology. New York. Appleton.

Stauth, Georg ve Bryan Turner (1997) Nietzcshe'nin Dansı (Çev. Mehmet Küçük). Ankara:Ark.

Suppe, Frederich (1977) The Search for Philosophical Understanding of Scientific Theories 2.ed. Illinois: University of Illinois Press.

Şenol, Dolunay (1990) Mikro Sosyolojiden Makro Sosyolojiye Köprü Kuran Bir Yaklaşım:Sembolik Etkileşim. Yayımlanmamış Yüksek lisans tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (2000) Huzur. İstanbul:Yapı Kredi Yayınları.

Turner, Jonathan (1978) The Structure of Sociological Theory. Illinois:The Dorsey Press.

Taylor, Charles (1995) Modernliğin Sıkıntıları (Çev. Uğur Canbilen). İstanbul:Ayrıntı.

Touraine, Alain (1998) 'Sociology Without Society' Current Sociology , 46(2), ss.119-144.

Urry, John (2000) Sociology Beyond Societies. London: Routledge.

Wallace, William (1972) Causality and Scientific Explanation vol.1 Medievel and Early Classical Science. Ann Arbor: The University Michigan Press.

Wallace, William (1974) Causality and Scientific Explanation vol. 2 Classical and Contemporary Science. Ann Arbor: The University Michigan Press.

Wallerstein, Immanuel (1999) Sosyal Bilimleri Düşünmemek (Çev. Taylan Doğan). İstanbul:Avesta Yayınları.

Weber, Max (1982) Selections in Translation ed. W.G. Runciman (Çev.Eric Matthews). Cambridge: Cambridge University Press.

Weber, Max (1986) Sosyoloji Yazıları ed.H.H.Geertz ve Wright Mills (Çev. Taha Parla). İstanbul:Hürriyet Vakfı Yayınları.

Westfall, Richard (1987) Modern Bilimin Oluşumu (Çev. İsmail Hakkı Duru). Ankara:V Yayınları.

Williams, Raymond (1984) Keywords. London:Fontana.

Woolf, Virginia (1929) A Room of One's Own.

Wycherley, R. (1991) Antik Çağda Antik Kentler Nasıl Kuruldu? (Çev. N.Nirven ve N.Başgelen). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

EK: I

FERDİNAND TÖNNİES'İN HAYATI VE GÖRÜŞLERİ

Yrd. Doç. Dr. Nilgün ÇELEBİ(*)

Ferdinand Tönnies 1855'te Almanya'da Schleswig-Holstein yakınlarında bir çiftlikte doğar. Çocukluğunu Kuzey Denizi'ne bakan bu bölgede geçirir. Annesi protestan misyoneri olan bir aileden, babası da Frisian kökenli bir çiftçi ailesinden gelir. Tönnies'in babasının asıl mesleği hayvan pazarlamacılığı ve bankacılıktır. Jena, Bonn, Leipzig, Berlin, Tübingen Üniversitelerinde felsefe, tarih, klasik diller, arkeoloji, ekonomi ve istatistik okuyan Tönnies 1881'den Naziler tarafından görevden alındığı 1933 yılına kadar aralıklı olarak Kiel Üniversitesinde çalışır. Bir ara başkanlığını da yürüttüğü Deutsche Gesellschaft fuer Soziologie'nin üyesi iken G. Simmel, W. Sombart, M. Wöber, R. Goldscheit ile beraber çalışma imkanını bulur, Tönnies aralarında Societas Hobbesiana, Verein fuer Sozialpolitik, Gesellschaft fuer Soziale Reform, Institute International de Sociologie'nin de bulunduğu İngiliz, Japon ve Amerikan sosyoloji dernekleri̇nde de üyelik yapmıştır (Tönnies, 1971: XIV-XVI).

Tönnies'in ünlü çalışması Gemeinschaft ve Gesellschaft ilk kez 1887'de yayınlanır. Tönnies'in bu çalışmasında "Biz neyiz, neredeyiz, nereden geldik, nereye gidiyoruz?" sorularının cevabını araştırdığını belirten Loomis'e göre kitapta Tönnies'in çocukluğunu aralarında geçirdiği topraklarına bağlı çiftçiler ile babasının iş çevresinde yer alan kâr peşindeki tüccarlara ilişkin gözlemlerinin etkilerini bulmak

* Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

mümkündür. (Tönnies, 1963:I). 1935'te yayınlanan Geist der Neuzeit adlı ortaçağa övgülerle dolu çalışmasında Tönnies ortaçağı birlik, barış, aile içi yakın ilişkiler, eve dayalı üretim ve halk müziği ile, modern zamanları ise atomizasyon, savaş, yabancılar, dünya ticareti, kapitalist üretim ve bilim ile tanımlar. Ortaçağı feminen modern çağı masculine olarak nitelendirdiği bu çakışmasında Tönnies tarım ve sanat ile kadınlar, ticaret ve savaş ile de erkekler arasında bir uygunluk olduğunu ileri sürer. Tönnies kendisinin belirttiği üzere, Hobbes'un hukuk felsefesi ve yönetim ile ilgili görüşlerinden etkilenmiş, Hobbes'tan sonra Spencer'e, Spencer aracılığıyla da Comte'a geçmiştir. (Tönnies, 1963). Hukuk felsefesine de katkıda bulunduğu belirtilen Tönnies ayrıca kamuoyunu konu eden Kritik der Öffentlichen Meinung (1922) adlı bir kitap da yazmıştır. (Ruitenbeek, 137). Tönnies'in, görüşleri üzerinde etkili olduğu düşünürler arasında ise Robert E. Park, R. Redfield, Burgess, Becker, Sorokin, Mclver ve Parsons'ın adları sıralanabilir. (Tönnies, 1971: XVI-XVII ve Coser, 1971: 248, 374).

TÖNNİES'İN SOSYOLOJİSİNE KISA BİR BAKIŞ [1]

Tönnies'in temel amacı tarihsel süreci kavramamıza yardım edebilecek bilimsel kavramlar geliştirmektir. Tönnies sosyolojiyi iki kategoriye ayırmaktadır: Sosyal Biyoloji, Sosyal Antropoloji ve Sosyal Psikolojiden oluşan Genel Sosyoloji ile Saf Sosyoloji, Uygulamalı Sosyoloji ve Empirik Sosyolojiden oluşan Özel Sosyoloji.

Genel Sosyoloji birlikte yaşayan tüm insanlar ile insanların zaman ve mekandaki tüm ilişkilerini inceler. Bu kişiler birbirlerini tanımayabilirler, ayrı 'bilgi düzeylerinde olabi-

[1] Bu başlık altındaki açıklamalar (Tönnies, 1971: 128-40 ve Tönnies, 1963: 10) arasından özetlenmiştir.

lirler, ayrı topluluklarda yaşayabilirler. Genel Sosyolojinin alt dallarından ilki olan Sosyal Biyoloji bitkiler, hayvanlar ve birlikte yaşayan insanları inceler. Bu bilimin konusu olan insan bir hayvansal yaratık olarak kendini korur, doyurur, hareket eder, yerleşir ve yeryüzünün görünümünü değiştirir. Toprağı eker, evleri, gemileri inşa eder, araçları icat eder. Genel Sosyolojinin ikinci alt dalı olan Sosyal Antropoloji insanların ırklarını ve ırkların alt bölümlerini inceler. Irkların dejenerasyonuna karşı doğayla mücadele, hayatta kalabilmek için girişilen tüm çabalar bu alana aittir. Sosyal Psikoloji ise insanların nasıl bir arada kalabildiğini, güdüler yoluyla birbirlerine doğru nasıl çekilebildiklerini anlamamızı sağlar.

Sosyolojinin ikinci kategorisini oluşturan Özel Sosyolojinin alt dalları ise birbirinden metodolojik olarak ayrılmaktadır. Saf Sosyoloji inşai, Uygulamalı Sosyoloji dedüktif, Empirik Sosyoloji ise İndüktiftir.

Tönnies Saf Sosyolojinin konuları arasında Toplum ve Topluluk teorileri, sosyal bütünlükler teorisi, sosyal normlar teorisi, sosyal değerler teorisi, sosyal yapı veya kurumlar teorisini sıralar. Tönnies'in Saf Sosyolojinin konuları olarak gördüğü bu "Teoriler"e biraz ileride yeniden döneceğiz. Şimdi Özel Sosyolojinin diğer iki alt bölümü üzerinde kısaca duralım :

Tönnies'e göre Uygulamalı Sosyolojide Saf Sosyolojinin statik kavramları tarihin dinamik süreçlerine tatbik edilmektedir. Tarih felsefesi olarak da adlandırılan bu alan aslında tarih sosyolojisi veya sosyal değişme teorisi olarak görülmelidir. 1935'te yayınlanan Geist der Neuzeit (Modern Zamanların Geist'ı) adlı çalışması Uygulamalı Sosyolojinin bir örneğidir.

Empirik Sosyoloji veya Sosyografi ile Tönnies insan ilişkilerinin analizi ve betimlenmesinde nicel tekniklerin kullanılması gereği üzerinde durur. Hamburg ve diğer limanlar-

daki denizcilerin ve gemi adamlarının sosyo-ekonomik durumu araştırması, Schleswig-Holstein'deki intiharlar üzerindeki araştırması yine Schleswig-Holstein'da sosyo-ekonomik durum ile belirli ahlaksal olgular arasındaki ilişki araştırması, suçlulukla ilgili bir monografi, evlenme oranlarındaki değişmeler ile kendi geliştirdiği korelasyon katsayısını kullandığı erkek kadın doğum oranlarının karşılaştırılması araştırmaları Empirik Sosyolojisinin örnekleri arasında sayılabilir.

Tönnies'e göre Saf Sosyolojinin temel kavramları olan Toplum ve Topluluk, anlamlarını insanlar arasındaki ilişkiden alırlar. İnsanlar arası ilişkiler, yani sosyal ilişkiler ise insanların iradeleri arasındaki ilişkilerdir. Gerek Toplum, gerek Topluluk ilişkileri iki farklı irade tipi ile ilintilidir: Organik ve Rasyonel irade[2]. Tönnies'in Toplum ve Topluluk kavramları ile İrade tiplerini ayrıntılı bir biçimde biraz ileride inceleyeceğiz. Şimdi Saf Sosyolojinin diğer konularını oluşturan "teori"ler üzerinde Tönnies'in neler söylediğini özetleyelim.

Tönnies Sosyal Bütünlükler (Entity) Teorisi başlığı altında sosyal ilişki, sosyal kolektif ve sosyal korporasyonu toplar. Sosyal bütünlüklerin en basit formu sosyal ilişkidir, Topluluk'ta her sosyal ilişki az veya çok bir doğal ilişki üzerine kurulmuştur: Aile içi ve akrabalar arasındaki ilişki gibi. Ancak sosyal ilişki Toplum'da daha değişik bir karakterde karşımıza çıkar. Sözgelimi bir sözleşme ilişkisinde taraflar "Do, ut des" ilkesiyle davranırlar: "Senin bir sonraki eylemini etkilemek için bunu yapıyorum, amacım senden bir şey almak, aracım ise sana sunduğum servistir". Topluluktaki sos-

[2] Bu makalede Toplum Gesellschaft, Topluluk ise Gemeinschaft karşılığında kullanılmaktadır. Toplum ve Topluluk'ta egemen olan irade (will) tipleri ise özellikle İngilizce literatürde birbirinden oldukça farklı biçimlerde adlandırılmaktadır. Tönnies'in Almanca'da Wesenwille olarak adlandırdığını biz bu yazımızda Organik İrade, Kürwille olarak adlandırdığını ise Rasyonel İrade olarak adlandıracağız.

yal ilişki dostlukta olduğu gibi kardeşçe, arkadaşça yürütülebileceği gibi, baba-çocuk ilişkisindeki gibi otoriter bir tarzda da yürütülebilir. Öte yandan otoriter ilişki tipi Toplum'da da bulunur. Ancak Toplum'daki otoriter ilişki sözleşmeye dayanır.

