

toplumun kuruluşu

Anthony Giddens

Bilim ve Sanat

Anthony Giddens

toplumun kuruluşu

anthony giddens

TOPLUMUN KURULUŞU

çeviren
hüseyin özel



BİLİM VE SANAT

BİLİM VE SANAT YAYINLARI

Birinci Basım: Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999

© Polity, 1984

Bu kitabın Türkçedeki tüm yayım hakları
Akcalı Ajans aracılığıyla
Bilim ve Sanat Yayınları'na aittir.

Kitabın Özgün Adı
The Constitution of Society

Yayıma Hazırlayan
Cemal Güzel

Kapak Tasarımı
Ümit Öğmel

ISBN 975-7298-29-8

Baskı
Cantekin Matbaacılık [384 34 35]

BİLİM VE SANAT YAYINLARI Konur Sok. No: 17/6 Kızılay-Ankara Tel: 417 59 01



anthony giddens

TOPLUMUN KURULUŞU
Yapılaşma Kuramının Ana Hatları

çeviren
hüseyin özel

Kaynakça Notu:
Anthony Giddens, *Toplumun Kuruluşu* (çev. Hüseyin Özel) Ankara, 1999, Bilim ve Sanat Yayınları, 480 sayfa.

İÇİNDEKİLER

Önsöz 9
Kısaltmalar 11
Giriş 13

1. YAPILAŞMA KURAMININ ÖĞELERİ 41

Eyleyen, Eyleme 45
Eyleme ve Güç 56
Yapı, Yapılaşma 58
Yapının İkiliği 69
Kurum Biçimleri 73
Zaman, Beden, Karşılaşmalar 81

2. BİLİNÇ, BENLİK VE TOPLUMSAL KARŞILAŞMALAR 85

Düşüngüsellik, Usavurmaya Dayalı Bilinç
ve Pratik Bilinç 86
Bilinçdışı, Zaman, Bellek 90
Erikson: Kaygı ve Güven 97
Rutinleşme ve Güdülenme 107
Bulunma, Birarada Bulunma
ve Toplumsal Bütünleşme 113
Goffman: Karşılaşmalar ve Rutinler 117
Dizisellik 123
Konuşma, Düşüngüsellik 129
Konumlanma 135
Eleştirel Notlar: Freud Ve Dil Sürçmeleri 147

3. ZAMAN, UZAM VE BÖLGESELLEŞME 161

Zaman Coğrafyası 161
Eleştirel Yorumlar 169
Bölgeselleşme Biçimleri 172
Ön Bölgeler, Arka Bölgeler 177
Açığa Vurma ve Benlik 181
Türsel Olarak Bölgeleşme 185
Zaman, Uzam, Bağlam 188
"Mikro" ve "Makro"ya Karşı: Toplum ve Dizge Bütünleşmesi 196
Eleştirel Notlar: Zamanlama ve Uzamlama Üzerine Foucault 203

4. YAPI, DİZGE, TOPLUMSAL YENİDEN ÜRETİM 219

Toplumlar, Toplum Dizgeleri 220
Yapı ve Kısıt: Durkheim ve Diğerleri 227
"Kısıt"ın Üç Anlamı 233
Kısıt ve Şeyleşme 239
Yapısal İlkeler Kavramı 241
Yapılar, Yapısal İlkeler 246
Çelişki 255
Tarihi Yapmak 263
Eleştirel Notlar: "Yapısal Toplumbilim" ve Yöntembilgisel Bireycilik 272
Blau: Yapısal Toplumbilimin Bir Türü 272
Bir Seçenek? Yöntembilgisel Bireycilik 280

5. DEĞİŞME, EVRİM VE GÜÇ 291

Evrimcilik ve Toplum Kuramı 294
Uyarlanma 300
Evrim ve Tarih 304
Toplumsal Değişmenin Çözümlenmesi 313
Değişme ve Güç 328
Eleştirel Notlar: Evrim Üzerine Parsons 338

6. YAPILAŞMA KURAMI, DENEYSEL ARAŞTIRMA VE TOPLUM ELEŞTİRİSİ 353

Temel Kavramların Yinelenmesi 353
Stratejik Davranış Çözümlemesi 361
İstenmedik Sonuçlar: İşlevselciliğe Karşı 367
Yapının İkiliği 372
Yapısal Kısıtlama Sorunu 380
Çelişki ve Deneysel Çatışma İncelemesi 387
Kurumsal İstikrar ve Değişme 398
Çizgileri Biraraya Getirme: Yapılaşma Kuramı ve Araştırma Biçimleri 407
Ortak Bilgi-Sağduyu Karşıtlığı 415
Toplum Biliminde Genellemeler 426
Toplum Biliminin Pratik Çağrışımları 431
Eleştirel Notlar: Toplum Bilimi, Tarih ve Coğrafya 440

Yapılaşma Kuramının Terimlerine İlişkin Sözlük 457
Kaynakça 463
Dizin 479

ÖNSÖZ

Bir süreden beri, daha önceki çeşitli yazılarımda da, toplum bilimi [social science] için, toplumsal düşüncede varolan geleneklerden büyük ölçüde ayrılan bir yaklaşım oluşturmaya çalışıyorum. Elinizdeki kitap, bu önceki yazıları, hem geliştirilmiş hem de tutarlı olduğunu umduğum bir biçimde bir araya getirmektedir. Oldukça bulanık olan toplum bilimine "yaklaşım" terimi, aslında yapılaşma kuramının yöntembilgisel içermeleri diye gördüklerimi çok iyi aktarıyor. Toplum biliminde, ilerde oldukça ayrıntılı biçimde ortaya konacak nedenlerden ötürü, toplum yaşamının incelenmesini yönlendirip düzenleyen kavramsal şemalar "kuram"ın ne olduğunu, ne işe yaradığını büyük ölçüde anlatmaktadır. Kuşkusuz bununla, toplum kuramının ereği insan davranışının temel özelliklerini aydınlatmak, yorumlamak ve açıklamak değildir demek istemiyorum. Demek istediğim, genellemeler —"yasalar" demeyeceğim— oluşturup bunları sınamanın, toplum kuramının başka değişik öncelikleri ya da erekleri içinde yalnızca birisi olduğudur. Doğa bilimlerindeki çabaların (belki de) ayırıcı özelliği olan, istikrarlı biçimde oluşturulmuş genellemeler kümesi kurma ödevi, toplum biliminde öyle çok fazla yeri olan bir hedef değildir. Ya da ben böyle düşünüyorum.

Birçok kişi, kitabın önceki müsveddelerini gözden geçirerek bunlar üzerine yorum yapma ya da son biçimine oldukça doğrudan bir biçimde katkıda bulunma inceliğini gösterdiler. Aşa-

ğıdaki kişilere özellikle teşekkür etmek istiyorum: Bayan D. M. Barry, John Forrester, Diego Gambetta, Helen Gibson, Derek Gregory, David Held, Sam Hollick, Geoffrey Ingham, Robert K. Merton, Mark Poster, W. G. Runciman, Quentin Skinner, John B. Thompson ve Jonathan Zeitlin.

A. G.
Ocak 1984.

KISALTMALAR

CCHM: *A Contemporary Critique of Historical Materialism* [Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Bir Eleştirisi], 1.cilt (Londra; Macmillan/Berkeley: University of California Press, 1981).

CPST: *Central Problems in Social Theory* [Toplum Kuramındaki Temel Sorunlar] (Londra; Macmillan/Berkeley: University of California Press, 1979).

CSAS: *The Class Structure of the Advanced Societies* [Gelişmiş Toplumların Sınıf Yapısı], gözden geçirilmiş basım (Londra: Hutchinson/New York: Harper & Row, 1981).

NRSM: *New Rules of Sociological Method* [Toplumbilim Yönteminin Yeni Kuralları] (Londra: Hutchinson/New York: Basic Books, 1976).

PCST: *Profiles and Critiques in Social Theory* [Toplum Kuramındaki Profiller ve Eleştiriler] (Londra: Macmillan/-Berkeley: University of California Press, 1982).

SSPT: *Studies in Social and Political Thoery* [Toplum ile Siyaset Kuramı Çalışmaları] (Londra: Hutchinson/New York: Basic Books, 1977).

Bunların tümü, Anthony Giddens tarafından yazılmıştır.

GİRİŞ

Bu kitabın ardalanı, toplum bilimlerinde son on beş yıl içerisinde gerçekleşen bir dizi önemli gelişmede aranmalıdır. Bu gelişmeler, büyük ölçüde toplum kuramı alanında yoğunlaştılar; özellikle de toplum bilimlerinin en uğursuzu, en kışkırtıcısı olan toplumbilimde [sociology] etkili olmayı sürdürüyorlar. Toplumbilim yapısı gereği tartışmalıdır. Bununla birlikte, İkinci Dünya Savaşını izleyen uzunca bir dönem boyunca, özellikle İngilizce konuşulan dünyada, toplumbilimin, bir bütün olarak da toplum bilimlerinin yapıları ile ödevlerine ilişkin geniş bir oydaşma vardı. Başka açılardan birbiriyle yarışan kuramlar arasında ortak bir zemin, kendisini ele geçirmek için entelektüel çarpışmaların gerçekleştirilebileceği bir meydan olduğu söylenebilirdi. Bu dönemde toplumbilim akademik bir büyüme alanı olmasa da, birçok çevrede kesinlikle gözde bir konu olmamayı sürdürse de, ünü giderek artan bir konu durumundaydı. Toplumbilim uluslararası düzeyde Amerikan toplumbilimin etkisi altındaydı; toplum kuramındaysa Talcott Parsons'un etkisi açıktı.[1] Geriye dönüp bakıldığında, Parsons'un düşüncelerinin ka-

[1] Kuşkusuz, Parsons'un etkisini geçmişle sınırlamak ve kendisinin de bir keresinde Spencer'in ölümünden hemen sonra başına geldiğini söylediği gibi, unutulduğunu düşünmek hata olur. Tam tersine, bugün toplum kuramındaki en çok göze çarpan eğilimlerden birisi, az çok doğrudan doğruya Parsons'dan kaynaklanan görüşlerin oynadığı temel roldür. Almanya'da Luhmann ile Habermas, Fransa'da Bourricauld ile Alexander ve ABD'deki diğerlerinin çalışmaları buna örnek diye gösterilebilir. Bu yazı çizinin hiçbir bölümünü ayrıntılı olarak tartışmak niyetinde değilim, ne ki, bu yazarların yazılarındaki Parsons'un düşüncelerine dayanan yanlardan neden hoşlanmadığım üzerine bir iki söz söylemek yerinde olabilir. Luhmann belki de diğerlerine göre daha

fazla sürdürmeye istekli olsa da, sözü edilen yazarların hepsi, Parsons'un işlevselciliğine oldukça eleştirel bir gözle bakmaktadırlar. Bu bakımdan, bu kitabın da yeterince açıklıkla ortaya koyması gerektiği gibi, onlarla aynı görüşü paylaşıyorum. Ne ki, başka bakımlardan, yine kitapta yeterince ayrıntısıyla verilecek nedenler yüzünden, Parsonscu kanıtsavlardan kökten bir kopuşun gerekli olduğunu düşünüyorum. Bunun önemli bir yönü, Max Weber'in etkisinin Parsons'un yazıları yoluyla süzülmesine yönelik bir ilgidir. Böyle olmayı onarılamaz bir hata diye gören kimi eleştirmenlerce sıklıkla "Weberci" diye adlandırıldım. Bu terimi, onların düşündüğü gibi bir eksiklik diye görmemekle birlikte, terimin benim düşüncelerimi doğru olarak yansıttığını da düşünmüyorum. Weber'e dayandıysam bu, yukarıda değinilen yazarların benimsediklerinden farklı bir açıdandır. Dolayısıyla Habermas'ın Weber'i (belki de şaşırtıcı bir biçimde), her şeyden önce genelleşmiş gelişme süreçleri diye yansıtılan, değerlerin ussallaştırılması ve "toplumsal farklılaşma" ile ilgilenen Parsonscu tarzda bir Weber'dir. Burada toplum yaşamı, Weber'den ödünç almayı yeğleyebileceğim bir bakış açısından, somut olarak yerleşmiş yapanların [actor] farklı türdeki pratikleri ve savaşımlarını, bölgesel çıkarları arasındaki çekişme ve çatışmayı, devletlerin ya da siyasal oluşumların yurtluluğu [territoriality] ile şiddetini dikkate alan bir bakış açısından betimlenmemektedir.

Parsons, kendisini bir "eylem kuramcısı" diye görmüş ve toplum bilimi anlayışını, "eylemin başvuru çerçevesi" diye adlandırmıştı. Ne ki, başka bir yerde (*NRSM*, 3. bölüm) uzun uzun göstermeye çalıştığım gibi, doyurucu bir eylem (ve özellikle niyetler ile gerekçeler gibi bununla ilişkili diğer kavramların) anlayışı diye görebileceğim şeyler Parsons'un çalışmalarında yoktur. Bunun nedeni, kimi yorumcuların öne sürdükleri gibi, Parsons'da işlevselcilik üzerindeki daha sonraki vurgunun "istenççilik" üzerindeki daha önceki bir vurguyu gölgede bırakma eğilimi göstermesi değil. Bunun nedeni, istenççilik düşüncesinin en başından kusurlu olması. Parsons'un düşüncesinde istenççilik her zaman, gizil olarak yıkıcı nitelikteki bireysel istençlerin düzenlenmesi diye algılanan "düzen sorunu"nun çözümüyle ilişkilendirilmektedir. Bu sorun, yapanların toplumsal kenetlenmesinin dayandığı paylaşılan değerleri, güdüler diye içselleştirdikleri gösterilerek çözüme kavuşturulur. Eyleme ilişkin bir yaklaşım getirme çağrısı, "ruhbilimsel" bir güdüler kuramı kuramı ile toplum dizgelerinin yapısal özelliklerinin "toplumbilimsel" bir yorumu arasında bağlantı kurma isteğiyle birleştirilmektedir. Burada, toplumsal pratiklerin temel bir parçası olarak toplumsal yapanların bilgililiği diye vurguladığım şeye kavramsal bakımdan çok az bir yer kalmaktadır; eğer hâlâ kaldıysa tabii. Büyük ölçüde Parsons'a bağımlı olan hiçbir bakış açısının, bu kitapta gördüğüm biçimiyle toplum kuramının temelinde yatan bu sorunu doyurucu bir biçimde ele alabileceğini düşünmüyorum.

