Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları

Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Elestirisi

Anthony Giddens

Paradigma

Paradigma'nın Vitrinindekiler

Hüsamettin Arslan, Epistemik Cemaat
I. Lakatos & A. Musgrave, Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi
Jacques Ellul, Sözün Düşüşü
Hakkı Hünler, Estetik'in Kısa Tarihi
David West, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş
Martin Heidegger, Tekniğe İlişkin Soruşturma
Martin Heidegger, Bilim Üzerine İki Ders
Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü
Wilhelm Dilthey, Hermeneutik ve Tin Bilimleri
S. Woolgar, Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme
Susan Hekman, Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik
Edibe Sözen, Söylem
Anthony Giddens, Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi
Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü
J. W. Murphy, Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri
Leo Strauss, Politika Felsefesi Nedir?
John Locke, Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler
N. Warburton, Felsefeye Giriş
Atakan Altınörs, Dil Felsefesi Sözlüğü
Veli Urhan, Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme
Bryan Magee, Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi
Alasdair MacIntyre, Ethik'in Kısa Tarihi
Alasdair MacIntyre, Egzistansiyalizm
O. Pöggeler, B. Alleman, Heidegger Üzerine İki Yazı
J. -G. Rossi, Analitik Felsefe
Ahmet Cevizci(der), Metafiziğe Giriş
Christopher Falzon, Foucault ve Sosyal Diyalog
Ahmet Cevizci, Etiğe Giriş
Stephen Toulmin, Kozmopolis
Hüsamettin Arslan(der), Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler
H. Arslan(der), Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler
Hüsamettin Arslan(der), İnsan Bilimlerine Prolegomena
Arthur Danto, Nietzsche
Ahmet Cevizci (der.), Felsefe Tarihine Giriş
Paul Hühnerfeld, Heidegger
Veli Urhan(der), Foucault ve Bilginin Arkeolojisi
Solmaz Hünler, Spinoza
Solmaz Hünler, Dört Adalı
Anthony Giddens, Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları

Anthony Giddens

Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları

Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Eleştirisi

Çevirenler:
Ümit TATLICAN – Bekir BALKIZ

Paradigma

Anthony Giddens

Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları

Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Eleştirisi

Çevirenler:
Ümit TATLICAN – Bekir BALKIZ

Paradigma
İstanbul, Mart 2003

Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları
Anthony Giddens

Türkçesi
Ümit TATLICAN – Bekir BALKIZ

Kitabın Özgün Adı
New Rules of Sociological Method
Birinci Baskı 1976
Gözden Geçirilmiş İkinci Baskı 1993

39. Paradigma Kitabı
Sosyoloji Dizisi 11. Kitap

© Bu kitabın tüm yayım hakları
Paradigma Yayınları'na aittir.

Baskı
Engin Yayıncılık

Birinci Baskı:
İstanbul, Mart 2003

PARADİGMA YAYINLARI
Cankurtaran mah. Seyit Hasan sok. 12/4
Sultanahmet / İSTANBUL
TEL (0 212 638 64 46)
Yayınevi İrtibat Tel: 0 532 403 21 49

İçindekiler

Önsöz / 1
İkinci Baskıya Giriş / 3
Birinci Baskıya Giriş / 23

1 Bazı Sosyal Teori ve Felsefe Okulları / 37
Varoluşsal Fenomenoloji: Schutz / 39
Etnometodoloji / 51
Post-Wittgensteincı felsefe: Winch / 66
Özet: Yorumcu sosyolojilerin önemi / 75
Hermeneutik ve eleştirel teori: Gadamer, Apel / 78

2 Faillik, Edim-Teşhisleri ve İletişimsel Niyet / 99
Failliğe ilişkin problemler / 100
Niyetler ve projeler / 105
Edimlerin teşhisi / 108
Eylemin rasyonalizasyonu / 112
Anlam ve iletişimsel niyet / 119

3 Toplumsal Hayatın Üretimi ve Yeniden-Üretimi / 127
Düzen, Güç, Çatışma: Durkheim ve Parsons / 127
Düzen, Güç, Çatışma: Marx / 134
İletişimin 'anlamlı' olarak üretimi / 139
Ahlâki etkileşim düzenleri / 144
Etkileşimde güç ilişkileri / 147
Rasyonalizasyon ve refleksivite / 152
Eylemin güdüsü / 154
Yapının üretimi ve yeniden üretimi / 157
Özet / 166

4 Açıklayıcı Yorumların Yapısı / 171
Pozitivist açmazlar / 173
Sonraki gelişmeler: Popper ve Kuhn / 178
Bilim ve bilim-olmayan / 182
Rölativizm ve hermeneutik analiz / 190
Uygunluk problemi / 195

Sonuç: Sosyolojik Yöntemin Bazı Yeni Kuralları / 205

Çevirenlerin Notu

Elinizdeki tercümeye katkılarından dolayı Hüsamettin Arslan'a teşekkürlerimizi sunarız.

Ümit Tatlıcan - Bekir Balkız

Önsöz

Bu inceleme aslında daha kapsamlı bir projenin bir parçası olarak tasarlandı. Kuşkusuz bağımsız bir çalışma olarak da okunabilecek bu incelemede, ayrıntılı bir biçimde ele alınmayan, fakat projemin bütünü açısından hayatî öneme haiz farklı problemler üzerinde durulmaktadır. Projemin birbiriyle örtüşen üç temel amacı vardır. İlki, sosyal teorinin ondokuzuncu yüzyıldaki gelişimini ve daha sonra yirminci yüzyılda kurumsallaşmış ve uzmanlaşmış 'disiplinler' –yani, 'sosyoloji', 'antropoloji' ve 'siyaset bilimi'– halinde ayrışmasını eleştirel gözle değerlendirecek bir yaklaşım geliştirmektir. Bir diğeri, gelişmiş toplumların oluşumu hakkında teorilerin üretildiği ondokuzuncu yüzyıl toplum felsefesindeki bazı ana temaları kabataslak ortaya koymak ve onları eleştiriye tâbi tutmaktır. Üçüncüsü ise, kendisine 'inceleme-nesnesi' olarak insanî toplumsal etkinlik ve öznelerarasılığı alan sosyal bilimlerin tabiatından kaynaklanan –hep sıkıntı yaratmış– problemleri ayrıntılı bir analize tâbi tutmak ve onları yeniden formüle etmeye çalışmaktır. Elinizdeki kitap bu amaçlardan sonuncusuna bir katkı olarak düşünülmüştür. Ancak, ilgili tartışma bu kitabın kavramsal çerçevesine sığmayacak denli kapsamlıdır ve başka alanlardaki çalışmaları ilgilendiren dolaysız sonuçları vardır. Tek bir projenin parçaları olarak düşünüldüklerinde, bu amaçları, ondokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyıl başındaki sosyal teoriden kalan mirasın günümüz açısından eleştirel analizini yapma girişimleri olarak değerlendirebiliriz.

Bu kitap, toplum felsefecilerinin karakteristik olarak kullandıkları anlamda –yani, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda Durkheim'in kullandığı anlamında– 'yöntem' üzerine bir kitaptır. Başka bir söyleyişle, bu kitap 'uygulamalı araştırma nasıl yapılmalı' konusunda bir elkitabı değildir ve özel bir araştırma programı önermez. Bu çalışma, esasen, mantıksal problemleri açıklama denemesidir. Kitaba 'yorumcu sosyolojiler'in 'pozitif eleştiri'si alt başlığını koydum. Çalışmayı okumaya devam eden bir kişi bunun 'pozitivizm savunusu' anlamına gelmediğini görecektir. Pozitif eleştiri ifadesini sadece 'olumlu' veya 'yapıcı' anlamında, yani Comte'un ilgili terimi belirli bir sosyal bilim ve doğa bilim felsefesini simgeleyen bir terime dönüştürmeden önce kullandığı anlamda kullanıyorum. 'Yorumcu sosyolojiler' ifadesi kitabın ilk bölümünde ele alınan düşünce okullarına uygun bir adlandırma değildir, zira burada çalışmaları üzerinde durulan yazarlardan bazıları söylediklerinin 'sosyoloji'den ayrı tutulması gerektiği konusunda hassastır. 'Yorumcu sosyolojiler' ifadesini, yerine rahatlıkla kullanılabilecek bir başka terim olmadığı için, 'anlamlı eylem'e yönelik ortak bir ilgiyi paylaşan bir dizi yazıyı tek bir kategori altında toplamak amacıyla tercih ettim.

Kitabın ana temaları şunlardan oluşmaktadır: Sosyal teori, insan aktörler tarafından refleksif olarak düzenlenen rasyonelleştirilmiş davranış anlamında bir 'eylem anlayışı'na sahip olmalı ve dilin –söz konusu refleksif süreci mümkün kılan– pratik bir araç olarak önemini kavramalıdır. Ancak burada, oldukça kapsamlı sonuçlara sahip bu temalardan sadece bazıları ele alınacaktır. Dil vasıtasıyla gerçekleşen self-refleksiyonun insanî toplumsal davranışı açıklamada temel bir unsur olduğunu kabul eden bir kişi, bu refleksiyon sürecinin bir sosyal 'analizci', araştırmacı, vb. olarak kendi faaliyetleri için de söz konusu olduğunu kabul etmelidir. Keza, sosyal bilimlerde üretilen teorilerin sadece 'anlam çerçeveleri' olmayıp, ayrıca, varoluş koşullarını aydınlatmaya çalıştıkları toplumsal hayata yönelik ahlâkî müdahaleler olduklarını da düşünüyorum.

İkinci Baskıya Giriş

Elinizdeki kitabın ilk baskısından bu yana epeyce zaman geçmiş olmasına rağmen, onun sosyal teorinin mevcut problemleriyle ilişkisini kaybetmediğine inanıyorum. *Yeni Kurallar*'da oldukça merkezî önemde belli başlı sosyoloji gelenekleri kadar, bazı yorumcu sosyoloji anlayışları üzerinde de durulmaktadır. Bu kitabı yazarken, onu, ele aldığı toplumsal ve felsefî düşünce biçimlerinin 'diyaloga dayalı eleştiri'si olarak düşünmüştüm –bugün de aynı düşüncedeyim. Yani bu çalışma, temel önemde gördüğüm, ancak şu veya bu nedenle, ilk doğdukları perspektifler içinde yeterince açımlanmayan düşüncelerle eleştirel bir hesaplaşmadır. Bazıları böyle bir stratejiyi yanlış konumlandırılmış bir eklektizm olarak gördü; ancak ben, diyaloga dayalı bu tür bir eleştirinin sosyal teorideki verimli kavramsal açılımlar için hayatî önemde olduğunu düşünüyorum.

Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları yapılaşma teorisinin temel ilkelerini oluşturmaya çalışırken yaptığım diğer 'pozitif eleştiriler'le tamamen örtüşmektedir. Yaklaşık olarak aynı dönemde yayınlanan tamamlayıcı nitelikteki yazılarımda, *Yeni Kurallar*'da ihmâl edilen veya sadece sınırlı düzeyde ele alınan sosyal analiz yaklaşımları üzerinde durdum. Bu yaklaşımlar, –daha yaygın ve muğlak bir etiket olan 'pozitivizm' teriminin yerine tercih edilebileceğini düşündüğüm– natüralist sosyolo-

jinin yanı sıra, işlevselcilik, yapısalcılık ve 'post-yapısalcılık'-tan oluşmaktadır. *Toplumun Kuruluşu* (1984) yapılaşma nosyonu için *Yeni Kurallar*'dakinden daha kapsamlı bir çerçeve sağladı, ancak onun yerini almadı.[1] *Yeni Kurallar*'da eylem, yapı ve toplumsal dönüşüm problemleriyle ilgili bağımsız bir görüş ortaya konulmaktadır; bu çalışmanın odak alanını özellikle 'eylem'in doğası ve eylem analizinin sosyal bilimlerin mantığıyla ilgili içerimleri oluşturmaktadır.

Yeni Kurallar'ın ilk baskısından bu yana tartışmalar devam etti; ancak, metni gözden geçirirken çıkarmayı veya yeniden formüle etmeyi gerektirecek çok az şey buldum. Talcott Parsons'ın çalışması hâlâ taraftar bulmakta ve Niklas Luhmann ve diğerlerinin yazılarında yeniden yorumlanarak etkili olmaya devam etmektedir; ancak o, daha önce sahip olduğu merkezi konumunu artık yitirmiştir. Fenomenolojik görüşlere artık eskisi kadar başvurulmamaktadır; farklı kılıklarda karşımıza çıkan post-yapısalcılık ise önemini artırmış ve post-modernist görüşlerle ittifak yapmıştır. Bununla birlikte, söz konusu gelişmelerin bu çalışmada geliştirdiğim ve hâlâ geçerliliğini koruyan bakış açısında temel bir farklılık yaratmadığını düşünüyorum.

Yeni Kurallar bazıları olumlu diğerleri sert eleştirilerden payına düşeni aldı. Bu eleştirileri farklı yerlerde cevaplandırdığım için, burada yeniden aynı meseleler üzerinde durmayacağım. Sadece iki mesele üzerinde yoğunlaşacağım: yapılaşma teorisi için hayatî öneme sahip 'yapının ikiliği' fikrinin, ayırt edilmesi gereken toplumsal hayat düzlemlerini birbirine karıştırıp karıştırmadığı; ve doğa bilimlerinin 'tekli hermeneutik'i ile sosyal bilimlerin 'çifte hermeneutik'i arasındaki ayrımın sürdürülüp sürdürülemeyeceği. *Yeni Kurallar*'ın yayının ardından oluşan literatürde bu problemlerle ilintili birçok tartışma yer almaktadır. Kolaylık sağlamak amacıyla, ilgimi, ilk

---

[1] Giddens, Anthony, *The Constitution of Society*, Cambridge, 1984 (Toplumun Kuruluşu, Çev. Hüseyin Özel, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999).

soruyu cevaplarken Nicos Mouzelis'in ve ikinci soruyu cevaplarken Hans Harbers ile Gerard de Vries'in ortaya koyduğu görüşler üzerinde yoğunlaştıracağım.[2]

Birçok eleştirmen yapı kavramının genel kullanım biçimine itirazlarımı onayladı. Yapı, 'sabit' ve –Durkheimci tarzda– toplumsal aktörlere 'dışsal' bir olgu olarak alındığı vakit, eylemi mümkün kılan değil, daha ziyade onu kısıtlayan bir şey olarak görünür. Sözü edilen –mümkün kılıcı ve kısıtlayıcı– bu ikili özelliği kavramak için yapının ikiliği kavramına başvurdum. Bu kavrama ne gibi itirazlar yöneltilebilir? Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir:

1 Aktörlerin, gündelik etkinlikleri sırasında kurallar ve kaynaklardan rutin olarak yararlandıkları, böylece onları yeniden-ürettikleri doğru olabilir. Ancak, aktörler kurallar ve kaynaklara sadece ve esasen bu şekilde mi yaklaşırlar? Zira, Mouzelis'in de ifade ettiği gibi, 'Aktörler, çoğu kez, sorgulamak veya haklarında teoriler oluşturmak yahut –daha da önemlisi– sürdürülmeleri veya dönüştürülmeleri için stratejiler geliştirmek amacıyla, kurallar ve kaynaklara mesafeli yaklaşırlar.'[3]
2 Dolayısıyla buradan, yapının ikiliği kavramının sosyal sistemlerin oluşumunu ve yeniden-üretimini doğru olarak açıklayamayacağı sonucu çıkar. Kurallar ve kaynaklar, sadece pratik kullanımları bağlamında değil, aynı zamanda stratejik bir biçimde değerlendirmeye tâbi tutmak için aktörlerin onlara mesafeli yaklaştıkları durumlarda da yeniden-üretilirler. Böyle bir durumda yapının ikiliği kavramı geçerliliğini büyük ölçüde yitirir. Aksine, belki de, bir *düalizm*den söz etmemiz gerekmektedir, zira birey, yani 'özne' toplumsal

---

[2] Mouzelis, Nicos, *Back The Sociological Theory: The construction of social orders*, London, 1991; Harbours, Hans, and de Vireos, Gerard, 'Empirical consequences of the "double hermeneutic"', *Social Epistemology*, Vol. 2, 1992.

[3] Mouzelis, *Back to Sociological Theory*, s. 27-28.

ortam içerisinde, kurallar ve kaynaklarla 'nesneler' olarak karşılaşır.

3 Bu yorumlar, doğrudan sosyal bilimlerdeki mikro/makro-analiz ayrımına dayanır. *Yeni Kurallar*'da mikro/makro ayrımı üzerinde doğrudan durmasam da, bu ayrımı –genelde anlaşıldığı haliyle– sorguluyorum. Ancak, bu ayrıma başvurmadan analiz yaptığımız takdirde, demektedir eleştirmenler, sonuç geçersiz bir indirgemecilik olacaktır. Sosyal sistemler belirli konumlardaki bireylerin eylemlerine göre kavranamayacak birçok yapısal özelliğe sahiptirler. Mikro ve makro analiz birbirini dışlamaz; gerçekte biri diğerini gerektirir, yine de onlar birbirinden ayrı tutmak gerekir.

4 Yapının ikiliği fikri, dar-ölçekli bağlamlar hariç, daha genel-bağlamlardaki eylemleri açıklayamaz. Bu kavram, örneğin, sokakta iki insan arasındaki gündelik bir konuşma söz konusu olduğunda pekâlâ işlerken, bir devlet başkanları grubunun milyonları etkileyen kararlar almak için görüşme yaptığı bir durumu açıklamaya elverişli değildir. Birinci eylemin, yarattığı sonuçlar bakımından, daha geniş-ölçekli toplumsal düzenleri hemen hemen hiç etkilemediği; ikincinin ise, bu düzenleri doğrudan ve önemli ölçüde etkilediği söylenebilir. Yapılaşma teorisinde fail/aktör, "kurumsal düzenin yeniden-üretimine kurallar ve kaynaklara rutin bir biçimde başvurarak katkıda bulunan mikro-özneler'le 'özdeşleştirilir.' Makro eylem, yani hem otorite konumlarının yükümlülüklerinden doğan eylem tipi ... hem de tek tek öznelerin, kurallar ve kaynakları savunmak, korumak veya dönüştürmek maksadıyla bir araya gelip grup oluşturma yeteneklerinden kaynaklanan eylem tipi göz ardı edilir."[4]

5 Durkheimci dışsallık ve zorlayıcılık kavramlarının, onun kullandığı biçimiyle olmasa bile, sürdürülmesine gerek vardır. Dışsallık ve zorlayıcılığın farklı dereceleri veya düzeyleri mevcuttur; birisi için dışsal ve zorlayıcı olan şey bir başkası için öyle olmayabilir. Bu tespit öncekilerle ilintilidir, zira o,

[4] a. g. y. s. 35

toplumsal hayatın hiyerarşik olduğunu kabul etmek demektir –'birey'/'toplum' karşıtlığından söz etmek yerine, aralarında farklı seviyelerde karşıtlıklar bulunan ve bir hayli çeşitlilik gösteren toplumsal organizasyonların mevcudiyetini hesaba katmamız gerekir.

Bu eleştirileri cevaplamaya, ilkönce, yapının ikiliği kavramını niçin geliştirdiğimi açıklayarak başlayacağım. İki temel düalizm biçimine itiraz etmek için bu yola başvurdum. İlk düalizm tipine evvelden beri varolan teorik bakış açılarında rastlanabilir. Yorumcu sosyolojiler, *Yeni Kurallar*'da üzerinde durduğum örneklerinde olduğu gibi, bir başka yerde de ifade ettiğim üzere, 'eylem konusunda güçlü, yapı konusunda zayıf'tırlar. Bu yaklaşımlar, insanları aslında kendilerinin bilincinde olan ve yaptıkları şeyler hakkında gerekçelere sahip amaçlı aktörler olarak görürler; ancak onlar, işlevselci ve yapısalcı yaklaşımlarda haklı olarak önemli bir yer işgal eden zorlama, güç ve büyük-ölçekli organizasyon problemlerine hemen hemen hiç değinmezler. Öte yandan, ikinci gruptaki yaklaşımlar 'yapı konusunda güçlü'yken 'eylem konusunda zayıf'tırlar. Aktörler, sanki etkileme gücünden ve beceriden yoksun –kendilerinden daha büyük güçlerin oyuncağı– imişler gibi alınırlar.

Yeni Kurallar'da geliştirilen analizde, söz konusu teorik bakış açılarının bu düalizmlerinden kurtulmaya çalışılırken, 'birey'/'toplum' düalizmi de reddedilir. Bu düalizmlerden hiçbiri teorik düşünüm için uygun bir hareket noktası oluşturmaz; *Yeni Kurallar*'da, aksine, *yeniden-üretilen pratikler* üzerinde odaklanılır. Bununla birlikte, 'birey'/ 'toplum' düalizmine karşı çıkarken ne anlatılmak istendiği konusunda açık olmak gerekir. Bu, kesinlikle, kendine has yapısal özelliklere sahip sosyal sistemler ve kollektivite biçimleri bulunduğunu reddetmek anlamına gelmez; ne de bu yapısal özelliklerin, belli bir konumdaki her bireyin eylemlerinde bir ölçüde 'içerilmiş' olduğu anlamına gelir. Birey/toplum düalizmine karşı çıkmak,

her iki kavramın da *yapı-bozumuna uğratılması* gerektiğinde ısrar etmek demektir.

'Bireyin kendisi' bedensel bir varoluşa sahip olduğu için, 'birey kavramı' problemsiz gibi görünebilir. Ancak, birey sadece bedenden ibaret değildir; ve hatta, beden kavramının 'eyleyen ben'e göre daha kompleks bir şey olduğu anlaşılmaktadır. Bir bireyden söz etmek, sadece bir 'özne'den değil, bir failden de söz etmektir; eylem fikri (Talcott Parsons'ın daima vurguladığı gibi), bu yüzden, kaçınılmaz olarak merkezî önemdedir. Ayrıca, eylem sadece bireylere mahsus bir özellik değildir; keza o, aynı ölçüde, toplumsal organizasyonların ve kollektif hayatın da temel unsurudur. Aralarında yorumcu sosyoloji çerçeveleri içinde çalışanların da yer aldığı pek çok sosyolog, –ilgisi ne kadar 'makro' düzeyde olursa olsun– sosyal teorinin, toplumun karmaşık düzeni hakkında bir açıklama kadar, derinleştirilmiş bir eylem ve fail anlayışını da gerektirdiğini göremedi. *Yeni Kurallar*'da tam da böyle bir görüş geliştirilmeye çalışılmaktadır.

Yapının ikiliği kavramı sosyal analizin mantığına tâbidir; bu kavram kendi başına toplumsal yeniden-üretim/dönüşüm koşulları hakkında genellemeler ortaya koymaz. Bu nokta oldukça önemlidir. Aksi takdirde yapılaşmacı görüş indirgemecilik suçlamasına açık hale gelecektir. Toplumsal hayatın üretimi ve yeniden-üretiminin bir ve aynı şey olduğunu iddia etmek, toplumsal etkinliğin somut koşulları içinde ortaya çıkan istikrarı ve değişmeyi *açıklayamamak*tır. Bilâkis bu yönde bir özdeşleştirme, ne mantık seviyesinde ne de gündelik hayat pratiklerimizde, –ister en katı toplumsal kurumlara isterse en radikal toplumsal değişme biçimlerine katkıda bulunsun– eylemin gidişatı dışına çıkamayacağımızı ima etmek anlamına gelir.

Tüm bu söylenenlerden hareketle, yukarıdaki 5 madde hakkında, aynı sırayı izleyerek değerlendirmeler yapacağım. İlk tespitte, hem yapının ikiliği kavramı yanlış anlaşılmakta,

hem de oldukça ilkel bir refleksivite anlayışına bağlı kalınmaktadır. Her aktör toplum teorisyenidir ve aynı zamanda sosyal aktörler olarak öyle olmaları da gerekir. Toplumsal hayatın düzeni içinde varılan mutabakatlar asla birer 'kör alışkanlık' değildir. Fenomenoloji ve özellikle etnometodoloji (1) toplumsal hayattaki davranışın sürekli olarak 'teorileştirme'yi gerekli kıldığını ve (2) en kalıcı alışkanlıklar ve en istikrarlı toplumsal normların bile sürekli ve ayrıntılı refleksif dikkati gerektirdiğini ortaya koydu. Rutinleşme toplumsal hayatta temel önemde bir olgudur; ancak tüm rutinler daima olumsal ve potansiyel olarak kırılgan icralardır.

Her toplum biçiminde bireyler kurallar ve kaynaklarla 'aralarına mesafe koyar', onlara stratejik olarak yaklaşırlar vb. Bazı bakımlardan, –tam da belirtilen nedenlerden ötürü– bu durum, en düzenli toplumsal yeniden-üretim biçimlerinin bile önkoşuludur. Eylem ortamı ne kadar geleneksel olursa olsun, gelenek sürekli olarak yorumlanır, yeniden yorumlanır ve hakkında genellemeler yapılır: o, bu yolla 'inşa edilir'. Elbette, tüm refleksif dikkat anlarında bizzat kurallar ve kaynaklardan

---

refleksivite (reflexivity): ... dilin, düşüncenin, zihnin veya bir disiplinin kendi üzerine dönme gücünü veya yeteneği; *felsefede ve psikolojide*, düşünümsellik anlamında, zihnin kendi üzerine dönmesi, kendisinin hem öznesi ve hem de nesnesi olma kapasitesi, bilincin kendi özbilincine sahip olması durumu; *bir bilgi dalı ya da disiplinin*, bir teori veya ideolojinin araştırma konusu ya da düşünce-nesnesi bağlamında benimsediği bakış açısı, yöntem veya stratejileri, söz konusu yöntem veya stratejilerle, bunları kullanarak ulaştığı düşünce ya da teorilere de uygulaması durumu; *öte yandan*, zihnin kendi kendisini ya da geçmişini daha iyi bilmek ve anlamak amacıyla, kendisine, kendi üzerine dönme edimi, kendine dönük düşünce ... Zihnin, zihinsel faaliyetin kendiliğinden gelişmesini engelleyerek, belli bir düşünce nesnesi ya da bir problem üzerinde yoğunlaşması durumu olarak refleksiyon, belli bir çaba ile elde edilen dikkat yoğunluğunu ve rasyonel düşünce faaliyetini gerektiren düşünüş tarzını ifade eder. Refleksiyon, buradan hareketle, aynı zamanda insanın tüm düşüncelerini yoğunlaştırması, kişinin bir şeyi ayrıntıyla, etraflıca düşünmesi, temaşa etmesi anlamına da gelir. (*Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000).

yararlanılır ve onlar yeniden oluşturulur; tekrarlarsak, eylemin akışının dışına asla çıkılamaz.

Mouzelis'in aklındaki 'mesafeli yaklaşma' biçimi, yine de, özellikle geleneğin gücünün zayıfladığı toplumsal koşullarda özellikle apaçıktır. Burada, insan eyleminin genel bir özelliği olarak refleksivite ile tarihsel bir fenomen olarak *kurumsal refleksivite* arasında pratik bir ayrım yapılabilir. Kurumsal refleksivite, sistemin yeniden-üretiminin genellik arz eden koşullarına karşı sorgulayıcı ve hesaplayıcı bir tutumun kurumsallaşmasını anlatır; o, hem geleneksel davranış biçimlerini zayıflatır hem de bu zayıflamanın ifadesidir. Refleksivite, aynı zamanda, (dönüştürme kapasitesi olarak kabul edilen) gücün oluşumuyla da ilintilidir. Modernlik koşullarında, global ölçekteki organizasyonlar dahil, organizasyonlardaki artışın ardında kurumsal refleksivitenin yaygınlık kazanması yatar.[5]

2. maddeye gelince, yapının ikiliği kavramının tek başına hiçbir şeyi 'açıklama'dığını yeniden teyit ediyorum. Bu kavram, sadece belli türden somut tarihsel durumları hesaba kattığımızda açıklayıcı bir değere sahiptir. Yapının ikiliğindeki 'ikilik' –mantıksal bir iddia olarak alındığında– eylem ve yapı arasındaki karşılıklı bağımlılıkla ilintilidir, ancak o, kesinlikle, belli bir konumdaki aktörün kollektivite içinde erimesini ima etmez. Gerçekten de, burada bir düalizm savunusu yapmak yerine, aktör ve kollektivite arasında bir hiyerarşiden söz etmek daha isabetli olacaktır. Başka bir söyleyişle, bireyler ve kollektiviteler arasında birçok karşılıklı ilişki biçimi vardır. Belli bir konumdaki her aktörün, –yarı-Durkheimci anlamda– 'nesnel' bir eylem ortamı karşısında olduğu apaçıktır.

3. ve 4. itirazlara gelince: mikro/makro-analiz ayrımı –en azından ekseriyetle anlaşıldığı haliyle– sosyal bilimlerde fazla kullanışlı değildir. Bu ayrım, –'mikro-durumlar' faillik/eylem kavramıyla ilintili durumlarken, 'makro-durumlar' bireylerin

---

[5] Karşılaştırın: *The Consequences of Modernity*, Cambridge, 1990 (*Modernliğin Sonuçları*, Çev: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1992).

kontrolünde olmayan durumlardır anlamında– bir düalizm olarak alındığında özellikle yanıltıcıdır.[6] Önemli olan, bireyler ve farklı kollektivitelerin birlikte-varolma durumları ve aralarındaki "dolaylı bağlantılar" kadar, kopuklukların da hesaba katılmasıdır. Mouzelis'in 'makro-eylem' olarak adlandırdığı eylem biçiminin yapılaşma teorisinde göz ardı edildiği doğru değildir. Ne var ki, 'makro-eylem', Mouzelis'in sunduğu gerekçelere rağmen, bir-arada-bulunmaya kapalılık anlamına gelmez: bir-arada-bulunulan durumlarda farklılık-yaratan güç (differential power) olgusu genellikle merkezî konumdadır. Bir araya gelen az sayıda birey geniş kapsamlı sonuçlara sahip politikaları hayata geçirebilir. Bu tür makro-eylem Mouzelis'in düşündüğünden daha yaygındır; zira bu eylem, hiçbir şekilde bilinçli karar-oluşturma süreçleriyle sınırlı değildir; geniş-ölçekli güç sistemleri oldukça rutin yüz-yüze etkileşim ortamlarında güçlü bir biçimde yeniden üretilir.

5. maddeyi değerlendirirsek; toplumsal hayat, özellikle modernite koşullarında, muhtelif kollektif faaliyet düzeylerini içerir. Bu tespit *Yeni Kurallar*'da geliştirilen görüşlerle çelişmez, aksine onlarla tamamen örtüşür. 'Dışsallık' ve 'zorlayıcılık', Durkheim'in düşündüğünün aksine, 'toplumsal olgular'ın genel özellikleri olarak görülemez. 'Zorlayıcılık', bir kez daha belirtirsek, farklılık yaratıcı güç olgusuyla ilintili değişik biçimlere bürünür. Toplumsal olguların 'dışsallığı' onların toplumsal olgular *olmalarını* beraberinde getirmez; aksine dışsallık, ilgiyi, –belli konumdaki– bireylerin eylem ortamlarının oldukça farklı özellikleri/bağlamları/düzeylerine yöneltir.

Yapılaşma teorisinde 'yapı' kavramı 'sistem' kavramını gerektirir: sadece sosyal sistemler veya kollektiviteler yapısal özelliklere sahiptirler. Yapının kaynağı, öncelikle, düzenli pratiklerdir; ve o, bu yüzden, kurumsallaşmayla yakından ilintilidir; yapı toplumsal hayattaki bütünlük kazandırıcı (totalizing)

[6] Bu Mouzelis tarafından kabul edilir. Mouzelis, *Back to Sociological Theory*, s. 32-34.

etkilere *form* kazandırır. O halde, yapının ikiliği kavramını dil kullanımına başvurarak açıklamaya çalışmak yanlış mıdır? Bence yanlış olan, dili kapalı ve homojen bir varlık olarak görmektir. Aksine, dili parçalı ve farklı pratikler, bağlamlar ve kollektif organizasyon biçimlerinden oluşan bir bütünlük olarak düşünmemiz gerekir. Metinde de vurguladığım gibi, Lévi-Strauss'un 'toplum tıpkı dile benzer' görüşüne kuvvetle karşı çıkmak gerekir; bununla birlikte, dil incelemesi, kesinlikle, bir bütün olarak toplumsal etkinliğin bazı temel niteliklerini açıklığa kavuşturmaya yardımcı olur.

Bütün bu söylenenler Mouzelis'i tatmin etmeyebilir. Zira, 'gündelik pratikler', yani bireylerin konumsal etkileşimi *ile* modern toplumsal hayat üzerinde oldukça etkili olan büyük-ölçekli, hatta global sosyal sistemlerin özellikleri arasında önemli bir mesafe yok mudur? Gündelik pratikler global sosyal sistemlere ait yapısal özelliklerin yeniden-üretiminde nasıl aracı görevi yüklenebilirler? Bu soruya şöyle bir cevap verilebilir: mevcut globalleşme eğilimlerinin bir sonucu olarak, gündelik faaliyetleri global oluşumlara veya global oluşumları gündelik faaliyetlere bağlayan oldukça önemli koşullar *söz konusudur*. Global ekonomide, sözgelimi, yerel alım-satım kararları, –daha sonra alınacak kararları biçimlendirecek– iktisadî kararlar üzerinde etkili olur ve bu kararların alınmasında rol oynar. Kişinin tükettiği yiyecek türü dünyanın ekolojisi açısından küresel ölçekte sonuçlar yaratabilir. Daha dar ölçekte, bir erkeğin kadına bakış biçimi cinsiyetçi otoritenin oldukça derine kök salmış yapılarının kurucu bir unsuru olabilir. Globalleştirici sistemlerin yeniden-üretimi/dönüşümü bütün gündelik karar ve edimlerde içrektir.

Dolayısıyla, 'toplum'un yapı-bozumuna uğratılması farklılık, bağlam ve tarihin temel önemini hesaba katmak demektir. Somut toplumsal yeniden-üretim süreçleri, –zamansal-mekânsal 'genişlemeler'ine, gücün oluşumu ve dağılımına ve kurumsal refleksiviteye göre– birbirleriyle oldukça farklı şekillerde kesişirler. Toplumsal yeniden-üretime ilişkin bir incelemenin

asıl odak noktası etkileşimin doğrudan kurulma sürecidir, zira tüm toplumsal hayat aktif bir icradır; ve toplumsal hayatın her anı bütünlüğün izlerini taşır. Ne var ki, 'bütünlük' kuşatıcı, sınırları belirli toplum değil, aksine bütünlük kazandırıcı farklı türden düzen ve kuvvetlerin bir bileşkesidir.

Kurumsal refleksivite: kavram modernite analizini daha genel nitelikteki çifte hermeneutik fikrine bağlar. 'Çifte hermeneutik'in 'çifte'si bir başka ikiliğe daha işaret eder: sosyal bilimlerin bulguları atıfta bulundukları 'inceleme-nesnesi'nden soyutlanmış halde kalmazlar, aksine sürekli ona dahil olur ve onu yeniden biçimlendirirler. Burada geri-besleme mekanizmalarından söz edilmediğini vurgulamak önemlidir. Aksine, betimleme yapmak için oluşturulan kavram ve bilgi-iddialarının olaylar evrenine yeniden girişi temel bir karışıklık yaratır. Nitekim, çifte hermeneutik, yapısı gereği, moderniteyle, özellikle 'üst modernite' evresinin yerinden edici ve çözücü doğasıyla ilişkilidir.[7]

Bu tespitten birçok sonuç çıkartılabilir, fakat ben çifte hermeneutik tezini burada sadece bilim felsefesi ve bilim sosyolojisinde yapılan son dönem tartışmalardan hareketle ele alacağım. Bu tartışmaların kaynağında, uzun zamandır kabul gören bir tespit, 'doğa bilimleri hermeneutik özellikler taşır' tespiti yatar. *Yeni Kurallar*'da da belirtildiği gibi, eski *Verstehen/Erklären* ayrımı problemli hale gelmiştir; doğa bilimlerinin aslında sadece yasa-vari genellemelerle meşgul olduğu fikri günümüzde büyük ölçüde terk edilmiş olan bir bilimsel faaliyet anlayışına aittir. Karen Knor-Cetina'nın ortaya koyduğu gibi, 'Doğa bilimleri araştırması, aynı türden bir durum mantığında temellenir; ve o, sosyal dünyanın sembolik ve etkileşimsel karakterini ilişkilendirmekte kullandığımız aynı türden indekssel muhakeme biçimine tâbidir.'[8]

---

[7] Giddens, *Modernliğin Sonuçları*.

indexical: terim, dilin ve onu oluşturan sözcüklerin içinde yer aldıkları ve atıfta bulundukları bağlamdan bağımsız, kendi başlarına bir anlama sahip olamayacaklarını anlatmakta kullanılmaktadır. 'Bağlama-gönderimlilik'

Bu sonuçlara felsefî yorumdan ziyade bilim hakkındaki sosyolojik araştırmalar neticesinde ulaşılmıştır. Nitekim, uzunca bir süre bilimsel bilginin temeli olarak kabul edilen deney, bağlamsal bilginin aktarıldığı ve inşa edildiği bir süreç olarak araştırma konusu yapılmıştır. Oysa bu, doğa bilimlerinin çifte hermeneutiğinden ayırt edilmesi gereken 'tekli hermeneutik' midir? Knorr-Cetina dahil, bazıları bu soruya olumlu cevap vermez. Bu ayrım, der o, iki temel önkabule dayanır: insanlar doğada rastlanmayan 'amaca-dayalı eyleme' kapasitesine sahiplerdir *ve* toplumsal dünyada amaca-dayalı eylemi harekete geçiren ayırt edici bir araç, yani bilinçli sahiplenme mevcuttur. İki önkabul de doğrulanmaz. İlki çok basit bir doğanın nedenselliği anlayışına dayanır; zira, doğa dünyasında da nesnelerin nedensel güçlere sahip oldukları söylenebilir. İkincisinde, doğrudan paralellik göstermeseler bile, bilgi edinme açısından benzer türde harekete geçirici mekanizmaların doğa dünyasında da bulunduğu göz ardı edilir.

Harbers *ile* de Vries'e göre, bu çatışan çifte hermeneutik anlayışları empirik kanıtlar ışığında değerlendirilebilir. Knorr-Cetina tezini doğa bilimleri üzerine tarihsel ve sosyolojik incelemelere dayandırır. Sosyal bilimin etkisi niçin doğrudan daha genel bilgi ve eylem çerçevesi içinde incelenmesin? Onlara göre çifte hermeneutik tezi şu iki hipotezi içerir: toplumsal olguların kurucu unsuru olan sağduyu yorumlarının tarihsel değişmeye tâbi olduğu yerlerde, sosyal bilimlerde ortaya konulan

---

olarak da kullanılabilecek bu terimi aşağıdaki alıntıyı da dikkate alarak 'indekssellik' olarak karşılamayı uygun gördük. 'İlki anlamın içkin indekselliğidir. Dil, daha çok, sürekli olarak bize aynı konudaki diğer çalışmalara, aynı yazarın çalışmalarına vb.ne gönderimde bulunarak bir kütüphanedeki indeksleme sistemi gibi işler; dildeki her bir terimin anlamı, ilgili terimin bağlamına, onun kullanıldığı duruma ve birlikte bulunduğu diğer sözcüklere gönderimde bulunur.' (Ian Craib, *Modern Social Theory: From Parsons to Habermas*, Harvester Wheatsheaf, Second Edition, 1992.) [çev. not.].

[8] Knorr-Cetina, Karen, 'Social and scientific method or what do we make of distinction between the natural and social sciences?', *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 2, 1981.

yorumlar da buna bağlı olarak değişecektir; *ve* sosyal bilimlerde geliştirilen yeni kavram ve bulgular, sadece sosyoloji camiası içinde değil, ayrıca 'sıradan bireylerin sağduyu değerlendirmeleri'yle bağlantı içinde savunulmalıdır. Çifte hermeneutik kavramı, doğa bilimlerindeki durumun aksine, sosyologların, sadece vatandaş olmanın getirdiği yükümlülüklerden ziyade, düşüncelerini halka sunmak gibi 'bilimsel' bir yükümlülüğe sahip olduklarını ima eder.[9] Harbers *ile* de Vries bu hipotezleri Hollanda eğitim sistemindeki gelişmelere bakarak sınamışlardır.

Sosyologlar uzunca bir süre eğitimdeki fırsat eşitsizliklerini ortaya koymaya çalıştılar. 1950'lerden itibaren, farklı ülkelerde söz konusu eşitsizlikleri etkileyen faktörleri ortaya çıkartmak amacıyla birçok proje geliştirildi. 'Özel Yetenekler Üzerine Hollanda Projesi' bunlardan biridir; bu projede onbir sosyal araştırmacı görev almıştır. Araştırmanın amacı, varolduğuna inanılan geniş bir 'kullanılmayan yetenekler' rezervini ortaya çıkartmaktı. Başka deyişle, oldukça yoksul kesimlerden gelen ileri lise eğitimi alacak yetenekte birçok çocuğun yeteneklerine uygun olmayan okullarda bulundukları düşünülmekteydi. Araştırma sonuçları bu beklentiyi doğrulamadı. Çocuklar kendi yeteneklerine uygun okullara devam ediyorlardı; yoksul kesimlerden gelen çocukların bu tür okullarda nispeten düşük oranda bulunmalarının nedeni temel eğitimden sonra yanlış verilmiş kararlar değildi. Çocuklar, daha başlarda temel eğitimde geri kalmışlardı.

İlk etapta, çoğu eğitim otoritesi ve hükümet politikasının desteğini alan bu sonuçlar ilgili araştırmalara dayanmaktaydı. Ancak daha sonra, bir başka araştırmacı aynı verilerden hareketle yeni hesaplamalar yaptı ve bunları kitap olarak yayınladı. Yazar, farklı bir 'yetenek' tanımına başvurarak, gerçekte kullanılmayan bir yetenekler rezervinin olmadığı sonucuna ulaştı. 'Yetenekler Üzerine Proje' genel 'meritokrasi' anlayışına uy-

[9] Harbers and de Vries, 'Empirical consequences of the "double hermeneutic"', s.4.

gun düşen ön-kabuller temel alınarak yürütülmüştü. İkinci araştırmacı bu ön-kabulleri eleştirdi ve sadece eğitimde eşitsizlikle ilgili farklı bir görüş değil, bu eşitsizlikleri azaltmaya yönelik farklı türden pratik bir program da önerdi. Bu araştırmacının kavramlaştırma ve bulguları mevcut 'meritokratik konsensüs'un bozulmasına katkıda bulundu. Daha sonra, eğitim sosyolojisinde araştırma problemleri yeniden tanımlandı ve bu alan içinde rakip bir dizi perspektif ortaya çıktı. Bu yeni görüşler, ardından, eğitim politikası hakkındaki kamusal tartışmalarda yeniden değerlendirildi.

Harbers *ile* de Vries'e göre, söz konusu araştırmalar çifte hermeneutiğe somut örnek teşkil eder: sosyal araştırmalar kamunun eğitime ilişkin tutumlarında değişikliklere yol açarlar. Araştırmanın 'teorik üslub 'u büyük ölçüde paylaşılan gündelik ön-kabullerle uygunluk içinde olduğunda, onların ifadesiyle, her iki taraf da sağduyusal ön-kabulleri dikkate almaz. Böyle bir durumda, sosyolog araştırmacı, tıpkı doğa bilimci gibi 'özerk bilim insanı' olarak ortaya çıkabilir. Ancak, halk arasında çok çeşitli aykırı düşünceler ortaya çıktığı durumlarda, toplumsal olguların analiziyle ilgili iddialar oluşturulmasına ve ayrıca bunların farklı forumlarda savunulmasına gerek vardır. Onlara göre:

> sosyal bilimcilerin sağduyu düşüncesine bağlılığı, doğa bilimlerindeki sağduyu/bilimsel bilgi ilişkisinden oldukça farklıdır. Elbette, her ne kadar, doğa-bilimsel fikirler, kavramlar, metaforlar vb. bilimsel-olmayan geleneklerden alınabilse ve dolayısıyla sağduyu düşüncesi bir kaynak vazifesi görebilse de; sağduyu yorumları, sosyal bilimleri kısıtlar ve onların bilişsel gelişimini –formüle ettiğimiz hipotezler doğrultusunda– sınırlar.[10]

Harbers *ile* de Vries'in görüşleri Knorr-Cetina'ya yakın bir görüşü savunan William Lynch tarafından eleştirilir.[11] Sosyal bi-

---

[10] a. g. y., s. 11

[11] Lynch, William T., 'What does the trouble hermeneutic explain/justify?', *Social Epistemology*, Vol. 6, 1992.

limler ve doğa bilimleri, her şeye rağmen, birbirinden o kadar da farklı değildir; ancak, bu durumu kavramak için ilgimizi sosyal bilimlerden ziyade doğa bilimleri üzerinde yoğunlaştırmamız gerekir. Nitekim, inceleme-nesnesine ilişkin açıklamalar ile bu inceleme-nesnesinden gelen 'tepkiler' arasındaki etkileşim, toplumsal dünyada olduğu kadar doğa dünyasında da söz konusudur. Toplumsal hayatta aktörlerin görüşleri sıklıkla, hatta genelde 'temsil edilir' –sessiz kalan bazı insanlar adına başkaları konuşur. Aynı durumla bilim insanları veya sıradan aktörlerin doğa dünyası adına 'konuştukları' doğa bilimlerinde karşılaşılır. Benzer şekilde, doğal gerçekliğin nedensel düzeni ona empoze edilen tespitlerle değişikliğe uğratılır. Zira, doğa dünyası durağan, önceden verili bir nesne değildir, aksine bilim insanları ve sıradan insanların ortaya koydukları açıklamalarla bizzat 'inşa edilir'.

Doğa bilimlerindeki tümdengelimli-nomolojik yasaları düşünün. Lynch'in ifadesiyle, 'bu yasalar gerçek dünyada mevcut değillerdir'. Bilâkis, doğa yasaları, –bu yasaların 'gözlemlenebileceği' koşulları oluşturmak amacıyla– bilim insanlarının doğa düzenine yaptıkları tasarlanmış müdahaleler üzerine bina edilir. Bu yasaları laboratuar ortamı dışına 'taşımak', genellikle, yasa-vari hareketin 'uygun biçimde gözlenebildiği' koşulları yapay olarak yaratmayı gerektirir. 'Uygulanabilirlik bakımından' bu yasalar, 'asla doğal olmayan ve kanıtlanmaları müdahale ve düzenleme gerektiren kapalı koşullara tâbidirler'.[12]

Doğa bilimciler sosyal bilimcilerden daha fazla özerklik iddiasında bulunabiliyorlarsa, bunun nedeni, büyük ölçüde, modern toplumlarda bilimsel iddiaları destekleyen bir kültürün gelişmiş olma seviyesidir. Doğa bilimcilerin epistemik tercihlerini sosyal bilimci meslektaşlarına göre daha az ortaya koyabildiklerini gösteren birçok çalışma vardır. Çifte hermeneutiğe sadece sosyal bilimlerde odaklanmak, bu yüzden, doğa bilimlerinin sıradan bireylerin yaşantıları üzerindeki bilişsel ve

[12] a. g. y., s. 16.

pratik etkisini görmeyi engelleyen oldukça yerleşik bir eğilimi pekiştirir. Özellikle sosyal bilimlerde kullanılan çifte hermeneutik, 'doğa bilimlerinin gelişimi üzerinde geçmişte halktan kaynaklanan kısıtlamaların empirik düzeyde araştırılmasını ve, potansiyel olarak, kamunun sahip çıktığı meselelere daha başka müdahaleleri' engeller.[13]

Bu düşüncelerin geçerliliğini değerlendirmek için, çifte hermeneutik hakkında –sadece 'çifte'nin değil, 'hermeneutik'in anlamı bakımından da– *Yeni Kurallar*'daki zeminin biraz ötesine geçmek gerekir. Çifte hermeneutik düşüncesi kısmen mantıksal kısmen empiriktir. Bütün sosyal bilimler –belirli bir bağlamda 'kişinin yaptığı şey'i betimleyebilmenin, bizzat aktör veya aktörlerin etkinliklerini gerçekleştirirken bildikleri ve başvurdukları şeyleri bilmeyi gerektirmesi anlamında– kaçınılmaz olarak hermeneutiktir. Bunu yapabilmek (esas itibariyle) betimlenen şeyin 'içinde yer alabilmek'tir: karşılıklı bilgi, sıradan aktörler ve sosyal bilimci araştırmacılar tarafından paylaşılan bir şeydir. Buradaki hermeneutik unsura denk düşen bir unsura, bilgi-sahibi faillerle bu tarzda meşgul olmayan doğa bilimlerinde –hayvan davranışlarının incelenmesinde bile– rastlanmaz.

Çifte hermeneutiğin mantıksal yanı budur. Sıradan aktörler, kavramları yaptıkları şeye inşa edici bir tarzda dahil olan kavram-taşıyıcı varlıklardır; sosyal bilimlerdeki kavramlar, gündelik eylem içindeki muhtemel benimsenişleri ve bizzat bu eyleme dahil oluşlarından soyutlanarak ele alınamazlar. Empirik yan, daha önce işaret edildiği üzere, özellikle modern toplumsal düzenin gelişmesiyle yaygınlık kazanan kurumsal refleksivite olgusuyla ilintilidir. Sosyal bilimler, modernitenin kurumsal refleksivitesini her yönüyle ele almaktan uzak olsalar da, onunla girift bir ilişki içindedirler. Empirik bir olgu olarak, kurumsal refleksivite araştırma konusu olmaya uygundur; ancak bu hususta belirli kayıtlar konması gerekir. Sosyal bilimci gözlemci ulaştığı sonuçları kamuya mal ederek onlar üzerin-

[13] a. g. y., s. 38

deki kontrolünden ferâgat ettiği için, refleksiviteden tümüyle kaçması imkânsızdır. Kendini-doğrulayan veya kendini-olumsuzlayan kehaneti önleyerek kurumsal refleksiviteyi köreltme tutkusu, *Yeni Kurallar*'da açıklandığı üzere, beyhude bir çabadır; bu olumsuz tavrın nedeni, araştırmaların bu kehanetleri kimi zaman hesaba katamaması değil, aksine onların, sosyal bilimler ile bu bilimlerin 'inceleme nesnesi' arasındaki ilişkiye ilişkin şeyler olmaktan ziyade, araştırma sürecinin zaafları olarak görülmesidir.

Harber *ile* de Vries'in yaptığı türden araştırmanın bir üstünlüğü var mıdır? Sanırım, belirli kurumsal refleksivite süreçleri hakkında bir örnek-olay incelemesi olarak evet; ancak kanımca, çifte hermeneutiğin gerçekte varolduğunu ispatlamak için yeni empirik araştırmalara gerek yoktur. Kurumsal refleksivite modernite açısından merkezi önemdedir ve ayrıca bu konuda çok sayıda örnek verilebilir. Çifte hermeneutik, Harbers *ile* de Vries'in açıklamalarında varsayılandan çok daha kompleks ve kapsamlıdır. Toplumsal olgular hakkındaki değişen sağduyu yorumları ile sosyal bilimlerin görüş ve teorileri arasında tam bir örtüşme yoktur. Bu iki alan arasında birçok ilişki ve karşıtlık mümkündür. Sosyal bilimlerin bulguları, bence, etkinliklerini ihtiva ettikleri bireyler ve ayrıca başkaları *karşısında* savunulmalıdır. Ancak bu, sıradan aktörlerin belirli şeyleri niçin öyle yaptıklarını onlardan 'daha iyi' bilme' iddiasından ötürü, esasında ahlâkî/siyasal bir meseledir.

Bu yorumlar doğa bilimlerinde çifte hermeneutik olup olmadığı sorusuna açıklama getirmez. Eğer bu soruya olumlu cevap verilebilseydi, eski natüralist görüşten büyük ölçüde farklı yeni bir 'bilimlerin birliği' anlayışına sahip olmamız gerekecekti. *Yeni Kurallar*'ın yazımından bu yana hızlı bir gelişme gösteren konstrüktivist ve etnometodolojik doğa bilim anlayışları, muhtemelen içlerindeki aşırı egzantrik eğilimler sayılmazsa, daha sofistike bir sosyolojik bilim anlayışının oluşmasına önemli ölçüde katkıda bulundular. Bununla birlikte, söz konusu doğa bilim anlayışlarının burada ortaya ko-

nulan görüşlerle ciddi uyuşmazlık içinde olmadığına inanıyorum. Bilimin 'tekli hermeneutik'i, gündelik inanç ve etkinlikler söz konusu olduğunda, bilimin özerkliğiyle bir tutulmamalıdır. Burada, karşılıklı bilgi ve sağduyu ayrımında ısrar etmemiz gerekir. Bilimsel düşünceler sağduyu inanç ve kavramlarını sorguladıkları kadar, ayrıca onlardan türetilebilirler. Sağduyu inançları doğa bilim araştırmalarında bazen geliştirici ve bazen de kısıtlayıcı etkilerde bulunurlar. Doğa bilimlerinin kavram ve bulguları, toplumsal dünyadan yahut insanların doğa dünyasına yönelik kavramsal veya teknolojik müdahalelerinden bağımsız değildir. Doğa bilim hermeneutiği ve araştırma prosedürlerinin oluşturulmasıyla ilgili ortak faaliyetler teknik anlamlar arasındaki etkileşimle sınırlı değildir. Gödel'den beri, en formel matematik sistemlerinin bile 'dışardan' kavramlar gerektirdiğini ve gündelik dilin bilimsel işlem ve tartışmaların yapılma aracı olduğunu biliyoruz. Çifte hermeneutiğin sosyal bilimlere özgü olduğu tezinde bilim ve gündelik kültür arasındaki etkileşimin dikkate alınmadığını söylemek kesinlikle doğru değildir.

Ancak, doğa bilimci ve araştırma nesnesi arasındaki ilişki, bilim insanları arasındaki veya onlarla sıradan insanlar arasındaki ilişkilerden farklı olarak, –terimi kullandığım anlamda– ne karşılıklı bilgiyle kurulur ne de bu bilgiyle dolayımlanır. Çifte hermeneutiğin sosyal bilimlere yönelik bir referans içermesinin sebebi budur. Hem doğa bilimleri hem de sosyal bilimler alanında, bazı insanların suskun kalan varlıklar adına açıklamalar yapmaları sonucu etkilemez. Ne de bu konum, en radikal haliyle bile, konstrüktivizmden etkilenir. Zira kimse doğa dünyasının kendi hakkında açıklamalar yaptığını ileri sürmez.

Çifte hermeneutiğin içerimlerinden biri, sosyal bilimlerdeki özgün düşünce ve bulguların, gündelik etkinliklerin sıradan unsurlarına karışmaları ölçüsünde 'sıradanlaşma' eğilimi gösterecekleri iddiasıdır. Sosyal bilimlerde doğa bilimlerine paralel 'teknolojik' uygulamalar olmayışının ve onların halkın gö-

zlinde doğa bilimlerinden tipik olarak daha az saygınlığa sahip olmasının temel nedenlerinden biri bu özelliktir. Zira, en ilginç ve iddialı fikirler, kesinlikle çoğu kez gündelik hayat alanlarını en fazla etkilemesi muhtemel olan fikirlerdir –ancak, bu etkilerin bir dizi farklı sonucu olabileceği de vurgulanmalıdır. Yüzeysel olarak bakıldığında, modern uygarlıklar neredeyse tamamen doğa bilimlerinin hâkimiyeti altındaymış gibi görünmektedir; sosyal bilimler ise, modern uygarlıkla olan ilişkilerinde daha zayıf konumdadırlar ve genellikle pek itibar görmezler. Gerçekte, en geniş anlamıyla, toplumsal etkinlik koşulları hakkında sistematik ve bilinçli bir düşünüm olarak anlaşıldığında, sosyal bilimlerin etkisi –onsuz düşünülemeyecek– modern kurumlar için temel önemdedir.

Metni gözden geçirirken büyük değişiklikler yapmaya çalışmadım. Ne de, kitaba temel önemde yeni bölümler ekledim, aksine kendimi üslûp değişiklikleri yapmakla ve artık oldukça eskimiş materyale atıfta bulunan birkaç paragrafı atmakla sınırladım. İlk baskıda yer alan notların yaklaşık yarısını çıkardım, ancak geride kalanları güncelleştirmeye çalışmadım; ilk baskının kaynakçasını da iptal ettim.

Birinci Baskıya Giriş

Bilindiği üzere, sosyal bilimler onsekizinci yüzyılın sonu ve ondokuzuncu yüzyılda, doğa bilimleri ve teknolojide kaydedilen muazzam gelişmelerle biçimlendi. Bu tespiti, sözü dolandırmadan, ilgili gelişmelerin gözlerden sakladığı karmaşık durumların farkında olarak yapıyorum. İnsanların, doğaya, bilimde entellektüel ve teknolojide ise maddi olarak hâkim olma başarılarının, sosyal düşünce için model oluşturmak amacıyla tartışmasız benimsendiğini söylemek kesinlikle doğru olmayacaktır. Ondokuzuncu yüzyılda, toplum felsefesinde idealizm ve edebiyatta romantizm; doğa bilimlerinden beslenen entellektüel bakış açılarıyla olan mesafelerini –farklı şekillerde– korudular ve genelde makine teknolojisinin yayılmasına karşı derin bir düşmanlığı ifade ettiler. Ancak, çoğunlukla, bu iki gelenek içinde yer alan yazarlar bir toplum bilimi yaratma imkânı karşısında, doğa bilimlerinin iddialarına karşı tavırlarında olduğu gibi, şüpheci davrandılar ve onların görüşleri, tam da böyle bir bilim yaratmaya çalışanların çok daha etkili yazılarına karşı bir eleştiri silâhı olmaktan öteye geçmedi. Sadece birkaç şahsiyetten söz etmek sakıncalı olsa da, Comte ve Marx'ı sosyal bilimlerin sonraki gelişiminde öne çıkan etkili kişiler olarak görmenin mantıklı olacağını düşünüyorum (Sosyal bilimler terimini, esasen, sosyoloji ve antropolojiyi anlatmak amacıyla kullanıyorum, ancak terim bazen iktisat ve tarih için de kullanılacaktır). Comte'un etkisi önemlidir, zira

–Durkheim'in yazılarından yansıdığı kadarıyla– onun sosyolojik yöntem anlayışının izine yirminci yüzyıl 'akademik sosyoloji' ve antropolojisindeki bazı ana temalarda kolayca rastlanabilir. Marx'ın Comte'u küçümseyerek reddedişini benimseyen Marksizm, kendini Comte'un görüşleriyle bağlantılı sosyal teori akımları karşısında konumlandırdı. Comte'un toplum hakkında bir doğa bilimi fikrini formüle etme biçimi, ayakları üzerine oturtulmuş Hegelci bir diyalektikle şekillendirilen Marx'ın çalışmalarının inceliklerinden (ancak ayrıca, mantıksal sıkıntılarından) yoksun olsa bile, *Pozitif Felsefe*'nin birkaç sayfasından daha fazlasına göz atmadan da anlaşılacağı üzere, gerçekten de sofistikeydi. Comte ve Marx: ikisi de doğa bilimlerinin zaferlerinin gölgesinde yazdı; ve her ikisi de bilimin kapsamının toplumsal davranışın araştırılmasını da içerecek biçimde genişlemesini insanlığın kendini-anlamasına yönelik süregelen ilerleyişinin dolaysız bir sonucu olarak gördü.

Comte bunu bir öğreti olarak kutsadı. 'Bilimler hiyerarşisi' sadece mantıksal değil, tarihsel bir ilişkiler düzenini de ifade eder. İnsan bilgisi, insanlığın özne olarak hiçbir rol oynamıyor gibi göründüğü ve insanın etkin müdahalesi ve kontrolünden oldukça uzak olan doğa alanındaki gizlerin örtüsünü –ilkin matematik, ardından astronomiyle– kaldırır. Bilimdeki gelişme fizik, kimya, biyolojiden toplumdaki insan davranışının bilimi olan sosyolojinin ortaya çıkışına doğru ilerler. Biyolojideki evrimci teorinin, Darwin'den önce bile, insan davranışının bilimsel akıl yürütme ilkelerinden hareketle açıklanmasına zemin hazırladığını görmek; ve Marx'ın, *Türlerin Kökeni*'ni Engels'le ortak çalışmalarında başarmaya çalıştıkları şeyin örneği olarak düşünmesini ve bu coşkusunu anlamak hiç de zor değildir.

Gizeme ve gizemleştirmeye bir son vermek: Comte ve Marx'ın, gerçekleşeceğini umdukları ve uğruna mücadele verdikleri bir özlem. Doğanın dindışı bir düzene sahip olduğu ortaya konulursa, niye insan toplumsal hayatı bir muamma olarak kalsın? Zira, muhtemelen, bilimsel bilgiden teknik egemenliğe geçmek için sadece kısa bir mesafe vardır. Niye

insanlar, kendi toplumsal varoluş koşulları hakkında kesin bir bilimsel kavrayışla, yazgılarını akılcı bir biçimde değiştirmesinler? Marksçı bakış muğlaktır; ve Marx'ın sözleri üzerine yapılan bazı yorumlar, inanıyorum ki, zorlanmadan en azından, ontolojik düzeyde– elinizdeki incelemeyle uzlaştırılabilir. Bunlarla, Marksizm'i kapitalizmin yerini sosyalizmin alacağını öngören toplum hakkında bir doğa bilimi olarak değil, aksine insanî toplumsal varoluşta öznellik ve nesnellik arasındaki tarihsel karşılıklı ilişkileri incelemeye yönelik bilinçli bir araştırma programı olarak gören Marx yorumlarını kast ediyorum. Ancak, yazılarında kuvvetli natüralist eğilimler olduğu düşünülürse (ki, kesinlikle büyük ölçüde olduğuna inanıyorum), Marx, tıpkı Comte gibi, doğa bilimlerinin daha önceden ulaştığı türden duyulara-dayalı aydınlatma ve açıklama gücünü insan toplumsal hayatının incelenmesinde yeniden-üretecek bir toplum bilimini öngören ve böyle bir bilimi oluşturmaya çalışan birisi olarak değerlendirilebilir. Duruma bakılırsa, sosyal bilimler bu konuda kesinlikle başarısız sayılmalıdır. Ondokuzuncu yüzyılda, ulaşılmak istenen bir hedef olarak tartışmasız kabul gören, Newton sonrası tüm bilimlerin model aldığı klâsik mekaniğin değişmez yasalar sisteminin görünürdeki kesinlikleriyle karşılaştırıldığında, sosyal bilimlerin başarıları gölgede kalır.

Bu düşünce çizgisi benzer türden bir ideale ulaşmak isteyen günümüz sosyal bilimcileri tarafından büyük ölçüde benimsendi ve ister istemez böyle oldu. Doğa bilimleriyle benzer türde mantıksal bir yapıya sahip olacak ve onlarla aynı başarıyı sağlayacak toplum hakkında bir doğa bilimi kurma isteği ön plânda kalmaya devam etti. Kuşkusuz, bu görüşü onaylayan birçok kişi, farklı nedenlerle, sosyal bilimlerin yakın bir gelecekte daha az gelişmiş bir doğa biliminin kesinliğine veya açıklayıcılık gücüne ulaşabileceği inancını terk etti. Bununla birlikte, günümüzde hâlâ bu umudu korumak yerine böyle bir ihtimal konusunda kuşku içinde olan epeyce insan bulunsa bile, bir tür sosyal bilimci Newton'un çıkıp geleceği beklentisi

oldukça yaygındır. Ancak, hâlâ bir Newton bekleyenler sadece gelmeyecek bir treni beklememekte, aynı zamanda tamamen yanlış bir istasyonda bulunmaktadırlar.

Kuşkusuz, yirminci yüzyılda bizzat doğa bilimlerinin kesinliği konusunda ciddi eleştirilerin başladığı süreci izleyip değerlendirmek birincil önemdedir. Bu eleştiri süreci, büyük ölçüde fizikteki iç dönüşümler, yani Newton'un Einstein'ın izafiyet teorisiyle kenara itilmesi, tamamlayıcılık (complementarity) teorisi ve 'belirsizlik ilkesi'yle gerçekleşti. En azından bu inceleme açısından eşit ölçüde önemli olan bir başka gelişme, yeni bilim felsefesi anlayışlarının ortaya çıkmasıdır. Klâsik fizikteki büyük altüst oluşların ardından, bilim felsefesinde, son kırk-elli yıldan fazla bir süredir birbiriyle iç içe geçmiş ancak nihayetinde karşı uçlarda yer alan iki genel eğilimden söz edilebilir. Bir tarafta, –bu durum kesinlikle paradoks değildir– doğa bilimleri bilgisinin veya onun özel bir biçiminin meşru 'bilgi' olarak kabul edilebilecek her şeyin modeli olarak alınması gerektiği iddiası sürdürülmeye çalışılmıştır. Ünlü 'doğrulama ilkesi' doğrulama yeteneğinde olmadığını derhal gösterdi ve metafiziği insan etkinliklerinden arındırma yönündeki radikal girişim hemen terk edildi; egemen konumda olmasa bile, mantıkçı pozitivizm veya empirizm etkisini hâlâ sürdürmektedir. Ancak öte taraftan, son birkaç on yılda bu ortodoksiye artan başarılarla meydan okundu. Bu meydan okuyuşta, Karl Popper'ın çalışmaları tam net olmasa da temel bir rol oynadı. Popper'ın ilk görüşleri her ne olursa olsun, onun tümevarımsal mantık eleştirisi *ve* bilimdeki bilgi iddiaları bir yerden başlamak zorunda olsa bile onların başlamaları *gereken* hiçbir yerin olmadığı görüşündeki ısrarı, sadece içerdikleri değerler bakımından değil, sonraki birçok katkıya sıçrama tahtası oluşturması bakımından da kesinlikle önemlidir.

Doğa bilimlerindeki bu tür bazı tartışmalar sosyal bilimlerdeki epistemolojik problemler açısından doğrudan önem taşır. Ancak, her şeye rağmen, sosyal bilimlerin –hangi felsefî kılığa

bürünürse bürünsün– doğa bilimlerinin gölgesinden kurtulması gerektiğini savunuyorum. Bu düşünceyle, insanî toplumsal davranış incelemesinin mantık ve yönteminin doğa araştırmasının mantık ve yönteminden tamamen farklı olduğunu kast etmiyorum (zaten böyle bir görüşü de onaylamıyorum); ne de, sosyal bilimlerdeki herhangi bir genelleştirme biçimini bile mantıksal olarak tümüyle ihtimal dışı gören *Geisteswissenchaften* geleneğine bağlı kişilerin görüşlerini desteklemeyi öneriyorum. Ancak, epistemolojisi ve ideallerini doğrudan doğa bilimlerindeki gibi ifade etmeye çalışan bir sosyal bilim yaklaşımı kesinlikle başarısızlığa mahkûmdur ve insan toplumu hakkına sadece sınırlı bir kavrayışa ulaşabilir.

Toplum hakkında bir doğa bilimi olarak düşünüldüğünde, sosyal bilimlerin başarısızlığı, sadece –uygulanma koşulları kesinlikle bilinen ve bir 'uzmanlar topluluğu' tarafından onaylanan– bütünlüklü soyut yasalardan yoksun olmalarında değil, kamuoyunun tepkisinde de açıkça gözlenebilir. Comte ve Marx tarafından bir proje olarak düşünülen sosyal bilimler, önceki dönemlerin temelsiz önyargılarını teşhir edecek, söküp atacak ve onların yerine rasyonel kendini-anlamayı getirecekti. Sosyal bilimlerin 'bulgular'ına karşı kamuoyunun gösterdiği 'direnç', çoğu kez basitçe, bazen doğa dünyası hakkındaki teorilerin yarattığı *tepkiyle* özdeşleştirilir –ikinci tür tepkiye dünyanın yuvarlak olduğunu *kabul etmeme tavrı* örnek olarak verilebilir. Ancak, bu tepkinin kaynağı sağduyuyu sarsıp rahatsız eden bilimsel teoriler veya buluşlardı (Burada yerleşik çıkarların bilimsel düşüncelerle çelişmesi konusuna değinmek istemiyorum). Toplumun sıradan üyelerinin sosyolojinin iddialarına itirazı çoğu kez tam karşı yöndeydi: sosyolojinin 'bulgular'ı onlara daha önceden bilmedikleri hiçbir şey söylemiyordu –veya, daha kötüsü, sosyoloji gündelik terminolojide yeterince bilinen şeyleri teknik bir dille süslüyordu. Sosyal bilimlerle ilgilenenler arasında bu tür protestoları ciddiye alma konusunda bir isteksizlik vardı: zaten, doğa bilimleri de çoğu kez insanların sorgulamadan kabullendikleri, 'doğru bildikleri'

inançların gerçekte yanlış olduğunu göstermiyor muydu? Sosyal bilimlerin görevinin sadece sağduyuyu gözden geçirmek, toplumun sıradan üyelerinin bildiklerini iddia ettikleri şeyleri gerçekte bilip bilmediklerini göstermek olduğunu niçin söylemeyelim? Bununla birlikte, –hepsinden söz etmesek de– bu itirazları ciddiye almamız gerektiğini düşünüyorum: zira, toplumun insan aktörlerin bilinçli becerilerinin ürünü olduğunu ispatlamak kolay değildir.

Toplum ve doğa arasındaki fark, doğanın insan ürünü olmaması, insan eylemi *ile* yaratılmamasıdır. Tek bir kişi tarafından meydana getirilmemiş olsa da, toplum *–hiç'ten* değilse bile– her toplumsal karşılaşma esnasında katılımcılar tarafından yaratılır ve yeniden-yaratılır. *Toplumun üretimi*, insanlar tarafından sürdürülen ve 'mümkün kılınan' ustaca bir icradır. Bu üretim, gerçekte, sadece toplumdaki her (ehliyet sahibi) bireyin pratik bir sosyal teorisyen olmasından dolayı mümkündür; bireyler karşılaşmalar esnasında toplumsal bilgi ve teorilerden normalde kolaylıkla ve rutin olarak yararlanırlar. Bu pratik kaynaklardan yararlanma, kesinlikle her zaman, karşılaşmanın gerçekleşmesinin önkoşuludur. (Daha sonra genelde 'karşılıklı bilgi' olarak adlandıracağım) bu kaynaklar, *aslında* sosyal bilimcilerin teorileri ışığında düzeltilmezler, aksine, sosyal bilimciler araştırmaları sırasında onlara rutin olarak başvurulur. Başka bir deyişle, toplumdaki üyelerin sosyal etkileşimi sağlamakta yararlandıkları kaynakların bilinmesi, sosyal bilimcilerin –bizzat bu toplumun üyelerinin davranışları kadar– kendi davranışlarını anlamalarının da önkoşuludur. Bu gereklilik, yabancı bir kültürü ziyaret eden ve burada gözlemlediği davranışları betimlemeye çalışan bir antropolog tarafından kolayca anlaşılsa da, tanıdık bir kültür çerçevesi içinde davranış araştırması yapan, sözü edilen karşılıklı bilgiyi veri olarak alma eğilimindeki bir araştırmacı için pek açık değildir.