Sosyal ilişki ile sosyal korporasyon arasında yer alan sosyal kollektiflerde organik veya rasyonel irade ağırlıklı olabilir. Ayrıca sosyal kollektifler sınıf ve zümre gibi ekonomi tarafından belirlenen sosyal gerçeklerin sebep olduğu, ulus ve sivil toplum gibi politika tarafından belirlenen sosyal gerçeklerin sebep olduğu, artistik veya felsefi ekoller gibi zihinsel ve ahlaksal olarak belirlenen sosyal gerçeklerin sebep olduğu sosyal kolektifler olarak kendi içlerinde üçe ayrılmaktadır.

Tönnies Sosyal Bütünlüklerin üçüncü tipi olarak gösterdiği sosyal korporasyon kavramının tamamen sosyolojik olduğunu söyler. Korporasyon aynen bir kişi gibi akılcıdır, düşünür, karar verir, sonuçlandırır, iradeye sahiptir. Sosyal alanda Topluluk'ta klan, köy topluluğu olarak Toplum'da ise tröst, kartel, şirket olarak karşımıza çıkar. Siyaset alanında Topluluk'ta ortak çıkarlar, komünal gruplar Toplum'da ise dernekler, politik örgütler, devlet olarak somutlaşır. Zihinsel ve ahlaksal planda Topluluk'ta dinsel komüniteler kilise, Toplum'da ise Toplum kategorisine uygun olarak biçimlendirilmiş dini veya ahlakî maksatlı birlikler, dernekler olarak karşımıza çıkar.

Tönnies'e göre Saf Sosyolojinin üçüncü konusunu sosyal normlar teorisi oluşturur. Sosyal normlar, genel kurallar ve sosyal bütünlükler tarafından empoze edilen, yasaklardır. Bireylerin eğilim ve iradeleri bu kurallar tarafından sınırlandırılır. Ayrıca sosyal ilişkileri, kollektifleri ve korporasyonları sınırlama özellikleri de vardır. Sosyal normlar üç çeşittir: Düzenin normları, hukukun normları, ahlak normları. İçerdikleri iradeye dayalı olarak normlar, şu biçimlerde karşımıza çıkarlar: Topluluk tipinde: Uyum, adet ve din. Top-

lumda ise konvensiyon, yargı ve kamuoyu. Düzen normları normların en karmaşığıdır. Öncelikle uyum ve konvensiyona dayanır. Hukuk normları adet ve yargı organlarınca ifade edilir ve uygulanır. Ahlak normları ideal bir yargılamanın uygulanması olarak anlaşılmalıdır. Din veya kamuoyunca oluşturulur: Ahlak normları Tanrı, soyut bir varlık, bilinç, insancıllık gibi temellere dayanabilir. Tüm sosyal ilişkiler, kollektifler ve korporasyonlar önce "Düzen"li bir varlığa, ikinci olarak yasal bir varlığa, son olarak da moral bir varlığa sahiptir.

Tönnies'e göre Saf Sosyoloji'nin dördüncü teorisini sosyal değerler teorisi oluşturmaktadır. Sosyal değerler de kendi içlerinde şu üç türe ayrılmaktadır. Tutsak ve çocuklar da dahil olmak üzere ortak mülkiyetteki tüm maddi objelerin girdiği ekonomik değerler. İkincisi, kısmen maddi, kısmen ideal değerler olan politik değerlerdir. Ülkenin toprağı, yasalar politik değerlere örnek olarak verilebilir. Politik değerler korunmak isterler. Sosyal değerlerin üçüncü türünü oluşturan ideal ve ruhsal değerler ise kahramanlar, azizler gibi kişiler, sanat eserleri, bilim, din, gelenek, görenek gibi konular, ve her türlü sembollerden oluşan sosyal işaretler olarak özetlenebilir.

Saf Sosyoloji'nin beşinci konusunu sosyal yapı ve kurumlar teorisi oluşturmaktadır: Sosyal yapı veya kurum, içinde her türlü sosyal iradenin ileri sürülebileceği bir sistemdir. Bu yapı veya kurumlar ekonomik, politik ve ruhsal-ahlaksal karaktere sahiptir.

Buraya kadar Tönnies'in Saf Sosyoloji başlığı altında sıraladığı konuları çok kısa bir biçimde olmakla birlikte, görmüş bulunuyoruz. Şimdi Tönnies'i günümüze kadar yaşar klan, kendi sıralamasına göre Saf Sosyolojinin ilk konusunu oluşturan, Toplum ve Topluluk kavramları üzerinde duracağız. Tönnies'in Toplum ve Topluluk'u bir normal kavram (Weber'in terminolojisi ile ideal tip) olarak nasıl anlattığını yine Tönnies'in kendi yazdıklarına dayanarak şöyle özetleyebiliriz:

TOPLUM VE TOPLULUK[3]

Tönnies'in temel postulası sosyal realitenin her manifestasyonunun ayrı bir iradeyi temsil ettiğidir. Buna göre gerek Toplum gerek Topluluk ayrı ayrı iradelerden kaynaklanmaktadır. (Freund, 1979: 153). Topluluktaki ilişkilerin altında yatan irade tipi organik, Toplum'daki ilişkilerin altında yatan irade tipi ise rasyonel iradedir. Bu her iki irade tipi de insanda mevcuttur. Ancak biz bir yanda kendimizi (ve diğerlerini) doğal ilişkiler düzeninin bir mensubu olarak, başka bir deyişle bir ailenin bir akrabalığın, bir yöredeki komşuların, belirli bir Topluluk'un üyesi olarak düşünürüz. Öte yandan ise kendimizi (ve diğerlerini) belirli bir amacı elde etmek için formel bir birlik oluşturmuş kimseler olarak düşünürüz. Bu ikinci durumda tüm kişiliğimizle değil de, kişiliğimizin bir kısmıyla katılmış, karşımızdakilerle belirli bir mesafe içinde ve rasyonel bir hesaba dayanmış olarak bulunuruz.

Bu her iki ilişki tipine de girebilen biz insanlar, her iki durumda, içimizdeki kaynakları sanki farklıymış gibi görünen iradelerin neden (cause) olduğu biçimde eylemde (action) bulunmaktayızdır. Organik olarak adlandırdığımız ilk irade sanki bizim yaşama ve hissetme niteliğimizden, bizden, bizim natürel bir varlık olmaklığımızdan doğrudan doğruya fırlamış gibidir. Rasyonel olarak adlandırdığımız ikinci irade ise bir hedefe yöneltilmiş olan akılcı bir değerlendirmenin sonucu gibidir.

Organik iradenin izlerini taşıyan ilişkileri sadece Topluluk'taki aile, akrabalık, komşuluk grupları içindeki ve arasındaki ortaklaşa yaşanılan neşe, üzüntü, sevinç, keder gibi duygular ağında değil ama kentlerdeki sanat, din, lonca gibi gruplaşmalarda da gözlemleyebiliriz. Ayrıca Topluluk

---

[3] Bu başlık altındaki açıklamalar, aksi belirtilmedikçe, (Tönnies, 1963) den özetlenmiştir.

tipi ilişkilerde sadece sevgi, uyum değil ama çatışma, otorite, itaat gibi öğeler de bulunur.

Organik irade her biri kendi içinde değere sahip olan geçmişteki ortak yaşayışımızda, ortak değerlendirmelerimizde, ortak faaliyetlerimizde, ideallerimizde yansır, kendini zevklerimizde, alışkanlıklarımızda ve belleğimizde ortaya koyar. Organik irade tüm yaratmaların ve orijinalliklerin kaynağıdır. Topluluk'ta mahremiyet, birliktelik, sevgi, tutku, istek, görev vardır.

Topluluk'ta hukuk, adetlerden kaynaklanır. Topluluk'un sosyal organizasyonuna örnek olarak feodal sistemi veya Yunan polislerini verebiliriz. Moralitenin din tarafından belirlendiği bu organizasyonların boyutları geliştikçe mevcut ilişkiler tahrip olur, Topluluk özellikleri silinmeye başlar.

Toplum'daki ilişkilerde gözlenen rasyonel irade ise insanın yapma bir dünya üretme kapasitesine işaret etmektedir. Rasyonel irade düşüncenin çizdiği yolu izler, karşısına soyut bir hedef koyabilir, o hedefe ulaşabilmek için kendine uygun araçlar geliştirir. Rasyonel irade bizi geleceğe ilişkin tahminde bulunmaya, hesaplamalar, spekülasyonlar yapmaya götürür. Rasyonel irade bizi yaşatmaya değil, imâl etmeye yöneltir. Rasyonel iradenin egemen olduğu ilişkilerde duygular reason'a boyun eğmiştir.

Rasyonel iradenin kaynağını oluşturduğu insan birlikteliğini Tönnies'in Toplum olarak kavramsallaştırdığını belirtmiştik. Toplumda insanlar sadece tek bir şey ile birbirlerine bağlanmışlardır: O da sözleşmedir. Sözleşmeler açıkça bilinen bir hedefe yönelik olup rasyonel bir hesaplamaya dayalı olarak hazırlanmışlardır. Bu sözleşme çevresinde bir birlik (association) oluşturan kişiler otonom, özgür ve sorumlu bireylerdir. Birbirlerine sadece sözleşmelerle bağlı durumdadırlar. Toplum formel ve rasyonel olarak çalışan birliklerin karmaşık bir ağıdır. İnsanlar birliklere, birliklerin

belirli hedeflerine ulaşmalarını sağlayabilecek yararlı birer araç olduklarını düşündükleri sürece girmektedirler. Dolayısıyla toplumdaki ilişkiler bireylerin araç-amaç bağına ilişkin hesaplamalarına, planlamalarına dayanmaktadır. Toplum kamusallığın ve anonimliğin yeridir. Toplumda şeyler yararlılık ve etkililikleri ile ölçüldüğünden ve bu ölçütün de objektif bir nitelikte olması gerektiğinden, para ile ifade edilebilen bir değere sahip kılınırlar. Dolayısıyla toplumda her şey bir fiyatı olan meta haline gelir. Artık hiçbir şey kendi içinde ve kendi için bir değer değildir. Toplum tüm dünyayı bir pazar'a dönüştürür. Bu pazar Topluluk birimlerini de çaprazlamasına etkisi altına alır. Bu arada insan emeği de bir soyutlamadan geçerek üzerinde işçi ve işveren sendikalarının pazarlık yaptığı bir metaya dönüşür. Toplum'da soyut hayaletler, ex-human kâr müziği eşliğinde dansetmektedir. Toplum insanı insanaltılaştırır, sözleşmelerin gerektirdiği biçimde davranan soyutluklar haline dönüştürür. Toplum sanki birbirlerine ilgi gösteren, birbirlerinin iyiliği için bulunan, birbirini eşiti gibi gören ince davranışlar sergileyip, ince sözler söyleyen kimselerden oluşuyormuş gibi görünürken aslında realitede herkes başkalarıyla rekabet içinde olup kendini düşünmekte, kendi önemini ve avantajlarını öne çıkarmaya çalışmaktadır. Toplum immoraldir. Bu arada bilim de doğası itibariyle analitik ve soyut olduğundan, başka bir deyişle yaşayan olguları ruhsuz kategorilere sokan bir etkinlik olduğundan şahsiliğini yitirip bir pazar ilişkisine dönmüş olan insan ilişkilerinin bu biçimleriyle incelenmesine uyum gösterir. Dolayısıyla bilim Toplum'da hızlı bir gelişme gösterir. (Topluluk'taki yaratıcı sanatın yerini Toplum'da bilim almıştır).