Bugün Parsons'tan büyük ölçüde etkilenenler kendilerini işlevselci diye görmüyor, onun düşüncesindeki işlevselci kalıbı az çok yadsıyor olsalar da, işlevselcilik biçimlerinin büyük bölümüyle ilişkili olan başka düşünceleri gene de benimsemektedirler. Bu düşünceler arasında şunlar var: toplumsal etkinliğin daha sıradan, daha pratik yanları pahasına "değer oydaşması" ya da simgesel düzenlerin çekiciliğine kapılma; toplumların biyolojik organizmalar gibi

zandığı saygınlık abartılabilir —birçokları onun soyutlama beğenisini ve anlaşılmazlığını itici buluyordu, o da eleştiri ve küçümsemelerden kendi payına düşeni alacaktı. Bununla birlikte, ilk kez 1930'larda basılan ancak savaş sonrası dönemde yaygın olarak bilinir hale gelen *The Structure of Social Action* (Toplumsal Eylemin Yapısı), pek çok bakımdan çağcıl toplumbilimin oluşumunda temel bir çalışma olmuştur. Bu çalışmada Parsons, on dokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyıl başı Avrupa düşüncesinin bir yorumunu temel alarak toplum kuramı için dizgeli bir soyağacı oluşturuyordu. Bu soyağacında Durkheim, Max Weber, Pareto öne çıkarılırken Marx son derece önemsiz bir yer tutuyordu. 1890-1920 kuşağının yazılarının, değerli olanı koruyup değersiz olanı atarak, önemli bütün konularda Marx'ı aştığı düşünülüyordu.

Kitap ayrıca, toplumbilim için işlevselciliğin inceltilmiş bir biçimi ile doğacı bir anlayışın bir araya getirildiği bir toplum kuramı yaklaşımı getirmekteydi. Parsons'un daha sonraki yazıları, insan eyleminin çok özel, çok ayırt edici nitelikleri olmasına karşın toplum biliminin büyük ölçüde doğa bilimiyle aynı mantıksal çerçeveyi paylaştığını vurgulayarak, bu önceki görüşleri oldukça ayrıntılı bir biçimde dile getirecekti. Kendisi de Amerikan tarzı çalışıp yazan bir toplumbilimci olan Parsons'un düşüncelerinin kökenlerini Avrupa toplum kuramında bulma çabası, aslında Amerikan toplumbiliminin egemen konumunu güçlendirmeye yaramıştır. Çünkü, Durkheim, Weber, Pareto, tam anlatımı Parsons'la meslektaşları tarafından verilecek olan "eylemin başvuru çerçevesi" anlayışının öncelleri diye görülmekteydi. Toplumbilimin temel kuramsal kökenleri Avrupa'da olabilir, ancak konunun daha da geliştirilmesi büyük ölçüde At-

---

kolaylıkla ayırt edilebilir birlikler olduklarını varsayma eğilimi ve evrimci kuramlara yakınlık. Bu vurguların her birinin ciddi bir biçimde yanıltıcı olduğunu düşünüyorum ve kitapta bunların geçerliliğine ilişkin güçlü çekinceler ortaya koyacağım. Halen Parsons'un çalışmalarını yeni yollardan geliştirmek için uğraşan kimi yazarların, özellikle Luhmann ile Habermas'n çalışmalarının önemine ve inceltilmişlik dereceleri hakkında kuşkuya yer yok. Ne ki, en az daha uzun süredir yaygın durumdaki Parsoncu olmayan yapısal toplumbilimin değişik türlerinin yadsınması gerektiğini düşündüğüm kadar, Parsonsculuğun yeni biçimlerinin yadsınmasının da gerekli olduğunu düşünüyorum.

las Okyanusu'nun öte yakasına aktarılmış bir ödevdi. Bu sonuca aynı dönemde toplum kuramına yapılan gerçek Amerikan katkılarının öneminin gözden kaçırılmasıyla erişilmiş olması da tuhaftır; Parsons'un da daha sonra kabul edeceği gibi, G. H. Mead, *The Structure of Social Action*'da çok az dikkate alınmaktaydı. Ancak, Avrupalı klasik düşünürlerle başlayan fakat daha sonra Avrupa'da toplum kuramının duraklama içine girdiği izlenimi uyandıran toplum kuramı ya da "toplumbilim kuramı" hakkında bugün hâlâ, Birleşik Devletler çıkışlı ders kitapları vardır — bunlara göre başlangıçtan sonraki herhangi bir ilerleme bütünüyle Amerikan işi diye görülmelidir.

Ne ki, doğrudan Parsons'un yazılarından kaynaklanan tartışmaların sınırları içerisinde kalınsa bile, önde gelen katkıları yapanların bir bölümü Avrupalıydı. Marksizmin uzun süredir Avrupa entelektüel kültürü üzerinde Amerika'da olduğundan çok daha önemli bir etkisi vardı ve Parsons'u en derinlemesine eleştirenlerin bir bölümü Marx ile birlikte Weber'in yazılarından Parsons'un yorumladığından oldukça farklı bir biçimde esinlenmişlerdi. Dahrendorf, Lockwood, Rex ve benzer bakış açıları taşıyan diğerleri, Parsons'un çalışmasındaki kuramsal içeriği Parsons'un radikal Amerikan eleştiricilerinden (C. Wright Mills daha sonraları da Gouldner) çok daha fazla ciddiye aldılar. İlk gruptakiler, Parsons'un katkılarının büyük önem taşıdığını, ancak Marx'ta öncelikli olduğuna inandıkları görüngüleri —sınıf ayrımı, sınıf çatışması ve güç— gözden kaçırdığı için tek yanlı olduğunu düşünüyorlardı. Bunların kendileri Marksist değillerdi; ancak Parsonscu ve Marksist kavramlar arasında bir tür kaynaşma düşlüyorlardı. Bu dönemde Marksizm içinde birçok önemli yenilik —"genç Marx'a" yönelik ilgide canlanma, Marksizm ile görüngübilimi, bunun hemen peşine Marksizm ile yapısalcılığı birleştirme çabaları gibi— gerçekleşmiş olsa da, bunlar Avrupa'da kendilerine "toplumbilimci" diyenler tarafından bile iyi bilinmemekteydi. Kendilerini hem toplumbilimci hem de Marksist diye görenler de, işlevselciliğin ve doğacılığın temel varsayımlarını kabul etme eğilimindeydiler ki bu, tartışma için neden geniş bir ortak alan bulunduğunu açıklayan nedenlerden birisidir.

1960'ların sonu ile 1970'lerin başında, bu ortak alanda birdenbire çatlaklar oluşmaya başladı ve bunlar oldukça derinleştiler. Bu çatlakların kökenlerinin entelektüel olduğu kadar siyasal da olduğuna hiç kuşku yoktur. Ne ki, kaynakları ne olursa olsun, bunların etkisi toplum kuramına nasıl yaklaşılması gerektiğine ilişkin daha önce varolan oydaşmanın büyük ölçüde çözülmesi yönünde olmuştur. Bunun yerine, hiçbirisinin "ortodoks oydaşma"nın daha önceki egemenliğine erişemediği, birbiriyle yarışan kuramsal bakış açılarının karmakarışık çeşitliliği ortaya çıktı. Bunun sonucunda da toplumbilim alanında çalışanların kafasında, baştan beri toplum kuramının yapısına ilişkin olarak pek çoklarının düşünmüş olduklarından çok daha sınırlı bir oydaşmanın varolduğu düşüncesi yer etmeye başladı. Simgesel etkileşimcilik gibi kimi düşünce gelenekleri, sözü edilen dönem içinde ortodoks oydaşmanın kalesine saldırmadan önemli ölçüde destek bulabilmişlerdi. Görüngübilim ile Frankfurt düşünürlerinin eleştirel kuramları da içinde olmak üzere büyük ölçüde toplum bilimlerinin ana çatısı dışında geliştirilmiş bulunan kimi düşünce okulları ilk kez ciddiye alınıyordu. Daha önce sona ermiş diye görülen kimi gelenekler yeni bir itki kazanıyorlardı. Her ne kadar Weber yorumsamacı gelenekten etkilenmiş ve bu geleneğin temel kavramı olan *anlama*'ya [*verstehen*] çalışmasında yer vermişse de, toplumbilimle bağı olanların büyük bölümü "yorumsama"yı sözlüklerinin bir parçası olarak kabul etmiyorlardı. Ne ki, kısmen görüngübilimle bağlantılı olarak yorumcu gelenekler yeniden öne çıktılar. Sonunda olağan dil felsefesi gibi diğer düşünce biçimleri de değişik yollardan toplum kuramında benimsenir oldu.

Bu gelişmelerle toplum kuramına yenilikçi katkılar çekim merkezini gerisingeri Avrupa'ya taşıdı.* Avrupa'da büyük ölçüde daha ilginç kuramsal çalışmaların —çoğunlukla da İngilizce dışındaki dillerde— yapıldığı ortaya çıkmaya başladı. Avrupa toplum kuramı yalnızca yaşamakla kalmayıp aynı zamanda oldukça güçlü bir etkinlik de sergiliyordu; bugün de bu geçerli. Ne ki bu kımıldanmanın sonucu nedir? Çünkü daha önce ortodoks

* Göndermeler, sayfa 13-14'te bulunabilir.

oydaşmanın işgal ettiği merkezi alanın ortadan kalkması, toplum kuramını umutsuz bir başıbozukluk içerisinde bırakmış gibidir. Görünürdeki bu karışıklıkta, birbiriyle yarışan kuramsal seslerin çıkardığı gürültüye karşın, belirli ortak temelleri ayırt etmek olanaklıdır. Bunlardan birisi, söz konusu düşünce okullarının büyük bölümünün —yapısalcılık ile "yapısalcılık-sonrası" gibi dikkate değer kimi ayrıksı durumlar dışında— insan davranışının etkin, düşüngüsel [reflexive] niteliğini vurgulamalarıdır. Diyeceğim, bunlar ortodoks oydaşmanın, insan davranışını yapanların ne denetleyebildiği, ne de anlayabildiği güçlerin sonucu diye görme eğilimini yadsımada birleşiyorlar. Buna ek olarak bu okullar (ve bu yapısalcılık ile "yapısalcılık-sonrası"nı da içermektedir), dile ve bilişsel yetilere toplum yaşamını açıklarken temel bir rol yüklemekte anlaşıyorlar. Dil kullanımı, gündelik yaşamın somut etkinlikleri içine yerleşmiş niteliktedir, bir anlamda bu etkinliklerin kurucu bir parçasıdır. Son olarak, deneyci felsefelerin doğa bilimlerindeki azalan öneminin toplum bilimleri için de adamakıllı içermeleri olduğu farkedildi. Sorun yalnızca doğa ile toplum bilimlerinin birbirinden ortodoks oydaşmayı savunanların inandıklarından daha da uzak olması değil. Şimdi artık, doğa bilimi felsefesinin tam da toplum kuramındaki yeni düşünce okullarının ilgilendikleri görüngüleri — özellikle, dil ile anlamın yorumlanmasını— göz önünde bulundurmasının gerekli olduğunu görüyoruz.

Bu kitapta ortaya koyduğum biçimiyle yapılaşma kuramı, işte bu üç temel sorun kümesi yanında bunların birbiri arasındaki bağlantıları göz önünde bulundurmaktır. "Yapılaşma", geldiği Gallik bağlamda az çok seçkinliğini koruyor olsa da, en iyi durumda bile sevimsiz bir sözcük. Ne ki, iletmek istediğim görüşler için daha bağlayıcı bir sözcük de bulamadım. Yapılaşma kuramının kavramlarını açımlarken, eskisinin yerine geçecek yeni bir gizil ortodoks düşünce ortaya koymak niyetinde değilim. Ne ki yapılaşma kuramı, ortodoks oydaşmanın yetersizlikleri ile yukarıda değinilen, birbirine yakınlaşan gelişmelere karşı duyarlı.