Analitik felsefe ve fenomenolojideki çok yakın olmayan gelişmelerden önemli ölçüde yararlanan yeni sosyolojik açılımlar bu sorunlar üzerinde epeyce durdular. Sosyal bilimler

ve felsefe arasında böyle bir alışveriş yaşanması şaşırtıcı değildir, zira bu genel felsefî gelenekler içinde öne çıkan perspektiflerden bazılarının –yani, 'varoluşçu fenomenoloji', 'gündelik dil felsefesi' ve Wittgenstein'ın geç dönem felsefesinin– ayırt edici özelliği, insanî toplumsal hayat bağlamında eylem, anlam ve uzlaşım konularına yönelik ilgidir. Artık, eylem problemlerine ilgi sosyal bilimlerdeki mevcut ortodoksilere kesinlikle yabancı değildir. 'Eylem' terimi, Talcott Parsons'ın çalışmalarında 'eylemin referans çerçevesi' biçiminde önemli bir yer işgal eder. Parsons, en azından ilk yazılarında, yaklaşımına 'iradeci' bir çerçeveyi özellikle dahil etmeye çalışır. Ancak, Parsons (J. S. Mill gibi) iradeciliği hem kişilik içinde 'değerlerin içselleştirilmesi', hem de dolayısıyla, psikolojik güdülenme ('ihtiyaç-eğilimleri') ile özdeşleştirme yoluna gider. *Parsons'ın 'eylemin referans çerçevesi'nde eyleme yer yoktur*; sadece ihtiyaç-eğilimleri veya rol beklentileriyle sürdürülen davranış vardır. Sahne kurmuludur, ancak aktörler sadece kendileri için önceden yazılmış senaryolara göre oynarlar. Bu tespitin diğer bazı içerimlerini kitapta ele almaya çalışacağım. Ancak, sıradan insanların bu teoriler içinde kendilerini tanımakta zorlanmaları şaşırtıcı değil midir? Zira, Parsons'ın yazıları bu açılardan diğer birçok kişininkinden daha sofistike olsa bile, onun yazılarında bizler becerikli ve bilgili aktörler olarak, yani en azından bir ölçüde kendi yazgımızın efendileri olarak yer almayız.

Bu incelemenin ilk bölümünü, önde gelen bazı toplumsal düşünce ve felsefe okulları üzerinden, kısa ve eleştirel bir keşif gezisi oluşturmaktadır. Çok daha soyut varlık felsefesi düzeyinde Heidegger ve geç dönem Wittgenstein arasında, sosyal bilimler düzeyinde daha az tanınmış şahsiyetler olan Schutz ve Winch arasında, belirgin ancak fazla ifade edilmeyen bağlantılar vardır. Son ikisi arasında oldukça önemli bir farklılık vardır: Schutz'un felsefesinde ego bakış-açısına ve, bu yüzden, bilinci her zaman bize kapalı olmak zorundaki başkası hak-

kında kısmî ve eksik bir bilgiden daha fazlasını edinemeyeceğimiz düşüncesine bağlı kalınırken; Wittgenstein'ın izinden giden Winch'e göre, kendi hakkımızdaki bilgimiz bile kamusal olarak herkese açık semantik kategorilerle elde edilebilir. Ancak ikisi de, sosyal bilimcilerin, toplumsal davranışları betimlerken, toplumdaki bireylerin kendi eylemlerini betimlemek veya açıklamakta kullandıkları –Schutz'un deyimiyle– tipleştirmelere dayandıklarını ve dayanmak zorunda olduklarını ileri sürer; ve yine ikisi de, kendilerine özgü bir tarzda, insan davranışında refleksivitenin veya kendinin-bilincinde-olmanın altını çizer. Onların söyleyecekleri birçok bakımdan pek farklı olmadığı için, yazılarının benzer türden sınırlılıklar içermesi kesinlikle şaşırtıcı değildir –bu sınırlılıkların, 'eylem felsefesi' hakkında yazan, özellikle geç dönem Wittgenstein'dan etkilenen Winch gibi birçok kişide bulunduğunu düşünüyorum. 'Post-Wittgensteinci felsefe', dilin hem çok boyutlu karakterini hem de toplumsal pratikler içine gömülmüşlüğünü vurgulayarak, dikkatimizi topluma yöneltir. Ancak bizi burada bırakır. Bir hayat tarzını düzenleyen kurallar, davranış biçimlerinin 'deşifre edilebileceği' ve betimlenebileceği bir parametre olarak alınır. Ancak burada iki şey açıklanmadan bırakılır: hayat tarzlarında zamanla yaşanan dönüşümlerin analizine nasıl başlanacağı; ve bir hayat tarzını düzenleyen kuralların başka hayat tarzlarını düzenleyen kurallarla nasıl irtibatlandırılabileceği veya onlara göre nasıl ifade edilebileceği. Gellner, Apel, Habermas gibi bazı Winch eleştirmenlerinin işaret ettikleri gibi, bu belirsizlik sosyolojinin karşılaştığı, kurumsal değişme ve farklı kültürlerin birbiriyle ilişkilendirilmesi gibi bazı temel problemlerden tamamen uzak duran rölativizmde kolayca en uç noktaya ulaşır.

En azından bazı temel hususlarda, 'hayat tarzları' (dil oyunları) kavramıyla paralellik gösteren kavramların, Wittgenstein'ın *Felsefî Soruşturmalar* çalışmasıyla çok az ilintili olan veya doğrudan ilintili olmayan felsefe ya da sosyal teori okullarında sıklıkla boy göstermesi dikkat çekicidir: örneğin,

'çoğul gerçeklikler' (James, Schutz), 'alternatif gerçeklikler' (Castaneda), 'dil yapıları' (Whorf), 'sorunsallar' (Bachelard, Althusser), 'paradigmalar' (Kuhn). Kuşkusuz, hem bu kavramların ifade edildiği felsefî bakış açıları arasında hem de ilgili yazarların bu bakış açılarına açıklık getirmek amacıyla ele aldıkları problem türleri arasında oldukça temel farklılıklar vardır. Onların her biri, anlam teorisi içindeki empirizm ve mantıkçı atomculuktan uzak duran modern felsefedeki geniş cepheli bir hareketi belli ölçüde temsil etmektedir. Ancak, farklı 'anlam evrenleri' üzerine vurgunun anlam ve tecrübenin *rölatifliği* ilkesini nasıl mantıksal bir kısır döngüye düşen *rölativizm*e dönüştürdüğünü ve bu vurgunun anlam farklılaşmasıyla ilgili problemleri çözüme kavuşturamayacağını görmek zor değildir. Bu inceleme boyunca, rölativizmi reddederken 'rölatiflik ilkesi'ni sürdürmenin nasıl mümkün ve önemli olduğunu göstermeye çalışacağım. Bu ise, yukarıda adı geçen yazarlardan –çoğunun olmasa da– bir kısmının, anlam evrenlerini 'kendi içine kapalı' veya birbirinden kopuk olarak alma eğilimlerinden uzak durmakla mümkündür. Nasıl benliğin bilgisi (G. H. Mead'in gösterdiği üzere) ilk bebeklik yaşantısından itibaren ötekiler hakkındaki bilgi vasıtasıyla kazanılıyorsa, aynı şekilde bir dil oyununu öğrenme, bir hayat tarzına katılma da özellikle reddedilen veya bu hayat tarzından farklı görülen diğer hayat tarzlarının öğrenilmesi bağlamında gerçekleşir. Takipçilerinden bazıları fikirlerini nasıl değerlendirirse değerlendirsin, bu görüş Wittgenstein'a kesinlikle ters düşmez: herhangi bir 'kültür' pratik etkinlik, ritüel, oyun ve sanat düzlemlerinde birçok dil oyunu ihtiva eder. Gelişme evresindeki bir bebek olarak, yabancı bir gözlemci veya ziyaretçi olarak bir kültürle tanışmak, bu oyunlar arasındaki bağların temsil, araçsallık, sembolizm gibi diller arasında dolanırken kavranması demektir. Tamamen farklı bağlamlarda, Schutz farklı 'gerçeklikler'e girip çıkmanın 'şok'undan söz eder; Kuhn ise, yeni bir paradigmanın kavranışını ani bir 'Geştalt değişimi'

olarak tarif eder. Bu tür ani geçişler olsa bile, toplumun sıradan üyesi, bilim insanlarının teorik düşünce düzeyinde yaptıkları gibi, farklı dil ve etkinlik biçimleri arasında oldukça rutin geçişler yapar.

Parsons, modern toplumsal düşüncede en anlamlı fikrî yakınlaşmanın –Durkheim ve Freud'un birbirlerinden bağımsız olarak ulaştıkları– 'değerlerin içselleştirilmesi'yle ilgili olduğunu ileri sürer; ancak ben, daha iyi bir örneği, Mead, Wittgenstein ve Heidegger'in birbirlerinden bağımsız olarak oldukça farklı bakış açılarından hareketle ulaştıkları –ve Heidegger'in izinden giden Gadamer tarafından da ulaşılan– 'refleksivitenin toplumsal (ve *dilsel*) temeli' düşüncesinin oluşturduğu kanaatindeyim. Benlik-bilinci pozitivistik sosyal teori okullarında her zaman önemsiz bir ayrıntı olarak görüldü; bu okullar 'içebakış' yerine dışardan gözlemi geçirmeye çalıştılar. Gerçekte, ister birey isterse gözlemci tarafından yapılsın, 'bilincin yorumu'na 'güvenilmezlik' bu okulların *Verstehen*i reddedişlerinin her zaman temel hareket noktası oldu. Bilincin sezgisel veya empatik kavranışı pozitivistler tarafından sadece insan davranışı hakkında olası bir *hipotez* kaynağı olarak alınır (bu görüş Weber'e bile yansımıştır). Ondokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyıl başında, *Geisteswissenschaften* (İnsan Bilimleri) geleneğinde, *Verstehen* (Yorumlayıcı Anlama), her şeyden önce bir *yöntem*, insan etkinliğini araştırmanın bir aracı ve, bu sıfatla, başkalarının tecrübelerini 'yeniden yaşama' veya 'yeniden icra etme'ye dayalı bir şey olarak alındı. Bu görüş, Dilthey tarafından benimsendiği ve sonradan Weber tarafından değişikliğe uğratıldığı haliyle, pozitivist muhalifleri tarafından yöneltilen şiddetli eleştiriler karşısında kesinlikle korunmasızdı; zira Dilthey ve Weber, farklı biçimlerde de olsa, 'anlama yöntemi'nin 'nesnel' ve bu yüzden öznelerarasılık düzleminde doğrulanabilir materyaller sağladığını ileri sürmekteydi. Ancak, bu yazarların 'anlama' olarak adlandırdıkları şey, ne sadece başkalarının yaptıklarını anlama yöntemidir, ne de onların bilinçlerinin kısmen gizemli

ve karmaşık bir biçimde empatik kavranışını içerir: *anlama toplumdaki insan hayatının temel ontolojik koşuludur*. Bu, Wittgenstein'ın ve bazı varoluşçu fenomenolojik yorumların temel kavrayışıdır; kendini-anlama başkalarını anlamayla tamamlayıcı ilişki içindedir. Fenomenolojik anlamda yönelimsellik (intentionality), bu yüzden, özel zihinsel yaşantıların tarif edilemez iç dünyasının bir ifadesi olarak değil, aksine –ayrıca, belirli hayat tarzlarını öngerektiren– iletişimsel dil kategorilerinden *mutlak surette* yararlanma olarak alınmalıdır. Birinin ne yaptığını anlamak sadece ötekilerin yaptıkları şeyleri anlayarak, yani betimleyerek mümkündür, veya tam tersi. Bu, bir empati meselesi olmaktan ziyade semantik bir meseledir. İnsan bilincini ayırt edici bir özelliği olarak refleksivite dilin toplumsal karakteriyle sıkı ve tamamlayıcı bir ilişki içindedir.

Dil, her şeyden önce, bir semboller veya işaretler sistemidir; ancak o, basitçe ve hatta esasında bir 'potansiyel betimlemeler' yapısı değil, bir pratik toplumsal etkinlik aracı/ortamıdır. Heidegger sonrası varoluşçu fenomenolojide tümüyle açıklığa kavuşturulduğu gibi, 'açıklama getirmek' toplumsal hayatın temel koşuludur; iletişim esnasında 'anlam'ın üretilmesi, ona temel teşkil eden toplumun üretilmesinde olduğu gibi, aktörlerin ustalıklı bir icraatıdır –bu, sorgulanmadan yapılan, ancak asla bütünüyle sorgulanmadan da yapılmayan bir icraattır. Sıradan aktörler tarafından üretildiği şekliyle iletişimsel edimlerdeki anlam, basitçe, bağlama-bağlılığı hesaba katmayan formel mantık çerçevesine göre düzenlenmiş bir sözlüğe göre kavranamaz. Bu, kesinlikle çoğu kez yabancı ve empoze edilmiş kategoriler oldukları için sokaktaki insanın çok haklı tepkisine yol açan, sosyal bilimlerdeki sözüm ona kesin bazı 'ölçüm' ölçülerinin bir ironisidir.

Bu incelemede, Schutz'un fenomenolojisinden hermeneutik felsefe ve eleştirel teorideki yeni gelişmelere kadar, sosyal teori ve toplum felsefesindeki birbirinden farklı düşünce okulları ele alındı. Varsa, bu düşünce okullarından ödünç aldıklarımı açıklamaya ve yetersiz kaldıkları noktaları göstermeye çalışa-

cağım. Ancak, bu deneme bir sentez olarak tasarlanmamıştır. Çağdaş dönem toplum düşüncesindeki birbiriyle paralellik sergileyen akımlara dikkat çekmekteki amacım, nihayetinde sosyoloji için güvenilir bir mantıksal çerçeve oluşturacak –zaten yaşanan– bir yakınlaşmayı göstermek değildir. Çağdaş sosyal düşüncede, söylediğim şeylerin önemli bir kısmı kendileriyle doğrudan bağlantılı olduğu halde, ayrıntılı analizlerini yapmadığım bazı perspektifler vardır. Aklımda *işlevselcilik*, *yapısalcılık* ve *sembolik etkileşimcilik* var –bunlar, kesinlikle farklı, ancak her biri temel önemde ve kendilerine özgü temaları olan bir dizi görüşün isimleridir. Burada, elinizdeki incelemede geliştirilen argümanların ilgili sosyal teori geleneklerine özgü argümanlardan niçin farklı olduklarını sadece çok kısa olarak göstermeye çalışacağım.

En azından Durkheim ve Parsons'ın temsil ettiği şekliyle, işlevselcilik esas itibariyle dört temel noktada yetersiz kalır. Daha önce sözünü ettiğim ilki, insanî failliğin 'değerlerin içselleştirilmesi'ne indirgenmesidir. İkincisi: toplumsal hayatı, onu meydana getiren bireylerin eylemleri vasıtasıyla *aktif olarak inşa edilmiş bir şey* olarak ele alınmamasıdır. Üçüncüsü: toplumsal etkinliğin ve dolayısıyla sosyal teorinin aslî özelliği olan norm veya 'değer'i bağlamından soyutlayarak, gücü *ikincil önemde* bir olgu olarak almadır. Dördüncüsü: normların –toplumdaki farklı ve çatışan çıkarlarla bağlantılı farklı ve çatışan 'yorumlar'a açık olma anlamında– *müzakereye açık* niteliklerini kavramsal olarak öne çıkarmadaki başarısızlıktır. Bu başarısızlıklar, bana göre, işlevselciliği farklı türden başka perspektiflerle uzlaştırarak kurtarma yönünde herhangi bir girişimi baltalayacak denli olumsuzdur.

'Yapı' kavramına başvurmanın –'gösterge' ve göstergebilim ilişkisinde olana benzer biçimde– 'yapısalcılık' ile özel hiçbir ilişkisi yoktur. 'Yapı'nın sosyal teori için gerekli bir kavram olduğunu bilhassa vurgulamak istiyorum ve bu kavramı kullanmaya devam edeceğim. Ancak, yapı kavramına ilişkin yorumumu, hem 'yapı'nın 'betimleyici' bir kavram ola-

mak alındığı Anglo-Amerikan işlevselciğine özgü kullanımdan, hem de Fransız yapısalcıların indirgeyici kullanımından ayırmak istiyorum; yapı kavramının her iki kullanım biçiminde de aktif-özne kavramsal olarak tamamen dışarıda bırakılır.

Sembolik etkileşimcilik, bu düşünce okullarından özneye beceri sahibi ve yaratıcı aktör olarak vurgu yapanlardan sadece biridir; özellikle Amerikan sosyal teorisinde, bu okul, birkaç onyıldır işlevselciliğin tek rakibi olarak ortaya çıkmıştır. Mead'in toplum felsefesi, büyük ölçüde, refleksivite –'ferdî ben' ve 'sosyal ben'in karşılıklılığı– teması üzerine kurulmuştur. Ancak, Mead'in yazılarında bile 'ferdî ben'in 'inşa-edici' etkinliği vurgulanmaz. Mead daha ziyade 'sosyal benlik' üzerinde durur. Bu vurgu onun takipçilerinden çoğunun yazılarında daha fazla öne çıkartılmıştır. Bundan dolayı, Mead'in teorik üslûbunun olası etkisi önemli ölçüde kaybolmuştur; zira, 'sosyal benlik' kolaylıkla 'toplumsal olarak belirlenmiş benlik' olarak yorumlanabilir ve bundan ötürü sembolik etkileşimcilik ve işlevselcilik arasındaki farklılıklar daha az belirgin hale gelir. Bu durum, –Mead'den Goffman'a– bir kurumlar ve kurumsal değişme teorisinden yoksun olan sembolik etkileşimcilik *ile* işlevselcilik arasındaki ayrımın sadece 'mikro-sosyoloji' ve 'makro-sosyoloji' arasında bir işbölümü olarak görüldüğü Amerikan sosyal teorisinde, bu iki yaklaşımın niçin birlikte yer alabildiğini açıklar. Ne var ki, bu incelemede, toplumun aktörler tarafından inşası (veya genelde kullandığım şekliyle, üretimi ve yeniden-üretimi) *ile* bu aktörlerin mensubu oldukları

İngilizce'deki 'me' terimini normalde 'beni/bana' olarak Türkçeleştirmek uygun olsa da Mead'in 'I' ve 'me' ayrımı söz konusu olduğunda dikkatli olunması gerekir. 'Mead'e göre, 'I'ı 'me'den ayırmayı öğrendiğimizde kendimizin farkına varırız. 'I' sosyalleşmemiş bebek, spontane bir ihtiyaçlar ve arzular yığınıdır. 'Me', Mead'in terimi kullandığı haliyle, **sosyal bendir.**' (Anthony Giddens, *Sociology*, Polity Press, 1993, 2nd Edition) Yukarıdaki alıntıyı esas alarak, Mead söz konusu olduğunda 'I' terimini 'ben/ferdî ben', 'me' terimini de 'sosyal ben' olarak karşılayacağız. Ayrıca, benzer bir karşılama çabası için, bak. *Toplumsal Sapma: Fonksiyonalist ve Sembolik Etkileşimci Yaklaşımlar*, Ferhan Gündüz-Mutluer, Zirve Yayınları, Ankara 2000) [Çev. not.].

toplum tarafından inşası arasındaki ilişkinin, mikro- ve makro-sosyoloji ayrımıyla bağlantılı olmadığını vurgulamak istiyorum; elinizdeki incelemede mikro/makro ayrımını aşmayı amaçlıyorum.

1. Bölüm

Bazı Sosyal Teori ve Felsefe Okulları

Bu bölümde ilk bakışta şaşırtıcı ölçüde çeşitlilik sergileyen düşünce okulları üzerinde duracağım. Aralarındaki önemli farklılıklara rağmen, bu düşünce okulları arasında ortak temalar ve karşılıklı bağlantılar vardır. Hepsi de dil ve anlam problemlerini, şu veya bu şekilde, insan eylemini 'yorumlayıcı anlama' bağlamında ele almaya çalışır. Ancak, onların yararlandıkları gelenekleri birbirine bağlayan entellektüel kaynakları ayrıntılı olarak analiz etmeye çalışmayacağım. Hiç zorlanmadan, bu türden en azından üç gelenek ayırt edilebilir. En eski olanı, kökleri onsekizinci yüzyıl Almanyasına kadar götürülebilen *Geisteswissenschaften* veya 'hermeneutik felsefe'dir. Kuşkusuz bu felsefe, insan davranışının araştırılmasında *Verstehen* fikrine tanıdığı öncelik ve, yanı sıra, sosyal bilimlerle doğa bilimlerinin problemleri arasında köklü farklılığa yaptığı vurguyla birlikte değerlendirildiğinde, özel bir düşünce yapısı olarak zengin ve kompleks bir yaklaşımdır. Max Weber, oldukça eleştirel bir tavır takınsa da, bu gelenekten derinden etkilendi. *Verstehen* terimi İngilizce konuşan sosyal bilimciler arasında onun yazılarıyla tanınmıştır. Weber'in yorumcu sosyoloji anlayışını, literatürde hakkında birçok eleştirel analiz olduğu için, ancak ayrıca –sonradan açıklığa kavuşacağı üzere– eylemin yorum-

lanması ve açıklanmasıyla ilgili tartışmasını (yöntem felsefesindeki sonraki gelişmeler ışığında) modası geçmiş olarak gördüğüm için burada değerlendirmeye almayacağım.

Muhtemelen 'gelenek' olarak adlandırılmaya en uygun ikinci düşünce akımı geç dönem Wittgenstein'in etkisini taşır. Bu akım, büyük ölçüde Anglo-Sakson felsefesine dayandığı için, daha genel düzlemde Austin'in 'gündelik dil felsefesi' ve onun daha sonraki açınımıyla birlikte sınıflandırılabilir. Wittgenstein veya Austin'in bakış açısına bağlı olup da Kıta hermeneutiğine borcu olmayan çok az yazar vardır. Bununla birlikte, gerek öne çıkan meseleler gerekse bu meselelere yaklaşım biçimleri bakımından birbiriyle örtüşen önemli görüşler bulunduğu şimdilerde çok daha açık olarak görülmektedir.

Bu bölümde öncelikli olarak yer alan düşünce okullarından üçüncüsünü oluşturan fenomenoloji diğer ikisi arasında belirli ölçüde aracı görevi yüklenmiştir. Bu düşünce okulları arasındaki oldukça karmaşık ilişkiler kısaca şöyle özetlenebilir: Schutz'un yazılarında Husserl'in görüşlerinden büyük ölçüde faydalanılır; ancak Schutz da Husserl'i Weber'e bağlar ve bu yüzden *Geistessenwissenschaften* geleneğiyle dolaylı ilişki içindedir. Garfinkel'in çalışmasının hareket noktası Schutz'un çalışmasıdır ve bu çalışma onu Wittgenstein ve Austin'den alınan fikirlere bağlar. Winch'in yazılarının itici gücünü Wittgenstein'in *Felsefî Soruşturmalar*'ı oluşturur: aşağıda adı geçen bazı yazarların gösterdikleri gibi, Winch'in görüşleriyle çağdaş hermeneutik felsefenin önde gelen şahsiyetlerinden biri olan Gadamer'in geliştirdiği görüşler arasında açık benzerlikler vardır. Gadamer'in çalışması bizzat Heidegger'in temsil ettiği fenomenoloji geleneğinin yeni bir dalından kuvvetle etkilenmiştir.

Varoluşsal fenomenoloji: Schutz

Fenomenolojinin sosyal bilimlerde İngilizce konuşan yazarlar tarafından henüz yeni yeni keşfedildiğini söylemek isabetli olacaktır; fenomenolog düşünürlerin yazıları sadece son yirmi-otuz yıldan beri yaygın bir ilgi konusu haline gelmeye başlamıştır. Ancak, Husserl yaklaşık olarak Weber'le aynı dönemde yazmıştır. Schutz ise, temel eserini, takriben Parsons'ın *The Structure of Social Action* [Sosyal Eylemin Yapısı] adlı çalışmasını yayınladığı dönemde sözü edilen iki düşünürden temalar geliştirmeye çalışarak yazar.[1] Fenomenolojinin tek, bütünlüklü bir düşünce yapısı sergilediği söylenemez. Husserl'in birbirinden farklı önemli takipçileri olmuştur, ancak çok azı onun çizgisini devam ettirmiştir. Scheler, Heidegger, Merleau-Ponty veya Sartre gibi yazarların felsefî yaklaşımları arasındaki farklılıklardan söz etmeyecek olsam da, fenomenolojik geleneğin kendi içinde büyük çeşitlilik sergilediği hatırlanmalıdır.

Husserl'in temel amacı, en azından ilk yazılarında, empirik bilgiye üstün gelen felsefî bir şema oluşturmaktı. Tüm bilinç Brentano'nun terime yüklediği anlamda– 'niyetsel/yönelimsel'dir (intentional). Kuşkusuz bu, genellikle İngilizce'de 'niyetlenilmiş' eylemden söz ederken kast ettiğimiz şey değildir. Brentano'nun aklında Skolastiklere kadar götürdüğü bir fikir vardı: bilinç her zaman inşa ettiği bir objeye sahiptir. Sonuç olarak, epistemoloji ontolojiyi, bilgi varlığı içerir; ve 'objektif' olan şey ('real' olmasa da)* bilinç ona yönelmedikçe

---

[1] Schutz'un ilk kez 1932'de *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* adıyla basılan bu çalışması, 1967'de İngilizce'ye *The Phenomenology of the Social World* adıyla çevrildi.

* 'Husserl'in fenomenolojisinin göz önünde bulundurduğu fenomenler ... öz (essentia) fenomenlerdir. Öz fenomenleri, real bir karakter taşımayan fenomenlerdir. Öz fenomenin özelliği, refleksiyonlu bir tavra (fenomenolojik bir tavra) dayanmasıdır. ... fenomenolojinin fenomenleri irrealdir. Fenomenoloji real fenomenlerin değil, reduksiyon (ayıklama) yöntemi uygulanan fenomenlerin bilgisi, bir öz bilgisidir. Reduksiyon yoluyla temizlenen fenomenler, artık irrealitelerdir. İşte fenomenoloji real olayları değil, bu irrealiteleri "öz" olarak kavrar ... Örneğin, algı hakkında

hiçbir anlama sahip değildir. 'Duyu-verisi' gibi merkezi bir kavrama sahip olan empirizmde bu görüş bir şekilde kabul edilir; ancak, Husserl'e göre, empirizm düşüncenin özelden genele, özel deneyimlerden soyut sınıflamaya doğru nasıl ilerlediğini gösteremez. Soyut bir kavram özel bir obje veya olayla özdeşleştirilemez; ve o, hiçbir şekilde belli türden bir dizi obje veya olayın toplamı değildir. Bir 'ideal evrensel' ile onun somut 'tikeller'i arasında mutlak bir farklılık vardır. Niyetsellik/yönelimsellik (intentionality), bizatihi dikkatin yöneltildiği objeden büyük ölçüde bağımsız bir 'düşünceleşme edimi'ni (ideation act) gerektirir; ve, netice olarak, Husserl'in ilgi odağını bu husus oluşturur, zira –*epoché*'de**– tüm somut tikelleri 'paranteze aldığımız' takdirde bilincin özüne nüfuz edebileceğimiz düşünülür. Transendental bir fenomenoloji arayışında, bu yüzden, 'dünya-içinde-yaşanılan' ve 'doğal tutum' –yani, fizik dünya hakkında, diğer insanlar hakkında ve kendimiz hakkında oluşturduğumuz gündelik önkabuller– ilk dönem Husserl tarafından daha çok öznelliği saf haliyle göz önüne sermek için kaldırılıp atılması gereken fazlalıklar olarak görülür. Böylece, varoluşu en temel boyutlarıyla inceleme araçlarıyla donatılmış bu sığınaktan hareketle ve önyargılara kapılmadan, gerçek tarihsel dünyaya yeniden nüfuz edebilir ve onu tüm çıplaklığıyla yeniden inşa edebiliriz.

Sorun, bu tarihsel dünyanın yeniden inşa edilmeye direnç göstermesidir. Söz konusu sıkıntılar iyi bilindiği ve gerçekte sonraki yazılarında Husserl'i düşüncelerinden bazılarını göz-

---

sorulacak soru, algının realitede bir karşılığının bulunup bulunmaması değildir. Burada ancak şu soru sorulabilir: algı, algı olarak, hangi öz öğelerini içerir? ('Önsöz', Takiyeddin Mengüşoğlu, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, Edmund Husserl, Çeviren: Tomris Mengüşoğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Ocak 1995, s. 12-13) [çev. not.].

** 'Fenomenolojik reduksiyon şu öğelerden oluşur: Bir şeyi ayraca almak, bir şeyi dışarıda bırakmak; aktlarda, bir aktı eylem dışı bırakmak, yargılamaktan kaçınmak, refleksiyon ... İmmanent öz alanını elde etmek için doğal tavrı ... ayraç içine almalı ve ona epoche uygulamalı; yani bir dünyanın varlığı ve yokluğu hakkında bir yargı ileri sürmekten vazgeçmeliyiz. (a. g. y., s. 18, 19) [çev. not].

den geçirmeye ittiği için bu konu üzerinde durmayacağım. Tarihsel dünyadan, –onunla hiçbir bağlantı içinde olmayan– 'kendi-kendine-yeterli' bilinç 'alanı'na geçtiğimiz takdirde, bu dünyanın mevcudiyetini felsefî olarak doğrulamaya çalışmamızın anlamı nedir? Muhtemelen, 'doğal tutum', her şeyden öte, sadece şeylerin özüne nüfuz etmek için görmezden gelmemiz gereken bir perdedir. Husserl, sonraki çalışmalarında, ilgisini kesinlikle 'dünya-içinde-yaşanılan' üzerinde yoğunlaştırır ve özellikle 'doğal tutum 'un bilimde benimsenen tutumdan farkını göstermeye çalışır; o, daha önce, bu her iki doğal tutum anlayışını, bilimdeki doğal tutumun –bilimin aksi yöndeki iddialarına rağmen– diğer doğal tutumdan bağımsız olamayacağını göstermeye çalışarak, transendental *epochén*in inzgarlarına terk etmişti. Ancak, bazı yorumcuların iddialarının aksine, Husserl'in önceki konumunu kökten değiştirdiğini söylemek hata olacaktır. 'Dünya-içinde-yaşanılan'a vurgusu onu tarihsel gerçekliğe yaklaştırır görünür, ancak bu konudaki analiz çabaları transendental felsefe düzeyinde kalır: oysa, dünyevî varoluşun fenomenolojik olarak inşa edilmesi gerekirdi. Öznelerarasılık problemi çözüme kavuşturulmadan bırakılır; başkalarının (gerçekte, 'transendental ego'nun karşısına konulan, 'somut benlik'in bile) sadece bilincin farklı türden niyetsel/yönelimsel tasavvurundan öte bir şey olmadığının nasıl kabul edilebileceğini anlamak bir problem olarak kalır.

Kökleri Batı felsefesinde oldukça derinlere uzanan bu görüş, kesinliği –yani, önkabullerden arınmış bilgiyi– aramanın hem zorunlu hem de sadece bireysel bilincin incelenmesiyle gerçekleştirilebilecek bir görev olduğunu savunan 'hiyerokratik* sulta'nın dışında kalır. Ancak, bireysel bilince ilişkin bilginin diğer bilgi türlerinden, yani 'dış' dünyanın veya başka şeylerin bilgisinden öncelikli olduğu iddiası, aşırı

---

* *hierocy*: din adamları yönetimi: hiyerarşi; *hierocratic*: (rahipler ya da piskoposlar gibi) ruhban sınıfın yönetimi (ile ilişkili) [Webster's Third New International Dictionary, Merriam-Webster Inc., Publishers, U.S.A., 1986] [Çev. not.].

bir gayretle, bu bilgiyi bir tür gölgemsi, tâli bir varoluştan başka bir şey olmayan şeylere uyumlu kılmaya çalışma sonucunu doğurmuştur. Nitekim, Husserl'e göre, niyetsellik/yönelimsellik içsel bir özne ve nesne ilişkisidir; ve, egonun –harikulâde zihinsel bir edimle– empirik dünyadan arındığı tam fenomenolojik indirgeme yöntemi bu hareket noktasına dayanır. Husserl niyetsellik/yönelimsellik kavramını önceki anlam ve deneyim/tecrübe teorilerinde kabul edilemez olarak gördüğü öncüllere karşı bir tepki olarak geliştirir; ve bunu yaparken, anlam ve referans/atıf arasındaki ayrımı anlam-atfedici 'düşünceleştirme edimi' lehine tamamen terk etmeye yönelir. Birçok yorumcu bu yaklaşıma karşı çıkmış ve Husserl'in niyetsellik/yönelimsellik tanımının değiştirilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Nitekim, Ryle şu değerlendirmeyi yapar:

> Göründüğü kadarıyla açık olmasa da, öyle olarak bildiğim şeyin gerçekte bildiğim gibi olup olmadığını söylemek bir ölçüde mantıklı olsa bile, bu dönüştürülmüş niyetsellik/yönelimsellik nosyonuyla çalışan bir fenomenoloji, açıkça ben-merkezci bir metafizik içinde kalmaktan, mantık ve fizik felsefesi gibi diğer tüm felsefe dallarına öncelik iddia etmekten kurtulacaktır.[2]

Ancak burada, onun bu haliyle hâlâ bir fenomenoloji sayılıp sayılamayacağı meselesi ortaya çıkar: bu mesele kolayca geçiştirilemeyecek kadar önemlidir. Zira, Husserl'in takipçilerinden çoğu transendental bir felsefe kurma amacından vazgeçmiş ve insanın 'dünya-içinde-yaşanan' tecrübesiyle ilgilenmeye başlamıştır: özden varoluşa doğru bir hareket. Bu hareket Husserlci sistemde büyük bir gedik açar ve onu geldiği yere –yani, Brentano'da ana hatlarıyla ifade edilen egonun-tecrübesini betimlemeye– götürür. Ancak Brentano'nun ilgisini, Scheler ve daha özelde Heidegger ve Sartre'ın uğraş alanını oluşturan dünya-içinde-ben'den ziyade, ego psikolojisi çekmiştir. Hus-

---

[2] Ryle, Gilbert., 'Phenomenology', *Collected Papers*, Vol. I, London 1971, s. 176. Ayrıca şu denemeye bakınız: 'Phenomenology versus the concept of mind'. Karşılaştırın: Wittgeinstein, *Zettel*, Oxford, 1967, s. 401-402.

serl'in şemasını varoluşçu bir şemayla birleştirmenin karakteristik bir sonucu olan irrasyonalizme doğru güçlü eğilim, özellikle Sartre'ın erken dönem felsefesinde, yani sadece onun "hiçlik varlığın *evidir*"[3] ilkesine dayanan– birey felsefesinde açıkça göze çarpar. Ancak, bu eğilim *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde bile kesinlikle tümüyle ortadan kalkmaz. Muazzam bir çalışma olsa da, Sartre, insan varoluşunun irrasyonalitesini tarihin irrasyonalitesiyle veya ontolojik özgürlüğü tarihsel zorunlulukla uzlaştırmada fazla bir ilerleme kaydedemez.

Husserl'in önde gelen takipçilerinden sadece Schutz, kariyerine sosyolojinin süregelen problemlerini çözmek için fenomenolojik düşüncelerden yararlanma tutkusuyla başlar ve bu tutkuyla bitirir. Hayatı boyunca katıksız rasyonalist bir konumu muhafaza eden tek kişi Schutz'dur. Bu rasyonalist konuma göre, fenomenoloji ayakları üzerinde durabilecek bir toplumsal davranış bilimine temel oluşturabilir ve oluşturması gerekir. Schutz, her ne kadar transendental egoya bağlı kalsa da, onun programı gerçekte tamamen yaşantı-dünyasının betimleyici fenomenolojisine adanmıştır. Öznelerarasılık, felsefî değil aksine sosyolojik bir problem olarak (ancak, daha sonra belirteceğim gibi, tatminkâr bir çözüme kavuşturulmadan) gündeme gelir. Schutz'un ilgisi Husserl'in *epoché*'sinin tersine çevrildiği 'doğal tutum'a yönelir. 'Doğal tutum', maddî ve toplumsal gerçekliğe inancın askıya alınmasını değil, tam aksini gerektirir: yani, 'bir şey göründüğünden farklıdır' şeklindeki şüphenin askıya alınmasını. Bu ise 'doğal tutum'un *epochésidir*.[4] İlk ve en temel çalışmasında Schutz, Weber'in 'anlamlı eylem' anlayışıyla analizine başlar; ancak ona göre, bu anlayış, bazı noktalarda doğru olsa bile, doğal tutum üzerine bir incelemeyle, yani –onun deyimiyle– 'sağduyu dünyası' veya 'gündelik dünya' üzerine bir incelemeyle tamamlanmalı ve geliştirilmelidir. Schutz'a göre, Weber'in toplumsal

---

[3] Sartre, Jean Paul, *L'Être et le néant*, Paris 1950, s. 47.

[4] Schutz, Alfred., 'On multiple realities', *Collected Papers*, Vol. 2, The Hague, 1967, s. 229.

eylem kavramı, onun sandığı gibi, 'kesinlikle bir primitifi ifade etmez'; aksine o, 'daha fazla araştırma gerektiren oldukça kompleks ve uzantıları olan bir alanın sadece adı'dır.[5] İki soru cevapsız bırakılır: ilkin, Weber'in tanımladığı anlamda, –refleksif 'davranış'tan farklı olarak [A. G.]– aktörün eylem halinde yaptığı şeye 'bir anlam atfetme'si ne demektir? İkincileyin, *toplumsal* eylem esnasında aktör, kendilerine has öznel tecrübeleri olan öteki aktörleri ayrı kişiler olarak nasıl tecrübe eder/deneyimler?

Bu sorulardan ilki söz konusu olduğunda, Schutz'a göre, Weber kişinin odun kesme gibi bir edimde bulunurken yaptığı şeyin anlamını 'doğrudan gözlem' yoluyla kavradığımızı ileri sürerken hatalıdır: etkinliği 'odun kesme' olarak nitelendirmek için onun önceden yorumlanmış olması gerekir. Bu 'nesnel anlama'dır ve gözlemlenen davranışın daha genel bir yorum bağlamına yerleştirilmesini anlatır. Ne var ki, Weber'in anlamlı eylem tartışması, eylemin uğraksal (episodic*) niteliğe ve aktörün öznel bakış açısından, Bergson'un kullandığı anlamda bir süreye (duration) sahip olduğunu ortaya koymaz: eylem 'yaşanılan' bir şeydir. Weber, bu konuya yeterince ilgi göstermediği için, öznel tecrübeyi veya tamamlanmış davranışı anlatan eylem kavramında bir problem görmez. Kendimizi bizzat eyleme kaptırmış olduğumuz için, yaşanmakta olan bir eyleme anlam 'yüklediğimiz'i söylemek yanlıştır. Tecrübelere

---

[5] Schutz, *Phenomenology of the Social World*, s. 8.

* Giddens, '*episode*' terimini, kendi toplumsal değişme anlayışının evrimci ve determinist yaklaşımlardan farklılığını vurgulamak amacıyla, 'benzer bir anlama gelen '*stage*' teriminin yerine özellikle kullanır. Terim, bu kitapta, insanların yüz yüze karşılaşmalar esnasında genellikle rutin bir biçimde izledikleri belirli prosedürleri ve toplumsal hayatın bu yöndeki niteliğini anlatmak amacıyla kullanılmıştır. Yani ona göre, Goffman'ın da vurguladığı gibi, her karşılaşma kendi başlangıçlarına, kendi içinde ritüel/rutin nitelikte evrelere ve belli kapanışlara sahiptir, ancak bunlar tamamen irademiz ve eylemlerimiz dışında ortaya çıkan determinist nitelikte bir olaylar dizisi değil, farklı olumsallıklar ve gelişme çizgileri gösteren oluşumlardır. Giddens bu terimi, daha sonra, makro ve kurumsal süreçleri de kapsayacak biçimde genişleterek kullanmıştır [çev. not.].

anlam 'atfetme' (yani, aktörün veya başkalarının eyleme refleksif olarak bakması), sadece olmuş bitmiş eylemlere geriye dönüp bakarak yapabileceğimiz bir şeydir. Bu yüzden, tecrübelerin doğaları gereği anlamlı olduklarını söylemek yanıltıcıdır: 'sadece önceden yaşanmış olan anlamlıdır, yaşanmakta olan değil'.

Edimlerin refleksif kategorizasyonu aktörün gerçekleştirmeye çalıştığı amaç veya projenin/tasarının tespitine bağlıdır: tasarı bir kez gerçekleştirildiğinde, geçici bir tecrübe akışı nihayetlenmiş bir epizod/ uğrak haline gelir. Bu noktada, Schutz Weber'i, bir eylem tasarısını –yani, eylemin bir hedefe yönelmişliğini– eylemin 'çünkü (because)' güdüsünden ayırmadığı için eleştirir. Tasarılar veya 'için (in order to)' güdüleri kendi başlarına açıklayıcı anlama sahip değillerdir. Schutz bunu açıklarken, hava yağmurlu olduğunda şemsiye açmak eylemini örnek olarak verir:

> Şemsiye açma tasarısı/düşüncesi şemsiye açma eyleminin nedeni değildir; aksine o, sadece zihinde oluşturulan bir beklentidir. Eylem, aksine, bir tasarıyı/düşünceyi 'hayata geçirir' veya bunda 'başarısız kalır'. Bundan farklı olarak, yağmurun yağacağını hissetme herhangi bir tasarı biçimi değildir. Bu hissin, 'Yağmurdan korunmazsam elbiselerim ıslanacak; bu hiç de hoş bir şey değil; o halde, bunu önlemem gerek' şeklindeki bir çıkarımla hiçbir bağlantısı yoktur. Bu bağlantı veya ilişki, kendisi vasıtasıyla tüm geçmiş tecrübelerimin kompleks bütününe yöneldiğim [fenomenolojik anlamında – A. G.] niyetsel edimimle kurulur.[6]

'Bağlantı' nosyonu Schutz'un yazılarında önemli bir yere sahiptir. Süregiden her eylem akışı içinde 'tema' ve 'ufuk' ayırımı yapabiliriz: ilk terim, aktörün o sırada ilgili olduğu belirli bir tasarıyla bağlantılı bir durum veya eylemin öznel olarak değerlendirilen unsurlarına atıfta bulunurken; ikincisi, ilgili durumun, aktörün ulaşmaya çalıştığı hedefle alâkasız olduğu

---

[6] a. g. y., s. 92-93

düşünülen diğer unsurlarını anlatır.[7] Yaşantı süreci, der Schutz, aktörün tasarılar hiyerarşisinin iç içe geçmesi veya örtüşmesine göre sürekli değişkenlik gösteren bağlantı sistemlerini ihtiva eder. Geçirilen-tecrübelerin seyri örtüşen bir dizi tema ve ufka göre analiz edilebilir. Nitekim, bir romanı okuyup bitirme tasarısı, işe gitmek için kitap bırakıldığında kesintiye uğrayabilir: kitabı bitirme tasarısı böylece tam olarak gerçekleşmez veya askıya alınır; ancak, yeniden eyleme dönüştürülmeye hazır halde kalır. 'Bizler, kişilik katmanlarımızın farklı derinlik düzeylerinde, biri fiilî ve pek çoğu tâli olan gündelik meselelerle meşgul oluruz.'[8]

Schutz'a göre başkalarının davranışlarını anlama, fenomenolojik açıdan, bir *tipleştirme* süreci olarak incelenebilir; aktör, bu tipleştirme sürecinde, başkaları tarafından yapılan şeylerin anlamlarını kavramak için öğrenilmiş yorumlama şemalarına başvurur. Temel toplumsal ilişki ötekiyle dolaysız yaşanan ilişki, yani 'Biz-ilişkisi'dir. Aktörlerin gündelik toplumsal yaşantılarında kullandıkları toplumsal formlara ait diğer tüm anlayışların kaynağı bu ilişkidir. Yüz-yüze bir karşılaşmada, aktör –öteki kişiyi tipleştirme ve o kişinin kendi eylemlerine muhtemel tepkisini hesaplayabilme ve onunla iletişimi sürdürebilme temelinde– 'eldeki bilgi' stokunu veya 'sağduyu anlayışları'nı devreye sokar. Bir aktörün 'bilgi stoku' 'bir başka uyarıya kadar uygun' olduğu düşünülerek sorgulanmadan benimsenir; bilgi stoku, 'şartlara göre değişen, bir belirsizlik durumunda yardımcı araç olarak devreye sokulan "apaçıklıklar" bütünüdür.' Bilgi stokları yapı itibariyle pragmatiktir. Gündelik toplumsal etkileşim esnasında, aktör böylece, başkalarına karşı tepki geliştirme konusunda birçok reçeteye sahiptir; ancak o, –bir gözlemci tarafından talep edilmedikçe– genellikle bunları bilinçli olarak formüle edilmiş

---

[7] Schutz, *Reflections on the Problems of Relevance*, New Haven, 1970, s. 33 ve izleyen sayfalar.

[8] a. g. y., s. 120.

teoriler' şeklinde açıklamaz.[9] Bununla birlikte *başkaları*, aktörün bilincinde 'birlikte olunanlar', yani 'Biz-ilişkileri' dünyası olarak yer alabileceği gibi; haklarında bir şeyler duyduğu veya bilgiye sahip olduğu ancak doğrudan karşılaşmadığı kişiler ise 'çağdaşlar' olarak ve ayrıca kendisi doğmadan önce yaşamış olan önceki kuşaklar da 'atalar' olarak yer alır. Schutz, çoğu yazısında ilgisini 'Biz-ilişkileri'ne yoğunlaştırır; zira o, çağdaşlar veya atalar dünyasının anlamının bu ilişkilerin analiziyle aydınlatılabileceğini düşünür. Ona göre, bu toplumsal dünyalar arasındaki sınırlar çok net değildir: aksine onlar, birbirleriyle farklı seviyelerde bağlantı içindedirler. Başkalarının davranışlarını anlamak amacıyla kullanılan bilgi stokları, Schutz'a göre, farklı 'sınırlı anlam alanları' veya 'çoğul gerçeklikler'e temel oluşturur ve bu alanlar/gerçeklikler içinde işler. Bu anlam dünyaları arasında geçişler yapmak (sözgelimi, faydacı bir iş dünyasından kutsalın veya bir oyunun alanına geçiş yapmak) sosyal aktörün doğal yeteneklerinin bir parçasıdır. Ne var ki, bu türden bir ilgi veya tepki değişikliği, normalde aktör tarafından bir 'şok' –farklı dünyalar arasında bir bölünme– olarak yaşanır.

Toplumun sıradan üyelerinin uğraşıları gündelik toplumsal hayatın pratik yükümlülükleriyle uyum içindedir; ancak, sosyolog gözlemcinin uğraşıları salt 'bilişsel' veya 'teorik' niteliktedir.[10] Yorumcu sosyolojik yöntemin amacı, Schutz'a göre, eylemin öznel temellerini aydınlatmak için, 'tipik' davranış biçimler'i hakkında teorik modeller inşa etmektir. 'Yorumcu sosyoloji dahil her sosyal bilim', der Schutz, 'kendi temel amacını, toplumsal dünya içinde yaşayanların bu dünya hak-

---

[9] 'Gündelik düşüncelerimiz "doğru-yanlış" ayrımından ziyade "muhtemel-ihtimal dışı" ayrımıyla ilgilidir ... Pragmatizm ilkesi, bu bağlamda, sadece bu bağlamda kolayca temellendirilir. Bu ilke, gündelik düşünce tarzına ilişkin bir betimlemedir, yoksa bir biliş teorisi değil.', 'The problem of rationality in the social world', *Collected Papers*, vol. 2, s. 76-77.

[10] 'Common-sense and scientific interpretation of human action', *Collected Papers*, Vol. I, s. 36 ve izleyen sayfalar.

kında düşündüklerini olabildiğince kapsamlı bir biçimde açıklamak olarak ortaya koyar.'[11] Sosyal bilimlerde oluşturulan kavramlar 'uygunluk' ilkesine dayanır. Schutz, bu kavramları 'ikinci derece/ düzey' inşalar olarak adlandırır; zira onlar, aktörlerin anlamlı bir toplumsal dünya inşa ederken kullandıkları kavramlarla mutlaka ilişkili olmak zorundadırlar. Schutz uygunluk postülasını şöyle açıklar: sosyal bilimlerin kavramları, 'yaşantı-dünyası içinde birey aktörce icra edilen insanî eylem, hem aktörün kendisi hem de başkaları için, gündelik hayatın sağduyuya dayalı yorumunda nasıl anlaşılabilir kılınacak şekilde tipsel bir inşayla ifade ediliyorsa, öyle inşa edilmelidir'.[12]

Schutz'un varoluşçu fenomenolojisinin güçlü olduğunu düşündüğüm yanlarına daha sonra değineceğim için, şimdilik zayıf yanları üzerinde duracağım.

Schutz'un niyetsellik/yönelimsellik, zaman-bilinci ve eylem hakkındaki tartışmasının önemli bir bölümü doğrudan Husserl'e dayanır. Ancak o, Husserl'in epistemolojik programını terk ederken, transendental fenomenolojinin sonraki gelişiminin ayırt edici özelliğini oluşturan egonun öznelliğiyle göbek bağını sürdürür. Schutz'a göre, sosyal dünya 'kesin bir dille ifade etmek gerekirse, benim dünyam'dır: veya onun daha teknik bir dille ifade ettiği gibi, dünya 'esas itibariyle, sadece ego-bilincinin yönelimselliğinin işleyişine tâbi olan ve daima onun içinde yer alan bir şeydir.'[13] Sonuç olarak, Husserl'in niyetsel/ yönelimsel bilincinin 'dış dünya'nın yeniden inşasıyla ilgili –özellikle de öznelerarasılık konusunda– yarattığı problemler, Schutz'un toplumsal dünyanın fenomenolojisini sürekli uğraştırır. Schutz, fenomenolojik indirgemeyi hareket noktası olarak aldığında toplumsal gerçekliği bir nesne-dünyası olarak yeniden kurmayı başaramaz. Bu başarısızlık, Schutz'un hatalı

---

[11] *Phenomenology of the Social World*, s. 220.

[12] 'Common-sense and scientific interpretation of human action', s. 44.

[13] a. g. y., s. 9 ve 37.

çağdaşlar' ve 'atalar' anlayışında kendini gösterir. 'Çağdaşlar' ve 'atalar' onun analizinde sadece aktörlerin bilinçlerinde ortaya çıktıkları ölçüde yer alır. Nitekim, 'ilk bakışta, benimle atalarımdan herhangi biri arasında bir toplumsal ilişki gibi görünen şey, benim açımdan her zaman ötekine-tek-taraflı bir yönelime olacaktır.'[14] Schutz, ataların davranışlarının kendilerinden sonra yaşayanları doğrudan etkileyebildiği nadir durum'a örnek olarak sadece mülkiyetin miras bırakılmasını (!) verir. Ancak, önceki kuşaklar sonrakilere, Durkheim'in oldukça isabetli bir biçimde vurguladığı gibi, bundan çok daha fazlasını miras bırakabilirler; toplumsal dünya, terimin transcendental anlamında, niyetsel/yönelimsel bilinçten hareketle inşa edilemez. Durumun böyle olduğu aslında Husserl'in yazıları hakkındaki yorumlarında öznelerarasılık problemiyle hesaplaşmaktan kaçınan Schutz tarafından da kabul edilir. Toplumsal dünya incelemesine başlarken, der Schutz, 'saf fenomenolojik yöntemden uzak durmamız' gerekir: burada toplumsal dünyanın mevcudiyetini kabul ederek işe başlamamız' gereklidir.[15]

'Öznelerarası olarak anlamlı eylem' açıklaması yeterince doyurucu olmasa da, Weber, somut bir eylem halinin başkaları açısından sahip olabileceği –hem niyetlenilmiş hem de niyetlenilmemiş– 'nesnel sonuçlar'ının önemini, en azından sosyolojik analiz açısından, daima göz önünde bulundurmuştur. Onun ilgisi eylemin sonuçlarından ziyade koşullarının açıklanmasına dönük olan Schutz'un çalışmasında bu kaygıya rastlanmaz. Weber'in güç farklılaştırıcılarına sürekli olarak yaptığı vurgu Schutz'un görüşlerine gerçekte çok az yansır. Weber, sosyal analizin 'aktörlerin içinde yaşadıkları toplumsal dünya hakkındaki düşüncelerinin açıklığa kavuşturulması'ndan çok daha fazlasını içermesi gerektiğini vurgular ve o bu konuda tamamen haklıdır: buna göre, sosyal analizde, hem eylemin

---

[14] a. g. y., s. 99, 134, 12 ve 208.

[15] *Phenomenology of the Social World*, s. 97.

ifade edilmeyen etkilerinin, hem de bu eylemin aktörün bilinciyle dolaylı ilişki içinde olmayan belirleyici nitelikteki koşullarının hesaba katılması gerekir.

Schutz'un 'için (in order to)' ve 'çünkü (because)' güdüleri arasında yaptığı ayrım Weber'in doğrudan anlama ve açıklayıcı anlama ayrımını yeniden ele alma girişimidir. Ancak, Weber'in görüşündeki yetersizlikleri göstermeyi başaran Schutz'un kendi açıklaması yeterince doyurucu değildir. Nitekim, 'çünkü' güdülerinin aşağıdaki iki örneği içerdiğine inanılır: 'bir kimsenin arkadaşlarının tesiri altında katil olması'[16] ve kişinin 'kendimi yağmurdan korumazsam ıslanacağım ve bu hiç de hoş bir şey olmayacak, bunu önlemenin yolu şemsiyemi açmaktır ve işte yapmam gereken şey tam da budur' yargısına ulaşarak şemsiye açması.[17] İkinci örnek örtük bir pratik akıl yürütme zincirine işaret eder; ancak ilkinde bu yoktur, aksine o başkalarının davranışlarının aktörün davranışları üzerinde yol açtığı etkilerle ilgilidir. Bu tespitin içerimlerinden hiç değilse biri şöyledir: Schutz'un 'için' ve 'çünkü' güdüleri ayrımına, bizim de, aktörlerin belirli türden bir davranışa karar verirken refleksif olarak başvurdukları gerekçeler ayrımını eklememiz gerekir.

Sonuç itibariyle, Schutz'un 'uygunluk' postülası doyurucu değildir. Ona göre sosyal bilimlerin terimleri, ancak, 'tipsel bir inşa'ya göre tanımlanan bir etkinlik biçimi 'bizzat aktör tarafından' kendisine ait kavramlardan hareketle 'anlaşılabiliyor' ise 'uygun'dur. Ancak, bununla ne kast edildiği yeterince açık değildir. Eğer, söz konusu iddia, sadece, sosyolojik kavramlar –ne kadar soyut olurlarsa olsunlar– nihayetinde somut anlamlı eylem biçimleriyle uygunluk içinde olmalıdır şeklinde alınırsa pek de açıklayıcı olmaz. Öte yandan, burada, sosyal bilimlerin teknik kavramlarının, davranışlarına atıfta bulunduğu kişiler tarafından anlaşılabilecek kavramlara dönüştürülmesi gereği

---

[16] a. g. y., s. 91.

[17] a. g. y., s. 93.

kast ediliyorsa, bunun niçin istenilir bir şey olarak kabul edilmesi gerektiğini veya bu dönüştürmenin nasıl yapılabileceğini anlamak zordur –bizzat Schutz'un da belirttiği gibi, özellikle, sosyolojik kavramların formülasyonuna temel oluşturan ilgi ve kriterlerin, gündelik kavramlarımıza içkin ilgi ve kriterlerden farklı oldukları dikkate alınırsa.

Sırf geniş bir yazarlar grubunun çalışmalarını 'fenomenolojik' olarak adlandırmasına veya Husserl'in yazılarından açıkça yararlanmış olmasına dayanarak, –gönül rahatlığıyla– fenomenolojik bir sosyoloji 'mümkün müdür' diye sormanın faydalı olmayacağını düşünüyorum. İlk olarak, bana göre, Husserl'in transendental fenomenolojisinde öne çıkan bazı problemlerin daha sınırlı düzeyde ve kılık değiştirmiş bir biçimde Schutz'un yazılarında yeniden ortaya çıktığını söylemek doğrudur. Bu problemler şunlardan ibarettir: ister doğa dünyasının isterse toplumsal gerçekliğin 'olgusallığı' anlamında alınsın, 'dış' gerçekliğin fenomenolojik olarak nasıl inşa edilebileceği problemi; *ve* ya transendental ego düzeyinde ya da –'bireyi-aşan' yapılar olarak kollektiviteleri içeren ve onlara temel oluşturan– daha somut dünya düzeyinde tezahür eden 'ötekiler (öznelerarasılık) problemi'.

Etnometodoloji

Fenomenolojik düşünceler sosyolojide etkili olmaya devam etse bile, haklı olarak fenomenolojinin can çekişen bir felsefe olduğu söylenebilir. Kıta filozofları arasında başarısı her zaman bir *skandal başarı* olan varoluşçuluğun savaş-sonrası yükselişi aniden kesintiye uğradı, ilgi diğer alanlara kaydı ve yeni perspektifler geliştirildi. İngiliz ve Alman düşünürler fenomenolojiye karşı daima mesafeli durdular; ve özellikle Britanya'da, karmaşık bir teknik terminoloji ve yakıcı ahlâkî kaygının karışımı olan 'fenomenolojik varoluşçuluk'un mu-

adili, tümüyle İskoç kumaşlı İngiliz taşra centilmenlerinin kendinden emin ve halinden memnun tavrını sergileyen gündelik dil felsefesiydi. Öncelikle Austin ve savaş-sonrası diğer Oxford filozoflarıyla birlikte anılan ve alışılageldiği üzere 'analitik felsefe' olarak adlandırılan daha genel kategori içinde görülen 'gündelik dil felsefesi', bugün gücünü tamamen tüketmese de, gerileme içinde görünmektedir. Bununla birlikte, bazı sosyal bilimcilerin fenomenolojiyi benimsemeleri gibi, diğer bazılarının da dikkatlerini gündelik dil felsefesine yönelterek bir başka hasta bedene hayat öpücüğü verme gayreti içinde görünmeleri oldukça dikkat çekicidir. Etnometodolojide bu iki felsefî hareket noktasından da yararlanma girişimiyle karşılaşırız. Can çekişen iki felsefeyi diriltme ve onları birleştirme çabasının, sosyal bilimler için olumlu bir sonuç yaratma ihtimalinin hemen hemen hiç olmadığını belirtmek baştan çıkarıcıdır. Ancak bu haksız bir değerlendirmedir: etnometodoloji, aslında, ait olduğu familyaya yönelik bu tür bir betimlemede sunulandan daha orijinal ve tahrik edici bir yaklaşımdır.

Önceki paragrafta sözü edilen iki felsefe okulu arasında stil farklılıkları bulunmasına ve hatta aralarında hiçbir karşılıklı etkileşim olmamasına rağmen, onların ortak bir noktada buluştuklarını söylemek mantıklıdır. İkisi de, bilim insanının değil, aksine sıradan insanın dünyası, yani gündelik dünyanın incelenmesi konusunda buluşur. (Austin, bir keresinde, pek rahatça olmasa da, çalışmasını 'linguistik fenomenoloji' olarak adlandırır.) En azından özcü-olmayan haliyle fenomenoloji, eski yerleşik felsefe geleneklerinin çoğunda yaygın olarak ve özellikle pozitivist felsefelerde açıkça yapılanın aksine, 'doğal tutum'un küçümsenemeyeceği veya göz ardı edilemeyeceğinde ısrarlıdır. Aksine, sağduyu, daha önceki felsefelerin bazı temel hataları ve saçma düşüncelerini çürütmek için bakılması gereken bir fikirler ve pratikler deposudur. Ayrıca burada, Austin ve Wittgenstein'ın felsefeleri arasında –İngiliz felsefesindeki

ikinci devrim'in genel eğilimiyle birleşen– temel bir bağlantı noktası yer alır.[18]

Ancak, Garfinkel Parsons'a borcunu açıkça itiraf etse bile,[19] yine de Schutz'un yazıları Garfinkel'in düşüncelerinin gelişiminde ilk hareketi sağlamış görünür. Schutz'un etkisinin iyi bir örneğine, Garfinkel'in onun toplumsal davranışta rasyonalitenin doğası hakkındaki görüşlerini tartışmaya ve açımlamaya çalıştığı ilk makalesinde rastlanır. Bu makalenin temel argümanının dayanak noktası, Garfinkel'in 'bilimin rasyonalitesi' *ile* sağduyu veya 'doğal tutum'un rasyonalitesi arasında yaptığı ayrımdır.[20] Garfinkel, bilimin rasyonalitesi deyimiyle, Weber'in, –toplumsal davranışı açıklamak için açık-seçik araçlar-amaçlar kriterinin kullanıldığı– rasyonel eylem analizinde sergilenen bakış açısını anlatır. Bu çerçevede, güdülenmiş eylem, gözlemcinin –aktörlerin kendi davranışlarını düzenlerken başvurdukları kriterlerden oldukça farklı olabilen ve normalde farklı olan– kriterlerine göre açıklanır. Ne var ki, bu akıl yürütme sonucunda, insanî toplumsal etkinlik alanlarının büyük bir kısmı sanki 'rasyonellikten uzak'mış ve 'rasyonel eylemler' sadece marjinal önemdeymiş gibi bir durum ortaya çıkar. Toplumsal davranışın yorumlanmasında kullanılabilecek tek bir rasyonalite standardı bulunduğu düşüncesini terk eder ve aktörlerin kullanılabilecekleri farklı 'rasyonaliteler' bulunduğunu söylersek, rasyonel eylem artık sadece ilâve bir kategoriyi temsil etmez. Schutz'u izleyen Garfinkel, sosyal bilimlerinkilerden ziyade pratik gündelik hayatın ilgileriyle bağlantılı bu türden epeyce fazla 'rasyonalite biçimi' tespit eder.

---

[18] İlk devrimi Moore, Russell ve erken dönem Wittgeinstein'ın çalışmaları temsil etmektedir. Karşılaştırın: Ayer, A. J., et al., *The Revolution in Philosophy*, London, 1956.

[19] Garfinkel, Harold., *Studies in Ethnometodology*, New Jersey, 1967, s. İx.

[20] 'The rational properties of scientific and common sense activities', yukarıdaki kitapta yeniden basıldı. Karşılaştırın: Elliot, Henry C., 'Similarities and differences between science and common sense', Turner Roy, *Ethnometodology*, London, 1974.

Öte yandan, sosyal bilimlerde kullanılan rasyonalite kriterleri –sözgelimi, kavramlar olabildiğince genel ve 'bağlamdan-bağımsız' olarak tanımlanmalıdır kriteri– sıradan aktörleri ilgilendiren türden değildir.

Pratik toplum teorisyeni olarak sokaktaki birey, hayatını doğa dünyası ve toplumsal dünyanın göründüğü gibi olduğu ön-kabulünü destekleyecek biçimde düzenler –bu, tespit Garfinkel'in yazılarında, şu ya da bu biçimde, sıklıkla yer alır.

> Nesnenin fiilî görünümleri ile tasarlanan nesne arasındaki muhtemel bir dizi ilişkiyi (sözgelimi, ikisi arasındaki kesinlikten-yoksun tekabülliyet ilişkisini) hesaba katmadan, aktör, kesin olduğu varsayılan kuşkulu tekabülliyetin onaylanabilir tekabülliyet olmasını bekler. O, başka kişilerin de kendisiyle –az çok benzer biçimde– aynı beklenti içinde olmasını bekler; ve o, nasıl varsayılan bu tekabülliyet ilişkisinin diğer kişiler için de bağlayıcı olmasını bekliyorsa, onların da aynı konuda kendisinden aynı şeyi bekleyeceklerini düşünür.[21]

Sosyal bilimci gözlemcinin tutumu bunun tam aksidir; onun tutumu şeylerin göründükleri gibi oldukları inancının askıya alınmasını gerektirir ve (ideal olarak) 'doğal tutum'a hâkim olan pragmatik taleplerin etkisi altında değildir. İki tutum, yani bilim insanı ve sıradan insanın tutumu birbiriyle örtüşmez, aksine köklü bir farklılık sergiler: tüm bunlar Weberci türde bir yorumcu sosyoloji modelini toplumsal eylemin 'anlaşılma'sına uygularken karşılaşılan güçlüklerdir.

Aktörler tarafından yaşandığı haliyle toplumsal hayat, bu yüzden, 'bilimsel tutum' tarafından belirlenmiş rasyonalite standartlarına uygun biçimde gerçekleştirilen mekanik faaliyetler olarak değil, aksine, bu standartlarla bağlantılı olmayan hayranlık uyandırıcı bir dizi faaliyet olarak görülmelidir. Bu açıklamanın hareket noktası Schutz'un fenomenolojisi olsa bile, sonuç farklı bir yönde gelişir. Garfinkel onun ön plânda tuttuğu güdü-analizini geliştirmeye çalışmaz, aksine 'doğal tutum'un gündelik hayat içinde aktörler tarafından bir feno-

---

[21] *Studies in Ethnometodology*, s. 272.

nen olarak nasıl *realize edildiğiyle* ilgilenir. Garfinkel'e göre etnometodolojinin temel önermesi şöyledir: 'üyelerin düzenli gündelik ilişki ortamlarını kendileri sayesinde ürettikleri ve bir düzene soktukları etkinlikleri ile onların bu ortamları 'açıklanabilir' kılma prosedürleri aslında aynı şeylerdir. 'Toplumsal pratikler', der Garfinkel, 'organizasyonuna şekil kazandırdığı rutin gündelik etkinlikler sayesinde sürdürülür ve bu rutin etkinlikler içinde olaylar olarak ortaya çıkarlar'.[22] Bu görüş, onu öznel tecrübenin (temel veya varoluşsal) önceliğine ilişkin Kartezyen vurgular içeren fenomenolojiden uzaklaştırıp, –'kamusal tarzda' yorumlanmış dilsel formlar olarak– konumsal eylemler'i incelemeye yöneltir. Bu yönelişin Austin ve geç dönem Wittgenstein'a doğru olduğunu görmek zor değildir. Zira, edimsöz edimleri* kavramı, ya da Wittgenstein'ın 'kelimeler aynı zamanda edimdirler' sözü,[23] felsefî olmaktan ziyade betimleyici amaçlara hizmet ediyorsa da, Garfinkel'ın üzerinde durduğu problemlerle yakından ilişkilidir.

Bununla birlikte, Garfinkel, etnometodolojinin ilgilerini açıklarken yukarda sözü edilen düşünürlerin terminolojisinden çok az yararlanır, ve bu terminolojinin yerine Bar-Hillel'ın yazılarından alınan ve aslında Peirce'tan türetilen 'indekssellik' (indexicality) ve 'indekssel ifade' terimlerini kullanır. Peirce, 'indekssel gösterge' terimini, esas olarak bir simgenin farklı bağlamlarda farklı anlamlara sahip olabileceğini, yani 'aynı' semantik bileşenlerin bağlama göre farklı simgelerle ifade edilebileceğini (tersi de olabilir) göstermek amacıyla oluşturur. Bar-Hillel'a göre, bir kişinin hayatı boyunca kurduğu bildirme

---

[22] a. g. y., s. 1.

* 'Edimsöz edimi (*illocutionary act*): söyleyerek, konuşma eyleminde bulunurken yapılabilecek olan eylem ya da faaliyet; düpedüz bir şey söylemek dışında, bir şey söylerken gerçekleştirilmiş olan edim ya da fiil.' (Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, Şubat 2000, İstanbul). [çev. not.].

[23] Wittgeinstein, Ludvig., *Philosophical Investigations*, Oxford, 1972, s. 146.

türünden cümle-örneklerinin (declarative sentence-tokens) yüzde doksanından fazlası indekssel ifadelerden oluşur: "ben", "sen", "burada", "orada", "bugün", "dün" ve "bu" gibi ifadeleri içeren cümleleri saymazsak, 'zamanlı fiiller içeren cümlelerin çoğunun indekssel olduğu açıktır.'[24] Garfinkel'e göre, gündelik söylemde ortaya çıktıkları haliyle, bu tür ifadeler, sosyal etkinliğin –toplumun üyelerince– pratik bir icra olarak organize edildiği temel harcı oluşturur; ancak, sosyal bilimci araştırmacılar açısından, bu ifadeler toplumsal etkinliğin betimlenmesinde sadece engel yaratırlar. Sosyal bilimlerde yöntem üzerine formel tartışmaların çoğu indekssel ifadelerin 'düzeltilmesi' konusuna odaklanır. Onlar, bu tartışmalarda, indekssel niteliklerinden arındırılarak yeniden-ifade edilmeye çalışılır. Fakat, indekssel ifadelerin rutin söylemdeki kullanımı, aktörlerin –bu ifadelerin, kendilerinden hareketle anlamlarına oturtulabileceği– sorgulanmadan benimsenen bilgilerden faydalanmalarını gerektirir. Bu, asla verili bir şey olmayıp, aksine aktörlerin açıklamalarının refleksif niteliğine dayanır: aktörlerin açıklamalarının refleksif niteliği bu açıklamaların ilintili olduğu şeylerin kurucu unsurudur. Refleksivite diğer sosyal aktörler tarafından sorgulanmadan benimsenir ve onlar bu bilgileri toplumsal davranışları 'icra etmek'te kullanırlar. 'Üyeler, kendi prosedür ve bulgularının her pratik amaca rasyonel uygunluğunu gösterecek, sağlayacak, onaylayacak veya ispatlayacak bu refleksivitenin bilincindedirler, ona ihtiyaç duyar ve onu hesaba katar ve kullanırlar.'[25] İki veya daha fazla insan arasındaki bir konuşmada, olaylara 'açıklama getirmek' konuşmaya katılanlar açısından karşılıklı bir 'emek' sorunudur: açıklama getirmek bir 'yorumlama faaliyetleri' bütünü olarak görülebilir: bu yorumlama faaliyetinde, 'konuşmacılar, ko-

---

[24] Bar-Hillel, Yehoshva., 'Indexical expressions', *Aspects of Language*, Jerusalem, 1970, s. 76.