Bu arada Toplum'da hukuk da, Topluluk'un adete dayanan hukukundan farklı bir yapıya sahip olarak sözleşmeler hukuku (medeni hukuk) haline dönüşür. Toplum'un sosyal organizasyonu ise devlet şeklinde karşımıza çıkar.

DEĞERLENDİRME

19. yüzyıl ile 20. yüzyılın ilk yansında yaşayan düşünürler geleneksel toplum düzeninden yeni gelişen toplum düzenine geçişin nasıl olduğunu anlamaya, giderek yeni toplum düzenine uygun düşecek sosyal kurumlar düzeninin yeniden inşasının nasıl olabileceğini tahmin etmeye çalışmışlardır. (Fletcher, 1972: 28). Sosyolojinin bir bilim dalı olarak ortaya çıkışının da temeli olan bu entellektüel ilgiyi paylaşan düşünürlerden biri de Ferdinand Tönnies'tir.

Tönnies her ne kadar Topluluk'un olumlu, Toplum'un ise olumsuz veçhelerini vurgulamasından dolayı bir bilim adamından çok bir ahlakçı gibi görülebilirse de, çalışmalarının tümü incelendiğinde Tönnies'in aslında çağının titiz bir sosyologu, bilim adamı olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Tönnies, sayesinde sözkonusu transformasyonu gösterebileceği ve her bir kavramını titizlikle tanımladığı bir kavramsal model kurmuş ve Tönnies'in inşai nitelikli bu çalışmaları gerek indüktif gerek dedüktif karakterdeki çalışmalarına temel teşkil etmiştir.

Tönnies gerek organik irade-rasyonel irade, gerek Toplum-Topluluk kavramlarını birer ideal tip olarak belirtmiştir. Loomis ideal tip kavramının sosyolojiye ilk kez Tönnies tarafından getirildiğini, Tönnies'in 'Normal-kavram' veya 'Normal tip' (Normal begriffe) olarak adlandırdığı ile Weber'in 'ideal tip'i arasında bir farkın olmadığını yazar. (Tönnies, 1963: 274). Tönnies temel kavramlarının hiçbirinin gerçeklikteki herhangi bir toplum ya da toplulukla tekabüliyet göstermediğini, tümüyle kavramsal soyutlamalar olduklarını, gerçeklikte organik irade ile rasyonel iradenin olduğu kadar Toplum ve Topluluk özelliklerinin de bir arada bulunduğunu insanın doğasında her iki irade tipinin her zaman aktif olduğunu açık bir biçimde belirtir. Nitekim Tönnies insanları biyolojik bir birim olarak almadığını fakat birer kişi olan insanların çok-yüzlü doğalarından organik olarak gelişip or-

taya çıkan ve keskin zıtlık gösteren ilişki ve birliklerin üzerinde odaklaştığını belirtir.

Fletcher'in de değindiği gibi Tönnies toplumsal öğeleri (societal elements) reifiye etmekten özenle kaçınmıştır. (Fletcher bu konuda aynen şöyle der: "... asla bu toplumsal öğeleri 'reifiye etme' hatasına düşmemiştir)". (Fletcher, 1972: 33). Başka bir deyişle sosyal bütünlüklere insandan bağımsız, objektif bir varoluş atfetmemiştir. Nitekim analizine başlarken gerek Toplum ve Topluluk'un gerek organik ve rasyonel iradenin anlamlarını, insanlar arası ilişkiden aldıklarını açıkça belirtir. Toplumu organizma - üstü bir aktüalite olarak değil fakat insanların karşılıklı ilişkide bulunan iradelerinin bir aktüalitesi olarak almıştır. (Fletcher, 1972: 33). Aynı biçimde sosyal kurumların da birer objektif bütünlük olduğu, başka bir deyişle insandan bağımsız ve kendilerine özgü bir yaşamayı sürdüren bütünlükler olduğu nosyonunu reddetmiştir. Tönnies'in gerek toplumu gerek sosyal kurumları reifiye etmeme çabasına, aşağıda yeniden döneceğiz. Şimdi Tönnies'in bir başka özelliği üzerinde duralım :

Fletcher'in belirttiği üzere Tönnies insanları, tüm deneyim ve aktivitelerinde, düşünce ve duygularında iradelerine göre davranan ve yaşayan insanlar olarak görmüştür. (Fletcher, 1972: 33), Gerçekten de Tönnies'in çalışmalarında böyle bir yorumlamaya örnek olarak verilebilecek pek çok ifade bulmak mümkündür. Buna ilaveten gerek Fletcher gerek Freund (Freund, 1979: 153) Tönnies'in analizinin psikolojik bir temele sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Sözgelimi Fletcher Tönnies'in analizinin çevresel koşullamaların ürünü olan kişiliğe ya da dürtülerle yönlendirilen bir organizmaya değil de somut bireysel kişi konsepsiyonuna dayandığını, bilinçli, kasıtlı, iradeli, değerlendirme yapan kişi'yi ele aldığını ileri sürer, ve bunu Tönnies'in lehine bir durum olarak belirtir.

Tönnies'in görüşlerini değerlendirirken üzerinde özellikle durmak İstediğimiz nokta Tönnies'in betimleyici mi yoksa açıklayıcı mı bir çalışma gerçekleştirdiği konusu ile, bununla yakından bağlantılı, Tönnies'in evrimci bir teori mi yoksa bir kutup-teori mi geliştirdiği konusudur. Tönnies'in evrimci bir teori kurduğuna kanıt olarak, daha başkalarının yanında, sözgelimi şu cümlesi gösterilebilir: "Bu kitapta sunulan kavram ve bulgular eski çağlardan bu güne gelip geleceğe uzanacak olan eğilim ve mücadeleleri anlamanıza yardım edecektir". Öte yandan son derece yaygın bir gelenek, Tönnies'in özellikle topluluk-toplum (hemen arkasından da kır-kent) karşılaştırmaları yapılırken kutup-teori geliştirmiş düşünürler arasında sıralanmasıdır. Söz konusu kutup teorilere verilen örnekler arasında Tönnies'in Gemeinschaft-Gesellschaft ayrımının bulunmaması düşünülemezdir. Ne var ki bu yorumları haklı kılacak satırlara Tönnies'te rastlamak hiç de zor değildir. Bir örneği de şu cümlede ifade edildiği gibi bir zıtlığın varlığını Tönnies pek çok yerde açıkça belirtir: "İki dönem büyük kültür sistemleri tarihinde birbirleriyle zıt olarak bulunurlar: Toplum dönemi Topluluk dönemini izler".

Şimdi bu noktada biraz durup düşünelim. Tönnies organik ve rasyonel iradenin aynı bir insanda bulunabilirliğini, insanın çok yönlülüğü ile bağlamıştı. (Ve buradan hareketle de kendisi psikolojik bireyden hareket eden bir düşünür olarak övülmüştü). Öte yandan Tönnies toplumsalı ve sosyal kurumları reifiye etmekten kaçınmıştı. Bu durumda insanın iradesinin hangi irade olursa olsun- yansıması olmaklığın ötesinde, gerek Toplum gerek Topluluk ayrı bir varoluşa sahip olamayacağına göre, 'zıt olma' niteliği ne Topluluk'tan ne de Toplum'dan kaynaklanmaktadır. Toplum ve Topluluk'un irademizden kaynaklandığını kabul ediyorsak Toplum ile Topluluk'un ister özsel ister ilineksel olsun, tüm niteliklerinin de insan iradesinden kaynaklanmış olması gerekir. Bu durumda biz Tönnies'in irade tiplerini de birbirine

zıt olarak almış olması gerektiğini ileri sürmek zorundayız. Ama Tönnies iradelerin zıtlığından değil fakat aynı bir insanın çok yönlülüğünden, hem duygularımızın hem reasonımızın varlığından söz etmektedir. Eğer Toplum ve Topluluk'un zıtlığının, kaynakları olan iradeden değil de gerek Toplum'un gerek Topluluk'un kendi içlerinden kökenlendiğini kabul ediyorsak bu kez reifikasyona düşme hatasını işlemiş olacağız. Tönnies'in yazdıklarından çıkan anlam, bize göre, irade tiplerinin zıtlık içinde bulunduğudur. Başka bir deyişle Tönnies zıtlığın kökenini insana dayandırma şıkkına daha açıktır. Bu durumda Tönnies'in evrimci değil ama kutup teorisyeni olduğu iddiaları daha bir güçlenir gibi görünmektedir, ancak biz bu konuda herhangi bir karar vermeden önce, akıl yürütmemizi biraz daha ilerletelim.

Madem Tönnies'te 'zıtlığın kökeni' insana dayanmaktadır, o halde organik ve rasyonel irade arası zıtlığın üzerinde biraz duralım, ve bu zıtlığın nasıl bir zıtlık olabileceğini düşünelim. Tönnies yukarıda da belirttiğimiz gibi, insanı ne biyolojik bir organizma ne de sosyal bir kişilik olarak almakta, psikolojinin bireysel kişi'sini analizinin başına oturtmaktadır (ve böyle yapmakla da övülmektedir). Ancak hemen belirtelim ki biz Tönnies'in bu bireysel kişisinin günümüz psikolojisinin bir bütün olan bireysel kişisinden farklı olduğunu düşünmekteyiz. (Parçalanmış kişilik buradaki ayrılaştırmanın çok ötesinde bir kavramlaştırmadır). Bize göre Tönnies'in bireysel kişisi, orta çağ hristiyan düşünce düyasının insanına daha çok benzemektedir: Duygu ve akıl ikilemi bağlamında görülen insana. Tönnies'in bu düşünce tarzından en önemli farkı, duygunun olumlu aklın ise olumsuz görünümlerini vurgulamasıdir. Nitekim Tönnies organik iradeyi duyguyla, rasyonel iradeyi de akıl ile aynı düzlemlerde ele almaktadır. Ne var ki böylesine sıralanan bir akıl-duygu ikiliği günümüz psikolojisinin bireysel kişisinin nitelikleri ile uyuşmaktan çok uzaktır. Bu noktada Tönnies hakkındaki ilk yargımızı veriyor ve Tönnies'in analizinin psikolojik bir temele sahip

olduğu yolundaki Fletcher ve Freund'un görüşlerine katılmadığımızı belirtiyoruz.