Burada, sözdağarcığına ilişkin herhangi bir kuşku varsa diye, "toplum kuramı" terimini tüm toplum bilimlerinin ilgi alanı olduğunu düşündüğüm sorunları içerecek biçimde kullandığını

vurgulayayım. Bu sorunlar, insan eyleminin niteliğine ve eylemde bulunan benliğe, etkileşimin nasıl kavramlaştırılması gerektiğine ve bu etkileşimin toplumsal kurumlarla olan ilişkisine yönelik sorunlar. Buna karşılık "toplumbilim" teriminden, insan toplumlarının bir bütün olarak incelenmesiyle ilgilenen türsel bir dalı değil, toplum biliminin özellikle "gelişmiş" ya da çağcıl toplumlar üzerinde odaklaşan dalını anlıyorum. Böyle dala özgü bir niteleme, entelektüel bir işbölümünü düşündürmelidir, daha fazlasını değil. Sanayileşmiş dünya için kesin olarak geçerli olan kanıtsavlar ile kavramlar varolmasına rağmen, "toplumbilim kuramı" diye adlandırılan şeyin toplum kuramının daha genel kavramları ve ilgi alanlarından açıkça ayırt edilebileceği bir yol yoktur. Başka deyişle, "toplumbilim kuramı" eğer istenirse daha genel olarak toplum kuramının bir dalı olarak kabul edilebilir, ne ki bu kuram, bütünüyle ayrı bir kimlik taşıyamaz. Bu kitap, özellikle çağcıl toplumlarla ilgili malzeme üzerinde yoğunlaşma eğilimi taşımam anlamında belirli bir toplumbilimsel sapmayla yazıldı. Ancak, yapılaşma kuramına bir giriş olması bakımından kitap, genel olarak toplum kuramının ödevlerini önemli ölçüde dile getirme niyeti de taşıyor; bu bakıma da bir "kuram". Diyeceğim, kitabın ilgi odağı, insan eylemesi [agency] ile toplumsal kurumların anlaşılmasıdır.

"Toplum kuramı" kesinliği olan bir terim değil, ama her şeye karşın çok da kullanışlı. Sunduğum biçimiyle "toplum kuramı", felsefede bolca bulunan soruların çözümlemesini içeriyor, ne ki öncelikle felsefi bir çaba değil. Toplum bilimleri, eğer uygulayıcıları tarafından felsefi sorunlarla doğrudan ilişkilendirilmezlerse yönlerini bulamazlar. Toplum bilimcisinden felsefi sorunlarla ilgilenmesini istemek, toplum bilimini bu bilimin özü gereği deneysel olmak yerine spekülatif olduğunu ileri sürebilecek olanların kucağına atmakla bir değildir. Toplum kuramı, deneysel çalışmanın hizmetine sunulabilecek olan, insanın toplumsal etkinliğinin yapısı ve eylemesine ilişkin kavramları sağlamakla yükümlüdür. Toplum kuramının temel ilgi alanı genel olarak toplum biliminin ilgi alanıyla aynıdır: toplum yaşamının somut süreçlerini aydınlatmak. Felsefi tartışmaların bu ilgi alanına katkı sağlayabileceğini düşünmek, çabaya değer bir toplumsal araş-

tırma başlatabilmek için önce bu tür tartışmaların sonuca bağlanması gerektiğini varsaymak anlamına gelmez. Tam tersine, toplumsal araştırmanın yürütülmesi ilkece felsefi anlaşmazlıklara ışık tutabilir; bunun tersi de geçerli olabilir. Sanki toplum bilimindeki önemli herhangi bir gelişme bu sorunlara açık ve kesin bir yanıt bulunmasını beklemek zorundaymış gibi, toplum kuramının son derece kesin bir biçimde bilgi kuramının soyut ve yüksek derecede genelleştirilmiş sorunlarına özellikle bağlanmasının yanlış olduğunu düşünüyorum.

Toplum kuramındaki "kuram" hakkında bir iki açıklama gerekiyor. "Kuram" sözcüğüne sık sık yüklenen, ama benim büyük ölçüde uzak durmak istediğim belli anlamlar var. Bir anlayış, artık yaygın bir biçimde benimsenmese de, ortodoks oydaşmaya yakın olanlar için gözde durumdaydı. Bu —mantıkçı deneyci doğa bilimi felsefesinin belirli biçimlerinden etkilenmiş olan— anlayış, "kuram" adını hakeden tek biçimin, tümdengelime dayanarak ilişkilendirilen, yasa ya da genellemelerin bir kümesi diye dile getirilen biçim olduğu görüşüdür. Bu türden bir anlayışın, doğa bilimleri için bile son derece kısıtlı bir uygulama alanı olduğu ortaya çıktı. Bu görüş doğa biliminin yalnızca belirli alanları için kullanılabilir, tabii hâlâ tümden savunulabilecek durumdaysa. Bunu toplum bilimine uygulamaya kalkacak herkesin, ortada (şimdilik) bir kuramın bulunmadığını farketmesi gereklidir; böyle bir kuramın kuruluşu uzak bir geleceğe bırakılmıştır; bu tür bir kuram, toplum bilimlerinin günümüzdeki uğraşılarının olmazsa olmaz bir parçası olmaktan çok, ulaşılmaya çalışılması gereken bir hedeftir.

Bu görüş hâlâ kimileri tarafından benimseniyor olsa da, — elinizdeki bu kitapta yeterli sayıda ortaya çıkacak nedenler yüzünden— benim toplum kuramının peşinde koştuğunu ya da peşinde koşması gerektiğini düşündüğüm her şeyden çok çok uzaktadır. Ne ki, hâlâ oldukça yaygın biçimde izleniyor olan bu görüşün, bu giriş bağlamında bile oldukça uzun bir tartışmayı gerektiren daha zayıf bir biçimi de söz konusudur. Toplum kuramındaki "kuram"ın açıklayıcı içeriği olacaksa, temel olarak genellemelerden oluşması gerektiği düşüncesidir bu. Böyle bir bakış açısına göre, "toplum kuramı" diye görülen şeyin büyük

bir bölümü, (gerçekte olması gerektiği gibi) genelleyici türden "açıklayıcı önermelerden" değil, kavramsal şemalardan oluşmaktadır.

Burada iki sorunu birbirinden ayırmak gereklidir. Bunlardan birisi, toplum bilimlerindeki açıklamanın yapısına ilişkindir. Açıklamanın bağlamsal olduğunu, soruları açıklığa kavuşturduğunu elde bir diye göreceğim. İmdi, toplum bilimlerindeki çabaya değer soruların yalnızca çok genelleştirilmiş türden sorular oldukları, bu yüzden de yalnızca soyut genellemelere gönderme yapılarak yanıtlanabilecekleri *düşünülebilir*. Ne ki, böyle bir görüş pek dikkate değer değildir, çünkü toplum bilimleriyle uğraşanların (ya da doğa bilimleriyle, hiç fark etmez) yaptıklarının büyük bölümünün açıklayıcı önemini ortaya dökmekte bir yarar sağlamaz. "Neden?" sorularının çoğu, yanıtlanmak için genellemeleri gerektirmedikleri gibi, yanıtlar da kendilerine destek sağlamak için yardıma çağrılacak olan, pusuya yatmış kimi genellemelerin bulunmasını mantıksal olarak gerektirmezler. Böyle gözlemler felsefe yazılarında oldukça yaygındır; bunları daha da uzatmaya çalışmayacağım. Tartışmaya bundan çok daha açık olan, savunduğum ve bu kitapta açımlayacağım ikinci savdır; diyeceğim, genellemelerin ortaya çıkarılmasının toplum kuramının ne kendisi ne de hedefi olduğudur. Eğer "açıklayıcı genellemeler olarak kuram" görüşü yanlıları, "açıklamanın" yapısını son derece dar bir alana sıkıştırmışlarsa, toplum biliminde genellemenin ne olduğunu ve ne olması gerektiğini yeterince yakından incelemede başarısız kalarak, bu hatayı daha da ağırlaştırmışlardır.

Genellemeler, aralarında olanaklı gölgelerin uzandığı iki kutba yönelme eğilimindedirler. Bu genellemelerden bir bölümü geçerlidir, çünkü yapanların kendileri bunları —bir kılık altında— bilir ve kendi gerçekleştirdikleri etkinliklerde kullanırlar. Toplum bilim gözlemcisi, bunlara yeni bir söyleme biçimi kazandırabilirse de, gerçekte bu genellemeleri "keşfetmek" zorunda değildir. Öteki genellemeler, eyleyenlerin [agents] ne yapacakları şeylere dair inandıklarından bağımsız olarak farkında olmadıkları ve eyleyenler üzerinde etkili bir biçimde "edimde" bulunan olaylara ya da olayların belirli yönlerine göndermede

bulunurlar. "Yapısal toplumbilimci" diyeceklerim, yalnızca bu ikinci türden genellemeleri dikkate alma eğilimindedirler — toplum kuramındaki "kuram"ın açıklayıcı genellemelerden oluşması gerektiğini ileri sürerlerken kastettikleri de aslında budur. Ne ki ilk biçim, en az ikincisi kadar toplum bilimine temeldir ve her bir genelleme biçimi diğerine göre istikrarsız niteliktedir. Eyleyenlere ne "olduğuna" ilişkin genellemelerin geçerli olduğu durumlar, bu eyleyenlerin "gerçekleştirmek" için neleri bilgilenebilir olarak öğrenebilecekleri dikkate alındığında, değişken nitelik kazanırlar. Bundan, toplum biliminin kendi "inceleme konusu" üzerinde bulunabileceği (mantıksal bakımdan açık nitelikteki) dönüştürücü etki ortaya çıkmaktadır. Ancak bundan, "yasalar"ın —diyeceğim, 2. tür genellemelerin— keşfinin, toplum biliminin kuramsal içeriği açısından aynı ölçüde önemli olan çok sayıdaki ilgi alanlarından yalnızca birisi olduğu sonucu da çıkar. Bu öteki sorunlar arasında önde geleni, özellikle ya bildiklerinin (usavurmaya dayalı bir biçimde) farkında olmadıkları ya da başka bağlamlardaki yapanların böyle bir farkında oluştan yoksun oldukları durumlarda, yapanların neden belli bir biçimde davrandıklarına ilişkin olarak bildikleri şeyleri çözümleyecek kavramsal araçların sağlanmasıdır. Bu ödevler öncelikle yorumsamacı niteliktedir, ne ki toplum kuramının gerekli ve ayrılmaz bir parçasını oluştururlar. "Toplum kuramı"ndaki "kuram" yalnızca hatta birincil olarak, (2. türden) genellemelerin dile getirilişinden oluşmaz. Ne de "toplum kuramı" başlığı altında geliştirilen kavramlar, yalnızca böyle genellemelere dayanan kavramlardan oluşmaktadır. Tam tersine, bu kavramlar kaçınılmaz olarak, bağlı oldukları eyleyenlerin bilgililiğine göndermede bulunan öteki kavramlarla ilişkilendirilmelidir.

Toplum kuramındaki "dilbilimsel dönemeç" diye de adlandırılan görüş ile deneycilik-sonrası bilim felsefelerinin ortaya çıkışının yol açtığı anlaşmazlıkların çoğu, büyük ölçüde bilgi kuramına ilişkindir. Başka deyişle bunlar görelilik soruları, doğrulama [verification] ve yanlışlama [falsification] sorunları, vs. ile ilgilenmişlerdir. Bu sorular önemli sorular olabilir, ne ki bunlar üzerine yoğunlaşmak, dikkatlerin toplum kuramının "varlık felsefesi"ne ilişkin ilgi alanlarından daha bir uzaklaşmasına yol

açmaktadır ve yapılaşma kuramı öncelikle bu türden ilgi alanları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Toplum kuramı üzerine çalışacaklara önerim, bilgi kuramına ilişkin anlaşmazlıklar ve genelgeçer bir "bilgi kuramı"nın kurulup kurulamayacağı ile uğraşmak yerine, öncelikle insan ve insan edimi, toplumsal yeniden üretim ve toplumsal dönüşüm kavramlarıyla ilgilenmeleridir. Bu bakımdan, toplum kuramına derinlemesine yerleşmiş bir ikicilik, nesnelcilik ile öznelcilik arasındaki ayrılık birincil önem taşımaktadır. Nesnelcilik, ortodoks oydaşmayı, doğalcılık ve işlevselcilik ile birlikte niteleyen üçüncü birciliktir. Parsons'un "eylemin başvuru çerçevesi" sözdağarcığına karşın, kuramsal şemasında nesnenin (toplum) özneye (bilgili insan eyleyeni) baskın olduğuna hiç kuşku yoktur. Görüşleri sözü edilen oydaşma içinde değerlendirilebilecek olan diğer yazarlar bu bakımdan Parsons'dan çok daha az incelmiş idiler. Yorumsama ya da görüngübilimden etkilenenler, nesnelciliğe saldırarak bu görüşlerin önemli yetersizliklerini oldukça açık bir biçimde gösterebildiler. Ne ki, bunlar da sonuçta keskin bir biçimde öznelciliğe saptılar. Böylece, özne ve nesne arasındaki kavramsal uçurum eskisi kadar derin olmayı sürdürdü.

Yapılaşma kuramı, bu ikiciliğin bir ikilik —yapının ikiliği— olarak yeniden kavranması gerektiği öncülüne dayanmaktadır. Bu kuram, "dilbilimsel dönemecin" öneminin farkında olsa da, yorumsamacılığın ya da yorumcu toplumbilimin bir türü değildir. Toplumun, bireysel öznenin yaratısı olmadığını kabul etse de, herhangi bir yapısal toplumbilim anlayışından da uzaktır. Bununla birlikte, insan eylemesi ile yapıya ilişkin tutarlı bir yaklaşım geliştirme çabası, oldukça engin bir kavramsal çabadır. Bu görüşlerin bir sunuşu, kitabın ilk bölümünde yapılacak ve kitabın geri kalanındaysa bunlar geliştirilecektir. Böyle bir çaba bizi, doğrudan doğruya diğer ana temalara, özellikle de zaman-uzam ilişkilerine götürmektedir. Toplum dizgelerinin yapısal özellikleri, yalnızca toplumsal davranış biçimlerinin zaman ve uzam içerisinde sürekli yeniden üretilmeleri ölçüsünde varolurlar. Kurumların yapılaşması, toplumsal etkinliklerin geniş zaman-uzam dilimlerine nasıl "yayıldıklarına" bakarak anlaşılabilir. Zaman-uzamın toplum kuramının tam da merkezine konması, toplum-

bilimi tarih ve coğrafyadan ayıran dala özgü ayrılıkların bir bölümü üzerinde yeniden düşünmek gerektiği anlamına gelmektedir. Tarih kavramı ve çözümlemesi özellikle bu açıdan sorunludur. Bu kitap aslında, doğru bir biçimde, Marx'ın çok bilinen ve sıkça anılan bir deyişi üzerine enine boyuna bir düşünme çabası diye betimlenebilir. Marx, "İnsanoğulları [bunu hemen insanlar diye değiştirelim] tarihi yaparlar, ne ki kendi seçtikleri koşullar altında değil."* yorumunu yapıyor. Hımm, evet öyle. Ne ki, böylesine zararsız bir deyişin toplumsal çözümlemeye ilişkin ortaya koyduğu karmaşık sorunlar öylesine çok ki.