[25] *Studies in Ethnomethodology*, s. 8.

nuşmanın konumsal ayrıntılarında, pek çok kelimeyle ifade edebileceklerinden farklı şeyler dile getirirler.'[26]

Bu tür bir analizin, –'semantiğin', soyut ve kendi içine kapalı bir 'göstergeler', 'sözcükler' ve hatta 'cümleler' sistemi olduğu düşünülen dilin yapısal özelliklerine göre ele alınamayacağının uzun zamandır âşikar hale geldiği– lingüistik açısından doğrudan ve önemli içerimleri mevcuttur. Bu analiz Wittgenstein, Austin ve Ryle'ın yazılarından büyük güç almıştır. Bu genel yönelim, bir önceki kuşaktan Russell'ın betimlemeler teorisinde –ve daha sonra Carnap'ın 'gerçekliğin bütünlüğünü bir mantıksal yapılar evreni olarak açıklama' tutkusunda– sonuçlaşan vurgulardan uzaklaşır. Özellikle Austin'in fikirleri ve en azından geç dönem Wittgenstein'ın bazı yorumları, kuşkusuz, aslında felsefenin geleneksel bazı problemlerini çözmek veya kökünden halletmek için– gündelik konuşmadaki sözcüklerin anlamlarının betimleyici ve ayrıntılı bir analizini salık verme eğilimi sergiler. Felsefenin ana görevleri hakkında süregelen anlaşmazlığın doğruları ve yanlışları her ne olursa olsun, Garfinkel'in yaptığı gibi, Wittgenstein'ın geç dönem çalışmalarının, 'felsefeciler'in ifadelerinin indekssel olgular[27] olarak incelenmesi ve '... bu olguların düzeltme niyeti olmaksızın betimlenmesi' olarak okunabileceğini ileri sürmek bir ölçüde anlamlıdır. Garfinkel'in oluşturduğu çerçeve içinde etnometodolojinin amaçlarına uygun düşen bu yorum *ile* 'dilsel bir iletişim birimi –genellikle varsayılanın aksine– sembol, sözcük, cümle ve hatta sembol, sözcük veya cümle topluluğu değil, tam tersine konuşma yapılırken sembol, sözcük veya cümlenin üretilmesi yahut oluşturulmasıdır'[28] görüşünü savunan dil felsefecilerinin çalışmaları arasında açık bağlantılar vardır. Ancak, felsefeci ve dilbilimcilerin çoğu hâlâ, sözleri,

---

[26] Garfinkel, Harold, and Sacks, Harvey., 'On formal structures of practical actions', McKinney, John C., and Tiryakian, Edward A., *Theoretical Sociology, Perspectives and Developments*, New York, 1970.

[27] a. g. y., s. 348.

[28] Searle, John R., *Speech Acts*, Cambridge, 1969, s. 16.

kişiler arasındaki zamansal olarak konumlanmış konuşmalar olarak değil, daha ziyade, ya soyut tekil aktörlerin ürünü olarak ya da tersine, onları soyut dil kuralları veya uzlaşımlarla ilişkilendirerek ele alıyor görünmektedir. Garfinkel, Sacks, Schegloff ve başkaları tarafından yapılan incelemelerin ortaya koyduğu gibi, bu ayrılığın önemi daha derin olabilir. Zira, sözler aracılığıyla aktarılan anlamlar, bizzat konuşma esnasında, bu 'konuşma'nın *bizzat yapıldığı yerde* oluşturulur: konuşmanın unsurları, konuşmanın bizzat kendisinin ve dolayısıyla onu oluşturan sözlerin anlamının yorumlandığı veya tanımlandığı kısımlardır.

Bu söylenenler Garfinkel'in görüşlerinin dilbilimle kesinlikle bağlantılı olabileceğini gösteriyorsa, onun görüşleriyle sosyolojik problemler arasında ne gibi ilişkiler olabilir? Garfinkel için güçlü bir çekiciliğe sahip görünen cevap, nasıl felsefe dünyayı gerçekte olduğu haliyle bırakıyorsa, etnometodoloji de sosyolojiyi olduğu haliyle bırakır şeklindedir. Nitekim, şunlar söylenir: 'Etnometodolojik araştırmalar doğrular formüle etmeye veya önermeye çalışmazlar'; 'her ne kadar onlar sosyolojik yöntemler hakkında el kitapları hazırlamaya yönelseler de, bu kitaplar *hiçbir şekilde* "standart prosedür"ün ilâveleri değillerdir, aksine onlardan farklıdırlar'; ve bu araştırmalarda serbest teorik tartışmalara girilmez veya bu tür tartışmalar teşvik edilmez'.[29] Bu sözler çifte içerime sahip gibi görünmektedir. İlk olarak, etnometodolojinin amacı bizzat toplumsal pratiklerin açıklanabilirliğine açıklama getirmektir, yoksa, bu pratikleri genel düzeyde sınıflamaya ve açıklamaya çalışan teorilerde yapıldığı gibi, indekssel ifadeleri 'düzeltmeye' çalışmak değil. İkinci olarak bu yüzden, etnometodolog, araştırma amacına uygun olarak, toplumun sıradan üyelerinin gündelik yaşantıları sırasında yaptıkları sosyoloji ile uzman sosyal bilimcilerin yaptıkları sosyoloji arasında fark gözetmez. İkincilerin birincilerden çok daha tutkulu bir 'düzeltme programı'

[29] *Studies in Ethnomethodology*, s. viii.

olmasına rağmen, sosyal bilimler de diğer herhangi bir rasyonel olarak açıklanabilir toplumsal faaliyet biçimi gibi pratik bir iş'tir ve bu sıfatla incelenebilir. Bu tez, basitçe, bir sosyolojinin sosyolojisi savunusu gibi görünse bile, Garfinkel, 'inşacı analiz (constructive analysis)' adını verdiği şey veya ortodoks sosyoloji *ile* etnometodoloji arasında uzlaştırılamaz ilgi farklılıkları olduğunu eklemekten geri kalmaz; görünüşte bunun nedeni, etnometodolojinin, indekssel ifadelerin, tüm empirik çeşitliliği içinde, betimsel incelenmesiyle sınırlandırılmış olmasıdır. Bu, bir 'etnometodolojik kayıtsızlık' tutumu olarak ilân edilir.

Garfinkel ve terimi benimseyen diğer kişiler arasında açık görüş ayrılıkları olduğu için, 'etnometodoloji' kolayca bir bütün olarak değerlendirilemez. Bununla birlikte, Garfinkel dahil, bu yazarlardan bazılarının ısrarla vurguladığı 'etnometodolojik kayıtsızlık' tutumu, –etnometodoloji ve sosyoloji arasında olduğu varsayılan mantıksal uçurum gerçekten de olsa bile– korunması basit gibi görünen bir kayıtsızlık içinde pek sürdürülmez. Sosyolojinin 'yeniden-inşa'sı için projeleri olan Schutz'un yazılarının Garfinkel'in düşüncelerinin gelişiminde oynadığı rolü anımsarsak, bu durum hiç de şaşırtıcı görünmez. Garfinkel'in yazıları gerçekte 'inşacı analiz' hakkında –bu analize karşı hemen hemen hiç de kayıtsız bir tutum sergilemeyen– tespitlerle ağzına kadar doludur. Sözgelişi, 'gündelik hayatın malûm sağduyu dünyası ... sosyologların "uygun" açıklama talepleri üzerinde şaşırtıcı ve inatçı bir hâkimiyet kurar' tespitinde Schutz'un programının oldukça açık bir etkisi vardır.[30] Her ne olursa olsun, etnometodolojinin sosyolojiye, –sosyolojinin ona karşı yapabileceğinden– daha fazla kayıtsız kalamayacağını belirtmek istiyorum. Kolayca fark edilmese de, bunun nedeni, en azından kısmen, Garfinkel dahil ilgili yazarların çoğunun, bazen örtüşmelerine rağmen, mantıken birbirinden ayrı bir dizi meseleyi tesadüfen de olsa

[30] Garfinkel, Harold, 'Studies of the routine grounds of everyday activities', Sudnow, David., *Studies in Social Interaction*, New York, 1972, s. 2.

tipik olarak bir araya getirmesidir. Bu meseleler, eylemde ve iletişimde 'rasyonalite' problemi, sokaktaki insanın teknik kavramları arasındaki ilişki problemi ve 'indekssellik' problemidir.

Daha önce, Garfinkel'in toplumsal pratiklerin 'açıklanabilir' karakteri hakkındaki görüşünün, kendi rasyonalite tartışmasından ve ayrıca eylemler ve rasyonalite normları arasındaki tekabüliyetleri –Weber'in ortaya koyduğu gibi– analiz etmenin gerekli ve hatta faydalı olduğu şeklindeki görüşü reddinden nasıl türediğini göstermiştim. Garfinkel'in bu yargıdan hareketle oluşturmaya çalıştığı hareket noktasının anahtarı, sosyal bilimlerde 'güvenilir bilginin tanımına ulaşmak için' 'bir rasyonalite modeli gerekli'yken, 'gündelik hayattaki etkinlikler konusunda' böyle bir 'model'e gerek yoktur ifadesinde bulunabilir.[31] Etnometodoloji için, eylem kesinlikle sadece 'açıklanabilir' olduğu ölçüde 'rasyonel' olarak alınabilir. Etnometodolojinin temel postülası şöyledir: gerçekte, gündelik hayat ortamlarının üretildiği faaliyetlerle aktörlerin bu ortamları açıklanabilir kılma prosedürleri aynı şeylerdir. Ancak bu kabul 'etnometodolojik kayıtsızlık' kavramını makûl kılsa da, iki genel 'rasyonalite' biçiminin bu şekilde birbirinden ayrılması mantıken savunulamaz. İlk olarak, Garfinkel'in 'bilimsel rasyonaliteler' olarak adlandırdığı şeyin belirli unsurları, eylemlerin açıklanabilirliğine açıklama getirmek –başka deyişle, anlaşılırlığı anlaşılır kılmak– için gereklidir. Daha sonra kısmen ayrıntılı olarak açıklayacağım üzere, bu unsurlar sokaktaki bireylerinkilerle bizzat ilişkilendirilmelidir, aksi takdirde sonuç umutsuz bir rölativizm olacaktır. Tamamen geçerli şu görüşü desteklemek için aşağıdaki tespiti kabul etmemiz gerekir: Schutz ve Garfinkel'in farklı bir terminolojiyle dile getirdikleri şeyi farklı bir biçimde ifade edersek, 'anlam çerçevelerinin ilişkilendirilmesi hermeneutik bir görevdir ve bu görevin bilimsel kavram ve teorilerin değerlendirilme kriterleri

---

[31] *Studies in Ethnomethodology*, s. 280.

yani kesinlik, genellik ve bağlamdan-bağımsız sözlük tanımı kriterleriyle hiçbir alâkası yoktur.' İkinci olarak, rasyonaliteyi 'açıklanabilirlik'le özdeşleştirmek, edimler ve iletişimler betimlemesini amaçlı ve güdülenmiş davranış analizinden, yani aktörlerin belirli ilgileri/çıkarları hayata geçirme çabalarının analizinden soyutlamak demektir. Bu husus, kanımca, Garfinkel ve ondan etkilenenlerin yazılarında kendini gösteren, etkileşim veya konuşma raporlarının özellikle soyut ve içi boş karakterini açıklar. Bu yüzden, bürokrasi 'yapmak', nükleer fizik 'yapmak' gibi ifadelerin 'beceriyle yapılmış pratikler', 'pratik icralar' vb. olarak kullanılması yanıltıcıdır. 'Bir toplumsal pratik yapmak' bu pratiği açıklanabilir kılmaktan daha fazla bir şeydir ve onu bir *icra* kılan şey de kesinlikle budur.

'Etnometodolojik kayıtsızlık' tutumu ciddi olarak uygulandığında, aktörler ve gözlemcilerin eyleme ilişkin açıklamaları arasındaki ilişki konusunda hiçbir şey söylenemez. Garfinkel, sosyal bilimciler dahil, herkesi bir 'üye' olarak alır; sosyoloji, sadece sosyologların pratik sosyolojik akıl yürütmesidir. İmdi, sosyal bilimcinin betimlemeye ve analiz etmeye çalıştığı toplumsal dünya içinde doğa bilimcininkinden farklı bir biçimde yer aldığı ve bizzat bu dünyanın bir mensubu olduğu konusunda anlaşabiliriz. Ancak, Garfinkel'in görüşünde, aktörler ve gözlemcilerin açıklamaları arasındaki ilişkinin ortaya çıkarttığı, bizzat kendisinin de yüzleşmekten kaçınamadığı meseleleri göz önüne seren içkin bir tuhaflık vardır. Bu durum, etnometodolojinin bizzat kendi uygulayıcıları tarafından açıklanabilecek beceri gerektiren bir pratik olduğu gösterildiği takdirde kolayca açıklanabilir. Böylece, etnometodoloji-yapantiyelere karşı 'etnometodolojik kayıtsızlık' tutumu takınmak mümkün olacaktır; ve 'etnometodolojik kayıtsızlık' tutumu takınmak ... Orası dipsiz bir kuyudur!

Aynı problem 'inşacı-analiz'in başarısızlıkları olarak görülen şeyleri düzeltme girişimi lehine 'etnometodolojik kayıtsızlık' tavrını reddedenlerin yazılarında da yaşanır. Buradaki ana tema, sosyologların teorilerini inşa etmekte ve bu teorileri doğ-

rulamakta kullandıkları verilerin sokaktaki bireyler tarafından gerçekleştirilen daha önceki 'çalışmalar'a dayandığıdır. İntihar veya suç incelemesi gibi araştırma 'alanlar'ındaki tahliller, aktörlerin bu olguyu bir 'intihar' veya bir 'suç edimi' (olgusu) olarak değerlendirip tanımladıkları sağduyu bilgisine veyahut 'art-alandaki beklentiler'e dayanır. Buna göre, sosyal bilimci gözlemci, sözgelişi, bu olgunun 'geçerlilik' veya 'doğruluğu'nu göstermek için polis ve mahkeme görevlilerinin 'art-alandaki beklentiler'ini inceler. Ne var ki dipsiz kuyu hâlâ açıktır. Zira, üyeler ve araştırmacıların 'veri' olarak etiketlendirdikleri şeylerin 'art-alandaki beklentiler'e başvurularak anlaşılması gerektiği varsayılır. Ancak, sorun kendini açıkça hissettirir: kimin art-alan beklentileri? Zira, aktörlerinkilerin yanı sıra araştırmacıların art-alandaki beklentileri de söz konusuysa, sonuç sonsuz bir geriye gidiş olacaktır. Aktörlerin art-alandaki beklentilerini analiz eden araştırmacıların art-alandaki beklentileri, elbette zorunlu olarak bu analizi yaparken art-alandaki beklentilere dayanan ikinci bir araştırmacı tarafından analiz edilecek ve bu analiz bir diğeriyle sonsuza kadar devam edecektir. Bu meseleler üzerinde daha fazla durmak gereksizdir. Bu yazarlardan bazılarının çalışmalarındaki çözüme kavuşturulmamış karışıklıklar onların sürüklendikleri sonuçların savunulamazlığıyla açıklanabilir: özelde onlar, toplumsal olguların sadece sokaktaki bireyler onları 'var' olarak sınıfladıkları veya kabul ettikleri sürece 'varoldukları'nı ileri sürerler. 'Etnometodolojik kayıtsızlık'ın koruyucu örtüsü kaldırılıp, pratik icraların bu icraları açıklanabilir kılan süreçlerle özdeşliği, –basitçe, empirik dünyanın özelliklerini paranteze almanın bir yolu olmaktan ziyade– ontolojik bir önermeye dönüştürüldüğü takdirde, böyle bir sonuç kaçınılmaz görünür.

Garfinkel'in ve en azından ondan etkilenen bazı kişilerin yazılarındaki temel ve önemli unsurları ortaya çıkartabilmek için, etnometodolojinin içine düştüğü mantıksal döngünün daha genel bir felsefî analize tâbi tutulması gerekir. Elbette, bizzat Garfinkel'in veya onun söyleyebileceği bazı şeyleri

ortodoks sosyoloji'yi yeniden-kurmakta kullanmaya çalışanların, bu mantıksal döngünün farkında olmadıklarını söylemek yanlış olacaktır. Aksine, onlar bu döngüden verimli bir biçimde yararlanılabileceği görüşünü benimser görünmektedirler. Nitekim, Cicourel 'sonsuz nirengi (indefinite triangulation)' olarak adlandırdığı bir şeyden söz eder: buna göre, kanıta "kilitlenmiş" ve bu yüzden uygunluk iddiasında bulunuyor gibi görünen her işlem/süreç, akabinde yeni unsurların sonsuz bir başka düzenlenişini yeniden üretecek benzer türden bir analize tâbi tutulabilir'.[32] Ancak o, 'kanıt'ın burada hangi anlamda kullanıldığını açıklamaz, yani iddiayı felsefî düzeyde aydınlamaz.

Garfinkel'in 'indekssellik' kavramını kullanış biçimi de benzer yapıda çözüme kavuşturulmamış meseleler yaratır. Wittgenstein'ın ünlü vecizesi '*Ein Ausdruck hat nur im Ströme des Lebens Bedeutung*' ('Bir ifade sadece hayatın akışı içinde anlama sahiptir.'), Garfinkel'in buradaki genel eğilimini özetlemeye pekalâ yardımcı olabilir. Ona göre, etnometodolojinin görevi 'indekssel' ifadeleri 'düzeltmek' değildir.

> 'İndekssel' özellikler [diye yazar o] sadece sokaktaki insanların açıklamalarına özgü değildir. Onlar, ayrıca uzmanların açıklamalarında da mevcuttur. Örneğin, 'Toplumsal olguların objektif gerçekliği sosyolojinin temel ilkesidir' şeklindeki doğal dil formülü, uzmanların ağzından, duruma göre, bu topluluğun üyelerinin faaliyetlerinin bir tanımı olarak, sloganları, görevleri, amaçları, başarıları, övünmeleri, sıradan bir konuşma biçimi, meşrulaştırma, buluş, toplumsal olgu veya araştırma kuralı olarak duyulur.[33]

Ancak, bu hüküm, ayrıca, 'indekssel' olarak kaçınılmaz biçimde bizzat kendine-gönderimde bulunur; kuşkusuz aynısı, Garfinkel'in 'indekssel' ifadeler hakkında ortaya koyabileceği bizzat 'indekssel' özellikler' sergilemek zorunda olan– ifadelerden herhangi biri için de söylenebilir.

---

[32] Cicourel, Aaron V., *Cognitive Sociology*, London, 1973, s. 124.

[33] 'On the formal structures of practical actions', s. 338-339.

Buradaki problem, Garfinkel'in tespiti bağlamında, 'indekssel' ifadelerin yeniden-betimlenemeyip sadece 'birbirlerinin yerine kullanılabilmesi'dir. 'İndeksselliğin', Garfinkel tarafından kullandığı biçimiyle, Bar-Hillel'deki 'indekssel' ifade'den çok daha yaygın bir ifade olduğuna dikkat edilmelidir. İkinci yazar terimi kullanırken, birçok sözcüğün, sahip oldukları anlamlar bakımından, kullanıldıkları ortamın özelliklerine bağımlı olduğunu anlatmayı amaçlıyordu. Garfinkel bunu her iki bakımdan da açımlar. 'Bağlam', Garfinkel'in kullandığı anlamda, *sadece* konuşma edimlerinin zamansal konumuna (süregiden konuşmalara) veya fiziksel konumuna (bir fiziksel ortamda ortaya çıkışına, yani yüz ifadeleri vb. dahil, ortamın anlamını formüle etmekte kullanılan yanlarına) işaret eder görünmez. Kavram, aynı zamanda, sözcüklerin/sözlerin zımnî kurallar bütünü içindeki 'bağlamsal konum'una da işaret eder görünmektedir. Ne var ki, bu sonuncu kullanımı ilk ikisine dahil etmek, yine de en azından, 'indekssel' ifadeler'in 'bağlamdan-bağımsız' ifadelerden ayırt edilebileceği gibi bir anlamı gözlerden gizler –bu, Garfinkel'in alıkoymak ister göründüğü bir ayrımdır. Zira, üçüncü anlamında hiçbir ifade 'bağlamdan bağımsız' olamaz. '2 x 2 = 4' önermesi kendi başına bağlamdan bağımsızdır, yani ilk iki anlamda 'indekssel-değil'dir; bu önermenin anlamını kavramak, onu kesinlikle belirli matematik kuralları bilgisi içine zımnen 'yerleştirme'yi' gerektirir. Garfinkel'in 'indekssel' ifade'nin orijinal yananlamının öteki yanından hareketle yaptığı açımlama, Austin'in sözlerin 'edimsöz' ve 'etkisöz'* gücü olarak

---

* '*etkisöz edimi* (*perlocutionary act*): İkna etmek, söz vermek türünden edimleri; bir şeyler söyleyerek, ağızdan birtakım sözcükler çıkararak gerçekleştirilen edimler. Söyleme ediminin, anlamlı tümceler kurmakla gerçekleştirilen fiilîn dinleyen kişi üzerinde oluşturduğu etkiyi, sözü söyleyen, konuşan kişiye bağlayan eylem; konuşan kimsenin bir tümce kurarken, bilerek ya da bilmeyerek karşısındaki kişinin duygu ve düşüncelerinde meydana getirdiği etki.' (Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*) [çev. not.].

adlandırdığı –ironi, övünme vb.ne işaret eden– şeyi de kapsayacak biçimde genişletilmelidir. İmdi, sözlerin bu türden edimsel (performative)* özelliklerinin onların sahip oldukları 'anlam'larla ilişkisi tartışmalı bir konudur. Ancak, yukarda işaret edilen karmaşık sorunlarla birlikte, bu sorunla da belli noktalarda doğrudan hesaplaşmak gerekir; aksi takdirde, bir filozofun "bir sözcüğün anlamını ortaya çıktığı tüm bağlamdan ayıramazsınız"[34] şeklindeki bıktırıcı basmakalıp söze atıfta bulunarak dile getirdiği bir başka görüşe takılıp kalırız. Bununla birlikte, eylem ve anlamın bağlamsal özelliklerinin ortaya çıkardığı problemler kesinlikle etnometodolojiyle sınırlı

---

* Kullanılan terimler ve ifadelerin daha iyi anlaşılması amacıyla Austin ve Searl'in dil felsefesiyle ilgili bazı terimlerini birlikte vermeyi uygun gördük: **'edimsel dil** (*performative language*): 'Söz veriyorum', 'davranışımdan dolayı özür diliyorum' türünden, anlamını ağızdan çıkartıldığı anda, söylenme ediminden alan; yapı bakımından bildirime benzemekle birlikte, olguları, dış dünyada olanları betimlemeyen; dolayısıyla, doğru ya da yanlış değil de, başarılı ya da başarısız olan eylemsel nitelikli dil. **edimsel sözcelem** (*performative utterance*): Ünlü dil filozofu J. Austin'in klâsik felsefenin mitleştirerek çok üzerinde durduğunu söylediği 'evetleme'nin karşısına koyduğu sözce, sözcelem türü. Kendi çözümlemelerinde evetleme terimini kullanmaktan kaçınmak amacıyla, bir olgu durumunu betimleyen söylenim ya da sözcelemlere gözlemleyici sözcelemler adını veren Austin'de, gözlemleyicilerin aksine, doğru ya da yanlış olmayan sözcelem türü. **edimsöz gücü** (*illocutionary force*): Ünlü çağdaş dil filozofları J. Austin ve J. Searle'in öğretilerine göre, belli bir iletişim ortamında, edimsöz veya söyleyerek yapma fiilîni belirleyen niyet ya da bu fiilîn yapılabilme değeri; bir söylenim ya da sözcelemin anlamından ve göndergesinden ayrı olarak taşıdığı üçüncü bir değer. **düzsöz edimi** (*locutionary act*): Ünlü İngiliz dil felsefecisi J. Austin'in sınıflamasında yer alan ve ağızdan anlamlı sözler çıkarmaktan oluşan edim; belli bir anlamı ve dış karşılığı olan bir tümce oluşturmak suretiyle gerçekleştirilen fiil. Austin'e göre, bir şey söylemek bir düzsöz edimi gerçekleştirmekle aynı şeydir; başka bir deyişle, bir düzsöz edimi gerçekleştirmeksizin bir şey söylemek mümkün değildir. Öte yandan, bir düzsöz edimi, üç alt edimin bir birlikteliğinden meydana gelir. Bunlar da, sırasıyla, seslendirme, dillendirme ve anlamlandırma edimleridir.' (*a. g. y.*). [çev. not.].

[34] Mates, B., 'On the verification of statements about ordinary language', Lyas, Colin, *Philosophy and Linguistics*, London 1971, s. 128.

değildir. Aşağıda ele alacağım öteki düşünce okulları da bu problemlerle yüzleşmek durumunda kalır.

Post-Wittgensteincı felsefe: Winch

Şu iddia üzerinde düşünün: 'İnsanların belirli biçimlerde konuşmaları empirik bir keşif/anlama sorunudur, zira kişilerin ne yaptıklarını ve niçin öyle yaptıklarını anladığımızı sadece konuşmanın gerçekleştiği bağlama bakarak iddia edebiliriz'[35] Bu sözler bir 'etnometodolog'a değil, aksine çalışmasında sosyal bilimcilerin, insan davranışıyla ilgili, sokaktaki bireylerin kendi eylemleri hakkında yaptıkları açıklamalara bir şekilde üstün olan teoriler inşa edebilecekleri iddialarına küçümseyerek saldıran bir felsefeciye, Louch'a aittir. Yazara göre, ister bizzat aktörler isterse onların eylemleri hakkında 'sosyal bilimci' gözlemciler tarafından yapılmaya çalışılsın, insan eylemine dair bir açıklama kaçınılmaz olarak ahlâkîdir. Bir edimi açıklamaya çalışırken, o edimin –kişinin yaptığı şeyin (ahlâkî) 'meşrulaştırılması anlamına gelen'– 'temel dayanaklar'ını öğrenmek isteriz. Bunu öğrendiğimizde, davranışın niçin yapıldığı konusunda daha fazla soru sorma gereği duymayız. Buradan, sosyal bilimlerin, eylemi betimsel olarak araştırmanın ötesine geçmeye çalıştıkları ve sıradan aktörlerin dilleriyle meşgul oldukları ölçüde, sadece fazlasıyla lâf kalabalığına gömüldükleri sonucu çıkar. Buna göre, örneğin, antropoloji 'seyyahların belirli bir bilimsel öneme sahip olmayan anlatılarının toplamı'dır; çoğu durumda, anlatıların daha tanıdık olması dışında, aynı şey sosyoloji için de geçerlidir, 've bu yüzden, söz konusu açıklamalar gereksiz ve abartılı görünür'.[36]

---

[35] Louch, A. R., *Explanation and Human Action*, Oxford, 1966, s. 175.
[36] a. g. y., s. 160.

Burada geliştirilen tezler Winch'inkilerle benzerlikler taşır, ancak Winch'in sosyal bilimlerin amaçları ve imkânları hakkındaki değerlendirmesi biraz önce aktardığımız kapsamlı iddialardan daha muğlaktır. Winch, ayrıca, sosyal bilimcilerin, kendi faaliyetlerinin gerçek doğası hakkında yanlış görüşlere sahip oldukları için, iddialarının başarısızlığa mahkûm olduğunu düşünür. Ona göre, sosyolojinin görevleri esas itibariyle felsefîdir. İddia ilk bakışta tuhaf gelebilir: aksine, biz aslında bildik bir zemindeyiz; zira, bu iddia, insan eyleminin, doğa dünyasındaki olaylarda görülmeyen bir biçimde, 'anlamlı' olduğu önermesine dayanır. Winch'e göre, bu bağlamda alındığında, 'anlam'a sahip olma, *doğası gereği* kurala-bağlıdır (rule-governed). Winch, büyük bir gayretle 'anlamlı' ve 'kurala-bağlı' davranış arasındaki evrensel denkliği göstermeye çalışır. İlk bakışta, der o, sadece bazı anlamlı davranış biçimleri kurala-bağlı gibi görünebilir. Bir bürokratın eylemleri kuralları dikkate almayı gerektirir; aslında toplumun genel normlarını reddeden sosyal isyancıların da kurallara bağlı kaldıklarını görmek o kadar kolay değildir. Önemli olan, der Winch, sosyal isyancının yine de kurallara bağlı belli bir hayat tarzına en az katı konformist kadar uyuyor olmasıdır. Winch, devamla, davranışın 'kurala-bağlı' olması için, belirli bir kurala göre davranan kişinin, kendisinden talep edildiğinde, bu kuralı bilinçli olarak formüle edebilmesinin gerekmediğini söyler; asıl mesele, 'kişinin yaptığı şeyle bağlantılı şeyleri yapmanın doğru ve yanlış yolunu birbirinden ayırmanın anlamlı olup olmadığı' meselesidir.

'Anlamlı' davranışın zorunlu olarak kurala-bağlı olduğunu kabul etmenin içerimleri, Winch'in analizine göre, oldukça kapsamlıdır; ve bunlar doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin yöntemleri arasında köklü farklılıklar olduğunu gösterir. İnsan davranışında gözlenebilecek 'düzenlilikler' doğa dünyasındaki düzenliliklerle ilgili terimlere başvurularak açıklanamaz. Weber, insan eyleminin genellikle 'öngörülebilir' olduğunu vurgularken haklı, ancak bu eyleme ilişkin açıklamanın

–içerik bakımından değilse de– mantıksal olarak doğa bilimlerindekine benzer bir nedensel formu gerektirebileceğini ileri sürerken hatalıdır. Gözlemi yapılan olgulardaki 'düzenlilik' olayların 'aynı türden' olarak sınıflandırıldıkları özdeşlik kriterini önkoşul olarak gerektirir. Bu kriterler, toplumsal davranış söz konusu olduğunda, ister istemez, farklı 'hayat tarzları'nı ifade eden kurallara göre tayin edilir: bizler, ancak bu çerçevede, örneğin, iki farklı eylemi 'aynı türden eylem' olarak niteleyebiliriz.

Doğa bilimleri elbette kurallara göre ilerler; ancak buradaki kurallar bilim insanının faaliyetlerini bağımsız olarak verili bir inceleme-nesnesiyle bağlantı içinde yönlendirir. Sosyal bilimler örneğinde, üzerinde araştırma yaptığımız şey kadar, onu araştırırken başvurduğumuz işlemler de, kurallara göre gerçekleştirilen faaliyetlerdir. Özdeşlik kriterimizi sağlayan, araştırdığımız eylemlere yön veren kurallardır, yoksa işlem biçimlerimizin içerdiği kurallar değil.

> Bu yüzden, ilke olarak, bir toplumsal davranış biçimini inceleyen araştırmacının faaliyetini, sözgelişi, bir makinenin işleyişini inceleyen bir mühendisin faaliyetiyle karşılaştırmak tamamen yanlıştır ... şayet, sosyal araştırmacıyı bir mühendisle karşılaştıracaksak, onu mühendisliğin –yani, mühendislik faaliyetinin– tam olarak ne hakkında olduğunu araştıran yeni yetişen bir mühendisle karşılaştırmak daha uygun olacaktır. Araştırmacının toplumsal olguları anlaması, mühendisin üzerinde araştırma yaptığı mekanik sistemleri anlamasından ziyade, kendi meslektaşlarının faaliyetlerini anlamasına benzer.

Toplumsal davranışın araştırılması, zorunlu olarak, gözlemi yapılan eylemleri 'anlama'yı gerektirir ve gözlemci bunu ancak söz konusu eylemlerle ilgili özel kurallara göre yapabilir. Bu, diye devam eder Winch, sosyal bilimcinin aktörlerin kavramlarını ve sadece bu kavramları kullanmak zorunda olduğu anlamına gelmez. Yine de, teknik kavramlar aktörlerin kavramlarıyla daima (Winch'in ifadesiyle) 'mantıksal ilişki içinde' olmak zorundadır. Aktörlerin kavramları öncelikle teknik kavramlara başvurularak anlaşılabilir. Teknik yeniden betimleme

nedensel açıklama değildir. Zira, diye belirtir Winch, 'insanlar arasındaki toplumsal ilişkiler sadece aktörlerin fikirleri içinde ve onlar vasıtasıyla mümkün oluyorsa ... fikirler arasındaki ilişkiler içsel ilişkiler oldukları için, toplumsal ilişkilerin de bir tür içsel ilişki olmaları gerekir'.[37] Bu durum, kişi tarafından bir başkasına verilen emir ile ona itaat arasındaki ilişki göz önüne alınarak kolayca açıklanabilir. Davranışın açıklanması, Winch'e göre, 'emir' ve 'itaat' kavramları arasındaki bağlantıların ortaya konulmasını gerektirir; dolayısıyla, bu açıklama dışındaki iki olay arasındaki nedensel bir bağlantının soyutlama yoluyla açıklanmasından tamamen farklıdır.

Winch, *Sosyal Bilim Tasarımı ve Felsefe*'nin ilk basımının ardından burada ortaya koyduğu görüşleri genişletir.[38] Sorunları, kendimizinkinden oldukça farklı 'hayat tarzları'nı araştırdığımızda kendisini açık olarak hissettirir. Winch, buna örnek olarak Evans-Pritchard'ın Azandeler'de büyü ve büyücülük üzerine meşhur analizini verir: özellikle Avrupa kültür ortamında yetişmiş olanlara yabancı görünen bir olgu. Evans-Pritchard, Azandelerin hastalığın tedavisinde büyünün ya da ilgili hastalığın oluşumunda büyücülüğün etkisi hakkındaki inançlarının hatalı olduğunu düşündüğümüzü ileri sürer. Bu yüzden, yapılması gereken, birer büyü pratiği olan büyücülük ve kehânetimsi falın, Azandelerin gerçekleştireceklerine inandıkları sonuçlara yol açmadıkları halde, nasıl olup da varlıklarını sürdürdüklerini ortaya çıkartmaktır. Winch'e göre soru, haklı olarak öncelikle, Evans-Pritchard'ın ifade ettiği biçimde sorulamaz. Büyü ve büyücülük Zande kültürünün merkezî ve ayrılmaz bir parçasıdır; bu yüzden, benzer pratikler kültürümüzde hâlâ varlığını sürdürüyorsa, bunun nedeni onların söz

---

[37] Bu ve önceki paragraftaki alıntılar Peter Winch'e aittir (*The Idea of Social Science*, London, 1958, s. 52, 88 ve 123) [*Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, İngilizceden Çeviren: Ömer Demir, Vadi Yayınları, Mayıs 1994, Ankara].

[38] Özellikle 'Understanding a primitive society' adlı yazıda: *American Philosophical Quarterly*, Vol. I, 1964.

konusu inanç ve pratiklerden tümüyle farklı şeyler olarak görülmelidirler. Bizler sadece kendi kültürel bağlamımız içinde bu etkinliklerin 'akıldışı' ve hatta 'yanlış' yahut 'hatalı' olduklarını söyleyebiliriz.

Winch, niçin bu sonuca varılması gerektiğini tartışırken Wittgenstein'ın oyunlar analizine başvurur. Oyun alanıyla ilgili anlam evrenini oyunun kuralları belirler. Belirli türden bir oyunda kişinin basit bir numarayla sürekli kazandığını varsayalım; diğer oyuncuların dikkati buna çekildiğinde, o bir oyun olma özelliğini yitirir. 'Bu son haliyle, onun gerçekten de bir oyun olmadığı' yargısına vardığımızı söyleyemeyiz; önemli olan, o kişinin bize eskisinden farklı kurallara sahip *yeni* bir oyun öğretmiş olmasıdır. Wittgenstein'ın sözleriyle 'Artık karşımızda farklı bir şey vardır ve oyunu artık eski haliyle oynamayı sürdüremeyiz'.[39] Araştırmacı, Zande pratiklerini Batının 'bilim anlayışı'ndan hareketle yorumlamaya çalışırken, bir oyunun kurallarını bir başka oyunun kuralları içinde temellendirilmiş kabullerden hareketle anlamaya çalışmak gibi bir kategori hatasına düşmektedir. Bu tür bir analizin rölativist içerimleri hemen göze çarpmaktadır; Winch, farklı kültürlerin yorumlanabileceği belirli sabiteler belirleyerek bunlardan kurtulmaya çalışır. Winch, 'bilimsel rasyonalite'yi reddederek, 'insan hayatı kavramı'nın önkoşulu olan (kendisinin) 'sınırlayıcı nosyonlar' adını verdiği şeye odaklanır. Doğum, ölüm ve cinsel ilişkilere atıfta bulunan bu 'sınırlayıcı nosyonlar', kaçınılmaz olarak, bilinen her insan toplumunun hayatında yer alır ve yabancı bir sistem veya kurumların anlamı hususunda kafamız karıştığında bize ipucu sağlar'.[40]

İkincil literatürde şimdiye kadar Winch'in çalışması hakkında pek çok eleştirel değerlendirme yapılmıştır; bu yüzden, sadece, eleştirmenleri tarafından vurgulanan bazı temel husus-

---

[39] Wittgeinstein, Ludvig., *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Oxford, 1956, Part 2, s. 77.

[40] 'Understanding a primitive society', s. 322.

ları yeniden formüle etmekle yetineceğim. Özellikle de, Winch'in 'anlamlı eylem'i 'kurala-bağlı' davranışla aynı görmesi yanlıştır.

1 Winch'in tartışmasında 'kural' kavramı üzerinde fazlaca durulmaz ve kavram yeterince açıklanmaz. Ona göre, bir davranış biçiminin kurala-bağlı ve dolayısıyla 'anlamlı' olup olmadığını, o davranışı yapmanın 'doğru' ve 'yanlış' bir şeklinin bulunduğunu ileri sürmenin anlamlı olup olmadığına bakarak gösterebiliriz. Ancak MacIntyre'in sorduğu gibi, gezmenin doğru veya yanlış bir şekli var mıdır? Her ne kadar biz, akşam gezintisine çıkmanın 'anlamlı' bir etkinlik olduğunu kesinlikle savunsak da, MacIntyre gezmenin doğru veya yanlış şekli olmadığı sonucuna ulaşır.[41] Ancak, MacIntyre'in aksine, gerçekte, bir şeyi 'doğru' veya 'yanlış şekilde' yapmanın kriterinin, gezmek gibi bir eyleme uygulanabileceği iki anlamının bulunduğunu söyleyebileceğimizi düşünüyorum. Winch'in analizinin açık başarısızlığı, bu iki farklı anlamı birbirinden ayırmamasıdır. İlk anlama göre, 'gezmek' gibi bir *dilsel ifade*, belirli bir davranış biçiminin doğru veya yanlış olduğunu değerlendirmekte kullanılabilir –bu, bir çocuk arabasını belirli bir hızda kullanmanın gerçekten de 'gezme' örneği olarak alınıp alınamayacağı yargısını da kapsar. İkinci anlam, doğru ve yanlış şeklindeki *ahlâkî* değerlendirmelere ve onlara eşlik eden yaptırımlara –sözgelimi, anayolda gezmenin bir yasa ihlâli olarak görülüp görülemeyeceğine– işaret eder.

2 Winch 'kural' terimini oldukça esnek bir biçimde kullanır. Ancak, onun söylediklerinin çoğunun uyma davranışının esasen problem teşkil etmediği bir dilsel kurallar ve uzlaşımlar modeliyle çerçevelendiği açıktır. Bunun iki sonucu vardır. İlk olarak, Winch, '*kimin* kuralları?' sorusunu bir kez bile sormaz. Daha sonra ileri süreceğim gibi, dil güç eşitsizliklerini ifade eder; ve toplumsal normlar, özellikle ahlâk normları, egemen-

[41] MacIntyre, Alasdair, 'The idea of a social science', *Aristotelian Society Supplement*, Vol. 41, 1967.

lik sistemleri içinde çoğu kez yükümlülükler olarak *empoze edilirler*. İkinci olarak, aktörler, toplumsal normlar *karşısında* birden fazla yönelim biçimi geliştirebilirler: bir eylemin 'anlam'ını bilmek onu yapma kararından tamamen farklı bir şeydir. Winch, 'kurala-uyma' davranışını içeren ahlâkî bağlılık ile bilişsel yargı arasındaki kaygan sıralama üzerinde durmaz –keza, bu da, doğrudan doğruya gücün sosyal hayattaki önemiyle ilişkili bir meseledir.

3 Nitekim, Winch eylemin anlamını onun yapılmasıyla karıştırma eğilimindedir. Ona göre, bir emir (edimi) ile bu emre itaat (edimi) arasında 'içsel (bir) ilişki' vardır. Ancak, bu ilişkiden sadece 'anlam' düzeyinde veya eylemin anlaşılırlığı düzeyinde söz edilebilir –'emir', 'itaat', vb. dilsel ifadelerle ne *kast edildiği* hususu. Bir emre itaat ediminin fiilen gerçekleşmesi anlamında kurala-uyma, Weber'in bu noktada tamamen haklı olarak vurguladığı gibi, 'itaat'in ne olduğu ortaya konularak açıklanamaz.

4 Sonuncu tespitin kabulü, Winch'in –eylemlerin sadece 'fikirleri ifade ettiği' ve fikirler arasındaki ilişkinin nedensel olmaktan ziyade kavramsal olduğu şeklindeki kendi iddialarını temel alarak– nedensel analiz imkânını sosyal bilimlerden dışlamak amacıyla mantıksal bir gerekçe oluşturma girişimine engel teşkil eder. Gerçekte, bir kişinin bir emre niçin itaat ettiğine dair bir açıklamanın nedensel bir yasa olarak sunulamayacağı, aksine bunun farklı bir mesele olduğu ileri sürülebilir.

5 Winch'in açıklamasında, oldukça önemli bir başka nokta da, toplumsal dünya ve doğa dünyası arasındaki farklılıkların abartılmasıdır; bunun nedeni, Winch'in, doğaya ilişkin gözlemlerle ilintili –hem sıradan hem de meslekten insanlar tarafından sorulan– 'neden soruları'nın çoğu kez anlaşılırlık problemlerine yönelik olduğu fikrini açmamış olmasıdır. Nitekim, 'Neden gökyüzü tam o anda aydınlandı?' diye soran bir kişi 'O bir şimşek çakmasıydı' sözünü uygun bir cevap olarak kabul edebilir.

Winch, sosyolog gözlemcinin, toplumsal davranışı açıklama girişiminde kendini sadece sokaktaki aktörlerin kullandıkları söz dağarcığıyla sınırlandırması gerektiğini ileri sürmek niyetinde değildir. Ancak o, arada bir karşılaşılan birkaç yorum dışında, gündelik ve teknik kavramlar arasındaki ilişkiler hakkında ne bir açıklama yapar, ne de teknik kavramlara niçin ihtiyaç olduğunu yeterince açık olarak ortaya koyar. Farklı kültürler, kendi şartları içinde anlaşılmaları gereken çok sayıda farklı 'dil oyunları'dırlar. Bu kültürel çeşitliliği inceleyen sosyal bilimcinin etkinlikleri, der Winch, kişinin, bir makine parçasının nasıl çalıştığını anlamak için bilimsel genellemelere başvurmasına değil, bir konuşmayı anlamak için dile ait bir bilgiyi kullanmasına benzer. Ayrıntılı olarak açıklanmasa da, bu görüşün içerimleri, onun, 'benim analizim aslında sosyal bilimcilerin zaten yaptıkları şeyleri aydınlatmaktır' iddiasıyla çelişir. Sosyologlar ve antropologların zaten yaptıkları şeylerden biri, farklı toplumlar hakkında –bu toplumun üyeleri tarafından kullanılan terimler esas alınarak formüle edilmeyen ve belki de edilemeyecek, benzerliklere dayalı– genellemeler geliştirmeye çalışmaktır, çünkü, sosyal bilimciler ya ilgili terimlerle ifade edilemeyecek karşılaştırmalar yapmaya ya da, öncelikle, bu terimlerin varlık nedenlerini açıklamaya yönelirler. Ancak bu yöndeki çabalar, duruma bakılırsa, Winch'in bu karşılaştırmaları yapma olasılığını reddediyor görünen konumunca açıkça tamamen engellenir.

Winch'in görüşüne içkin mantıksal güçlükler bulunduğu, her insan toplumunda varolan belirli 'sınırlayıcı nosyonlar'dan söz ederken, mutlak rölativizmden âlelacele uzaklaşmaya çalışmasıyla kanıtlanabilir. Bunlar, bir anlamda, her insanî varoluşta rol oynayan biyolojik evrenselleri anlatırlar ve herhangi bir toplumsal organizasyon biçimiyle düzenlenebilecek veya karşılanabilecek ihtiyaçlar yaratırlar. Her ne kadar, belirli kayıtlar altında uygun düzeltmeler yapılabilse de, kesinlikle o Winch'in geçersiz olarak değerlendirebileceği türden bir tezdir. Bu evrensellere atıfta bulunarak yabancı kurumların bizim

için birer bilinmez olan özelliklerini açıklığa kavuşturabileceğimizi varsayarız: bu evrenseller, deyim yerindeyse, ilgili kurumlar içinde 'ifade edilen' fikirler sistemindeki iç ilişkileri ortaya koyma girişimimizde bize bir tutamak sağlar. Ancak bu iddia karşısında, üzerine inşa edildiğini varsaydığımız zeminle ilgili fikirlerin gerçekte aynı dil oyununa hapsoldukları; ve bu fikirlerin insanî varoluşun –Batı kültürünün hayat tarzından hareketle 'biyolojik evrenseller' olarak *alabileceğimiz* şeylerle hiçbir bağlantısı olmayan– bir tür 'kaçınılmaz ihtiyaçlar'ını ifade edebilecekleri cevabı verilebilir.

Winch'in çalışması İngiliz felsefecilerin 1960'lardan sonraki çok sayıda yazısına bir katkıydı: bu yıllar, geç dönem Wittgenstein'ın etkisinin hayli fazla olduğu; eylem ve anlam problemleriyle ilgilenildiği; anlam ve eylemin 'niyetler', 'gerekçeler', 'güdüler' vb. ekseninde açıklanmaya çalışıldığı yıllardı. Winch'in çalışmasının önemi, muhtemelen, sosyal bilimlere odaklanmasından ziyade özgünlüğünden kaynaklanıyordu. Winch'in görüşlerine benzer veya onlarla örtüşen görüşlere sahip Anscombe, Peters, Melden, Kenny vb. gibi çoğu yazarın yazıları bu vurgudan ekseriyetle belirgin ölçüde yoksundu. Onlar, felsefeden başka bir disipline yönelmek zorunda kaldıklarında, sosyal bilimlerden (veya, belki de, öteki sosyal bilim alanlarından) ziyade psikolojiyle ve özellikle 'davranışçılık'la ilgili problemlerle meşgul oldular. Bu ilginin arkasındaki itici gücün, –'psikolojide deneysel yöntemler ve *kavramsal karışıklık* vardır' şeklindeki çok aktarılan tespitin yer aldığı– *Felsefî Soruşturmalar*'daki temaların bir ürünü olduğu yadsınamaz. Sosyal bilimlerin bu göreli ihmâli, görünüşte oldukça tuhaf bir durum arz eder. Zira, Winch'in söylediği gibi, 'post-Wittgensteinci felsefe'nin temel bir unsurunu,

> "insan zekâsının felsefi açıklaması ve onunla ilişkili diğer kavramlar söz konusu kavramların toplumdaki insanlar arası ilişkiler bağlamına yerleştirilmesini gerektirir" düşüncesi oluşturur. Son yıllarda felsefede gerçek bir devrim yaşanmışsa, muhtemelen bunun altında, ilişkilerin

bağlamsallığının ve bu bağlamsallığın içerimlerinin Wittgenstein tarafından kapsamlı olarak ele alınması yatmaktadır.[42]

Winch'in sözleriyle, burası 'felsefî devrim'in hem güçlü hem de zayıf yanıdır. Bu sözlerin hemen ardından Winch, Wittgenstein'dan şu alıntıyı yapar: 'Kabul edilmesi, veri olarak alınması gereken şey hayat tarzlarıdır'. Bu veciz söz felsefedeki yeni yönelimleri özetler ve aynı zamanda onlara katı bir sınırlama getirir. Filozof, toplumsal 'uzlaşım'ı veya toplumsal 'kurallar'ı keşfettiğinde ve birey ile onu çevreleyen dünya arasındaki karşılıklı alışverişlerin çoğunun toplumsal davranıştan kaynaklandığını ve bu davranış içinde ifade edildiğini kavradığında, toplumsal hayat tarzlarını veri olarak alır ve felsefî problemlerin üzerine giderken –deyim yerindeyse– buraya 'yaslanır'. Araştırmanın sınırını toplumun verileşik kuralları çizer; aktörlerin davranışları amaçlı ve hareketlendirici olarak resmedilirken, 'uzlaşımlar'ın kaynakları muğlak halde ve belki de ister istemez açıklanmadan bırakılır; kurallar, bu resimde, 'müzakere edilmiş' yani bizzat insan eyleminin ürünleri olarak değil, aksine bu eylemlerin anlaşılacağı zemin olarak yer alır.

Özet: Yorumcu sosyolojilerin önemi

Bu noktada, Schutz'un fenomenolojik yorumunun ve etnometodolojinin katkı ve sınırlılıklarını, ayrıca Winch'in *Felsefî Soruşturmalar*'dan aldığı fikirleri sosyolojik problemlere uyarlama çabalarını ana hatlarıyla özetlemek faydalı olacaktır. Üçü arasında oldukça belirgin farklılıklar vardır. Schutz'un yazıları Husserl'in ilk ortaya koyduğu fenomenolojik programa ol-

[42] *The Idea of Social Science*, s. 40; karşılaştırın: Wittgeinstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford, 1972, s. 14 ve devamı.

dukça yakın düşer; Schutz transendental fenomenolojiden uzak dursa bile, bunu, mantıklı bir gerekçeyle değil de, daha ziyade temellendirmeden yapar. Nitekim, onun çalışması, kaynağı egonun deneyimleri olan bir fenomenoloji *ile* –belirli bir öznenin kendini-anlamasının önkoşulunu oluşturan– öznelerarası bir dünyanın mevcudiyetinden hareket eden tamamen farklı bir bakış açısı arasındaki çözüme kavuşturulmamış bir gerilimi sergiler. Schutz'un çalışması, bu noktada, Husserl'den miras kalan fenomenolojinin –Heidegger, Gadamer, Ricoeur ve diğerleri tarafından yapılana göre– çok daha az dönüştürülmüş bir şeklini temsil eder. Varoluşsal fenomenoloji, adı geçen düşünürlerin yazılarında, geç dönem Wittgenstein'ın bağımsız olarak geliştirdiği ve Winch tarafından benimsenen yaklaşıma, yani kendini-anlamanın sadece kamusal olarak erişilebilir dilsel formların özne tarafından benimsenmesiyle mümkün olduğunu ileri süren yaklaşıma büyük ölçüde yakınlaşır.[43]

Garfinkel, hem Schutz hem de Wittgenstein'dan, sosyal bilimlerin mantığı hakkında felsefî bir görüş oluşturmak için değil, sadece bir dizi pratik araştırma yapmak amacıyla yararlanır. Esas ilgisi bu araştırmalardan beslendiği için, etnometodolojinin felsefî temeli açıklanmadan kalır; bu düzeyde bir derinleştirme girişimi başkalarına bırakılır. Garfinkel'in çalışmasında birbirleriyle uzlaştırılmayan iki zıt tema ya da vurguya rastlanır. Bir yanda, indekssel ifadelerin 'düzeltme düşüncesinden bağımsız' olarak betimlemelerini yapma çabasında yansımasını bulan oldukça açık natüralist bir eğilim vardır. Öte yandan, *Geisteswissenschaften* geleneği içindekilerin 'hermeneutik daire' olarak takdim ettikleri şeyin, yani 'ön-kabuller ışığında 'yorum'dan bağımsız betimleme mümkün değildir' iddiasının kabulü söz konusudur.

---

[43] Karşılaştırın: Wittgeinstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1968 s. 198 ve devamı. [*Felsefî Soruşturmalar*, Çeviren: Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, 2000].

Aralarındaki farklara rağmen, yukarda ele aldığım üç düşünce okulu genelde belirli noktalarda buluşur. Birlikte ele alındıklarında, bu okulların hepsinde sosyolojik yöntemin doğasına ilişkin değerlendirmeler açısından gerçekten de büyük önemde olduğunu düşündüğüm şu sonuçlara ulaşılır. İlk olarak, *Verstehen* sosyal bilimciye özel bir araştırma tekniği olarak değil, aksine bizatihi tüm toplumsal etkileşime özgü bir şey, Schutz'un ifadesiyle 'sağduyuya dayalı düşüncenin toplumsal-kültürel dünyaya karıştığı özel tecrübî form'[44] olarak görülmelidir. İkinci olarak (bu ilk sonuçtan çıkmaktadır), sosyal araştırmacılar analiz etmeyi veya açıklamayı amaçladıkları davranışları anlamaya çalışırken, aslında sıradan bireylerle benzer kaynaklardan yararlanırlar; veya tersinden ifade edilirse, sıradan insanların yaptıkları 'pratik teorileştirme', araştırmacı tarafından basitçe, insan davranışını 'bilimsel olarak anlama'yı engelleyen bir şey diye göz ardı edilemez; aksine 'pratik teorileştirme', davranışın toplumsal aktörler tarafından *inşası* veya 'icra'sında hayatî öneme sahip bir unsurdur. Üçüncü olarak, toplumdaki üyelerin anlamlı bir toplumsal dünya yaratmak için rutin olarak yararlandıkları bilgi stokları, büyük ölçüde sorgulanmadan ya da örtük olarak benimsenen– pragmatik yönelimli bilgiye dayanır: bu bilgi, aktörün önerme şeklinde nadiren dile getirebildiği ve bilimin idealleriyle –açıklamanın kesinliği, mantıksal olasılıkların tüketilmesi, açık-seçik kavramsal tanım vb.yle– bağlantılı olmayan bir bilgidir. Dördüncü olarak, sosyal bilimcilerin kullandıkları kavramlar sıradan insanların anlamlı bir toplumsal dünyayı devam ettirmekte kullandıkları kavramların ön-anlamasıyla ilişkilidir veya buna bağlıdır.

Bu tespitlerin hepsi elinizdeki inceleme boyunca yapmaya çalışacağım türden düzeltme ve açıklamalar gerektirmektedir. Bu temaların adı geçen farklı yazarların çalışmalarındaki açılımlarına, onların görüşlerindeki karakteristik yetersizlikler sı-

---

[44] Schutz, 'Common-sense and scientific interpretation of human action', s. 56.

nırlamalar getirir. İlk yetersizlik, bu yazarların hepsinin –doğanın insan faaliyetiyle maddî olarak dönüştürülmesi dahil, aktörlerin çıkarlarını/ilgilerini fiilen hayata geçirmeye çalışmaları anlamında– *Praxis* olarak eylemden ziyade, 'anlamlı olarak eylem'le ilgilenmesidir. İlkinin sonucu olan ikinci yetersizlik, hiçbirinin gücün toplumsal hayattaki önemini kabul etmemesidir. İki kişi arasındaki sıradan bir konuşma bile tarafların eşitsiz kaynakları devreye soktukları bir güç ilişkisidir. 'Düzenli' veya 'açıklanabilir' bir sosyal dünyanın üretimi, basitçe *eşit konumda bulunanların* ortaklaşa bir çalışması olarak anlaşılamaz; bu süreçte tarafların hesaba kattıkları anlamlar güç eşitsizliklerini ifade eder. Üçüncü olarak, toplumsal normlar veya kurallar farklı yorumlara açıktır; 'benzer' düşünce-sistemlerinin farklı yorumları, çıkar farklılaşmalarına dayalı mücadelelerin –örneğin, Batı Hıristiyanlık tarihinde Katoliklik ve Protestanlık arasında yaşanan mücadelelerin– tam merkezinde yer alır.

Ele alınan üç düşünce okulundan hiçbiri kurumsal değişme ve tarih problemleri hakkında önemli bir görüş ortaya koymamıştır. Dolayısıyla, bu meselelere yönelik temel bir ilgiyi toplumsal hayatta anlam, iletişim ve faillik konularına yönelik eşit bir vurguyla birleştiren bir başka geleneğe dönmek önemlidir.

Hermeneutik ve eleştirel teori: Gadamer, Apel, Habermas

J. S. Mill'in 'moral bilimler' teriminin Dilthey tarafından benimsenişi *Geisteswissenschaften* kavramına kaynak teşkil etti; ancak, ikinci terimin günümüzde doğrudan İngilizce karşılığı yoktur. Dilthey, Mill'in bu teriminin çevirisini esas alsa da, onun insan davranışı bilimlerinin mantık ve metodolojisi üzerine görüşlerini ayrıntılı olarak sorgulamaya çalışmıştır. Dilt-

hey'ın içinde yer aldığı ve temel biçimlendirici şahsiyet konumunda olduğu düşünce geleneği, hem ilgili geleneği adlandırmakta kullanılan terimden önce sahnede yerini alır, hem de İngilizce konuşulan dünyada Mill'den sonra egemen olan felsefe okullarıyla oldukça belirgin karşıtlıklar sergiler. Hermeneutik felsefenin modern çağdaki kaynakları muhtemelen en uygun biçimde Schleierimacher'e bağlanabilir, ancak Schleiermacher'in hermeneutik için 'genel program' oluşturma umutları ayrıca Herder ve Friedrich Wolf'a kadar götürülebilir. Nitekim, bu yazarlardan, yakın dönem Alman felsefesinde –Dilthey üzerinden– Heidegger ve Gadamer'e kadar uzanan bir düşünce geleneğiyle, yani *Geisteswissenschaften* ile ilişkili perspektifler, (Collingwood gibi göze çarpan) birkaç tarih felsefecisi dışında, İngilizce konuşan yazarlara büyük ölçüde yabancı kalmıştır. Bu nedenle, (Fransa'da Ricoeur'un yanı sıra) Apel ve Habermas gibi hermeneutikten etkilenen bazı çağdaş Alman düşünürler ve toplum felsefecilerinin, hermeneutik felsefedeki çağdaş eğilimler *ile* Anglo-Sakson felsefî yazılardaki mantıkçı ampirizmden –'post-Wittgensteincı' felsefenin temsil ettiği– kopuş arasında bir fikir yakınlaşması olduğunu kabul ettiklerini görmek özellikle ilginçtir. Örneğin hem Apel hem de Habermas Winch'in çalışmasını etraflıca tartışır. Onlar, eleştirel bir tavır takınsalar bile, birbirlerinden bağımsız olarak, Winch'in çalışmasında geliştirilen görüşlerde ve *Felsefî Soruşturmalar*'daki daha genel temalarda, hermeneutik için temel önemde olan görüşlerle paralellik sergileyen sonuçlara ulaşıldığını göstermeye çalışırlar.

Ancak, hermeneutik gelenek içinde yakın dönemdeki yazarların çalışmalarını ondokuzuncu yüzyıldaki öncellerinden ayıran köklü bir dönüşüm yaşanmasaydı, söz konusu gelişme mümkün olmazdı. Post-Wittgensteincı felsefeyle ortak olarak, bu gelişme, dilin doğasının ve onun toplumsal hayat açısından öneminin yeniden değerlendirilmesini içerir; Gadamer'in kısa ve öz olarak ifade ettiği gibi, '*Verstehen ist sprachgebungen*'

('Anlama dile bağlıdır').[45] Schleriermacher, Dilthey ve diğer 'ilk dönem hermeneutikçiler' –insan davranışının, bu davranışa ilişkin öznel bilincin kavranmasıyla *anlaşılabileceğ*ini ve (anlaşılması gerektiğini), ancak doğadaki olayların 'dışardan' nedensel olarak *açıklanabileceğ*ini ileri sürerek– insan davranışının araştırılması ile doğadaki olayların oluşumunun araştırılması arasında köklü ayrım yapmaya yardımcı olacak bir dayanak bulmaya çalıştılar. *Verstehen/ Erklären* ('anlama'/'açıklama') ayrımında, insan toplumsal hayatı ve tarihini araştırmak isteyen gözlemci için gerekli olduğu düşünülen, başkasının tecrübesini psikolojik olarak 'yeniden-yaşama' (*Nacherleben*) veya bu tecrübeyi hayal-gücüyle yeniden-inşa etme (*Nachbilden*) kavramı vurgulanır.

Droysen, (özellikle ilk yazılarında) Dilthey ve daha gelişkin biçimiyle Weber tarafından ortaya konulan türde bir *Verstehen* anlayışı pozitivist eğilimli çok sayıda eleştirmenin saldırısına uğramıştır. Bunların büyük çoğunluğuna göre, yorumlayıcı anlama yöntemi, sosyal bilimlere davranış hakkında 'hipotez' kaynağı olarak pratik bir katkı sağlayabilir, ancak bu hipotezler davranış hakkındaki –daha az izlenimci– başka betimlemelerle doğrulanmalıdır. Örneğin '*Verstehen*'e başvurmak, Abel'e göre, iki şey sağlar: hem bize bilinmedik veya olmasını beklemediğimiz davranışa dair bir kavrama duygusu kazandırır, hem de hipotezlerin oluşturulmasında yardımcı olan "önseziler"e bir kaynak oluşturur'.[46] Dilthey ve Weber'in temel öncülleri dikkate alındığında böyle bir eleştirinin gücüne direnmek muhtemelen zordur, zira onlar (özellikle Dilthey) tarafından, insanlar hakkında inceleme yapmak ile doğa bilimlerindeki araştırmalar arasındaki farklılıklar ısrarla vurgulansa bile, ikisi de, ilkinin ikincisiyle mukayese edilebilir 'objektif

---

[45] Gadamer, Hans-Georg, *Kleine Schriften*, Vol I, Tübingen, 1967, s. 109; ayrıca, onun *Das Problem der Sprache*, Munich, 1967 adlı çalışmaya yazdığı kısa girişine bakınız.

[46] Abel, Theodore, 'The operation called *Verstehen*', *American Journal of Sociology*, Vol. 54, 1948, s. 218.

geçerlilik'te sonuçlar elde edebileceğini savunur. Dilthey'ın görüşleri, değiştirilmiş haliyle, savunmasız değildir; ancak, Gadamer'in *Wartheit und Methode* [Hakikat ve Yöntem, 1960] adlı kitabının ardından hermeneutik düşüncenin ana hamlesi farklı yöne kaymıştır.

Gadamer'in *Verstehen* yaklaşımı, örneğin, insanların geçmişteki eylemlerini yorumlamaya yönelik anlamanın öznel bir mesele değil, 'aksine geçmiş ve bugünü sürekli buluşturacak tarzda bir başka geleneğin içine girmek olduğu'nu vurgular.[47] Ancak, 'anlama'yı (Dilthey gibi) doğadaki olayların 'açıklanma'sından büyük ölçüde farklı bir şey olarak alan Gadamer, anlamanın eylemlerinin 'anlam'ı anlaşılacak insanların tecrübelerinin psikolojik olarak 'yeniden-yaşanması'na dayandığı görüşünü reddeder: bunun yerine, anlamanın iki referans çerçevesi veya farklı kültür çerçeveleri arasındaki karşılıklı alışverişe dayandığını düşünür. *Geisteswissenschaften*'de, davranışları araştırılan nesnelerin (öznelerin) ayırt edici özelliği, gözlemcinin nasıl davrandıklarını anlamak için genelde onlarla diyalog içine girebilmesi ve gerçekte belli ölçüde girmek zorunda olmasıdır. Bir metni, sözgelimi geçmişte kalmış tarihsel bir dönemden veya bizimkinden oldukça farklı bir kültürden hareketle anlamak, Gadamer'e göre, aslında gözlemcinin yabancı bir varoluş tarzına nüfuz edip, kendisi hakkındaki bilgiyi başkalarının perspektifini kavrayarak zenginleştirdiği yaratıcı bir süreçtir. *Verstehen*, kişinin kendisini metnin yazarının öznel tecrübesi 'içine' yerleştirmesini değil, aksine edebî ürünün, –Wittgenstein'm terimiyle, ona anlamını veren 'hayat tarzı'nı kavramak suretiyle– üretildiği ortama *yerleştirmesini* gerektirir. Anlamaya söylem vasıtasıyla ulaşılır; *Verstehen*, böylece, Dilthey tarafından (özellikle ilk dönem çalışmasında) içinde temellendirildiği Kartezyen bireycilikten koparılır ve, onun yerine, öznelerarasılık aracı/ortamı olarak,

[47] Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960, s. 275 ve devamı.

yani 'hayat tarzları'nın (veya Gadamer'in ifadesiyle 'gelenekler'in) somut ifadesi olarak dile dayandırılır.

Gadamer, hermeneutik için temel öneme sahip 'yeniden-yaşama' düşüncesini bir kenara iterken, Dilthey ve Weber tarzında 'nesnel' bilgi arayışından da vazgeçer, fakat 'hakikat' arayışından değil; her anlama tarih içinde konumlanır ve belirli bir referans çerçevesi, gelenek veya kültür içinden bir anlamadır. Gadamer'in Heidegger'den aldığı hermeneutik daire kavramına göre, ikinci düşünürün vurguladığı gibi, 'Anlamaya katkıda bulunacak her yorum, zaten, yorumlanacak şeyi önceden kavramış olmayı gerektirir.'[48] Her anlama, daha üst anlamayı mümkün kılacak belirli bir ön-anlama düzeyini gerektirir. Sözgelimi, bir romanı okumak, her bölümün, kitabın genel örgüsünün giderek daha kapsamlı kavranışını mümkün kılacak biçimde anlaşılmasını gerektirir; öte yandan, kitabın tümünün kavranması bu kitaptaki birbirini izleyen bölümlerin kavranmasıyla ilerler; ve bu zenginleştirilmiş bütünlüklü anlama, ayrıca, kitabın ilerleyen sayfalarında betimlenen özel olayların tam olarak kavranmasına katkıda bulunur. İnsan eserlerinin (sanat ürünleri ve edebiyat metinlerinin) hermeneutik daire aracılığıyla anlaşılması, Gadamer'in deyişiyle, bir 'yöntem' olarak görülemez. Aksine o, dil vasıtasıyla 'hayatın hayatla buluştuğu', pratikteki insana özgü karşılıklı konuşmayı içeren ontolojik bir süreçtir. Gadamer'in sözleriyle, bir dili anlamak 'bir yorumlama prosedürünü gerektirmez'. Bir dili anlamak 'onun içinde yaşayabilmek'tir –'bu, sadece yaşayan diller değil, ölü diller için de geçerli' bir ilkedir. Yorumlama problemi, bu yüzden, bir dile tam anlamıyla hâkimiyet problemi değil, aksine dil aracılığıyla oluşturulan (*geschieht*) ürünlerin doğru anlaşılması problemidir.[49]

Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* adlı çalışması hermeneutiğin, artık *Geisteswissenschaften* ile sınırlı olmayıp, tüm araş-

---

[48] Heidegger, Martin., *Being and Time*, Oxford, 1967.

[49] Gadamer, *Wahrheit und Methode*, s. 362.

tırma biçimlerine uzanan kapsamlı bir alan oluşturduğu tespitiyle sona erer. En sıradan konuşmadan doğa bilim aygıtlarına kadar hiçbir alanda, sadece içinde düşünmenin mümkün olduğu gelenek çerçevesini yansıtan, ön-kabullerden bağımsız bir araştırma tarzı söz konusu olamaz. Bu, der Gadamer, ilgili çerçevenin (geleneğin) eleştiri ve revizyondan muaf olduğu anlamına gelmez; aksine, ister gündelik hayatta, ister edebî sanatlarda ve isterse sosyal-bilimler ve doğa bilimlerinde olsun, bu çerçeve/gelenek –her zaman düşünce ve eylemimizin temel yapısı olarak kalmakla birlikte– sürekli dönüşüm halindedir. Hermeneutik, bu yüzden, 'sadece insan bilimlerinin metodolojik temeli değil', 'evrensel bir felsefe tarzı'dır.[50]

Almanca yazılan *Felsefî Soruşturmalar* Gadamer'in yararlandığı entelektüel kaynaklardan etkilenmemiş göründüğü için, Gadamer'in görüşlerindeki bazı ana temalarla geç dönem Wittgenstein'ın temaları arasındaki yakınlıklar oldukça dikkat çekicidir. Wittgenstein'ın sonraki yazılarının *Tractatus*'un temalarıyla süreklilik gösterdiği temel bir nokta varsa, o da, 'dilin sınırları dünyanın sınırlarıdır' ilkesidir; Gadamer 'Varlık dilde ifşa olur'[51] derken bu ilkeyi yansıtır. Gadamer için dil, geç dönem Wittgenstein gibi, bir şekilde nesnelerin 'yerine geçen' temel işaretler veya temsiller sistemi değil, aksine 'dünya-içinde-oluş'un insanî tarzının bir ifadesidir. Apel bu benzerliklerin Heidegger'de de zaten bulunduğunu ayrıntılı olarak göstermeye çalışır. Ancak o, Habermas'la birlikte, Gadamer'in felsefesinin, aynı zamanda Wittgenstein'ın çalışmasına, ve daha özel olarak Winch'in bu çalışmadan aldığı düşünceleri sosyal bilimlerin mantığına uyarlama çabasına yönelik eleştirel bir yaklaşıma kaynak sağladığını gösterir. Apel'in belirttiği üzere, Winch, yaklaşık yetmiş-seksen yıl önce Dilthey'ın yaptığı gibi, Mill'ın *Logic* [Mantık] adlı çalışmasını kendi görüşlerini geliştirmek için bir polemik silâhı olarak

---

[50] a. g. y., s. 451.

[51] a. g. y., s. 419.

kullanır.[52] Apel devamla, Winch'in bunu yaparken kendisini hermeneutik teoriye yaklaştıran bir konuma ulaştığını, ancak düşüncesinin tarih dışı niteliğinin bu görüşün içerimlerini yeterince araştırmasını engellediğini söyler. Akıl hocasıyla birlikte o, hermeneutiğin temel ilgilerinin fiilen başladığı yerde, yani farklı 'hayat tarzları' veya 'dil oyunları' arasındaki bağlantı konusunda fazla ileri gitmez. Bir başka yoruma göre: 'Winch'in modeline bağlı dil merkezli yorumcu bir sosyolojinin güçlükleri bizzat Wittgenstein'ın dil felsefesinin sınırını gösterir: bu, hermeneutiğin ötesine uzanan ancak Wittgenstein'ın aşamadığı bir sınırdır.'[53] Apel'e göre, Winch'in görüşleri savunulması imkânsız bir rölativizmle sonuçlanır; zira o, üç 'dil oyunu' uğrağı –yani, 'dil kullanımı', 'pratik hayat tarzı' ve 'dünyanın anlaşılması'– arasında her zaman karşılıklılık kadar gerilim de olduğunu göremez. Nitekim, Batı Hıristiyanlığı hem bir birlik –tek bir kültürel sistem– oluşturur, hem de buna rağmen zamanla değişmesine kaynak teşkil eden sürekli bir iç ve dış diyalog içindedir. İki kültür karşılaştığında kurulan diyalog, nitelik bakımından sürekli olarak 'kendini aşan' her yaşayan gelenek veya 'hayat tarzı' içindeki diyalogdan farklı değildir.

Habermas, hermeneutiği sosyal bilimlerdeki diğer analiz biçimleriyle ilişkilendirmeye çalıştığı yazılarında Gadamer'den büyük ölçüde yararlanır. (Teorik) ön-kabuller ışığında 'yorumlama'nın sosyal bilimler veya doğa bilimlerindeki her tür araştırma için kaçınılmaz olduğu yolunda oldukça önemli bir kanaat olsa bile, Habermas'a göre, insan etkinliğini incelemenin salt hermeneutik nitelikte olamayacağını vurgulamak da aynı ölçüde önemlidir –ucu Gadamer ve Winch'e dokunan bir tespit. 'Hermeneutiğin evrenselliği' tezi, sadece eğer insanlar –mükemmel Hegelci bir rasyonalite dünyasında– tamamen kendilerine açık olsalardı sürdürülebilirdi. Gerçekte, iki temel

---

[52] Apel, Karl-Otto, Analytical Philosophy of Language and the *Geisteswissenschaften*, Dordrecht, 1967, s. 39.