Akıl yürütmemizin bundan sonraki kısmında ise şöyle bir yol izliyoruz : İnsanın duygularla ilintili organik iradesi ile, aklı ile ilintili rasyonel iradesi, Tönnies'in düşünce dünyasının kavramlarını belirleyen hristiyanlıkta adeta (+) ve (-) tipi bir zıtlık sergilerler. Başka bir deyişle orijinleri farklı ve kendi başlarına ayrı bir bütün olan bir zıtlık sergilerler. Birbirlerini doğurmaları ya da gerektirmeleri söz konusu değildir: Diyalektik bir zıtlık sergilemezler. Bu durumda rasyonel ve organik iradelerden de aralarındaki zıtlığın, var olmak için bir diğerinin varlığını zorunlu kılmayan ve fakat birinin egemenliğinin kaçınılmaz olduğu, bir zıtlık sergilemesini bekleyebiliriz. Ancak Tönnies yaşadığı dönemdeki olayları anlatırken, organik iradeyle içice geçmiş topluluk yaşayışının, insan iradesinin diğer yanı olan rasyonalitenin getirdiği ayrı bir yaşama tarzı ve deseninin öne çıkmasıyla tahrip edilmekte olduğunu söylemektedir. O zaman akla şu soru gelmektedir: Rasyonel irade nasıl olmuş da organik iradeye üstün gelmiştir? İnsanın organik iradesi yüzyıllar boyu bir yandan insanın doğasında bir yandan yine kendinden kaynaklanan ama hep içiçe yaşamlarını sürdürdükleri Topluluk'ta böylesine köklenmişken, ne olmuş da yeni çağa gelindiğinde bu aynı insanın diğer bir propertisi olan rasyonel irade, birdenbire öne çıkmış ve kendisi ile uyumlu yeni insan ilişkilerini ve giderek yeni toplumu ortaya çıkartmış, üstelik bunu organik iradeyi ve onun yansımalarını (ya da tezahürlerini) tahrip ederek gerçekleştirmiştir?

Tönnies'in organik ve rasyonel irade arasında hristiyanlığın duygu akıl zıtlığına benzer bir karşıtlık değil de diyalektik bir zıtlığın varlığını düşündüğünü kabul etsek bile, ulaşılan sonuç değişmeyecektir. Yeni çağa gelindiğinde rasyonel iradenin neden önce çıkmak ihtiyacını duyduğu sorusu yine cevaplanamadan kalmış olacaktır. Tönnies'in böy-

le bir zıtlığın varlığını düşündüğünün kabul edilmesi halinde, cevaplanacak tek sorumuz Toplum'un Topluluk'u tahrip ederek ortadan kaldırmasının gerekçesi sorusudur. Zira diyalektik zıtlıklar ayrı ayrı bütünlükler halinde tek başlarına var olamazlar, bir diğerlerinin varlığını sürdür-mesine izin vermezler. Ancak bu durumda da şu sorunun cevaplanması gerekecektir: Organik irade nasıl bir iç yapıya sahiptir ki, tarihin belirli bir döneminde rasyonel iradenin, kendi zıttının kendi içinden çıkıp kendini tahrip etmesine yol açmıştır? Bu soruya Tönnies'te bulunacak bir cevap yoktur.

Görüldüğü gibi hangi açıdan bakarsak bakalım, rasyonel iradenin organik iradeye neden tarihin belirli bir döneminde üstün geldiği sorusuna Tönnies'in verebileceği bir cevap bulunmamaktadır. Bize göre bu durum Tönnies'in toplumu reifiye etmemek için analizini bireye dayandırmaya çabalamasından kaynaklanmaktadır. Zira bireye dayanma çabasına girince de bu kez nasıl bir birey seçmesi gerektiğini düşünmüş, sonuçta bir bilim adamından beklenebileceği üzere psikolojik birey'de karar kılmıştır. Ancak dönemindeki (1877'ler) psikolojik birey'in hristiyanlığın ve Alman felsefe geleneğinin insan'ından henüz kopamamış olması psikolojik analizinin temelinin yeterince sağlam taşlardan örülememesine yol açmıştır. Oysa Tönnies analizinin temeline döneminin sınırlı bilgisinin psikolojik birey'ini almak yerine, tarihsel toplumu koymuş olsaydı, bize göre, çok daha sağlam bir geçiş teorisi geliştirebilirdi. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Tönnies Topluluk'un sosyal organizasyonunun boyutları geliştikçe tahrip olmaya yüz tuttuğunu söyler. Ancak Topluluk'un boyutlarının gelişmesinin nedenlerine eğilmemesinin sebebini anlayabilmek oldukça zordur Toplumu reifiye etmekten kaçınmaya çalışmayan Durkheim'ın bile mekanik dayanışmalı toplumlardan organik dayanışmalı toplumlara geçişte nüfus faktörüne ağırlık vermesini hatırlayınca, Tönnies'in neden nüfus artışı, teknik ilerleme, ticaretin gelişmesi, keşiflerin hızlanması gibi yine 'birey'le ilintili faktörleri sıralamadığı

sorusu akla gelmektedir. Ne var ki Tönnies'in bireyi'nin ilişkilerini ya organik ya da rasyonel iradesiyle yönlendirdiğini hatırlayınca, bu bireyin yukarıda sıraladığımız faktörleri kucaklayabilecek bir kapasiteye sahip olmayacağı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Tönnies'in görüşlerini değerlendirirken üzerinde duracağımız son konu da rasyonel iradenin insanlararası ilişkiyi nasıl mystifiye etmiş olduğu noktasıdır. Yukarıda belirtildiği gibi Tönnies Toplum'daki insanlararası ilişkilerin insanları aslında ex-humane kıldığını söyler. Tipik bir mystification olan bu ilişkiler ağının altında yatan mekanizmalar Tönnies tarafından deşilmeden bırakılmıştır. Rasyonel irade neden mystification'a yol açmaktadır? Mystification rasyonel iradenin bir uzantısı mıdır, yoksa insanın bir özelliği midir? İnsanın bir özelliği ise organik irade hiç mi mystification'a yol açmamıştır? Bu soruların cevaplarını Tönnies'de bulmak mümkün değildir.

Tönnies'in rasyonel iradenin nasıl olup da hangi iç veya dış etkileşimlerle organik iradenin önüne geçtiğini temellendirmemesi onun evrim çizgisinin dinamiklerini çıkarmak gibi bir maksadının olmadığını düşündürmektedir. Buna göre teorisinin iki farklı iradeyi ve onların ürünleri olan ilişki ve toplum/toplulukları anlatmaya yönelik bir çalışma olduğu ve bu nitelikleriyle de onun bir evrimci değil fakat kutup teorisyeni olarak alınmasının daha yerinde olacağı ileri sürülebilir. Ancak hemen şunu belirtelim ki, Tönnies tüm bunlara rağmen 'betimleyici' bir kutup teorisyeni değil, fakat açıklamaları ölümünden 50 yıl sonra sorulan soruları cevapsız bıraktığı için 'açıklamacılığı' eleştirilen bir sosyologdur. Öte yandan Tönnies'in evrim anlayışının 'ilerlemecilik' ya da ilerlemeyi varsayan bir evrimcilik anlamında değil de, sadece gelenekselin modern tarafından tahrip edilmesi ve modernin tüm insanlık alemini etkisi altına alması tarzında ortaya çıkan bir sosyal değişme anlayışı olduğunu da bu

kan bir sosyal değişme anlayışı olduğunu da bu arada belirtelim.

Tönnies'in görüşleri üzerinde yaptığımız bu değerlendirmede ne sadece Tönnies'in yapmak istediklerini, ne sadece Tönnies'in yazıları üzerinde başkalarının yorumlarını, ne de bu ikisinin bir kombinasyonunu dikkate aldık. İzlediğimiz yol, Tönnies'in niyetinin değil ama geliştirdiği ve kullandığı kavramların Topluluk'tan Toplum'a transformasyonu açıklayabilme kapasitelerine sahip olup olmadıklarını ortaya çıkarmaya yöneliktir. Sonuçta gördük ki, aktüel birey hakkındaki tanımlamaları Toplum ve Topluluk'u açıklayamamaktadır. Toplum ve Topluluk, bize göre, ancak sosyal kişi ile bağlantı kurulmak kaydıyle açıklanabilirler. Sosyal kişi ile psikolojik birey arasındaki karmaşık çok yönlü ilişkiler ise günümüzde Parsonsian, fenomenolojik ve benzeri yaklaşımlar ile aydınlatılmaya çalışılmaktadır. Tönnies inşai kavramlar olarak Toplum ve Topluluk'u, geliştirmek ve bunları aktüel psikolojik bireyle bağlamak istemesine rağmen, aktüel psikolojik bireyi organik ve rasyonel irade kavram çiftleriyle ifade etmekliği yüzünden, bu isteğini gerçekleştirememiştir. Aktüel psikolojik bireyde organik veya rasyonel irade ne 'gerçeklik' olarak vardır, ne de 'hipotetik' olarak var kılınabilir. Tönnies bu bireyin 'ideal tip' olamayacağını bildiği için onu 'gerçeklik' olarak yani aktüel bireysel kişi olarak sunmuştur. Ne yazık ki, böyle bir birey gerçeklikte yoktur. Nitekim çağdaşı Max Weber geliştirdiği 'social actor' kavramıyla Tönnies'in düştüğü, açmazdan kaçınmanın yolunu bulmuştur.

Bütün bu değerlendirmemizden sonra akla şöyle bir soru gelebilir: Tönnies'in sosyoloji tarihine katkısı sadece Topluluk (Gemeinschaft) ve Toplum (Gesselschaft) inşai kavram çiftlerini sunmuş olmakla mı sınırlıdır? Tönnies'den günümüze ve yarınlara kalan/kalabilecek başka bir şeyler de olmamış mıdır? Başka bir makalenin konusu olabilecek bu so-

runun cevabını şimdilik kısaca şöyle verebiliriz: Tönnies'in özellikle Toplum konsepsiyonunda adını koymadan değindiği mystification süreci bir kültür eleştirisi olarak bütün bir 'Frankfurt School' düşünürlerini ve günümüzde 'Kritik Sosyoloji' akımını büyük ölçüde etkilemiştir. Tönnies'i sıradan bir kutup teorisyeni olmaktan çıkartıp sosyoloji tarihinin vazgeçilmez temel adlarından biri durumuna getiren yönü de Tönnies'in bu 'Kültür kritikçisi' olmaklığında aranmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Coser, Lewis (1971) Masters of Sociological Tought, Harcourt Brace Jovarnovich Inc.

Fletcher, Ronald (1972) The Making of Sociology vol. 2, Exeter : Nelson.

Freund, Julien (1979) A History of Sociologieal Analysis (ed. Tom Bottomore ve Robert Nisbet) içinde "'German Sociology in the Time of Max Weber" London : Heinemann.

Ruitenbeek, Hendrik (ed.) Varieties of Classic Social Theory, Dutton.

Tönnies, Ferdinand (1963) Community and Society (Çev. Charles Loomis) New York : Harper and Row Publishers.