Yapılaşma kuramı yaklaşımını geliştirirken, kaynakları birbirinden oldukça değişik olan düşüncelere dayanmakta gönülsüz olmadım. Bu, kimilerine kabul edilemez bir seçmecilik diye görünebilir, ne ki bu türden bir karşı çıkışın gücünü şimdiye kadar anlayabilmiş değilim. Kurulu düşünce geleneklerinin içinde çalışmanın yadsınamaz bir rahatlığı bulunmaktadır —hatta belki de, tek bir geleneğe bağlı olmayan herkesin karşılaşacağı çeşitlilik düşünülürse bu rahatlık daha da fazladır. Gelgelelim, kurulu geleneklerin rahatlığı, düşünce tembelliğini kolayca gizleyen bir örtüye dönüşebilir. Eğer düşünceler önemli ve aydınlatıcı iseler, bunların kökenlerinden çok daha önemli olan şey, ortaya çıkmalarına yardımcı olan geleneklerden çok daha farklı olabilecek çerçeveler içerisinde bile olsa, kullanışlılıklarını ortaya çıkaracak biçimde güçlendirmektir. Dolayısıyla, örneğin, öznenin merkez olmaktan çıkarılma çağrısını ve bunu yapılaşma kuramına temel

---

* Bu deyiş, Marx'ın *Louis Bonaparte'ın On sekiz Brumaire'i*nde bulunuyor. Kitapta polemik bir havada geçiyor; Marx'a göre tarihten habersiz olanlar, tarihi yinelemeye, ola ki bir güldürü diye, mahkumdurlar. Özgün metindeki tam alıntı şöyle: ['Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selstgewöhlten, sondern unter ummittelbar vorgefudenen, gegebenen und überlieferten Umständen. Die Tradition aller toten Geschlecher lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden. Und wenn sie eben damit beschäftigt scheinen, sich und die Dinge umzuwälzen, noch nicht Dagewesenes zu schaffen, gerade in solchen Epochen revolutionärer Krise beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf, entlehnen ihnen Namen. Schlachtoparole, Kostüm, um in dieser althrwürdigen Verkleidung und mit dieser erburtgen Sprache die neue Weltgeschichtsszene aufzuführen.' (Marx ve Engels: *Werke*. Vol. 8. Berlin: Dietz Verlag 1960, s. 115.)]

diye gördüğümü kabul edebilirim. Ne ki bunun, öznelliğin yalnızca imlerden oluşan boş bir evrene dağılacağı sonucunu içerdiğini kabul etmiyorum. Bunun yerine toplumsal pratiklerin, uzam ve zamana yayılarak, hem öznenin hem de toplum nesnesinin kuruluşunun temelinde yattığını düşünüyorum. Özellikle yorumsamacı görüngübilim ile olağan dil felsefesinin ortaya attığı "dilbilimsel dönemecin" temel önemini kabul ediyorum. Öte yandan da, bu terimin bir ölçüde yanıltıcı olduğunu düşünüyorum. Toplum kuramına ilişkin en önemli gelişmeler, yeni bir *praxis* kavrayışını ortaya atacak biçimde, söyleme (ya da imleme) ile yapma arasındaki kesişme hakkında değiştirilmiş bir görüş olarak dile yönelmekle pek de ilgilenmemektedirler. Heidegger'in başlattığı yorumsamacılık ve görüngübilimin kökten bir biçimde dönüşümü, Wittgenstein'ın son döneminde getirdiği yeniliklerle birlikte ortaya çıkan yeni yolun iki önemli imleci olmuştur. Ne ki, açılan bu yoldan daha da ilerilere gitmek, bu iki düşünürden birisine gönülden bağlı bir izleyici olmanın çekiciliğini azaltmaktadır.

Burada kitabın yapısı hakkında kısa bir özet vermek istiyorum. İlk bölümde yapılaşma kuramının temel kavramlarının kısa bir açıklamasını yaptıktan sonra, ikinci bölümde kitabın esas kısmına bilinci, bilinçdışı ve gündelik yaşamın kuruluşunu ele alarak başlıyorum. İnsan eyleyenleri ya da yapanlar —bu terimleri birbiri yerine geçecek biçimde kullanıyorum— edimlerinin önemli bir parçası olarak, bir şey yaparlarken ne yapıyor olduklarını anlama yeteneğine sahiptirler. Toplumsal etkinlik bağlamlarındaki gündelik yaşamın akışında, insan yapanının düşüngüsel yetenekleri karakteristik bir biçimde yer almaktadır. Ne ki düşüngüsellik, yalnızca kısmen usavurma düzeyinde işlemektedir. Eyleyenlerin yaptıkları ve neden böyle yaptıkları hakkındaki bildikleri —eyleyenler *olarak* bilgililikleri— büyük ölçüde pratik bilinç düzeyinde yer alır. Pratik bilinç, yapanların toplum yaşamı bağlamlarında nasıl "yürünüp gidileceğini" üstü kapalı olarak bildikleri, ne ki bunları açık bir biçimde, usavurmaya dayalı olarak dile getiremedikleri her şeyden oluşur. Pratik bilincin önemi, kitabın ana temalarından birisidir; bu da, hem bilinçten (usavurmaya dayalı bilinç) hem de bilinçdışından ayrı tutulma-

lıdır. Bilişsellik ve güdülenmenin bilinçdışı yönlerinin önemini kabul etmekle birlikte, bunlar hakkında geleneksel olarak benimsenmiş görüşlerle yetinemeyeceğimizi düşünüyorum. Ego ruhbiliminin değiştirilmiş bir biçimini benimsiyor, ne ki bunu doğrudan doğruya, yapılaşma kuramının temel bir kavramı olduğunu düşündüğüm bir kavramla —*rutinleşme* [routinization] kavramıyla— ilişkilendirmeye çalışıyorum.

Rutin (alışkanlıkla yapılan her şey), gündelik toplumsal etkinliğin temel bir unsurudur. Burada "gündelik toplumsal etkinlik" deyimini, görüngübilimde kullanıldığı gibi karmaşık ve öyle düşünüyorum ki daha bulanık, bir anlamda değil, doğrudan sözcük anlamıyla kullanıyorum. "Gündelik" terimi tam da, toplum yaşamının zaman-uzama yayılarak rutinleşmesi niteliğini yansıtmaktadır. Gün gün gerçekleştirilen etkinliklerin kendi kendini yineler olma niteliği, toplum yaşamının yinelenir olma niteliği dediğim şeyin maddi temelidir. (Yinelenirlikle, toplumsal etkinliğin yapılaşmış özelliklerinin —yapının ikiliği yoluyla— bunları oluşturan aynı kaynaklardan sürekli olarak yeniden yaratılmasını kastediyorum.) Rutinleşme, toplum yaşamının gündelik etkinliklerindeki güven duygusu ya da varlıksal güvenliği sürdüren ruhsal mekanizmalar için yaşamsaldır. Öncelikle pratik bilinçte taşınan rutin, bilinçdışının gizil olarak patlayıcı içeriğiyle eyleyenin sergilediği eylemin düşüngüsel gözetimi arasına bir set çeker. Garfinkel'in "güven deneyi" neden deneye konu olanlar üzerinde, bunları yaratan olayların önemsiz niteliğiyle kıyas kabul etmez bir biçimde oldukça güçlü bir kaygı tepkisi yarattı? Çünkü, bence, gündelik toplum yaşamının görünürde önemsiz olan uzlaşımları, başka türlü bildik yaşamımızı büyük ölçüde etkileyebilecek olan bilinçdışındaki gerilimin kaynaklarını denetim altında tutmakta temel önem taşımaktadırlar.

Eylemin zaman-uzamda yerleşik olma niteliği, etkinliğin rutinleşme ve gündelik yaşamın yinelenir olma niteliği —bütün bunlar, bilinçdışı tartışmasını Goffman'ın bir arada bulunma çözümlemesine bağlayan görüngülerdir. Görünürdeki parlaklıklarına karşın Goffman'ın yazılarının genellikle, ya Goffman her

şeyden önce bir çeşit toplumbilimsel *raconteur** —gözlemleri eğlendiren ve heyecanlandıran ancak yine de yüzeysel olan bir toplumbilim gevezesine eşdeğer— diye görüldüğünden ya da anlattıkları çağcıl, orta sınıf topluma, ahlakdışı rolleri oynayan yapanlardan oluşan sinik [cynical] bir topluma özgü olduğundan, kuramsal içerik bakımından belki de bir ölçüde hafif oldukları düşünülmektedir. Her iki görüş de bir parça doğrudur, bir dereceye kadar da Goffman bunları hakediyor, çünkü kendi bakış açısının içermelerini dizgeli bir biçimde ortaya koymaktan kaçınıyor. Bunu yaptığı zaman da, gündelik toplum yaşamının kalıplarını, gelişmiş hayvanların davranışına ilişkin etolojik yaklaşımlarla ilişkilendirme ve bu yolla açıklama eğilimi gösteriyor. Böyle açıklamalar aslında öğretici olabilir, ne ki kendi çalışmasını toplum kuramının sorunlarıyla ilişkilendirmenin en yararlı biçimi bu değil, çünkü bu konuda söylediklerinde büyük boşluklar var. Güdülenmeye ilişkin bir yaklaşımın bulunmaması bu boşluklardan birisidir, yazılarının yukarıdaki ikinci tür yoruma açık olmasının ana nedeni de budur. Rutinleşme ve bilinçdışıyla bağlantılı olarak geliştirilen bir güdülenme çözümlemesinin, Goffman'ın çalışmalarının dizgesel niteliğini nasıl ortaya çıkarabileceğini göstermeye çalışacağım. Goffman'ın güven ve incelik üzerindeki vurgusu, çarpıcı bir biçimde ego ruhbiliminde bulunan temaları çağrıştırmakta ve günlük yaşamda yer alan karşılaşmaların akışına ilişkin çözümsel bakımdan güçlü bir düşüngüsel gözetim anlayışı yaratmaktadır.

Toplum yaşamına temel olan, bedenin toplumsal karşılaşmalardaki konumlanmışlığıdır [positioning]. Buradaki "konumlanmışlık" terimi, zengin bir terim. Bedenin konumlanmışlığı, bir arada bulunma durumlarında gerçekleşir: Goffman, toplum yaşamının sürekliliğinde esas olan yüz ifadeleri, jestler ve beden hareketlerinin düşüngüsel denetimine ilişkin olağanüstü ince, ancak çarpıcı bir dizi gözlem sunmaktadır. Ne ki, konumlanmışlık aynı zamanda, zaman-uzam boyunca gerçekleşen karşılaşmaların diziselliğiyle ilişkili olarak da anlaşılmalıdır. Her birey aynı anda, hem gündelik yaşamın akışı içinde, hem varoluşunun u-

* Anlatıcı (ç.n.).

zunluğu olan yaşam dönemi içinde hem de "kurumsal zaman" dönemi, toplumsal kurumların "birey-üstü" nitelikteki yapılaşması içinde konumlanmaktadır. Son olarak, her birey "katmerli" bir biçimde özgül toplumsal kimliklerin yarattığı toplumsal ilişkiler içerisinde konumlanmaktadır. Doğrudan doğruya bedenin duyu yetilerinin aracılık ettiği bir arada bulunma kipleri, zaman ya da uzamda bulunmayan diğer kişilerin içinde yer aldığı toplumsal bağlardan da toplumsal etkileşim biçimlerinden de açıkça farklıdır.

Birbirlerine göre "konumlanmış" olanlar, yalnızca bireyler değildir; toplumsal etkileşim bağlamları da aynı biçimde konumlanmıştır. Toplumsal etkileşimin bağlamsallığıyla ilişkili bu bağlantıların incelenmesinde, Hägerstrand tarafından ortaya atılan zaman-coğrafyası yaklaşımı ve teknikleri oldukça aydınlatıcıdır. Zaman-coğrafyasının birincil ilgi alanı bireylerin zaman-uzamdaki yerleri olsa da bu yaklaşım, bedenin ve eyleyenlerin devindikleri çevrenin fiziksel özelliklerinin etkinliğe getirdiği kısıtlamalara özel bir dikkat göstermektedir. Bu kısıtlamalara yapılan gönderme, toplumbilimin coğrafyacılardan öğrenebileceklerinden yalnızca birisidir. Bir başkası, toplum kuramında temel bir rol oynadığını ileri sürdüğüm, kentliliğin [urbanism] yorumlanması, daha da önemlisi, uzam ve yere [place] genel bir duyarlılıktır.