[53] Wellmer, Albrecht, *Critical Theory of Society*, New York, 1972, s. 30.

takip felsefe geleneği olarak hermeneutik ve pozitivizmin 'evrensellik iddiaları'na insan davranışının açıklanması konusunda karşı çıkmak gerekir. İkisi de, her tür insan davranışını, kendi özel mantıksal şemasına uydurarak, her yönüyle açıklamak özlemindedir. Hermeneutikçi filozoflara göre, her insan eylemi 'anlaşılır' kılınmalıdır; dolayısıyla, her insan eylemi doğa bilimlerini karakterize eden nomolojik açıklamaya uygun düşmez; öte yandan, pozitivist eğilimli felsefecilerin gözünde, doğa bilimlerinin mantığı sosyal bilimlerin mantığıyla aynıdır. Ancak, Habermas için, sosyal bilimler hem hermeneutik hem de nomolojik ('yarı-natüralist') niteliktedir; ve bu iki çaba ayrıca bir üçüncüyle –eleştirel teoriyle– tamamlanmalıdır.

Habermas'ın ilk yazılarında, psikanalitik karşılaşma veya en azından onun ideal-tip bir versiyonu olan hermeneutik yorum, nomolojik açıklama ve eleştirel teori arasındaki ilişkilerin bir örneği olarak, onun sözleriyle, 'metodolojik kendi-üzerinde-düşünmeyi içeren yegâne elle tutulur bilim modeli'[54] olarak alınır. Psikanaliz esasında yorumlayıcıdır, zira analistin amacı, analiz edilen kişinin kelimelerle anlattıklarını anlamak, onların (gizli) anlamlarını açığa çıkarmaktır: bu amaca diyalog sayesinde ulaşılabilir. Ancak, psikanalitik teori ve uygulama hermeneutik düzlemde kalmaz; psikanalizin temel amacı, analiz edilenin kendi yaşantılarına ilişkin betimlemelerinin altını kazımaktır –burada, onların neden bilinçliliğe engel oluşturan çarpıtılmış temsiller oldukları veya niçin bilincin ulaşamayacağı materyalleri gözden sakladıkları sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde açıklanmak istenir. Psikanalitik terapi sürecinde, analist sürekli olarak bir düzeyden diğerine veya bir referans çerçevesinden ötekine ve böylece, bireyin çarpıtılmış kendi-hakkındaki-algısının ardında yatanları 'açıklayarak' ilerler. Freud'un yazılarında, hermeneutik ve nomolojik arasındaki bu

---

[54] *Knowledge and Human Interests*, Jurgen Habermas, London, 1972, s. 214 (Bilgi ve İnsansal İlgiler, Çev: Celâl A. Kanat, Küyerel Yayınları, Kasım 1997, İstanbul).

gerekli 'irtibat' gerçekte açıkça kabul edilmez: yani, 'enerji' gibi fizik güçlerle analoji kurularak kullanılan terimler ile 'anlamlı' kategorilere işaret eden ('sembol' vb. gibi) kavramlar birbirine karışır. Psikanalitik karşılaşmanın hermeneutik ve nomolojik uğraklarını birbirine bağlayan ve aynı zamanda dengeleyen şey, Habermas'a göre, bu karşılaşmanın itici gücünü oluşturan özgürleşme dürtüsüdür. Başarılı olduğunda, psikanalitik terapi, kişinin iradesi dışında davranmasına yol açan bilinçsiz süreçleri kendi rasyonel kontrolüne tâbi bilinçli eylem biçimlerine dönüştürür. Psikanaliz, kendi-hakkında-bilgiyi geliştirerek, kişiyi kendi bilinci devreye girmeden etkinliklerini yönlendiren itici ve çekici faktörlerin etkisinden kurtarmak gibi eleştirel bir göreve sahiptir.

Habermas'ın erken dönem çalışmasında, sosyal bilimlerin empirik-analitik (nomolojik), hermeneutik ve eleştirel şeklinde tasnifi, sosyal bilimler epistemolojisini bu bilimlerin somut inceleme-nesnesiyle ilişkilendiren bir dizi başka tasnifle tamamlanır. Bu üçlü ayrım, insanların doğa dünyası ve toplumsal dünyayla olan ilişkileriyle ilintili üç 'bilişsel ilgi/çıkar' türüne tekabül eder. Nomolojik bilgi, esas olarak, teknik kontrol amaçlı ilgi/çıkara veya bir nedensel ilişkiler bütünü üzerinde teknik hâkimiyete yöneliktir. (Bu bilgi türü, der Habermas, asla 'nötr' değildir; ve ona göre, egemenlik yapılarının maskelenmiş bir biçimini üreten, kesinlikle, teknik bilginin –pozitivist felsefede olduğu gibi sadece bir yüzüyle ifade edilerek– her tür bilginin prototipi olarak alınması eğilimidir: bu tema onun yazılarını 'önceki kuşaktan' Frankfurt düşünürlerine ve onlardan da öte Lukács'a bağlar.) Öte yandan hermeneutik, aktörlerin öznelerarası bir 'hayat tarzı'na katılmalarını anlamaya ve, bağlı olarak, insanî iletişimi veya kendini-anlamayı geliştirmeye dönük bir ilgiye/çıkara yöneliktir. Eleştirel teori ise bir 'özgürleştirici ilgiye/çıkar'a dayanır; zira o, bireyleri boyunduruk altından kurtararak, yukarıda ayrı ayrı ele alınan ilgi/çıkar tiplerini aşmaya çalışır: bireyleri sadece başkalarının hâkimiyetinden değil, (gerçekte insanlarca yaratılan güç-

ler dahil) kavrayamadıkları veya kontrol edemedikleri güçlerin hâkimiyetinden de kurtarmaya çalışır.

Bu üç 'bilgi-kurucu' ilgi/çıkar öbeği, ayrıca, Habermas'ın sosyal bilimlerde yaptığı diğer bazı temel kavramsal ayrımlarla da ilintilidir. Sosyal analizin ilgi-alanlarından biri, Habermas'a göre, kendisinin basitçe 'iş' veya 'emek' olarak da adlandırdığı, 'ya araçsal eyleme ya da rasyonel seçime veyahut ikisinin birlikteliği'ne işaret eden *amaçlı-rasyonel eyleme* (Weber'in *Zweckrationalität*'ına) yönelik olmalıdır. Araçsal eylem empirik gözlem ve deney aracılığıyla oluşturulan nomolojik bilgiye dayanır; bu bilgi ayrıca rasyonel seçim stratejileriyle ilgili teknik kararları biçimlendirir. Amaçlı-rasyonel eylem, üzerinde uzlaşılan normlar (veya Winch'in deyimiyle, 'kurallar') ile düzenlenen öznelerarası iletişim ve sembolleştirmeye işaret eden ve gündelik dil ekseninde ifade edilen 'etkileşim'den kavramsal olarak ayrı tutulmalıdır. Gündelik etkileşimi karakterize eden bağlama-dayalı-anlamlar, etkileşime katılanlar kadar sosyal bilimci gözlemci tarafından da yorumlanarak kavranmalıdır. Ancak, sosyal bilimci gözlemciler –normalde katılımcıların yaptıkları gibi– konuşmanın refleksif karakterinden yararlanabilirler: gündelik dilin kendi-kendisinin meta-dili olması. 'İş' ve 'etkileşim' kavramlarına, insan davranışının –eleştirel teorinin görevleri temel alınarak belirlenen– aklın kuşatıcı standartları ışığında değerlendirilmesi (kavramı) ilâve edilebilir. Bu rasyonalite standartları amaçlı-rasyonalitenin teknik formundan kesinlikle ayrı tutulmalıdır, ancak onlar, Haber-mas'a göre, tıpkı amaçlı-rasyonalite gibi, büyük ölçüde 'tarih içinde' konumlanmışlardır. İnsanın kendini-anlamasındaki gelişme, 'özgür eylem' alanını genişleterek, bireylerin (davranış-larının tıpkı 'doğadaki' olaylar gibi vuku bulması anlamında) nedenselliğe tutsak olmaktan kurtulmaları yönünde ilerler.

Gadamer'in felsefesi, dilin ve özellikle 'konuşma topluluk-ları' içindeki ve onlar arasındaki diyalogun merkeziliğini vurgularken, kuşkusuz hermeneutiği modern felsefenin diğer belli

başlı okullarına yakınlaştırır. Burada Ricoeur'la şu konuda anlaşabiliriz: 'Dil, Wittgenstein'ın araştırmalarının, İngiliz dil felsefesinin, Husserl kaynaklı fenomenolojinin, Heidegger'in araştırmalarının, Bultmancı okul ve diğer Yeni Ahit yorum okullarının çalışmalarının, mit, ritüel ve inançla ilgili karşılaştırmalı tarih, din ve antropoloji çalışmalarının –ve son olarak, psikanalizin– buluşma zeminidir'.[55] Gadamer'in yaklaşımı ilk dönem Geisteswissenschaften geleneği içinde yer alanların görüşlerinden, anlamın paylaşılan dilsel ifadeler yoluyla 'erişilebilirliği'ni vurgularken, erken dönem Dilthey'ın (ve Weber'in) metodolojik bireyciliğiyle arasına mesafe koyduğunda uzaklaşır. Ayrıca kuşkusuz, hermeneutik ve bilim felsefesi kaynaklı klâsik empirizm eleştirisi arasında, 'hareket noktaları' oluşturmaya çalışan felsefeleri reddetmeye çalıştıkları ölçüde –yeterince üzerinde durulmamış– bir yakınlaşma vardır. Ricoeur, kendi transendental fenomenoloji eleştirisinin bir parçası olarak, felsefede bir 'üçüncü yol' bulma gereğinden söz ederken bu hususu ayrıca isabetli bir biçimde vurgular. Transendental fenomenoloji, felsefedeki bir yanılsamadan, yani benliğin 'dünya içinde kaybolmuş ve unutulmuş' olduğunu savunan objektivizm yanılsamasından kendini kurtarır; ancak Husserl, bunun yerine ikinci bir yanılsamayı, öznenin refleksif ifşası yanılsamasını geçirir.

Gadamer'in yazılarında hermeneutik felsefenin ilk evrelerinde karşılaşılan bazı güçlüklerden başarılı biçimde uzak durulsa da, bu yazılar aynı zamanda başka sıkıntılara yol açar. Bunlardan bazıları Habermas tarafından daha önceden ayrıntılı olarak tartışılmıştır. Saf hermeneutik bir sosyal bilimler yaklaşımı, toplumsal davranışın, belirli gelenekler içinde yer alan aktörlerin davranışlarını aşan ve bu davranışlar açısından açıklayıcı öneme sahip ilişkiler bağlamında analiz edilme imkânını –aslında zorunluluğunu– dışarıda bırakır. Ancak, bizzat bu diyalog modelinin Gadamer'in geliştirdiği biçimiyle yarat-

---

[55] Ricoeur, Paul., *Freud and Philosophy*, New New Heaven, 1970, s. 3.

tipi problemler de aynı ölçüde önemlidir. Gadamer, hermeneutiğin 'hakikati garanti eden bir disiplin'[56] olduğunu ileri sürer. Ancak bu iddia hakikatin oluşa içkin olması demektir. Bu görüş varoluşçu fenomenolojinin temel kusurudur ve Gadamer'in diyalektiğe başvurması da durumu kurtarmaz. Betti'nin yorumuna göre, Gadamer'in hermeneutiği ortaya koyuş biçimi, sözgelişi, bir edebî çalışmanın veya bir başka tarihsel dönem ya da yabancı kültür içinde yer alan bireylerin eylemleriyle ilişkili yorumlanabilir materyallerin iç-bütünlüğünü çok iyi sergilemekle birlikte, bu yorumların 'doğruluğu'yla ilişkili bir başka problemi sorunsallaştırmaktan kaçınır. Betti'ye göre, hermeneutiğin –Gadamer'in sadece ilk üçünü ele aldığı– dört önemli vardır: nesne kendi koşulları içinde, yani bir özne ('hermeneutik özerklik') olarak kavranmalıdır; o, bağlam ('anlamlı bütünlük') içinde kavranmalıdır; ve nesne, Betti'nin yorumlayıcının tecrübesinin 'hakikât'i olarak adlandırdığı şey (ön-anlama'ya) uygun olmalıdır. Ancak, her ne kadar diğer üçüne temel oluşturse da, Gadamer'in çalışmasında göze çarpmayan dördüncü bir unsur daha vardır: 'anlam-denkliği' (*Sinnadäquanz des Verstehens*); yani, bir insan ürünü veya eylemine dair bir yorumun, onun yaratıcısı olan kişinin niyetleriyle 'uygunluk' içinde olması gerekliliği.

Betti, Gadamer'in görüşleri üzerine bu eleştirilerinde yalnız değildir; burada Gadamer'in görüşlerini açacağım. Gadamer'e göre hermeneutik bir yöntem değildir; ve ayrıca, hermeneutik, bir metinde 'yazarın iletmeyi istediği' şeyleri esas alarak 'doğru' veya 'yanlış' şeklinde değerlendirilebilecek açıklamaları ortaya koyamaz. Bir metnin anlamı, o metnin yazarının iletmek istediği niyet içinde değil, aksine eserle onu farklı bir problemler bağlamından hareketle 'anlayanlar' arasında kurulan diyalektik ilişkide yer alır. Heidegger'i izleyen Gadamer'e göre, 'dil kendi anlamını konuşur': Heidegger'in muammalı açıklamalarından birinde olduğu gibi, '*Ihr Sprechen spricht für uns*

---

[56] Gadamer, *Wahrheit und Methode*, s. 465.

im Gesprochenen' (Başkalarının konuşması, konuşulan şeyde, bize yönelik konuşur'). Yazılı bir metin, bu yüzden, hem konuşan özneyi hem de sözlerin yöneltildiği bir başkasını gerektiren konuşmadan belirgin farklılık gösterir. Edebî bir yapıt kendi-içinde ve kendi-başına anlamlıdır: bu sıfatla, dilin 'özerk varlığı'nı gerektirir. Yazılmış olma koşulu hermeneutik fenomen için temel önemdedir: bir metin yazarından bağımsızlaşarak kendi-başına bir varlık kazanır.

Bir metnin anlaşılması geleneklerin yaratıcı bir buluşması olduğu için, anlama sonsuz bir süreçtir; asla 'tamamlanmaz', zira yeni anlamlar ilgili çalışmanın yeni gelenekler içinde yeniden-okumaları sayesinde vücut kazanırlar. Vurgunun cazibesi açıktır. Anlamayı yazarın kendi çalışmasındaki niyetleriyle ilgili yorumlayıcı bir doğruluk kriterine bağlı olmayan bir üretici etkinlik olarak almak, sözgelimi kolaylıkla, ondokuzuncu yüzyıl sonundan bu yana kuşaklar boyu sürdürülen birçok farklı Marx 'okuma'sıyla ilintili gibi görünür. Ancak, bu görüşte karşılaşılan sıkıntı da aynı ölçüde apaçıktır: bir başkasından ziyade belirli bir okumanın tercih edilmesi bir keyfiyet meselesi olarak karşımıza çıkar. Marx'ın yazılarının analizi üzerine bilimsel tartışmalar, aynı benzetmeyi kullanırsak, bu yüzden sadece boşa harcanmış birer çaba olarak görünür.

Gadamer bu tür bir nihilizme düşmeme konusunda dikkatlidir: ona göre 'hakikat', sayesinde geleneklerin karşılıklı-ilişkisinin keşfedildiği kendini-açığa çıkarmanın verimliliğinde mevcuttur. Geleneğe bağlılık bu gelenek içinde yer alanların alternatif okumalarını dikkate almamaya yol açar. Ancak, bu anlayış, farklı geleneklerden hareketle yapılan okumaların karşılaştırmasıyla meşgul olmaz; ne de o, gerçekte, (Winch'in 'hayat tarzları' konusunda yaptığı gibi) geleneklerin kendi içinde bütünlük ve tutarlılık sergiledikleri varsayıldığı için, metinleri anlamakta kullanılan '*aynı*' geleneğin farklı versiyonlarını ele almakta başarılı olabilir. Tüm bu söylenenler ışığında, Gadamer'in görüşlerinin önemini inkâr etmeden, nes-

metnin –yazarının konumsal bir yaratımı olarak metnin– özerkliğini dikkate alma gereğini vurgulayan Betti'yi izlemek gerekir. Yazarın yazdıklarıyla ne anlatmak istediğini ve metnin hitap ettiği çağdaşları arasında nasıl algılandığını anlamaya çalışmak *ile* metnin günümüz koşulları açısından önemini anlamak arasında fark vardır.

Bu farklılığın kabulü hermeneutiğe yöntem olarak eski konumunu kazandırır. Gadamer 'anlama'nın 'yorumlama'yla karıştırılmaması gerektiğine inanır. Bir romanı okumak yorumlama sürecini gerektirmez; roman okuyucuyu pre-refleksif* bir biçimde kendi içine çeker. Gadamer'in 'yöntem'in reddedildiği– hermeneutik tartışması, her ne kadar Heidegger'in anti-bilimciliğine fazlaca saplansa da, bilim felsefesindeki bazı perspektiflerle, özellikle Feyerabend'in 'yönteme hayır' anlayışıyla belirli benzerlikler gösterir. Ne var ki, bu perspektifler, yöntemi tümüyle reddettikleri için değil, aksine onu yeniden-inşa etmeye yönelik içerimlere sahip oldukları için önemlidirler. Hermeneutik, bence, kendisi için temel önemde problemlerle aslında yazılı metinlerin anlaşılması hususunda değil, aksine genelde, anlam çerçevelerinin ilişkilendirilmesi konusunda karşılaşır. Ayrıca, hem aralarında bağlantının hayatî önemde olduğu, hem de ucu sosyal bilimlere ve doğa bilimlerine dayanan iki tür hermeneutik problem daha vardır. İlki, ister toplumsal gerçekliğin 'önceden-yorumlanmış' karakteri biçiminde, isterse doğa bilimlerindeki gözlemin (kuşkusuz, tümüyle açıkça fark edilmeyen) 'teori-yüklü' karakteri biçiminde olsun, tecrübenin pre-refleksif yapısıyla ilgilidir. Bu anlamda şunları vurgulamak oldukça önemlidir: bir roman

---

* "... ben üzerine düşünüme bağlı olmayan, özne ve nesne ikileminin söz konusu olmadığı, kendi kendinin bilincinden önce gelen bilince *pre-refleksif bilinç* adı verilir" (Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, *refleksivite maddesi*). Bu terim önceden üzerinde (dikkatlice) düşünülmeden, yani bir 'ön-düşünme gerektirmeden yapılan' eylemleri nitelemek için kullanılmaktadır. (çev. not.)

okuma veya tanıdık biriyle sokakta tesadüfi bir karşılaşmada yapılan konuşma bir 'yorumlama' faaliyeti değildir; aksine, bu faaliyetler, bizzat kendileri aracılığıyla inşa edilen 'hayat pratiği'nin tamamlayıcı unsurlarıdırlar; bu faaliyetleri 'anlaşılır kılan' ön-kabullerden örtük olarak yararlanılır. Ancak, gündelik hayattaki sıradan ilişkilerin tümü pre-refleksif yapıda olmasa bile, (etnometodolojinin de açıklığa kavuşturduğu gibi) 'açıklayıcı işlemler'e refleksif olarak başvurulması bu ilişkilerin sürekliliği için oldukça önemlidir: ehliyetli toplumsal aktörler, bu itibarla, ortak sosyal yorum yöntemlerine sahiplerdir ve 'etnometodoloji' terimi bunu isabetle karşılar. Bu yüzden, 'yöntem', sosyal bilimler ve doğa bilimleri için temel önemde olmasına ve doğa bilimlerinde 'bulgular'ın değerlendirme kriterleri gündelik hayata ilişkin açıklayıcı işlemlerden bir ölçüde farklı olmasına rağmen, sadece bilimlere has bir şey değildir.

Gadamer'in sunduğu metinsel hermeneutik ile son dönem Anglo-Sakson düşünürlerin anlam analizleri arasında önemli ve öğretici bir zıtlık vardır. Gadamer metinlerin anlaşılmasında aktörlerin niyetlerini önemsizleştirmeye çalışırken, İngilizce konuşan bazı düşünürler 'anlam'ı doğrudan niyetler temelinde açıklamaya çalıştılar (bakınız: Bölüm 2: *Faillikle ilintili problemler* alt-başlığı). Belki de daha da anlamlı olan, söz konusu düşünürlerin hemen hemen hiçbirinin yazılı metinlerin anlaşılmasıyla ilgili meseleler üzerinde durmamış olmasıdır. 'Niyetselci/yönelimselci' anlam teorilerinin, mevcut halleriyle, hermeneutik fenomenolojinin aksi yöndeki 'dil konuşur' önermesi kadar savunulamaz nitelikte olduklarını daha sonra ileri süreceğim. Aşırı basitleştirirsek: birinciler 'öznel idealizm'e, ikinciler de 'nesnel idealizm'e yakın durur. Bu son yaklaşımlardan ilki, –doğrudan Wittgenstein'ın etkisi altında ortaya çıkmadığı yerde bile– anlam kadar öznelci eylem açıklamalarıyla da yakından ilişkilidir.

Gadamer, bugün ve geçmiş arasında ontolojik bir boşluk bulunduğu, varlığın zaman içinde yer alması ve zamansal me-

safe varlıkta bir farklılaşma anlamına geldiği için, 'bir yazarın iletmeyi amaçladığı şey' tekrar ele geçirilemez iddiasında bulunurken büyük ölçüde Heidegger'e dayanır. Gadamer geleneklerin diyalog sayesinde buluştuklarını vurgularken mantıksal olarak Wittgenstein'in dil oyunları tartışmasının ötesine geçse de, yaklaşımı bazı temel noktalarda Wittgensteinci eleştirinin zayıflığını yeniden-üretir gibi görünmektedir. Geleneklerin geçmişte kalması ve yaşanmış olanın sonradan söze dökülemezliği onları eleştiriye tâbi tutma imkânını engeller. Habermas bu konu üzerinde özellikle durur.

Eleştirel teorinin Habermas'ın son dönem çalışmalarındaki formülasyonunu kapsamlı bir analizden geçirmeyi düşünmüyorum; sadece onun 'iletişimsel ehliyet' kavramının bazı özelliklerini, esas itibariyle –'çarpıtılmış' iletişimden ziyade– 'normal' iletişim olarak isimlendirdiği şeyle bağlantı içinde ele alacağım. Habertmas iletişimsel ehliyet fikrini Chomsky'nin 'dilsel ehliyet' kavramıyla paralellik içinde, ancak ondan farklı bir tarzda ifade eder. Chomsky'nin yorumu 'monolojik'tir ve bizi sadece –yeterince aydınlatamayacağı– öznelerarası bir fenomen olarak iletişimin sınırlarına götürür; semantik birimler veya 'anlamlar' tekil bireylerin dilsel donanımlarının sadece soyut özellikleri değillerdir, aynı zamanda etkileşim veya *diyalog* esnasında öznelerarası olarak üretilirler. Konuşmacıların, etkileşim sırasında anlamlar üretmeleri için, sadece Chomsky'nin kullandığı (monolojik) anlamda 'ehliyetli' olmaları değil, aynı zamanda dile hâkimiyetin başkalarını anlamaya dönüştüğü toplumsal *ortamlara* da hâkim olmaları gerekir: 'potansiyel gündelik dilsel bir iletişim durumunun yaratılması, bizatihi, ideal bir konuşmacının genel ehliyeti dahilindedir'.[57]

Habermas gündelik dilin iletişimsel ehliyet için temel önemde olan iki özelliğini birbirinden ayırır: Austin'i takiben yapılan bu ayrımlardan ilki 'vaat etme', 'bildirme', 'ricada

---

[57] 'Toward a theory of communicative competence', Dreitzel, Hans Peter, *Recent Sociology, No. 2*, New York, 1970, s. 138.

bulunma' vb. gibi konuşma durumlarını karakterize eden oldukça kapsamlı bir dizi farklı söz edimine (performative) hâkim olmayı; ikinciler ise 'ben', 'sen', 'burada' vb. gibi konuşmacılar arasındaki ilişkileri veya onların iletişim 'durumu'yla olan ilişkilerini karakterize eden deiktik* unsurları (yani, Bar-Hillel'in kullandığı anlamda, indekssel ifadeleri) anlatır. Bunlara hâkimiyet, bir dizi diyalog-kurucu 'evrensel' olarak, yani iletişim sırasında karşılıklı anlamayı mümkün kılan konuşma durumlarının evrensel özellikleri olarak ifade edilebilir. Bu evrenseller şunlardan ibarettir:

1. Etkileşim sırasında bir referans sistemi sağlayan şahıs zamirleri ve onların türevleri. Bunlar öncelikle 'ben' ve 'sen' terimlerine dair refleksiviteye hâkim olmayı gerektirirler: 'Ben' sana göre 'sen'im, ancak kabul etmek gerekir ki, sen sana göre 'ben' iken aynı esnada bana göre 'sen'sin.
2. –Gösterici (denotative) bir referans sistemini oluşturmakta ve böylece söylemi konumlandırmakta kullanılan– zaman, mekân ve cisimlerle ilintili– deiktik terimler.
3. Hitap, dilek, soru, cevap veya dolaylı 'aktarılan konuşma' terminolojileri: bunların hepsi, konuşma edimini meta-dil düzleminde karakterize eden (Garfinkel'in ifadesiyle, 'bizzat özelliklerini betimledikleri ortamları organize eden') söz edimleridir.
4. Varoluş tarzlarını birbirinden ayıran 'varoluşsal/ontolojik' terimler. Bu terimler, konuşma durumlarının kurucu özellikleri olarak ortaya çıkarlarken, bu özellikleri, *öz ve görünüş arasında* (bu iş 'tasdik edilerek', 'gösterilerek', 'sergilenerek' vb. yapılır), *varoluş ve görünüş arasında* (öznel ve kamusal dünyalar arasındaki farklılaşma: 'iddia etme', 'ikna etme', 'kuşku duyma' vb.) ve *varoluş ve mecburiyet* ('itaat etme', 'reddetme', 'ikaz etme' vb.) *arasında*

---

* *deictic*: doğrudan gösteren veya işaret eden (*bu, şu* ve *bunlar* gibi sözcükler deiktik bir işleve sahiptirler). [Webster's Ninth New Collegiate Dictionary, Merriam-Webster Inc., Publishers, U.S.A., 1983] [çev. not].

farklılıklar bulunduğunu varsayarak nitelendiren ifadelerdir.

'Saf diyalog' halindeyken, yani daima fiilî iletişim durumlarında ortaya çıkan konuşma edimleri bağlamındaki dil-dışı unsurlarından arındırılmış diyalog içindeyken, Habermas'a göre, mükemmel bir karşılıklı-anlama modeli geliştirebiliriz. Saf diyalog katılımcılar arasında tam eşitlik olduğu zaman gerçekleşir; böylece, 'iletişim' kendi yapısından kaynaklanan sınırlılıklarla engellenmeyecektir. Bu eşitlik hali üç temel özelliğe sahiptir: Sadece argümanların rasyonel sorgulanışıyla ulaşılan 'sınırlandırılmamış bir konsensüs' sağlama; diğer kişiyi tam ve karşılıklı anlama; ve diyalog sürecinde diğer kişinin doğrudan ve eşit bir taraf olarak rol alma hakkına gerçekte sahip olduğunun karşılıklı kabulü. Bu husus Habermas'ı iletişimsel etkileşim normları açısından 'hakikat' konusuna dönmeye iter. Habermas, Strawson'un bir argümanından bir ölçüde faydalanarak, hakikatin, tecrübenin 'nesnelliği'ni garanti eden şeyde değil, aksine 'bir hakikat iddiasının ispatlanarak doğrulanması imkânı'nda[58] aranması gerektiğini söyler. 'Hakikât', rasyonel söyleme bağlı olduğu için, Habermas'a göre, iletişimin (kişi düzeyinde) 'gayri-nevrotik' ve (grup düzeyinde) 'gayri-ideolojik' olarak değerlendirilmesiyle doğrudan ilintilidir. Hakikat önermelerin değil, varsayımsal bir ideal konuşma durumundaki ispatın bir özelliğidir.

Varoluşçu fenomenolojiden ve post-Wittgensteinci felsefeden serbestçe yararlanan, ancak onların sınırlılıklarının açıkça farkında olan Habermas'ın yazıları, bazı açılardan, daha önce ele aldığım düşünce okullarını ilgilendiren çoğu şeyi içinde barındırır. Buna rağmen, Habermas'ın ortaya koyduğu görüşler bu incelemede ele almak istediğim problemler için uygun bir analiz çerçevesi oluşturmaya yardımcı olmaz. Bunun ne-

[58] 'A postscript to "Knowledge and Human Interests"', *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 3, 1973, s. 166.

deni, bir ölçüde, onun temel amacının, yani Frankfurt toplum felsefesi geleneği içinde kalarak eleştirel teori çerçevesi oluşturma çabasının benim üzerinde durduğum temalarla örtüşmemesidir; bir başka nedeni, Habermas'ın görüşlerinde önemli problemler olduğunu düşünmemdir. Ona yönelik itirazlarımı şöyle sıralayabilirim.

İlkin, Habermas, sosyal bilimlerin hermeneutik ve nomolojik yaklaşımı birleştirdiklerini, ancak geleneksel –hatta pozitivist– bir tarzda betimlenen oldukça basit bir doğa bilim modeliyle çalışma eğiliminde olduklarını söylerken tamamen haklıdır. Habermas doğa bilimlerini gerçekte nadiren doğrudan tartışır: doğa bilimlerine, aslında sadece, (diğer disiplinler kadar) bu bilimlere eşlik eden teknik kontrole yönelik bilgi-iddiası veya 'bilişsel ilgi/çıkar' tarzı bağlamında değinir. Hermeneutiğin evrenselliğ*ini* vurgulamak önemlidir: bilimsel teoriler, tıpkı diğer 'dil oyunları' gibi, anlam çerçeveleri oluştururlar. Doğa bilimlerindeki 'açıklama', diğer araştırma alanlarında olduğu gibi, farklı biçimlere bürünür. Doğa bilimlerinde 'neden-soruları' ne mutlaka her zaman genel yasalara yöneliktir, ne de bu sorulara verilen cevaplar mutlaka bu yasalara referansta bulunmayı gerektirir: insan eylemine gelirsek, 'anlamak' –yani, belirli bir anlam çerçevesi içinde 'anlaşılırlığı' sağlamak– çoğu kez 'açıklamak', yani bir bulmacayı 'en uygun biçimde' çözecek bir açıklama ortaya koymaktır (karşılaştırın: Bölüm 4: *Uygunluk problemi* altbaşlığı).

İkinci olarak, Habermas 'anlam' ve niyetsel/yönelimsel eylemin yorumu arasında özdeşim kurarken, edimlerin tespiti veya nitelendirilmesinin mantıken bu edimlerin yüklendikleri amaçların tespitine bağlı olduğunu ima edecek biçimde davrandığında, çoğu post-Wittgensteinci düşünürün izinden gider görünür. Ancak, bu tarz bir yaklaşım pek çok mantıksal ve sosyolojik problem yaratır. Bu tutumun, sözde birbirine karşıt sosyal teori yaklaşımlarını, örneğin Winch ve Parsons'ın anlayışlarını birleştiren bir unsur olduğunu daha sonra ayrıntılı

olarak göstereceğim. Üçüncü olarak, Habermas'ın 'iş' (emek) ve 'etkileşim' arasında yaptığı ayrım felsefî antropoloji ve sosyolojinin sınır-çizgileri arasında muğlak bir biçimde sallantıda kalır. Bu ayrımın kaynağı, 'teknik kontrole yönelik ilgi/ çıkar' ve 'anlamaya yönelik ilgi/çıkar' soyut karşıtlığı gibi görünmektedir. Ancak, bu şemanın mantıksal simetrisi, onun bu düzlemde daha somut bir toplumsal analize uygulanma imkânını engelleme eğilimi taşır. Habermas'a göre, 'iş' ve 'etkileşim ... mantıksal bakımdan birbirinden bağımsız olarak rasyonel yolla yeniden-inşa edilen modelleri izler'.[59] Araçsal aklı karşılıklı anlamadan bu şekilde ayırmak farklı bilgi iddialarının mantığı açısından savunulabilse de, bu ayrım bizzat toplumsal davranış analizinde kesinlikle yapılamaz. İster *Praxis* olarak daha geniş anlamında, isterse doğanın insan etkinliğiyle dönüştürülmesi olarak dar anlamında tanımlansın, emek (yabancılaşma durumu hariç tutulursa) sadece araçsal akıl tarafından şekillendirilemez; aynı şekilde, etkileşim sadece karşılıklı anlama veya 'konsensüs'e değil, birbirini nadiren dışlamayan hedeflerin gerçekleştirilmesine de yöneliktir. Haber-mas'ın buradaki konumunun zayıflığı, eşit(likçi) bir 'ideal diyalog' modeli etrafında inşa edilen ve rasyonel tartışma yoluyla ulaşılan bir konsensüsün gerçekleştirilmesini ana-tema olarak alıyor izlenimini veren eleştirel teorisine yansımış gibi görünmektedir; ancak onun teorisinde, bu diyalogun *kıt kaynaklar*'ın bölüşümünden kaynaklanan mücadeleler veya sömürüye dayalı egemenlik koşullarıyla ilişkisi açıklanmaz.

Dördüncüsü, Habermas'ın psikanalizi bir bütün olarak sosyal bilimler teori ve pratiğinin modeli olarak alması belli bir cazibeye sahiptir. Zira, psikanaliz Habermas'ın dikkat çektiği özelliklerin hepsini içinde barındırıyor görünmektedir: yani, analiz edilen ve analist arasındaki diyalog sayesinde rasyonel özerkliği geliştirme amacı dahil, 'yorum'un 'açıklama' ile

---

[59] *Legitimation Crisis*, Boston, 1975, s. 13.

ilişkilendirilmesini. Ancak, bu konuda, Habermas'ın da kabul ettiği açık güçlükler vardır.[60] Psikanaliz, eleştirel teori için oldukça zayıf bir model olarak görünmektedir, zira, analist ve hasta arasındaki ilişki, her şeyden önce, açıkça eşitsiz ve hatta otoriter bir ilişkidir; ancak buna rağmen, Habermas sadece 'ideal' bir analist-hasta ilişkisi modeline dayanır. Burada daha önemli olan, psikanalitik tedavinin *tekil bireyler* arasında iradî olarak gerçekleşen bir karşılaşma olmasıdır: bu karşılaşmada, hermeneutik ve nomolojik analiz sadece gizli *güdüler*i açığa çıkartma biçiminde gerçekleşir. Bu husus önemli olsa bile, psikanaliz, insan eylemi üzerine bir açıklamanın toplumsal kurumların yapısal özellikleriyle nasıl ilişkilendirilebileceği konusunda bize çok az ipucu sağlar.

Önceki kesimlerde yapılan tartışmanın her şeyi açıkladığını iddia etmiyorum: bu tartışmayı, sadece elinizdeki çalışmanın bundan sonraki bölümlerini geliştirecek bir zemin olarak kullanmak istiyorum. Ele aldığım farklı düşünce okullarının ortaya koydukları, ancak onlardan hiçbiri tarafından gereğince çözüme kavuşturulmayan önemli problemler arasında şunlar vardır: failliğe ilişkin problemler ve edimlerin tespiti/nitelendirilmesi problemi; iletişim ve hermeneutik analizle ilgili problemler; eylemin sosyolojik yöntem çerçevesinde açıklanmasıyla ilgili problemler. Kitabın ilerleyen bölümlerinde bu problemler daha ayrıntılı ele alınacaktır.

---

[60] *Theory and Practice*, London 1971, s. 28 ve devamı.

2. Bölüm

Faillik, Edim Teşhisleri ve İletişimsel Niyet

Eleştirel bir tutum içinde olduklarında bile, geç dönem Wittgenstein'ın çalışmasından çoğu kez güçlü bir biçimde etkilenmiş İngiliz ve Amerikan felsefecilerin pek çok yazısında, 'eylem felsefesi' üzerinde durulmuştur. Hacimli yapısına rağmen, bu literatürün verimliliği oldukça sınırlı düzeyde kalmıştır. Anglo-Amerikan yazarlar tarafından ele alındığı şekliyle 'eylem felsefesi', bu yazarlar Wittgenstein'ın yakın taraftarı olmadıkları ve en azından belirli hususlarda onunla önemli fikir ayrılıkları içinde olduklarında bile, bir bütün olarak post-Wittgensteinci felsefenin toplumsal yapı, kurumsal gelişme ve değişmeye yönelik ilgi eksikliği içeren sınırlılıklarını büyük ölçüde paylaşır. Bu eksiklik, felsefeciler ve sosyal bilimciler arasında mazur görülebilecek bir işbölümünden daha öte bir şeydir ve insanî failliğin temel karakterine ilişkin felsefî analizlerde derin bir bölünmeye yol açmıştır. Bununla birlikte, eylem felsefesiyle ilgili son dönem literatürün muğlak doğasının daha dolaysız bir nedeni, birbirinden açıkça ayırt edilmesi gereken farklı meseleleri ayırma başarısızlığıdır. Bu meseleler şöyle sıralanabilir: *eylem veya faillik kavramının* formülasyonu; eylem kavramı ile *niyet veya amaç* kavramları arasındaki bağ-

lantılar; *edim tiplerinin teşhisi (nitelendirilmesi)*; *gerekçeler** *ve güdüler*in faillik açısından önemi; *iletişimsel edimlerin* doğası.

Faillikle ilintili problemler

Sokaktaki insanların, gündelik yaşantılarında faillikle ilintili kavramlara, şu veya bu şekilde, sürekli gönderme yaptıkları ya da bu kavramları kullandıkları açıktır –ancak onların, sadece belirli durumlarda ya da bağlamlarda (örneğin mahkemelerde), neden ve nasıl öyle davrandıkları konusunda –soyut terimlerle– açıklamalarda bulunabileceklerini veya bulunmaya çalışacaklarını vurgulamak önemlidir. İnsanlar 'sorumluluk' konusunda genellikle sonuçlara göre hüküm verirler ve davranışlarında hem bu hükümleri hem de başkaları tarafından getirilen açıklamalar/meşrulaştırmalar/mazeretlere tepkilerini esas alırlar. Kişi, 'yapabileceği' bir şeyi 'yapamadığında' onun davranışlarının daha farklı değerlendirilmesinin ve dolayısıyla daha farklı bir tepki gösterilmesinin uygun olduğuna hükmedilir. Hastalanan bir kişi, sözgelimi, başkalarından münasip bir şekilde olağandışı bir talepte bulunabilir ve bir süre gündelik yükümlülüklerinden sıyrılabilir. Hastalanmak (evrensel düzeyde olmasa bile, en azından Batı kültüründe) kişinin elinde olmayan bir durum olarak kabul edilir. Ancak, bireyin 'gerçekte hasta olmadığı'na veya sadece başkalarının ilgisini

---

* reason: neden, sebep; bir olayın nedeni; bir hareketin açıklaması veya bahanesi; **gerekçe**, bir harekete yol açan, insana bir karar verdiren, insanı bir niyete iten şey. *Longman–Metro, Büyük İngilizce-Türkçe-Türkçe Sözlük*, Metro Kitap Yayın Pazarlama A.Ş., 1993. Giddens'ın eylemin bilinçdışı nedenleri ve güdülerle ilintili olarak, bir dış nedenden ziyade, kişinin yaptığı davranışlara açıklamalar getirebilmesi anlamında, yani onun kendince sebeplerini anlatmak için kullandığı bu terimi **gerekçe** olarak karşılamayı uygun buluyoruz. Ayrıca terimin benzer bir kullanımı için, bak. Brian Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay. İst. 2001, s. 136-147). [çev. not]

çekmek yahut asıl sorumluluklarından kaçmak için 'hasta numarası yaptığı'na hükmedildiğinde daha farklı tepkiler gösterilecektir. Bu örnekler arasındaki sınır çizgisinin net olmayışı, bazıları tarafından kişinin elinde olan ve başkaları tarafından ise kişinin sorumlu tutulamayacağı bir durum olarak görülen 'hastalık hastalığı'nın anlaşılması güç karakterine bakılarak gösterilir. Doktorlar 'hastalık hastalığı'nı tıbbi bir sendrom olarak gördükleri vakit, elbette başkalarının kabul ettiğinden daha farklı ayrım çizgileri oluşturabileceklerdir. Aktörlerin sorumlu oldukları ve bu yüzden potansiyel olarak gerekçelendirme yönünde bir talebe açık olduğu varsayılan davranışları *ile* 'ellerinde olmadığı' kabul edilen davranışları arasındaki bu türden belirsizlik veya bulanıklıklar, insanların ya davranışlarının getireceği yaptırımlarından kaçmaya çalışma ya da tersine belirli bir sonucun kendi icraatları olduğunu iddia etme gibi farklı manevra ve aldatmaca biçimlerini sürdürmelerine yol açar.

Hukuk teorisinde, kişi hukuka aykırı bir şey yaptığının bilincinde olmasa veya yasayı çiğnemeyi amaçlamasa bile, yaptığı bir eylemden dolayı sorumlu tutulabilir. Bir yurttaş olarak 'bilmesi gerektiği' farz edildiği durumda, yaptığı şey yasa dışı ise, kişi suçlu olarak kabul edilir. Kuşkusuz, kişinin bilgisizliği yaptırımdan tamamen kurtulmasını sağlayabilir veya sözgelimi, 'herhangi yetişkin bir bireyin bilmesi gerekenleri' bilecek konumda olmadığının düşünüldüğü durumlarda cezasında indirime gidilebilir: sözgelimi, ona 'zihinsel olarak rahatsız' teşhisi konulması veya –daha istisnaî olarak– ülkede bir yabancı olması ve bu yüzden yasaları bilmesinin beklenmediği durumlarda. Bu açıdan, hukuk teorisi, –davranışın sonucunun farkında olunmamasının bu davranışa ait ahlâkî yaptırımlarından kaçmak için kesinlikle bir sebep teşkil etmediğinin kabul edildiği– gündelik hayatın resmiyet kazanmış halini temsil eder: herkesin veya belirli bir insan kategorisi içinde yer alan herkesin 'bilmesi beklenilen' belirli şeyler vardır. Kişi kasten yapmadığı bir şeyden dolayı suçlanabilir. Gündelik hayatta 'faillik'='ahlâkî sorumluluk'='ahlâkî haklılaştırma bağlamı'

denkliğine uyma eğilimi gösteririz. Dolayısıyla, niçin bazı felsefecilerin faillik kavramının ahlâkî haklılaştırma ve bağlı olarak sadece ahlâk normları temelinde tanımlanması gerektiğini düşündüklerini anlamak kolaydır.

Bununla birlikte, daha yaygın olarak, felsefeciler 'eylemler'i 'hareketler'den ayırmaya çalışırken çok daha kapsamlı bir uzlaşım veya kural kavramına başvururlar. Sözgelimi, Peters bir sözleşme imzalama örneğini verir. Ona göre, toplumsal normları önkoşul olarak gerektirdiği için, sözleşme bir eylem örneğidir:'o bir anlaşma imzaladı' şeklinde bir ifade ile 'tokalaşıp anlaşmaya vardılar' ifadesi arasında derin bir mantıkî boşluk vardır, zira bir eylemi betimleyen ilk ifade bir norma göre çerçevelenirken ikincisinde bu durum söz konusu değildir.[1] Ancak bu açıklama hiç de ikna edici değildir. Zira eylemin ne olduğunu ortaya koymaya çalışırken, muhtemelen bir şekilde, sadece 'o sözleşmeyi imzaladı' gibi bir normun hayata geçirilmesine işaret eden ifadeleri değil, aynı zamanda 'kalemle yazdı' gibi ifadeleri de, 'eli kâğıt üzerinde hareket ediyordu' gibi ifadelerden ayırmaya çalışırız.

Çoğu felsefî yazıda iki farklı biçimde ifade edilen bir temaya göre, 'hareketler' belirli koşullar altında, –genellikle de belirli uzlaşım veya kurallarla bağlantılı oldukları koşullarda– eylemler olarak 'alınabilir' veya 'yeniden-tanımlanabilirler'; yahut aksine, herhangi bir eylem (muhtemelen, kaçınma türünden eylemler hariç) bir hareket ya da bir dizi hareket olarak 'yeniden-tanımlanabilir'. Bu sözler, benzer davranışı ifade etmekte kullanılabilecek alternatif iki betimleme şekli veya dili olduğunu gösterir. Wittgenstein'ın kişinin kolunu kaldırması ile kişinin kolunun kalkması arasında 'gözden kaçırılan nedir' sorusuna yönelik kimi okumalar bu tespiti kolayca olumlar. Ancak bu tespit, davranışı tanımlamanın alternatif *ve eşit ölçüde doğru* iki şekli vardır anlamında alınırsa, hatalı bir görüş olur. Zira, bir edimi 'hareket' olarak adlandırmak onun me-

[1] Peters, R. S., *The Concept of Motivation*, London, 1958, s. 12–13.

kanik bir şey olduğunu, kişinin 'başına gelen' bir şey olduğunu imâ etmektir; ve bir davranış parçasını, eğer o kişinin 'sebep olduğu' veya *yaptığı* bir şey ise, bu şekilde tanımlamak kesinlikle yanlıştır. Sanırım, buradan hareketle, eylemler ve hareketler ayrımını tamamen bir kenara bırakmanın pekalâ mümkün olduğunu düşünülebiliriz: buna göre, bir eylem analizinin uygun referans birimi *kişi*, yani *eyleyen ben* olmak zorundadır. Ancak, bununla ilintili bir başka mesele daha vardır. Şayet 'hareketler' terminolojisini kullanırsak, böyle bir form çerçevesinde yapılan betimlemelerin, 'eylem betimlemeleri'nde olmadığı biçimde, bir gözlem dilini temsil ettiğini varsayma eğilimine gireriz. Başka bir deyişle, hareketler doğrudan gözlemlenip betimlenebilirken, eylem betimlemelerinin daha farklı süreçleri, çıkarım veya 'yorum'u (örneğin, hareketi bir kural ışığında yorumlamayı) gerektirdiğini varsayma eğilimi gösteririz. Ancak, bu varsayım gerçek dayanaktan yoksundur. Hizler kesinlikle, eylemleri ('istem dışı') hareketler gibi doğrudan gözlemleriz; şayet, bu tespit, gözlemlenen şey hakkında yapılacak betimlemelerin (farklı) teorik terimleri öngerektiren ifadeler içinde dile getirilmeleri gerektiği anlamında alınırsa, iki betimleme tarzı da aynı ölçüde 'yorum' içerir.

Pek çok felsefeci, eylem kavramının esas olarak niyet kavramına odaklandığını, kavramın 'amaçlı davranış'a işaret etmesi gerektiğini kabul eder. Bu kabul iki kılıkta kendini gösterir: (1) genelde eylem kavramı bakımından; (2) *edim tiplerinin* teşhisi bakımından. Ancak ikisi de ayrıntılı incelemeye gelmez. Birinci durum söz konusu olduğunda, niyet kavramının mantıken eylem kavramını içerdiğini ve bu yüzden onu öngerektirdiğini, ancak bu içerme ve öngereklilik ilişkisinin tersi yönde çoğu kez mümkün olmadığını belirtmek yeterlidir. Fenomenolojik bir niyetsellik/yönelimsellik temasına örnek olarak, bir aktörün 'niyetlenemeyeceği', aksine bir şeyi yapmaya niyetlenmesi gerektiği söylenebilir. Ayrıca elbette, herkesin kabul ettiği gibi, insanların kendi eylemleri sonucunda meydana gelen, aslında yapmaya niyetlenmedikleri pek çok

şey vardır. Edim teşhisleri konusuna daha sonra ayrıntılı olarak gireceğim. Ancak burada, sadece şu kategorik tespiti yapmak istiyorum: eylem-tipleri teşhisi mantıksal olarak bizzat eylem kavramından hareketle yapılabilse de, bu teşhisi niyet kavramından hareketle aynı ölçüde yapamayız. Bununla birlikte, failliğin genel karakteri sorununu edim tiplerinin teşhisi sorunundan ayırırken dikkatli olmak gerekir; bu, Schutz'un dikkat çektiği, ancak eylem felsefesi üzerine pek çok Anglo-Sakson yazıda göz ardı edilen bir husustur. Eylem 'yaşanılan tecrübeler'in oluşturduğu sürekli bir akıştır; eylemin bağımsız birimler veya 'parçalar' biçiminde kategorileştirilmesi aktörün refleksif dikkat sürecine veya bir başkasının da dikkatine bağlı bir şeydir. Her ne kadar, bu bölümün başında titiz bir ayrım peşinde olmasam da, bundan böyle, eylemlerin teşhis edilen 'unsurlar'ı veya 'parçalar'ını, gündelik davranışın yaşanma sürecini anlatan 'eylem' veya 'faillik' kavramından ayırt ederek, *edimler* olarak niteleyeceğim. Felsefî literatürde farklı biçimlerde karşımıza çıkan 'temel eylemler' vardır fikri, eylem ve edimler arasındaki farkı görememekten kaynaklanan bir yanılgıdır. 'Birinin ellerini kaldırdığı'nı söylemek 'dua etmek'ten söz etmek kadar bir edim nitelemesidir; burada, hatalı bir eylem/'-hareket' ayrımının başka bir tortusu karşımıza çıkmaktadır.[2]

Eylemi veya failliği *somut varlıkların dünyada süregiden olayların gidişatına fiilî veya tasarlanılmış sebepli müdahaleleri* olarak tanımlayacağım. Faillik kavramı *Praxis* kavramıyla doğrudan ilintilidir. Düzenli edim tiplerinden söz ederken süregiden 'pratik etkinlikler' olarak insanî *pratikler*i kast ediyorum. 'Faillik' kavramı açısından (1) aktörün 'başka türlü de davranabilmesi' ve (2) aktörden bağımsız olarak süregiden olayların akışıyla kurulan dünyanın, önceden-belirlenmiş bir geleceğe dayanmaması analitik olarak önemlidir. 'Başka türlü davranabilme'nin anlamı açıkçası zor ve tartışmalı bir meseledir ve bu meselenin boyutları elinizdeki çalışmanın farklı ke-

[2] Bakınız: Danto, Arthur, *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge, 1973, s. 28 ve devamı.

simlerinde ortaya konacaktır. Ancak o, açıktır ki, 'seçme hakkım yoktu' vb. gibi genel ifadelerle ve bu yüzden Durkheim-'in toplumsal 'zorlayıcılık' veya 'yükümlülük' ifadeleriyle aynı anlama gelmez. Güneşli bir günde işini yapmak için bürosunda kalmak zorunda olan bir kişi iki kolu da kırıldığı için evinde oturmak zorunda kalan biriyle aynı konumda değildir. Benzer durum, bir eylemin muhtemel seyri hakkında etraflıca düşünmeyi gerektiren sabır –yani, kendini tutma– için de geçerlidir. Ancak burada önemli bir fark vardır. Süregiden bir etkinlik akışı eylemin gelecekteki seyrine ilişkin refleksif bir sezişi gerektirebilse ve çoğunlukla gerektirse de, bu koşul bizzat eylem kavramı için zorunluluk içermez. Bununla birlikte sabır, eylemin muhtemel seyrine ilişkin bilişsel farkındalığı gerektirir; sabır, kişinin yapabileceği şeyleri (sadece) 'yapmaması' anlamına gelmez.

Niyetler ve projeler

Gündelik İngilizce kullanımda aralarında fark olduğu düşünülse de, 'niyet' veya 'amaç' terimlerini aynı anlamda kullanacağım. Gündelik kullanımda 'amaç', 'niyet'ten farklı olarak, fenomenolojik anlamda tamamen niyetsel/yönelimsel bir terim değildir: biz, kişinin 'amaçlı' ya da 'bir amaca yönelik' olarak davrandığından söz ederiz. 'Amaç', niyet kavramında olmayan bir şekilde, 'bir şeye karar verme' veya 'bir şeyde kararlı olma'yla ilintili görünmektedir: amaç terimiyle uzun vadeli tutkuları anlatmak eğiliminde olsak da, niyet daha ziyade gündelik pratiklerle sınırlıdır.[3] Ancak yine de, bu tür tutkuları (sözgelimi, bir kitap yazma tutkusunu) anlatmak için 'proje/tasarı' terimini kullanacağım.

---

[3] Austin, J. L., 'Three ways of spilling ink', *The Philosophical Review*, Vol. 75, 1966.

Bazı felsefecilerin yaptığı gibi, sadece aktörlerin gündelik yaşantılarında açıklama isteme eğiliminde oldukları tipten davranışların amaçlı olarak adlandırılabileceğini varsaymak hatadır. Nitekim, bazen genellikle kişiye, örneğin yemeğine tuz ekerken niyetinin ne olduğunu sormadığımız için, bu davranışın niyetli olduğunu söyleyemeyeceğimiz iddia edilir. Ancak o, yemeğine talk pudrası ektiğinde böyle bir soru sorma eğilimini fazlasıyla gösterebiliriz: bu alışkanlığın olmadığı yabancı kültürden birisi yemeğe tuz ekilmesinin amacını sorabilir. Yemeğe neden tuz ekildiği konusunda soru sormak eğiliminde değilsek, bunun nedeni, kesinlikle sorunun anlamlı olmaması değil, aksine kişinin amacını zaten bilmemiz veya bildiğimizi düşünmemizdir. Çoğu sıradan gündelik davranış biçimi, tamamen isabetli bir biçimde, niyetli olarak nitelendirilebilir. Bunu vurgulamak önemlidir, aksi takdirde rutin veya alışkanlığa dayalı davranışın (Weber'in yapma eğiliminde olduğu gibi) amaçlı olamayacağını varsayma hatasına düşeriz. Bununla birlikte, sanki aktörün ulaşmaya çalıştığı bir amacın mutlaka farkında olması gerekirmiş gibi bir düşünceyle, ne niyetler ne de projeleri, bir hedefe dönük *bilinçli-olarak-akılda-tutulan* yönelimlerle aynı şeyler olarak görmemek gerekir. Gündelik davranışı oluşturan rutin eylemlerin çoğu bu anlamda pre-refleksiftir. Amaç, yine de, amaca yönelik 'bilgi'yi gerektirir. *Aktörlerin, belirli bir durum veya sonuca sahip olabileceğini bildikleri (veya inandıkları) ve bu bilginin onlar tarafından söz konusu durum veya sonuca ulaşmak amacıyla kullanıldığı herhangi bir edimi* 'niyetli' veya 'amaçlı' edim olarak tanımlayacağım. Ne var ki, bunun, daha sonra ele alınacak edim teşhislerinin doğası probleminin çözümc kavuşturulmasını gerektirdiği göz önünde tutulmalıdır.

Bazı ek tespitler:

1. Eylemin amaçlı olması için aktörlerin kullandıkları bilgiyi soyut bir önerme biçiminde formüle etmeleri zorunluluğu

yoktur; üstelik bu 'bilgi'nin mutlaka geçerli olması da rekmez.

2. Amaç sadece insan eylemine has bir şey değildir. Kavramın bir tür dengeleyici sistemi içerecek biçimde genişletilebileceğini savunmanın faydalı veya gerekli olduğuna inanmıyorum. Ancak, yaptığım kavramlaştırmaya göre, birçok hayvan davranışı amaçlıdır.
3. Amaç, bazılarının (örneğin, Toulmin'in) ileri sürdüğü gibi, 'öğrenilmiş prosedürler'in[4] uygulanmasına dayandırılarak lâyıkıyla tanımlanamaz. Terimi kullandığım şekliyle, her amaçlı davranış 'öğrenilmiş prosedürler'i (sonuçlara ulaşmak için başvurulan bilgiyi) gerektirse bile, koşullu refleksler gibi öğrenilmiş ancak amaçlı olmayan davranışlar da vardır.

Amacın faillikten kopartılması gereği iki yolla gösterilebilir: aktörler niyetlerini, yani yapmaya niyetlendikleri şeyleri fail konumunda olmadan da gerçekleştirebilirler; ve ayrıca, niyetli edimler tipik bir biçimde, aslında aktörlerin niyetlenmedikleri, ancak haklı olarak, onların davranışları olarak düşünülen bir dizi sonuca yol açar. İlk durum o kadar da ilginç değildir: sadece, niyetlenilmiş sonucun bizzat aktörün müdahalesiyle değil de, belirli ölçüde tesadüfi, öngörülmeyen olaylar neticesinde meydana geldiğini anlatır. Ancak, ikincisi sosyal teori açısından büyük öneme sahiptir. Niyetli edimlerin 'niyetlenilmemiş sonuçları' farklı şekiller alabilir. Bunlardan ilki, niyetlenilen şeye ulaşılmayıp, aksine aktörün davranışının *–ya* 'araç' olarak kullanılan 'bilgi' ulaşılmaya çalışılan hedefe uygun olmadığı veya onunla ilgisiz olduğu için, *ya da* aktör ilgili 'araçlar'ın hangi durumlarda kullanılması gerektiği konusunda yanlış fikre sahip olduğu için– farklı türden sonuca veya sonuçlara yol açtığı durumdur.

---

[4] Toulmin, Stephen, 'Reasons and causes', Borger, Robert and Cioffi, Frank, *Explanation in Behavioural Sciences*. Cambridge, 1970, s. 12.

Bir diğeri, niyetlenilen şeyin gerçekleşmesinin bir dizi başka sonucu da beraberinde getirdiği durumdur. Odayı aydınlatmak için ışığı yakan bir kişi belki de bir hırsızı tehlikeden haberdar eder.[5] Hırsızı haberdar etmek, kişinin *yaptığı* ancak gerçekte yapmaya niyetlenmediği bir şeydir. Eylemin 'akordiyon etkisi' olarak adlandırılan şey konusunda felsefî literatürde yaygın olan örnekler de bu türden basit örneklerdir. Bu örnekte dikkat edilmesi gereken hususlar şunlardır: ilk olarak, zincirleme sonuç tesadüfen ortaya çıkmaktadır ('hırsızı uyandırmak' aktörün 'yaptığı' bir şey olsa bile, 'kaçmasına neden olmak' onun 'yaptığı' bir şey olarak görülebilir mi?); ve ikinci olarak, bu örnekler niyetlenilmemiş sonuçların sosyal teoriyle önemli ölçüde ilintili özelliklerini, yani daha sonra *yapının yeniden-üretimi* olarak adlandıracağım şeyi ilgilendiren özelliklerini aydınlatmaya yardımcı olmaz.

Eylemin 'akordiyon etkisi', farklı amaç veya projelerin iç içe geçmesi veya birbirine karışması anlamında kullandığım *amaçlar hiyerarşisi*yle aynı şey değildir. Bir edim aktörün gerçekleştirmeye çalıştığı bir dizi niyetle ilişkili olabilir: bir proje/tasarı birçok farklı niyetli etkinlik biçimi bütününü simgeler. Bir kâğıt parçası üzerine bir cümle yazmak, ayrıca, bir kitap yazma projesiyle doğrudan ilintili bir edimdir.

Edim teşhisleri

İnsan davranışı üzerinde araştırma yapan pek çok kişi, genellikle onun doğa dünyasındaki oluşumlarda görülmeyen biçimde 'anlamlar'a sahip olduğunu veya 'anlamlı' olduğunu kabul eder. Ancak, bu kaba açıklama yeterli değildir. Zira, doğanın maddî olarak dönüştürülmüş veya 'insanîleştirilmiş' kı-

---

[5] Davidson, Donald, 'Agency', Binkley, Robert, et al., *Agent, Action and Reason*, Oxford 1971.

sınları kadar, bizzat *doğa dünyası*nın da bizler için anlamlı olduğu apaçıktır. Bizler, doğa dünyasını, tıpkı toplumsal dünyada olduğu gibi, normalde düzenlemeye ve 'anlaşılır' kılmaya çalışırız. Gerçekte Batı kültüründe, bu anlaşılırlık, kesinlikle doğanın –insan-dışı güçlerin işleyişiyle belirlenen– 'cansız' bir yapıya sahip olduğu görüşüyle temellendirilir. Çoğu kez, bir olayı anlaşılır kılmak için gerekli cevap *ile* bu olayın açıklayıcı, özellikle nedensel bir izahı için gerekli cevap arasında belirgin bir köklü farklılık olduğu varsayılır. Elbette, ikisi arasında farklılıklar vardır. Ancak, bu farklılıklar gerçekte o kadar da açık değildir. 'Bu ani ışık parlaması da neydi?' gibi bir soruyu, –'bütün gökyüzünü aydınlatan bir şimşek' şeklinde– ilgili fenomenin 'anlam'ına bakarak cevaplandırmak, aynı zamanda onu uygun bir nedensel açıklama şemasına yerleştirmektir. Olayı 'bütün gökyüzünü aydınlatan bir şimşek çakması' şeklinde tasvir etmek, en azından, ilişkili nedensel zeminle bağlantılı –ancak, 'Büyük Ruhtan bir mesaj' benzeri bir cevabın gerektirdiğinden farklı türde– kaba bir anlayışı sorgusuz kabullenmektir. Olayları anlamlandırmakta kullandığımız anlam çerçeveleri asla tamamen 'betimsel' değillerdir, aksine daha kapsamlı açıklama şemalarıyla sıkıca iç içe geçmişlerdir ve birbirlerinden tamamen bağımsız olarak alınamazlar: söz konusu betimlemelerin anlaşılırlığı varsayılan bu bağlantılara bağlıdır. Doğanın ve doğa olaylarının anlaşılırlığı, gündelik deneyimleri 'kavramaya' yarayan yorumlama şemalarını elde etmek ve 'eldekiler'i geliştirmek için kullanılan anlam çerçevelerinin inşası ve tedarikiyle mümkündür. Bu süreçten sıradan insanlar kadar bilim insanları da yararlanır; ancak her iki grup açısından da, bu anlam çerçevelerinin iç-bütünlüğünü abartmak ciddi bir hata olacaktır (Bak: 4. Bölüm: *Paradigmalar* alt-başlığı). Doğa dünyası hakkında farklı anlam çerçeveleri içinde –ve *bu çerçeveleri ilişkilendirerek*– üretilen betimlemeleri anlamak zaten hermeneutik bir meseledir.

Toplum ve doğa dünyası arasındaki fark, ikincisinin 'anlamlı' olarak teşekkül etmemesidir: doğanın sahip olduğu

anlamlar, insanlar tarafından pratik yaşam-süreci içinde ve doğayı kendi açılarından anlama ve açıklama çabalarının bir sonucu olarak üretilir. Öte yandan, aslında anlama ve açıklama çabalarının bir parçası olan toplumsal hayat, kendini oluşturan aktörler tarafından, kesinlikle kendi deneyimlerini tasnif etmekte kullandıkları anlam çerçevelerini aktif bir biçimde inşa ve yeniden-inşa etmeleri temelinde *üretilir*.[6] Sosyal bilimlerdeki kavramsal şemalar, bu yüzden, hem sosyal aktörlerin toplumsal hayatın üretiminde kullandıkları anlam çerçevelerine nüfuz etmeyi ve kavramayı, hem de bu çerçeveler içinde teknik kavramsal şemalarla ilgili yeni anlam çerçeveleri inşa etmeyi gerektirmeleri bağlamında bir *çifte hermeneutiği* yansıtırlar. Kitabın farklı yerlerinde bunun yarattığı bazı karmaşık sorunlara değineceğim. Ancak bu noktada, sosyal bilimlerdeki çifte hermeneutiğin onları temel bir hususta doğa bilimlerinden tamamen farklı bir konuma yerleştirdiğini belirtmek gerekir. Doğa bilimlerinde üretilen kavram ve teoriler gündelik söylem içinde tamamen düzenli aralıklarla süzgeçten geçirilir ve gündelik referans çerçevelerinin unsurları olarak benimsenirler. Elbette bu durum sadece doğa dünyasıyla ilintili değildir. Oysa ki, sosyal bilimcilerin geliştirdikleri teknik kavram ve teorilerin benimsenmesi, bu kavram ve teorilerin nitelemeler yapmak amacıyla geliştirildikleri temel 'inceleme-konusu'nun kurucu unsurları haline gelmelerine yol açabilir ve, bu sebeple, onlar kendi uygulama bağlamlarını *değişikliğe uğratabilirler*. Sağduyu ve teknik teori arasındaki bu karşılıklı ilişki sosyal araştırmaya has oldukça ilginç bir özelliktir.

Eylem tiplerinin teşhisi problemi doğrudan çifte hermeneutiğin yarattığı güçlüklerle karşı karşıyadır; bu yüzden, öncelikle gündelik kavramsal çerçeveler içindeki edimlerin teşhisi problemi üzerinde duracak, daha sonra (son bölümde) bun-

---

[6] 'Toplumun üretimi'nden söz ederken, 'tarihsel özne' (sujet historique) olarak adlandırdığı şeyle bağlantılı olsa da, aynı deyimi kullanan, Touraine'e bağlı kalmayacağım. Touraine, Alain, *Production de la société*, Paris, 1973.

larla sosyal bilimlerin teknik kavramları arasındaki ilişkiye döneceğim.

Sıradan bireyleri/gözlemcileri ve bilim insanlarını doğadaki olayların anlamına ilişkin tespitler yapmaya iten sorular aynı türden değildir: 'Ne oluyor?' sorusuna verilecek cevap, ilk olarak araştırmayı güdüleyen ilgilere, ikinci olarak araştırmacının önceden sahip olduğu bilgi düzeyi veya tipine göre değişir (Wittgenstein'ın göstererek yapılan tanımlar* üzerine görüşlerine bakın). Nesne varolur veya olay meydana gelir; ancak nesne veya olaya ilişkin bir soruda yapılması gereken niteleme (bunun kimin tarafından sorulduğu burada önemli değildir) yukarıdaki iki etkene bağlıdır. 'Orada sana ait ne var?' sorusunun gerektirdiği cevap, bazı durumlarda, 'Bir kitap' olabilir; bir başka bağlamda 'X'in verdiği yeni kitap' veya 'belirli ve kesin ağırlığa sahip bir nesne' olabilir. Bu nitelemelerin hepsi doğru olabilir: bunlardan sadece biri doğru, diğerleri kesinlikle yanlıştır diyemeyiz. Cevap tamamen soruya yol açan koşullara bağlı olarak değişecektir.

Aynı şey doğal oluşumlar veya nesnelerden ziyade insan edimlerinin teşhisine yönelik sorular için de geçerlidir. Felsefecilerin, 'X ne yapıyor?' sorusunun tek bir cevabı olduğunu veya bu soruya verilecek tüm cevapların aynı mantıksal forma sahip olması gerektiğini kabul etme eğilimleri problemi hiçbir şekilde ortadan kaldırmaz. (Bu noktada, yukarıdaki soru kesinlikle 'X'in yapmaya niyetlendiği şey nedir?' sorusuyla aynı değildir.) Zira, bu sorunun birçok muhtemel cevabı olduğu derhal ortaya çıkar: birisinin 'metal bir âletle ağaca vurduğu', 'odun kestiği', 'işini yaptığı', 'eğlendiği' vb. gibi şeyler söyle-

---

* göstererek yapılan tanım (ostensive definition): Herhangi bir kavram ya da terimi, onun algılanabilir bir özelliğini göstererek tanımlayan tanım. Buna göre, algısal kökenli temel kavramları dilsel yoldan tanımlamak kolay ya da mümkün olmadığı için, bir rengi, örneğin sarıyı öbür renklerden ayırarak tanımlayabilme sarı renkli bir şeyi göstermeyi gerektirir. Söz konusu tanım türü, tam dilsel değil de, yarı-dilsel olan bir tanım türü olarak ortaya çıkar. (Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*) [çev. not.]

nebilir. Bunların hepsi edim-teşhisleri oldukları için, felsefeci, hemen ardından ya onların ortak özelliklerine bakar ya da bu teşhislerden sadece bazılarının 'doğru' veya 'geçerli' olduğunu, diğerlerinin olmadığını göstermeye çalışır.[7] Ancak, bunların tümü olup biten şeyler hakkında oldukça doğru betimlemeler olabilir –her ne kadar, sorunun formüle edildiği bağlama bağlı olsalar da, bu teşhislerden sadece bazıları 'isabetli' olacaktır. Sıradan aktörlerin gündelik etkileşime katılma ve bu etkileşimi aktif bir biçimde üretmelerinin rutin bir karakteristiği olarak vakıf oldukları (ve mizah, ironi vb.ni üretmek için yönlendirebildikleri) ustalıklı becerilerden biri, kesinlikle tecrübe ederek öğrenmedir.

İnsan-dışı güçlerin nedensel özellikleri hakkındaki inançların doğa olaylarına ilişkin teşhislerimize karışması gibi, amaçlılık hakkındaki ön-kabullerin de edimlere ilişkin teşhislerimizle sıkıca iç içe geçtiği apaçık bir gerçektir. Ancak, sadece oldukça sınırlı bir edim-teşhisleri kategorisi, davranış biçiminin –'intihar'daki gibi– niyetli olmasını mantıksal önkoşul olarak gerektirir. Çoğu edim bu özelliğe sahip değildir; bu özellikler niyetlenmeden gerçekleşemezler. Elbette, aktörün davranışını sadece anlaşılır bir biçimde nitelendirmeye değil, aynı zamanda onun kendi davranışıyla ilişkili 'gerekçe' yahut 'güdüler'ine de nüfuz etmeye çalışan araştırmalar, kesinlikle aktörün yapmaya niyetlenmiş olduğu şeyi de teşhislerine katmak zorundadırlar.

Eylemin rasyonalizasyonu

Gündelik İngilizce kullanımda 'ne soruları' ile 'neden-soruları' arasındaki ayrımlara dikkat etmeme eğilimi yaygındır. Uy-

[7] Örneğin bakınız: Shwayder, D. S., *The Stratification of Behaviour*, London, 1965, s. 134; ayrıca aynı yazarın 'Topics on the backgrounds of action' adlı yazısına da bak.: *Inquiry*, Vol. 13, 1970.

gun bir bağlamda 'Neden gökyüzü ani bir ışıkla aydınlandı?' veya 'Gökyüzündeki bu ani ışık parlaması da neydi?' gibi birbirine denk türde sorular sorulabilir: 'O bir şimşek çakmasıydı' her iki örnekte de uygun bir cevap olabilir. Benzer şekilde, edim teşhisleri çoğu kez insan davranışıyla ilgili neden-sorularına uygun cevaplar olarak hizmet ederler. Elini alnına doğru dimdik kaldıran bir askeri gören, ancak İngiliz askerî prosedürlerine yabancı bir kişi 'O ne yapıyor?' veya 'Neden o hareketi yapıyor?' diye sorabilir; kişinin daha önceden 'ordular', 'askerler' vb.nin ne olduğu konusunda yeterince bilgiye sahip olduğunu farz ederek, bunun İngiliz ordusunda bir selâmlama biçimi olduğunu söylemek soruyu açıklığa kavuşturmak için yeterli olabilir.