Tönnies, Ferdinand (1971) On Sociology : Pure, Applied and Empirical (Çev. Werner J. Cahnman ve Rudolf Heberle) Chicago : The University of Chicago Press.

EK : II

S. Ü. Fen - Ede. Fak.
Edebiyat Dergisi 1990, 5. sayı

LEOPOLD VON WİESE

Doç. Dr. Nilgün ÇELEBİ*

Alman sosyoloji geleneğinin önde gelen iki kurucusu vardır; Ferdinand Tönnies ve Georg Simmel. Toplum dediğimiz bütüne iki ayrı açıdan yaklaşmakla beraber, perspektiflerinin genişliği ve derinliğinden dolayı açıklamaları birbirini ne nakz eden ne de dıştalayan, tersine pek çok noktada birbirini tamamlayan bu iki sosyologdan Georg Simmel'in görüşlerinin bir kısmı daha sonradan Leopold von Wiese tarafından daha oylumlu olarak işlenmiş ve geliştirilmiştir. Fenomenolojik akımın da etkisini taşıyan L. von Wiese, döneminin bilgi birikimine kendisinden de önemli katkılarda bulunarak günümüz sosyolojisinin önde gelen yaklaşımlarından sembolik interaksiyonizmin ortaya çıkmasını uyaran sosyologlardan biri olmuş ve sosyoloji tarihi içinde önemli bir fonksiyonu icra etmiştir.

Bu makalenin amacı Türk sosyoloji literatüründe adına bile zor rastlanan aksiyon teorisi ve sembolik interaksiyonizm yaklaşımının ana damarlarından biri olduğunu

* S. Ü. Fen - Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

düşündüğümüz Leopold von Wiese'yi kendi yazdıklarına dayanarak kısaca da olsa tanıtmak böylece bir yandan Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'ndan beri üzerinde durulmamış olan von Wiese'yi bir kez daha anmak bir yandan da sembolik inleraksiyonalizmin sosyoloji tarihi içinde derin kökleri olan bir yaklaşım olduğuna dikkat çekmektir.

Alman formalist akımı içinde mütalaa edilen von Wiese Simmel'in fikirlerini tadil ederek sistematikleştirmiştir. (Bottomore ve Nisbet, 1978 : 589-90). Simmel Sociation kavramını von Wiese'den daha farklı bir tarzda tanımlamış, "Sociation formları" ile "Societal formların" bağımsız, objektif bir var oluşa sahip olduklarını ve gerçekliğin bir tabakasını oluşturduklarını ifade etmiştir, von Wiese ise aşağıda görüleceği üzere, Simmel'in yapısalcılığın işaretlerini taşıyan bu görüşlerine karşı, Weberyen Aksiyon teorisine yakalanmaksızın, sembolik interaksiyonalist yaklaşımın kabullerine daha yakın bir görüş sergilemiştir,

Ancak şurası son derece ilginçtir ki, Leopold von Wiese bütün bunlara rağmen, aksiyon teorisi ile holistik yaklaşımların arasında son bir kaç yıldır kurulmaya çalışılan integrasyonu, yarım yüzyıldan daha uzun bir süre önce kurmaya kalkışan bir sosyologtur da. von Wiese'nin bu girişiminin Talcott Parsons'ınkinden farkı ve değeri "toplum"u fiktif, inşai bir bütün olarak görebilmesindeki isabetlilikten kaynaklanmaktadır.

Hakkındaki bu kısa açıklamalardan sonra Leopoid von Wiese'nin fikirlerini kendi yazdıklarına dayanarak özetleyelim.

Leopold von Wiese'ye göre "toplum" sadece verbal bir kavramdır. Toplum sözcüğünün karşılığı olan bir töz gerçeklikte yoktur. Biz dünyayı objektif bir nesne/şey olarak algılamaya alıştığımız için dilimizde toplum diye bir sözcük

oluşturmuşuzdur. Toplum, bir nesneye tekabül etmez, kendi yaratımız olan bir sözcüktür. Bilim ise var olandan hareket eder, zihinsel kurgulardan değil. Zihinsel kurguları algılanabilir gerçekler olarak görürsek yanılmış oluruz. Gerçeklikte var olan toplum değil fakat sociation'dur. Dolayısıyla sosyolojinin odak noktası da toplum değil fakat sosyal, başka bir ifadeyle interhuman (insanlar arası) olmalıdır.

Sosyal, başka bir deyişle interhuman, insanlar arasındaki ilişki ağından oluşur. Biz bu ağı statik ve dinamik olarak iki ayrı açıdan görebiliriz. Bir sosyal aktivitenin bir an için durduğunu varsayalım. Karşımıza A-B, B-C, A-C arası ilişkiler ve bir de A, B ve C'yi çevreleyen bir çember çıkacaktır. İşte buradaki her bir çift arasındaki bağlantılar (A kişisi ile B kişisi, B kişisi ile... gibi), sosyal ilişki olarak adlandırılır. Bunları çevreleyen çember ise sosyal ilişki sistemidir. Bu ağın/çemberin dışında, altında ve üstünde sosyal olan hiçbir şey bulunmaz. Öte yandan sosyal aktivite zamanda akan bir vukubuluşlar zinciridir. Dolayısıyla dinamik bir interhuman konsepsiyonu bize olan biteni daha tatminkar bir biçimde resmedebilecektir. Sosyal, bize, sosyal süreçler halinde görülür. Sosyal ilişki işte bu sosyal süreçlerin sonucudur. Başka bir ifadeyle sosyal ilişki akış içindeki bir duraktır. Sosyal ilişkinin değişmesi de yeni sosyal süreçlerin sisteme dahil olmasıyla gerçekleşir.

Sosyal süreç, von Wiese'ye göre, interhuman alandaki bir vukubuluştur. En yaygın sosyal vukubuluş formu "–a doğru" ve "--dan bu yana"dır. Başka bir deyişle her sosyal vukubuluş "birbirine doğru yaklaşma" ve "birbirinden uzaklaşma" süreçlerinden müteşekkildir.

Her sosyal süreç kişiler arası mesafede bir değişme yaratır. Sosyal yaşam bize sonsuz bir sosyal süreç zincirinin var-

lığını gösterir. İnsanlar bu zincirde birbirine yaklaşırlar, uzaklaşırlar. İşte sosyolojinin konusu sosyal alandaki bu yaklaşıp uzaklaşmalardır. Sistematik/genel veya teorik sosyoloji bu vukubuluşların formunu belirlemeye yönelir. Sosyal süreçlerin sosyal ilişkileri öncelemesinin kabulü ve sosyal süreçlerin böylece sadece kişiler arası mesafelerin/uzaklıkların değişmesi olarak görülmesi sonunda zihnimizde tüm bir sosyal yaşam kavramı oluşur. Bu sosyal yaşam kavramı tekbiçimli, sistematik ve dedüksiyona dayalıdır. Öte yandan bu sosyal yaşam kavramı yapay bir inşa değildir, tersine, insanlar arasındaki değişen mesafelerden hareket etmek, yaşamdaki realiteye atıfta bulunmak, ondan haberdar olmak demektir.

Sözkonusu mesafe sadece çiftler, gruplar, birey-grup arasında bulunmaz. Devlet, şirket gibi büyük kollektivitelerde de bulunur. İnsanın corporeal, ruhsal ve entellektüel güçleri ancak sosyal alanda verimli ve aktif hale gelebilir. **Ben, sen**'i gereksinirim. **Biz** oluruz. **Biz** izole **ben** ve **sen**'den daha etkilidir. İşte sosyoloji bu tek tek bireylerin birbirinden uzaklaşmalarını ya da birleşmelerini, **biz** oluşlarını, ve bu mesafelerdeki varyasyonları inceler. Ben'in sen ve biz ilişkisine girmek için önceden ne gibi hazırlıklar geçirdiğini keşfetmek, ben'in sen'le ilişkiye hangi gerekçelerle girdiğini saptamak ise psikologun işidir von Wiese'nin bu noktada karşıdan ya da empatik hangi tarzda olursa olsun, aktörlerin niyetlerini keşfe yönelik her tür anlama biçimine karşı bir tavır içinde olduğunu görüyoruz.

Sosyal alandaki temel süreçleri mesafelerin değişmesi olarak görmemiz mekansal ilişkileri de bir dereceye kadar incorporeal sosyal inter-connectionları yansıtan ilişkiler olarak görmemize yol açar. Kuşkusuz fizik mesafe ile sosyal mesafe aynı şey değildir. Birleştikleri örnekler kadar ayrıl-

dıkları örnekler de vardır. Öte yandan bir de 'içsel mesafe' vardır, von Wiese içsel mesafe'nin varlığını ve önemini kabul etmekle birlikte bu konuda Pieper'in "insanlar arası gerçek mesafe ilişkisi içsel olanlardır" şeklindeki ifadesine karşı çıkar ve Pieper'in saptamasının psikoloji için doğru olduğunu, sosyoloji için doğru olmadığını, sosyolojinin ancak aksiyonlarda manifest edileni "gerçek" olarak görmek zorunda olduğunu belirtir.

von Wiese'ye göre bir bütün olarak sistem için sosyal süreçlerin iki önemli yanı vardır: Mesafenin yönü ve derecesi. Yön için önemli olan "–a doğru" ve "dan uzakta" olmaktır. Buradaki birleşme ve ayrılmalar farklı derecelerde gerçekleşebilir. Bu sosyal süreçlerin determinantlarına, özellikle sosyal süreçlerde her zaman mevcut olan maksat ve hedeflere dikkatimizi yönelttiğimizde ise genel sosyolojinin alanını terk etmiş ve hukuk sosyolojisi, endüstri sosyolojisi,... gibi özel sosyoloji dallarının alanlarına girmiş oluruz. İki bireyin birlikte uyumu sürecinin hukuka, endüstriye, politikaya... hizmet etmesi genel sosyoloji için hiç önemli değildir. Aynı şekilde rekabetin işte ya da sporda ya da sanatta yer alması da genel sosyoloji açısından önemli değildir.

Görüldüğü gibi von Wiese bu görüşleriyle 19. yy'ın bilim anlayışını devam ettiren, başka bir deyişle doğa bilimlerinin titiz bilim anlayışını koruyan, ve sosyolojinin sistematiğini kurmaya çalışan, daha açık bir ifadeyle içerikten yoksun ve fakat her türlü içeriği kapsayabilme kapasitesine sahip, alanı ve sınırları belirli, yetkin bir sosyoloji kurma girişiminde bulunan bir sosyolog olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan sonra değineceğimiz görüşleri de nitekim bu saptamamızı güçlendirici niteliktedir.

von Wiese'ye göre sosyal alanda sadece sosyal süreçler ile onların sonucu olan ilişkiler mevcut değildir. Bunların dışında bir de devlet, klüp, dernek gibi sosyal yapılar bulunur. Dolayısıyla sosyal alan sadece insanlar arası ilişkilerden değil, fakat aynı zamanda sosyal yapılardan da müteşekkildir. Bu yapıların hücre birimi tek tek insanlardır, ama yapıların kendileri gayri maddi (immaterial) korporasyonlardır. Bu yapılar gözlenemezler. Biz bunları algılayabilmek için semboller kullanırız.