Goffman, karşılaşmaların bölgeselleşmesine özel bir dikkat göstermektedir; ben de bölgeselleşme kavramını, toplum kuramı için çok önemli bir kavram diye görüyorum. Bu her zaman, coğrafyacıların yazılarının ilgilendiği temel bir sorun olmuştur; ne ki ben bu kavramı, onların genellikle gördükleri gibi tamamen uzamsal değil, daha az uzamsal nitelikteki bir kavram diye görmek istiyorum. Toplumsal etkileşimin yerleşik olma niteliği, bu etkileşimin bireylerin günlük etkinliklerinin düzenleştirdiği [co-ordinated] farklı lokaller ile ilişkisi bağlamında incelenebilir. Lokaller yalnızca yerler değildir, etkileşimin gerçekleştiği *ortamlardır*; Garfinkel'in özellikle inandırıcı bir biçimde ortaya koyduğu gibi, toplumsal yapanlar, bu ortamları iletişimsel edimlerde anlamı taşımak için sürekli olarak —ve büyük ölçüde üstü kapalı bir biçimde— kullanırlar. Ne ki ortamlar aynı zamanda,

karşılaşmaların dizisel niteliğini etkileyen, ve bundan etkilenen biçimlerde bölgeselleştirilirler. Zaman-uzam bakımından "değişmezlik", olağan olarak toplumsal değişmezlik anlamına da gelir; gündelik yaşamın fiziksel *milieux*sünün [çevre] esas olarak "verili" olma niteliği, rutin ile iç içe geçer ve kurumsal yeniden üretimin sınırlarında oldukça etkilidir. Bölgeselleşme aynı zamanda, bazı etkinlik türlerinin ve belli türden insanların dışarıya "kapanması" ve diğerlerinin "açığa vurulması" bakımından güçlü bir ruhsal ve toplumsal tını da taşımaktadır. Burada da yine, görünürde çok ayrı olan düşüncelerin, Goffman'ın ve Foucault'nun düşüncelerinin, önemli bir bağlantı noktasını buluyoruz; her ikisi de kapanma ile açığa vurma, sınırlama, sergileme arasındaki toplumsal ve tarihsel olarak değişen sınıra büyük bir önem yüklemekte birleşiyorlar.

Bir arada bulunma durumlarındaki karşılaşmaları, daha büyük, "makro-yapısal" toplumsal özelliklerin bir biçimde üzerlerine kurulduğu temel diye görmenin hatalı olduğunu düşünüyorum. Sözde "mikro-toplumbilim" çalışması, "makro-toplumbilim" çözümlemesinin ilgilendiğinden daha temel olan bir gerçekliği dikkate almaz. Ne ki, tam tersine, bir arada bulunma durumlarındaki etkileşim, büyük ölçekli ya da uzun süreden beri kurulu bulunan kurumların sağlamlığıyla karşılaştırıldığında, yalnızca kısa ömürlü de değildir. Her iki görüşün de yandaşları vardır, ama bana kalırsa görüşler arasındaki bu karşıtlık anlamsız bir karşıtlıktır ve toplum kuramındaki yukarıda değinilen ikiciliğin biraz daha somut bir biçimidir. "Mikro" ile "makro" arasındaki karşıtlığı en iyi, bir arada bulunma bağlamlarındaki etkileşimin geniş zaman-uzam aralaşması dizgelerinde yapısal olarak nasıl içerildiğini —başka deyişle, böyle dizgelerin zaman-uzamın geniş bölümlerine nasıl yayıldığını— dikkate alarak yeniden kavramlaştırabiliriz. Bunu da en iyi biçimde, sonuçta, aşağıda tanımladığım biçimiyle toplumsal bütünleşme ile dizge bütünleşmesi arasındaki bağlantı sorunu altında inceleyebiliriz. Ne ki, çok önemli bir noktayı buna eklemek gerekiyor. Toplumsal bütünleşme ile dizge bütünleşmesi arasındaki ilişki, yalnızca soyut bir düzeyde kavranamaz; kentlilik kuramı bu bağlantıda esastır. Çünkü, dizge bütünleşmesinde önemli bir gelişme an-

cak kentlerin ortaya çıkışıyla —ve yeni zamanlarda "yaratılmış çevrelerin" kentliliğiyle— birlikte olanaklı hale gelmiştir.

Gerçekte, "toplum dizgesi" kavramı ile buna eşlik eden "toplum" kavramı konusunda çok dikkatli olmalıyız. Bu kavramlar zararsız görünmektedirler; büyük bir olasılıkla da, yeterince temkinli kullanılırlarsa vazgeçilmez niteliktedirler. "Toplum" sözcüğü, benim temel aldığım, yararlı bir çifte anlam taşır — sınırlanmış bir dizgeyi ve genel olarak toplumsal birlikteliği imler. Bölgeselleşmenin vurgulanması bize, "dizgeliliğin" derecesinin oldukça değişken olduğunu ve "toplumlar"ın ancak ender olarak kolayca belirlenebilecek sınırları olduğunu anımsatmaktadır —en azından, çağcıl ulus-devletler dünyasına gelene değin. İşlevselcilik ve doğacılık eğilim olarak, toplumların kesin sınırları olan varlıklar, toplum dizgelerinin de yüksek içsel bütünleşme dereceleri taşıyan birlikler olduğunu düşünmeden kabul etmeyi yüreklendirmektedirler. Çünkü bu bakış açıları, organik eğretilemelerin doğrudan yadsındığı durumlarda bile, biyolojik kavramlarla bağlaşıktırlar; genel olarak da çevrelerindeki dünyadan kesin olarak ayrılmış, açık bir iç bütünlük taşıyan varlıklara göndermede bulunma yoluyla bu bakış açılarına varılmıştır. Ne ki, "toplumlar" genellikle böyle varlıklar değildirler. Bunu dikkate almak için, toplumlar diye farkedilebilir bir kesinlik gösteren toplum dizgelerinin sınırlarını aşan bölgeselleşmenin farklı yönlerine gönderme yaparak, "toplumlararası dizgeler" ve "zaman-uzam uçları" kavramlarını ortaya atıyorum. Bu kavramları kitabın daha sonraki bölümlerinde, toplumsal değişmeye yönelik yorumları değerlendirirken de yoğun olarak kullanacağım.

Yapılaşma kuramını dile getirirken, nesnelcilik ve öznelcilik arasındaki ikicilikten kaçmak istedim. Ne ki, kuramı eleştirenlerden bir bölümü, nesnelcilik tarafından, özellikle de toplum dizgelerinin yapısal özelliklerinin kısıtlayıcı yönleri bakımından vurgulanan etkenlere yeterince ağırlık verilmediğini ileri sürdüler. Bunun böyle olmadığını göstermek için, toplum kuramında "kısıt" [constraint] kavramının ne anlama geldiğini ve terime verilebilecek değişik anlamların yapılaşma kuramında nasıl anlaşıldığını ayrıntılı bir biçimde gösteriyorum. Yapısal kısıtın niteli-

ği ve öneminin dikkate alınması, yapısal toplumbilimin çekiciliğine kapılmak anlamına gelmiyor; ne ki, açıkça göstermeye çalışacağım gibi, yöntemsel bireyciliğe yakın bir görüşü de kabul etmiyorum. Yapılaşma kuramında kavrandığı biçimiyle "yapı", toplum bilimlerinde genel olarak kullanılandan farklı bir anlam taşımaktadır. Ayrıca, yapı kavramını temel alan bir dizi ek kavram da ortaya koyup bunların neden gerekli olduklarını göstermeye çalışacağım. Bunlar arasında en önemlisi, bütün toplumların ya da toplumsal bütünlüklerin yapısal özelliklerine göndermede bulunan "yapısal ilkeler" düşüncesi. Bunun yanında çelişki kavramının, toplum çözümlemesi için en yararlı olacak biçimde, yapısal ilkeler anlayışı yoluyla belirlenebileceğini de göstermeye çalışacağım. Bu kavramlar da yine tamamen soyut bir biçimde dile getirilemezler; bu yüzden de bunları, insanlık tarihinde ayırt edilebilecek üç ana toplum biçimine göndermede bulunarak inceleyeceğim: kabile kültürleri, sınıflara bölünmüş toplumlar ve sanayi kapitalizmine eşlik eden çağcıl ulus devletler.

Tarihten söz etmek, tarihi insanlar yapar ilkesini anımsatıyor. İnsanların yaptığı tam olarak nedir —burada "tarih" hangi anlama gelmektedir? Bu sorunun yanıtı, yukarıdaki ilke gibi özlü bir biçimde dile getirilemez. Kuşkusuz, gerçekleşen olaylar olarak tarih ile bu olaylar hakkındaki yazılanlar olarak tarih arasında fark var. Gelgelelim, bu bizi pek de bir yere götürmüyor. İlk anlamdaki tarih, zamansallık, olayların uzunluğudur. Genellikle, zamansallığı doğrusal bir dizi, dolayısıyla tarihi de ayırt edilebilir bir yöne doğru hareket ile eşleştirme eğilimindeyiz. Ne ki, zaman hakkındaki bu düşünme biçimi, pekala kültürden kaynaklanan bir düşünme biçimi olabilir; böyle olmadığı durumda bile "tarihi", toplumsal değişme ile özdeşleştirmekten kaçınmamız gerekmektedir. Bu nedenle, kesin olarak, sürgit değişmeye uğrayan bir toplumsal dünyada yaşamadan, bu yüzden de Marx'ın ilkesinin özel olarak uzman toplum düşünürlerine özgü bir kanıtsav değil, genel bir kültürel farkındalığın bir parçası olması anlamında "tarihsicilik"ten söz etmekte yarar vardır. Tarihin yazımı olarak tarihin de kendi içinde ikilemleri ve karışıklıkları var. Bütün bunlara ilişkin tek söyleyeceğim, bunların ayırt

edici nitelikte olmadıklarıdır; bu sorunlar bize, tarih ile toplum bilimi arasında açık seçik ayrımlar yapma olanağı tanımaz. Farklı yaşam biçimlerinin doğru betimlemesinde ortaya çıkan yorumsama sorunlarını, metinlerin yorumlanması, eylemin, kurumların ve toplumsal dönüşümün açıklanması sorunlarını, tarih de içinde olmak üzere bütün toplum bilimleri paylaşmaktadır.

Böyleyse, toplumsal değişmeyi incelemeye nereden başlamalıyız? Bir toplumsal değişme kuramı (ki bu durumda "kuram", toplumsal değişmeyi, eski evrimci anlayışın gözdeleri olan uyarlama ve farklılaşan seçilimde olduğu gibi tek bir mekanizmalar kümesine göndermede bulunarak açıklamak anlamına gelmektedir) aramanın, başarısızlığa mahkum olduğunu göstermeye çalışacağım. Böyle bir çaba, toplum bilimlerinin insan davranışının daha genel evrensel yasalarını ortaya çıkarabileceği varsayımındaki aynı mantıksal yetersizlikler yüzünden hatalıdır. İnsanların kendi tarihleri hakkındaki anlayış ya da bilgi biçimleri kısmen, bu tarihin ne olduğunun, kısmen de bu tarihi değiştiren etkilerin temel bir parçasıdır. Bununla birlikte, eleştirel bakımdan evrimciliğe özel bir dikkat göstermek önemlidir, çünkü evrimciliğin şu ya da bu biçimi, toplum bilimlerinin pek çok değişik alanında son derece etkili olmuştur. Toplum bilimlerine uygulanan biçimiyle "evrimcilik" terimiyle, toplumsal değişmenin aşağıdaki özellikleri taşıyan şemalar yoluyla açıklanmasını kastediyorum: Tek tek bütün toplumların daha yüksek aşamalara ulaşması için her bir tekil aşamadan geçmesinin zorunlu olduğu varsayılmasa bile, toplumların devindiği tersine çevrilemez aşamaların oluşturduğu bir dizi; biyolojik evrim kuramları ile kavramsal bir bağlantı; giderek artan karmaşıklık ya da üretici güçlerin genişlemesi gibi verili bir ölçüt ya da ölçütlere göre aşamaların doğrultusunun belirlenmesi söz konusudur. Hem öze ilişkin eksiklikleri bakımından, hem de evrimciliğin, mantıksal olarak zorunlu olmasalar da, hemen hemen kaçınılmazcasına ortaya çıkarma eğiliminde olduğu ikincil içermeler bakımından bu düşüncelere değişik biçimlerde karşı çıkılabilir. Bence bu ölçütlere göre "tarihsel maddecilik", en azından bu tartışmalı terimin anlaşıldığı biçimlerden birisinde, evrimciliğin bir türüdür. Bu biçimde yorumlandıkta, tarihsel maddecilik genel olarak ev-

rimci kuramların birincil ve ikincil yetersizliklerini sergilemektedir, bu yüzden de yadsınmalıdır.

"Tarih"i genel olarak evrimciliğin ya da daha özelde tarihsel maddeciliğin benimsediği şemalara sıkıştırmanın olanaklı olmadığını düşündüğümden, bunları yeniden kurmak yerine çözmekten söz ediyorum. Bu terimle, toplumsal değişme yaklaşımlarının evrimcilikten çok farklı bir biçim almaları gerektiğini kastediyorum; bunları bir biçimde yeniden örnekçe haline getirmenin hiçbir yararı yoktur. Şimdiye kadar ortaya attığım kavramlara ek olarak, iki yeni kavramı daha kullanıyorum: "oluş" ve "dünya zamanı" kavramları (ilki Gellner'den, ikincisi de Eberhard'dan). Bütün bir toplum yaşamı, bir oluşlar dizisi diye betimlenebilir; bir arada bulunma durumlarındaki karşılaşmalar kesinlikle, oluşsal bir biçim sergilerler. Ne ki bu bağlamda, tarıma dayalı toplumlarda kentlerin ortaya çıkışı ya da ilk devlet biçimlerinin oluşumu gibi kimi kesin kurumsal yeniden düzenleme biçimlerinin varolduğu büyük ölçekli değişim süreçlerine göndermede bulunuyorum. Oluşların birbirleriyle karşılaştırılmaları kesinlikle yararlı olsa bile, bu karşılaştırma oluşların kökeni bağlamından tamamıyla soyutlanarak yapılmamalıdır. "Dünya zamanı"nın etkisi tam da, bunların hangi dereceye kadar karşılaştırılabileceği konusunda önemlidir. "Dünya zamanı", görünürde benzer oluşların koşullarını ve sonuçlarını etkileyebilecek tarihteki birleşimleri ve bunlarda yer alan eyleyenlerin söz konusu koşullar ve sonuçlara ilişkin olarak neler *bildiklerini* dikkate alır. Bu kavramların çözümleyici değerini gösterebilmek için, devletin oluşumunu bir örnek olarak kullanmayı düşünüyorum.