'Amaçlar', 'gerekçeler' ve 'güdüler' arasındaki ayrımlar da gündelik kullanımda yeterince açık değildir; bu terimler çoğu kez birbirinin yerine kullanılır. 'Onu yapmaktaki amacı neydi?' sorusu, anlam değişikliğine uğramadan 'Onu yapmaktaki gerekçesi neydi?' veya 'Onu yapmaya iten neydi?' biçiminde de sorulabilir. Eylem felsefesi üzerine yazanların çoğu, gündelik kullanımda yapılan ayrımlardan ziyade, bu kavramlar arasındaki ayrımları netleştirmeye çalışmışlardır, fakat onların yaptıkları ayrımlar kesinlikle birbiriyle örtüşmez. Ancak, bu tür bazı ayrımların yapılması gerekir; burada yaptığım ayrımlar daha önce yaptığım niyet veya amaç tanımının açımlamalarıdır. Amaçlı davranış 'bilgi'nin belirli bir sonuca veya sonuçlara ulaşacak şekilde kullanılmasını gerektirir: elbette bu *uygulanabilir nitelikte* bir bilgidir. Ancak, aktörün davranışının niyetli olarak nitelenmesi, onun kullandığı bilgi parametrelerinin mutlaka ortaya konulmasını gerektirir. Anscombe bu durumu 'bir tanım altında' niyetsel olan bir başkasında değildir sözüyle açıklar. Kişi, örneğin, kereste kesmekte olduğunu bilebilir, ancak onun Smith'e ait olduğunu bilmeyebilir.[8] Aktörün ne yaptığını bilmesi niyetlenilmiş edim kavramı açısın-

[8] Anscombe, G. E. M., *Intention*, Oxford, 1963, s. 12 ve devamı.

dan analitik öneme sahip olduğu için, bu durumda o, –kesinlikle keresteyi amaçlı olarak kesse ve kereste gerçekte Smith'e ait olsa bile– niyetlenerek/bilerek Smith'in kerestesini kestiğini söyleyemez. Aktör, keserken, kerestenin Smith'e ait olduğunu o an için unuttuğunda ve daha sonra anımsadığında bile sonuç değişmez. İnsanlar, doğrudan veya tasarlamadan söyledikleri şeyler vasıtasıyla, bize –gerçekten de– amaçlı olarak adlandırılabilecek ve adlandırılamayacak davranışlar arasındaki aşağı yukarı belirgin sınırları gösterebilirler; hayvan davranışları söz konusu olduğunda, bu sınırların nereden çizileceğini bilmek, hayvanın nerede hangi 'bilgi'ye başvurduğunu tespit etmek oldukça zordur.

Aslında, 'niyet' ve 'amaç' terimleri oldukça yanıltıcıdır veya kolaylıkla yanıltıcı hale gelebilir; zira bu terimler, aktörün süregiden hayat etkinlikleri akışının, bir dizi niyetlenilmiş hedefe ayrıştırılabileceğini ima eder. Kişinin zihninde, sadece nadir durumlarda –enerjisini kesin olarak tek bir yönde topladığı– açık bir 'hedef' vardır. Sözgelimi, kişi oynadığı yarışmalı bir oyunu kazanmaya çalışırken dikkatini tümüyle belirli bir noktaya yoğunlaştırabilir. 'Niyetli' veya 'amaçlı' sıfatları bu anlamda onların isim-hallerinden daha uygundur. Gündelik eylemin amaçlı içeriği, *aktörün kendi etkinliğini sürekli olarak başarılı bir biçimde gözetimi*yle oluşur; davranışın gözetimi aktörlerin gündelik olayların seyri içinde sergiledikleri –normalde doğal bir şey olarak gördükleri– sıradan bir beceridir. Aktörün davranışını yapma amacını araştırmak, onun, söz konusu olayların akışına nasıl veya hangi yönleriyle katıldığını araştırmaktır. Kişinin hayat-etkinliği birbirinden bağımsız bir dizi amaç veya projeyi değil, aksine amaçlı etkinliğin başkalarıyla ve doğa dünyasıyla olan ilişkilere sürekli dahil olmasını ihtiva eder; 'amaçlı bir edim', genelde diğer edim-türleri gibi, aktör tarafından sadece refleksif olarak kavranabilir veya bir başka aktör tarafından kavramsal düzeyde anlaşılabilir. 'Amaçlar hiyerarşisi' olarak sözünü ettiğim olgu bu çerçevede anlaşılmalıdır; insan aktörler, karşılıklı etkinliklerini

uyumlu eylem akışları olarak düzenleyebilirler: bu etkinliklerin çoğu, zaman içinde belirli bir noktada (Schutz'un deyimiyle) 'sabitlenir', ancak birey –karşılaşılan bir olay veya duruma bağlı olarak anımsayabilmesi anlamında– bunların varlığının 'farkında'dır.

'Niyetler' veya 'amaçlar' hakkında söylenenler 'gerekçeler' için de söylenebilir: yani, *eylemin rasyonalizasyonu*ndan aktörlerin davranışlarını refleksif gözetimleri temelinde söz etmek gerçekten daha isabetlidir. Bir davranışın yapılma gerekçesini sormak, –bir dizi bağımsız 'gerekçe'den ziyade bir dizi niyet'i ihtiva eden– eylem akışına kavramsal olarak müdahale etmektir. Amaçlı davranışın, en uygun şekilde, belirli sonuçları, olayları veya durumları yaratmak için 'bilgi'ye 'başvurulması' olarak görülebileceğini ileri sürmüştüm. Amaçlı davranışın rasyonalizasyonunu araştırmak, bence, (1) *farklı türde amaçlı edimler veya projeler arasındaki mantıksal bağlantıyı ve* (2) *amaçlı edimlerde, belirli sonuçlara ulaşmak için, 'araç' olarak kullanılan bilginin 'teknik temellendiriliş'ini araştırmak*tır.

Gündelik kullanımda 'amaç' ve 'gerekçe' kavramları arasındaki örtüşmeye rağmen, sosyolojik analizde, sokaktaki bireylerin birbirlerinin etkinliklerini anlamlandırmakta kullandıkları farklı araştırma düzlemlerini birbirinden ayırmak gerekir. Bir aktörün davranışı, yani 'yaptığı şey' muğlak olduğu durumlarda, bir başka kişi bu davranışı öncelikle anlamlı biçimde nitelendirerek anlamaya çalışacaktır. Ancak o, diğer kişinin ne yaptığını bilmekle yetinebilir; onu yapma amacını veya zaten yapmışsa, neyi kasıtlı/niyetli olarak yaptığını öğrenmek isteyebilir (davranış hakkındaki ilk tespit özellikle ahlâkî sorumluluk yüklenmeye çalışıldığı durumlarda değişebilir: böylece 'öldürme' cinayete dönüşebilir). Ancak o, yine de, bundan daha derinlere inerek aktörün davranışını 'temellendirme' biçimine nüfuz etmek, yani onun kendi etkinliklerini gözetiminin *mantıksal bütünlüğünü ve somut içeriği*ni öğrenmek isteyebilir.

'Gerekçeler', o halde, aktörlerin davranışlarını refleksif gözetimlerinin rutin bir unsuru olarak 'el altında tuttukları' temellendirici eylem ilkeleri olarak tanımlanabilir. Schutz'dan bir örnek verelim (bak. 1. Bölüm: *Varoluşsal fenomenoloji: Schutz* alt-başlığı): 'şemsiye açmak' bir edim nitelemesidir; kişinin şemsiye açmaktaki niyetinin 'ıslanmamak' olduğu ve bunu yapma gerekçesinin ise baş üzerinde uygun bir biçimde tutulan bir nesnenin kişiyi öncelikle yağmurdan koruyacağını bilmek olduğu söylenebilir. Bir 'eylem ilkesi', böylece, özel bir 'aracın' –özel bir edim nitelemesinden hareketle tespit edilen– belirli bir neticeye ulaşmanın neden 'doğru', 'uygun' veya 'gerekli' aracı olduğuna dair bir açıklamayı oluşturur. Davranışın refleksif gözetiminde 'teknik etki'nin rasyonalizasyonu beklentisi, –daha önce sözünü ettiğim– 'amaç hiyerarşileri'nde mantıksal tutarlılık beklentisiyle tamamlayıcı ilişki içindedir: bu, eylem rasyonalitesinin tamamlayıcı bir özelliğidir, zira bir edim-teşhisiyle bağlantı içinde 'hedef' (amaç) olan şey daha kapsamlı bir projede 'araç' olabilir. Gündelik hayatta, aktörlerin gerekçeleri, ister doğrudan ifade edilsin isterse başkaları tarafından çıkarsansın, kesinlikle, onaylanan –yani, belirli özel eylem bağlamlarında genel kabul gören– sağduyu parametrelerine göre 'uygun' olarak değerlendirilir.

Gerekçeler nedenler midir? Bu konu eylem felsefesinde hararetle tartışılmıştır. Gerekçelerin nedenler olmadıklarını söyleyenler, gerekçe ve faillik arasındaki ilişkinin 'kavramsal' olduğunu ileri sürerler. Onlara göre, gerekçeleri rasyonalize ettikleri davranışlara atıfta bulunmadan betimlemek mümkün değildir; 'gerekçeler' ve 'eylemler' şeklinde birbirinden bağımsız iki olay veya durum kümesi olmadığı için, onları birbirine bağlayan nedensel bir ilişkinin mevcudiyeti gibi bir sorun da söz konusu olamaz. Öte yandan, gerekçelerin nedensel etkisine dair delil sunmak isteyen yazarlar, tıpkı 'olaylar da yapıldığı gibi', onları ilintili oldukları davranışlardan ayırmaya çalıştılar. Sorun, açıkça esas itibariyle, kısmen nedensellik kavramıyla bağlantılıdır; tartışmaya katkılardan çoğunun, açık

veya dolaylı olarak, Humecu bir nedensellik anlayışı çerçevesinde yapıldığını belirtmenin uygun olduğunu düşünüyorum. Nedensel bir analizin mantığıyla ilişkili ayrıntılı bir tartışmayı bu incelemenin sınırları içinde gerçekleştirmek imkânsızdır; burada, kesin bir dille, bir *fail/aktör nedenselliği* anlayışına gerek olduğunu iddia ediyorum: buradaki nedensellik, değişmez ilişki 'yasalar'ını değil (varsa bile, aralarındaki ilişki aksi yöndedir), daha ziyade (1) neden ve sonuç arasında *zorunlu ilişki*yi ve (2) nedensel etki fikrini varsayar. Eylemin, aktörün kendi niyetlerini –hem isteklerini hem de 'dış' dünyanın gereklerini hesaba katarak– refleksif olarak gözetimi neticesinde oluşması, davranış özgürlüğünün –en azından bu incelemenin amacı bakımından– yeterli bir açıklamasını sağlar; bu yüzden, özgürlüğü nedenselliğin karşısına değil, aksine 'fail/aktör nedenselliği'ni 'olay nedenselliği'nin karşısına koyuyorum. 'Determinizm', sosyal bilimlerde, aslında, insan eylemini sadece 'olay nedenselliği'ne indirgeyen teorik bir şemayı anlatır.[9]

'Gerekçeler'den söz etmenin yanıltıcı olabileceğini; ve davranışın rasyonalizasyonunun amaçlı varlıklar olarak insan aktörlerin refleksif davranışlarına içkin gözetimin temel bir özelliği olduğunu belirtmiştim. Yaptığım bu kavramsallaştırma bağlamında amaçlılık, fenomenolojik anlamında, kesinlikle niyetsel/yönelimseldir –yani, 'amaçlı edimler'in betimlemeleriyle 'mantıksal ilişki' içindedir; ancak bu mantıksal ilişki eylemin rasyonalizasyonu için söz konusu değildir, zira bu rasyonalizasyon süreci ilgili edimlerin ilkeli temellendirilişine işaret eder. Davranışın rasyonalizasyonu, gündelik hayatın süregiden *Praxis*'i içinde, amaçların bizatihi kendi gerçekleştirilme koşullarıyla irtibatlandırılması anlamında, eylemin nedensel temellendirilişini ifade eder. *Gerekçeler*in basitçe nedenler olduklarını veya olabileceklerini söylemek yerine; *rasyonalizasyon*un, aktörün, amaçlılığını *kendi hakkındaki bilgisi* ve –eyleyen ben olarak çevresini oluşturan– *toplumsal ve maddî dünya hakkın-*

[9] Karşılaştırın: Harré, R., and Secord, P. F., *The Explanation of Social Behaviour*, Oxford, 1972, s. 159 ve devamı.

daki bilgisi dahilinde temellendirişinin nedensel ifadesi olduğunu söylemek daha isabetli olacaktır.

'Güdü' terimini eyleme sevk eden *istekler*i anlatmakta kullanıyorum. Güdüler ve kişiliğin duygusal unsurları arasındaki ilişki dolaysız bir ilişkidir ve bu ilişkinin varlığı gündelik kullanımda da kabul edilir. Güdüler çoğu kez korku, kıskançlık, kendini beğenmişlik vb. gibi 'adlar'a sahiplerdir ve bunlar aynı zamanda yaygın olarak duygu 'adlar'ı olarak alınırlar. Şimdiye kadar üzerinde durduğum her şey, aktörün *farkındalık bilinci*ne 'girebilme'yle ilgilidir: ancak, yaptığı şeyi nasıl yaptığını teorik olarak formüle edebilmesi anlamında değil, aksine şayet gerçek düşüncelerini gizlemiyorsa, davranışının amacı veya gerekçelerine dair beyanlarının ilgili davranış hakkında –kesinlikle her zaman olmasa da– en önemli kanıt olması anlamında. Bu durum güdülerde söz konusu değildir. Güdü terimi, kullandığım şekliyle, hem aktörlerin kendi isteklerinin farkında oldukları durumları, hem de aynı zamanda davranışlarını etkileyen ancak bilinçlerine çıkmayan durumları içerir; Freud'dan bu yana, bu kaynakların gün ışığına çıkartılmasına karşı aktörlerin aktif direnç gösterebilmeleri ihtimalini hesaba katmak zorundayız. *Çıkar/ilgi* kavramı güdü kavramıyla yakından ilişki içindedir; 'çıkarlar/ilgiler', basitçe, aktörlere ait isteklerin gerçekleşmesine yardımcı etkiler veya durumlar olarak tanımlanabilir. İçinde isteklerin barınmadığı hiçbir çıkar/ilgi yoktur; ancak, insanlar kendilerini belirli bir biçimde davranmaya iten güdülerin her zaman farkında olmadıkları için, aynı şekilde, herhangi verili bir durumda çıkarlarının/ilgilerinin ne olduğunun da mutlaka her zaman farkında değillerdir. Ne de, kuşkusuz, bireyler her zaman kesinlikle çıkarlarına uygun davranışlar sergilerler. Ayrıca, niyetlerin her zaman isteklerle uygunluk içinde olduğunu varsaymak da hata olacaktır: gerçekte kişi istemediği şeyleri yapmaya

niyetlenebilir veya bunları yapabilir; başlatmak niyetinde olmadığı bir eyleme yol açabilecek şeyleri isteyebilir.[10]

Anlam ve iletişimsel niyet

Şimdiye kadar sadece davranışların 'anlam'ıyla ilgili problemlere değindim. Gündelik İngilizce kullanımda, amaçlılıktan bahsettiğimizde, çoğu kez kişinin 'yapmaya niyetlendiği' şeylerden söz ederiz: tıpkı sözlerden bahsederken, kişinin 'söylemeye niyetlendiği' şeylerden söz etmemiz gibi. Bu tespitten yola çıkarsak, yaparken 'bir şeye niyetlenme'nin, söylerken 'bir şeye niyetlenme' ile aynı anlama geldiği iddiası veya ön-kabulüne sadece kısa bir adım olduğu görülecektir. Austin'in edimsöz edimler ve edimsöz güçler kavramlarının, burada muhtemelen fayda kadar zararı da olmuştur. Austin, bir şeyi söylemenin her zaman basitçe bir şeyi ifade etmek anlamına gelmediği gerçeğinden oldukça etkilendi. 'Bu yüzükle seninle evleniyorum' sözü bir eylem betimlemesi değil, aksine eylemin (evlenmenin) bizzat kendisidir. Bu örneklerde, bir şeyi söylemeye niyetlenmek *ipso facto** bir şeyi yapmaya niyetlenmek anlamına gelseydi, bir şeyi yapmakla bir şey söylemek arasında ayrım yapmayı gerektirmeyen tek ve mutlak bir anlam biçimi varmış gibi bir durum ortaya çıkacaktı. Ancak, durum aslında bundan farklıdır. Zira, aslında (istem dışı nidalar, acı veya sevinç çığlıkları hariç) her söz iletişimsel bir özelliğe sahiptir. Bazı sözlü iletişim türleri ('Bu yüzükle seninle evleniyorum.' gibi ritüel sözler dahil) bildirme formundadır, ancak bu sonucu değiştirmez. Bu örneklerde,

[10] Bu konuda şu sözü söyleyen Danto ile aynı fikirdeyim: 'Bir adam, bir şeyi yapmaya niyetlenerek, fakat istediği yolu izlemeden yapabilir: ancak, "istek" teriminin anlamını, yalnızca niyetle anlatılan şeyi anlatacak şekilde düzeltmediğimiz sürece'. *Analytical Philosophy of Action*, s. 186.

* fiilen/gerçekten (çev. not).

sarf edilen söz hem bizzat 'anlamlı (bir) edim'dir hem de aynı zamanda bir mesaj veya anlamı başkalarına iletme biçimidir. verilen bu örneğin ihtiva ettiği anlam, muhtemelen, sahnede yer alan evli çift ve başkaları tarafından idrak edildiği şekliyle 'evlilik birliğinin, bu vesileyle karara bağlanması ve bağıtlanması' kuralına işaret eden bir şey olarak alınabilir.

'İletişimsel edimler' olarak sözlerin anlamı (eğer varsa), bu yüzden, prensip itibariyle her zaman, eylemin anlamından –veya özel edimler olarak eylem teşhisinden– ayrılabilir. İletişimsel edim, aktörün amacının veya amaçlarından birinin başkalarına malûmat düzeyinde aktarılmasıyla ilintili bir edimdir. Kuşkusuz, bu 'malûmat' mutlaka önerme biçiminde olmak zorunda değildir; aksine, belirli bir tarzda tepki göstererek başkalarını ikna etme veya etkileme girişimini de içerebilir. Böylece, sözün hem bir edim –'yapılan' bir şey– hem de bir 'iletişimsel edim' olabilmesi gibi, 'yapılan' bir şey de iletişimsel niyet içerebilir. Aktörlerin –eylemlerini 'sezindirerek'– başkaları üzerinde belirli izlenimler yaratma çabaları, bu tür iletişim biçimlerini sözlerle sağlanan iletişim biçimleriyle mukayese etmeye çalışan Erving Goffman'ın yazılarında oldukça iyi analiz edilmiştir. Ancak, bu sözler şu tespitin değerini azaltmaz: odun kesmek ve diğer birçok eylem biçimi bu anlamda iletişimsel edim değildir. Özetle, (evlilik törenlerinde ritüel sözler sarf edilmesi de dahil) kişinin bir şey yaparken ne yaptığını anlamak *ile* başkalarının, o kişinin iletmek maksadıyla söylediği veya yaptığı şeyleri nasıl anladıklarını anlamak arasında fark vardır. Aktörler veya sosyal bilimcilerin, eylemler hakkında neden-soruları sorarken, ya 'ne' yapıldığını sorabileceklerini ya da aktörlerden neden belirli bir biçimde davranma eğilimi göstermek zorunda kaldıklarına ilişkin açıklama isteyebilecekleri belirtmiştim. Biz, sözler konusunda neden-soruları sorabiliriz, ancak birinin –neden özellikle bir şeyi yaptığından ziyade– neden özellikle o sözü söylediğini bilmek istediğimizde, onun *iletmek niyetinde olduğu* şeyi öğrenmek isteyebiliriz. Aktörün neyi amaçladığını öğrenmek için birinci tip ne

den-sorusunu sorabiliriz; yahut 'Mahcup olacağımı bildiği halde, kişiyi o sözü bana yöneltmeye iten neydi?' gibi bir soru sorabiliriz.

Sözlerle iletilmek istenen niyetlerin sadece bazı yönleri Strawson, Grice, Searle ve diğerleri tarafından ortaya konulmuştur. Mevcut anlam teorilerinden –Wittgenstein'ın son dönem çalışmalarının ve ayrıca sözcüklerin araçsal kullanımları üzerinde yoğunlaşan Austin'in temsil ettiği– kopma girişimi, kesinlikle bazı olumlu sonuçlara yol açmıştır. Dil felsefesindeki son dönem çalışmalarla Chomsky ve takipçilerinin dönüşümsel gramerler hakkında geliştirdikleri fikirler arasında belirgin bir yakınlaşma vardır. İki taraf da dil kullanımını beceri gerektiren ve yaratıcı bir icra olarak görür. Ancak, kimi felsefî yazılarda, her sözün içerik bakımından belirli bir önerme formuna sahip olduğu kabulüne karşı tepki, 'anlam'ın tamamen iletişimsel niyete göre açıklanabileceği şeklinde aynı ölçüde abartılı bir vurguya yol açmıştır.

Bu kesimin sonuna gelirken, bir önceki paragrafın başında adı geçen yazarların çalışmalarının bizi yeniden Schutz ve Garfinkel'in özel önem verdiği hususlara, yani insanî toplumsal etkileşimde 'sağduyu anlayışları'nın rolü konusuna veya (gündelik hayatta sorgulanmadan benimsenen) *karşılıklı bilgi* adını vereceğim kavrama götürdüğünü göstermek istiyorum. İletişimsel niyet olarak anlam ('doğal-olmayan anlam') üzerine en etkili analiz Grice tarafından yapılmıştır. Grice, ilk yaptığı açıklamada, aktör S 'X ile falan-filanı kast etti' önermesinin, çoğunlukla 'S, X sözü ile, bir başkası veya başkaları üzerinde –onların, bunun kendi niyeti olduğunu kabul etmelerini sağlayarak– etki yaratmayı amaçladı' şeklinde ifade edilebileceğini ileri sürdü. Ancak o, daha sonra, bu önermenin (doğal-olmayan) anlam örnekleri dışındaki örnekleri de kapsayabilmesinden dolayı, aslında durumun farklı olabileceğini vurgular. Birisi, çığlık attığında bir başkasının aşırı heyecanlanarak ürktüğünü fark edebilir ve bunun sonucunda aynı etkiyi bilinçli olarak yaratmaya çalışabilir; ancak aksine, ilk kişi çığlık attığı

anda diğeri bu çığlığı tanıyarak –bu maksatla– ürküyorsa, o çığlığın bir şeyi 'amaçladığı'nı söylememiz gerekmez. Nitekim Grice şu sonuca ulaşır: S'nin yaratmaya niyetlendiği etkinin 'bir anlamda işitenin kontrolü dahilinde bir şey olması gerekir; veya X sözünün ardındaki niyeti fark etmenin "gerekçesi" anlamında, niyetlenilen bu etkinin, sözü işiten kişi için sadece bir neden değil, gerekçe olması da gerekir'.[11]

Bu açıklamayı eleştirenler farklı belirsizlikler ve sıkıntılardan söz etmişlerdir. Bunlardan birisi şöyledir: söz konusu açıklama, S1'in S2 üzerinde yaratmak istediği etki, S2'nin S1'in iletmeyi amaçladığı şeyi anlamasına, S1'in S2'nin kendi niyetini anladığını anlamasına ve ayrıca S2'nin de S1'in kendi niyetini anlamış olduğunu anlamasına bağlıdır ...' gibi sonsuz bir geriye gidişe saplanıyor izlenimi vermektedir. Grice bir sonraki tartışmasında böyle bir geriye gidiş ihtimalinin özel bir problem yaratmadığını ileri sürer; zira, somut koşullarda, aktörün niyetler hakkında geriye dönük bilgi verme konusunda fazla ileriye gitmeyi reddetmesi veya bunu yapacak kapasitede olmaması pratik sınırlamalar getirir.[12] Ancak bu açıklama fazla tatminkâr değildir, zira geriye gidiş mantıksal bir problemdir; kanımca bu geriye gidişten, sadece, Grice'ın tartışmalarında yer almayan bir unsura başvurarak kurtulabiliriz. Bu unsur, kesinlikle paylaşılan kültürel ortam içinde aktörlerin sahip oldukları 'sağduyu anlayışları', veya farklı bir terminoloji kullanırsak, bir düşünürün 'karşılıklı bilgi' olarak adlandırdığı şeydir. (O, aslında bu fenomenin genel kabul gören bir adı olmadığını, bu yüzden bir terim bulmak zorunda kaldığını belirtir.)[13] Bir aktörün, bir söz yönelttiğinde bir başka (ehliyetli) aktörün bunu anladığını farz ettiği veya düşündüğü *ve* bu düşüncesini ilgili (ehliyetli) aktörün bildiğini farz ettiği birçok durum vardır. Bu olgu, kanımca, 'Diğer kişinin, onun onu

---

[11] Grice, H. P., 'Meaning', *Philosophical Review*, Vol. 66, 1957, s. 385.
[12] Grice, 'Utterer's meaning and intentions', *Philosophical Review*, Vol. 78, 1969.
[13] Schiffer, Stephen R., *Meaning*, Oxford, 1972, s. 30-42.

bildiğini bildiğini bilmesi ...'* biçiminde bir başka sonsuz geriye gidişi gerektirmez. 'Diğer kişinin, onun onu bildiğini bildiğini bilmesi' şeklindeki sonsuz geriye gidiş, sadece –ilgili kişilerin bir başkasını saf dışı bırakmaya veya elindekileri önceden tahmin edip yenmeye çalıştıkları– poker oyunu gibi stratejik durumlarda tehdit yaratır: ve burada bir felsefeci veya sosyal bilimcinin çözeceği bir mantık bulmacasından ziyade, aktörler açısından pratik bir problem söz konusudur. İletişimsel niyet teorisiyle bağlantılı 'sağduyu anlayışı' veya karşılıklı bilgi iki şeyi gerektirir: ilk olarak, 'ehliyetli bir aktörden', kendisi ve başkaları dahil, ehliyetli aktörlerin özellikleri hakkında 'bilmesi (inanması) beklenebilecek şeyler'i'; ve ikinci olarak, aktörün belirli bir zamanda içinde bulunduğu konumu ve sözün yöneltildiği kişi veya kişileri (son iki bilgi, belirli ehliyetlilik biçimleri atfetmenin bu yüzden uygun düştüğü özel bir durum türünün örneklerini içerir).

Grice ve diğerleri, bir konuda doyurucu bir açıklama getirmenin söz tiplerinin (bilinen) anlamlarını kavramamızı mümkün kılması manâsında, iletişimsel niyetin temel 'anlam' biçimi olduğunu kuvvetle vurgular. Başka bir deyişle, 'S-anlam' (aktörün bir sözle anlatmak istediği şey) 'X-anlam'ı (belirli bir işaret veya sembolün anlattığı şeyi) açıklamanın anahtarıdır.[14] Bunun böyle olmadığını düşünüyorum. 'X-anlam' hem sosyolojik hem de mantıksal olarak 'S-anlam'dan önce gelir. Sosyolojik olarak önce gelir, zira çoğu insan amacının mevcudiyeti için gerekli (tekil bireyler tarafından kullanılan) sembolik kapasiteler çerçevesi, kültürel formlara aracılık eden bir dil yapısını gerektirir. Mantıksal olarak öncedir, çünkü 'S-anlam'dan başlayan bir izah 'sağduyusal anlamlar'ın veya karşılıklı bilginin kaynaklarını açıklayamaz, aksine

---

* Sözdizimi yapısı nedeniyle Türkçe'ye aktarıldığında ciddi bir anlam karışıklığı yaratan bu cümleyi, farklı özneler kullanarak "Onun, benim onun onu bildiğini bildiğimi bilmesi" şeklinde ifade ettiğimizde bu karışıklığın giderilebileceğini düşünüyoruz [çev. not].

[14] a. g. y., s. 1-5 ve farklı sayfalarda.

onları verili olarak alması gerekir. Bu hususlar Grice'in anlam teorisiyle büyük ölçüde örtüşen ve onunla benzer nitelikte yetersizlikler sergileyen bazı felsefî yazılara bakılarak netleştirilebilir.[15]

Böyle bir açıklama, öz itibariyle, şu mantık çizgisini izler: Bir kelimenin bir dil topluluğu içindeki anlamı o topluluğun hâkim norm ve geleneklerine, yani 'kelimenin' *p*'yi kast ettiği üzerinde uzlaşma sağlanmasına bağlıdır. Uzlaşım, oyun teorisinde, koordinasyon probleminin çözümü olarak kabul edilebilir. Koordinasyon probleminde, iki veya daha fazla kişi ulaşmak istedikleri –birbirini karşılıklı dışlayan, alternatif bir dizi araç arasında seçim yapmayı gerektiren– ortak bir hedefe sahiptir. Seçilen araçlar, bir başka kişi veya kişiler tarafından seçilen araçlarla bir araya getirildiklerinde, tarafların arzuladıkları şeyi sağlamaları dışında kendi başlarına bir anlama sahip değillerdir; şu veya bu kişi tarafından seçilerek bir araya getirilen bu araçların tarafların karşılıklı olarak arzuladıkları şeylere ulaşmalarına yardımcı olmak dışında başka bir işlevleri yoktur; *hangi* araçların kullanıldığı bir kenara bırakılırsa, bir sonuçlar denkliği durumunda, aktörlerin karşılıklı tepkileri de denge durumundadır. Nitekim, biri arabayı soldan diğeri ise sağdan kullanmaya alışık iki grup insanın yeni bir bölgede bir grup teşkil edecek biçimde bir araya geldiklerini düşünün. Koordinasyon problemi, herkesin yolun aynı istikametinde araba kullandığı bir duruma ulaşma problemidir. Başarılı sonuçları gösteren iki denge durumu vardır: herkesin yolun sağ tarafından araba kullandığı durum ve herkesin yolun sol tarafından araba kullandığı durum. Eylemlerin koordinasyonu problemi olarak alındığında, paragrafın başında sözü edilen problem açısından, iki çözüm de aynı ölçüde 'başarılı'dır. Bunun önemi, iletişimsel niyetin uzlaşımla nasıl bir bağlantı içinde olabileceğini gösteriyor görünmesinde yatar. Zira, koordinasyon problemiyle ilgili aktörler, en azından 'rasyonel' davran-

[15] Lewis, David K., *Convention*, Cambridge (Mass), 1969.

dikları sürece, karşılıklı olarak birbirlerinden benzer biçimde davranmalarını bekleyeceklerdir.

Ancak, bu görüş, cazip biçimsel bir muntazamlığa sahip olsa bile, genelde bir uzlaşım açıklaması ve özelde anlamın uzlaşımsal özellikleri teorisi olarak yanıltıcıdır. Bu görüşün, sosyolojik olarak eksik ve –en azından anlam uzlaşımlarına odaklandığı ölçüde– mantıksal açıdan savunulamaz olduğunu düşünüyorum. Öncelikle, bazı norm veya uzlaşım biçimlerinin koordinasyon problemi içermediği apaçık görünmektedir. Sözgelimi, kültürümüzde kadınlar etek giyerken erkeklerin giymemesi gelenektir; ancak örneğin, kadınların artık etek yerine giderek daha çok pantolon giymeye başlamasının cinsiyet farklarından söz etmeyi sıkıntıya sokması ve, bağlı olarak, cinsel ilişkilerde karşılıklı arzulanan sonuçların elde edilmesini tehlikeye düşürmesi (!) ölçüsünde, sözü edilen meseleler bakımından, sadece alışılagelmiş giyim tarzlarıyla ilgili koordinasyon problemleri ortaya çıkar. Aslında daha önemlisi, koordinasyon problemini ihtiva ettiği söylenebilecek uzlaşımlarda bile, uzlaşımlara taraf olanların amaç ve beklentileri karakteristik olarak uzlaşım *tarafından* tayin edilir; yoksa, daha çok, uzlaşıma bu amaç ve beklentiler sonucunda ulaşılmaz. Koordinasyon problemleri, (üyelerin eylemlerinin koordinasyonunun somut olarak nasıl gerçekleştirildiğini anlamaya çalışan sosyal bilimci gözlemciden ziyade) *aktörleri* ilgilendiren problemler olarak, sadece bir önceki paragrafın sonunda belirttiğim koşullarda ortaya çıkarlar: insanlar, başkalarının nasıl davranacaklarını (doğru veya yanlış) tahmin etmeye çalışırken, bu aynı malûmata sahip başkalarının da onların muhtemel davranışları hakkında benzer tavırlar içinde olmaları halinde. Ancak, toplumsal hayatta pek çok durumda, aktörler bunu (bilinçli olarak) yapmak zorunda kalmazlar; zira bunun nedeni, kesinlikle büyük ölçüde, –'uygun' davranış biçimlerinin neler olduğunun veri olarak alındığı– uzlaşımların mevcudiyetidir. Aynı şey bir bütün olarak normlar, ancak biraz zorlarsak, anlam uzlaşımları için de geçerlidir. Birisi, başka birine bir

şey söylediğinde, amacı kendi eylemini başkalarınınkiyle koordineli kılmak değil, akşine uzlaşımsal sembollerden yararlanarak onunla bir şekilde iletişim kurmaktır.

Bu bölümde, üç temel görüş ileri sürdüm. Birincileyin, ne eylem kavramı ne de edim-teşhisi niyetlerle mantıksal bir ilişki içindedir. İkincileyin, 'gerekçeler'in insan davranışındaki önemi, en iyi şekilde, gerekçeler davranışın refleksif gözetiminin 'teorik boyut'u olarak anlaşıldığında kavranabilir ve insanlar birbirlerinden bu gözetimi sürdürmelerini beklerler; öyle ki, neden o şekilde davrandığı sorulduğunda, aktör yapılan bu edim hakkında ilkeli bir açıklama getirebilsin. Son olarak, etkileşim esnasında anlamın iletilmesi, iletişimsel-olmayan edimlerdeki anlamın teşhisiyle ilintili problemlerden bir ölçüde farklı problemler yaratır.

İzleyen iki bölümde, sosyal bilimsel yöntemin mantığının yeniden-inşası için hazırlayıcı bir temel oluşturan –burada ulaştığım– sonuçları kullanmaya ve açmaya çalışacağım. Önceki eleştirel tartışmamda 'yorumcu sosyoloji'nin tespit ettiğim temel bazı sıkıntılarıyla –yani, kurumsal organizasyon, güç ve mücadele problemlerini toplumsal hayatın tamamlayıcı özellikleri olarak görmeme eğilimiyle– başlamadığım için, şimdiye kadar söylediklerim sadece başlangıç niteliğindedir. Bir sonraki bölümde, bu yüzden, tartıştığım farklı düşünce okullarının bazı katkılarını bu problemlerin tatminkâr ve kapsamlı olarak ele alınabileceği teorik bir şema içinde bütünleştirmeye çalışacağım. Ancak yine de, bu doğrultuda bir başlangıcın yapılması, bu yönde bir uzlaştırma çabasına kurumsal analiz sorunlarına öncelikli olarak yer veren yerleşik sosyal teori geleneklerinde –yani, Durkheim ve Parsons'ın 'ortodoks akademik sosyoloji'sinde ve kaynağı Max Weber'in yazıları olan karşı-gelenekte– niçin rastlanmadığını kısaca ortaya koyacaktır. Artık bu soruna geçebiliriz.

3. Bölüm

Toplumsal Hayatın Üretimi ve Yeniden-Üretimi

Düzen, güç, çatışma: Durkheim ve Parsons

Durkheim'in toplumsal olguların 'dışsallığı'nı ve aktörlerin davranışları üzerinde yaptıkları 'zorlayıcılığı' ele alış tarzı, eylem ve toplumsal kollektivitelerin özellikleri arasındaki ilişkinin teorisini kurma girişimini temsil eder. Durkheim, dışsallık ve zorlayıcılık kavramlarını ilk kez *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda kullanırken, fizik dünyanın bilen özneden bağımsız bir varoluşa sahip olduğu ve öznenin davranışı üzerinde nedensel etkide bulunduğu şeklindeki genel ontolojik gerçekliği toplumsal organizasyonun zorlayıcı özelliklerinden ayırmayı başaramaz. Ancak daha sonra, –ilk yazılarında zaten güçlü bir biçimde geliştirdiği– toplumsal olguların özleri gereği *ahlâkî* olgular oldukları kabulüne açıklık getirir. İnsan davranışını 'mekanik' bir biçimde etkileyen 'faydacı' yaptırımlar *ile* içerikleri ilişkili oldukları ahlâkî evrene (*kollektif bilince/vicdana*)* bağlı olan ahlâkî yaptırımlar arasında ayrım

---

* *conscience collective*: terim, 'kollektif bilinç' veya 'kollektif vicdan' olarak çevrilebilir, ancak ikisi de terimi tam olarak karşılamaz.' (*Durkheim*, Anthony Giddens, Fontana Press, Great Britain 1978, s. 25). [çev. not].

yapılır. Durkheim, ahlâkî ideallere bağlılığın sadece kısıtlayıcı olmayıp, amaçlı davranışın asıl *kaynağı* olduğunu da kabul etmeye başlar. Sonuncu hususta üçlü bir bağ kurulur: *toplumsal-ahlâkî-amaçlı*. Bu ayrım, her ne kadar, bazı amaçları hem 'ben-merkezci', yani organik itkilere dayalı hem de ahlâkî yükümlülükleri içeren sosyal evrene dahil olmaya direnç gösteren amaçlar olarak görme eğilimiyle karışmış halde kalsa da, Durkheimci sosyolojinin anahtarı durumundadır.[1]

Bununla birlikte, amaçların 'içselleştirilmiş değerler' olarak kabul edilebileceği görüşüne kesinlikle sadece Durkheim'in yazılarında rastlanmaz, aksine, oldukça farklı yerlerde ve çoğunlukla da görünüşte Durkheim'den epeyce farklı ve gerçekte doğrudan ona karşı görüşlere sahip olanların çalışmalarında da karşımıza çıkar. Bu görüşün ilgili temel aksiyomları şöyle ifade edilebilir: Toplumsal dünya, ahlakî ('normatif') niteliğinden dolayı, doğa dünyasından öz itibariyle farklıdır. Ahlâkî zorunluluklar doğadaki zorunluluklarla simetri içinde olmadıkları ve bu yüzden hiçbir şekilde onlardan türetilemeyecekleri için, bu köklü bir farklılıktır; hemen ardından, 'eylem'in norm ve uzlaşımlara yönelik davranış olarak görülebileceği belirtilir. Teorem, böylece, analizin aktörlerin amaçları veya güdüleri üzerinde yoğunlaşmasına veyahut, Durkheim'de olduğu gibi, kollektivitelerin özellikleri olarak bizzat normlara vurgu yapılmasına göre farklı yönlerde ilerleyebilir. Post-Wittgensteinci felsefeciler, amaçlı davranışı 'anlamlı' davranış = 'kurala-bağlı' davranış özdeşliği çerçevesinde araştırdıkları, bu davranışlarla ilgili kuralların kaynaklarını açıklamadıkları (ve ayrıca, kuralların *yaptırıma-dayalı* karakterini göz ardı ettikleri) için, ister istemez ilk yönde ilerlediler. Felsefeci olmasalar da, Wittgenstein'ın takipçisi olduğunu açıkça ifade edenlerin görüşlerinden etkilenen birçok yakın

[1] Giddens, Anthony, 'The "individual" in the writings of Emile Durkheim', *Archives européennes de sociologie*, Vol. 12, 1971 ['Durkheim ve Bireycilik Sorunu', *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, Çeviren: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, Ocak 2000, s. 126-144]

dönem yazar da aynı yolu izlemiştir. Nitekim, bu türden bir metinde şunlar söylenir: 'Güdüler [yazar benim terminolojime göre 'amaçlar'ı kast etmektedir], gözlemcinin *–normatif biçimde düzenlenmiş* başka bir *eylem* örneği olarak kabul edilebilmesi için– davranışla bağlantı kurma yollarından biridir; veya şöyle bir ifade yer alır: 'güdü, bizzat edimin toplumsal karakterini göstermenin bir yoludur'[2]

Daha önce bu muhakeme tarzına içkin kusurlardan bazılarına değinmiştim. Bu noktada, ilgili kusurların, sözde ona aykırı bir muhakeme biçiminin, yani Durkheim'in oluşturduğu ve çok daha sonra önemli noktalarda Parsons'ın izlediği– muhakeme biçiminin zayıf noktalarıyla ilişkisini kurmak uygun olacaktır. 'Eylemin referans çerçevesi' formülasyonunda Parsons'ın Durkheim'e borcu yeterince açıktır, ve bu kabul edilir. *Sosyal Eylemin Yapısı*'nın ana teması, Alfred Marshall, Pareto, Durkheim ve Weber arasında içsel bir fikir yakınlığı olduğu düşüncesidir. Parsons, Weber'in eylemi ele alış biçimi ile Durkheim'in –daha sonra 'Hobbes'un düzen problemi'nin genel bir çözümünü sağlamak amacıyla kullandığı– (içselleştirilmiş) ahlâkî yükümlülük konusuna yönelik ilgisi arasında bir paralellik tespit eder. Parsons'ın Hobbescu problemi ifade etme ve çözme biçiminin –içerimlerini tartışmak istediğim– başlıca iki sonucu vardır: (1) 'iradeciliğin', sosyal teoriye, 'değerler'in hem eylemin güdüsel unsurlarını hem de toplumsal istikrarın koşulu olan *genel konsensüs*'ün temel unsurlarını şekillendirdiği aksiyomuyla sokulabileceği tezi; (2) toplumsal hayattaki çıkar çatışmasının 'birey' (soyut aktör) ve 'toplum' (global ahlâkî topluluk) arasındaki ilişkide odaklandığının kabulü: bu kabul, Durkheim'de olduğu gibi, uyuşmazlıkların (suç, isyan, devrim) 'sapma' olarak kavramlaştırılabileceği ve karşılıklı rızaya dayalı normlara güdüsel bağlılığın yokluğu olarak görülebileceği anlayışına götüren başlangıç noktasıdır.

---

[2] McHugh, Peter, et al., *On the Beginning of Social Inquiry*, s. 25 ve 27 (italikler bana aittir).

'İradecilik'

Parsons'ın ilk dönem çalışmasında, Weber'in metodolojik yaklaşımında doğal olarak bulunduğu farz edilen (ve farklı bir açıdan, Pareto'da daha önce belirtisi olan) 'iradecilik' ile ahlâkî konsensüsün işlevsel zorunluluğu görüşü uzlaştırılmaya çalışılır.[3] 'Değer' kavramı, Parsons'ın yazılarında tanımlandığı haliyle, 'eylemin referans çerçevesi'nde anahtar rol oynar; zira bu temel kavram, kişiliğin ihtiyaç-eğilimlerini –içselleştirilmiş değerleri– (sosyal sistem düzeyinde, normatif rol beklentileri vasıtasıyla) kültürel konsensüse bağlar. 'Somut bir eylem sistemi', der Parsons, 'bir konumla ilişkili eylem unsurlarının bütünlüklü bir yapısıdır. *Bu, esasında,* belirli türde düzenli bir sistem içinde bir araya gelen *güdüsel ve kültürel –yahut sembolik– unsurların bütünleşmesi demektir.*'[4]

Bu düşüncenin anlamı bir kez kavrandığında, bazılarının da dikkat çektiği gibi, Parsons'm ilk çalışması *Sosyal Eylemin Yapısı*'nda öne çıkan 'iradeciliğin' *Sosyal Sistem* ve sonraki yazılarında temsil edilen olgun konumunda niçin ortadan kalktığını görmek zor olmayacaktır. Parsons'm ilk çalışmasında iradecilik 'pozitivizm'in karşısına konur: ikinci terim eyleyen özneye ahlâkî bir aktör olarak yapılan tüm atıfları küçümsemeye çalışan ondokuzuncu yüzyıl sosyal teorilerini, ilki ise eyleyen özneyi ön plâna çıkaran teorileri anlatır. 'İradecilik' terimini kullanması, Parsons'ın kendi yaklaşımını yaratıcı, yenilikçi fail olarak aktör kavramı çerçevesinde kurmaya çalıştığını gösterir. Parsons için, –aktörler tarafından 'içselleştirildiği' şekliyle– *genel konsensüs*ü (universal consensus) meydana getiren temel değerler ile kişiliğin güdüleyici unsurları aslında aynı değerlerdir. Şayet bunlar aynı değerlerse, –'iradecilik' teriminin ismen öngerektirdiği– insan eyleminin yaratıcı karakterini mümkün kılan temel güç ne olabilir? Parsons, iradecilik kavramını sadece 'normatif bir karaktere ait

[3] *The Structure of Social Action*, New York, 1949.
[4] *The Social System*, London, 1951, s. 81.

unsurlar'ı anlatan bir şey olarak yorumlar;[5] *böylece 'eyleyen öznenin özgürlüğü' kişiliğin ihtiyaç-eğilimlerine indirgenir –bu indirgeme Parsons'ın olgun teorisinde yeterince açıktır.* 'Eylemin referans çerçevesi'nde, 'eylem' resme sadece, davranış hakkındaki sosyolojik açıklamaların 'kişilik mekanizmaları' konusundaki psikolojik açıklamalarla tamamlanması gerektiği vurgusu bağlamında dahil edilir. Sistem deterministtir.[6] Burada, aktör düzeyinde öznenin yaratıcı gücüne yer olmadığı gibi, kurumsallaşmış değer standartlarının dönüşüm kaynaklarını açıklamada da temel bir güçlükle karşılaşılır –bu, Parsons'ın (ve Durkheim'in) teorik sistemiyle Winch'in eylem felsefesi üzerine aksi yöndeki oldukça farklı görüşlerinin ortak bir sıkıntısıdır, zira her iki taraf da değer standartlarını ('kurallar'ı) verilmişlikler olarak almak zorunda kalır.

Toplum içinde birey

Parsons'ın düzen problemine önerdiği çözümde toplumsal hayattaki gerilim ve çatışmaların varlığı kesinlikle dikkate alınır. Bu gerilim ve çatışmaların kaynağında, –(Durkheim kadar) Parsons'ın düşüncesinin de tamamlayıcı bir parçasını oluşturan– *anomi* kavramının belli ölçüde merkezde yer aldığı üç muhtemel durum vardır. Bu gerilim ve çatışmaların ilk kaynağı, toplumsal hayatın belli alanlarında 'bağlayıcı değer standartları'nın yokluğudur. İkincisi, Parsons'ın ifadesiyle, aktörlerin ihtiyaç-eğilimleriyle mevcut 'değer-yönelim kalıbı' arasında 'eklemlenme' olmayışıdır. Üçüncüsü ise, eylemin 'koşula bağlı' unsurlarının aktör tarafından yanlış anlaşılması-

[5] Açıklayıcı herhangi bir dipnot konulmamış [çev. not.].

[6] Bu yorumun, aynı zamanda, Peter L. Berger ve Thomas Luckmann'ın, bir eylem teorisini kurumsal organizasyon teorisiyle uzlaştırma girişiminde tamamen başarısız kalan *The Social Construction of Reality*, 1967 adlı kitaplarında geliştirdikleri analiz için de geçerli olduğunu düşünüyorum.

dır. Parsons'ın teorik şemasında çıkar çatışmalarına hiç yer verilmediği çok sık ifade edilir. Gerçekte ise, onun asıl hareket noktası çıkar çatışmalarının mevcudiyetidir; zira amaçlar ve değerler bütünleşmesi teoremi, onun –kesinlikle farklı ve çeşitli çıkarların uzlaştırılması çerçevesinde tanımlanan– 'Hobbescu düzen problemi'ne önerdiği çözümün asıl temeli dir. 'Hobbescu problem'in toplumsal düşünce tarihinde Parsons'ın iddia ettiği öneme sahip olmadığını bir başka yerde belirtmiştim[7]; yine de onun önerdiği çözümün yetersiz yanları üzerinde durulmalıdır. Buradaki yetersizlik, Parsons'ın (ve Durkheim'in) sisteminde çıkar çatışmasına hiçbir rol tanınmaması değil, aksine bu konuda dar ve kusurlu bir teori ortaya konmuş olmasıdır: bu teoriye göre, çıkar çatışmaları, ancak ve ancak, toplumsal düzen bir kollektivitenin farklı üyelerinin amaçlarını, kendi içinde simetrik bir konsensüse sahip bütünleşmiş değer standartlarıyla asgari düzeyde uzlaştıramadığı durumlarda ortaya çıkar. Bu anlayışta 'çıkar çatışması', tekil aktörlerin amaçlarıyla kollektivitenin 'çıkarlar'ının çatışmasından öte bir anlam taşımaz. Çıkarların uyuşması, aslında sadece 'birey' ve 'toplum' arasındaki ilişki sorunu olarak alındığı için, güç olgusu, bu anlayışta, toplumsal eylem içinde somutlaşan farklı grup çıkarlarının problematik bir unsuru olarak görülmez.

Durkheim'in görüşleri, bu açıdan, *Sosyal Sistem*'deki görüşlerden en azından temel bir konuda daha komplekstir. Durkheim, aktörlerin çıkarları ile *kollektif bilinc*in/*vicdan*ın ahlâkî buyrukları arasında iki farklı şekilde kopma yaşanabileceğini düşünür, ancak aralarındaki ilişkiyi tam olarak açıklamaz. Bunlardan ilki, toplumun ahlâkî talepleriyle veya aktörün ikili kişiliğinin* sosyalleşmiş kısmıyla sürekli gerilim içinde ol-

---

[7] Bakınız: Giddens, 'Classical social theory and the origins of modern sociology', *American Journal of Sociology*, Vol. 82, 1976.

* Durkheim'in geliştirdiği *insan doğasının ikiliği* kavramına göre hepimiz iki bilince, biri çıkarcılık üzerine kurulu *kişisel*, diğeri ise toplumsal çıkarlar üzerine kurulu *toplumsal* bilince sahibiz [çev. not].

duğu düşünülen organik olarak verili ben-merkezci dürtülerin tolüyle ilişkilidir. İkincisi, aktörlerin amaçlarıyla yerleşik ahlâk normları arasında uyumun olmadığı bildik anomi şemasıdır. Durkheim'in anomi yaklaşımında, çıkar çatışması, anomik 'düzensizlik' hali –ahlâkî bir boşluktan, yani eylemler üzerinde bağlayıcı güce sahip ahlâk normlarının olmayışından ziyade– aktörlerin 'gerçekleştirilebilir' olmayan belirli özlemlere sahip oldukları durumlardan kaynaklandığı ölçüde, bir dereceye kadar hesaba katılır[8]: bu görüş daha sonra Merton tarafından geliştirilecektir. Ancak Durkheim, 'zorunlu işbölümü' olarak adlandırdığı olgunun analiziyle ve dolayısıyla sınıf çatışması analiziyle ilişkilendirilebileceği bu imkânı yeterince değerlendirmez; ve bu imkân, anomiyi 'tam kurumsallaşmanın antitezi' veya 'normatif düzenin tamamen çöküşü' olarak tanımladığı için, Parsons'ın teorik şemasında tümüyle ortadan kalkar. Parsons'ın *Sosyal Eylemin Yapısı*'nda Durkheim'in mantık çizgisini yorumlama biçimi bana göre kesinlikle hatalı olsa bile,[9] bu yorum biçimi, hiç kuşkusuz, Durkheim ve Parsons'ın çalışmasını birbirine bağlar ve böylece onları sosyolojide egemen gelenek haline getirir. 'Düzen problemi', bu açıdan, 'bencillik' ve 'özgecilik' arasında bulunduğu düşünülen bir gerilimin merkeziliği üzerine oturtulur: birey aktörlerin özel çıkarlarının toplumsal ahlâkla, yani *kollektif bilinç/vicdan* veya 'ortak değerler sistemi'yle uzlaştırılması gerektiği düşüncesi. Sosyal teoride böyle bir yaklaşım temel alındığında, bireylerin eylemleriyle toplumun geneli arasına giren çıkarlar, bu çıkarlara dayanan çatışmalar ve onların iç içe geçtikleri güç konumları doyurucu olarak analiz edilemez.

Ahlâkî konsensüs olarak 'düzen' yorumu Parsons'ın çalışmasında oldukça erken karşımıza çıkar ve bu yorum Durkheim kadar Weber'e de mal edilir. Nitekim Parsons, yaptığı çeviride, Weber'in meşru düzen (*Ordnung*) tartışmasını şöyle

[8] Giddens, 'The "individual" in the writings of Emile Durkheim'.

[9] Bakınız: Introduction to Giddens, *Emile Durkheim: Selected Writings*, Cambridge, 1972, s. 38-48.

yorumlar: 'Weber'in burada "düzen" ile *normatif sistem*'i kast ettiği açıktır. Buradaki "düzen" kavramı, çekim yasası örneğinde olduğu gibi "doğa düzeni" kavramıyla aynı anlama gelmez.'[10] Weber bunu kast etsin etmesin, Parsons için 'düzen problemi' kesinlikle normatif düzenleme problemi değil, aksine bir *kontrol* problemidir. Parsons'ın açıklamalarının bir çözüm olarak sunulduğu bu problem genellik bakımından Simmel'in ünlü sorusuna eşdeğer değildir: Simmel'in 'Toplum nasıl mümkündür?' sorusu, bana göre, Parsons'ın 'düzen problemi'ni ifade biçimi terk edildiğinde bile önemini korur. Kanımca, 'düzen' terimi mutlaka kullanılacaksa, Parsons'ın Weber hakkında yukarıda değinilen yorumlarında, sosyal bilimlere uygun düşmediği ima edilen anlamında –yani, 'örüntünün' zayıf bir eşanlamlısı veya 'kaos'un antitezi olarak– kullanılmalıdır.

Düzen, güç, çatışma: Marx

Bu tür bir teoriye alternatif aranırken süreç, çatışma ve değişmeye sürekli olarak açık vurguda bulunan Marksizm'e yönelme eğilimi gösterilir. Marx'ın yazılarında tarihin hareketinde iki diyalektik ilişki biçiminin varlığından söz edilir. Biri insan ve doğa arasındaki diyalektik, diğeri sınıflar diyalektiğidir. Her iki diyalektik de tarih ve kültürün dönüştürülmesiyle ilintilidir. İnsanlar, daha alt tür hayvanlardan farklı olarak, maddî dünyayla doğal bir uyum içinde varlıklarını sürdüremezler. Önceden hazır içgüdüsel donanımlara sahip olmamaları, insanları çevreleriyle yaratıcı bir karşılıklı ilişkiye zorlar;

---

[10] Parsons, Talcott, translator's footnote in Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organisation*, London, 1964, s. 124. Karşılaştırın: *The Social System*, s. 36. Parsons bu çalışmada 'düzen problemi'nin iki yönünü birbirinden ayırır: 'Hobbescu problem' ve 'iletişimi mümkün kılan sembolik sistemlerdeki düzen problemi'.

onlar, böylece, çevrelerine bir verilmişlik olarak basitçe uyum sağlamaktan ziyade ona egemen olmak zorunda kalırlar; dolayısıyla, insanlar dünya ile karşılıklı ve sürekli bir ilişki içinde değişirken onu da değişime uğratırlar. Ancak, (kaynağı Marx olmayan ve özellikle 'Feuerbachcı tersine çevirme'nin Hegel'in şemasına sokulmasından başka hiçbir özelliği olmayan erken dönem yazılarında ortaya konulan) bu genel 'felsefî antropoloji', Marx'ın sonraki çalışmalarında (bu düşüncelerin hâlâ bölük pörçük işlendiği *Grundrisse* kısmen istisna tutulursa) üstü kapalı bir biçimde varlığını devam ettirir. Sonuç olarak, Marx'ta, kendi teorisi için hayatî önemde olan *Praxis* kavramının sistematik analizi veya açımlanışına çok az rastlanır. Marx'ın yazılarında 'Bilinç ... başından beri toplumsal bir üründür ve insanlar var oldukça öyle kalmaya devam edecektir' ve, daha spesifik olarak, 'Dil bilinç kadar eskidir; dil aynı zamanda öteki insanlar için de var olan ... pratik bilinç*tir*, tıpkı bilinç gibi dil de ancak öteki insanlarla etkileşim ihtiyacından, zorunluluğundan doğar'[11] gibi ifadelerle karşılaşırız. Marx, bu önermelerin içerimlerini açıklamaktan ziyade, ilgisini doğal olarak ekonomi politik eleştirisi ve kapitalizmin sosyalizm yoluyla aşılması beklentisi üzerinde yoğunlaştırarak, esas itibariyle doğrudan işbölümü, özel mülkiyet ve sınıf kavramlarından hareketle, belirli toplum tiplerinin gelişimini tarihsel olarak yorumlamaya çalışır.

Marx'm maddî çıkar, çatışma ve güç hakkındaki tartışmaları bu bağlamda şekillenir. Bu tartışmalar onun yararlandığı entellektüel kaynaklardaki belirsizliklerden bazılarını yansıtır. Kapitalist bir düzende iki temel sınıfın, yani sermaye ve ücretli emeğin farklı çıkarlara sahip oldukları açıktır (bu farklı çıkarlar, dar anlamda ekonomik getirilere sahiplenmeyi; daha geniş anlamında ise, işçi sınıfının –egemen sınıfın özel mülkiyeti kararlı savunusuyla çatışma halindeki– çıkarlarının, emeğin nüve halindeki toplumsallaşmasını geliştirmesini içerir). Bu farklı çı-

[11] *The German Ideology*, Moscow, 1968, s. 42 [*Alman İdeolojisi*, Çeviren: Sevim Belli, Sol Yayınları, Kasım 1987, Ankara, s. 56].

karlar, açık veya gizli, sınıf çatışmasının kapitalist topluma özgü bir şey olmasını; bu antagonistik durumun devletin siyasal gücüyle az çok doğrudan kontrol altına alınmasını veya stabilize edilmesini gerektirir. Buna karşılık, kapitalizmin aşılması sınıfların, onlar arasındaki çıkar çatışmalarının ve bizzat 'siyasal gücün' ortadan kalkışını ifade eder. Bu son tespitte, hiç zorlanmadan, Saint Simon'dan miras kalan etkiyi, yani insanların insanlar üzerindeki yönetiminin, yerini insanların eşyalar üzerindeki yönetimine bırakacağı fikrini görebiliriz. Marx'ın devletin aşılması hakkındaki düşüncesi, Hegel'e yönelik ilk dönem eleştirilerinde, Komün ve Gotha Programı'na ilişkin sonraki yazılarında açıkça görülebileceği gibi, kesinlikle yukarıda ifade edilenden daha sofistikedir. Ancak, sınıflar, sınıf çıkarları, sınıf çatışmaları ve siyasal güç, Marx için esas itibariyle, belirli bir toplum tipinin (sınıflı toplumun) mevcudiyetine bağlı olumsallıklardır. Marx 'çıkarlar', 'çatışma' ve 'güç' kavramlarını sınıfsal bağlam dışında nadiren tartıştığı için, bu kavramların sosyalist toplumla ne ölçüde ilişkili oldukları muğlak kalır. *Sınıf* çıkarları ve *sınıf* çatışmaları sosyalist toplumda ortadan kalkabilir. Ancak, bu toplumlarda özellikle sınıflarla ilintili olmayan çıkar farklılaşmaları ve çatışmaların durumu ne olacaktır? Onun, erken dönem yazılarında, komünizme geçişin tüm çıkar farklılıklarının sonuna işaret ettiği anlamında yorumlanabilecek ifadeleri vardır. Marx'ın böyle bir görüşü benimsemediğini kesinlikle söyleyebiliriz; ancak elimizde bu konulara ilişkin bölük pörçük değinilerden başka bir şey olmaması onlar hakkında daha somut olarak konuşmayı imkânsız kılmaktadır. Aslında, mevcut ilkelerden oldukça farklı ilkeler üzerine kurulacak bir toplumsal organizasyon biçimini öngörmek mümkün olmadığı için, Marx'ın, bu tür spekülâtif bir açıklamanın ütopik sosyalizm biçiminde yozlaşabileceğinden hareketle, geleceğin toplumu hakkında ayrıntılara girmeyi reddettiği söylenebilir; ve aynı şekilde, muhtemelen belli bir toplum tipi –kapitalizm– içinde geliştirilen kavramların bir başka toplumun –sosyalizmin– analizine uygun düşme-

yeceği ileri sürülebilir. Ancak, bu argümanlar şu temel tespitin önemini azaltmaz: Marx'ın çatışma ve güç hakkındaki yegâne ikna edici analizi, bu iki kavramı özellikle sınıf çıkarlarıyla irtibatlandırdığı analizdir. Bu açıdan, Marx'ın yazıları, 'felsefî antropoloji'leri değer, norm veya uzlaşım kavramlarına odaklanan temel toplumsal düşünce geleneklerine kapsamlı bir alternatif oluşturmaz.

Aşağıdaki tespitler, kesinlikle Marksist *Praxis* ontolojisiyle tutarlı olan *toplumsal hayatın üretimi ve yeniden-üretimi* (temel) fikrine dayanmaktadır. Marx'ın sözleriyle: 'Bireylerin hayatlarını sürdürme biçimleri onların ne olduklarını oldukça kesin bir biçimde yansıtır. Onların ne oldukları, öyleyse, onların üretimleriyle, yani hem *ne* ürettikleri hem de *nasıl* ürettikleriyle örtüşür.'[12] Ancak, 'üretim' en geniş anlamında alınmalıdır; ve bu kavramın içerimlerini ayrıntılı olarak ortaya koymak için Marx'ın çalışmalarında doğrudan ulaşılabileceğimiz verilerin mümkün olduğu kadar ötesine geçmemiz gerekmektedir.

Toplumun üretimi veya inşası üyelerinin ustalıklı bir icrasıdır, ancak bu süreç üyelerin tamamen istedikleri veya bilincinde oldukları koşullarda gerçekleşmez. Terimin yukarda tanımladığım en geniş anlamında 'toplumsal düzen'i anlamanın anahtarı, 'değerlerin içselleştirilmesi' değil, aksine, toplumsal hayatın –onu inşa eden aktörler tarafından– üretimi ve *yeniden üretimi* arasındaki değişen ilişkilerdir. Ancak, *her yeniden-üretim zorunlu olarak üretimdir*; 'düzenli' bir toplumsal hayat biçiminin yeniden-üretimine katkıda bulunan her eylem kendi içinde değişmenin nüvesini barındırır. Yeniden-üretim süreci insanî varoluşun maddî koşullarının yeniden-üretimiyle, yani türün yeniden-üremesi ve doğanın dönüştürülmesiyle başlar ve ona dayanır. İnsanlar, Marx'ın söylediği gibi, doğayla alışveriş halindeyken 'özgürce' üretimde bulunurlar. Fakat onlar, paradoksal olarak, maddî çevrelerine mekanik uyumu mümkün

[12] a. g. y., s. 32.

kılan içgüdüsel donanımdan yoksun olmaları nedeniyle, hayatta kalabilmek için maddî dünyayı aktif bir biçimde dönüştürmek *zorundadırlar*. Ancak, her şeyin ötesinde insanları hayvanlardan ayıran özellik, çevrelerini düşünerek 'programlayabilme'leri, böylece onun içindeki yerlerini düzenleyebilmeleridir; bu süreç sadece *insanî pratik etkinliklerin* en temel *aracı/ortamı* dil sayesinde mümkün olur.

Analitik açıdan, etkileşim yapılarının yeniden-üretimiyle ilgili temel koşullar nelerdir? Bu koşullar şöyle sıralanabilir: toplumsal aktörlerin inşa-edici becerileri; bu becerilerin eylem biçimleri olarak rasyonalizasyonu; bu tür kapasitelerin gelişimine yardımcı olan veya imkân sağlayan etkileşim ortamlarının –*güdülenmenin unsurları* temelinde analiz edilebilecek– söze-dökülmeyen* özellikleri; ve *yapının ikiliği*.

Toplumsal üretim ve yeniden-üretim argümanını bu bölümün izleyen kesimlerinde dil örneğinden hareketle açıklayacağım. Ancak, dil örneğini kullanmamın nedeni, toplumsal hayatı bir tür dil, bilgi sistemi veya başka bir şey olarak görmenin kullanışlı olması değil, aksine, bizzat toplumsal bir form olarak dilin bir bütün olarak toplumsal hayatın bazı yönlerine –sadece bazı yönlerine– örnek teşkil etmesidir. Dil, en azından, kendi üretimi ve yeniden-üretimiyle ilişkili –her biri daha genel düzeyde toplumun üretimi ve yeniden-üretiminin karakteristik özelliğini oluşturan– üç noktadan hareketle incelenebilir. Aktörler dili 'öğrenir' ve 'konuşurlar'; dil aktörler arasında bir iletişim aracı/ortamı olarak kullanılır; ve o, belli ölçüde, bir 'dil topluluğu' veya kollektivitenin konuşmasıyla inşa edilen yapısal özelliklere sahiptir. Tekil konuşmacı tarafından bir dizi söz edimi olarak üretilmesi bakımından, dil: (1) dili 'bilen' herkesin sahip olduğu bir beceri veya oldukça kompleks beceriler bütünüdür; (2) kelimenin tam anlamıyla, etkin bir öznenin yaratıcı bir becerisi olarak, 'anlam oluşturmak'ta kullanılır; (3)

---

* bilinçdışı unsurlar; veya pratikte kullansak bile çoğu kez farkında olmadığımız ve sözel olarak ifade etmediğimiz unsurlar. Giddens ikincileri *sözel bilinç* olarak terimleştirir (çev. not).

konuşmacı tarafından *yapılan*, başarılan, ancak kişinin nasıl yaptığını her yönüyle bilmediği bir icradır. Başka bir söyleyişle, birey muhtemelen hangi becerilerin kullanıldığı veya bu becerilerin nasıl kullanıldıkları konusunda sadece kısmî açıklamalar getirebilir.

Etkileşimde iletişim aracı olma vasfından başka, dil, a) sadece başkalarının ne söylediklerini değil, onların ne *anlatmak istediklerini* anlamak için de 'yorumlama şemalar'ının kullanımını; b) süregiden bir diyalog içinde *özneler-arası* karşılıklı anlamanın sağlanması olarak, 'anlam'ın tesisini; ve c) hem ortamın özellikleri olarak, hem de anlamın tesisi ve kavranmasının tamamlayıcı bir unsuru olarak, *bağlamsal söz ve hareketlere ilişkin işaretlerin kullanımını* içerir. Dil, bir *yapı* olarak düşünüldüğünde, herhangi özel bir konuşmacının 'mülkiyetinde' değildir; aksine o, sadece bir konuşmacılar topluluğuna ait bir şey olarak kavramlaştırılabilir; ve mekanik olarak uygulanmayan, aksine dil topluluğunun üyeleri olan konuşmacılar tarafından üretken bir biçimde kullanılan soyut bir kurallar bütünü olarak görülebilir. Toplumsal hayat, kanımca, *yeniden-üretilen pratikler* öbeği olarak alınabilir. Yukarda yapılan üçlü ayrım çerçevesinde, toplumsal pratikler: ilkin, meydana gelmeleri bakımından, aktörler tarafından 'icra edilen/ başarılan' bir dizi *edim* olarak; ikincileyin, anlam aktarımı dahil, *etkileşim* biçimlerinin oluşumu olarak; ve nihayet, 'kollektiviteler' veya 'sosyal topluluklar'a özgü *yapıların* oluşumu olarak incelenebilir.

İletişimin 'anlamlı' olarak üretilmesi

Etkileşimin üretimi şu üç temel unsuru içerir: etkileşimin 'anlamlı' olarak kurulması; ahlâkî bir düzen olarak kurulması; ve güç ilişkilerinin işleyişi olarak kurulması. Ayrıntılı incelemeyi fazlasıyla hak eden son iki unsur daha sonra ele alına-

caktır; fakat sonunda hepsinin birlikte değerlendirilmesine gerek vardır; zira bu unsurlar, analitik olarak birbirinden ayrılsalar bile, toplumsal hayatta ayrılması zor bir biçimde sıkıca iç içe geçmişlerdir.

Etkileşimin anlamlı bir etkileşim olarak üretimi, öncelikle iletişimsel niyetin karşılıklı olarak 'kavranış'ına (Austin) bağlıdır. Her etkileşimde, iletişimsel niyetin kavranmasının yanı sıra, diğer kişinin davranışlarını –örneğin, güdüleri– anlamaya ve açıklamaya yönelik sürekli bir ilgi vardır. 'Mükemmel karşılıklı anlamalar' olarak idealize edilen diyalog modelleri, mümkün bir felsefe dünyasından başka şeyler değillermiş gibi alındıkları takdirde, etkileşimin gündelik üretiminin ince ayrıntıları kolaylıkla önemsiz gibi görünebilir. Merleau Ponty şöyle der: 'Konuşma isteği anlaşılma isteği ile bir ve aynı şeydir.'[13] Ancak bu söz belki felsefeciye ait bir ifade olarak kendi başına anlamlı olsa bile, gündelik etkileşim ortamlarında, konuşma isteği bazı durumlarda ayrıca zihin bulandırma, şaşırtma, aldatma, yanıltma isteğidir.

'Aktörlerin inşa-edici becerilerinin bir ürünü olarak etkileşim' analizinin yeterli olabilmesi için, etkileşimdeki 'anlamlılığın', sadece önceden oluşturulmuş anlamların programlanmış bir aktarımı olmadığı, aksine aktif olarak ve sürekli müzakere edildiği hesaba katılmak zorundadır: bana göre, bu tespit Habermas'ın 'dilsel ehliyet' ve 'iletişimsel ehliyet' ayrımının mihenk noktasıdır. Önceden vurguladığım gibi, etkileşim zamansal ve mekânsal olarak konumlanır. Ancak, şayet aktörlerin etkileşim esnasında bu konumlanmışlığa tipik olarak başvurduklarını veya ondan *yararlandıklarını* görmezsek, bu tespit sıradan bir hakikat olmanın ötesine geçmez. Başkalarının tepkileriyle ilgili beklentiler her aktörün belirli bir andaki etkinliğine aracılık eder ve önceden yapılanlar sonraki tecrübeler ışığında gözden geçirilir. Bu bakımdan, Gadamer'in de vurguladığı gibi, somut toplumsal hayat, ontolojik olarak, 'hermeneutik daire'nin özelliklerini sergiler. 'Bağlama-bağlı-

---

[13] Merleau-Ponty, Maurice., *In Praise of Philosophy*, Evanston, 1963, s. 54.

lık', –terime yüklenebilecek farklı anlamlarda– formel analizde bir problem kaynağı olarak değil, aksine etkileşim esnasındaki anlam üretiminin tamamlayıcı bir unsuru olarak alınır.