Sosyal yapılar mekanda bulunmazlar, zihnimizin ürünleridirler. Yapılara atfettiğimiz gerçeklik algılanabilir olanın gerçekliği değildir, fakat yaşamı etkileyen aktif bir güç anlamında bir gerçekliktir. Böyle demekle sosyal yapıların sosyal alanda gerçekten var olduklarını iddia etmiş olmaktayız. Sosyal yapılar sosyal alanda basit sosyal ilişkilerle belirli bir ilişki içinde, ve onlarla birlikte bulunurlar. Fakat sosyolojik açıdan bakıldığında bu yapıların sahte - tözsel karakterde olduğu, başka bir deyişle tözsel gibi görünmekle birlikte aslında mekanda bulunmadıkları asla akıldan çıkarılmamalıdır. Zira "sosyal" sadece süreçlerden oluşur.

von Wiese bu konuda daha sonra şunları yazar: Sosyal alan sadece süreçlerden, vukubuluşlardan oluştuğuna göre o zaman sosyal yapılar da, aslında zihnin yaratıları olmalarına ve algılanamamalarma rağmen, sosyal süreçlere indirgenebilirler. Bu indirgeme şöyle gerçekleşir: Öncelikle sosyal bir süreç sosyal ilişkiye yol açar. Bu sosyal ilişki değişken bir karakterdedir. Başka bir deyişle, başka bir süreç onun yerini alabilir veya onu değiştirebilir. Öte yandan yaşamın çeşitli durumlarında belirli sosyal süreçler sürekli bir tekrarlanma içinde bulunurlar. Bu demektir ki insanlar arası mesafe durumu bir kez kurulunca bunun çoğunlukla göreli olarak istikrarlı olduğu ve nadiren değiştiği düşünülür. Böylece

formlaşan ilişkiler tekbiçimli, düzenli ve standart bir karakter geliştirirler. Bu ise insanlar arası mesafelerden oluşan komplekslere açıkça tözsel bir karakter bağışlar. Yaşam ne denli değişken ve akışkan olursa olsun yine de düzenlenebilecek ve belirli bir kanala sokulabilecek çeşitli yanlara sahiptir. Belirli sosyal süreçler sürekli olarak aynı tarzda ilerler ve her zaman benzer ya da yakın ilişkilere yol açarsa, orada sosyal yapılar oluşur. Statik bir çalışmada sosyal yapıların tanımlanması şöyle olmalıdır: Belirli sayıdaki sosyal ilişkiler birbirlerine öyle bağlanmışlardır ki, biz bunları günlük yaşamda birimler veya tözler olarak anlarız,

von Wiese bu akıl yürütmenin, kendini ilk söylediklerivle çelişkiye düşmekten koruduğunu şöyle belirtir: Bu ifade bizim sadece ilişki ve süreç vardır ifademizi tersine çevirmez. Zira yapılar ilişkilerin yoğunlaşmasından başka bir şey değildir. İlişkiler ise süreçlerden kaynaklanırlar. En kısa ifadesiyle sosyal yapılar çok sayıdaki sosyal ilişkilerden mürekkeptir. Sosyal yapılar pek çok ve farklı yöndeki ilişkilere bağlı olmakla daha yoğun bir karşı koyma gücü elde eder ve basit bir ilişkiden de daha uzun yaşar. Daha uzun süreli ilişkiler zaten bir sosyal yapı karakterine sahiptir. Yeni sosyal süreçler ise, bir kural olarak, uzun süreli ilişkileri rahatsız eder ve bireyleri, bu uzun süreli ilişkileri diğer sosyal süreçler yoluyla yeniden stabilize hale getirmek için, araçlar araştırmaya zorlar. Sonuçta yeni sosyal yapılar oluşur. Yapısız bir ilişki olmadığı gibi ilişkisiz bir yapı da yoktur. Sosyal alanı sonsuz vukubuluşlara böldüğümüzde en derinde primal veya orijinal bir sosyal ilişkiye yol açan bir sürecin varlığını hayal ederiz. Çok kısa bir süre sonra ise bu ilişkilerin bazıları, orijinal bir sosyal yapı formlaştırmak üzere yeni süreçler tarafından birleştirilirler. Daha sonra bu çerçeve içinde diğer süreçler ortaya çıkar. Her sosyal süreç daha ön-

ceden var olan bir sosyal yapının çerçevesi içinde gerçekleşir.

von Wiese bu açıklamalardan sonra şu sonuca varır: Temel kavramlarımız sosyal süreçler, mesafe ve sosyal yapılardır. Bu durumda genel sosyolojinin görevi de şu iki alana ayrılır:

1) Sosyal süreçlerin analizi ve sınıflandırılması,

2) Sosyal yapıları sosyal süreçlere indirgeyerek analiz etmek, ve sosyal yapıların sınıflandırılması.

von Wiese genel sosyolojide oluşturulan bu çerçevenin farklı maksatlarla hareket eden kimselerin ilişkilerini analiz eden özel sosyoloji dalları için de geçerli olduğunu, zira o dallarda da ilişkilerin altında düzenli sosyal süreçlerin yattığını ifade eder. Ayrıca karmaşık bir yapıdan başka bir şey olmayan "Toplum"un da, geliştirdiği teoride yerinin olduğunu, soyut bir kollektivite olan toplumun insanın spiritual yaratma gücünü gösterdiğini belirtir.

Sosyal ilişki teorisine, kozalite uğruna fonksiyonu ihmal ettiği yolunda yöneltilecek eleştirilere cevaben, böyle bir eleştirinin hatalı olacağını, her tekil sosyal süreçte şu soruların sorulduğunu belirterek karşı çıkar: Bu süreç insanın "sociation"ına ne kadar katkıda bulunmaktadır? Birleşmekte midir, ayrılmakta mıdır? İncelenen işte bu bütünleşen ve farklılaşan içeriktir. Fonksiyon da sociation'un totalitesi içinde gerçek yerini böylece bulur, von Wiese şöyle devam ediyor: Biz grup vs.yi her zaman daha büyük ve karmaşık bir çerçeve içinde görürüz. Ama kuşkusuz bu ilişkiyi sadece daha küçük ve daha istikrarsız yapının daha büyük ve daha istikrarlı yapıya hizmet ettiği şeklinde yorumlamayız. Tersinin de doğru olduğunu düşünürüz. Ayrıca görevimiz sadece

ayrılmayı göstermek değil, ayrılmış parçaların bütünle birleşmesini de göstermektir.

von Wiese'nin değindiği bir başka nokta ise teorisinin sadece insan-insan ilişkisinde odaklaşmış olmasına yöneltilen eleştirilerin aslında geçerli olmadığıyla ilgilidir, von Wiese insan-obje ilişkilerinin (ülke, silah, makina vs.) diğer sosyal bilimlerin konuları olduğunu (hukuk, ekonomi gibi) sosyolojinin insan - obje ilişkisine ancak, insan - insan ilişkisinin aydınlanmasına katkıda bulunacaksa, başvurabileceğini belirtir. Sosyal ilişkiler teorisi fenomenlerin işleyiş mekanizması üzerine bir teori olmaktan çok, von Wiese'nin de kabul ettiği gibi sosyal olanın fenomenlerini doğru olarak gözleme metodunun teorisidir. Sosyal ilişkiler teorisinin tekbiçimliliğini ve tutarlılığını sağlamak için, geliştirdiği analiz tarzını von Wiese şöyle formülleştirir:

S = T x D

S = Sosyal süreç (social process)

T = Tutum (attitudes)[1]

D = Durum (situation)

Sosyal Süreç mevcut Durumun ve katılan insanların Tutumlarının sonucudur. Sözgelimi yeni bir partinin kuruluşu, iflas, boşanma ve tarihî bir olayla ilgileniyor olabiliriz. Bu olayla ilgili bir sosyal süreç her zaman vardır, başka bir deyişle insanlar arası mesafenin değiştiği bir vukubuluş her zaman vardır. Sosyal ağ bundan dolayı sürekli değişir.

Bu formülasyonun açıklanmasını ve savunmasını von Wiese şöyle yapmaktadır: Formül, durumun yardımıyla tu-

[1] von Wiese tutumu, alışageldiğimiz dışında, dıştan gözlenebilen doğa olarak tanımlar.

tumun yaratıldığına değil fakat sosyal sürecin sadece tutumdan kaynaklanmadığına işaret etmektedir. İlaveten, sosyal sürecin sadece kişilerin içinde bulunduğu durumdan da kaynaklanmadığını göstermektedir. Formülümüz T'nin D üzerinde ve D'nin T üzerindeki oldukça keskin nüfuzunu da ifade etmektedir. Bu noktada psikolog ile sosyolog arasındaki bakış farkına da değinen von Wiese bir psikologun vukubuluşları sadece tutumlardan kaynaklanıyor gibi alma hatasına kolaylıkla düşebileceğini, böylece kişinin karakteristiklerinin ve tutumunun vukubuluşlara yol açtığını sandığını, giderek çevrenin etkisini azalttığını ileri sürer. Diğer yanda Spencer gibi bir çevrecinin de, ki von Wiese onların ruhsal oluşumları çevre veya duruma uyma süreci olarak aldıklarını belirtir, çoğu kez milieu'nun önemini gözardı ettiğini, oysa sosyologun ruh ve milieu arası interrelationu ve sonunda ortaya çıkan süreçleri yani sosyal olguları göstermekle yükümlü olduğunu ifade eder.

von Wiese sosyolog ile psikologun çalışmalarının bir noktada kesiştiğini, ve fakat bu kesişmeden sonra her iki araştırmacının da kendi yollarında ayrı istikametlerde ilerlediğini söyler ve bunu şöyle açıklar: İnsanın tutumu söz konusu olduğunda sosyologun güdü (motive) ve eylem arası bağ ile ilgilenmesi gerekir. Her tutum araştırması muhakkak belli bir güdü incelemesini gerektirir. 'Sosyal'in insan güdülerinden çok güçlü olarak etkilendiği doğrudur. Gerçekten de aksiyonlarımızın sebepleri çoğu kez karmaşık fenomenlerdir, ve giderek 'sosyal' içindeki daha elementer vukubuluşlara indirgenebilirler. Ruhsal fenomenler hem sosyal fenomenler hem de sosyal güçlerden etkilenirler. Başka bir ifadeyle sosyal süreçler motivasyonlarca öncelenirler, ama motivasyonlar da daha sonra sosyal süreçler tarafından öncelenirler. Psikolojide düşünce ve duyguların içgüdü-lerden

kaynaklandığı kabul edilir ama sosyolojide biz tüm duygu ve hayallerin sosyal yaşam organizasyonuna bağımlı olduğunu düşünürüz. Her sosyal süreç kişisel ve olgusal datanın bileşik sonucudur. Dolayısıyla, sürece katılan kişinin tüm kişiliğini emmez. Birinin tüm bireyselliğini, onun bazı insanlar arası vukubuluşlara katılımına bakarak öğrenemeyiz. Birinin 'acting agent' olarak katıldığı bir sosyal sürecin tüm sorumluluğunu taşıdığını varsayamayız.

von Wiese sosyoloji ve psikolojinin kesiştiği noktayı böylece aydınlattıktan sonra teorisinin diğer karakteristiklerinin izahına girişir ve şu soruyu gündeme getirir: Teorimiz çeşitli olaylara yeni bir bakış açısı getirmekte midir? von Wiese verdiği örneklerle bu soruyu olumlu bir tarzda yanıtladığını belli eder. Bir suçluyu yargılarken suçu ne sadece bireye ne de sadece sosyale yüklemeliyiz. Yapılması gereken sosyal alandaki her vukubuluşu sosyal süreç olarak açıklamak, belirli tutumlara sahip bireyleri belirli bir durum içinde ele almaktır. Biz, karşımızdakini sadece kendi düşünüş ve duyuş tarzımız, ve süreçte rol alan diğerlerinin mediumu yoluyla tanırız, biliriz. Öte yandan insanlar sosyal süreçler tarafından değiştirilemez de değildirler. İnsanların karakterlerinin bir treyti sosyal süreçteki aktif bir durum tarafından güçlendirilebilir ya da zayıflatılabilir. Böylece sosyal yapıdaki bir öge, ki bu öge birisine ait bir treyt olabilir, değiştirilebilir. Bu arada dolaylı olarak yapı da değişir, von Wiese bu açıklamasına dayanarak şöyle bir propozisyon kurar: Sosyal bir varlık olarak insanlar, ve insan grupları olarak sosyal yapılar, sadece birbirlerine sürekli bağlı olan sosyal süreçler sayesinde var oluş kazanırlar, von Wiese daha ileri formülasyonlarını ise şöyle anlatır: Tutum insanın içsel özgürlüğünün, Bireyselliğinin ve geçmiş Deneyimlerinin bir ürünüdür. Tutum hem kalıtsaldır, hem de geçmişe dayanır.