Yapılaşma kuramı deneysel sorunları aydınlatmakta yararlı olmazsa çok fazla değer taşımayacaktır; bu yüzden son bölümde, yapılaşma kuramının bir eleştiri biçimi olarak ortaya koyduğu içermelerden ayrılamayacağını düşündüğüm bu konu üzerinde duracağım. Niyetim, yöntemsel bir neşter kullanmak değil. Diyeceğim, yapılaşma kuramının ne özünde ne de mantığında, derleme yöntemlerinin, anketlerin ya da hangi türden olursa olsun kimi özel araştırma tekniklerinin kullanılmasını bir biçimde engelleyecek herhangi bir şey olduğuna inanmıyorum.

Kuramda ortaya çıkan kimi noktalar, araştırma sorunları ve sonuçlarının yorumlanmasında uygulanabilecek özgül tekniklerin uygulanma biçimiyle ilintili olsa da, bu çok başka bir konu. Yapılaşma kuramı ile deneysel araştırma arasındaki bağlantı noktaları, araştırmacının kendisinin de bir parçası olduğu bir "inceleme konusu"nu ele almanın mantıksal içermeleri üzerinde durulması yanında, merkezi kavramlar olan eylem ile yapı kavramlarının temel çağrışımlarının ortaya konmasıyla ilintilidir. Kuramın soyut düzeyinde ortaya koyduğum kimi noktalar doğrudan doğruya araştırma düzeyi için de geçerlidir. Toplum kuramının büyük bir bölümü, özellikle yapısal toplumbilime yakın olan bölümü, eyleyenleri gerçekte olduklarından çok daha az bilgili diye görmüşlerdir. Bunun sonuçları deneysel araştırmalardan, eyleyenlerin bilgililiğinin kapsamının tümünü anlamaya olanak verecek bilgiye ulaşılmasındaki başarısızlık dikkate alındığında, en azından iki yoldan kolaylıkla görülebilir. Araştırmacılar, kendileri de toplumsal yapanlar olarak yakın ilgi gösterebilecekleri ancak toplumsal araştırma yaparlarken genellikle göz önüne almadıkları düşüngüsel görüngüler alanının olası önemini gözden kaçırıyorlarsa, eyleyenlerin kendilerinin ve başkalarının eylemlerinin koşullarına ilişkin olarak neler söyleyebildiklerinin pek anlamı olmayacaktır. Bunlar konuşmanın, biçimsel bakımdan önermelere dayalı inançları anlatan tümceler diye görülmeye direnen ya da gülmece ile ironi gibi, anlamlarını söylenen şeylerin içeriğinden çok biçem, dile getirme biçimi ya da konuşma bağlamından alan yönleridir. Buna daha da önemli olan ikinci bir etkeni eklemeliyiz: pratik bilincin öneminin göz önüne alınma gereği. Eyleyenlerin ne yaptıkları hakkındaki bilgilerini söze dökme biçimleri ne olursa olsun, bunlar yalnızca neler söyleyebildikleriyle sınırlandığı durumda, oldukça geniş olan bilgililik alanı kolayca gözden kaçmaktadır. Pratik bilincin incelenmesi, araştırma etkinliği içinde yer almalıdır. Bilincin usavurmaya dayanmayan unsurlarını deneysel olarak incelemenin, usavurmaya dayanan bölümünü dikkate almaktan ister istemez daha güç olduğunu düşünmek, eyleyenlerin kendileri, tanım gereği, doğrudan doğruya bu unsurlara ilişkin yorum yapamıyor bile olsalar, bir hatadır. Öte yandan, bilinçdışı çok daha farklı

sorunları ortaya çıkarır ve kesinlikle betimleyici toplumsal araştırmanın inceleme tekniklerinden çok daha farklı teknikleri gerektirir.

İşlevselcilik toplum bilimlerinde, yalnızca bir kuramlaştırma biçimi olarak taşıdığı öneminden ötürü değil, aynı zamanda deneysel araştırmaları uyardığı için de oldukça önemli olmuştur. Antropolojideki alan çalışmalarının kökeni az çok işlevselciliğin etkisine bağlı olmuştur; ayrıca, işlevselci düşünce toplumbilimde de önemli sayıda araştırma çalışmasının ortaya çıkmasına yardımcı olmuştur. Bu bakımdan, hâlâ işlevselciliğin büyük ölçüde ölümcül bir kavramsal etki gösterdiğini düşünürken, neden çekici olduğunu anlamanın da temel önem taşıdığına inanıyorum. İşlevselcilik, eylemin istenmedik sonuçlarını, özellikle böyle sonuçlar düzenli bir biçimde ortaya çıktıkları, bu yüzden de toplum dizgelerinin kurumlaşmış yönlerinin yeniden üretiminde etkin olduklarında, çokça vurgulamıştır. İşlevselciler bu vurguyu öne çıkarmakta son derece haklıydılar. Ne ki, istenmedik sonuçları, işlevselci kavramlara başvurmadan da açıklamak tamamen olanaklıdır. Dahası, eylemin sonuçları bakımından neyin istenmedik olduğunun belirlenmesi, deneysel bakımdan yalnızca eylemin istendik yanları belirlendiğinde olanaklıdır; bu da yine işlevselci öncüllere eğilim gösterenlerin düşündüğünden daha inceltilmiş bir eyleme yorumunu gerektirmektedir.

Yapılaşma kuramında "yapı" terimi, toplumsal yeniden üretimde yinelenir biçimde içerilmiş kurallar ve kaynaklar diye görülmektedir; toplum dizgelerinin kurumsal özellikleri, ilişkilerin zaman ve uzam boyunca istikrar göstermesi anlamında yapısal özellikler sergilerler. "Yapı", soyut olarak kuralların iki yönü diye kavranabilir —normatif unsurlar ve anlam kodları. Kaynaklar da iki türlüdür: yetkesel kaynaklar, insan eyleyenlerin etkinliğinin düzenleştirilmesiyle elde edilirler; dağıtımsal kaynaklar ise maddi üretimin ya da maddi dünyanın değişik yönlerinin denetim altına alınmasıyla elde edilirler. Araştırmanın yönlendirilmesinde özellikle yararlı olan noktalar, ilk olarak, yapısal ilişkilerdeki "dönüşüm noktaları" olan pratiklerin rutinleşmiş kesişmelerinin, ikinci olarak da, kurumlaşmış pratiklerin toplum ve dizge bütünleşmesi arasındaki bağlantıyı kurma biçimlerinin ince-

lenmesidir. Bunlardan ilki için bir örnek vermek gerekirse, bir iyelik hakları demeti olan özel mülkiyetin sanayi yetkesine ya da yönetsel denetimin sürdürülme biçimlerine nasıl "çevrildiğini" göstermek olanaklıdır. İkinciye ilişkin olarak, deneysel bakımdan anlaşılması gereken, verilmiş bir bağlamlar alanında incelenen yerleşik pratiklerin doğrudan doğruya düzenli yeniden üretimde yer alacak biçimde birbirlerine ne ölçüde yakınlaştıklarıdır. Burada etkileşimlerin gerçekleştiği ortamlar olarak lokallerin önemi konusunda dikkatli olmak gerekiyor; toplumbilimcilerin bunların incelenmesinde zaman-coğrafyasının grafik teknikleri de içinde olmak üzere, coğrafyacılar tarafından geliştirilen bir dizi tekniği kullanmamaları için hiçbir neden yoktur.

Toplum bilimleri bugün de ortodoks oydaşmanın egemen olduğu dönemdeki gibi anlaşılıyorlarsa, başarıları etkileyici görünmeyecek ve toplumsal araştırmanın pratik sorunlara ilişkin önemi belli belirsiz olacaktır. Çünkü doğa bilimlerinin ya da en azından daha gelişmiş olanlarının, kesinlikle belirlenmiş ve genel olarak kabul edilmiş yasaları ve bu yasalarla açıklanabilecek, tartışmasız nitelikteki deneysel gözlemleri bulunmaktadır. Doğa bilimleri ayrıca, hem yapıcı hem de yıkıcı nitelikteki görkemli teknolojik yeteneklerle birlikte anılır duruma geldiler. Toplum bilimini doğrudan doğa bilimine dayanarak modelleştirmeyi düşünenlerin gözünde, toplum bilimi ancak uzak bir ehveni şer diye görünecektir. Toplum bilimleri hem bilişsel hem de pratik bakımdan doğa bilimlerinden aşağıda görünmektedir. Ne ki, toplum biliminin artık doğa biliminin bir tür taklidi diye görülmemesi gerektiğini ve birçok bakımdan ondan bütünüyle farklı bir girişim olduğunu düşünüyorsak, toplum biliminin göreli başarılarına ilişkin çok daha farklı bir görüşü savunabiliriz. Toplum bilimlerinde evrensel yasalar yoktur ve hiçbir zaman da olmayacaktır; ne ki bu her şeyden önce, deneysel yöntem ve sınamaların bir ölçüde yetersiz olması yüzünden değil, daha önce de söylediğim gibi, insan davranışına ilişkin genellemelerde içerilen nedensel koşulların, yapanların kendi eylemlerini etkileyen durumlara ilişkin ellerindeki bilginin (ya da inancın) niteliği bakımından temelde istikrarsız olması yüzündendir. Merton ve diğerlerinin üzerinde durduğu "kendi kendini gerçekleştiren

kehanet", toplum bilimlerindeki çok daha genel bir görüngünün özel bir durumudur. Bu, toplum bilimi ile etkinliklerinin toplum biliminin konusunu oluşturduğu kişiler arasında gerçekleşen etkileşimdir —bir "çifte yorumsama". Toplum bilimlerinin kuram ve bulguları, bu kuram ve bulguların ait olduğu anlam ve eylem evreninden bütünüyle ayrı tutulamaz. Ne ki, meslekten olmayan yapanlar da kendi paylarına, uzmanlaşmış toplum gözlemcileri ya da toplum bilimcilerinin inceleme nesnesi olan etkinlik ve kurumların oluşmasına kuramlarının yardımcı olduğu toplum kuramcılarıdır. Meslekten olmayan yapanların yürüttüğü bilgili toplumbilimsel uslamlama ile uzmanların gerçekleştirdiği benzer türden çabalar arasında kesin bir çizgi yoktur. Gerçekte sınır çizgilerinin *varolduğunu* yadsımak istemiyorum, ne ki kaçınılmaz olarak bu sınırlar belirsizdirler ve toplum bilimcilerinin, yaratıcı kuramla ya da ele aldıkları konuya ilişkin deneysel araştırmalar üzerinde mutlak bir tekelleri yoktur.

Bütün bunlar belki de elde bir diye görülebilir. Ne ki bu yorumlara dayanarak toplum biliminin başarıları ve etkileri hakkında, yukarıda belirtilen görüşten farklı bir bakışı benimsememiz gerektiğini kabul etmek zorunlu olmayabilir. Toplum biliminin toplumsal dünya üzerinde, doğa biliminin maddi dünya üzerinde olduğu kadar, hatta daha da çok etkisi olduğu düşüncesi ciddi ciddi nasıl ileri sürülebilir? Aslında —kuşkusuz bu iki durumda geçerli olanlar arasındaki farklılıklar açısından hiçbir karşılaştırma kesin değilse de— bu görüşün savunulabileceğini düşünüyorum. Burada mesele şudur: Toplumsal süreçlere ilişkin düşünceler (bunlara ilişkin gözlem ve kuramlar) sürekli olarak betimledikleri olayların evrenine girerler, bu evrenden ayrılırlar ve yeniden girerler. İnsanların kendisi hakkında bilgi sahibi olma savlarına kayıtsız kalan cansız dünyada böyle bir görüngü söz konusu değildir. Örneğin, on yedinci yüzyılda Avrupalı düşünürlerinin geliştirdiği egemenlik kuramlarını ele alalım. Bu kuramlar toplumsal gidişat üzerine düşünme ve incelemenin sonuçlarıydı; sonuçta kendileri de bu gidişatı etkilediler. Uslamlama sonucu ulaşılan tutarlı bir çağcıl egemen devlet kuramını içermeyen bir çağcıl egemen devlet bulmak olanaklı değildir. Devletin siyasal bakımdan "kendi kendini gözetmesi"ndeki artı-

şa doğru dikkate değer eğilim, genel olarak Batı'da, toplum bilimlerinde uzmanlaşmış "meslekten" görüşleri ortaya çıkaran, aynı zamanda da bu görüşlerin dile getirdiği ve desteklediği, toplumsal ve entelektüel iklimi yaratarak çağcıllığın ayırt edici özelliği olmuştur. Toplum bilimlerinin merkezi bir yer tuttuğu böyle değişmelerin oldukça temel bir nitelik taşıdığını ileri sürmek olanaklıdır. Bunların yanında, doğa bilimleri tarafından erişilen doğadaki dönüşümler çok da büyük gözükmüyor.