Filozoflar, belirli betimleme teorilerinden hareketle, 'A ebeveynlerinin tasvip etmediği biriyle evlenmek istiyor' vb. cümlelerin belirsizliğini sıklıkla tartışmışlardır. Ancak, kabul edilmesi gerekir ki, bu tartışmalar, soyut bir mantıksal yapıyı, etkileşim sırasında anlamın iletilmesinden soyutlamaya çalışmaları ölçüsünde tamamen yanıltıcı olabilirler. Buradaki 'belirsizlik' bağlamdaki-belirsizliktir. Ancak, bu belirsizlik, belirli bir sözcük veya cümlenin belirli bir anda belirli bir konuşmacı tarafından kullanıldığı koşullardan başka koşullarda farklı anlamlara sahip olabilmesi ihtimaliyle kesinlikle karıştırılmamalıdır. Yukarıdaki cümle, örneğin A'nın, bir konuşma sırasında evlenmeyi düşündüğü kişiden söz ettiği bir durumda, veya aksine, bir konuşma esnasında henüz aklında evlenmeyi düşündüğü belirli bir kişi olmasa bile, A'nın ebeveynlerinin itiraz edebileceği eşi tercih edeceği orada bulunanlarca anlaşıldığında, muhtemelen belirsiz değildir. Öte yandan, 'A yarın evlenmeyi sabırsızlıkla bekliyor' şeklinde net gibi görünen bağlam-dışı bir ifade, sözgelimi dinleyiciye, konuşmacının 'söylediği şeyi kast edip etmediğinin' muğlak olduğu uygun iğneleyici bir imayla yöneltilmişse, gerçekte netlikten uzak olabilir. Etkileşimin anlamlı olarak kurulmasını sağlayan becerilerin ayırt edilebilir unsurları olarak mizah, ironi ve iğneleme, bunların hepsi, belirli ölçüde bu tür açık-uçlu söylem imkânlarına bağlıdır.[14]

Bu tür beceriler, prensip olarak, önerme formunda ifade edilmeye elverişli 'bilgi'yi açıkça gerektirseler bile, iletişim ortamının zamansal ve mekânsal özellikleriyle donanmış olma-

[14] Goffman'ın kelime oyunları (cinaslar), bilmeceler, şakalar vb. hakkındaki şu sözüyle karşılaştırın: 'Kelime oyunu yapmak, bağlamın gücünü yadsımaktan ziyade, okuma dışında her şeyi göz ardı ederek bağlamın gücünü yüceltmektir.' Goffman, Erving., *Frame Analysis*, New York, 1974, s. 443.

ları, onların salt formel terimler çerçevesinde ele alınmalarını açıkça engeller. Ziff'in tartıştığı bir örneği alalım. Bazen dilbilimciler, 'Masadaki dolmakalem altından yapılmıştır.' gibi bir cümlenin anlamının, gündelik iletişim ortamında kullanıldığında, 'ilişkili' bağlamsal özellikleri betimleyen –katılımcılar tarafından zımnen bilinen– bir dizi önerme olarak formel bir dille ifade edilebileceğini düşünürler.[15] Nitekim, 'masanın üzerindeki dolmakalem' ibaresinin yerine '29 Ocak 1992 sabahı saat 9.00'da Downing Caddesi 10 numarada ön odadaki masanın üstündeki tek dolmakalem' cümlesi geçirilerek eksiksiz bir gönderge oluşturulabilir. Ancak, Ziff'in de vurguladığı gibi, bu tür uzun bir cümle, katılımcıların –sözün sarf edildiği ve anlaşıldığı– karşılaşma esnasında neler bildiklerini veya cümlenin karşılıklı olarak anlaşılmasını sağlamak için nelere başvurduklarını açıklamaz. Sözün yöneltildiği kişi, daha uzun cümleye eklenen diğer unsurları bilmeden de söyleneni ve sözün göndergesini gayet iyi anlayabilir. Ayrıca, gündelik iletişim bu uzun cümle benzeri ifadelerle sürdürüldüğünde kesinlikte bir artış kaydedileceğini veya belirsizliğin ortadan kalkacağını varsaymak hata olacaktır. Özel bir bağlamda kullanılan ilk cümle ne kesinlikten yoksundur ne de muğlaktır, halbuki uzun cümlenin kullanılması –anlamın iletilmesini sağlamak için müştereken 'bilinmesi' gerekenlerin sayısını artıracağından– daha fazla belirsizlik ve muğlaklığa yol açacaktır.

Bağlamın fiziksel özelliklerine gönderimde bulunmak, çoğu gündelik etkileşim biçiminin içinde gerçekleştiği öznelerarası olarak 'üzerinde mutabık olunan' bir dünyayı sürdürmek için kesinlikle temel önemdedir. Ancak, etkileşim kurmakta yararlanılan bir unsur olarak 'mevcut duyusal bir ortamın farkında olmak', karşılaşmaların gerçekleştirilmesi ve sürdürülmesinde kullanılan karşılıklı bilgi zemininden tamamen ayrı tutulamaz, zira duyusal ortam karşılıklı bilgi temelinde kategorize edilip

---

[15] Ziff, Paul, 'Natural and formal languages', Hook, Sidney, *Language and Philosophy*, New York, 1969; ayrıca bak. aynı yazarın *Semantic Analysis* (Ithaca, 1960) adlı kitabı.

'yorumlanabilir'. 'Karşılıklı bilgi' terimini, genel anlamda, toplumun 'ehliyetli' üyelerinin, öteki insanların da sahip olduklarını varsaydıkları ve etkileşim sırasında iletişimi sürdürmekte yararlandıkları (öylece kabullenilen) 'bilgi'yi anlatmak amacıyla kullanıyorum. Bu, Polanyi'nin kullandığı anlamda 'zımnî bilgi'yi ihtiva eder; karşılıklı bilgi, tabiatı itibariyle, konfigüratiftir.[16] En sıradan sözlü diyalog bile, iletişimsel niyetin kavranmasında genel bir bilgi stokunu gerektirir ve ona dayanır. Bir kişi, başkasına 'Tenis oynamak ister misin?' diye sorduğunda, diğer kişi 'Yapmam gereken işler var.' cevabını verebilir. Soru ve cevap arasında nasıl bir ilişki vardır?[17] Söylenilen şeyle 'ne ima edildiği'ni kavramak için sadece 'oyun' ve 'iş'in sözlük anlamlarını bilmek yetmez. Ayrıca, toplumsal pratiklerin, ikinci ifadeyi ilki için (potansiyel olarak) *uygun* cevap kılan, ancak daha az kolaylıkla formüle edilen diğer unsurlarının da bilinmesi gerekir. Eğer, özellikle müstehzi bir cevap verilmiyorsa, bunun nedeni, kişinin vakit ayırması gerektiği durumda veya benzeri durumlarda bir çatışma yaşandığında, işin genellikle oyundan önce geldiğinin karşılıklı olarak 'bilinmesi'dir. Soran kişinin 'verilen cevabı' ne ölçüde 'münasip' göreceği, elbette sorunun sorulduğu ortamın farklı koşullarına göre değişecektir.

Karşılıklı bilgi *yorumlama şemaları* şeklinde kullanılır; iletişim bağlamları etkileşim esnasında bu şemalar aracılığıyla oluşturulur ve sürdürülür. Söz konusu yorumlama şemaları ('tipleştirmeler'), analitik açıdan sözlerin edimsöz gücünü kavramayı mümkün kılan üretken kurallar öbeği olarak alınabilir. Karşılıklı bilgi, sorgulanmadan benimsenmesi ve çoğunlukla açıkça söze dökülmemesi anlamında 'artalan/ zemin bilgi'dir; öte yandan, bu bilgi, etkileşim esnasında toplumun üyeleri tarafından sürekli olarak güncelleştirilmesi, kullanılması ve değişikliğe uğratılması bakımından bu 'zemin'in bir parçası de-

---

[16] Micheal Polanyi, *Personal Knowledge*, London, 1958.

[17] Bu örneği yine Ziff'den ödünç aldım: 'What is said?' Donald Davidson and Gilbert Harman, *Semantics of Natural Language*, (Dordrecht, 1972).

ğildir. Başka bir deyişle, sorgulanmadan benimsenen bilgi asla tamamen olduğu gibi benimsenmez; aktörün, bazı özel unsurların karşılaşmayla ilintili olduğunu 'gösterme'si ve bazen bunun için mücadele etmesi gerekebilir; bu bilgi aktörler tarafından basmakalıp bir biçimde benimsenmez, aksine onlar tarafından, hayatlarının sürekliliğinin bir parçası olarak üretilir ve yeniden-üretilir.

Ahlâkî etkileşim düzenleri

Etkileşimin ahlâkî unsurları, etkileşimin hem anlamlı olarak hem de bir güç ilişkileri öbeği olarak kurulmasıyla tamamlayıcı bir bağlantı içindedir. Bu bağlantıların her biri eşit önemde görülmelidir. Normlar, hem sosyal teoride natüralist tavrı kuvvetle benimseyenlerin (özellikle Durkheim'in) hem de onları şiddetle eleştirenlerin yazılarında önemli bir yer tutar. Durkheim, asıl görüşlerini daha sonraki yazılarında geliştirmiş olmasına rağmen, yine de her zaman *–yaptırımlar* kavramına başvurarak– normların *kısıtlayıcı* veya zorlayıcı önemlerini vurgulama eğiliminde olmuştur. Öte yandan, Schutz, Winch ve diğerleri, daha ziyade normların 'müzakereye dayalı' veya 'mümkün kılıcı' özellikleri üzerinde durmuşlardır. Bütün normların hem *kısıtlayıcı* hem de '*mümkün kılıcı*' olduklarını ileri sürüyorum. Aynı zamanda, post-Wittgensteinci düşünürlerin çoğu tarafından gelişigüzel bir biçimde aynı anlamda kullanılan 'normlar' ve 'kurallar'ı birbirinden kavramsal olarak ayırmak istiyorum; normatif kuralları veya ahlâk kurallarını –'yapı' kavramıyla ilişkilendirmek istediğim– çok daha genel bir kavram olan 'kural'ın birer alt kategorisi olarak alıyorum.

Etkileşimin ahlâkî bir düzen olarak kurulması, *hakların* kullanılması ve *yükümlülüklerin* yerine getirilmesi olarak anlaşılabilir. Sadece olgusal olarak birbirinden ayrılabilecek bu

iki kavram arasında mantıksal bir simetri vardır. Başka bir söyleyişle, bir karşılaşma esnasında taraflardan biri için hak olan şey, bir başkası için 'uygun' biçimde yerine getirilmesi gereken bir yükümlülük/ödev olarak görülebilir, ayrıca tersi de mümkündür; ancak aradaki bağ, ödev tasvip görmediğinde veya ciddiye alınmadığında kopabilir ve hiçbir etkin yaptırım uygulanamaz. Bu yüzden, etkileşimin kurulmasıyla ilgili her normatif unsur, uygulanması, yükümlülüklerin diğer katılımcıların uygun tepkileriyle lâyıkıyla yerine getirilmesine bağlı olan bir dizi *talep* olarak alınmalıdır. Normatif yaptırımlar, bu yüzden, von Wright'ın 'anankastik* önermeler' adını verdiği şeyi içeren teknik veya faydacı talimatların çiğnenmesiyle ilgili yaptırımlardan (Durkheim'in de kabul ettiği gibi) öz itibariyle farklıdır.[18] 'Kirli suları içmeyiniz' gibi talimatlarda, söz konusu yaptırım (zehirlenme riski) davranışın ardından 'mekanik olarak' gelir; buradaki yaptırım doğa olayları formundaki nedensel ilişkilere tâbidir.

Ne var ki, Durkheim bu ayrımı yaparken hayatî bir noktayı, yani katılımcıların etkileşim esnasında normlardan 'faydacı' bir biçimde yararlanabileceklerini, normlar *ile* normatif taleplerin uygulamaya geçirilmesinin olumsal karakteri arasında kavramsal ilişki kurulması gereğini göz ardı eder. Bu durum normatif bir talebin bağlayıcı bir talep olarak görülebileceği anlamına gelir; bunun nedeni, talebi bir yükümlülük olarak yerine getiren aktörün ilgili yükümlülüğü ahlâkî bir bağlılık olarak görmesi değil, aksine boyun eğmemesi halinde yaptırımın uygulanacağını düşünmesi ve bu yaptırımlardan kurtulmak istemesidir. Dolayısıyla, bir aktör, çıkarları söz konusu olduğunda, ahlâkî taleplere/gereklere aynen teknik talimatlar gibi yaklaşabilir; her iki örnekte de birey, yaptırımlardan kur-

---

anankastic/anancastic: kompülsiyonla, özellikle obsesif veya kompülsif bir nevrozla ilintili olan veya ondan kaynaklanan [Webster's Third New International Dictionary, Merriam-Webster Inc., Publishers, U.S.A., 1986] [Çev. not.].

[18] Wright, Georg Henrik von., *Norm and Action* (London, 1963).

tulma ihtimalini göz önünde bulundurarak, belirli bir davranı şın getirebileceği 'riskleri hesaplayabilir'. Ahlâkî bir yükümlü lüğe uyulmasının zorunlu olarak bu yükümlülüğe ahlâkî bağ lılık anlamına geldiğini varsaymak temel bir hatadır.

Ahlâkî taleplerin/gereklerin ihlâlini takip eden yaptırımlar, doğa olaylarındaki gibi mekanik kaçınılmazlık içinde işlemez ler, aksine başkalarının tepkilerini içermeleri nedeniyle, onları ihlâl eden kişinin uygulanacak yaptırımın karakterini –deyim yerindeyse– *müzakere etmek* için yararlanabileceği tipik bir 'serbestlik alanı' vardır. Burada, normatif düzenin üretimi, anlamın üretimiyle yakın ilişki içindedir: ihlâl *konusu olan* şey potansiyel olarak müzakereye açıktır ve ihlâlin tanımı veya teşhis biçimi ihlâl halinde uygulanabilecek yaptırımları etkiler. Bu durum mahkemelerde yeterince bilinir ve bir kural olarak uygulanır, ancak aynı zamanda, bu süreç, pratik gündelik hayatta işlediği haliyle, tüm ahlâkî yapıya nüfuz eder.

Yaptırımlar, yaptırım sağlamak için kullanılan kaynakların 'içsel' olmalarına, yani aktörün kişiliğiyle ilintili unsurları gerektirmelerine ya da 'dışsal' olmalarına, yani eylem bağlamının özelliklerinden yararlanmaya göre kolayca soyut bir sınıflandırmaya tâbi tutulabilirler. Bu kategoriler, yaptırım biriminin devreye sokabildiği kaynakların, yaptırım uygulanacak aktörün ihtiyaçları bakımından 'pozitif' veya 'negatif' olmasına göre yeniden sınıflandırılabilir. Nitekim, 'içsel' yaptırımların uygulanması aktörün ahlâkî bağlılığına (pozitif) veya kaygı, korku veyahut suçluluk duygusuna (negatif) bağlı olabilir; 'dışsal' yaptırımların uygulanmasında ödül vaadinden veya, öte yandan, güç tehdidinden faydalanılabilir. Açıkçası, fiilî etkileşim durumlarında bunlardan birkaçı aynı anda devreye girebilir; hiçbir 'dışsal' yaptırım 'içsel' yaptırıma işlerlik kazandırılmadıkça etkili olamaz: bir ödül, sadece kişinin istekleri üzerinde etkiye sahip oluyorsa ödüldür.

Etkileşim içindeki bireylerin normlara ilişkin 'yorum'ları ve 'yorum'u *hesaba katma* kabiliyetleri ile ahlâkî taleplere/gereklere boyun eğmeleri arasında çok girift bir ilişki

vardır. Bu ilişkiyi görememe ya da içerimlerini ortaya koyamama, hem Durkheimci-Parsonscı işlevselciliğin hem de post-Wittgensteinci felsefenin bazı temel yetersizlikleriyle ilintilidir. Etkileşimin ahlâkî koordinasyonu *ile* etkileşimin anlamlı olarak üretilmesi ve güç ilişkilerini yansıtması arasında eşitsiz bir karşılıklı bağımlılık ilişkisi mevcuttur. Bunun –birbiriyle yakından ilişkili– iki yönü vardır: (1) farklı dünya-görüşlerinin veya –bir ölçüde makro düzeyde– ne*dir* tanımlarının çatışması ihtimali; (2) farklı 'ortak' norm anlayışları/yorumları arasında çatışma ihtimali.

Etkileşimde güç ilişkileri

'Eylem' kavramıyla *güç kavramı arasında mantıksal bir ilişki olduğu*nu iddia ediyorum. Bu mantıksal ilişki, 'yapabilmek' (can/be able to) veya 'güçler'den (powers) söz eden, eylem teorisiyle bağlantılı düşünürler tarafından belirli ölçüde kabul edilir. Ancak, söz konusu yazarlar tarafından sosyolojideki güç kavramıyla sürekli ilişkilendirilseler bile, bu yöndeki tartışmalar pek yaygın değildir. 'Eylem'-'güç' ilişkisi basitçe şöyle ifade edilebilir. Eylem, doğası gereği, belirli sonuçlara ulaşmak için araçların kullanılmasını gerektirir; bu sonuçlara, bireylerin olayların akışına doğrudan müdahalesiyle, yani –aktörün yapması veya yapmaktan kaçınmasının bir alt-kategorisi olan– 'niyetli eylem' sayesinde ulaşılır. Güç, bireyin bu 'araçlar'ı oluşturmak için kaynakları harekete geçirebilme kapasitesini anlatır. En genel anlamında 'güç' insan eyleminin *dönüştürme* kapasitesine işaret eder. Bundan sonra, netlik sağlamak amacıyla, 'güç' teriminin daha sınırlı ve ilişkisel kullanımını saklı tutarak, aşağıda ayrıntılı olarak açımlanacak bir terimi, dönüştürme kapasitesi terimini kullanacağım.

İnsan eyleminin dönüştürme kapasitesi Marx'ta ön plânda yer alır ve *Praxis* kavramının temel unsurunu oluşturur. Bütün

sosyal teori yaklaşımları, belli ölçüde bu meseleyle, yani doğanın dönüştürülmesi ve insan toplumunun sürekli olarak kendini-dönüştürmesiyle ilgilenmişlerdir. Ancak çoğu toplumsal düşünce okulunda, eylemin dönüştürme kapasitesi bir dualizm, yani doğa dünyası ile insan toplumunun 'değer-yüklü' dünyası arasında soyut bir karşıtlık olarak algılanır. Bu okullarda, özellikle 'ortam'a sosyal 'uyum'a vurguda bulunan işlevselcilikle ilişkili olanlarda tarihsellik fikri kolayca göz ardı edilir. Sadece Hegelci felsefeyle ilgili geleneklerde ve belirli Marksist anlayışlarda, eylemin dönüştürme kapasitesi, emeğin kendini-dolayımlaması süreci olarak toplumsal analizin odak noktasını oluşturmuştur. Emek, Löwith'in de söylediği gibi, 'bir dolayımlama faaliyeti ... doğadaki mevcut dünyanın biçimlendiricisi, 'kurucu'su ve bu nedenle onun pozitif yıkımıdır'.[19] Bu genel vurgunun, sonradan yeterince açımlanmasa da, olgun Marx'ın düşüncesinde merkezi yerini koruduğu kesindir; *Grundrisse*'da, Marx'ın bizi tasdik eden, 'ateş nehri'ne ilk dalışını yansıtan şu sözleriyle karşılaşırız: 'emek canlı, biçimlendirici ateştir: o, şeylerin süreksizliğini, zamansallığını, başka deyişle onların akıp giden zaman içindeki oluşlarını temsil eder'.[20] Ne var ki, Marx, sonradan, aktörün dönüştürme kapasitesi olarak emekle değil, daha ziyade onun kapitalist-sınai işbölümü içinde bir 'meslek' olarak deformasyonuyla ilgilenmiştir; insanlar arasındaki toplumsal etkileşimlerde yer alan güç, daha önce giriş niteliğinde ortaya koyduğum gibi, genelde toplumsal etkileşime değil, sınıfsal ilişkilere ait bir özellik olarak analiz edilir.

İnsan aktörlerin dönüştürme kapasitesi anlamında 'güç', aktörün –seyrini değiştirmek için– olaylara müdahale yeteneğine işaret eder; bu sıfatla güç, niyetler yahut istekler *ile* peşinden gidilen amaçların fiilen gerçekleşmesi arasında arabulucu bir rol üstlenen 'yapabilmek'/ 'edebilmek'tir. En dar, ilişkisel anlamında 'güç', etkileşimin bir özelliğidir ve amaçlara ulaşma

[19] Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche* (London, 1964) s. 321.
[20] *Grundrisse*, s. 265.

yeteneği olarak tanımlanabilir: amaçların gerçekleştirilmesi, burada, *başkalarının* eylemlerine bağlıdır. Bu anlamda, bazıları başkaları 'üzerinde güce' sahiptir: *hâkimiyet* olarak güç. Bu noktada birkaç temel hususun vurgulanmasında fayda vardır.

1 Güç, ister dar isterse daha genel anlamında, *muktedir olma*yı anlatır. Aslında aktörlerin ne kadar güce sahip olduklarını ispatlayabilecek bir başka kriter olmasa bile, anlamın iletilmesinden farklı olarak, *güç* sadece 'uygulandığı' anlarda varlık kazanmaz. Ondan gelecekte kullanılmak üzere 'saklanan' güç olarak söz edeceğim için, bu nokta önemlidir.

2 Güç ve çatışma arasında olumsal bir ilişki vardır: benim geliştirdiğim güç kavramı, her iki anlamda da, mantıken çatışmayı gerektirmez. Bu tanım, güç kavramının *bazı* kullanımlarına veya yanlış kullanımlarına ters düşer: sosyoloji literatüründe bu türden belki de en ünlü 'güç' tanımı Max Weber'e aittir; bu tanıma göre, güç 'bireyin kendi iradesini başkalarının muhalefetine rağmen kabul ettirebilme kapasitesi'dir21. Bu tanımın bazı çevirilerinde 'rağmen' ibaresinin atlanması anlamlıdır; güç kavramı, böylece, sadece başkalarının direnci kırıldığı, onlara boyun eğdirildiği durumda ortaya çıktığı için çatışmayı gerektirir22 şeklinde tanımlanır.

3 Çatışma ve dayanışmayla doğrudan ilişkili olan, aslında 'güç'ten ziyade 'çıkar' kavramıdır. Güç ve çatışma sıklıkla birlikte yer alıyorsa, bunun nedeni, ilkinin ikincisini mantıken gerektirmesi değil, aksine gücün çıkarların sürdürül-

---

[21] Max Weber, *Economy and Society*, New York, Cilt I, s. 224. [*Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çeviren: Özer Ozankaya, İmge Yayınevi, Ankara, 1995.]

[22] Karşılaştırın: Giddens, '"Power" in the recent writings of Talcott Parsons', *Sociology*, Vol. 2, 1968 ['Talcott Parsons'ın yazılarında "İktidar"', *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, Çeviren Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, Ocak 2000].

mesiyle ilişkili olmasıdır. İnsanların çıkarları örtüşmeyebilir. Bu sözle tam olarak şunu kast ediyorum: güç her tür insani etkileşim biçiminin bir özelliği iken, çıkar farklılaşması değildir.

4 Ancak bu söz, çıkar farklılaşmalarının herhangi bir somut toplumda aşılabileceğini ima etmez; ve 'çıkar' kavramının varsayımsal 'doğa durumları'yla ilişkilendirilmesine kesinlikle karşı çıkılmalıdır.

Etkileşimde güç kullanımı kaynaklar veya olanaklar temelinde kavranabilir: etkileşimde yer alanlar, bu kaynak ve olanakları etkileşimin üretiminin unsurları haline getirerek kullanır ve böylece etkileşimin akışını yönlendirirler. Dolayısıyla bu iki faktör, etkileşimin 'anlamlı' olarak kurulmasını sağlayan becerileri, ancak ayrıca –burada sadece soyut düzeyde ele alınacak– diğer kaynakları, yani bir katılımcının etkileşimin tarafları durumundaki diğer kişilerin davranışlarını etkilemek veya kontrol altında tutmak için kullandığı –'otorite', tehdit veya güç kullanımını ihtiva eden– kaynakları da içerir. Burası bir güç kaynakları tipolojisi geliştirmenin yeri değildir. Bu noktada, sadece, güç kavramını önceki bölümde geliştirilen teorik bakış açısıyla birleştiren genel kavramsal bir şema oluşturmaya çalışıyorum. Ancak, yapılması gereken, bu güç analizini etkileşim sırasında anlamın üretilmesi analiziyle ilişkilendirmektir.

Bu amaca, en iyi şekilde ve en kısa yoldan, Parsons'ın 'eylemin referans çerçevesi'ni tersine çevirerek veya daha özelde etnometodolojiden etkilenen bazı yazarların bu kavrama eleştirilerinden faydalanılarak ulaşılabilir. Bu eleştiriler bazen kabaca şu forma bürünür: Parsons'ın teorisinde, aktörün (eylemin normatif-olmayan 'koşullar'ının yanı sıra) kişiliğin ihtiyaç-eğilimleri olarak 'içselleştirdiği' değerlerin bir sonucu olarak davranmaya programlandığı ileri sürülür. Aktörler, kendi kültürlerinin düşünmeyen aptalları olarak tasvir edilirler ve onların diğer kişilerle etkileşimleri de –gerçekte olduğu

gibi– bir dizi ustaca performanstan ziyade, bu ihtiyaç eğilimlerinin karşılanması olarak alınır. Bu eleştirilere katılıyorum; ancak değinilen yazarlar bu eleştirilerin içerimlerini yeterince açıklayamamışlardır. Başka bir ifadeyle, onlar, Garfinkel'i izleyerek, sadece 'açıklanabilirlik'le (accountability), yani iletişim ve etkileşim ortamlarının bilişsel düzenlenişiyle ilgilenmişlerdir. Bu süreç aktörlerin karşılıklı 'emek'lerinin bir ürünü olarak alınır; ayrıca daima, sanki tek kaygıları –anlamlılığın üzerine inşa edildiği– 'ontolojik/varlıksal güvenlik'* duygusunu sürdürmek olan ve hepsi de etkileşimin üretimine eşit katkıda bulunan *denk konumdaki bireyler*in ortak bir çabasıymış gibi görülür. Burada Parsons'ın düzen problemi açıklamasının güçlü bir tortusu gözlenebilir, fakat problemin irâdi boyutu ortadan kaldırılır ve olay soyut bir diyaloga indirgenir.

Bu yaklaşıma karşı, anlam çerçevelerinin yaratılmasının, hem *pratik etkinliklerin ilişkilendirilmesi* olarak ortaya çıktığı hem de aktörlerin devreye sokabildikleri farklılık-yaratıcı güç temelinde gerçekleştiği vurgulanmalıdır. Bu tespit, sosyal etkileşimde güç ve normlar arasındaki karşılıklılığı ortaya koymaya çalışan bir sosyal teori için hayatîdir. İster kişinin bir başkasıyla konuşurken daha gelişmiş bir dil veya lehçe kullanma becerisinin, ister ilgili 'teknik bilgi' biçimlerine sahipliğin, isterse otorite veya güç kullanma vb.nin sonucu olsun, *anlam çerçevelerinin refleksif inceliği, güç sahipliğine bağlı olarak belirgin biçimde dengesizleşir*. 'Toplumsal gerçeklik olarak kabul edilen şey', sadece en sıradan gündelik etkileşim düzeylerinde değil, aynı zamanda gündelik toplumsal hayatın her noktasında hissedilebilecek global kültürler ve ideolojiler düzeyinde de güç dağılımıyla doğrudan bağlantılıdır.[23]

---

* Varlığını güvende hissetme duygusu (çev. not.)

[23] Lefebvre, Henri, *Everyday Life in the Modern Life*, London, 1971 [*Modern Dünyada Gündelik Hayat*, Fransızca'dan Çeviren: Işın Gürbüz, Metis Yayınları, İstanbul Mayıs 1998].

Rasyonalizasyon ve refleksivite

Geleneksel toplumsal düşünce okullarının çoğunda, refleksivitenin –içerimleri ya göz ardı edilmesi ya da olabildiğince daha az dikkate alınması gereken– bir ayrıntı olarak görüldüğünü daha önce belirtmiştim. Bu tavır, 'içebakış'ın bilime aykırı diye büyük ölçüde mahkûm edildiği metodoloji kadar, bizzat insan davranışının kavramsal tasviri konusunda da sergilenir. Ancak, insan hayatı için hiçbir şey –toplumdaki tüm 'ehliyetli' üyelerden beklenilen– davranışın refleksif gözetiminden daha temel ve özel önemde değildir. Bunu temel önemde görmeyen toplum felsefecilerinin yazılarında, eleştirmenler tarafından çoğu kez işaret edilen tuhaf bir paradoks yer alır: yazarlık 'ehliyetine sahip' olarak kabul edilmeleri, onların gerçekte başkalarının davranışları hakkında yaptıkları açıklamalarda görmezden geldikleri şeyi içerir.

Hiçbir aktör eyleminin akışını her yönüyle gözetemez. Belli bir yer ve zamandaki davranışını niçin yaptığını açıklaması istendiğinde, bir şekilde başkasının onayını aramıyor yahut karşısındakini 'ehliyetli' olarak görmüyorsa 'sebebi yok' cevabını verebilir. Ancak bu sadece gündelik etkileşimin önemsiz görülen yönleri için söz konusudur, yoksa aktörün davranışında önemli addedilen bir şey için değil. Zira, aktörün, sorulduğunda, her zaman gerekçelerini sunması beklenir. (Tespitin Batı kültür alanı dışında ne kadar geçerli olabileceğini burada tartışmayacağım.) Gerekçeler sunmak, davranışını sadece örtük olarak yönlendiren şeyler hakkında sözlü bir açıklama yapacak aktörü gerektirdiği için, kullandığım şekliyle 'rasyonalizasyon' terimi ile bir olay sonrası yanlış gerekçeler sunmak anlamındaki 'rasyonalizasyon' arasında ince bir sınır çizgisi vardır. Gerekçeler sunmak, eylemlerin ahlâkî sorumluluğuna ilişkin değerlendirmeyle karışır ve böylece kolaylıkla duyguları gizlemeye veya yanıltmaya elverişli hale gelir. Ne var ki bunu kabul etmek, tüm gerekçelerin, sadece, aktörlerin kendi davranışları hakkında, toplumda genel kabul gören sorumluluk kuralları çerçevesinde –söz konusu kuralların yaptıkları şey-

leri, belirli ölçüde, içerip içermediğine bakmadan– ortaya koydukları 'ilkesel açıklamalar' olduklarını iddia etmek değildir.

Gerekçeler aktörler tarafından iki anlamda 'geçerli' olarak kabul edilebilirler ve bu iki unsurun birbiriyle ilişkilendirilmesinin toplumsal hayat açısından sonucu kesinlikle basit değildir. İlki, aktörün sunduğu gerekçelerin, başka kişilerin onun davranışı hakkındaki gözlemleriyle ne kadar uygunluk içinde olduğudur; diğeri, aktörün getirdiği açıklamanın –içinde yer aldığı toplumsal ortamda– genellikle 'makûl' olarak *kabul edilen* davranışlara uygunluk derecesidir. Bunlardan ikincisi, ayrıca şu veya bu şekilde, aktörlerin birbirlerinin davranışları hakkında ilkesel açıklamalar yapmak için referansta bulundukları genellikle bütünlük sergileyen inanç kalıplarına bağlıdır. Aktörlerin sahip oldukları ve etkileşim kurmakta yararlandıkları 'bilgi stokları' (deyim Schutz'a aittir), aslında analitik olarak ayrılabilen unsurlardan oluşur. Burada söz konusu olan, aktörlerin toplumsal hayatı anlamlı olarak kurmakta ve onu anlamakta kullandıkları yorumlama şemalarını anlatan, benim genellikle 'karşılıklı bilgi' olarak adlandırdığım şeydir; ancak o, doğa ve toplum dünyasındaki olayların niçin öyle olduklarını veya niçin ortaya çıktıklarını açıklamakta kullanılan ve aşağı yukarı bütünlük sergileyen teorik bilgi kümesini ihtiva eden, 'sağduyu' olarak kullanacağım şeyden ayrı tutulmalıdır. Sağduyu inançları, tipik olarak, bireylerin karşılaşma anında kullandıkları karşılıklı bilgiye temel oluşturur. Karşılıklı bilgi, esas itibariyle, sağduyunun sağladığı bir 'ontolojik/varlıksal güvenlik' çerçevesi üzerine kurulur.

Sağduyu, kesinlikle –'yemek kitabı bilgisi' gibi– salt pratik nitelikte değildir. Sağduyunun kaynağını, genelde kültürün açık rasyonalizasyonuna doğrudan katkıda bulunan 'uzmanlar'ın faaliyetleri oluşturur ve o bu faaliyetlerin etkisine açıktır. 'Uzmanlar' uzman bilgi alanlarına ayrıcalıklı giriş otoritesine sahip herkesi, sözgelimi rahipler, büyücüler, bilim insanları ve düşünürleri içerir. Sağduyu, kesinlikle, bir ölçüde

sokaktaki insanların birikmiş bilgeliğidir; fakat aynı zamanda. sağduyu inançları kesinlikle uzmanlar tarafından geliştirilen perspektiflerin yansımaları ve somutlaşmalarıdır da. Evans-Pritchard'ın söylediği gibi, Avrupa kültüründe birey, yağmuru bir meteorologun açıklayabileceği 'doğal nedenler'in bir sonucu olarak görür; zaten, onun bu türden temel bir açıklamadan daha fazlasını yapabilmesi imkânsızdır; fakat bir Zande yağmurun nedenlerini farklı bir kozmoloji içinde açıklar.[24]

Sosyal bilimciler otorite statüsünde 'bilgi'yi sağlayan uzmanlar olduklarını iddia ettikleri için, eylemin sağduyu aracılığıyla rasyonalizasyonu sosyoloji için hayli önem arz eden bir olgudur. Dolayısıyla, bu durum şu hayatî soruyu gündeme getirir: aktörlerin –analiz objesi/nesnesi olan– toplumu inşa etmekte veya oluşturmakta kullandıkları 'bilgi stokları', sosyolojik araştırma ve teori ışığında hangi açılardan düzeltilebilir? Soyut düzeyde tartışılan bu son konu hakkında bir karara varmadan önce aktörlerin davranışlarının bizatihi onlar için belirsizlik içerebilecek iki yönünü ele almamız gerekir: ilk olarak güdülenmeyi, ardından toplumsal bütünlüklerin yapısal özelliklerini.

Eylemin güdüsü

Aktörlerin, diğer kişilerden, kendi davranışları hakkında yapmalarını bekledikleri –veya uygun gördükleri– açıklama biçimlerinin, davranışın rasyonalizasyonuyla, yani aktörün ne yaptığını ve onu niçin yaptığını yeterince kavradığı varsayılan durumlarla sınırlı olduğunu düşünmek hata olacaktır. Gündelik İngilizce kullanımda, daha önce belirttiğim gibi, 'gerekçeler' güdülerden net olarak ayrılmamıştır: 'Onun Y

[24] Evans-Pritchard, E. E., *Witchcraft, Oracles and Magic among Azande*, Oxford, 1950.

davranışını yapma gerekçesi neydi?' sorusu, 'Onu Y davranışını yapmaya iten güdü neydi?' biçiminde sorulabilir. Yine de, kişiyi yaptığı gibi davranmaya iten güdüleri araştırmanın, potansiyel olarak, aktörün davranışları içinde yer alan ve onun tamamen farkında olmayabileceği unsurları araştırmak olduğu kabul edilir. 'Bilinçdışı güdüler' terimi gündelik İngilizce kullanımda hiçbir özel güçlük yaratmamasına rağmen, 'bilinçdışı gerekçeler' teriminin kolayca benimsenmemesinin sebebi kanımca budur. Bununla birlikte, 'güdülenme' terimini, bir aktörün bilincinde olmayabileceği veyahut sadece özel bir güdüyle ilgili bir davranışı yaptıktan sonra farkına varabileceği isteklere atıfta bulunarak kullanmam, gerçekte gündelik kullanımla büyük ölçüde örtüşür.

İnsan güdülenimi, en uygun şekilde, gerek gelişimsel anlamda gerekse bireyin hayatının belirli bir dönemindeki ihtiyaçların dağılımı bakımından, *hiyerarşik biçimde* kademelenmiş bir süreç olarak kabul edilebilir. Bebek refleksivite yeteneğine sahip bir varlık değildir: kişinin kendi etkinliklerini gözetme yeteneği, kesinlikle ve esasen, dile hâkim olmaya bağlıdır; ancak bu tespit, Mead'in, refleksivitenin başlangıçta, bebeğin ailenin öteki bireyleriyle etkileşimi anlamında, toplumsal ilişkilerin karşılıklılığı içinde temellendiği tezini geçersiz kılmaz. Her ne kadar bir bebek başkalarıyla etkileşimde işaret görevi gören birkaç sözcük öğrenebilse de, çocuklar iki-üç yaşına gelinceye kadar genel bir dilsel beceri gücüne veya 'ben', 'bana/beni' ve 'sen' deiktik terminolojisinin ince ayrıntılarına hâkim olmayı başaramazlar. Ancak çocuk, bu seviyeye geldiğinde, davranışlarını yetişkin bir kişiye benzer biçimde düzenleme yeteneğini en temel düzeyde kazanabilir veya en azından kazanması beklenir. Bir çocuk refleksif bir varlık olarak dünyaya gelmese bile, başından beri isteklere/ihtiyaçlara, yani doyurulması başkalarının yardımını gerektiren ve belirli bir sosyal dünyaya giderek daha fazla katılmasını mümkün kılan bir dizi organik ihtiyaca sahiptir. Dolayısıyla, ilk 'sosyalleşme' döneminin, çocuğun –kendi istekleriyle başkalarının talep

veya beklentileri arasında etkin uyum sağlayacak– 'gerilim düzenleme' yeteneğini geliştirme evresini içerdiği söylenebilir.

Organik ihtiyaçları düzenleme biçimlerinin çocuğun dünyaya ilk ve en kapsamlı uyumunu temsil ettikleri dikkate alınırsa, 'temel güvenlik sistemi'nin –yani, kökü organik ihtiyaçlarda yatan temel gerilim düzenleme düzeyinin– kişiliğin sonraki gelişimi açısından merkezî önemde kaldığını varsaymak doğru gibi görünmektedir. Bu süreçlerin, zaman bakımından, çocuğun öğrendiklerini bilinçli olarak gözetimi için gerekli dil becerilerini kazanmadan önce yaşandığı dikkate alınırsa, onların yetişkin çocuk ve ergin tarafından kolayca söze dökülebilen ve böylece 'bilinçli kılınan' –sonradan öğrenilenlerle ve bu öğrenme sürecinin refleksif gözetimiyle bağlantılı– davranış özellikleri eşiği altında yer aldıklarını savunmak da mantıklı görünmektedir. Ancak, bebeğin ilk öğrenmeleri sadece önceden verili bir dış dünyaya 'uyum' olarak anlaşıldığında olay yanlış kavranmış olur; bebek, hayatının ilk günlerinden itibaren başkalarıyla olan etkileşim ortamlarını aktif olarak biçimlendiren ve bir ölçüde başkalarınkiyle uyuşmayan isteklere sahip olan ve onlarla çıkar çatışmasına girebilen bir varlıktır.

İnsan ihtiyaçlarının –aktörün bilincine fazla açık olmayan merkezi bir 'temel güvenlik sistemi'ni de içererek– hiyerarşik bir biçimde kademelenmiş olduğu açıklamasına kuşkusuz herkes katılmamaktadır; ayrıca bu iddia, psikanalitik teoriyle birçok genel vurguyu paylaşsa da, Freud'un teorik ve terapik şemasının daha ayrıntılı unsurlarına bağlılık anlamına gelmez.

'Ontolojik/varlıksal güvenlik çerçevesi'nin sürdürülmesi, toplumsal hayatın diğer tüm veçhelerinde olduğu gibi, sıradan aktörlerin süregelen bir icrasıdır. Varlıksal güvenlik etkileşim biçimlerinin üretimi esnasında rutin olarak temellendirilir: bu temellendirme sürecinde, etkileşimin 'problemsiz olarak' devam etmesi için büyük ölçüde 'sorgulanmadan benimsenen' karşılıklı bilgiye ihtiyaç duyulur. 'Kritik konumlar', bu rutin temellendirmenin kökten altüst olduğu ve neticede aktörlerin alışılagelen inşa-edici becerileri artık eylemlerinin güdüsel un-

surlarıyla uyuşmazlık gösterdiği durumlarda ortaya çıkar Çoğu gündelik toplumsal hayat biçiminde büyük ölçüde sorgulanmadan başvurulan ve birbiriyle karşılıklı ilişki içinde ik 'varlıksal güvenlik' biçimi vardır: *bilişsel* bir düzene sahip ber ve öteki dünyasının sürdürülmesi; *ve* 'işlerlikteki mevcut' ihtiyaç düzenleme mekanizmasının muhafazası. Güdülenmedek gerilim ve ikilemler iki kaynaktan gelebilir, ve dolayısıyla, ihtiyaçlar tabakalaşmasının 'katmanlar'ı arasındaki ve bu katmanların kendi içlerindeki çatışmalar olarak analiz edilebilirler

Yapının üretimi ve yeniden-üretimi

Weber'in 'eylem' ve 'toplumsal eylem' ayrımının asıl odak noktası, eylemin belirli bir iletişimsel niyetle gerçekleştirilen edimlerden farkıdır; toplumsal eylem etkileşimin temel koşuludur. Yönelimin karşılıklılığı, bu bakımdan, sınırlı bir eylem durumunu –sözgelişi, bir adamın kendisinin varlığının farkında bile olmayan bir film yıldızına hayranlığını– hesaba katmazsak, etkileşimin tanımlayıcı bir özelliği olarak alınabilir Burada, sonradan ayrıntılı olarak açımlanacak iki noktaya değinmek gerekir.

1 İletişimsel niyet, yani 'anlam'ın üretimi etkileşimin sadece bir unsurudur; önceden gösterdiğim gibi, her etkileşimin aynı zamanda bir *ahlâkî ilişki* ve *güç ilişkisi* olması da aynı ölçüde önemlidir.
2 Kollektiviteler üyeler arasındaki etkileşimler'den meydana gelirler', ancak yapılar değil; bununla birlikte, tesadüfî bir karşılaşmadan karmaşık bir toplumsal organizasyona kadar, her etkileşim sistemi yapısal olarak analiz edilebilir.

Sosyolojide yapı analizi yaklaşımı, bundan sonra basitçe 'konuşma' (eylem ve etkileşim) ve 'dil' (yapı) olarak kullana-

cağım şeyler karşılaştırılarak geliştirilebilir; yapı, bir konuşmacılar topluluğunun soyut bir 'özelliği' olarak alınabilir. Bu bir *analoji* değildir: kesinlikle, 'toplum dile benzer' iddiasında bulunmuyorum. (1) Konuşma 'konumsal' iken, yani zaman ve mekân içinde yer alırken, dil, Ricoeur'un ifade ettiği gibi, 'soyut (virtual*) ve zaman-dışıdır'.[25] (2) Konuşma bir özneyi gerektirirken, dil özellikle *özne-siz*dir –ancak dil, onu konuşanlar tarafından 'bilinmedikçe' ve üretilmedikçe 'varolmaz'. (3) Konuşma daima potansiyel olarak bir başkasının varlığını gerektirir. Konuşmanın iletişimsel niyeti kolaylaştıran yanı temel önemdedir; ancak konuşma, aynı zamanda –Austin'in de açıklığa kavuşturduğu gibi– diğer tüm 'edimsöz etkiler'in* niyetli bir aracıdır; öte yandan, bir yapı olarak (doğal) dil ne herhangi bir öznenin niyetlenilmiş/tasarlanmış ürünüdür ne de bir başkasına yöneliktir. Özetle, bu tespiti genelleştirirsek, pratikler bir öznenin konumsal olarak yaptığı şeylerdir, niyetlenilmiş sonuçlar/hedefler çerçevesinde incelenebilirler ve bir başkasından ya da başkalarından gelebilecek bir veya bir dizi tepkiye karşı kendini savunma yönelimi içerebilirler. Öte yandan, 'yapı' özel bir toplumsal-zamansal yere sahip değildir; bu bakımdan, 'öznenin olmayışı' ile karakterize edilir ve bir özne-nesne diyalektiğine göre tasarlanamaz.

'Yapısalcılık' olarak adlandırılagelen çoğu yaklaşımda ve özellikle Lévi-Strauss'un yazılarında, 'yapı' betimleyici bir kavram olarak alınmaz: yapı, bir mit içindeki –görünüşler düzeyine çıkan– dönüşüm kurallarından faydalanılarak kavranabilir. Bu bakış açısının Saussurecu dilbilimdeki asıl kaynağı yeterince bilinmektedir. Formel mitoloji analizlerindeki başarı

---

* Giddens burada ve diğer çalışmalarında, 'virtual' sözcüğünü aslında iki anlamını da içerecek biçimde kullanır: sadece icra edildiği, yapıldığı anda *fiilen* varolan; *ve* bu yüzden, eylem anına içkin olma dışında 'orada', kendi başına bağımsız somut bir varlığa sahip olmayan anlamında (çev. not).

[25] Ricoeur, Paul., 'The model of the text: meaningful action considered as a text', *Social Research*, Vol. 38, 1971, s. 530.

* Söz ve konuşma etkisi yaratan edimlerin (çev. not).

ları ne kadar parlak olursa olsun, asıl kaynağından getirdiği zayıflıklar, bu bakış açısının anlamın kaynağı ve zamansallığı problemleriyle yüzleşmesini engeller. Lévi-Strauss, en azından bir dönem, Ricoeur'un, kendi görüşlerini 'aşkın öznesiz Kantçılık' olarak takdimini –bunu bir eleştiri olarak almayarak– görünüşte kabule hazırdı. Ancak o, daha sonra bu konumu terk etmesine rağmen, 'eyleyen özneyi paranteze alma' konusuyla ilgilenmiyormuş gibi davrandı.[26]

Öte yandan, –Spencer ve Durkheim'den Radcliffe-Brown ve Malinowski yoluyla Parsons ve izleyicilerine kadar– 'işlevselcilik'te 'yapı' kavramı betimleyici bir tarzda ve sorgulanmadan kullanılır; açıklayıcı bir rol oynayan 'işlev'dir. Tarih (ve nedensellik) işlevden koparıldığı ölçüde, işlev kavramının Durkheim sosyolojisinde açıklayıcı bir unsur olarak yer alması, zamansallık boyutunun temel toplumsal analiz alanlarından dışlanmasına yol açmıştır. Bir başka yerde[27*], Durkheim'in, bugün genellikle zannedildiğinden daha fazla ölçüde tarihsel boyutu dışlamayan bir düşünür (historical thinker) olduğunu ileri sürmüştüm. Bu tespitin çoğunlukla benimsenmemesinin bir nedeni, Durkheim'in tarih –zamandaki oluşumlar– ve işlev arasında yaptığı metodolojik ayrımın iki kavramın bir araya

---

[26] Lévi-Strauss, Claude., 'Réponses á quelques questions', *Esprit*, Vol. 31, 1963, s. 633. 'Benim konumumu –kuşkusuz eleştirmek amacıyla– "aşkın özne-siz bir Kantçılık" olarak tanımladığında, M. Ricoeur ile ... tamamen aynı fikirdeyim. Bu kusur onu belirli çekinceler koymaya yöneltir, buna rağmen hiçbir şey beni onun formülasyonunu benimsemekten alıkoyamaz..'

[27*] *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge, 1971, s. 65 ve devamı. Giddens'a göre, Durkheim, hemen hemen çoğu kez Marx'ın yaptığı gibi, insanın tarihsel doğasını tekrar tekrar vurgular ve tarihsel gelişimin nedensel analizinin sosyoloji için tamamlayıcı önemde olduğunu belirtir. Giddens bunu kanıtlamak amacıyla Durkheim'den şu alıntıyı yapar: 'tarih sadece insan hayatının doğal çerçevesi değildir; insan tarihin bir ürünüdür. Tarihten kopardığımızda, zaman-dışı, sabit ve hareketsiz bir şey olarak kavramaya çalıştığımızda, insanı gerçek doğasından uzaklaştırırız.' [Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory*: An analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, s. 106] [Çev. not.]

getirilmesini engellediği düşüncesidir. Durkheim'de –teorik olarak– kendi işlevsel ahlâkî bütünleşme analiziyle ilgili sistematik toplumsal değişme açıklaması aramak beyhude gibi görünür; dolayısıyla, değişme sadece, evrim hiyerarşisinde soyut bir toplum tipleri şeması olarak yer alır.

Bu eleştirilere konu teşkil eden problemlerin Parsons'ın yazılarında yeniden ortaya çıktığı kesinlikle doğrudur; aynı şekilde, işlevselci anlayışın yetersizliklerinin kaynağında 'organik analojiler'e başvuran Durkheim'in yattığını söylemek yerindedir (Durkheim'in bu tutumu ondokuzuncu yüzyıldaki çoğu toplum anlayışının karakteristik bir özelliğidir). İşlev kavramının Merton ve diğerlerinin elinde nasıl bir dönüşüme uğradığına değinmeyeceğim, zira kavramı tamamen terk etmeyi öneriyorum. Durkheim'in yapmaya çalıştığı şey, yani işlevin (bir 'bütün'ün 'parçalar'ı arasındaki ilişkilerin) ardışıklıktan (zamandaki oluşumlardan) yalıtılması savunulamaz; işlevsel bir ilişki zamansallığa zımnen atıfta bulunmadan ifade bile edilemez. Durkheim'in görüşünün temelini oluşturan fizyolojik analoji çerçevesinde, kalbin, organizmanın genel devamlılığına katkıda bulunarak, bedenin diğer kısımlarıyla işlevsel bir ilişki içinde olduğunu söyleyebiliriz; ancak böyle bir görüşte zaman içindeki olaylar dizisine yapılan referans gizlenir: kalp, arterler aracılığıyla kanı pompalayarak, oksijeni vücudun diğer kısımlarına taşır vb. *Yapı 'zaman dışı' olarak betimlenebilir, ancak 'işleyiş'i değil.* Fizyolojide, işlevsel ilişkiler temelinde ifade edilen önermeler, prensip itibariyle, her zaman eksiksiz olarak nedensel ilişki önermelerine dönüştürülebilirler: kan dolaşımının nedensel özellikleri vb. 'İşlevsel analiz'in temel ilgisini gerçekte 'parçalar' ve 'bütünler' değil, aksine *dengelenme* postülası oluşturur. Dolayısıyla bu, kolaylıkla, yapının *yeniden-üretimi* problemi olarak kavramsallaştırılır: fizyonomide, deri hücrelerinin sürekli yenilenmesinin –bizzat bu süreç aracılığıyla– derinin yapısal özelliğini muhafaza etmesi örneğinde olduğu gibi.

Aralarındaki terminolojik bütünlüğe rağmen, sosyal teoride yapısalcılık ve işlevselciliğin başarısızlığının asıl kaynağı, 'yapı' terimini kullanmaları değildir: bu iki düşünce okulundan hiçbiri toplumsal hayatın inşasını etkin öznelerin üretimi olarak lâyıkıyla kavrayamaz. Yapısal analizin asıl açıklayıcı odağı olarak *yapılaşma* kavramını alarak bu eksikliği gidermeye çalışacağım. Yapılaşmayı incelemek yapıların veya yapı tiplerinin süreklilikleri ve çözülüşlerini belirleyen koşulları tespite çalışmaktır. Başka türlü ifade edersek: *yeniden-üretim sürecini incelemek 'yapılaşma' ve 'yapı' arasındaki bağlantıları belirlemektir*. Eylem felsefesinin karakteristik hatası, sadece 'üretim' problemini ele alması, bu yüzden, yapısal analizle ilişkili bir kavram geliştirmemesidir; öte yandan, gerek yapısalcılık gerekse işlevselciliğin sınırlılığı, 'yeniden-üretim'i aktif öznelerin eylemleriyle gerçekleştirilen ve bu eylemlere bağlı aktif bir inşa süreci olarak değil, daha ziyade mekanik bir sonuç olarak almalarıdır.

Yapı bir 'grup', 'kollektivite' veya 'organizasyon' değildir; aksine, bu unsurlar yapısal özelliklere *sahiplerdir*. Gruplar, kollektiviteler vb. etkileşim sistemleri olarak incelenebilir ve incelenmeleri gerekir. Sistemler teorisinin kavramlarını sosyal bilimlere verimli bir biçimde uygulayabileceğimiz kesin görünmektedir. Sistemler teorisi sosyal bilimler terminolojisine sadece yüzeysel olarak nüfuz etmiştir. Sistemler teorisi ve, örneğin, işlevselcilikte karakteristik olarak kullanılan dengelenme sistemlerine ilişkin geleneksel fikirler arasındaki farklılığın vurgulanması önemlidir. Mekanik veya organik sistemlerin içerebileceği türden dènge-tesisine eğilimli karşılıklı etkiler, uygun otopoesis* örnekleri değillerdir. Arada üç yönlü farklılık vardır.

1 Karşılıklı etkiler yoluyla çalışan dengeleyici eğilimler, girdi ve çıktının karşılıklı olarak değerlendirildiği ve koordine

---

* *autopoesis*: sistemin kendini otomatik olarak üretmesi [çev. not.].

edildiği kontrol merkezleri vasıtasıyla değil, aksine 'kontrolsüz bir şekilde' işlerler.

2 Dengelenme kavramı, parçaların statik karşılıklı bağımlılığını varsayar. Sistemdeki değişme, sistemin kendini içsel olarak dönüştürmesi ekseninde değil, sadece dengeye-yönelik-zorlamaya *karşı* çözülmeye-yönelik-zorlama (Merton'ın deyimiyle, 'işlevsel sonuçların net dengesi'ndeki işlev/işlevsizlik karşıtlığı) ekseninde kavranabilir.

3 Dengeleyici 'işlevsel karşılıklı bağımlılık' sistemlerinde her işlevsel ilişki genellikle bir diğerine denk olarak alınır: ancak, sosyal sistemler söz konusu olduğunda karşılıklı bağımlılık derecelerini göz önünde bulundurmak önemlidir; zira karşılıklı bağımlılık ilişkileri her zaman ve her yerde güç ilişkileridir.

Daha önce, yapının 'özne-siz' olduğunu belirtmiştim. Etkileşim, öznelerin davranışlarıyla ve bu davranışlar sırasında inşa edilir; pratiklerin yeniden-üretimi olarak *yapılaşma*, soyut olarak, yapıların varlık kazandığı dinamik süreci anlatır. *Yapının ikiliği* kavramıyla, toplumsal yapının hem insan failler tarafından inşa edildiğini, hem de bu inşa sürecinin bizzat *aracı/ortamı* olduğunu anlatmak istiyorum. Bu sürecin oluşumunu ana hatlarıyla açıklarken, bir kez daha ilk adım olarak, dil örneğine başvurmak faydalı olabilir. Dil, sadece insanların söyledikleri şeylerde, başka deyişle, yaptıkları konuşma edimlerinde belli türden gözlemlenebilir tutarlılıklar bulunduğu sürece bir 'yapı', yani sentaks ve semantik olarak varolur. Bu açıdan, sentaks kurallarından söz etmek, örneğin, 'benzer elementler'in yeniden-üretiminden söz etmektir; öte yandan, bu kurallar, aynı zamanda –konuşulan dil olan– konuşma-edimleri bütününe *vücut kazandırırlar*. Yapılaşma ve yeniden-üretim terimleri aracılığıyla kavranması gereken yapının şu ikili özelliğidir: yapı, hem insanların davranışları gözlenerek anlaşılabilir, hem de ayrıca, bu davranışları mümkün kılan bir araç/ortam görevi görür.

Toplumsal etkileşimde yapının ikiliği şöyle ifade edilebilir:



'Tarzlar/kiplikler' olarak adlandırdığım şey, toplumsal yeniden-üretim süreçleri içinde etkileşim ve yapının birbiriyle olan ilişkisini anlatır; ilk satırdaki kavramlar etkileşimin, üçüncü satırdakiler yapının özelliklerini gösterir. Etkileşim esnasında anlam iletişimi, etkileşim halindeki bireylerin söylediklerı ve yaptıkları şeylere anlam *kazandırma* aracı olan yorumlama şemalarının kullanımını içerir. Bu tür bilişsel şemaların karşılıklı bilgi çerçevesinde kullanımı topluluğun paylaştığı 'bilişsel düzen'e bağlıdır ve bu bilişsel düzenden yararlanılır; ancak ayrıca, söz konusu bilişsel düzenden yararlanılırken yorumlama şemalarının kullanımı sayesinde bu düzen *yeniden-inşa edilir*. Etkileşimde güç kullanımı, katılımcıların, diğer kişilerin davranışlarını etkileyerek, belirli sonuçları yaratacak olanaklardan yararlanmalarını gerektirir. Hem bu olanakların kaynağı egemen düzendir, hem de onların kullanılmasıyla bu düzen yeniden-üretilir. Son olarak, etkileşimin ahlâkî düzeyde kurulması meşru bir düzene dayalı normların uygulamaya sokulmasını gerektirir; ancak ayrıca, bizzat bu uygulama sayesinde düzen yeniden-inşa-edilir. Nasıl iletişim, güç ve ahlâkîlik etkileşimin tamamlayıcı unsurlarını oluşturuyorsa, anlamlandırma, egemenlik ve meşrulaştırma da yapının sadece analitik olarak ayrılabilen özelliklerini oluşturur.

Anlamlandırma yapıları *semantik kurallar* (veya uzlaşımlar) sistemi olarak; egemenlik yapıları *kaynaklar* sistemi olarak; meşrulaştırma yapıları ise *ahlâk kuralları* sistemi olarak analiz edilebilir. Somut bir etkileşim anında, toplumun üyeleri bunlardan –üç ayrı unsur şeklinde değil– bir bütün halinde, üretim ve yeniden-üretim tarzları olarak yararlanırlar. Ancak bir kol-

lektiviteler bütünüyle ilintili oldukları takdirde, bütünlük sergileyen bir semantik veya ahlâkî kurallar sistemi olarak ortak bir kültürden söz edilebilir. Etkileşimin kurulmasında aktörlerin semantik ve ahlâkî kurallardan yararlanma biçimleri, genel olarak Wittgenstein'ın kural-izleme analizine göre ele alınabilir. Başka bir söyleyişle, bir kuralı bilmek o kural hakkında soyut bir açıklama getirebilmeyi gerektirmez; aksine, bir kuralı bilmek, o kuralın yeni durumlarda nasıl uygulanabileceğini bilmek demektir: aslında, bu bilgi, ilgili kuralın kullanılacağı bağlamlar hakkında kişinin malûmat sahibi olmasını gerektirir. Ancak, *Felsefî Soruşturmalar*'da dil oyunları ve hayat tarzları kaynaşmasını ifade etmekte kullanılan ve daha sonra eylem felsefecileri tarafından sıklıkla başvurulan oyun-analojilerinin sınırlılıkları konusunda dikkatli olmak gerekir. Oyun kuralları genellikle özel kurallardır. Bu kuralların uygulandığı sınırlar –yani, 'oyun-alanı'– genelde açıkça belirlenmiştir ve sorgulanmaz. Ayrıca, oyun kuralları, birbirleriyle az çok rasyonel bir eşgüdüm içinde olma anlamında, bir bütün oluştururlar. Keza, 'kapalı' bir özelliğe sahip olma eğiliminde çok az sayıda toplumsal pratik, yani ritüel ve seremoni vardır (Huizinga, Caillois ve diğerleri kutsalın oyunla yakın benzerlikler sergilediğini göstermiştir); ve değişimin önemli bir kısmı, gündelik hayatın sıradan ilgilerinden uzak olmalarından ötürü, bizzat bu pratiklerden kaynaklanmaz. Ancak, kural sistemlerinin büyük çoğunluğunun buna benzediği düşünülmemelidir. Çoğu kural sistemi kısmen asgari düzeyde bütünlük sergiler ve daima 'yorum' belirsizlikleri içerir, öyle ki uygulanmaları veya kullanımları *tartışmalıdır*, yani bir *mücadele* konusudur; sürekli değişme halindedirler; toplumsal hayatın üretimi ve yeniden-üretiminde daima değişim geçirirler. Bu yüzden, *etkileşim düzeyinde* aktörlerin yaptırımlar olarak kullanabildikleri ve *yapısal bütünleşme düzeyinde* farklı ideolojilere destek oluşturan kaynakların organizasyonunu incelemek önemlidir.

Yapılaşma süreçleri, birer sistem olarak kollektiviteler veya organizasyonların *yapısal bütünleşmesi veya dönüşümü*nü ya-

şantı-dünyası düzeyinde etkileşimin *toplumsal bütünleşmesi veya dönüşümü*ne bağlarlar. Ancak, etkileşimle ilgili bütünleşme biçimlerinin, yeniden-üretimine hizmet ettikleri sistemlerle mutlaka doğrudan paralellik içinde olmadıklarını kabul etmek önemlidir. Bu yüzden, *çatışma*yı *çelişki*den ayırmak gerekir. Çatışma kavramı, mantıken, aktörlerin etkileşime taşıdıkları 'istekler' kavramını öngerektiren 'çıkar' kavramıyla sıkı ilişki içindedir (ancak, aktörler çıkarlarının nerede yattığı konusunda yanılabilecekleri için, bu ilişki zorunluluk içermez). Çıkar uyuşmazlıkları temelinde sürdürülen aktif mücadele anlamında çatışma etkileşimin bir özelliğidir. Öte yandan, çelişki kollektivitenin yapısal bir niteliği olarak anlaşılabilir, ancak o çatışmayla olumsal bir ilişki içindedir. Çelişki, yapısal 'ilkeler' arasındaki karşıtlık olarak kavramsallaştırılabilir: sözgelimi, feodalizme özgü sabit emek tahsisi ile Avrupa tarihinin belirli bir döneminde ortaya çıkan kapitalist piyasaların yol açtığı özgür emek hareketliliği arasındaki karşıtlık gibi. İmdi, çelişkiyi 'işlevsel uyuşmazlık'la aynı anlamda kullanmaktan kaçınmak için, yapısal 'ilkeler'in *her zaman* (toplumsal bütünleşme düzeyinde) zımnen ya da açıkça onaylanan bir çıkarlar dağılımını gerektirdiğini kabul etmek önemlidir: örneğin, belirli bir aktörler kategorisinin (girişimcilerin) emek hareketliliğini artırmada çıkarı varken, diğerleri (feodal toprak sahipleri) aksi yönde çıkarlara sahiptir. Ancak, toplumsal bütünleşme düzeyinde ortaya çıkan bir çatışmanın mutlaka sistemde çelişkiye yol açması gerekmez; ve çelişki mutlaka açık mücadeleye dönüşmez.

Sosyolojik analizde 'yapı' veya 'yapılaşma'dan söz etmek *şeyleştirme kipi*nde konuşmak değildir: bu şeyleştirme kipinin sıradan aktörlerin yaşantılar-dünyasına ait bir fenomen olarak alınması gerekir. Şeyleştirme kipinde, kollektiviteler, mensuplarının dilinde, bizzat insanlar tarafından yaratılan ürünler olarak değil, aksine doğada üretilmiş yabancı nesneler olarak ve böylece insan ürünü *olma* niteliklerinden soyutlanmış kendilikler olarak yer alırlar. Yapı ve yapılaşma terminolo-

jisinde nesnelleşme (objectification/ *Vergegenständlichung*) ve şeyleşme arasında bir fark olduğu kabul edilir. Bu farkı görememek sosyal teorideki idealizmin karakteristik bir özelliğidir. Şeyleşmenin son bulması, açıkça, aktörlerin yapıların kendi ürünleri olduklarını (bilişsel olarak) kavramaları ihtimaline ve onlar üzerindeki kontrolü (pratik olarak) yeniden kurmalarına bağlıdır. Şeyleştirici düşünme biçimlerinin aşılmasıyla ilintili bu iki içerim, yine de, kolayca birbirine karıştırılabilir. Böyle bir karışıklık da rasyonalist bir sosyal eleştiriye bel bağlamaya yol açar: bu yaklaşıma göre, insanî toplumsal hayat koşullarının farkında olmak, bu koşullar üzerinde *ipso facto** kontrol sağlamaya götürür.

Özet

Bu bölümün temalarını kısaca özetleyerek yorumlamak faydalı olacaktır. Durkheim'in sosyolojisinde ve Parsons'ın 'eylemin referans çerçevesi'nde, elinizdeki incelemede ele alınan birçok mesele üzerinde durulmasına rağmen, bu yaklaşımların bazı açılardan yeterince tatminkâr olmadıklarını ileri sürerek söze başlamıştım. Parsons eylemin referans çerçevesi terimini kullansa bile, onun şemasında, gerçekte kavramı tanımladığım temelde bir eylem teorisi geliştirilmez; toplumsal hayattaki çıkar farklılaşmaları, bu şemada, sadece 'birey' ve –ahlâkî bir topluluk olarak kabul edilen– 'toplum' arasındaki karşıtlık temelinde dikkate alınır. Toplumsal çatışmanın kaynağı, buna bağlı olarak, birey aktörlerin güdülerini –toplumsal istikrarın üzerine kurulduğu– 'temel değerler'e bağlayan ahlâkî bağlılıklardaki zayıflıklar olarak görülür. Güç, çıkar çatışması ve mücadelenin başat özellikler olarak ortaya çıktığı Marx'ın yazıları oldukça farklı bir analiz çerçevesi sağlıyor izlenimi verir; an-

* fiilen (çev. not.)

cak Marx, bütün ilgisini hayatını adadığı kapitalizmin ekonomi politik eleştirisine yoğunlaştırdığı için, düşünce hayatının ilk döneminde üzerinde çalıştığı daha genel ontolojik problemlere bir daha asla dönmez. Sonuç olarak, Marx'ın çalışması sadece *Praxis* kavramına ve insan emeğinin dönüştürücü kapasitesi temelinde ele almayı düşündüğüm özel konulara genel bir giriş imkânı sağlar.

Daha önce, toplumun üretiminin her zaman ve her yerde mensuplarının ustalıklı bir icrası olduğunu ileri sürmüştüm. Bu tespit kitabın ilk bölümünde ele aldığım yorumcu sosyoloji okullarının hepsi tarafından kabul edilse bile, onlar bu vurguyu çoğu determinist toplumsal düşünce okulunda egemen olan aynı ölçüde temel bir tezle, yani insanlar tarihi ancak seçmedikleri koşullarda yaparlar teziyle başarılı bir biçimde uzlaştırmaya çalışmadılar. Başka bir söyleyişle, toplumsal hayatın üretimi düşüncesinin toplumsal yeniden-üretim düşüncesiyle tamamlanması temel önemdedir. Konuşma ve dil toplumsal üretim ve yeniden-üretim süreçlerini nasıl kavramlaştırılabileceğimiz konusunda bir dizi yararlı ipucu sağlar: ancak, toplum dile benzediği için değil, aksine bir pratik etkinlik olarak dil, toplumsal hayat açısından *–belirli* temel noktalarda genel olarak toplumsal süreçlere örnek teşkil edecek ölçüde– merkezî öneme sahip olduğu için. Konuşma (eylem) bir özneyi (aktörü) gerektirir. Konuşma edimleri –konuşmacılar arasında kurulan diyalogda (etkileşimde) olduğu gibi– bağlamsal olarak konumlanır. Konuşma ve diyalog, üreticilerinin kompleks birer icrasıdır: öte yandan, konuşma ve diyalogun nasıl üretildiğini bilmek, ne onların üretimini mümkün kılan koşulları ne de ortaya çıkmasında rol oynadıkları niyetlenilmemiş sonuçları tespit edebilmekle aynı şeydir. Yapısal özellikleri bakımından ele alındığında, (doğal) dil –bu nokta önemlidir– hem konuşma edimlerinin üretiminin hem de diyalogun bir koşuludur, ancak o ayrıca, onların niyetlenilmemiş bir ürünüdür. *Yapının ikiliği*, –ayrıca esasen, daima dinamik bir *yapılaşma* süreci olarak analiz edilebilecek– toplumsal yeniden-üretim sü-

reçlerinin tamamlayıcı vasfıdır. Analitik olarak, etkileşim biçimleri üretiminde yer alan üç unsur ayırt edilebilir: her etkileşim bir iletişim girişimini, güç kullanımını ve ahlâkî ilişkileri içerir. Bu üç unsurun etkileşim anında aktörler tarafından 'icra edilme' biçimleri, ayrıca, yapıların yeniden-inşa araçları olarak alınabilir.

'Yapı' terimiyle, işlevselcilikte genelde kabul edildiği gibi, organizasyon veya kollektiviteleri 'meydana getiren' etkileşim ilişkilerinin betimleyici analizini değil, aksine üretken kural ve kaynak sistemlerini anlatıyorum. Yapılar 'zaman ve mekân dışı'nda varolurlar ve, analiz amacıyla, özellikle 'şahısları-ilgilendirmeyen' şeyler olarak ele alınmaları gerekir; ancak, kollektivitelerin yapısını açıklarken açık davranış sistemlerinin işleyişini analiz etmek için geliştirilen farklı teorik aygıtların kullanılmaması gerektiği görüşü mantıksal temelden yoksun olsa da, yapıların sadece, belirli amaç ve çıkarlara sahip belirli konumdaki bireylerin yeniden-üretilen davranışları olarak varolduklarını kabul etmek temel önemdedir. Nitekim, sözgelimi, sistem bütünleşmesi düzeyindeki 'çelişki'nin tespiti, sadece, çelişki konumsal etkileşim biçimleri düzeyinde çıkar karşıtlığını kabul etmeyi zımnen gerektirdiği için mümkündür. Burada çelişki kavramını işlevselci teorideki 'işlevsel uyuşmazlık' kavramından ayıran şey kesinlikle bu özelliktir. Yanlış anlamayı önlemek için belki de şu iki hususun vurgulanması gerekir.

1. Yapının 'zaman ve mekân dışında' varolduğunu söylemek, –hem bireylerin eylemleriyle inşa edilen hem de aynı zamanda bu eylemlerin oluşumuna katkıda bulunan– yapının sadece somut öznelerin konumsal eylemleri olarak alınamayacağını iddia etmektir; yoksa tabii ki, yapının kendi iç tarihine sahip olmadığını değil.
2. Yeniden-üretim kavramının toplumsal 'istikrar'ın incelenmesiyle özel bağlantısı, toplumsal 'değişme'nin incelenmesiyle olması gerekenden daha fazla değildir. Aksine bu

kavram, Comte'dan günümüze kadar işlevselciliğe damgasını vuran 'statik' ve 'dinamik' ayrımını aşmaya yardımcı olur. Yapının yeniden-üretimine katkıda bulunan her edim aynı zamanda bir üretim edimi, yeni bir teşebbüstür; ve haddizatında o, yeniden-ürettiği bu yapıyı dönüştürerek değişimi başlatabilir –tıpkı sözcüklerin anlamlarının, kullanıldıkları esnada ve kullanımları vasıtasıyla değişime uğramaları gibi.