Buna göre:

T = B x De

Durum'da şu iki öge daha bulunur: Olgusal veri (O), ki non-human çevredir, ile sosyal sürece katılan diğer insanların tutumu (AD). Buna göre:

D = O x AD

Sosyal sürecin bu tekbiçimli ve tutarlı metoda göre analiz edilmesiyle tüm sosyal vukubuluşların anlaşılması olanaklıdır, von Wiese bu genel açıklamalardan sonra tekil sosyal süreçlerin tüm süreçler çerçevesine yerleştirilmesi işleminin temellendirilmesine ve anlatılmasına geçer. Bunun için önce sosyal süreçler içinde birleştirici süreçler (A süreçleri) ve ayrılaştırıcı süreçler (B süreçleri) ayrımını yapar. Bunlar da daha sonra temel süreçlere ayrılırlar. Temel süreçler bir seri alt süreçlerden oluşur. Her tekil süreç yukarıda verilen formüllere dayanılarak sofistike bir tarzda analiz edilebilir,

A ve B süreçlerine ilaveten bir de karışık süreçler (K süreçler) vardır, ki bu da üçüncü kategoridir. K süreçlerde bir yanda birleştirici etki varken, öte yanda ayrılaştırıcı etki sözkonusudur. A süreçlerdeki temel süreçler yaklaşma derecesine, B süreçlerdekiler ise uzaklaşma derecesine göre düzenlenmiştir. Ayrım şöyledir:

Aa = ilerleme (advance)
Ab = yaklaşma (adjustment)
Ac = uyum (accordance)
Ad = içiçelik (amalgamation)
Ba = rekabet (competiton)
Bb = Karşıtlık (opposition)
Bc = Çatışma (conflict)

Tüm insanlar arası ilişkiler sosyal süreçlerin sonucudur. Fakat her sosyal süreç ilişkiye yol açmaz. Zorunlu olarak ilişkiye yol açmayan ve çoğu kez geçiş karşılaşmaları (transient meeting) olarak kalan süreçler temaslar (contacts) olarak adlandırılır. Geçiş karşılaşmaları kısa süreli fenomenler olup, interaksiyonlara yol açabilecek kapasitededir. İlerleyen vukubuluşların tersine taraflardan birinin (ya da her ikisinin de) açısından açık bir birlikte oluş niyeti içermezler. İki çeşit temas vardır. Birincil temaslar yüzyüze ve doğrudan, ikincil temaslar ise uzak ve mesafelidir. Ayrıca gönüllü ve gönülsüz, sempatik ve kategorik temas çeşitleri de vardır. Temaslarda iki çeşit birleşme veya ayrılma olasılığı saklıdır. A süreçlerini, yani birleştirici yolu izlediğimizde, ideal tipik olarak, şu adımları görürüz :

1-İlk aşamalar: İzolasyon, yabancılaşma (estrangement), ayrılma, husumet

2- Geçiş: Temas

3- Birleşmeye giden adımlar

a- Hoşgörü

b- Uzlaşma

4- Aa'dan Ad'ye kadar derecelenen temel süreçler:

a - İlerleme

b – Yaklaşma

c - Uyum

d - İçiçelik

Burada, "ilerleme" biraraya gelmek için atılmaya hazırlanan adımlardır. "Yaklaşma", farklılıkların aynı anda ve karşılıklı tanınması yoluyla birleşilmeye işaret etmektedir. "Uyum" ile farklılıkları yenme girişimini, "İçiçelik" ile yeni bir aşamaya yol açan birlikteliklerin kurulmasını anlıyoruz.

von Wiese daha sonra bu temel süreçlerin altında yatan ve dile yansıyan alt süreçlerin kısmi de olsa bir listesini sunmaktadır.

B süreçleri ise dört ayrılma derecesini gerektirir:
Ba : Zayıflama (topluluk bağlarının zayıflaması gibi)
Bb : Kendini karşıt kılma
Bc : Kendini ayırma
Bd : Tam izolasyona girme

Biraz yapay görünümlü olan bu ayrılık tiplerinden başka üç ayrı adımımız daha vardır ki bunlar birbirlerinden nitel olarak farklılık gösterirler: Rekabet, zıtlık ve çatışma. Rekabette bir diğeri ile ilgili olan pek çok öge hala vardır. Hatta, düşmancıl temelli süreçlerle karışık bir vaziyette olmakla beraber bir yanyanalık da vardır. Rekabette bir diğerine karşı oluş az da olsa başat durumdadır. Zıtlıkta açık bir direnme vardır. Bu direnme kısmen veya tamamen latent veya kılık değiştirmiş haldedir. Çatışma ise ilan edilmiş bir diğerine karşı oluş içerir. Vuruculuk, şiddet, suçlama başta olmak üzere çeşitli antagonistik istekler, bir diğerine acı verme eğilimi çatışmanın karakteristiklerindendir.

von Wiese sözkonusu A, B, K süreçleri altında ele alınan insanlar arası vukubuluşların zorunlu olarak sosyal yapıların varlığını sayıltılamadığını belirterek bunlara birinci sıra süreçler adını verir. İkinci sıra süreçler ise bir sosyal yapının varlığından hem insanlar arası vuku buluşları hem de sosyal yapıların kendi aralarındaki süreçleri içerir. Zira süreçler yalnız insanlar arasında değil, yapılar arasında da mevcuttur, von Wiese bu konuda aynen şöyle der: Ancak yapıların varlığını tanımakla sosyal ilişkiler teorisine yapıya ilişkin yeni kategoriler ekleme durumunda değiliz. Sosyal yapılar sosyal ilişkiler teorisinin ilkelerinden hareketle tanımlanacak, betimlenecek ve açıklanacaktır.

Ayrılaşmanın temel süreçleri ise eşitsizlikten, yönetme ve yönetilmeden, dereceleme ve sosyal tabakalaşmadan, elemeden, tekillikten, ayrılmadan ve yabancılaşmadan (estrangement) doğanlar olarak belirlenirler. Ayrılaşma örnekleri şu hallerde yıkıcı olurlar: Sömürü, kayırmacılık ve rüşvet, formalizm ve kemikleşmek, ticarileşmek ve radikalleşmek ve sapkınlık. Bütünleştirici süreçler ise şunlardır: Eşitlemek, düzene koymak (eşgüdüm, tabi oluş, üst oluş), sosyalizasyon. Kurumsallaştırma, profesyonelleştirme ve liberasyon ise transforme ve inşa edici süreçlerdir. Bu temel süreçlerin de yine sayısız alt süreçleri vardır, von Wiese temel ve alt süreçlerin neler olduğunu en ince ayrıntısına kadar insan ilişkileri tablosunda göstermiştir. O her insanlar arası vukubuluşun aynı esaslarda analiz edilmesi gerektiğini ve her birine sosyal bütünde bir yer verilmesi gerektiğini belirterek bunun sosyal süreçlerin karşılaştırılmasını mümkün kılacağını, belirli bir vukubuluşun sosyal yaşamı şu ya da bu yönde hangi olasılık düzeylerinde etkileyeceğinin anlaşılabileceğini söyler, von Wiese'ye göre her ne kadar önemsiz olursa olsun her sosyal süreci, pozitif ya da negatif sociation içinde bir yere atfetmekle sosyal süreç sadece kozal olarak görülmekle kalmaz fakat aynı zamanda fonksiyonel olarak da ele alınmış olur. Tüm sosyal süreçler kendilerini tekrar ettiklerinde sadece ilişkilere değil, aynı zamanda insanlar arasında daha genel ve uzun süreli vaziyet ve koşulların ortaya çıkmasına da yol acarlar. Ki bu vaziyet ve koşullar kısa zaman sonra yeni sosyal süreçler tarafından rahatsız edilmeye, bozulmaya zorlanacaktır. A süreçleri bir yanda sosyalizasyon ve birlik vaziyetlerine, diğer yanda bağımlılık vaziyetine, B süreçleri de bir yanda yalnızlık, izolasyon ve ayrılmaya, öte yanda bağımsızlık ve kendi bilincine varma vaziyetine yol açacaktır.