Böyle sorunlar üzerine biraz daha düşündüğümüzde, toplum bilimlerinin neden çok fazla özgün bilgi yaratmıyor göründüklerini ve ayrıca geçmişte yaratılan kuram ve düşüncelerin hâlâ, doğa bilimlerindeki çok eski kavramlara kıyasla, görünürde paradoksal bir biçimde geçerliliklerini sürdürdüklerini anlamak kolaylaşmaktadır. Toplum bilimlerindeki en iyi ve en ilginç düşünceler, (a) bunları ortaya çıkaran toplumsal süreçleri ve düşünce ortamının ilerletilmesine katkıda bulunurlar; (b) bu süreçlerin oluşturulmasına yardımcı olan ve kullanımdaki kuramlarla şu ya da bu ölçüde iç içedirler; (c) dolayısıyla da meslekten olmayan yapanların kullanımdaki kuramları kendi uslamlama süreçlerine içerdikleri ya da bunları iyileştirdikleri sürece ortaya çıkaracakları düşünme biçimlerinden kesin olarak ayırt edilemezler. Bu olguların, özellikle toplumbilim açısından (bunlar en yakından toplumbilimle ilintilidirler), hem deneysel araştırmanın yürütülmesi, hem de kuramların ortaya atılmaları ile kabul edilmelerini etkileyecek kimi sonuçları bulunmaktadır. Araştırma bakımından, bu olgular toplum bilimlerinde kuramların uygun şekilde sınanmaları için yollar aranması sırasında "askıya alınmalarının" doğa bilimlerine kıyasla çok daha güç olduğu anlamına gelirler. Toplum yaşamı devinmeyi sürdürür; umut veren ya da gizil bir pratik taşıyan kuram, varsayım ya da bulgular, toplum yaşamında öylesine kabul görebilir ki bunların sınanması için kullanılabilecek özgün koşulların kendileri değişmiş olabilir. Buradaki birbirini "beslemenin", değişkenlerin denetimi ve gözlemlerin yinelenmesindeki başka yöntem sorunlarının yarattığı güçlüklerle de birleşmiş olarak, çok sayıda karmaşık olanaklı permütasyonu söz konusudur. Doğa bilimlerindeki kuramlar, inceledikleri nesne ya da olaylar hakkında meslekten

olmayan yapanların ya da meslekten bilim adamlarının inandıkları şeyleri sorguladıkları ölçüde özgün, yaratıcı vs. dir. Ne ki, toplum bilimlerindeki kuramlar bir bölümüyle, ele aldıkları eyleyenlerin zaten benimsedikleri düşüncelere (her zaman usavurmaya dayalı bir biçimde dile getirilmemiş olsalar da) dayanmak durumundadır. Bir kez eylemle birleştirilmeye görsünler, bunların özgün nitelikleri gözden yitebilir; bunlar herkese çok bildik gelmeye başlarlar. Egemenlik kavramı ve buna eşlik eden devlet kuramları ilk kez dile getirildiklerinde çarpıcı ölçüde yeniydiler; bugün bunlar kurulmasına belli ölçülerde yardımcı oldukları toplumsal gerçekliğin parçalarına dönüştüler.

İyi de neden kimi toplum kuramları, ortaya çıkmalarına yardımcı olan koşullar geçmişte kaldıktan sonra bile tazeliklerini sürdürüyorlar? Neden, devlet egemenliği kavramı ve gerçekliği çok bildik olsa da devlete ilişkin on yedinci yüzyıl kuramları, toplum ya da siyasa düşüncesinde hâlâ belirli bir geçerlilik taşıyorlar? Elbette şimdi içinde yaşadığımız toplumsal dünyanın kuruluşuna katkıda bulunduklarından. Bunların, kuruluşuna da yardım ettikleri ve aynı zamanda dikkatimizi yönelttiğimiz toplumsal dünyamızdan hem uzak hem de onun bir kısmı olan bir toplumsal gerçeklik hakkındaki düşünceler olduklan yadsınamaz. Doğa bilimlerindeki, yerlerini aynı işi daha iyi gören başka kuramlara bırakan kuramlar, yürürlükteki bilimsel pratik bakımından bir önem taşımazlar. Aynı şey, yorumladıkları ya da açıkladıkları şeyin oluşmasına katkıda bulunan kuramlar için geçerli değildir. "Düşünce tarihi"nin, bilimi yürüten doğa bilimcisi için çok az önemi olduğu düşüncesi belki de doğru, ne ki düşünce tarihi toplum bilimleri için yalnızca kıyıda köşede bir konu olmaktan çok daha önemlidir.

Bu düşünceler, eğer doğruysalar, bizi doğrudan doğruya toplum biliminin bir eleştiri biçimi —toplum yaşamında pratik bir biçimde yer alıyor— diye görülmesine götüreceklerdir. Eleştirinin, ortodoks oydaşmanın doğa bilimi modeline dayandırılan bir görüşle ortaya attığı, "teknolojik" biçimiyle yetinemeyiz. Eleştiriye teknolojik bakış, toplum biliminin "içeriden eleştiri"sinin —toplum bilimi içinde çalışanların birbirlerinin görüşlerini eleştirel olarak değerlendirmeleri— herhangi bir karışıklı-

ğa yol açmadan, meslek dışında benimsenen ve pratik toplumsal müdahalelere temel olacak inançların bir "dışsal eleştiri"sini yaratacağını varsayar. Ne ki "çifte yorumsama"nın önemi dikkate alındığında, işler çok daha karmaşık duruma gelmektedir. Eleştirel kuramın dile getirilmesi bir *seçenek* değildir; toplum bilimlerinin kuram ve bulgularının, toplumbilimcinin ya da siyasa yapımcısının bunların eldeki pratik bir soruna "uygulanıp uygulanmayacağına" ilişkin kararından bağımsız olarak, pratik (ve siyasal) sonuçlar doğurması büyük olasılıktır.

Bu kitap, yazılması kolay olan bir kitap değildi ve bölümlerin olağan sırasında kimi karışıklıklar ortaya çıktı. Yapılaşma kuramı büyük bölümüyle, kendi "içeriden eleştiri"si —varolan bir dizi birbiriyle yarışan toplumsal düşünce okullarının eleştirel değerlendirmesi— yoluyla biçimlendirildi. Bu eleştirel değerlendirmeleri, kitabın ana bölümlerinde karışıklık yaratacak biçimde sunmak yerine en fazla ilgili oldukları bölümlere ekler olarak düzenledim. (Bunlara ilişkin dipnotlar da benzer biçimde ilgili bölümlerin dipnotlarından sonra yerleştirildi.) Temel savı engellere takılınadan izlemeye çalışan okuyucu, bunları es geçebilir. Ne ki bu değerlendirmeler, gerek savunduğum düşüncelerin başkalarının düşüncelerinden ne ölçüde farklı olduklarıyla gerekse her bölümde yoğunlaştırılmış bir biçimde ele alınan temaların açımlanmasıyla ilgilenenler için ilginç olacaklardır. Kitapta kimi sözcükleri gündelik kullanımlarından farklı anlamlarda kullandığımdan, bunları kitabın sonundaki sözlüğe koydum.

1. Bölüm

YAPILAŞMA KURAMININ ÖĞELERİ

Yapılaşma kuramının[1] ana kavramlarının açıklanmasına bir giriş yapmak için işe, bir yanda işlevselcilik (dizge kuramını da kapsamak üzere) ve yapısalcılık, diğer yanda da yorumsama ve "yorumcu toplumbilim" arasındaki ayrımla başlamak yerinde olacak. Birçok açıdan aralarında önemli karşıtlıklar olsa da, işlevselcilik ve yapısalcılık arasında dikkate değer kimi benzerlikler var. Her ikisi de doğalcı bir bakış açısını dile getirmeye ve nesnelciliğe eğilim gösteriyorlar. Comte'dan bu yana, işlevselci düşünce, özgül olarak toplum bilime en yakın ve onunla en uyumlu modeli sağlayan bir bilim olarak görünen biyolojiye yönelmiştir. Bu yaklaşımlarda, toplum dizgelerinin yapı ve işleyişlerini kavramlaştırma ve uyarlama mekanizmaları yoluyla evrim süreçlerini çözümlemekte biyolojinin bir rehber sağladığı düşünülmektedir. Yapısalcı düşünce, özellikle Lévi-Strauss'un yazılarında, evrimciliğe düşmanca bir tavır almıştı ve biyolojik benzetmelerden de uzak durmaktaydı. Burada, toplum bilimi ile doğa bilimi arasındaki karşılıklılık, her ikisi de zihnin genel yapısının benzer özelliklerini dile getirdikleri sürece, öncelikle bilişsel niteliktedir. Hem yapısalcılık hem de işlevselcilik toplumsal bütünün, tekil parçalarına (yani bütünü kuran yapanlar, insan özneler) baskın olduğu üzerinde çok dururlar.

---

[1] Yapılaşma kuramının ana kavramlarının daha ayrıntılı bir tartışması için okuyucu *NRSM*'ye, özellikle 2. ve 3. bölümlere ve *CCHM*'nin, 1. ve 2. bölümlerine bakmalıdır.

Yorumsamacı düşünce gelenekleri, kuşkusuz, toplum ve doğa bilimleri arasında kökten bir ayrım olduğunu düşünürler. Yorumsamacılık, yapısalcıların güçlü bir biçimde ve dirençle karşı çıktıkları o "insancılığın" yuvası olmuştur. Yorumsamacı düşüncede, örneğin Dilthey'in sunduğu gibi, özne ve toplumsal nesne arasındaki uçurum derin mi derindir. Öznellik, kültür ve tarih deneyiminin önceden kurulmuş merkezidir ve böylelikle toplum ya da insan bilimlerinin temelini oluşturmaktadır. Öznel deneyimin dışında ve ona yabancı olarak, kişilerden bağımsız neden ve sonuç ilişkilerinin yönettiği maddi dünya yer alır. Doğalcılığa eğilim gösteren düşünce okulları için öznellik bir tür gizem ya da hemen hemen kalıntı niteliğinde bir görüngü iken yorumsamacı gelenekte ışık geçirmez olan, insan etkinliğinde olduğunun tersine yalnızca dışarıdan kavranabilen doğal dünyadır. Yorumcu toplumbilimlerde, eylem ve anlam insan davranışının açıklanmasında öncelik taşırlar; yapısal kavramlar dikkate değer bir öncelik taşımazlar ve kısıtlardan pek söz edilmez. Ancak işlevselcilik ve yapısalcılık için, yapı (bu kavrama yüklenen değişik anlamlarda) eylemden önce gelir ve yapıların kısıtlayıcı özellikleri büyük ölçüde vurgulanır.

Toplum bilimine yönelik bu bakış açıları arasındaki farklar, çoğunlukla bilgikuramsal farklar diye görülseler de bunlar, aynı zamanda varlıksal farklardır da. Buradaki sorun, eylem, anlam, öznellik kavramlarının nasıl tanımlanacağı ve bunların yapı ile kısıt kavramlarıyla ilişkisinin nasıl kurulacağıdır. Yorumcu gelenekler, diyelim ki, öznenin emperyalizmine dayanıyorlarsa, işlevselcilik ve yapısalcılık da toplumsal nesnenin emperyalizmini öne çıkarmaktadır. Yapılaşma kuramını geliştirmekteki başlıca amaçlarımdan biri, bu imparatorluk kurma girişimlerinin ikisine birden son vermektir. Yapılaşma kuramına göre, toplum bilimlerinin temel inceleme alanlarından birisi, bireysel yapanın deneyimi ya da herhangi türden bir toplumsal bütünlüğün varlığı değil, zaman ve uzam boyunca sıralanmış toplumsal pratiklerdir. İnsanların toplumsal etkinlikleri, doğadaki kendi kendini üreten kimi unsurlar gibi, yinelenir niteliktedirler. Diyeceğim, bu etkinlikler toplumsal yapanlarca yaratılmazlar; yapanlar, kendilerini yapanlar *olarak* dile getirmek için kullandıkları araçlarla bu etkinlikleri sürekli olarak yeniden yaratırlar. Eyleyenler, ken-

di etkinlikleri içinde ve kendi etkinlikleri aracılığıyla söz konusu etkinlikleri olanaklı kılan koşulları yeniden üretirler. Bununla birlikte, doğada kodlanmış programlar biçiminde sergilenen türden "bilgililik", insan eyleyenlerin sergiledikleri bilişsel beceriden uzaktır. İnsandaki bu bilgililiği ve bunun eylemde yer alışını incelerken, yorumcu toplumbilimlerin kimi temel katkılarından yararlanmayı düşünüyorum. İnsan etkinliklerinin betimi için, bu etkinliklerde dile getirilen yaşam biçimlerine bir yakınlığın gerekli olduğu anlaşıldıkça, yorumsamacı bir başlangıç noktası yapılaşma kuramında kabul edilmektedir.