Güdü kavramı sosyal teori açısından üç noktada önemlidir. İlkin, güdüsel unsurlar, eylemin ifade-edilmemiş nedensel koşulları –yani, davranışın (rasyonalizasyonunun) refleksif gözetimine açık olmayan bilinçsiz itkiler– olarak faal rol oynayabilirler. Esas itibariyle, hem bu güdüsel unsurlar arasındaki ilişki hem de aktörün kendi davranışlarıyla ilgili sürekli başvurduğu rasyonalizasyon, bir arada, şekillendirilebilir (plastic) şeyler olarak, yani daha üst düzeyde kendini-tanımaya imkân sağlayan şeyler olarak alınmalıdır. İkinci olarak, güdüler belirli *çıkarların* kaynaklarıdırlar. 'Çıkar' kavramı, en genel düzeyde, ihtiyaçların karşılanmasını mümkün kılan herhangi bir eylem durumuna işaret eden bir şey olarak anlaşılabilir; fakat terimin sosyal analizle ilgili daha önemli anlamını 'toplumsal çıkar' kavramı oluşturur: bu terim, '*başkalarının* sergiledikleri tepkilerin, belirli çıkarların gerçekleşmesinde bir araç görevi yüklenmesi'ni anlatır. Üçüncü olarak, güdü teorisi yapının yeniden-üretimi teorisiyle yakından ilişkilidir. Ancak, bölümün başında göstermeye çalıştığım gibi, güdülerin denkliği ve uzlaşımsal değerlerin 'içselleştirilmesi' tezi, Parsons'ın ortaya koyduğu şekliyle, bu tür bir teorik girişimin yetersiz bir versiyonudur. Bunun iki nedeni vardır.

1. Hareket noktası, her bireyin sahip olduğu gücün bir başkasının gücüyle dengelendiği bir doğa durumunu varsayan 'Hobbescu düzen problemi' olan bu teze göre, düzen problemi sadece, toplumdaki çıkar farklılıklarının,

tekil aktörlerin çıkarları *ile* bir bütün olarak sosyal topluluğun çıkarları arasında bir uzlaşmazlık olduğu gösterildiği takdirde çözülebilir.

2. Mevcut bir 'düzen'e güdüsel bağlılık bu 'düzen'e ahlâkî bağlılıkla aynı şey olarak alınır; bu yüzden, hem toplumsal etkileşimdeki güç eşitsizliklerini yansıtan hem de bu güç eşitsizlikleri tarafından yeniden-üretilen bir egemenlik sistemi olarak düzene uyum problemi göz ardı edilir.

4. Bölüm

Açıklayıcı Yorumların Yapısı

Pozitivizm ondokuzuncu yüzyıl toplum felsefesi ve sosyal teorisinde zirvesindeydi. Bu çalışmada pozitivizm terimi sadece iki anlamda kullanılacaktır: tüm 'bilgi'nin veya 'bilgi' olarak alınabilecek her şeyin doğrudan gerçekliğe ya da gerçekliğin duyularla kavranabilecek yönlerine atıfta bulunarak ifade edilebileceği görüşü; ve –klâsik fiziğin temsil ettiği– bilimin yöntemleri ve mantıksal formunun toplumsal fenomenlerin incelenmesinde kullanabileceği inancı. Comte ve Marx'ın benzer yazılarında, toplumsal hayatın biliminin insan ruhunu dinsel dogmalardan, geleneksel ve sorgulanmayan inançlardan kurtaracağı ifade edilir. Daha önce, yirminci yüzyılda hem her tür bilginin modeli olarak bilimsel bilgiye inancın, hem de insan kültürlerinin bilimsel akılcılığa ulaşmada kaydettikleri ilerlemeye göre derecelendirilmesi gerektiği inancının zayıfladığından söz etmiştim. Bilimsel bilginin, en üst bilgi biçimi ve uğruna mücadele edilecek yegâne bilgi türü olduğu inancının zayıflaması veya gücünü yitirmesiyle birlikte, daha önceleri fikri temelden yoksun âdetler ve kör önyargılar bileşimi diye büyük ölçüde göz ardı edilen geleneksel ve yerleşik inanç ve eylem biçimlerinin yeniden değerlendirilmesi gündeme geldi.

Felsefede, 1920'ler ve 1930'larda, iki düşünce akımı arasında keskin bir bölünme yaşandı. Bir yanda, mantıkçı pozitivizm bilimsel bilginin ayrıcalıklı statüsünün –öncekilere göre–

çok daha radikal bir savunusu olarak ortaya çıktı. Öte yandan, fenomenoloji ve dil felsefesinde hem bir araştırma konusu hem de araştırma kaynağı olarak sağduyuya ilgi canlandı ve öne çıktı. Fenomenolog düşünürler, doğa bilimlerinin bilgi iddialarının, doğal tutumun ontolojik öncülleri karşısında ikincil önemde veya bu öncüllere tâbi olduklarını ileri sürerek, bir doğa bilim eleştirisi yapmak istediler. Öte yandan, dil felsefesinde bu tür bir eleştiri yapılmadı; ancak, ilgisini doğa dünyasıyla sınırlandıran dil felsefesi, toplumsal dünya ve doğa dünyası arasında mantıksal bir ayrım bulunduğunda ısrar ederek, bilim felsefesinden uzaklaşma eğilimine girdi. Bununla beraber, gerek fenomenoloji gerekse dil felsefesi –'doğal tutum' bakış açısından hareketle– bir sosyal bilim eleştirisi geliştirmeyi başardı.

Fenomenolog düşünürler ve 'gündelik dil' felsefecilerinin sağduyuyu teknik bakımından savunmaları, sosyal bilimlerdeki problemleri açıklamaya yönelik olduğu durumlarda, bu bilimlere karşı oldukça yaygın bir sağduyusal tutumla örtüşme içindedir. Bu anlayışa göre, sosyal bilimlerin ve özellikle sosyolojinin bulguları sıradanlaşmaya mahkûmdur, çünkü bu bilimler toplumsal hayatın içindeki aktörler olarak zaten bilmemiz gereken şeyleri betimlemekten fazlasını yapamazlar –nitekim, daha önce aktarma yaptığım bir düşünür, Louch, sosyologların toplumsal davranış açıklamalarının 'gereksiz ve abartılı olduğunun kabul edilmesi' gerektiğini belirtir. Bu fikir, doğal olarak, bizzat sosyal bilimciler tarafından üstünkörü bir çimde reddedilir ve bu fikri çürütmek için iki gerekçe ileri sürülür: sosyolojinin sadece aktörlerin kendi eylemleri hakkında daha önceden bildikleri şeyleri 'betimlediği' veya 'yeniden betimlediği' doğru olsa bile, hiç kimse, bir konu hakkında, içinde yer aldığı belirli bir toplumsal kesime göre daha fazla ayrıntılı bilgiye sahip olamayacağı için, sıradan aktörlerin sadece kısmen malûmat sahibi oldukları bu bilgi öbeğinin açık ve anlaşılır hale getirilmesi gerekir. Ancak, çoğu kişinin katılacağı gibi, sosyal bilimcilerin çabalarının, tabiatları gereği, bu

timleyici olmaktan öteye geçemeyeceğini söylemek doğru değildir; onların amacı, sıradan aktörlerin gerek kendi davranışlarını gerekse başkalarının eylemlerini yorumlarken kullandıkları kavramları gözden geçirmek ve düzeltmektir. Bu tespite katılıyorum. Ancak, Bölüm 1'de ele alınan yorumcu sosyolojilerin geliştirdikleri eleştiriler karşısında, bu iddianın ayrıntılı olarak açıklanması gerekir. Böyle bir açıklama oldukça kompleks bir dizi epistemolojik problemle yüzleşmeyi kaçınılmaz kılar.

Pozitivist açmazlar

'Pozitif felsefe' ve 'sosyoloji' terimlerinin sahibi olan Comte, tahayyül ettiği pratik sosyal reformları gerçekleştirmeye yardımcı olmasa bile sosyolojide önemli ölçüde etkili olmuş bir düşünce geleneğinin yerleşmesi ve yerini sağlamlaştırmasına katkıda bulunur. İnsan davranışları ve doğadaki oluşumlar arasındaki farklılıklar her ne olursa olsun, doğa bilimlerinde oluşturulanlarla aynı mantıksal forma sahip açıklayıcı şemalar içeren 'toplum hakkında bir doğa bilimi' kurmanın mümkün olabileceği tezi farklı kılıklarda geliştirilmiştir. Durkheim'in *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* böyle bir görüşün muhtemelen en cüretkâr ifadesi olma özelliğini korumaktadır. Bu eserde savunulan tümevarımsal yöntemin çerçevesini kısaca açıklamak faydalı olacaktır. Durkheim'e göre sosyolojinin amacı, insan davranışı hakkında, bu davranış üzerine önceden yapılmış gözlemler temel alınarak, tümevarım yoluyla teoriler inşa etmektir: teoriler bu gözlemlerden hareketle oluşturuldukları için, davranışın dışardan 'görülebilir' nitelikleri üzerine yapılmış bu gözlemler ister istemez 'teoriyi-öncelerler'.

Söz konusu gözlemlerin aktörlerin hem kendi davranışları hem de başkalarının eylemleri hakkında sahip oldukları fikirlerle hiçbir özel ilişkisi olmadığına inanılır; gözlemci, gözlem-

lerini sıradan aktörler tarafından ifade edilen sağduyuya dayalı değerlendirmelerden mümkün mertebe uzak tutmak zorundadır, zira, bu sağduyu anlayışları gerçekte çoğunlukla temelden yoksundur. Durkheim, bu görüşünü açıklarken, sosyal bilimciye, kendi kavramlarını araştırmanın başında formüle etmesini ve gündelik hayatta kullanılan kavramlardan uzak tutmasını salık verir. Gündelik etkinliğin kavramları, der Durkheim, 'sadece kalabalığın bulanık izlenimlerini yansıtır'; 'genel kullanıma uyarsak', diye sürdürür o, 'birleştirilmesi gereken şeyleri ayırma veya birbirinden ayrılması gereken şeyleri birleştirme, böylece olayların gerçek bağlantılarını yanlış anlama ve nihayetinde onların doğalarını yanlış değerlendirme riskiyle karşılaşırız'. Sosyal bilimcinin araştırma konuları 'karşılaştırılabilir olgular' olmalıdır. Bu olguların sahip oldukları 'doğal benzerlikler' gündelik terminolojide karşılaştığımız yüzeysel incelemelerle tespit edilemez. (Fiziksel veya toplumsal) objelerin/nesnelerin –gözlemcinin betimleme veya sınıflamalarını önceleyen ve onları belirleyen– gözlemlenebilir 'doğal benzerlikler'e sahip oldukları ön-kabulüne Durkheim-'in tüm yazılarında rastlanır. Bu kabul, fiilen, ön-karardan hareketle sınıflandırma yapılması gerektiği sonucuna götürür (ve onun okuyucularından çoğunun bundan rahatsız olması şaşırtıcı değildir). Nitekim, örnek vermek gerekirse, Durkheim, intihar konusundaki sağduyusal görüşlerin araştırmasıyla ilişkisiz olduğunu düşünerek, kendi ifadesiyle, 'intiharlar başlığı altında incelenebilecek olgular düzenini tespit amacıyla' bu fenomenin yeni bir tanımını yapmaya koyulur.

İntihar'da geliştirilen görüşler, böylece, varsayım gereği, intiharın doğasına ilişkin bir ön-açıklamaya, intihar 'ölen kişi tarafından ölümle sonuçlanacağı bilinerek yapılan olumlu ya da olumsuz bir edimin doğrudan veya dolaylı sonucu olan her ölüm olayı'dır tanımına dayandırılır.[1] Ancak, böyle bir tanı-

[1] Durkheim, Emile., *Suicide*, London, 1952, s. 44 [*İntihar*, Fransızca'dan Çeviren: Özer Ozankaya, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1986]. MacIntyre, bu tanımın, intihar açıklamasında aktörlerin gerekçelerini

mın geçerli olamayacağı ileri sürülmüştür. Eleştirmenlere göre, bunun bir nedeni, bütün analizi neredeyse tamamen intihar istatistiklerine dayandığı için, Durkheim'in, kendi tanımının içerdiği ayrımlara dikkat etmemesidir, ve ayrıca, onlara göre, bu istatistikleri derleyen görevlilerin intihardan onun terimle kast ettiği şeyi anlamaları mümkün değildir. Bölüm 1'de adı geçen bazı eleştirmenler, sosyal analizde kullanılabilecek 'intihar' vb. kavramların, bizzat sıradan aktörlerin kullandıkları ilgili sağduyu-kavramlarının ayrıntılı betimlemelerinden hareketle oluşturulması gerektiği şeklinde daha radikal bir iddiada bulundular. Bu bağlamda, sonuç olarak, gündelik dil ve sosyal bilimlerin meta-dilleri arasındaki ilişkiyi içeren 'uygunluk' probleminin merkezî önemde olduğunu belirtmek istiyorum. Ancak, –Durkheim'in ortaya koymaya çalıştığı gibi– toplumsal olgular arasındaki 'dış benzerlikler'in yerine sadece fikirleri geçirebileceğimiz iddiası hiçbir pratik değere sahip değildir. Bu görüş, öz olarak Durkheimci türden bir programdan epeyce farklı olsa bile, mantıksal form itibariyle onunla oldukça benzer bir yapıdadır. Zira, ikisinde de, sosyal bilimlerin, doğaları gereği, 'gerçeklik' hakkında 'teoriyi-önceleyen' betimlemelere dayandırılmaları gerektiği kabul edilir. Fenomenolojinin etkisindekilere göre, bu 'gerçeklik', davranışın dışsal niteliklerinden ziyade, fikirlerden oluşur. Bu gerçekliğin 'ne olduğu'nu bir kez belirlediğimizde, –sözgelimi, bir olgu olarak 'intihar' o toplumdaki bireyler tarafından tanımlandığı şekliyle alındığında– varsayım gereği, kendimizi ister istemez bu zeminden hareketle genellemeler yapacak konumda buluruz; ancak, bunların hangi türden genellemeler olabileceği konusunda bazı önemli fikir ayrılıkları olabilir.

---

hesaba katmadığını belirtir. Durkheim 'Y sonucunu amaçlayarak X eylemini yapma' ile 'Y ile sonuçlanacağını bilerek X eylemini yapma' arasındaki farklılığı görmezlikten gelir. İkincisinde, 'bilgi'nin bir amaç için araç olarak kullanıldığı durumlar arasındaki farklar göz önünde bulundurulmaz. MacInytre, 'The idea of a social science'. (Bölüm 2, *Niyetler ve projeler* başlığı altında yaptığım 'niyetli eylem' tanımımla karşılaştırın).

Buradaki meseleler, epistemolojik sorunlarla ilintili olduk larında, doğa bilim felsefesinde 'gözlem önermeleri'nin statüsü üzerine uzun zamandır yapılan tartışmalara başvurularak aydınlatılabilirler. Feigl'in 'ortodoks' doğa bilim anlayışı olarak adlandırdığı görüşte, kabaca, mantıkçı pozitivizmden etkilenenlerin formüle ettiği şu muhakeme çizgisi izlenir: Bilimsel teoriler hipetetiko-dedüktif sistemlerdir. Teorilerin oluşturulması farklı kavramsal ayrımlaştırma düzeylerini gerektirir: en üstte –empirik içeriklerine göre değil– sadece diğer postülalarla mantıksal bağlantılarına göre kesin bir tanımı yapılabilecek soyut postülalar bulunur. Teorik genellemelerin içerdiği kavramlar, –duyusal gözlem 'alan'ına deneyde/tecrübede verili bir şey olarak atıfta bulunan– gözlem dilinin terimlerinden farklıdırlar. Bu yüzden, gözlem dili ve teori dili arasındaki ilişkileri belirleyen tekabülliyet kurallarının bulunması gerekir.[2] Eskiden beri egemen empirizm anlayışlarında olduğu kadar, bu görüşte de, deney 'verileri'nin 'dış gerçeklik' dünyasına ilişkin belirli betimleme ve sınıflama biçimlerini dikte ettikleri ileri sürülür. Bu görüş iki iddiayı içerir: bilimsel bilginin 'kesin' nihaî temellerini araştırmanın mümkün ve gerekli olduğu; ve bu temellerin teorik olarak tarafsız/nötr bir dil çerçevesi içinde betimlenebilecek ya da sınıflandırılabilecek bazı deney alanlarına oturtulması gerekliliği.

Empirik bilgiye temel arama çabası Descartes'tan bu yana Batılı filozofların uğraş alanını oluşturdu ve bu arayış empiristler ve fenomenologlar tarafından günümüzde de sürdürüldü. Her iki taraf da özne ve nesne arasında özünde edilgin bir ilişki bulunduğunu varsayan sonuçlara ulaştı. Söz konusu temel, empirizmde duyu-verisinde, fenomenolojide deneyden farklı olduğu kabul edilen ve aksine deneyi biçimlendirdiği düşünülen fikirlerde arandı. Ancak, 'hareket noktası'nı duyusal deneye dayandıran ilki duyu-verileriyle herhangi bir açık-seçik

---

[2] Feighl, Herbert., 'The "orthodox" view of theories: some remarks in defence as well as critique', Radner, M. And Winokur, S., *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 4, Minneapolis, 1970.

eşbiçimlilik ilişkisi içinde olmayan teorik kategorilerin doğasını açıklamakta zorlanır; ve bu yüzden, duyu verilerinin içeriğini teorik kategorilerle irtibatlandıran tekabülliyet/denklik kurallarını kullanmak zorunlu hale gelir. Ancak, bu kuralların içeriği net olarak ortaya konmadığı için, bu açıklama hiçbir şekilde doyurucu değildir. Bilginin temellerini doğrudan egoda mevcut olduğu düşünülen ideal kategorilere yerleştiren ikinci görüş, ters istikamette bir güçlükle, bizatihi duyusal deney/tecrübe dünyasını yeniden-inşa güçlüğüyle karşılaşır.

Yukarıdaki paragraftaki iddialardan hepsi tartışmalıdır. Geleneksel felsefe okullarından çoğu, bir 'hareket noktası' seçimimizin bilimsel bilgi için kesinlikle önemli olduğu, zira bu temellerin, kendi üzerlerine kurulan her şeyi belirledikleri önkabulünden yola çıkar. Ancak, bilginin sarsılmaz kesinlikte olan veya teori-yüklü olmayan hiçbir temeli yoktur. 'Protokol dili' fikri, – Quine'nin ifadesiyle, 'yalın bilgilerin hayal gücünden yoksun hayalî aracı'– Popper'ın alaylı bir biçimde 'kova teorisi' olarak adlandırdığı anlayışa dayanır: insan zihni sanki en başında boş, materyalin duyularımız aracılığıyla içine aktığı ve biriktirildiği bir tür kap olarak görülür.[3] Bu yüzden, bütün dolaysız deneyimler duyu verisi olarak alınır. Popper'ın, sert eleştirisinde de görülebileceği üzere, bu görüşe birçok itirazda bulunabiliriz. 'Duyusal gözlem'e referansta bulunan önermeler teorik olarak tarafsız bir gözlem dili içinde ifade edilemezler; 'duyusal gözlem' ve teorik dil arasındaki fark, mevcut bir kavram sistemi çerçevesi içinde bir derece farkıdır.

---

[3] Popper, Karl R., 'Two faces of common sense', *Objective Knowledge*, Oxford, 1972, s. 60-63; Quine, W. V., *Word and Object*, Cambridge (Mass.), 1964; 'Grades of theoreticity', Foster, Lawrence, and Swanson, J. W., *Experience and Theory*, London, 1970).

Sonraki gelişmeler: Popper ve Kuhn

Bachelard, Cangiulhem ve diğerlerinin fazla bilinmeyen eserleri aracılığıyla kısmen Fransa'dakine benzer gelişmelerin yaşandığı[4] İngilizce konuşulan dünyada, Popper'ın yazıları, *bir yanda* –hem Viyana Çevresinde ilk formüle edildiği, hem de Birleşik Devletlerde Carnap, Hempel ve başkaları tarafından daha sonra gözden geçirildiği ve derinleştirildiği haliyle– mantıkçı pozitivizm ile ve *öte yandan* 'yeni bilim felsefesi' (Kuhn, Lakatos ve Feyerabend) ile özel bir gerilim içinde bulunur.[5] Bu tespit Viyana Çevresine yakın olanlar tarafından söz konusu dönemde tümüyle onaylanmıyor gibi görünse de, *Bi-*

---

[4] Bachelard'ın çalışmalarından, belki de, en uygun olanı *Le rationalisme appliqué*, Paris, 1949. Canguilhem G., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, 1968. 'L'observation scientifique', der Bachelard, 'est tojours une observation polémique.' [Bachelard'ın sözleriyle, 'L'observation scientifique est toujours une observation polémique'. ['Bilimsel gözlem her zaman bir gözlem polemiğidir'] *Le nouvel esprit scientifique*, s. 12.

[5] Kuhn, Thomas., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1970 [*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, İngilizce'den Çeviren: Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, Ekim 1982, İstanbul]; 'Reflections on my critics', Lakatos, Imre, and Musgrave, Alan., *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, 1970 [*Bilginin Gelişimi & Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, Türkçesi: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınevi, İstanbul 1992]; 'Second Thoughts on paradigms' Suppe, Frederick, *The Structure of Scientific Theories*, Urbana, 1974; Lakatos, Imre., 'Criticism and the methodology of scientific research programmes', *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 69, 1968; Lakatos, 'Yanlışlama ve bilimsel araştırma programlarının metodolojisi', Lakatos and Musgrave, *Bilginin Gelişimi & Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*; 'History of science and its rational reconstructions', Buck R, and Cohen, Robert, *Boston Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 8, Dordrecht, 1971 (ayrıca, Kuhn'un yazısına bakınız: 'Notes on Lakatos', aynı kaynakta); 'Popper on demarcation and induction', Schilpp, Paul A., *The Philosophy of Karl Popper*, Lasalle, 1974; Feyerabend, Paul, 'Problems of empiricism', Colodny, R., *Beyond the edge of Certainty*, Englewood Cliffs, 1965; 'Uzmanlaşma taraftarı için teselliler', Lakatos ve Musgrave, *Bilginin Gelişimi & Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*; 'Against method: outline of an anarchistic theory of knowledge', Radner and Winokur, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 4 (*Yönteme Hayır*, Türkçesi: Ahmet İnam, Ara Yayıncılık, 1991, İstanbul.)

limsel Keşfin Mantığı'nın –ilk yayınlandığı haliyle– mantıkçı pozitivizmin ilkelerinden köklü bir kopuşu temsil ettiği açıkça görülür. Popper, anlamı sınanabilirliğe indirgemek yerine, şu iki temayı, yani bilimi diğer inanç veya araştırma biçimlerinden ayıran sınır kriteri ve tümdengelimsel bir mantık çerçevesinde yanlışlamanın önemi temalarını geçirir. Popper'ın bilim felsefesinin genel gelişme çizgisi, bu temaları bir araya getirmenin yanı sıra, hem bilimsel keşifte cesaret ve yaratma yeteneğine hem de profesyonel bilim insanları topluluğu arasında eleştirel rasyonalizmin önemine yapılan vurgular çerçevesinde ilerler.

Popper'ın çalışmasının eleştirel kabulü, şimdiye kadar büyük ölçüde Kuhn ve diğerlerinin katkıları, onların alevlendirdikleri tartışmalar ve ayrıca Popper'ın yazıları üzerine Almanya'da yapılan münakaşalar neticesinde gerçekleşti.[6] Yalnızca mantıkçı pozitivizmle değil, bilimsel yöntemi sadece araştırma konusuyla ilgilenen tekil bilim insanından hareketle ele alma eğilimindeki geleneksel bilim anlayışlarıyla da kökten bağını koparan Popper'ın bilim felsefesi, bunun yerine kollektif bir girişim olarak bilim anlayışını, yani eleştirel aklın kurumsallaşmasını geçirir. Ancak, Popper'ın çalışması, tam da bu son vurgu nedeniyle, Kuhn'un ve ayrıca bilim felsefesi içinde onun görüşlerinden büyük ölçüde uzaklaşan müteakip gelişmelerin yolunu hazırlar.

Kuhn'un yazıları sosyal bilimlerde olağanüstü bir ilgiyle karşılanmıştır. 'Paradigma' terimi birçok yazar tarafından benimsenir; ancak ya genel olarak 'teori'yle eş anlamda ya da Merton'ın daha önce terime yüklediği dar anlamında kullanılır.[7] Bu yazarlardan bazıları, daha sonra ayrıntılı bir tarama yaparak, sosyolojinin tek, evrensel olarak kabul edilebilir bir paradigmaya sahip olmadığı sonucuna varırlar. Fakat, bu açıklama fazla aydınlatıcı değildir; zira Kuhn'u öncelikle para-

---

[6] Adorno, Theodore, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, 1969.

[7] Merton, R. K., *Social Theory and Social Structure*, New York, 1957.

digma kavramını formüle etmeye ve doğa bilimlerinin gelişimine uygulamaya iten faktörlerden biri, temel öncüller konusunda, kendisine –belirli temel dönüşüm evreleri dışında– doğa bilimlerinden ziyade sosyal bilimleri karakterize eder görünen, derinlere-kök-salmış fikir ayrılıklarını fark etmiş olmasıdır.[8] (Bilimsel bilgiyi sosyal bilimlerdeki *belirli* geleneklerden, yani Marksizm ve psikanalizden ayırma girişiminin de Popper'm bilim felsefesine güç kazandırdığını belirtmek bir ölçüde ilginçtir ve galiba tamamen yersiz de değildir.)[9] 'Paradigma' kavramını Kuhn'daki anlamıyla önemli kılan şey, terimin 'normal bilim' faaliyetine çerçeve oluşturan oldukça temel, sorgulanmadan kabullenilen bir dizi anlayışın mevcudiyetine işaret etmesidir. Yine de, aslında *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda kullanıldığı bağlamda, paradigma kavramı, hem doğa bilimleri ve sosyal bilimleri büyük ölçüde ilgilendiren hem de onları mantıksal olarak birbirinden ayıran özelliklerden önce gelen bir dizi temel epistemolojik problemi su yüzüne çıkartır.

Bu yüzden, sosyal bilimlere özgü meselelere dönmeden önce, özellikle 'karşılaştırılamazlık' ve rölativizmle ilgili olanlar dahil, sözünü ettiğim genel epistemolojik problemleri ele alacağım.

Kuhn'un çalışması ve ayrıca ondan etkilenenlerin yazıları en azından iki noktada Popper'ın bakış açısıyla ilgili önemli sıkıntılar yaratır.

1. Kuhn'un 'normal bilim' formülasyonu, belirli 'devrimci' değişme 'evreler'i hariç, bilimsel gelişmenin, –Popper'ın bilim felsefesinin kalbinde yer alan– eleştirel aklın içkin 'sürekli devrim'inden ziyade onun askıya alınmasına, yani epistemolojik bir önermeler topluluğunun sorgulanmadan benimsenmesine dayandığını ima eder. Bu noktada Kuhn ve Popper'ın ayrıldığı hususlar, 'normal bilim'in mevcu-

[8] *The Structure of Scientific Revolutions*, s. viii.
[9] Popper, *Conjectures and Refutations*, London, 1972, s. 34-36.

diyeti meselesi değil, daha ziyade onun mevcudiyetinin bilimsel 'ilerleme'yi olumlu anlamda kolaylaştırıp kolaylaştırmadığı veyahut engelleyip engellemediği meselesiyle ilgilidir. Kuhn'a göre, eleştirel aklın paradigmanın temel öncülleri bazında askıya alınması doğa bilimlerinin başarılarının zorunlu bir koşuludur; ancak Popper'a göre, 'normal bilim' –dogma veya mitin aksine sadece bilimin ayırt edici karakterine temel oluşturan– eleştirel alışveriş normlarının yıkılması demektir.

2. Kuhn ve diğerlerinin yazılarında, bilim insanlarının, kabul gören teorilerle çelişen veya onları yanlışlayan deney veya gözlem sonuçlarını, çoğunlukla ya görmezden geldikleri ya da 'açıklamaktan kaçtıkları' kanıtlarıyla gösterilir. Bilim insanları, başlangıçta, bu sonuçların teoriyle bağdaşabileceğini düşünebilir, ancak daha sonra gelen araştırmacılar bu sonuçları teoriyle bağdaşmaz olarak görebilirler; *veya aksine*, başlangıçta teoriyle bağdaşmayacağı düşünülen ilgili sonuçlar, bir sonraki evrede, teorinin gözden geçirilmiş bir versiyonundan hareketle açıklayıcı güçte görülüp 'bir kenarda bekletilebilirler'.

Poppercı bilim felsefesindeki yanlışlama kavramıyla ilgili bu sıkıntılar, Winch'in (ve bir önceki kuşaktan Lévy-Bruhl-'ün) Batı bilimi ile sanayileşmemiş toplumlardaki dinsel ve büyüsel pratikler arasındaki benzerlik ve farklılıklarla ilgili gündeme getirdiği meselelerle doğrudan bağlantılıdır. Zira, Evans-Pritchard'ın parlak bir biçimde gösterdiği gibi, Zande büyüsü, –bir yabancıya– ilk bakışta 'doğrulanmayan' öngörülerle meşgul oluyor izlenimi veren bir kozmolojiye sahiptir. Bir kişi büyü araçlarına başvurarak başkasını yaralamaya ya da öldürmeye çalıştığı halde, o kişinin sağlığında herhangi bir sorun ortaya çıkmıyorsa, bu duruma kolayca bir açıklama getirilebilir. Bilge kişiye başvurulan bu özel durumla ilgili, bilinmeyen veya 'yanlış giden' bir şeyler olduğu düşünülür: ya ilgili büyü tam olarak doğru uygulanmamıştır ya da karşı taraf ilkinden

daha güçlü ve onun girişimlerini etkisiz kılabilecek bir karşı büyüye başvurmuştur. O halde Batı bilimi, neye dayanarak, muhtemelen sadece biliminkinden oldukça farklı bir kuşatıcı kozmolojiyle ('paradigma' olarak okuyun) çalışan Azandelerin dünya görüşünden daha fazla, –eğer varsa– 'hakikat'le temellendirilmiş bir dünya görüşüne sahip olduğunu iddia edebilir?

Bilim ve bilim-olmayan

Bu son soruyu cevaplarken mantıksal olarak farklı karakterde ancak ilişkili birkaç problemi birbirinden ayırmak oldukça önemlidir: (1) bilimin bilim-olmayandan, özellikle toplumsal organizasyon düzeyinde, din ve büyüden nasıl ayırt edilebileceği; (2) bilimin epistemolojik olarak 'temellendirilme'si; (3) yanlışlamanın bilimsel bir yöntem ilkesi olarak önemi; (4) paradigmaların, bilimin gelişimi bağlamında, birbirleriyle ilişkileri.

Bilim-olmayandan farklılık

Afrika kozmolojileriyle ilgili tartışmalardan açıkça anlaşılmaktadır ki, Batı biliminin kendine has sosyal organizasyonunun ayırt edici özelliğini belirlemek hiç de kolay değildir. Bu kozmolojiler dünyada olup bitenler hakkında kendi içinde tutarlı, kuşatıcı 'açıklayıcı yorumlar' geliştirebilir, oluşturdukları bilgi-iddialarının bir tür özeleştirisi ve revizyonunu yapabilirler. Batı biliminin, ekseriyetle, Kuhn'un –büyük ölçüde sorgulanmadan benimsenen ön-kabuller içeren ve 'bulmaca çözme-'nin sıradan bir aktivite olduğu– 'normal bilim'ine yakın durduğu; bilim gibi din ve büyünün de, önemli ölçüde, belirli teknoloji biçimleri oluşturmaya hizmet eden pratik amaçlara yönelik olduğu kabul edildiği takdirde, bilim insanları ve bü-

yücülerin faaliyetleri birbiriyle daha bir paralellik içinde görünecektir. Bunların vurgulanmasında fayda vardır; bu paralellikleri görmek, mantıkçı pozitivizmin ilk yıllarında ortaya attığı başka türden bilgi-iddiaları karşısında, entellektüel kendini beğenmişliği yıkmaya yardımcı olur. Ancak bu mesele, din ve büyüyü –geleneksel kozmolojiler arasındaki farklılıkları dikkate almadan kaba genellemeler yapmayı meşru gören– bilimden ayıran özellikler üzerine yorum yapmaktan oldukça farklı bir meseledir. Bu farklılıkları kısaca yorumlamakla yetineceğim.

Batı bilimini *çoğu* dinsel ve büyüsel pratik biçiminden ayıran farklılıklar şunlardır. İlk olarak, bilim 'doğa'daki olayları insandan bağımsız güçlerin ürünü olarak ele alan bir dünya görüşü içinde çalışır. Günümüzde 'güç' terimi dinsel kökenlere sahip izlenimi vermektedir; din ve büyü sistemlerinde insan-dışı gücü (*mana*) anlatan kavramlar bulmak hiç de zor değildir: ancak, bu sistemlerin çoğunda, ayrıca insanîleştirilmiş tanrılar, ruhlar ve cinler de bulunur. İkinci olarak, bilim, teoriler formüle etme ve gözlem yapma biçimlerinin, uzman topluluklar içinde, herkese açık olması koşulunu kurumsallaştırır. Özgür tartışma ve eleştirel inceleme dahil, bilimsel girişimi meşrulaştırmakta kullanılan idealler fiilî pratikle örtüşmeyebilir. En liberal din veya büyü biçimlerinde bile idealler ve pratikler birbirinden bir ölçüde uzak düşebilir. Din ve büyü alanlarında öğreti tartışmaları kesinlikle çok sık yaşanır. Ne var ki, din ve büyü, nadiren, ispata dayalı gözlemlerin eleştirel kabulünden hareketle kendini rasyonel olarak dönüştürmeye çalışır. Bilimin bu temel meşrulaştırıcı özelliği çoğu kez bir dogmaya dönüşür; ancak, bu özelliğe çoğu dinsel öğretide rastlanmaz. Son olarak, din ve büyü, (evrensel olmasa da) çoğu kez Batı bilimine yabancı etkinlik biçimleri ihtiva eder: bunlar arasında rutin ibadetler, günâh çıkarma ve kurban adama da vardır.

Bilimin epistemolojik olarak temellendirilmesi

Bu tür sosyolojik karşılaştırmalar, ne var ki, –'temel problem' olarak adlandırılan– bilimin epistemolojik temellendirilişiyle doğrudan ilişkili değildir. Popper'ın konumundaki güçlükler yeterince bilinmektedir. Eleştirel rasyonalizme nasıl bir rasyonel temel bulmak gerekir? Bu soruya verilen, ancak hiç de yeterli olmayan bir cevap şöyledir: eleştirel akla bağlılık, eğer bizzat rasyonel tartışmaya ve bu yüzden reddedilme ihtimaline açıksa, kendine referansla temellendirilebilir. Bu yöndeki girişimler karşısında, bilimin rasyonalitesini bilimin mantığı içinde kalarak temellendirme çabasının kendini zorunlu olarak mantıksal bir döngü içinde bulacağını kabul etmemiz gerekir. Şayet bilimin kapanması bir başlangıçtan ziyade araştırmanın nihaî noktası olarak alınırsa, sonuç kesinlikle bir kısır döngü olur. Sözgelimi, Zande büyüsüne değil de bilimsel rasyonaliteye bağlılığı, bizzat bilimin dayandığı ve aslında onun Batı kültürü içindeki tarihsel evriminden gelen kabuller ve değerlerden bağımsız olarak meşrulaştırmak *hiçbir şekilde* mümkün değildir. Böylesi bir bağlılık, ister Kierkegaardcı bir 'inanca sıçrama'yı içersin, isterse tam tersine eleştirel teori çerçevesinde savunulsun, bu incelemenin tartışma sınırını aşan oldukça karmaşık meseleleri gündeme getirir.

Yanlışlamanın önemi

Popper'ın bilim felsefesinde tümevarımsal mantık eleştirisi başlangıçta şöyle gelişir: Tümevarımsal mantık empirizmle ve ayrıca Bacon tarafından betimlenen bilimsel yöntem modeliyle sıkı bağlantı içindedir. Dünyada olup bitenlerin titiz gözlemi, tekrarlanan empirik sınamalarla doğrulanan ve böylece evrensel yasalar olarak ifade edilen düzenlilikleri ortaya çıkartır. Ancak, yasaların doğrulanmasıyla ilgili bu anlayış pek ünlü bir güçlüğe takılıp kalır: ne kadar sınanırsa sınansın yasanın kesin olarak doğrulandığı söylenemez; zira, her zaman, sonlu bir diziyi izleyen n+1inci gözlemin yasayla tutarsız olma ihtimali

vardır. Bilimsel bilginin elde edebileceğimiz en güvenilir bilgi türü olduğu inancı, bu yüzden, bilimsel yasaları tamamen doğrulamanın mantıksal imkânsızlığı ilkesiyle çelişir. Popper, tümevarım düşüncesini reddederken, bilimi olguları dikkatlice bir araya getiren tekdüze bir disiplin konumuna indirgeyen yaklaşımlardan uzak durmaya çalışır; onun yerine bilimin her şeyden önce potansiyel olarak yanlışlanmaya daima açık 'inanılması zor' hipotezler içeren gözü pek ve cüretkâr önkestirimlerle geliştiği tezini geçirir.

Popper'a yönelik eleştirel tepkiler 'yanlışlamacılık'ın ilk haliyle sürdürülemeyeceğini kesin olarak göstermiştir. Popper'ın ünlü örneğine göre, 'bütün kuğular beyazdır' evrensel yasası asla doğrulanamaz; zira bu yasa, geçmiş, bugün ve gelecekteki tüm kuğu nüfusuna ulaşmayı gerektirecektir; ancak yasa tek bir siyah kuğunun bulunmasıyla yanlışlanabilir. Aslında, mesele o kadar basit değildir. Siyah bir kuğunun bulunması yasayı yanlışlamayabilir: siyaha boyanmış veya 'ise bulanmış' bir kuğu yanlışlayıcı bir örnek olarak kabul edilmeyecektir.[10] Ne de, mümkün olsa bile, bir kuğuyla siyah bir kartalın birleşmesinden doğan siyah bir hayvanın varlığı bir örnek teşkil edecektir; zira o, önemli birçok noktada kuğuya benzese bile, muhtemelen bir 'kuğu' olarak görülmeyecektir. Bu örnekler 'bütün kuğular beyazdır' önermesinin renk sınıflandırması ve kuşların biyolojik yapısıyla ilgili teorileri öngerektirdiğini gösterir. Neyin yanlışlayıcı bir gözlem olarak 'alınabileceği', böylece bir şekilde, gözlem konusunu oluşturan şeyin betimlendiği teorik sisteme veya paradigmaya bağlıdır; ve bu teorik sistemler, önceden sözünü ettiğim görünüşte yanlışlayıcı örneklere belirli düzeltmeler getirebilirler.

Bunlara rağmen, cazibesi ve mantıksal gücüne büyük ölçüde kanıt oluşturan basitliğinden arındırıldığında, bilim felse-

---

[10] Feyerabend'ın aktardığı bir örnek: 'Popper's *Objective Knowledge*', *Inquiry*, Vol. 17, 1974, s. 499-500. Duhem'in, bilim birbirinden yalıtık hipotezleri değil, aksine bir hipotezler grubunu test eder şeklindeki tezini anımsayın. Duhem, Pierre., *To Save the Phenomena*, Chicago, 1969.

fesindeki yanlışlamacılığı daha geleneksel bir doğrulama ve tümevarımsal mantık çerçevesine dönme lehine terk etmenin gerekliliği tartışılabilir. Güç bir meseledir bu. Zira, Popper'ın yazılarında yanlışlamacılık fikri, onun bilim felsefesi kadar toplum felsefesindeki eleştirel rasyonalizmiyle de yakından ilişkilidir. Sadece aşağıdaki yorumlarla yetineceğim.

1. Yanlışlama formülü açısından getirebileceği sıkıntılar hesaba katılmazsa, teoriden bağımsız bir gözlem dili düşüncesine karşı çıkılması hususunda empirizmle bağı koparmak temel önemdedir.
2. Bilimin atak ve yenilikçi olduğu veya bu yönde bir çaba içinde olması gerektiği, ancak kendi bulgularına karşı (oldukça kesin gibi göründükleri durumlarda bile) derin köklü bir kuşkuculuğu daima koruduğu tezi de aynı ölçüde önemlidir. Kuhn'un argümanlarının bu konuyla ilişkisine daha sonra döneceğim.
3. Bu yüzden, 'naif yanlışlamacılık' yerine 'sofistike yanlışlamacılık' –yani Lakatos'un gerçekte, tam ikna edici olmayan bir biçimde, Popper'ın yazılarında keşfettiğini iddia ettiği şey[11]– geçirilmelidir. Lakatos'un 'yozlaştırıcı problem-değişiklikleri'ne karşı 'yaratıcı problem-değişiklikleri' formülasyonu çağdaş bilim felsefesi literatüründe üzerinde durulan bu meselelerin muhtemelen en uygun ele alınış biçimidir. Bilimde yeni bir araştırma programının geliştirilmesi, şayet daha kapsamlı ise, yani 'yeni olgular'ı öngörüp açıklayabiliyor veya yerini aldığı program içindeki tutarsızlıklara ya da 'açık noktalar'a çözüm getirebiliyorsa 'yaratıcı'dır. Ancak, Lakatos'un gözden geçirilmiş yanlışlamacılık şeması Poppercı bilim felsefesinin yanlışmacılıkla ilişkili sınırlılıklarını paylaşır. Zira o 'yaratıcı problem-değişikliği' olarak kabul edilen anlayışın kriterlerinin episte

[11] Lakatos, 'Criticism and the methodology of scientific research programmes', s. 180 ve devamı.

molojik olarak nasıl temellendirebileceği konusunda hiçbir delil sunmaz.

Paradigmalar

Kuhn'un terimi kullanış biçimi ve yol açtığı bazı sıkıntılar ismen bilim tarihi ve felsefesiyle sınırlı olsa da, 'paradigma' terimi birbirinden oldukça farklı felsefî geleneklerde geliştirilen başka türden kavramlarla açıkça belirli ortak unsurlar taşır –örneğin, 'dil oyunları' (Wittgenstein), 'çoğul gerçeklikler' (James, Schutz), 'alternatif gerçeklikler' (Castaneda), 'dil yapıları' (Whorf), 'sorunsallar' (Bachelard, Althusser). Bu kavramların tümü terimler, ifadeler veya betimlemelerin anlamlarının, bir şekilde, hermeneutik olarak –yani, genelde *anlam çerçeveleri* adını verdiğim şeyle bağlantılı olarak– kavranması gerektiğini göstermek amacıyla kullanılır. Ancak, anlamın rölatifliği ilkesinin bu şekilde ifadesi, kolaylıkla, örneğin Winch'in yabancı kültürleri anlama konusunda Wittgenstein'dan yararlanma girişiminde olduğu gibi, rölativizme veya *radikal uzlaşımcılığa* kayma riski yaratır. Kuhn, paradigma değişikliği sürecinin bir bilimsel 'ilerleme' modeliyle nasıl uzlaştırılabileceğini yeterince açıklamadan, bilimin gelişimi hakkındaki görüşlerinin rölativist içerimlerinden sürekli uzak durur. Zira, paradigmalar devrimci değişim süreçleriyle birbirinin yerini alan kapalı epistemolojik öncüller sistemiyseler, bir paradigmanın diğerinden daha rasyonel olduğuna nasıl karar verilecektir? Bu, açıkça, post-Wittgensteinci felsefedeki, farklı dil oyunlarının bir arada bulunuşlarıyla ilgili sıkıntıların ikiye katlanması demektir.

Burada Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nın yol açtığı problemlere değineceğim: ancak, bu konuyla ilgili söyleyeceklerimin çoğu, daha genel düzeyde, yukarda adı geçen yazarların yazılarının yol açtığı meseleler için de geçerlidir. İlk olarak, Kuhn bu çalışmasında paradigmaların iç-bütünlüklerini abar-

tır.[12] 'Paradigma' kavramı (oldukça farklı anlamlara sahip olsa bile), bilim insanları topluluğunun paylaştığı, kesin sayılan ve sorgulanmayan ön-kabulleri anlatır. Bir paradigma içinde çalışan bilim insanları, bu ön-kabullerin sınırları içerisinde kalarak, ilgilerini küçük ölçekte bulmaca-çözümleriyle sınırlarlar. Ancak, çoğu bilim insanı, özellikle empirist eğilimdekiler 'normal bilimciler' olarak sınıflandırılsa da, belirli bir bilimsel gelişme döneminde onların içinde çalıştıkları çerçevelerde –sürekli açık bir anlaşmazlık konusu olmasa bile– sıklıkla, belki de genellikle, rakip teorik okullar arasında derinlere kök salmış bölünmeler yaşanır. Rakip okullar arasında tartışma konusu olan meselelerin kökleri, normalde hem felsefe tarihi hem de doğa bilim tarihinde tekrar tekrar ortaya çıkan, çok eski ontolojik ve epistemolojik ihtilâflara uzanır. Bu husus bilimsel teori çerçeveleri olarak paradigmaların diğer 'hayat tarzları'ndan farklılıklarıyla ilintilidir: bilimin iddialarına yönelik potansiyel bir kuşkuculuk, –her zaman olmasa bile– esasen bilimin meşru toplumsal organizasyonunda mevcuttur. Ancak, bu kuşkuculuk dinsel kozmolojilere ait bir özellik değildir. Öte yandan, benzer bir vurgu hatasının, yani hayat tarzlarının içbütünlüğünün abartılmasının Winch'in tartışmasına da damgasını vurduğu belirtilmelidir. 'Hıristiyanlık'tan bütünlüklü bir dinsel kozmoloji olarak söz etmeyi mümkün kılan öğretisel temalar da derin yorum farklılıkları ve çatışmalarına maruz kalmışlardır.

İkinci olarak, bilimin gelişimi, sürekli olarak, –sözüm ona, bilimin dışında kalan– toplumsal etkiler ve çıkarlarla iç içe geçer ve onlardan etkilenir. Kuhn, sanki 'dış' etkiler sadece 'devrimci' değişme dönemlerinde rol oynuyormuş gibi bir iddiada bulunma eğilimindedir. Ancak, eleştirel akıl olarak bilimin kurumsal özerkliği, açıkçası, hiçbir zaman kısmî olmak

[12] Daha sonraki yorumlarında Kuhn, diğer önemli konularda olduğu gibi bu hususta da önceki konumunu netleştirdi ve düzeltmelere gitti. Örneğin, bakınız: 'Reflections on my critics' ve özellikle 'Second thoughts on paradigms'.

tan öteye geçmez: dogmatizmler kadar bilimsel teorideki göz kamaştırıcı yenilikler de, benzer şekilde, bilimin kendini meşrulaştırmasına içkin faktörlerden ziyade, normlar ve çıkarlar tarafından koşullandırılır. Elbette, bunu söylemek bilimsel teorilerin geçerliliğinin kendi oluşumlarında belli ölçüde rol oynayan çıkarlara indirgenebileceğini iddia etmek değildir –bu tavır aslında eski 'bilgi sosyolojisi'nin klâsik hatasıdır. Ancak bu hususun kesinlikle vurgulanması gerekir: vurgu, Kuhn'un doğa bilimlerinin gelişimiyle ilgili görüşünden ziyade, özellikle Winch'inkine benzer eserler üreten ve idealist geleneklere derinden bağlı felsefelere yönelik olarak yapılmalıdır. Hermeneutiğin önemi, ancak ve ancak ona kaynak teşkil eden felsefî idealizm geleneklerinden arındırıldığı takdirde doğru olarak kavranabilir.

Üçüncü olarak, Kuhn'un paradigmaların iç-bütünlüklerini abartması, onları 'kapalı' sistemler olarak alma eğiliminde olduğunu gösterir.[13] Bu kabul, paradigmalar arasındaki anlam farklılıklarıyla ilgili –daha genel düzeyde yukarıda adını andığım diğer yazarların çalışmalarında katlanarak nükseden– karakteristik bir sıkıntıya yol açar. Eğer paradigmalar birbirinden kopuk ve kapalı birer evren iseler, bir anlam çerçevesinden diğerine nasıl geçilebilir? Zaten baştan yanlış ortaya konulduğu için, problemin bu haliyle çözümü zordur. Kuhn'un bu yaklaşımına göre: anlam çerçeveleri birbirlerinden bağımsız olarak varolurlar: ( ) ( ) ( ). Bu ifadenin yerine, bir *kalkış noktası* olarak, *her paradigma* ('dil oyunu', vb. diye okuyun) *diğerleriyle iç içe geçer* önermesi geçirilmelidir. Bu iç içe geçiş, hem bilim içinde paradigmaların birbirini izleyen gelişimi hem de aktörün bir paradigma içinde 'yolunu bulma'yı öğrenmesi düzleminde söz konusudur. Einstein'ın fizik anlayışı Newtoncu fizikten köklü bir kopuşu temsil etse bile, aralarında açık süreklilikler vardır; Protestanlık belirli temel hususlarda Kato-

[13] Bu noktada, yine de, paradigmaların iç-bütünlükleri hususunda, Kuhn'un sonraki konumu önceki konumuna göre daha yetkin ve ikna edici gibi görünür (bir önceki dipnota bakınız).

liklikten farklı olsa bile, içeriği onunla –eleştirel– ilişkisinden soyutlanarak anlaşılamaz. Bir hayat tarzı olarak paradigma veya dil oyununu öğrenme süreci, aynı zamanda, bu paradigmanın ne olmadığını öğrenme sürecidir: bir başka deyişle, onu, farklı, reddedilen alternatiflerle –ilgili diğer paradigmaların aksi yöndeki iddialarıyla karşılaştırıp açıklayarak– ilişkilendirmeyi öğrenme sürecidir. Bu öğrenme sürecine yorumdan kaynaklanan anlaşmazlıklar ve kavgalar karışır: bu anlaşmazlıklar, çoğunlukla, anlam çerçevesinin kendi içinde parçalanmaya uğramasından ve bu çerçeveye 'içsel' olan şeyi ona 'dışsal' olan, yani farklı veya rakip anlam çerçevelerine ait olan şeyden ayıran sınırların kırılganlığından kaynaklanır.

Rölativizm ve hermeneutik analiz

Analizimi doğru kabul edersek, *anlam düzeyinde rölativizm*in –yani, anlam çerçevelerinin 'kapalı karakter'ine aşırı vurgudan kaynaklanma eğilimindeki, anlamları bir çerçeveden diğerine aktarmanın imkânsız gibi göründüğü rölativizm biçiminin– yol açabileceği mantıksal güçlüklerle karşılaşmayız. Anlam düzeyinde rölativizm *yargısal rölativizmden* bir ölçüde ayrı tutulabilir. İkinci yaklaşımla, farklı anlam çerçevelerinin, –her biri mantıksal olarak bir diğerine denk ve bu yüzden rasyonel olarak diğerlerine göre değerlendirilemeyen, aksine 'verili' olarak alınması gereken özel bir tecrübe/yaşantı evreninden müteşekkil– farklı gerçeklikleri temsil ettiğini savunan görüşü anlatmak istiyorum. İki rölativizm biçimi de belirli paradokslara yol açar; ikisi de, her bilginin –daima ön-kabuller gerektiren, ancak bu ön-kabullerin de bizzat kendileri üzerine kurulu bilgilerden hareketle açıklanabileceği– verimsiz ancak niceliksel bir artış kaydeden bilgiye dönüştüğü bir kısırdöngü yaratır. Hem anlam düzeyinde hem de yargısal rölativizmin, kendi öncüllerinden kaynaklanan itirazları göğüsleyemeyeceklerini ak-

siyom olarak alıyorum. Başka bir deyişle, 'bütün bilgiler rölatiftir' şeklindeki her evrensel iddiada olduğu gibi, bu anlayışları kendilerini-olumsuzlamadan ifade etmenin hiçbir yolu yoktur. Aslında bildik ve oldukça sıradan bile olsa, bu itiraz, rölativizme yönelik bir başka itirazdan, yani onun bizi yapabileceğimizi düşündüğümüz şeyleri yapma (bir dili diğerine tercüme etme, başka kültürlerin kriterlerini eleştirel olarak analiz etme, 'yanlış bilinç'ten söz etme vb.) imkânından mahrum bıraktığına dikkat çeken itirazdan çok daha ikna edici görünmektedir. Bunların tümünü yapma imkânına, ancak ve ancak, evrensel bir iddiadan yola çıktığı halde tüm bilgiyi kısır bir döngüye soktuğu anlaşılan rölativist konumun kendini-olumsuzlayıcı karakteri reddedilerek ulaşılabilir.

O halde, yargısal rölativizmi aşmak için, anlam çerçeveleri konusunda *anlam* ve *referans* ayrımını sürdürmek zorunludur. Anlam çerçevelerinin ilişkilendirilmesi problemi, ister paradigmalar arasındaki, veya bilim içindeki ilişkiyle, isterse uzak tarihsel dönemler veya yabancı kültürlerin anlaşılmasıyla bağlantılı olsun, bir yorumlama problemidir. Hermeneutik analiz birbiriyle iç içe geçen anlam çerçevelerinin *sahiliği*ni dikkate almayı gerektirir: bu, diğer hayat tarzlarını anlamak, yani bu hayat tarzları hakkında, içlerinde doğrudan yer almayanların da potansiyel olarak faydalanabileceği betimlemeler yapmak için başvurulması gereken bir yoldur. Ancak, anlam düzeyinde sahilik, dünya hakkında belli bir anlam çerçevesi içinde inançlar şeklinde ifade edilen önermelerin geçerliliğinden ayrı tutulmalıdır. Bu, daha önce karşılıklı bilgi ve sağduyu arasında yaptığım bir ayrımdır (bakınız: *rasyonalizasyon ve refleksivite* alt-başlığı). Bir Batılının Zande büyüsünü anlaması anlam çerçevelerinin ilişkilendirilmesini gerektiren bir yorumlama problemidir. Böyle bir anlama, sözgelimi, bir mikrobik hastalık teorisinin geçerliliğini hastalığın büyüsel ritüellerle iyileştirilebileceğini savunan bir teori *ile* karşılaştırma imkânını mantıksal olarak dışlamaz, aksine bu imkânın önkoşullarından birini oluşturur.

Bu yorumların 'hakikat'in nasıl anlaşılabileceği problemini çözmeye yardımcı olduğunu veya bir tekabülliyet teorisine bağlılığı gerektirdiğini ileri sürmek niyetinde değilim. Popper, bir tekabülliyet teorisi yorumunu Tarski'nin hakikat anlayışına benzer biçimde savunur. Ancak, kendini büyük ölçüde anlam çerçeveleri arasındaki farklılıkların önemiyle sınırlayan böyle bir görüşte, ciddi, muhtemelen aşılması güç sıkıntılar vardır. Tarski'nin teorisi, bir önermeyi bir meta-dil formunda –bir nesne dilinin olgusal bir duruma tekabüliyetini, "'s' ancak ve ancak s ise doğrudur" önermesini içeren bir meta dil formunda– kurmanın nasıl mümkün olduğunu varsayımsal olarak gösterir. Ancak, bu görüş, bir hakikat *kriteri* olarak sunulmasa bile, iki farklı anlam çerçevesi (paradigma veya teori) içinde ifade edilen iddiaların sadece 's' önermesi şeklinde formüle edilebileceği tarafsız bir gözlem dilini önceden varsayıyor izlenimi vermektedir.[14]

Bu noktada yeniden vurgulamak gerekirse, rakip hastalık teorilerini Batı bilimini temel alarak değerlendirmek bilimi haklı kılmaz, kılmamalıdır: bilime bağlılık, bizzat bilimsel yöntemin mantığını tayin eden kriterler temelinde rasyonel olarak meşrulaştırılamaz. Bilimin üst 'bilişsel gücü'ne müracaat eden argümanlar, Batı bilim ve teknolojisinin diğer kültürleri maddî olarak tahrip etme *tarihsel* başarısının kanıtı olma dışında bir anlama sahip değillerdir.

Bu tür bir bilim felsefesi analizi sosyal bilimlerin mantık ve epistemolojisine bir ön/ilk-yaklaşım getirmekten başka işe yaramaz. Sosyolojide olduğu gibi doğa bilimlerinde de teoriden-

---

[14] Bununla birlikte, bakınız: Davidson, Donald., 'In defence of Convention T', Leblanc, Hugues. *Truth, Syntax and Modality*, Amsterdam, 1973. Bu konudaki değerlendirmelerimde, doğal olarak, hakikat ve referans kavramlarının daha uygun biçimde formüle edilebilmesiyle ilgili bir dizi temel problem üzerinde durulmamaktadır. Bu problemler *Studies in Social and Political Theory* (London: 1982)'deki pozitivizm hakkındaki tartışmamda doğrudan ele alınmıştır ['Pozitivizm ve Eleştiricileri', Çev: Levent Köker, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Eds. Mete Tunçay ve Aydın Uğur, Verso Yayıncılık, 1. Baskı, Mart 1990, Ankara)

bağımsız gözlemler veya 'veriler' olmadığını; 'sofistike yanlışlamacılık' şemasının sınanabilirlik problemlerine (tam anlamıyla yeterli olmayan) bir ön-yaklaşım getirdiğini; ve paradigma teriminin doğa bilimleri mi yoksa diğer bilimler için mi kullanıldığına bakmadan, hâkim teorik bir perspektifi kavramanın veya bu türden perspektifleri ilişkilendirmenin hermeneutik görevler olduğunu kabul edebiliriz. Ayrıca, sosyal bilimleri doğa bilimlerinden ayıran kapsamlı farklılıklardan kaynaklanan bir dizi meseleyi ele almamız gerekir. Sosyoloji, doğa bilimlerinden farklı olarak, kendi 'araştırma nesnesi'yle özne-nesne ilişkisi içinde değil, aksine bir özne-özne ilişkisi içindedir: onun uğraş alanını önceden-yorumlanmış bir dünya, yani aktif özneler tarafından yaratılan anlamların bu dünyanın inşası veya üretimine fiilen dahil olduğu önceden-yorumlanmış bir dünya oluşturur. Sosyal teorinin inşası, bu yüzden, başka hiçbir alanda muadili olmayan çifte hermeneutiği gerektirir; ve son olarak, genellemelerin mantıksal statüsü doğa-bilim yasalarının mantıksal statüsünden oldukça anlamlı bir farklılık gösterir.

Fakat bu problemlere geçmeden önce, hermeneutiğin Anglo-Amerikan felsefesindeki rasyonalite tartışmasıyla kısaca ilişkilendirilmesi gerekir. Yabancı kültürlerdeki bireylerin inançları, örneğin, bir insanın aynı anda bir kuzgun da olabileceği inancı antropologların geleneksel ilgi odağı olmuştur. Lévy-Bruhl, en azından kariyerinin ilk dönemlerinde, çelişki ilkesinin varlığı kabul edilmediği için, 'ilkel düşünce'nin 'mantık-öncesi' yapıda olduğunu savunur: zira, bir insanın insan ve aynı anda bir kuzgun olduğuna inanmak, basitçe, kendi içinde çelişkili değil midir? Aslında, böyle bir inanç daha benzer nitelikteki inançlardan belirgin bir farklılık göstermez: örneğin, komünyonda koparılan ekmeğin İsa'nın bedeni ve şarabın ise onun kanı olması; sonlu bir matematik sisteminin sonsuzluk kavramını içermesi; yahut hız artışının zamanın akışını uzatması. Burada şu vurgulanmak istenmektedir: anlam çerçevelerinin ilişkilendirilmesi problemi rasyonel her düşüncenin

riayet etmesi gereken 'zorunlu' bir ilişkiler kümesi olarak empoze edilen formel mantığın öncülleri çerçevesinde ele alınamaz. Formel mantık metafor, ironi, iğneleme, kasıtlı çelişki/mugalâta ve –pratik etkinlik olarak– dilin diğer inceliklerıyle ilgilenmez. 'Yağmur yağıyor! İnanmıyorum!' gibi bir sözü düşünün. Bu söz zorunlu olarak kendisiyle çelişmez mi? Hayır: zira, en azından belirli bağlamlarda, bir kişinin buna oldukça benzer bir söz söylemesinde özellikle hiçbir tuhaflık yoktur. Uzun bir kuraklık döneminin ardından yağmurla uyanan bir çiftçi 'Yağmur yağıyor, inanmıyorum' diyebilir. Veya, sağanak yağmuru izleyen bir kadın 'Aslında, bu *yağmur* değil' diyebilir. Çiftçi yağmurun yağdığına inanmadığını söylediğinde, bir başkası bu sözün gerçekte onun yağmurun yağdığına inandığını ifade etmesinin ironik bir biçimi olduğunu; ve ikinci örnekte ise, ('Bu durum, tropiklerde gördüğüm musonlarla karşılaştırıldığında sadece basit bir sağanaktır' gibi) *örtük* bir *yorum*un söz konusu olduğunu söyleyebilir. Ancak, önemli olan da kesinlikle bu örtük yorumdur; bu küçük çaplı örnekler için doğru olan, daha makro düzeyde, sözgelimi, yabancı bir kültürün inançlarını anlama süreci için de doğrudur.[15]

Teorik meta-dil oluşturmanın kriterleri –kesinlik, soyutlama, vb.– gündelik hayattaki kriterlerden ve bilimsel-olmayan diğer dil biçimlerinin kriterlerinden farklıdır. Ancak, metaforun yenilikçi paradigmaların oluşumunda önemli bir rol oynadığını ileri sürmek bir ölçüde mantıklıdır. Yeni bir paradigmayı tanımak bilinen öncüllerin değişikliğe uğratıldığı yeni bir anlam çerçevesini kavramaktır: yeni şemanın unsurları eski

---

[15] Bu durum, Winch tarafından aslında çok iyi ifade edilmiştir: 'Elbette, hiçbir zaman Zande büyüsel pratiklerinin rasyonalite standartları olarak kabul edebileceğimiz şeylere başvurmayı içerdiğini yadsımadım. Bu standartlar arasında, aynı zamanda, "çelişmeyi hesaba katma" ilkesi de yer alır. Ancak, 'çelişki'yi nasıl tanımlamamız gerektiği konusunda dikkatli olmamız gerektiğini ısrarla vurguladım. Şayet, çelişki ilkesini 'bilimsel' kavramlara göre açıklamaya çalışırsak, onun tanımı farklı olacaktır.' Winch, 'Comment', Borger and Cioffi, *Explanation in the Behavioural Sciences*.

şemaya metaforik imalarda bulunularak öğrenilir. Metafor, Schon'un 'kavramların yerinden çıkartılması' adını verdiği şeyin, yani farklı çerçevelerin daha önce pek 'alışık olunmayan' bir biçimde birbiriyle ilişkilendirilmesinin kaynağıdır ve bu ilişkinin ifadesidir. Metafor, muhtemelen bu yüzden, dildeki yeniliklerin merkezinde yer alır; öyle ki, doğal dilin metafizik kullanımlarını yansıtan ve bu kullanımlardan yararlanan bilimsel teorilerin birbirlerini izlemesinde özsel bir şiirsellik vardır.

Yine de bu konuları biraz açmak gerekebilir. Burada, hermeneutiğin, özdeşlik ve çelişki kavramlarından vazgeçmesi değil, aksine bu ilkelerin farklı anlam çerçeveleri içindeki ifade tarzlarının, bağlamsal olarak, yani özel yaşantı biçimleri pratiğinin unsurları olarak kavranması gerektiği vurgulanır. Şizofrenik bir konuşmayı düşünün. Bu konuşmayı *sahici* değil diyerek göz ardı etmek davranışçı psikiyatriste özgü bir yaklaşım olabilir. Ancak, bazılarının iddia ettikleri gibi, şizofrenik konuşma gündelik konuşmanın değişikliğe uğramış bir haliyse, şizofrenik düşünme ve eylem de şizofren ve terapist arasında diyalog imkânı sağlayan sahici bir anlam çerçevesi olarak anlaşılabilir.

Bununla birlikte, anlam çerçevelerindeki tutarlılıklar için geçerli olan, *tutarsızlıklar* ve ayrıca *tartışmalı* ya da *ihtilâflı* anlamlar için de geçerlidir; yani, onların da hermeneutik olarak kavranması gerekir.

Uygunluk problemi

Konusu insan davranışını 'anlamak' olan yegâne alan sosyal bilimler değildir; edebiyat ve sanatın da böyle bir amacı vardır. Edebî ve estetik formlar, elbette insan etkinliğinin hiçbir rol oynamadığı doğadan ve doğa olaylarından sıklıkla esinlenirler. Ancak, buradaki doğa, çoğunlukla insanîleştirilmiş doğadır:

yani, insan etkinliği ve doğal çevre arasındaki karşılıklılık. Zira sanat, her kültürde, öncelikle insanlarla, onların evrendeki yerleriyle, tanrılar ve ruhlarla olan ilişkileriyle, insanlık durumunun karakteristik özellikleriyle ilgilenir. İnsan hayatına dair bu tasvirler, insanların kendilerine ait olmayan tecrübeleri imgelere başvurarak yeniden inşa etme, bu tecrübelerle duygusal bir bağ kurma ve böylece kendilerini daha iyi anlama yönündeki refleksif kapasiteleriyle ilişkilidir. Bu durum, bize sanatsal etkinlikler ve sosyal bilimler arasındaki ilişkilerin sıkı yakınlığını hatırlatır: bu ilişkiler esas itibariyle iki yönlüdür. İlk olarak, her ikisinde de, –kendini-anlamanın başkalarına ilişkin yeni anlamalarla geliştirilebileceği– bir diyalog sağlamak için karşılıklı bilgi kaynaklarına başvurulur. İkinci olarak, hem sanatlar hem de sosyal bilimler hayat tarzlarının yaratıcı buluşmasıyla derinlemesine ilgilenmek zorundadır. Sanatsal etkinlikler, gerçekliği 'olduğu gibi' betimlemek zorunda değillerdir. Bu durum sanatsal etkinliklere, sosyal bilimlerin temel formatları gereği mesafeli durdukları yaratıcı güçleri kazandırdığı için, bu noktada ikisi arasında belirli bir gerilim vardır. Sosyal bilimlerdeki analizler, sadece hayal gücüne dayalı edebî veya şiirsel sembolizmle yakalanması mümkün olan dramatik etkiyi nadiren sağlayabilirler. Fakat bu abartılmamalıdır. Nitekim örneğin, Goffman'ın 'sahneye konulan performanslar' üzerine analizlerinde karşılıklı bilgiden faydalanılır ve bu bilgiye müracaat edilir: ve, adı geçen yazar –en üst düzeydekilerden en sıradan olanlara kadar– her tür etkinliği sözü edilen performanslarla bir araya getirerek, mevcut ilişkiler düzenini altüst etmeye yol açan (ve komedi ile tuluatta başat bir tema olan) 'şok etkisi yaratma'da başarılı olmuştur.

Bir sosyolojik analiz konusu olarak toplumsal davranış hakkında genellemeler yapmak gözlemcinin bir hayat tarzına dalmasını gerektirir. Dil oyunlarının hermeneutik ilişkilendirilişi ancak bu yolla mümkündür. Fakat, bir hayat tarzına ne kadar 'dalma'mız gerekir? Açıktır ki, bu dalma işlemi tam üyelik

benzeri bir şey olarak alınamaz. Yabancı bir kültürü ziyaret eden antropolog, bu kültür hakkındaki bilgisini derinleştirirken asıl kimliğini feda edemez: antropologun esas görevi, gerçekte, bu kültüre ilişkin betimlemeleri kendi kültürel kimliğinden yola çıkarak diyaloga sokmaktır. Bir hayat tarzını bilmek, kişinin onun içinde yolunu bulabilmesi, yani başkalarıyla olan karşılaşmaları sürdürebilmek için gerekli karşılıklı bilgiye sahip olabilmesi demektir: ancak, bu kapasitenin fiilen kullanılıp kullanılmaması önemli değildir. Burada iki farklı soruyla karşılaşırız. İlkin, karşılaşmaları devam ettirebilme kapasitesinin, ancak ve ancak, toplumun sıradan üyelerinin tepkileri veya yansıyan tepkileri kıstas alınarak –fakat, onların, araştırmacının tespitleri veya söylediklerini 'sahi' veya 'tipik' olarak kabul etmeye hazır olmaları ölçüsünde– 'uygun' olarak değerlendirilebileceği apaçıktır. Bu tespitin içerimlerini daha kesin bir dille nasıl ifade edebiliriz? İkinci olarak, hayat tarzlarına ilişkin betimlemelerin ilişkilendirilmesiyle ilgili hermeneutik görev ile sosyal bilimlerde geliştirilen teknik kavramlar arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu iki soru, Schutz'un, Weber'i izleyerek, 'uygunluk problemi' olarak sözünü ettiği şeyin iki farklı boyutunu oluşturur.

Winch, tıpkı Schutz gibi, sosyal bilimlerin, davranışlarına atıfta bulundukları bireylere yabancı kavramları rahatça kullanabileceklerini kabul eder. Winch iktisattaki 'likidite tercihi' kavramını buna örnek olarak verir. Ona göre, bu kavram işadamlarının kendi etkinliklerinde kullandıkları kavramlarla mantıksal bağlantı içindedir: 'Zira, bu kavramın bir iktisatçı tarafından kullanılması, iktisatçının kavramın iş etkinliği açısından ne anlam ifade ettiğini önceden kavramış olmasını gerektirir. Ayrıca, bu kavrayış para, maliyet, risk gibi iş dünyasıyla ilgili kavramları anlamayı da gerektirir.'[16] Winch, bunun dışında hemen hemen hiçbir şey söylemez. Winch'in açıklamasında bu 'mantıksal bağlantı' ile ne kast edildiği açık değildir;

[16] Winch, *The Idea of a Social Science*, s. 89.

ayrıca –yazıları üzerine tartışmamda söylediğim gibi– sosyolojide veya diğer sosyal bilim disiplinlerinde (onun, bu bilimlerin açıklayıcı ilgilerini eylemin anlaşılırlığını açıklamakla sınırlandırdığı düşünülürse) teknik bir dil kullanımının uygun olduğu tespitiyle ne vurgulanmak istendiği yeterince açık değildir. Yukarıda aktarılan sözlerinin hemen ardından Winch şöyle der: ilgili etkinliği, örneğin 'dinsel' olmaktan ziyade, 'ekonomik' bir etkinlik kılan, sadece, iktisatçının 'likidite tercihi' kavramı ile aktörlerin 'para, maliyet, risk vb.' kavramları arasındaki ilişkidir. Ancak, örneklerden de kolayca anlaşılacağı üzere, mesele o kadar basit değildir. Birinin Tanrının teveccühünü kazanmak amacıyla bir tapınağı altınla donatması gibi bir seremoni, hem söz konusu birey hem de gözlemci tarafından dinsel bir etkinlik olarak kabul edilebilir; ancak gözlemci, kesinlikle mantıklı bir biçimde, aktörün etkinliğini 'parasal yatırım' olarak da nitelendirebilir. Daha da ileri gidilebilir: gözlemci, aktörün, söz konusu davranışı hakkında, sadece tuhaf bulmakla kalmayıp, kendisine söylendiğinde doğruluğunu kesinlikle reddedebileceği nitelemeler de yapabilir. Bu son örnek, ilgili nitelemeleri reddetmek için kendi başına ve kendi içinde kesinlikle yeterli bir dayanak oluşturmaz. Ancak, söz konusu kişinin bu nitelemeleri ne kadar 'anladığı' veya anlamak için ne kadar çaba göstereceği yahut onları ne kadar onaylayacağı, muhtemelen çoğu kez, bu nitelemelerin doğruluğuna hükmetmeye *bağlı*dır.