Şimdi yeniden sosyal yapılara dönerek von Wiese'nin sosyal ilişkiler teorisini yapıların analizinde nasıl kullandığını görelim. von Wiese şöyle der: Sosyal süreçleri en 'karmaşık, güçlü ve katı yapıların öğeleri olarak almakla, yapıların "realitesini" onları sarmalayan ideolojiden ayırıyoruz. Burada von Wiese insanların yüzyıllar boyu devlet, ulus, aile, meslek, sınıf, ekonomi, sanat, din, bilim vb. konularda idealar ürettiğini, bu ideaların ise bu yapıların gerçekliğini örttüğünü, onları olduklarından başka niteliklere sahipmiş gibi algılamamıza yol açtığını ifade etmektedir. Ayrıca sözkonusu yapıların fizikî yapıları da olmadığı için kendilerine ilişkin olarak ileri sürülen bu idealardaki iddialara karşı koymaya muktedir olmadıklarını belirtmektedir.

von Wiese sosyal yapıları oldukları haliyle mesafe düzenlemeleri olarak anlamak gerektiğini, bunun ise ideoloji dışında kalınarak başarılabileceğini ileri sürer. Sosyal yapıları, onları sarmalayan ideolojiden ayırmalı, yapı ile ideolojileri birbiri yerine koymamalı, dikkatimizi her zaman insanlar arası karşılıklı bağlılıklar üzerinde yoğunlaştırmalıyız. Sosyal yapılar sadece içlerindeki insan ve grupların çeşitli şekillerde birbirinden ayrılması ve birbiriyle birleşmesi yoluyla farklılaşırlar. Ayırdedici olan mesafedir. Burada iki katlı bir mesafe sözkonusudur;

1- İnsanlar arasında mevcut olan mesafe, ve daha büyük yapılarda gruplar arası mesafe

2- Yapının kendisi ile tekil birey arasında olduğu düşünülen mesafe,

von Wiese sosyal yapıların analizinin iki tarzda yürütülebileceğini, ilkinin tekil yapının analizi olduğunu, ikincinin ise tekil yapının tüm sosyal yapı sistemi içindeki yerine oturtulması olduğunu belirtir. Tekil sosyal yapıyı analiz ederken

önce bu yapıyı karakterize eden süreçlerin açığa çıkarılmasına çalışacak, bu yapıların eylemlerle nasıl canlandırıldığını ortaya koyarak tüm kollektivitelerin yaşamında güçlü etkileri olan süreçleri belirleyeceğiz. Şu sorular amacımıza ulaşmada bize yardımcı olabilecektir: Yapıya sosyal karakterini veren süreçlerden hangisi daha önemlidir? Bu süreçler hangi dereceye kadar birleştirici ve ayrılaştırıcı olarak görülebilirler? Hangi sebeple sosyal yapı bu süreçlere daha çok olanak sağlar? Bu süreçlere ve yapının sosyal doğasına tekabül eden sembol ve standartlar nelerdir? Bu yapının diğer yapılarla ilişkisi nedir? Yapılar arası ilişkiler hangi süreçlerle formlaşır? Öte yandan yapının kompleksliği ile, kendini oluşturan ögeleriyle ilişkisi ile de ilgilendiğimiz için şu soruları da sormak durumundayız: Bu yapı daha basit yapıların bir kombinasyonu mudur? Yoksa sadece yinelenen insanlar arası ilişkilerin birikimine dayalı bir yapı mıdır? İnsanlar bu yapılarda aktivite olanaklarından hangilerini bulacaktır? İçsel varoluşlarının hangi parçaları aktivite edilecek ya da ihmal edilecektir?

von Wiese a - ayırma ilkesinin mesafe olacağını, b - yapının maksadının önemli olmadığını belirterek, yapıları şu kategorilere ayırır:

1 - Kalabalıklar
2 - Gruplar
3 - Sosyal kollektiviteler.

von Wiese gruplar ve yapılar arası nasıl fark görüyorsak, yapıların kendi aralarında da o yapı içindeki insanlar arası mesafeye bakarak bir farklılaştırma yapılabileceğini fakat sosyal yapıların mesafeye göre bir diğerlerinden ayırdedilebilmesinin oldukça zor olacağını zira yapıların çok karmaşık olduğunu belirtir. Bu nedenle yapı içindeki bireyler arası, mesafeye göre değil de, yapının kendisi ile bireyler arasında

var olduğu düşünülen mesafeye bakarak yapıları bir diğerinden ayırdedebileceğimizi söyler. Kalabalıklar tek tek bireyler gibidir. Kalabalık içinde birlikte bulunan bireylerin ilişkileri kalabalığın aktivitesi üzerinde doğrudan etkide bulunur. Gruplar bireyin aktivitesini belirleyen bir organizasyona sahiptir. Soyut kollektiviteler ise kişiler üstüdür. Bireyin yaşamına bağımlı olmayan uzun süreli değerlerin taşıyıcısı olarak düşünülür ve deneyimlenirler. Kalabalık soyut ve somut olabilir. Somut kalabalık birbirine gevşekçe bağlanmış insanlar arası bir yapıdır. Somut kalabalıkta kısa sürede pek çok insan kollektif aksiyon zincirinin tekbiçim halkaları haline dönüşür. Durum, kalabalığa her katılanı az ya da çok yönetimi altına alacak bir duygusal etki yaratır. Soyut kalabalık ise bir süreliktir ve organize olmamıştır. Aslında soyut ve somut kalabalık bir diğeriyle kolaylıkla yer değiştirebilir. Hangisinin diğerine bağımlı olduğu bilinemez. Somut kalabalığın analizi tamamen sosyal süreçlerin analizine tekabül eder. Soyut kalabalıklar insan yığınları, kamu olarak gösterilebilir. Burada öncelikle bir kader ve tecrübe arkadaşlığı vardır, ayrıca aktivite akıldan önce gelir. Yine soyut kalabalıklar liderlik niteliğine sahip insanların maksadına uygundur, elemede kaybeden insanların bulunduğu yerdir ve sosyal yaşamın yenileşmesinde bir rezerv rolü oynarlar.

Gruplar belli bir süre ve tekbiçimliğe bağlı olan sosyal yapılardır, gruptaki insanların bir diğerine ait olduğu düşünülür. Grupların karakteristikleri şunlardır: Göreli süre ve devamlılık, fonksiyonların bölünmesi temeline dayalı bir organizasyon, grubun üyeleri tarafından algılanması, grup uzun bir süre yaşayacaksa gelenek ve adetlerin gelişmesi, başka yapılarla karşılıklı ilişki. Grupları ikili, üçlü, orta boy ve geniş gruplar olarak ayıran von Wiese grubun duygula-

rından, heyecanlarından, ruhundan söz ettiğimizde aslında onu oluşturan kimselerin mentalitesinden, düşüncesinden söz ediyoruz der. Özellikle geniş grupların anlaşılmasında önemli bir kavram "grup standartı"dır. Her grup üyesi bu standartlara ulaşmak için kendini oriente etmeli, her zaman herkes grubun amacını kendi amacı kılmalıdır. Grupların analizinde, von Wiese şu soruların sorulması gerektiğini belirtir:

1 - Grup içinde bireylerin hangi temel isteği, hangi dereceye kadar, hangi kombinasyonlarda tatmin edilmektedir?
2 - Grubun standartı nedir?
3 -Grup duygu ve heyecanları nasıl manifest edilmektedir?

Soyut kollektivitelerde yukarıdaki sorulardan ilk ikisinin cevabını ararız. İkinci soru, ilkinin cevaplanmasına hizmet edecektir. Soyut kollektivitelerden bio-sosyal olanları ayırırsak geriye devlet, kilise, zümre (estate), sınıf, sanayi ve sanat ile bilimden oluşan mental yaşamın soyut kollektiviteleri kalır.

von Wiese'ye göre geniş kollektiviteler ile, onunla bağlantılı kurum ve ajansların incelenmesinde ilişkiler teorisinin üstlendiği görev hakkında kaba bir fikir vermek bile olanaksızdır. Bu yapılar sosyal süreçlerin basit birikimleri değil fakat, daha basit yapıların ürünleridir. Bu yapılar ise aslında başka sosyal süreçlerin ürünleridir. Ancak şunu unutmayalım ki, ne kadar büyük yapıları analiz ediyorsak edelim yine de aslında insanlar arasındaki mesafe düzenlemeleriyle ilgilenmekteyizdir. Ayrıca bu noktada Durkheim'ın sosyal güç (force) kavramını da kullanarak söz konusu yapıların, bunlar her ne kadar insan zihninin ürünleri olmaktan başka bir şey değillerse de, insan yaşamının en büyük güçleri olduğunu gösterebiliriz. von Wiese bu konudaki açıklamalarına

şöyle devam eder: Hepsinden önce kollektiviteleri destekleyen fikirlerin nasıl doğduğunu ve hangi fonksiyon ve zorunluklara tekabül ettiğini göstermeliyiz. Her sosyal korporasyonda şu üç güç kompleksi bulunur:

1 - Birlik ihtiyacının objektivikasyonu
2 - Tekniko-olgusal amaçlılık
3 - Güç ve temel güdülerin tatmini hırsı ve insan tutkularının kalıntıları,

Varsayalım ki, ilişki teorisine göre devleti analiz ediyoruz. Önce devletin sembol ve standartlarını inceleriz, sonra insan ve grupların devlet alanındaki tutumlarını gözler ve burada en sık aktif hale gelen sosyal süreçlerin doğasını tanırız. Sonuçta kendine özgü bir doğanın ve formun varlığını saptamış, bireylerin birbiriyle nasıl kooperasyona girdiğini ve diğeri üzerinde karşı eylemde bulunduğunu görmüş olmalıyız. Böylelikle mevcut sosyal mesafelerin ışığında devletin doğasını tanımış oluruz. von Wiese'ye göre yapılardaki insanlar arası mesafelerin önemine ne kadar çok dikkatimizi yöneltirsek, onların sosyal'in gerçek özsel parçası olduklarını o kadar çok anlarız. İnsanın insan üzerindeki etkisi toplum ve topluluğu üretir ama etkinin tarzı ve derecesi tamamen insanların birbirine olan mesafesine bağlıdır. İster günlük olayları, ister tüm bir kültür dünyasını gözlemleyelim, sosyal öge her zaman insanların hayatî ve ruhsal güçlerinin mesafesi olacaktır.

Organizasyonlar kendilerine özgü olan formu sadece kullandıkları şeylerden değil fakat kişisel, yani insanlar arası ilişkilerden alır. Sözgelimi orduda belirli düzenlemeler ve gruplaşmalar yalnız kullanılan silahlara göre değil ast-üst ilişkisine göre de gerçekleştirilir. Zira orduda birbirinden farklı pek çok kişiyi bir sosyal beden haline getirmek amacı güdülür. Sosyal ilişkiler teorisi fenomenin kişisel-insanî yanını açıklar, teknik olan yanını değil, Aslında tahminlerin aksine insanî

ve teknik alanı birbirinden ayırmak olanaklıdır. Bunun için önce insanî - sübjektif ilişkiler ile maksatlı -objektif ilişkileri birbirinden ayırmak, fizik fenomenin sosyal ilişkiden farkını göstermek gerekir. Aslında gözlem metodumuz bunu kolaylaştırır: Bir "-meli, -malı" ile işe başlamayız, Onun yerine gözlemler, karşılaştırır, geneller ve sonra sonuca varırız. "Bu beklediğimizdir, bunlar ise, eğer şunlar yapılır veya yapılmazsa, olası sonuçlardır" deriz.

von Wiese teorisinin tanıtımına şu sözlerle son verir: Teorimiz demode, tek yanlı, antitetik ve sosyoloji dışı olan bireycilik, liberalizm, sosyalizm, evrenselcilik gibi kavramlarla hiç bir ilişkisi olmayan bir teori olup kamusal ve özel yaşamda önemli sonuçlar açabilecek niteliktedir. Bu teori bizi daha farklılaşmış, olgun, insanî, ideoloji ve dogmatizm dışı bilgiye götürecektir. Bu teori bize daha zengin ve parlak bir sosyal dünya sunar. Bu teori eğitimde, kriminolojide, polis yönetiminde, askeriyede, siyasette, sanatta, sosyal aktivitede ve her çeşit endüstriyel ve idari sosyal organizasyonda uygulanabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Bottomore, Tom (1978) "German Sociology in the Time of Max Weber" a History of Sociological Analysis (ed. Tom Bottomore ve Robert Nisbet) içinde, London, Heinemann.

von Wiese, Leopold (1932) Systematic Sociology (çev. Howard Becker). New York: John Wiley and Sons Inc.

von Wiese, Leopold (1941) Sociology (çev. Franz H. Mueller) . New York: Oskar Piest.