Bu problemleri açıklığa kavuşturmak için bir hususu yeniden vurgulamamız gerekir. Etkileşim insan faillerin inşa edici becerilerinin ürünüdür. 'Gündelik dil', etkileşimin kurulmasında, hem edimleri betimleme (niteleme) aracı olarak hem de aktörler arasında *iletişim* aracı olarak temel bir rol oynar; bu iki rol, normalde, gündelik hayatın pratik etkinlikleriyle sıkıca iç içe geçer; dolayısıyla, bizatihi dil kullanımı pratik bir etkinliktir. Sıradan aktörler tarafından edim teşhisleri yapılması, süregiden *Praxis* olarak toplumsal hayatın basit bir ayrıntısı değil, aksine, toplumsal hayatın üretiminin mutlak surette tamamla-

yıcı bir unsurudur ve bu süreçten ayrılamaz; zira, başkalarının yaptıkları şeylerin ve –daha dar anlamda– onları hangi niyet ve gerekçeyle yaptıklarının tespiti, iletişimsel niyet aktarımının gerçekleştirildiği özneler-arasılığı mümkün kılan faktördür. Bu çerçevede *Verstehen*, sosyal bilimlerin ilgi alanını oluşturan toplumsal dünyaya özel bir giriş yöntemi olarak değil, aksine üyeleri tarafından üretilen ve yeniden-üretilen bir varlık olarak insan toplumunun varoluşsal/ontolojik bir koşulu olarak anlaşılmalıdır. Doğal dilin hem eylemin 'anlamlı' olarak inşası hem de etkileşim sırasındaki iletişim süreci açısından merkezi konumu o kadar temel önemdedir ki, sosyolojide herhangi bir 'araştırma materyali'nin oluşturulması için dile müracaat etmek şarttır: sosyolog gözlemci doğal dil kategorilerinden bağımsız teknik bir meta-dil kuramaz. (Ancak, az çok farklı gerekçelerle, doğa bilimci gözlemcinin de sosyologla aynı konumda olduğu söylenebilir: Polanyi'nin gözlemlerin çerçevelenmesinde 'zımnî bilgi'nin rolü hakkındaki görüşüne ve, teorilerin çerçevelenmesiyle ilgili olarak, Gödel'in teorem tartışmasına bakın. Ancak, özneleri tarafından önceden 'yorumlanmış' bir dünya ile –ki, bu özneler dünyayı 'anlamlı' biçimde üreterek/sürdürerek onu incelemeye elverişli bir dünya *olarak* kurarlar– meşgul olan sosyal bilimlerde bu dil yaklaşımının geçerli olamayacağı görüşü bir şekilde tartışmalıdır.) Doğal dil ve teknik meta-dil ilişkisi hakkındaki bu tespitin sonuçları iki farklı noktadan ele alınabilir: (1) sosyolojik *yöntem* açısından ve (2) sosyal analiz veya teoriyle ilintili meta-dillerin inşası açısından.

1 Her sosyal ve tarihsel araştırma tarzı, araştırmanın 'inceleme nesnesi'ni oluşturan kişi veya kollektivitelerle belirli ölçüde iletişime girmeyi gerektirir. Bazı durumlarda, örneğin katılarak gözlem, soru-kâğıdı, görüşme vb. tekniklerde, bu iletişim gözlemci ve öznesi arasında fiilî bir etkileşim olarak ortaya çıkar. İster doğrudan isterse tarihsel araştırmalarda olduğu gibi dolaylı yoldan uygulansın, insan toplumsal davranı-

şının araştırılması, –araştırma konusu yabancı hayat tarzları olduğunda gözlemciye yorum problemleri çıkartan– karşılıklı bilgiyi kullanabilme becerisine bağlıdır. İmdi, Batı kültüründe veya daha genel düzeyde Batı biliminin rasyonalitesinin nüfuz etmediği diğer kültürlerde gündelik hayatta kullanılan pratik muhakeme ve yorumlama şemalarının 'çelişmezlik yasası'na*, bir sözlükte formüle edilmiş soyut anlam zıtlıklarına veya soyutluk ve kesinlik ideallerine uymak zorunda olmadığını kabul etmek hermeneutik analiz için hayatî önemdedir. Bu gerçek, ilgili şemaların özdeşlik ve çelişki ilkelerini içeren bir mantıksal yapıya kesinlikle sahip olmamaları gerektiği anlamına gelmez. Şayet bu şemalar anlam düzeyinde 'anlaşılabilir' iseler, söz konusu mantık yapısına da sahip olmaları gerekir; fakat, bu şemaları bizzat anlam çerçevesi içinde 'aramak' gerekmez: onlar, her zaman mutlaka analizcinin doğal dili içinde veya sosyolojik bir meta-dille ilgili özdeşlik ve çelişkinin sınırları içinde doğrudan ortaya çıkmazlar. Bu şemalar, ayrıca, (her zaman olmasa da) çoğu kez *kendi içlerinde* mantıksal çelişkilerin oluşmasıyla birlikte işlerliklerini yitirebilirler.

2 Hermeneutik analizin kullanılması, ne bir anlam çerçevesinin *öz*ü veya 'önermesel içeriği'yle, ne de bu çerçevenin kendine özgü *mantıksal form*uyla sınırlıdır. *Öz*e veya 'önermesel içeriğe' yapılan vurgu, '*x*, yaptıkları dansın yağmur yağdıracağına *inanmaktadır*' önermesini '*x*, her sonbahar tohum ekerek ürünlerini yetiştirir' şeklinde ifade etmekte bir sakınca görmeyen her antropolog tarafından kabul edilir. *Mantıksal form*a vurgu ise, Schutz'un, muhtemelen, 'insan eylemi modellerinin rasyonel inşası' ve 'rasyonel insan eylemleri modelleri inşası' ayrımıyla ilintilidir. Belirsizlik belirsizliğe düşülmeden tartışılabilir. Bizzat aktörlerin kavramlarının etkileşim aracı olarak kullanıldığı anlamlı davranışa atıfta bulunan sosyolojik kavramların, etkileşim kurmayla ilintili anlam farklılıklarını

---

* *law of the excluded middle*: her önerme doğru veya yanlıştır (iki değerlilik ilkesi olarak kullanılır) *Literary Methods and Sociological Theory*, Bryan S. Greeen, The University of Chicago Press, 1988, s. 171.

'yakalamaları' gerekir. Ancak, sosyolojik kavramlar, kendi formülasyonlarında bu anlam farklılıklarını aynen yansıtmak zorunda *değillerdir*. Sosyolojide teorik meta-dillerin oluşturulmasında çifte hermeneutiğin önemi burada kendini gösterir. Nitekim, 'likidite tercihi' kavramı, aktörlerin, 'iş etkinlikleri'ni sürdürürken kullandıkları 'fiyat', 'maliyet', 'satış' vb. gibi terimler arasında ayrım yapacakları (ancak, kuşkusuz, onlar hakkında her zaman kolayca açıklama yapamayacakları) varsayımına dayanır; ancak bu kavram, aynı zamanda, söz konusu aktörlerin haberdar olmadıkları başka türden bir dizi kavramsal ayrım bulunduğunu da ima eder. Bu tespit, sadece sosyolog gözlemciler tarafından kullanıma sokulan yeni kavramlar için değil, gündelik dilde teknik anlamda kullanılan ('gerekçe', 'neden' gibi) kavramlar için de geçerlidir. Sosyolojik kavramlar yeniden formüle edilirken, hem onların gündelik hayattaki kullanımlarına riayet edilir, hem de bu kullanım biçimleri –kesinlik vb. kriterler temelinde– 'değişikliğe uğratılır'.

Her ehliyet sahibi toplumsal aktör, hem kendi davranışları hem de başkalarının niyetleri, gerekçeleri ve güdüleri hakkında, toplumsal hayatın üretimi için tamamlayıcı nitelikte rutin yorumlar yapan bir toplum teorisyenidir. Bu yüzden, toplumdaki üyeler tarafından kullanılan kavramlarla sosyolog gözlemcilerin kullandıkları veya oluşturdukları kavramlar arasında karşılıklı ilişki vardır. Bu ilişki sosyal bilimler için oldukça önemlidir, ancak çoğu 'ortodoks' pozitivist sosyoloji okulu bu ilişkiyi görmezden gelmiştir. Burada, ondokuzuncu yüzyıl toplumsal düşüncesinin, Comte'dan Durkheim'e ve belirli Marx okumaları üzerinden Marksist-Leninist determinizme kadar uzanan gelişim çizgisinin temsil ettiği acınası bir durum (pathos) vardır. Zira, doğa bilimlerinin kapsamının toplumsal hayatın incelenmesini de içerecek biçimde genişletilmesi, insanları sadece bulanık ve mistik bir biçimde algıladıkları güçlere bağımlılıktan kurtarma vaadiyle mümkün olmuştu. Ne var ki, bu bilgi, rasyonel kontrolümüz altında olduğunu varsaydı-

ğımız olaylara mekanik olarak yol açan 'dış' genel toplumsal nedenlerin esiri olduğumuzu açığa çıkartır; araştırmayı başlatan özne bir nesne olarak yeniden-keşfedilir. Böyle bir perspektifte, sosyal analiz ve gündelik davranış arasındaki karşılıklı ilişki, sadece sınırlı bir biçimde, örneğin 'kendini-doğrulayan' veya 'kendini-olumsuzlayan kehanet' bağlamında hesaba katılır: yani, aktörlerin kendi davranışları hakkında bir öngörüye sahip olmalarının, bu öngörünün gerçekleşmesine veya başarısız olmasına katkıda bulunabileceği kabul edilir.

Burada, –zor ve tartışmalı bir konu olan– doğa bilimlerindeki nedensel yasaların mantıksal formu meselesine girmeyeceğim. Ancak, bu konuda ne düşünülürse düşünülsün, doğa bilimlerindeki nedensel genellemelerin –olasılıklar temelinde veya evrensel bağlantılar şeklinde ifade edilen– değişmez ilişkiler bütününü öngerektirdiği apaçık görünmektedir. Bu tür genellemelerin hepsi koşullu önermelerdir ve bu yüzden evrensel yasalar bile, doğaya insan müdahaleleri sonucunda belirli ölçüde değişikliğe uğratılabilir: bir kaptaki suyun kaynama derecesi hava basıncı yeniden düzenlenerek değiştirilebilir, ancak bu uygulama yasayı hiçbir şekilde etkilemez. Öte yandan, sosyal bilimlerdeki yapısal analizde, teorik genellemelerin temsil ettiği nedensel ilişkiler, doğadaki değişmez mekanik bağlantılara değil, aksine insan eylemlerinin ürünlerine işaret eder; bu tespit, öteki sosyal bilim dallarında formüle edilen genellemeler kadar, maddî ürünlerin bölüşümüyle ilgilenen iktisattaki genellemeler için de geçerlidir. Esasında, bu genellemeler niyetli edimlerin yeniden-üretilmiş niyetlenilmemiş sonuçlarıdır ve *insan bilgisinin gelişimine göre şekillenebilirler*. Buradan, bilgi girdileri ile insanların bizzat nesneler gibi göründüğü koşulların dönüşüme uğratılması arasında basit bir ilişki olduğu sonucu çıkartılamaz: yani, bu iki değişken arasındaki söz konusu ilişki insan özerkliğinde mutlak bir artışa yol açmaz. İlk olarak, bu koşullar, –geçerli olduğu kadar yanlış da olabilen– 'kendi-hakkındaki-bilgi' aracılığıyla dönüştürülebilir. İkinci olarak, insan eyleminin koşullarına ilişkin bilgi artışı,

bilgiye ulaşmada eşitsizliğin olduğu farklılaşmış bir toplumda meydana gelir. Üçüncü olarak, rasyonel 'kendini-anlama' 'özerklik'le aynı şey değildir. Tâbi konumunun tamamen farkında olan bir köle yine de köle olarak kalabilir. Ancak, insan eylemini etkileyen 'nesnel' nedensel koşulların, prensip olarak, dikkate alınabileceğini ve dönüştürülmek amacıyla söz konusu eylemin bir parçası haline getirilebileceğini kabul etmek temel önemdedir.

Bu tespit, insan etkinliğinin fizikteki belirlenemezlikle sadece yüzeysel bir benzerlik gösteren özellikleriyle ilintilidir. Bazen, kendini-doğrulayan veya kendini-olumsuzlayan kehanetlerin sadece sosyal bilimlere özgü bir 'güçlük' yaratmadığı, zira doğa bilimlerinde de, olaylar üzerinde yapılan gözlemlerin bu olayların gidişini etkileyebildiği ileri sürülür. Ancak, sosyal bilimlerdeki 'belirlenemezlik' –aslında kavram bu bağlantıyı açıklamakta yetersizdir– bilginin amaçlanan hedeflere ulaşmak için bir araç olarak kullanılmasından kaynaklanır. Kendini-etkileyen gözlemler veya öngörüler, doğa bilimleri için geçerli olmaktan ziyade, sosyolojideki çok daha geniş kapsamlı fenomenlerin bir boyutunu ifade ederler.

Sonuç: Sosyolojik Yöntemin Bazı Yeni Kuralları

Bu noktada, elinizdeki kısa incelemede yer alan bazı temaları özetleyip, onlardan bazılarını toplu olarak değerlendirmeye çalışacağım. Bölüm 1'de tartışılan 'yorumcu sosyoloji' okulları sosyal bilimlerin mantık ve yönteminin aydınlatılmasına bazı temel katkılarda bulundular. Bu katkılar özetle şöyle sıralanabilir: toplumsal dünya, doğa dünyasından farklı olarak, aktif insan öznelerin ustalıklı bir icrası olarak kavranmalıdır; bu dünyanın 'anlamlı', 'açıklanabilir' veya 'anlaşılır' bir biçimde inşası –sadece bir işaretler ya da semboller sistemi olarak değil, aksine pratik etkinliğin bir aracı olarak alınması gereken– dile bağlıdır; sosyal bilimci, davranışlarını betimleyerek analiz etmeye çalıştığı kişilerin becerilerine benzer türden becerilerden faydalanmak zorundadır; toplumsal davranış hakkında betimlemeler yapmak, sokaktaki bireylerin toplumsal dünyayı kurar ve yeniden-kurarken faydalandıkları anlam çerçevelerinin hermeneutik olarak kavranmasına bağlıdır.

Ne var ki, bu görüşlerin kaynağını felsefî idealizme yakın duran ve sosyal analiz alanına aktarıldığında bu felsefenin geleneksel yetersizliklerini sergileyen düşünce okulları oluşturur. Söz konusu yetersizlikler şöyle sıralanabilir: insanî toplumsal hayatın maddî etkinliğe yönelik pratik ilgilerini ihmal ederek

'anlam'la ilgilenme (zira, insanların doğa dünyasını üretmedikleri doğru olsa bile, onlar yine de bu doğadan yararlanarak üretimde bulunurlar ve bunu yaparken de kendi varoluş koşullarını aktif bir biçimde dönüştürürler); eylemin nedensel koşullarını göz ardı ederek, bütün insan davranışlarını güdüleyici ideallere göre açıklama eğilimi; sosyal normları toplumdaki güç eşitsizlikleri ve çıkar farklılaşmaları temelinde ele almama. Bu yetersizlikler, ne ortaya çıktıkları düşünce gelenekleri içinde düzeltilebilir; ne de, bu geleneklerin yaptıkları katkılar insan eylemini toplumsal determinizm temelinde açıklayan ve felsefedeki pozitivist anlayışla güçlü bağlarını sürdüren rakip teorik şemalarla kolayca uzlaştırılabilir. Yorumcu sosyolojinin sınırlılıklarını aşmak için iç içe geçmiş üç sorun yumağının çözülmesi gerekir: eylem kavramının ve onunla ilişkili niyet, gerekçe ve güdü terimlerinin açıklanması; eylem teorisinin kurumsal yapıların özelliklerine ilişkin analizle irtibatlandırılması; ve sosyal bilimler yönteminin mantığını açıklama girişiminde karşılaşılan epistemolojik güçlükler.

Anglo-Amerikan eylem felsefesinin kurumsal analize gereken ilgiyi göstermeyişi amaçlı davranışa yönelik aşırı vurguda kendini gösterir. Nitekim, pek çok yazar 'eylem'i 'niyetlenilmiş eylem' *ile* ve 'anlamlı edim'i de 'niyetlenilmiş sonuç' *ile* özdeşleştirme eğiliminde olmuştur; aktörlerin gerçekleştirmeye çalıştıkları –verili olduğu farz edilen– amaçların, veya amaçlı eylemin seyrinin oluşumuna katkıda bulunan niyetlenilmemiş sonuçların kaynaklarını analiz etmek onların fazla ilgisini çekmemiştir. Aslında eylem kavramını –ve ayrıca edimlerin anlamının teşhisini– niyetlerle zorunlu bir ilişkiden kurtarmak, sosyal bilimin hermeneutik görevlerini öznelcilikten arındırır; ve hem eylemin nedensel koşullarının doğasının hem de sosyal bilimleri kaçınılmaz olarak ilgilendiren çiftc hermeneutiğin aydınlatılmasını sağlar.

Eylemin sürekliliğine kavramsal bir 'müdahale'yi gerektirdikleri için, 'niyet', 'gerekçe' ve 'güdü' terimlerinin potansiyel olarak yanıltıcı olduklarını ileri sürmüştüm. Bu terimler en

uygun şekilde, 'ehliyetli' aktörlerden gündelik yaşantılarının rutin bir parçası olarak devam ettirmeleri beklenen bir sürecin, yani davranışın süregiden refleksif gözetiminin ifadeleri olarak alınabilirler. Davranışın refleksif gözetimi, ancak ve ancak aktörler kendi davranışları hakkında geriye-dönük sorgulamalar yaptıklarında, veya daha sıklıkla, onların davranışları başkaları tarafından sorgulandığında, niyetlerin ifadesi yahut gerekçeler sunma haline gelir. Eylemin rasyonalizasyonu, aktörlerin birbirlerinin davranışları hakkında yaptıkları ahlâkî 'sorumluluk' değerlendirmeleriyle ve bağlı olarak aykırı davranışlarda bulunanların maruz kaldıkları ahlâkî norm ve yaptırımlarla yakın ilişki içindedir. Nitekim, 'ehliyetlilik' alanları, hukukta, her vatandaştan 'bilmesi beklenilen' ve onun davranışı denetlenirken hesaba katılması gereken alanlar olarak tanımlanır.

Durkheim ve daha sonra Parsons tarafından temsil edilen ortodoks işlevselcilik, toplumsal dayanışmanın temelini oluşturan ahlâkî değerlerin aynı zamanda kişilik içindeki güdüleyici unsurlar olarak dışa yansıdıkları teoreminden hareketle, niyetli eylem ve kurumsal analizi irtibatlandırma girişimini simgeler. Göstermeye çalıştığım gibi, bu görüş, eylem anlayışının yerine, sosyal sistemlere ve kişilik sistemlerine ait özelliklerin birbirleriyle bağlantılı olarak incelenmesi gerektiği tezini geçirmeye hizmet eder: toplumun üyesi olarak birey, bu tezde, davranışını refleksif olarak düzenleyebilecek (ve, esas itibariyle, Parsons'ın teorilerinden öğrenebileceğine inandığı şeyler ışığında (!) bunu yapabilecek) beceri sahibi, yaratıcı bir aktör olarak yer almaz.

Bu yüzden, ayrıntılı olarak açımlanabilecek, fakat şimdilik ana-hatlarıyla ortaya konulması gereken alternatif bir yaklaşım geliştirdim. Toplumun üretimi, kendi üyelerinin aktif inşa edici becerileriyle, ancak kaynaklardan yararlanılarak ve söz konusu üyelerin farkında olmadıkları veya sadece belli belirsiz farkında oldukları koşullara bağlı olarak gerçekleştirilir. Etkileşimin üretimiyle ilintili üç temel boyut tespit edilebilir: anlamın

inşası, ahlâkîlik ve güç ilişkileri. Bunların meydana geliş biçimleri yapının yeniden-üretilme tarzları olarak da alınabilir: yapının ikiliği görüşü burada merkezi önemdedir, zira yapı etkileşimin gerçekleşmesinin hem koşulu hem de sonucudur. Her organizasyon veya kollektivite etkileşim sistemlerinden 'meydana gelir' ve sahip olduğu yapısal özelliklere göre analiz edilebilir: organizasyon veya kollektivitelerin sistemler olarak mevcudiyetleri yeniden-üretildikleri yapılaşma tarzlarına bağlıdır. Egemenlik tarzlarının yeniden-üretimi, vurgulanması gerekir ki, etkileşimde 'hesaba katılması' gereken anlam ve ahlâkîlik biçimlerindeki eşitsizlikleri yansıtır ve, böylece, söz konusu eşitsizlikleri –anlam çerçeveleri ve ahlâkî normlarla ilgili farklı yorum çatışmalarına yönelten– çıkar farklılıklarına bağlar.

Etkileşimin 'anlamlı' olarak üretimi, kanımca en uygun biçimde –tarafların birbirlerinin söyledikleri ve yaptıklarını anlamlandırırken yorumlama şemaları olarak kullandıkları– 'karşılıklı bilgi'den hareketle analiz edilebilir. Karşılıklı bilgi sosyolog gözlemci tarafından düzeltilemez; sosyolog gözlemci, karşılıklı bilgiden, tıpkı sıradan aktörlerin kendi davranışlarına ilişkin betimlemeler yaparken yararlandıkları gibi yararlanmak zorundadır; ancak bu 'bilgi' 'sağduyu', yani somut inançlar bütünü olarak ifade edilebildiği ölçüde, ilke olarak, sosyal bilimsel analiz ışığında doğrulanmaya veya başka işlemlere açıktır.

Doğa bilimleri felsefesi üzerine bazı tespitlerin sosyal bilimlerde ortaya atılan bilgi iddialarının mantıksal statüsünü açıklamaya yardımcı olduğunu ileri sürmüştüm. Ancak, aralarındaki ilişki, doğa bilimlerinde doğrudan bir benzeri olmayan özellikler nedeniyle sınırlıdır; ve yine de, bizzat bu konuda getirilen açıklamaların eleştirel incelemeden geçirilmesi gerekir. Kuhn'un 'paradigma' terimini kullanış biçimi ile 'anlam çerçevesi' adını verdiğim kavramın farklı versiyonları arasında önemli ortak özellikler vardır; ve bu kullanım biçimi, Kuhn'un bilim tarihi analizindeki haliyle, söz konusu diğer versiyonlar-

dakine benzer sıkıntılar yaratır. Nitekim Kuhn, Winch'in 'hayat tarzları' kavramında yaptığı gibi, 'paradigmalar'ın içbütünlüğünü abartır ve neticede farklı anlam çerçevelerinin ilişkilendirilmesi probleminin analizin *hareket-noktası* olarak alınması gerektiğini kabul etmez. Anlam ve referans ayrımı konusundaki ısrarla birleştirildiğinde, söz konusu ilişkilendirilme probleminin hareket noktası olarak alınması, bu çerçevelere ilişkin herhangi bir rasyonel değerlendirme imkânını ortadan kaldıran bir rölativizme düşmeden, anlam çerçevelerinin sahiliğini hermeneutik anlamda hesaba katmanın önemini kavramamızı sağlar. Bilimde paradigmaların veya daha yaygın kullanımıyla farklı teorik şemaların ilişkilendirilmesi, diğer anlam çerçevesi tipleri arasındaki bağlantılarda olduğu gibi, hermeneutik bir meseledir.

Sosyoloji, doğa bilimlerden farklı olarak, önceden-yorumlanmış bir dünya ile meşgul olur. Bu dünyada, anlam çerçevelerinin yaratılması ve yeniden-üretimi, sosyolojinin analiz etmeye çalıştığı şeyin, yani insanî toplumsal davranışın temel bir koşulunu oluşturur. Tekrarlarsak, Schutz'un –Weber'i izleyerek– 'uygunluk postülası' olarak adlandırdığı şeyi kendine özel bir problem olarak alan sosyal bilimlerdeki çifte hermeneutiğin varlık nedeni işte bu özelliktir. Schutz'un, sosyal bilimlerdeki teknik kavramlar bir şekilde gündelik eylemlerde kullanılan sıradan kavramlara indirgenmeye elverişli olmalıdır tezine dayalı açıklama biçiminin yanlış olduğunu ileri sürmüştüm. Yapılması gereken aksidir: aslında doğru olan, sosyolojik kavramların gündelik hayatın sıradan kavramları temelinde dönüştürülmeye açık olması gerekliliği değil, aksine gözlemci sosyal bilimcinin öncelikle bu gündelik kavramları kavraması, yani özelliklerini analiz etmeye veya açıklamaya çalıştığı hayat tarzına hermeneutik olarak nüfuz etmesi gerekliliğidir.

Sosyal bilimlerin teknik söz dağarcığı ile sokağın kavramları arasında geçişler vardır: nasıl sosyal bilimciler anlam', 'güdü', 'güç' vb. gündelik kavramları benimseyip onları daha spesifik anlamlarıyla kullanıyorlarsa; aynı şekilde sıradan ak-

törler de, sosyal bilimlerdeki kavram ve teorileri benimseyip onları kendi davranışlarının rasyonalizasyonunda kurucu unsurlar olarak kullanma eğilimdedirler. Sözü edilen bu karşılıklı ilişkinin önemi, ortodoks sosyolojide sadece sınırlı düzeyde –kesin tahminleri engelleyen önemsiz ayrıntılar olarak kabul edilen 'kendini-doğrulayan' veya 'kendini-olumsuzlayan' kehanetler biçiminde– kabul edilir. Ancak, her ne kadar sosyal bilimlerdeki nedensel genellemeler bazı hususlarda doğa bilimlerindeki yasaları andırsalar da, bir dizi yeniden-üretilmiş niyetlenilmemiş sonuç üzerine kurulu oldukları için, doğa bilimlerindeki yasalardan öz itibariyle farklıdırlar. Onlar, genellemeler olarak ilân edildikleri ve davranışlarına açıklama getirdikleri insanlar tarafından kullanıldıkları ölçüde biçim değişikliğine uğrarlar. Bu nokta, bizi bir kez daha, elinizdeki inceleme için merkezi önemde olan refleksivite temasına götürür. Sosyal bilim, –bir yanda *eylemin rasyonel özerkliğ*inde artış aracı olarak, öte yandan, aynı ölçüde, *eylem üzerinde* potansiyel bir *hâkimiyet kurma* aracı olarak– kendi 'inceleme-nesnesi'yle gerilim ilişkisi içindedir.

Sonuç olarak ve özetle, burada bazı yeni 'sosyolojik yöntem kuralları'ndan söz edeceğim. Kurallar ifadesini sadece ironik anlamda kullanıyorum. Aşağıdaki kabullerin, sosyal bilimlerde genelde kullanılan anlamında 'kurallar' olduklarını ileri sürmüyorum. Bu kabuller, bilâkis, bir bütün olarak bu incelemede yer alan bazı temaların kabataslak ifadesidirler. Onlar, sadece, Durkheim'in yaklaşık bir asır önce yayınladığı ünlü sosyolojik manifestoda ortaya atılan kurallara karşı oluşturulmuşlardır. Bu önermeler, kendi başlarına sosyolojik bir araştırma 'program'ı oluşturmazlar; aksine, onları bu tür bir programın tamamlayıcı parçası olarak görüyorum. Aşağıda yapılan alt-sınıflamalar kabaca şöyledir: Kesim A 'sosyolojinin inceleme-konusu', yani toplumun üretimi ve yeniden-üretimi ile; Kesim B eylemin sınırları ve üretim/yeniden-üretim süreçlerinin incelenme biçimleri ile; Kesim C toplumsal hayatın 'gözlemlenme' ve yerleşik toplumsal etkinliklerin betimlenme

biçimleri ile; Kesim D ise, kavramların, sosyal bilimsel anlam çerçeveleri içinde meta-diller olarak formülasyonu ile ilintilidir.

A

1. *Sosyoloji 'önceden-verili' bir nesneler evreniyle değil, aksine öznelerin aktif eylemleriyle inşa edilen veya üretilen bir evrenle ilgilenir.* İnsanlar doğayı toplumsal olarak dönüştürüp onu insanileştirirken kendilerini de dönüştürürler; ancak elbette, insanlar, zaten kendi varoluşlarından bağımsız bir nesne-dünyası olarak kurulmuş olan doğa dünyasını üretmezler. İnsanlar dünyayı dönüştürürken tarihi yaratıyor ve o yüzden tarih *içinde* yaşıyorlarsa, bunun nedeni, toplumun üretimi ve yeniden-üretiminin –alt türe dahil hayvan topluluklarından farklı olarak– 'biyolojik olarak programlanmış' olmamasıdır. (İnsanların ürettikler teoriler teknolojik uygulamalarla doğa üzerinde etkili olabilir; ne var ki, insanlar doğa dünyası*nın* özelliklerini, toplumsal dünyada yaptıkları gibi, tesis edemezler.)
2. *Toplumun üretimi ve yeniden-üretimi, bu yüzden,* bir dizi mekanik süreç olarak değil, aksine *üyelerinin beceri gerektiren bir icrası olarak alınmalıdır.* Fakat, bunu vurgulamak, kesinlikle, aktörlerin bu becerilerin neler olduklarının veya sadece onları nasıl kullanabileceklerinin tamamen farkında olduklarını; veyahut aksine toplumsal hayat tarzlarının, en doğru şekilde, eylemin niyetlenilmiş sonuçları olarak görülebileceğini söylemek değildir.

B

1. *İnsanî faillik alanı sınırlıdır. İnsanlar toplumu üretirler, ancak bu üretimi tarihsel olarak konumlanmış aktörler olarak ve kendi seçmedikleri koşullar altında gerçekleştirirler.* Bununla birlikte, niyetli eylem olarak analiz edilebilecek davranış ile nomolojik bakımdan bir 'oluşlar' bütünü olarak analiz edilebilecek davranış arasında kırılgan bir sınır

çizgisi vardır. Sosyolojide, nomolojik analizin esas görevi, sosyal sistemlerin yapısal özellikleri hakkında açıklamalar yapmaktır.

2. *Yapı, sadece insan eylemine kısıtlamalar getiren bir şey olarak değil, ona imkân sağlayan bir faktör olarak da kavramsallaştırılmalıdır. Yapının ikiliği* olarak adlandırdığım şey tam da bunu ifade eder. Yapı, her zaman, esas itibariyle kendi *yapılaşma*sından hareketle incelenebilir. Toplumsal pratiklerin yapılaşmasını araştırmak, yapının eylem aracılığıyla inşa edilerek nasıl oluştuğunu ve, buna mukabil, eylemin yapısal olarak nasıl inşa edildiğini açıklamaya çalışmaktır.
3. *Yapılaşma süreçleri anlamlar, normlar ve gücün karşılıklı etkileşimini içerir.* Bu üç terim, analitik olarak, sosyal bilimlerin 'temel' kavramlarına karşılık gelir. *Hem niyetli eylem hem de yapı kavramı* bu üç unsuru *mantıken içerir*: her bilişsel ve ahlâkî düzen aynı zamanda 'meşruiyet ufku' içeren bir güç sistemidir.

C

1. *Sosyolog gözlemci, –'araştırma-konusu'na kaynak teşkil eden– sosyal hayatı, ona ilişkin bilgisini kullanmadan bir gözlem 'fenomen'i haline getiremez.* Bu noktada, gözlemcinin konumu toplumdaki diğer herhangi bir üyeninkinden farklı değildir; 'karşılıklı bilgi' bir dizi düzeltilebilir malûmat değildir, aksine o, hem sosyologların hem de sıradan aktörlerin toplumsal etkinlikleri 'anlamak' –yani, bu etkinlikler hakkında 'kabul-gören' betimlemeler yapmak– için kullandıkları ve kullanmak zorunda oldukları yorumlama şemalarını anlatır.
2. *Bir hayat tarzına dalmak gözlemcinin bu türden betimlemeler yapabilmesinin zorunlu ve yegâne yoludur.* Ne var ki, 'dalmak', burada –sözgelimi yabancı bir kültür söz konusu olduğunda– topluluğun 'tam bir üyesi olmak' anlamına gelmez ve gelemez. Yabancı bir hayat tarzı 'hakkında bilgi

sahibi olmak', onun içinde nasıl davranacağını bilmek, bir pratikler toplamı olarak ona iştirak *edebilmek*tir. Ancak, sosyolog gözlemci açısından bu, sosyal bilimsel söylemin kategorilerine uyumlu kılınması, yani dönüştürülmesi gereken betimlemeler yapmanın bir yoludur.

D

1. *Sosyolojik kavramlar, bu yüzden, çifte hermeneutiğe tâbidir:*
   (a) Doğa bilimleri veya sosyal bilimlerdeki teorik şemalar, kesinlikle, birer hayat tarzı, yani belirli türden betimlemelerin yapıldığı pratik birer faaliyet biçimi olarak görülmesi gereken perspektiflerdir. Bu faaliyetlerin zaten hermeneutik bir görev olduğu Kuhn ve diğerlerinin bilim felsefesinde açıkça gösterilir.
   (b) Ancak, sosyoloji, bizzat toplumsal aktörlerin anlam çerçevelerinden hareketle daha önceden inşa ettikleri bir evrenle meşgul olur ve söz konusu anlam çerçevelerini gündelik dil ve teknik dilin ilişkilendirildiği teorik şemasına göre yeniden-yorumlar. Anlam çerçeveleriyle sosyolojinin teorik şemaları arasında basit tekyönlü bir ilişki olmadığı için, çifte hermeneutik oldukça kompleks bir süreçtir; sosyolojide oluşturulan kavramlar sürekli 'dolaşım' halindedirler: ilk etapta, davranışları hakkında analiz yapmak amacıyla oluşturulan sosyolojik kavramlar bu insanlar tarafından benimsenir ve, böylece, söz konusu davranışların tamamlayıcı parçası haline gelirler. Öte yandan, ilgili kavramların başlangıçtaki anlamları sosyal bilimlerin teknik söz dağarcığı içinde değişime uğrar.

2. *Özetle, sosyolojik analizin temel amaçları şunlardan ibarettir:*

(a) *Farklı hayat tarzlarının, sosyal bilimlerin betimleyici meta-dilleri içinde hermeneutik olarak açıklanması ve ilişkilendirilmesi;*

(b) *Toplumun üretimi ve yeniden-üretiminin, insanî failliğin bir icrası olarak açıklanması.*

Dizin

açıklanabilirlik, 60, 150
açıklayıcı yorumlar, 171, 182
ahlâkî bağlılık, 71, 145, 169
ahlâkî buyruk, 132
ahlâkî değerlendirmeler, 71
ahlâkî değerler, 207
ahlâkî düzen, 212
ahlâkî etkileşim düzenleri, 144
ahlâkî evren, 127
ahlâkî haklılaştırma, 101, 102
ahlâkî idealler, 128
ahlâkî ilişki ve güç ilişkisi, 157
ahlâkî konsensüs, 130, 133
ahlâkî kuralları, 163, 144
ahlâkîlik, 163, 208
ahlâkîlik biçimleri, 208
ahlâkî normlar, 208
ahlâk normları, 71, 102, 133
ahlâkî olgular, 127
ahlâkî sorumluluk, 101, 207
ahlâkî talepler, 145
ahlâkî yapı, 146
ahlâkî yükümlülük, 129
ahlâkî zorunluluk, 128
akıl, 96
akıldışı, 69
akordiyon etkisi, 107, 108
aksiyom, 128, 129
aktif inşa edici beceri, 207
aktif-özne, 35
aktör, 35, 36, 45, 49, 54, 56, 60, 61, 66, 68, 71, 72, 75, 103, 105, 107, 109, 113, 116, 119, 120, 124, 127, 131, 143, 146, 153, 154, 172, 189, 200, 202, 206
aktörlerin inşa-edici becerileri, 140
aktörler kategorisi, 165
aktörün bilinci, 49
aktörün etkinliği, 198
aktörün ikili kişiliği, 132
aktörün tasarılar hiyerarşisi, 46
alternatif gerçeklikler, 31
amaca-dayalı eylem, 14
amaç, 105, 106, 108, 113, 114, 115
amaçlar hiyerarşisi, 108, 114
amaçlı davranış, 103, 128, 206
amaçlı edimler, 117
amaçlı davranışın rasyonalizasyonu, 114
amaçlı etkinlik, 114
amaçlılık, 117
amaçlı-rasyonalite, 87
amaçlı-rasyonel eyleme, 86
analitik felsefe, 29
anankastik önermeler, 145
Anglo-Amerikan işlevselciliği, 35
anlam, 31, 33, 65, 81, 92, 96, 118, 120, 123, 139, 209, 212
anlama/açıklama ayrımı, 79
anlamaya yönelik ilgi/çıkar, 96
anlam çerçeveleri, 96, 110, 151, 187, 190, 191, 192, 195, 200, 195, 205, 208, 209, 213
anlam çerçevelerinin yaratılması ve yeniden-üretimi, 209
anlam çerçevesi, 208
anlam çerçevesi tipleri, 209
anlam-denkliği, 89
anlam evreni, 31, 69
anlamın inşası, 208
anlamlı edim, 119, 206
anlam ve referans ayrımı, 191
anlamlı davranış, 128
anlam ve deneyim teorileri, 42
anlaşılırlık, 108
anomi, 131
Anscombe, 74, 113
antagonistik durum, 135
antropoloji, 23, 66, 87
Apel, Karl-Otto, 30, 78, 79, 83
araçsal akıl, 97
araçsallık, 32
ardışıklık, 160
argüman, 34, 53, 94, 136
art-alandaki beklentiler, 62

artalan/ zemin bilgi, 143
aşkın öznesiz Kantçılık, 158
Austin, J. L., 38, 52, 55, 57, 64, 93, 119, 120, 140, 158
Azandeler, 69
Bachelard, Gaston, 31, 178, 187
Bacon, Francis, 184
bağlamdaki-belirsizlik, 141
bağlamdan-bağımsız, 64
Bar-Hillel, Y., 55, 63, 93
belirlenemezlik, 203
belirsizlik ilkesi, 26
bencillik, 133
benlik-bilinci, 32
ben-merkezci dürtüler, 42, 132
Bergson, Henri Louis, 44
Betti, 89, 90
bilgi, 39, 106, 113, 141, 171, 208
bilgi sosyolojisi, 189
bilgi stoku, 46
bilim, 23
bilim felsefesi, 13, 172, 179, 180, 184, 186, 187, 193, 213
bilimin kurumsal özerkliği, 189
bilimler hiyerarşisi, 24
bilim sosyolojisi, 13
bilim tarihi,187, 208
bilimsel akılcılık, 171
bilimsel bilgi, 25, 171, 176, 185
Bilimsel Devrimlerin Yapısı, 187
bilimsel genellemeler, 73
Bilimsel Keşfin Mantığı, 179
bilimsel rasyonalite, 53, 70, 184
bilimsel yöntem, 184
bilim ve bilim-olmayan, 182
bilincin sezgisel veya empatik kavranışı, 32
bilincin yorumu, 32
bilinç, 135
bilinçdışı gerekçeler, 155
bilinçdışı güdüler, 155
bilişsel düzen, 163
bilişsel ilgi/çıkar, 96
bilişsel yargı, 71
birey ve toplum, 132
biyoloji, 24
Biz-ilişkisi, 46, 47
Brentano, Franz, 39, 43
Bultman, 87
büyü, 69, 182, 183
büyücülük, 69
Cangiulhem, 178
Carnap, 57, 178
Castaneda, 31, 187
Caillois, 164
Chomsky, 93, 120
Cicourel, 62
Collingwood, 79
Comte, A., 23, 24, 25, 27, 168, 171, 173, 201
çatışma, 127, 134, 135, 164, 165
çatışma ve dayanışma, 149
çatışma ve güç, 136
çekim yasası, 133
çelişki, 165, 168
çelişmezlik yasası, 200
çıkar, 149, 164, 169, 189
çıkar çatışmaları, 132, 133, 166, 132
çıkar farklılıkları, 206, 208
çıkar/ilgi, 118
çıkarların uyuşması, 132
çifte hermeneutik, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 21, 110, 193, 201, 206, 209, 213
çifte içerim, 58
çoğul gerçeklikler, 31, 47, 187
dar-ölçekli bağlamlar, 6
Darwin, C. 24
davranışın rasyonalizasyonu, 117
davranışın refleksif gözetimi, 152
davranışçılık, 74
dengelenme, 161
değer, 130
Descartes, 176
determinist toplumsal düşünce okulu, 167
determinizm, 116
devletin siyasal gücü, 135
dış gerçeklik, 176
dışsallık, 6, 11, 127
dışsal yaptırım, 146

dil, 30, 33, 73, 82, 83, 135, 138, 139, 151, 155, 158, 162, 194
dil biçimleri, 194
dilbilim, 57, 58
dil-dışı unsur, 94, 198
dil felsefesi, 83, 87, 120, 172
dil kullanımı, 12, 84, 120
dil merkezli yorum, 83
dil oyunu,31, 72, 83, 84, 96, 164, 189, 190, 187, 197
dilsel donanım, 93
dilsel ehliyet, 93, 140
dilsel form, 55, 76
dilsel ifade, 71, 72, 87
dilsel kurallar, 71
Dilthey, W. 32, 78, 79, 80, 81, 83
dil topluluğu, 138, 139
dil ve anlam, 37
dil yapıları, 31, 187
din, 87, 182, 183
dinsel kozmoloji, 188
dinsel öğreti, 183
Diyalektik Aklın Eleştirisi, 43
diyalektik ilişki, 134
diyalog, 94
diyalog süreci, 95
dogma, 181
dogmatizm, 189
doğa bilimleri, 4, 13, 14, 17, 18, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 37, 67, 68, 84, 110, 172, 193, 201, 203, 213
doğa bilimleri felsefesi, 176, 208
doğa bilimlerinde çifte hermeneutik, 19
doğal dil, 195, 199
doğa düzeni, 134
doğal nedenler, 153
doğal-olmayan anlam, 121
doğal tutum, 41, 43, 53, 54, 172
doğa ve toplum, 153
doğru, 70, 71, 89
doğrudan gözlem, 44
doğrulama ilkesi, 26
dönüştürme kapasitesi, 147, 148
dönüşüm kuralları, 158
dönüşümsel gramerler, 120
Droysen, 80
Durkheim, E., 24, 32, 34, 49, 105, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 144, 145, 159, 160, 173, 174, 175, 201, 207, 210
Durkheimci-Parsonscı işlevselcilik, 146
duyu-verisi, 40, 176
duyusal gözlem, 176, 177
düalizm, 6, 7, 10, 11, 147
düzeltme programı, 58
düşünceleştirme edimi, 42
düzen, 127, 133
düzenlilik, 67, 184
düzen problemi, 133, 134
düzensizlik, 133
edebiyat, 195
edebî ve estetik formlar, 196
edim, 44, 64, 66, 96, 98, 102, 107, 139, 174, 198
edim aktörü, 108
edimlerin anlamının teşhisi, 206
edimler ve iletişimler, 60
edim nitelemesi, 115
edimsöz etkiler, 158
edimlerin teşhisi problemi, 110
edim teşhisleri, 99, 103, 106, 108, 112 116, 125, 198
edim tipleri, 104
edim tiplerinin teşhisi, 99
edim-türleri, 114
edimsöz, 64
edimsöz edimleri, 55, 119
edimsöz güçler, 119
egemenlik tarzlarının yeniden-üretimi, 208
ego, 75
ego psikolojisi, 43
ego-bilinci, 48
egonun-tecrübesi, 43
ehliyet, 91, 122, 142, 152
ehliyetli aktörler, 207
ehliyetlilik, 207
ehliyet sahibi toplumsal aktör, 201
Einstein, A., 26, 189

eleştirel akıl, 181, 188
eleştirel rasyonalizm, 179, 184, 186
eleştirel teori, 34, 86, 93, 97
emek, 56, 86, 96, 97, 148, 151
emek hareketliliği, 165
emir, 68, 72
emir ve itaat, 69
empirizm, 31, 40, 88
empirik bilgi, 176
empirizm, 176, 184, 186
emre itaat edimi, 72
Engels, F, 24
epistemik tercihler, 18
epistemoloji, 27, 39
epistemolojik öncül, 187
epistemolojik problem, 173
epoché, 40, 43
eşgüdüm, 164
etkileşim, 87, 94, 96, 135, 139, 141, 145, 150, 153, 157, 162, 164, 165, 198, 199, 208
etkileşim aracı, 200
etkileşimde iletişim aracı, 139
etkileşim ilişkileri, 168
etkileşimin ahlâkî koordinasyonu, 146
etkileşimin ahlâkî unsurları, 144
etkileşimin anlamlı olarak üretilmesi, 146, 208
etkileşimin gündelik üretimi, 140
etkileşimin üretimi, 151, 207
etkileşim sistemi, 157, 161, 208
etkileşim ve yapı, 163
etkileşim yapılarının yeniden-üretimi, 138
etkisöz, 64
etnometodoloji, 9, 20, 51, 52, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 75, 76, 91, 150
etnometodolojik kayıtsızlık, 59, 61, 62
etnometodolojinin temel postülası, 60
Evans-Pritchard, 69, 181
evrimci teori, 24
evrim hiyerarşisi, 159
eylem, 102, 103, 105, 118, 120, 125, 128, 147, 154, 206
eylem bağlamı, 146
eylem biçimleri, 171
eylem felsefesi, 99, 104, 113, 116, 131, 161, 206
eylem-güç ilişkisi, 147
eylemin anlamlı olarak inşası, 199
eylemin dönüştürme kapasitesi, 148
eylemin güdüsel unsurları, 129
eylemin koşula bağlı unsurları, 131
eylemin nedensel temellendirilişi, 117
eylemin rasyonel özerkliği, 210
eylemin referans çerçevesi, 29, 129, 130, 131, 150, 166
eylemin sınırları ve üretim/yeniden-üretim süreçleri, 210
eylemin sürekliliği, 206
eylemlerin ahlâkî sorumluluğu, 152
eylem rasyonalitesi, 115
eylemin rasyonalizasyonu, 114, 117
eylem tasarısı, 45
eylem tiplerinin teşhisi, 110
eylem-tipleri teşhisi, 104
eylem ve anlam, 74
eylem ve toplumsal eylem ayrımı, 157
eylem veya faillik, 99
eyleyen öznenin özgürlüğü, 131
fail/aktör nedenselliği, 116
faillik, 98, 99, 100, 102, 104, 107, 116, 214
farkındalık bilinci, 117
farklılık-yaratıcı güç, 11
faydacı yaptırımlar, 127
Feigl, 176
felsefe tarihi, 188
felsefî antropoloji, 96, 135, 137
felsefî idealizm, 205
Felsefî Soruşturmalar, 31, 38, 74, 75, 79, 83, 164
fenomen, 10, 122, 165, 174, 203

fenomenoloji, 9, 29, 33, 34, 38, 40, 43, 51, 52, 54, 55, 87, 172, 175, 176
fenomenolojik anlam, 105
fenomenolojik gelenek, 39
fenomenolojik indirgeme, 42, 48
fenomenolojik varoluşçuluk, 51
fenomenolojik yorum, 75
fenomenolojik yöntem, 49
feodalizm, 165
ferdî ben, 35
Feuerbachcı tersine çevirme, 135
Feyerabend, 91, 178
Fransız yapısalcıları, 35
Freud, S., 32, 118
fiilî etkileşim, 146
fiilî iletişim, 94
fizik, 24, 203
fizyoloji, 160
Gadamer, Hans George, 32, 38, 75, 78, 80, 82, 83, 84, 87, 88, 89, 90, 92, 140
Garfinkel, Harold, 38, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 76, 94, 121, 150
geç dönem Wittgenstein, 99
geçerlilik, 62
Geisteswissenschaften, 27, 32, 37, 38, 76, 78, 79, 81, 82, 87
gelenek, 38, 82
geleneksel toplumsal düşünce okulları, 151
Gellner, 30
genel-bağlamlar, 6
genel konsensüs, 129, 130
gerçeklik, 175
gerekçe, 116, 117, 121, 153, 199, 206
Geştalt değişimi, 32
gizem, 24
global ahlâkî topluluk, 129
global kültürler ve ideolojiler, 151
Goffman, Erving, 36, 120, 196
Gödel, 20, 199
gönderge, 142
gösterge, 35, 56
göstergebilim, 35
gösterici, 94
gözlem dili, 176, 192
gözlem önermeleri, 176
Grice, 120, 121, 123
Grundrisse, 135, 148
grup, 161
gücün karşılıklı etkileşimi, 212
güç, 127, 134, 135, 146, 147, 148, 149, 163, 166, 169, 209
güç dağılımı, 151
güç eşitsizlikleri, 206
güç ilişkileri, 139, 144, 146, 147, 208
güç kullanımı, 163
güç ve çatışma, 149
güdü, 117, 155, 169, 206, 209
güdü-analizi, 54
gündelik davranış, 106
gündelik dil, 20, 198, 213
gündelik dil felsefecileri, 172
gündelik dil felsefesi, 29, 38, 52
gündelik dil ve sosyal bilimlerin meta-dilleri, 175
gündelik etkileşim ortamları, 111, 140
gündelik eylem, 114
gündelik hayat, 174, 194, 198, 200, 201, 209
gündelik iletişim, 141, 142
gündelik kullanım, 115, 155
gündelik olaylar, 114
gündelik söylem, 110
Habermas, Jürgen, 30, 78, 79, 83, 84, 85, 86, 88, 92, 93, 94, 95, 97, 140
hakikat, 81, 89, 90, 95, 182, 192
Hakikat ve Yöntem, 80, 82
Harbers, 5, 14, 15, 16, 17, 19
hayat tarzı, 31, 33, 67, 69, 73, 75, 81, 83, 84, 164, 188, 190, 196, 209, 212, 213
Hegel, 135, 136
Hegelci felsefe, 148
Heidegger, Martin, 29, 32, 33, 38, 39, 43, 75, 81, 83, 87, 89, 91, 92

hermeneutik, 13, 60, 189, 195, 197, 205, 206, 209, 213
hermeneutik analiz, 191, 200
hermeneutik daire, 76, 81
hermeneutik düşünce, 80
hermeneutiğin evrenselliği, 84, 96
hermeneutik felsefe, 34, 37, 38, 78, 79, 88
hermeneutik fenomen, 89
hermeneutik fenomenoloji, 92
hermeneutik gelenek, 79
hermeneutik özerklik, 89
hermeneutik teori, 83
hermeneutik ve bilim felsefesi, 88
hermeneutik ve eleştirel teori, 78
hermeneutik ve nomolojik analiz, 85, 97
hermeneutik ve nomolojik yaklaşım, 95
hermeneutik ve pozitivizm, 84
hermeneutik yorum, 84
Hempel, 178
Herder, 78
hipetetiko-dedüktif sistemler, 176
Hobbescu düzen problemi, 129, 132, 169
Hobbescu problem, 129, 132
Huizinga, 164
hipotez, 32
Husserl, Edmund, 38, 39, 40, 41, 42, 48, 49, 51, 75, 87, 88
içebakış, 32, 151
içkin gözetim, 117
içsel ilişki, 68, 72
içsel yaptırım, 146
içselleştirilmiş değerler, 128
iç ve dış diyalog, 84
ideal diyalog, 97
iktisat, 23, 197
iletişim, 93, 139, 163, 198
iletişim ortamı, 141
iletişim süreci, 199
iletişimsel edimler, 33, 100, 119
iletişimsel ehliyet, 93, 140
iletişimsel etkileşim normları, 95
iletişimsel niyet, 99, 118, 121, 123, 140, 157, 158, 199
iletişim ve etkileşim ortamları, 150
iletişim ve faillik, 78
iletişim ve hermeneutik analiz, 98
ilkesel açıklama, 153
indekssel, 56, 63, 64
indekssel gösterge, 55
indekssel ifade, 55, 56, 58, 59, 63, 64, 76, 93
indekssellik, 59, 63
insan edimlerinin teşhisi, 111
insan eylemi modellerinin rasyonel inşası, 200
insan eyleminin dönüştürme kapasitesi, 147
insan faillerin inşa edici becerileri, 198
insan ve doğa arasındaki diyalektik, 134
inşacı analiz, 58, 59, 61
inşa ve yeniden-inşa etme, 109
intihar, 61, 112
İntihar, 174, 175
ipso facto, 119, 166
iradecilik, 130, 129
ironi, 64, 141, 194
irrasyonalizm, 43
İsa, 193
istekler, 164
işbölümü, 135, 148
işçi sınıfı, 135
işlev/işlevsizlik karşıtlığı, 162
işlevselcilik, 159, 167, 160, 161, 168
işlevsel karşılıklı bağımlılık, 162
işlevsel uyuşmazlık, 168
işlevsel zorunluluk, 130
işlevselcilik,4, 34, 36
itaat, 69, 72
izafiyet teorisi, 26
James, 187
kaos'un antitezi, 134
kapitalist toplum, 135
kapitalizm, 25, 135, 136
karşılaştırılabilir olgular, 174
karşılaştırılamazlık, 180

karşılıklı anlama, 95
karşılıklı bilgi 121, 122, 123, 142, 143, 153, 208
karşılıklı ilişki, 90, 202
karşılıklı rıza, 129
karşılıklılık, 151
kartezyen bireycilik, 81
kartezyen vurgu, 55
kavramsal ayrımlaştırma, 176, 202, 203
kavramsal çerçeve, 110
kavramsal şema, 110
kavramsal tanım, 77
kavranış, 140
kendini-doğrulayan kehanet, 19, 210
kendini-olumsuzlayan kehanet, 19, 202, 203, 210
Kenny, 74
Kıta hermeneutiği, 38
Kierkegaardcı inanca sıçrama, 184
kimya, 24
kişilik mekanizmaları, 131
Knor-Cetina, Karen , 13, 14, 17
kollektif bilinç/vicdan, 127, 132, 133
kollektivite, 128, 138, 139, 157, 161, 164, 165, 167, 199, 208
kollektivitenin çıkarları, 132
komünizm, 136
Komün ve Gotha Programı, 136
konstrüktivizm, 20
konumsal eylemler, 55
konuşma, 58, 157, 158, 167
konuşma edimleri, 167
konuşma toplulukları, 87
konuşma ve dil, 167
konsensüs, 95, 97
koordinasyon problemi, 123, 124, 125
koşullu refleks, 107
kova teorisi, 177
kozmoloji, 181, 182
Kuhn, Thomas, 31, 32, 178, 179, 181, 182, 186, 187, 188, 189, 208, 209, 213
Kuhn'un 'normal bilim' formülasyonu, 180
kural, 70, 71, 144
kural sistemleri, 164
kurala-bağlı davranış, 67, 70, 128
kurala-uyma davranışı, 71
kurumlar ve kurumsal değişme teorisi, 36
kurumsal düzenin yeniden-üretimi, 6
kurumsal organizasyon, 125
kurumsal refleksivite, 10, 13, 18, 19
kuşkuculuk, 186, 188
kültür çerçeveleri, 81
kültürel konsensüs, 130
kültürel sistem, 84
Lakatos, 178, 186
lehçe, 151
Lévi-Strauss, C., 12, 158
Lévy-Bruhl, 181
liberal din, 183
likidite tercihi, 197, 198, 201
Louch, 66, 172
Löwith, 148
Lukács, 86
Luhmann, Niklas , 4
Lynch, William , 17
MacIntyre, 71
maddî çıkar, 135
makro-sosyoloji, 36
Malinowski, 159
mantıkçı atomculuk, 31
mantıkçı empirizm, 79
mantıkçı pozitivizm, 171, 176, 179, 183
mantıksal bağlantı, 198
mantık ve fizik felsefesi, 42
Marshall, Alfred, 129
Marksist-Leninist determinizm, 201
Marksizm, 24, 25, 134, 180
Marx, Karl, 23, 24, 25, 27, 90, 134, 35, 136, 137, 147, 148, 166, 171, 201
matematik, 24, 193
Mead, G. H., 31 32, 35, 155

Melden, 74
meşru düzen, 133
meşruiyet ufku, 212
meta-dil, 94, 194, 199, 201, 211, 213
Merleau Ponty, 39, 140
Merton, 160, 161, 179
metafizik, 42, 195
metafor, 194, 195
metinsel hermeneutik, 92
Mill, J. S., 29, 78, 83
mikro/makro ayrımı, 6, 10, 36
mikro-sosyoloji, 36
mit, 87, 158, 181
mitoloji, 158
mizah, 141
Mouzelis, 5, 10, 11, 12
moral bilimler, 78
mutlak rölativizm, 73
mülkiyet, 49
neden-soru, 120
nedensel analiz imkânı, 72
nedensel koşul, 206
nesnel bilgi, 81
nesnel idealizm, 92
nesnellik, 95
Newton, I., 25, 26
Newtoncu fizik, 189
nihilizm, 90
niyet, 103, 105, 106, 107, 113, 122, 125, 199, 206
niyetlenilmiş sonuç, 206
niyetli eylem, 147, 207, 211, 212
niyet veya amaç, 99, 206
niyetli veya amaçlı edim, 106
niyetsel/yönelimsel bilinç, 49
niyetsel/yönelimsel eylem, 96
niyetselci/yönelimselci anlam teorileri, 92
niyetsellik/yönelimsellik, 40, 42, 48, 103
nomolojik analiz, 211
norm, 128, 137, 144, 189, 212
normatif sistem, 133
normatif talepler, 145
normatif unsur, 145
normatif yaptırımlar, 145
normlar ve kurallar, 144
nomolojik açıklama, 84
nükleer fizik, 61
obje, 40
objektivizm, 88
olay, 110
olay nedenselliği, 116, 117
ontoloji, 25, 33, 39
ontolojik özgürlük, 43
ontolojik/varlıksal güvenlik, 151, 153, 156
organizasyon, 161, 164, 167, 208
ortodoks işlevselcilik, 207
ortodoks sosyoloji, 62, 210
ortak değerler sistemi, 133
otopoesis, 161
otorite, 150, 151
otorite statüsü, 154
Oxford, 52
oyun alanı, 69
önerme, 62, 106, 121, 180
önermesel içerik, 200
önyargı, 171
özdeşlik ve çelişki, 195, 200
özel mülkiyet, 135
özgecilik, 133
özgür eylem, 87
öznelcilik, 206
öznelerin aktif eylemleri, 211
özne ve nesne, 176
özneler-arası karşılıklı anlama, 139
Öznelerarasılık, 32, 41, 43, 49, 51, 75, 199
öznelerarası iletişim ve sembolleştirme, 87
öznelerarasılık aracı/ortamı olarak dil, 81
öznel tecrübe, 44
paradigma, 31, 32, 179, 181, 182, 187, 188, 189, 190, 193, 195, 208, 209
Pareto, 129, 130
Parsons, Talcott , 4, 8, 29, 32, 34, 39, 53, 96, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 150, 159, 160, 166, 169, 207

Peirl99
Popper, Karl , 26, 177, 178, 179, 181, 184, 185, 186, 192
Poppercı bilim felsefesi, 181, 186
post-Wittgensteincı felsefe, 30, 66, 74, 79, 95, 99, 128, 146, 187
pozitivist felsefe, 52
pozitivist sosyoloji, 201
pozitivizm, 3, 130, 171
Praxis, 77, 97, 104, 117, 135, 147, 166, 198
Praxis ontolojisi, 137
psikanaliz, 180
pratik bilinç, 135
pratiklerin yeniden-üretimi, 162
pre-refleksif, 90, 91, 106
Pritchard, 153
proje, 106, 108, 114
proje/tasarı, 105, 108
psikanalitik karşılaşma, 84
psikanalitik teori ve uygulama, 85
psikanaliz, 85, 87, 97
psikoloji, 29, 74
Quine, 177
Radcliffe-Brown, 159
radikal uzlaşımcılık, 187
rasyonel insan eylemleri modelleri inşası, 200
rasyonalite, 59, 60
rasyonalite biçimi, 53
rasyonel söylem, 95
rasyonalizasyon, 151, 152, 154
referans sistemi, 94
refleksif davranış, 44, 117
refleksif dikkat, 9
refleksif ifşa, 88
refleksif gözetim, 114, 115, 125, 169, 207
refleksif karakter, 87
refleksif kategorizasyon, 45
refleksivite, 9, 10, 19, 33, 35, 56, 94, 151, 155, 210
refleksivitenin toplumsal temeli, 32
Ricoeur, 75, 79, 88, 158
rölatiflik ilkesi, 31
rölativizm, 30, 31, 180, 209
rölativizm ve hermeneutik analiz, 190
Russell, 57
rutin eylem, 106
rutin söylem, 56
rutinleşme, 9
Ryle, 42, 57
Sacks, 57
saf diyalog, 94
sağduyu, 153, 172, 208
sağduyu anlayışları, 122
sağduyusal anlamlar, 123
Saint Simon, 136
Sartre, 39, 43
Saussurecu dilbilim, 158
Scheler, 39, 43
Schleierimacher, 78, 79
Schon, 195
Schutz, 30, 31, 32, 34, 38, 39, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 59, 60, 75, 104, 114, 115, 153, 187, 197, 200, 209
Searle, 120
semantik, 33, 56, 162
semantik birim, 93
sembolik etkileşimcilik, 34, 35, 36
sembolik– unsurların bütünleşmesi, 130
sembolizm, 32, 196
sentaks, 162
sermaye, 135
sınanabilirlik, 179
sınıf, 135
sınıf çatışması, 133, 135, 136
sınıf çıkarları, 136
sınıflar diyalektiği, 134
sınıflı toplum, 136
sınıfsal ilişkiler, 148
sınırlayıcı nosyonlar, 70, 73
sınırlı anlam alanları, 47
Simmel, 134
siyasal güc, 136
somut benlik, 41
sonsuz nirengi, 62
sosyal aktör, 110
sosyal analiz, 205

sosyal analiz ve gündelik davranış, 202
sosyal bilimler ve felsefe, 29
sosyal bilim, 27, 47, 52, 54, 60, 110, 117, 161, 179, 193, 195, 197, 203, 172, 205, 206
sosyal bilimler, 23, 25, 27, 28, 33, 37, 50, 67, 72, 76, 84, 86, 95, 97
sosyal bilimlerde çifte hermeneutik, 18
sosyal bilimsel anlam çerçeveleri, 211
sosyal bilimsel söylem, 213
Sosyal Bilim Tasarımı ve Felsefe, 69
sosyal etkileşim, 151
Sosyal Eylemin Yapısı, 129, 130, 133
sosyalist toplum, 136
sosyalizm, 25, 135
sosyal normlar, 206
sosyal organizasyon, 182
sosyal sistemler, 5, 6, 7, 12, 130, 132, 212
sosyal teori, 107, 129
sosyal teorinin inşası, 193
sosyal topluluklar, 139
sosyolojik analiz, 115
sosyolojik kavramların formülasyonu, 51
sosyolojik yöntem, 58, 76, 199
Sosyolojik Yöntemin Kuralları, 173, 210
sofistike yanlışlamacılık, 193
soyut aktör, 129
sosyalleşme, 155
söylem, 94, 95
söz edimi, 93
sözlerin edimsöz gücü, 143
söz tipleri, 123
Spencer, 159
statik ve dinamik ayrımı, 168
süreksizlik, 148
Strawson, 120
suç edimi, 61
şeyleştirme kipi, 165
tam kurumsallaşmanın antitezi, 133
Tanrı, 198
tarih, 23, 87
tarihsel gerçeklik, 41
tarihsel zorunluluk, 43
tarih ve kültür, 134
tecrübe, 32, 45, 104
tecrübî form, 76
tekil aktörler, 57, 132
tekli hermeneutik, 4, 14, 20
teknik dil, 213
teknoloji, 182
temellendirici eylem ilkeleri, 115
teori dili, 176
The Structure of Social Action, 39
tipleştirme, 143
toplum felsefesi, 95, 171, 186
toplumsal ahlâk, 34, 35, 133
toplumsal-ahlâkî-amaç, 128
toplumsal aktörler, 77, 138
toplumsal bütünleşme, 165
toplumsal bütünlükler, 154
toplumsal davranış, 24, 27, 68, 72, 97, 172, 196, 200, 205
toplumsal dayanışma, 207
toplumsal etkileşim, 121, 148, 162
toplumsal eylem, 44, 132
toplumsal fenomenler, 171
toplumsal gerçeklik, 151
toplumsal hayat, 25, 33, 78, 79, 109, 110, 126, 129, 131, 137, 139, 153, 167, 172, 199, 201, 210
toplumsal hayat koşulları, 166
toplumsal hayatın üretimi, 199, 201
toplumsal kollektivite, 127
toplumsal kurallar, 75
toplumsal norm, 71
toplumsal olgu, 68, 127
toplumsal organizasyon, 7, 73, 188
toplumsal ortam, 153
toplumsal pratik, 58
toplumsal uzlaşım, 75
toplumsal üretim ve yeniden-üretim, 9, 138

toplumsal yeniden üretim süreçleri, 163, 167
toplumsal yapı, 162
toplumsal zorlayıcılık veya yükümlülük, 105
toplum tipi, 135, 136
toplum tipleri şeması, 159
toplumun ahlâkî talepleri, 132
toplumun üretimi, 207
toplumun üretimi ve yeniden-üretimi, 137, 138, 210, 211, 214
toplumun üretimi veya inşası, 137
Toulmin, 107
Tractatus, 83
transendental, 40, 42
transendental ego, 41, 43, 51
transendental fenomenoloji, 48, 51, 75, 88
tutarlılık, 90, 162, 195
tümdengelimli-nomolojik yasalar, 17
tümevarımsal mantık, 184
tümevarımsal mantık çerçevesi, 186
tümevarımsal mantık eleştirisi, 26, 184
tümevarımsal yöntem, 173
Türlerin Kökeni, (C. Darwin) 24
uygunluk, 89
uygunluk postülası, 48, 50, 209
uygunluk problemi, 197
uyumlu eylem akışları, 114
ücretli emek, 135
üretim, 137
üst anlama, 81
varlıksal güvenlik, 156
varoluşçu fenomenoloji, 29, 33, 48, 95
varoluşçuluk, 51
varoluşsal fenomenoloji, 39, 115
Verstehen/Erklären ayrımı, 13, 79
Verstehen, 32, 37, 76, 79, 80, 81, 199
Viyana Çevresi, 178
Vries, 5, 14, 15, 16, 17, 19
Wartheit und Methode, 80
Weber, Max, 32, 37, 39, 44, 45, 49, 50, 53, 60, 72, 80, 81, 86, 106, 126, 129, 130, 133, 134, 149, 157, 197, 209
Winch, Peter, 30, 38, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 79, 83, 84, 87, 96, 131, 187, 188, 189, 197, 198, 209
Wittgenstein, Ludwig, 29, 31, 32, 33, 38, 52, 55, 57, 63, 70, 74, 76, 81, 83, 87, 92, 99, 102, 110, 120, 128, 144, 163
Whorf, Benjamin Lee,31, 187
Wright, 145
Wolf, Friedrich 78
yabancılaşma, 97
yanlış, 69, 70, 71, 89
yanlışlama, 181
yanlışlama formülü, 186
yanlışlamacılık, 185, 186
yanlışlamacılık şeması, 186
yapı, 5, 11, 35, 144, 157, 158, 159, 160, 161, 167, 212
yapı analizi yaklaşımı, 157
yapılaşma, 160, 161, 165, 212
yapılaşma teorisi, 3, 11
yapılaşma süreçleri, 164, 212
yapının ikiliği, 4, 5, 6, 8, 10, 12, 162, 208, 212
yapının üretimi ve yeniden-üretimi, 157, 160, 168, 169
yapının yeniden-üretilme tarzları, 208
yapısal analiz, 202
yapısal bütünleşmesi veya dönüşümü, 164
yapısalcılık, 4, 34, 35, 158, 160
yapısal ilkeler, 165
yapı tiplerinin süreklilikleri ve çözülüşleri, 161
yaratıcı problem-değişiklikleri, 186
yargısal rölativizm, 190, 191
yasaların doğrulanması, 184
yaşantı-dünyasının betimleyici fenomenolojisi, 43
Yeni Ahit, 87

yeniden icra etme, 32
yeniden inşa etme, 59, 80, 96, 163, 196
yeniden-okuma, 89
yeniden-üretilen pratikler, 139
yeniden-üretim, 12, 36, 137, 161, 168
yeniden yaşama, 32, 80
yerleşik ahlâk norm, 133
yorumcu sosyoloji, 3, 7, 8, 37, 47, 75, 125, 167, 173, 205
yorumlayıcı anlama, 37
yorumlayıcının tecrübesi, 89
yorumlama, 56, 84, 90, 91
yorumlama şemaları, 139, 143, 153
yozlaştırıcı problem-değişiklikleri, 186
yönelimsellik, 33
yöntem, 32, 89, 91, 92
yöntem felsefesi, 38
yükümlülük, 144, 145
Zande, 69, 70
Zande büyüsü, 181, 184, 191
zımnî bilgi, 199
zaman dışı, 160
zamansallık, 148, 159, 160
zımnî bilgi, 143
zincirleme sonuç, 108
Ziff, 141, 142
zorlayıcılık, 6, 11, 127
zorunlu işbölümü, 133
zorunluluk, 135, 165
Zweckrationalität, 86

Paradigma'nın Gündemindekiler

Hans Georg Gadamer, Hakikat ve Yöntem
Giambattista Vico, Yeni Bilim.
Kant, Saf Aklın Eleştirisi
Richard Rorty, Felsefe ve Doğanın Aynası
Alasdair McIntyre, Etiğin Kısa Tarihi
Anthony Giddens, Sosyal Teorinin Merkezî Problemleri
G. Steiner, Babil'den Sonra: Dilin ve Tercümenin Boyutları
Joseph Rouse, Bilgi ve İktidar/Bilimin Politik Felsefesine Doğru
P. Tillich, Ahlâk ve Ötesi
F. E. Peters, Grek Felsefesi Terimleri Sözlüğü
M. Sheikh, İslâm Felsefesi Terimleri Sözlüğü
Richard Bernstein, Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesinde: Bilim, Hermeneutik ve *Praxis*
P. L. Berger - T. Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası/ Bir Bilgi Sosyolojisi Denemesi
K. M. Wheeler, Romantizm, Pragmatizm ve Dökonstrüksiyon
Robert, A. Nisbet, Sosyolojik Gelenek
Hugh J. Silverman, Tekstüaliteler
W. J. Wainwright, Din Felsefesine Giriş
S. Priest, Zihin Felsefesine Giriş
C. Türer, William James'in Ahlâk Anlayışı
S. Z. Hünler, Spinoza\nın Hayatı