Toplumsal pratiklerin çevrimsel sıralamasının en altında, insan eyleyenlerin bilgililliklerinin özellikle düşüngüsel biçimi vardır. Pratiklerin sürekliliği düşüngüselliği varsayar; ne ki, düşüngüsellik de önünde sonunda, ancak bu pratikleri zaman ve uzam içinde kesinlikle "aynı" kılan pratiklerin sürekliliği ile olanaklıdır. Dolayısıyla, "düşüngüsellik" yalnızca "kendi kendinin bilincinde olma" diye değil, toplumsal yaşamın süregiden akışının gözetilmesi diye de anlaşılmalıdır. İnsan olmak hem kendi etkinlikleri için gerekçeleri olan hem de, sorulduğunda, bu gerekçeleri usavurmaya dayalı bir biçimde açımlayabilecek (bunlara ilişkin yalan söyleme de içinde) olan, amaçlı davranan bir eyleyen olmak demektir. Ancak "amaç", "isteme", "gerekçe", "güdü" gibi terimler söz konusu oldukta temkinli olmak gerekir çünkü bu terimler, felsefe yazılarında sık sık yorumsamacı bir istenççilikle yanyana kullanılmakta ve insan eylemini zaman-uzam bağlamından koparmaktadır. İnsan eylemi, tıpkı bilişsellik gibi, sürekli bir davranış akışı, bir *durée* olarak gerçekleşir. Amaçlı eyleme birbirinden ayrı istemeler, gerekçeler ve güdülerin bir toplamından ya da dizisinden oluşmaz. Bu yüzden düşüngüselliğin, insanların gösterdikleri ve diğer insanlardan da göstermelerini bekledikleri eylemin sürekli gözetimine dayandığından söz etmek işe yarar. Eylemin düşüngüsel gözetimi, burada bir durumdan çok bir süreç olarak ve eyleyenlerin yeterliliklerinde doğuştan yer alıyor diye kabul edilmesi gereken ussallaştırmaya bağlıdır. Toplumsal pratiklerin kurucu öğesi olduğu düşünülen bir zaman-uzam varlık felsefesi, zamansallıktan, bir anlamda da, "tarihten" *yola çıkan* yapılaşma kavrayışı için temel oluşturur.

Bu yaklaşım, "eylem"i pek çok çağdaş Anglo-Amerikan yazarın betimlediği sıradan biçimiyle alan, çözümsel eylem felsefesinden çok az yararlanmaktadır. "Eylem", "edimlerin" bir birleşimi değildir: "edimler" ancak içinde yaşanılan deneyimin *durée*sinde, usavurmaya dayanan bir yer alma momenti yoluyla biçimlendirilirler. Ne de "eylem" bedenden, bedeni çevreleyen dünya ile aracılık ilişkisinden ve edimde bulunan benliğin bütünlüğünden bağımsız tartışılabilir. Edimde bulunan benliğin *tabakalaşma modeli* diye adlandırdığım model, eylemin düşüngüsel gözetimini, ussallaştırılmasını ve güdülenmesini, benliğin içine gömülmüş süreçler kümesi olarak değerlendirmeyi içermektedir.[2] Bir süreç olarak "istendikliğe" göndermede bulunan, elde bir diye görülüp sürdürülen eylemin ussallaştırılması, tıpkı diğer iki boyut gibi, insan davranışının sıradan bir özelliğidir. Etkileşimin söz konusu olduğu durumlarda — karşılaşmalar ve oluşlarda— eylemin düşüngüsel gözetimi belirgin, ayrıca da sıradan bir biçimde, böyle etkileşimlerin gerçekleştiği ortamların gözetimini içerir. Aşağıda göstereceğim gibi bu olgu, eylemin, birarada bulunma olarak adlandıracağım zaman-uzam ilişkileri içerisine yerleştirilmesinin temelidir. Eylemin ussallaştırılması, başka başka etkileşim durumlarında, yapanların genelleştirilmiş "yetkinliklerinin" başkalarınca değerlendirilmesindeki esas temeldir. Bununla birlikte, kimi felsefecilerin gerekçeleri "normatif yükümlülükler" diye görme eğilimlerine direnmenin gereği açıktır: böyle yükümlülükler eylemin ussallaştırılmasının yalnızca bir yönünü oluştururlar. Bu anlaşılmazsa, içinde bir dizi yönlendirici tutumun yer aldığı normların, toplum yaşamının "olgusal" sınırlarını çizdiğini de anlayamayız. Görece yüzeysel olsa da bu türden tutumların bir yönü, yapanların ne yaptıklarına ilişkin olarak verdikleri usavurmaya dayalı gerekçelerin, bu yapanların davranış akışı içerisinde gerçekte yer alan eylemin ussallaştırılmasından ayrı olabildiğinin gözlenmesinde bulunabilir.

Bu durum, felsefeciler ve toplum sahnesini gözleyenler için sık sık bir kaygı kaynağı oluşturur —insanların kendi etkinlikleri hakkında benimsedikleri gerekçeleri gizlemediklerinden nasıl

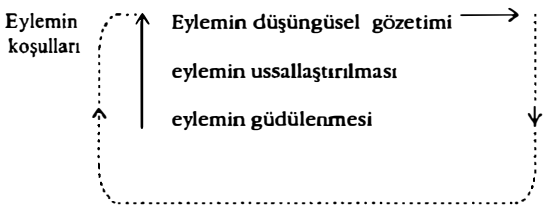
[2] *CPST*, s. 56-57.

emin olabiliriz? Ancak bu, yapanların usavurmaya dayalı bilinci için erişilebilir olmayan iki süreç katmanı arasında var olan "gri alan" ile karşılaştırıldıkta pek ilginç değildir. Karşılaşmalarda içerilen, Schutz'un deyişiyle "bilgi stoklarının" ya da benim adlandırmayı yeğlediğim biçimiyle *ortak bilginin* büyük bölümü, yapanların bilinci için doğrudan erişilebilir değildir. Bu türden bilginin çoğunluğu pratik niteliktedir: toplum yaşamının sıradanlıklarında "yürüyüp gitme" yeteneğinde saklıdır. Usavurmaya dayalı bilinç ile pratik bilinç arasındaki çizgi dalgalanmalar gösterir; ayrıca hem bireysel eyleyenin yaşantısının hem de değişik toplumsal etkinlik bağlamlarındaki yapanlar arasındaki karşılaştırmaların içine işlemiş durumdadır. Ancak bunların arasında, bilinçdışı ile usavurmaya dayalı bilinç arasında olduğu gibi kesin bir çizgi yoktur. Bilinçdışı ya bütünüyle bastırılmış ya da bilinçte ancak çarpıtılmış biçimde ortaya çıkan bilme biçimlerini ve içtepileri içerir. Eylemin bilinçdışından kaynaklanan güdüsel unsurlarının, ruhçözümleme kuramının dediği gibi, kendilerine ait bir sıradüzeni vardır; bireysel yapanın yaşam tarihinin "derinliklerini" anlatan bir sıradüzen. Bunları söylerken Freud'un yazılarındaki anahtar kanıtsavları sorgulamadan kabul ediyor değilim. Bu yazıların ortaya koyduğu ya da savunduğu iki tür indirgemecilikten uzak durmamız gerekiyor. Bunlardan birincisi, kurumların temellerini bilinçdışında ararken, özerk toplumsal güçlere yeterince geniş bir alan bırakmayan indirgemeci bir kurum anlayışıdır. İkincisi de, toplumsal yaşamın ne kadarının yapanın bilincinin dışındaki karanlık güçler tarafından yönetildiğini göstermek isterken, eyleyenlerin kendi davranışları hakkında ıralayıcı bir biçimde taşıdıkları düşüngüsel denetim düzeyini yeterince anlayamayan indirgemeci bir bilinç kuramıdır.

Eyleyen, Eyleme

Eyleyenin tabakalaşma modeli 1. şekildeki gibi gösterilebilir. Etkinliğin düşüngüsel gözetimi günlük eylemin süreğen bir niteliğidir ve bu gözetim yalnızca bireyin değil, diğerlerinin davranışını da kapsar. Yani, yapanlar sürekli olarak kendi etkinliklerini gözetlemekle, diğerlerinden de kendi kendilerini gözetle-

melerini beklemekle kalmazlar, içinde davrandıkları durumların toplumsal ve fiziksel yanlarını da rutin olarak gözetlerler.



1. Şekil

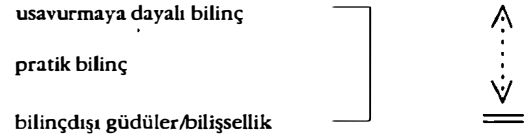
Eylemin ussallaştırılması terimiyle, yapanların —alışkanlıkla ve büyük ölçüde herhangi bir kaygı taşımadan— kendi etkinliklerinin temellerine ilişkin sürekli bir "kuramsal anlayışı" devam ettirdiklerini kastediyorum. Dediğim gibi, böyle bir anlayış, ne davranışın belirli unsurları için usavurmaya dayalı gerekçeler vermeyle ne de bu tür nedenleri usavurma yoluyla belirleme yeteneğiyle özdeşleştirilmelidir. Ancak yetkin eyleyenler, başkalarından, yani yapanlardan sorulursa, genellikle yaptıklarının büyük bir bölümünü açıklayabilmelerini beklerler —bu da, gündelik davranışta yeterliliğin temel ölçütüdür. Sıradan yapanlar, felsefecilerin istemeler ve gerekçeler hakkında genellikle sordukları soruları yalnızca ya belirli bir davranış biçimi özellikle kafa karıştırıcı nitelikteyse ya da aslında bilinçli bir biçimde de yapılabilecek olan yetkinlikte bir "sapma" ya da kırılma oluştuğunda sorarlar. Bu yüzden, başka birisine neden üyesi olduğu topluluk ya da kültür için olağan olan bir davranış biçimi içine girdiğini genellikle sormayız. Ayrıca, eyleyenden, sakarlıklar ya da dil sürçmeleri gibi, eyleyenin sorumlu tutulamayacağı durumlara ilişkin bir açıklama da genellikle beklemeyiz (s. 131-135 'teki "Aman" [Oops] hakkındaki tartışmaya bakınız). Ne ki, Freud haklıysa, her ne kadar dili sürçenler ya da bunlara tanık olanlar ancak ender olarak bu nedenlerin ayrımına varabilirlerse de, bu türden olguların ussal temelleri olabilir (bkz. s. 148-160).

Eylemin düşüngüsel gözetimi ile ussallaştırılmasını, eylemin güdülenmesinden ayırıyorum. Gerekçeler eylemin temeline

göndermede bulunurlarsa, güdüler de bu eylemi uyaran isteklere göndermede bulunurlar. Ancak güdülenme eylemin sürekliliğine, düşüngüsel gözetimde ya da ussallaştırmada olduğu ölçüde doğrudan bağlanmaz. Güdülenme, eylemin süreğen bir biçimde eyleyen tarafından gerçekleştirilme tarzına değil, eylem için bir olanağa karşılık gelmektedir. Güdüler doğrudan eyleme ancak, alışkanlıkla yapılageleni bozan görece olağandışı durumlarda karşılık gelme eğilimi gösterirler. Güdüler büyük ölçüde, içerisinde davranışın gerçekleştirileceği genel tasarılar ya da izlenceler —Schutz'un terimiyle "projeler"— sağlarlar. Çoğu gündelik davranış doğrudan güdülenmez.

Yetkin eyleyenler hemen her zaman gerçekleştirdikleri edimlere ilişkin istemelerini ya da gerekçelerini usavurmaya dayalı bir biçimde aktarabilseler de, aynı şeyi güdüleri için söylemek güçtür. Bilinçdışı güdülenme, aşağıda Freud'un bilinçdışının yapısına ilişkin yorumlarına birtakım çekinceler getirecek olsam da, insan davranışının önemli bir özelliğidir. Pratik bilinç kavramı, yapılaşma kuramı için temeldir. İnsan eyleyenin ya da öznenin bu niteliği, yapısalcılığın özellikle kör olduğu bir noktadır.[3] Ne ki, nesnelci düşüncenin diğer türleri için de aynı şey söylenebilir. Toplumbilim gelenekleri içinde yalnızca görüngübilim ve etnometodolojide pratik bilincin yapısının ayrıntılı ve ustaca yapılmış değerlendirmeleri vardır. Aslında, ortodoks toplum bilimi kuramlarının bu yetersizliklerini ortaya çıkaran, olağan dil felsefesi, bir de söz konusu düşünce okullarıdır. Pratik bilinç ile usavurmaya dayalı bilinç diye bir ayırımın katı ve geçirimsiz bir ayrım olduğunu söylemek istemiyorum. Tam tersine, eyleyenin toplumsallaşma ve öğrenme deneyimlerinin pek çok yanı bu ikisi arasındaki bölümlemeyi değiştirebilir. Usavurmaya dayalı bilinç ile pratik bilinç arasında bir çizgi yoktur; yalnızca söylenebilenler ile karakteristik olarak yalın biçimde yapılanlar arasında ayrım vardır. Bununla birlikte, usavurmaya dayalı bilinçle bilinçdışı arasında, özellikle baskı çevresinde kümelenmiş engeller vardır.

[3] *CPST*, 1. bölüm.



Elinizdeki kitapta daha sonra da açıklanacağı gibi, bu kavramları ruhçözümlemedeki geleneksel ego, süperego ve id üçlemesi yerine koymayı öneriyorum. Ego ve id arasındaki Freudcu ayrım, daha önce değinilen diğer toplumsal düşünce türlerinde olduğu gibi ruhçözümlemede de kuramsal bir yeri olmayan pratik bilinç çözümlemesine kolayca uyum sağlayamaz. Ruhçözümlemenin kavram dağarcığındaki "bilinç-öncesi" kavramı, pratik bilince belki de en yakın kavram; ancak bu kavram, olağan biçimde kullanıldığında, açıkça değişik bir anlam taşıyor. "Ego" yerine "ben"den [*I*] (kuşkusuz, Freud'un özgün Almanca metinde yaptığı gibi) söz etmek daha yeğdir. Bu kullanım, ego'nun bir tür küçük-eyleyen diye anlaşıldığı insanbiçimciliği engelleyemeyecektir ama en azından bu görüşü düzeltmeye başlamak için yardımcı olur. "Ben" teriminin kullanımı, eyleyenin toplumsal karşılaşmalardaki konumlanmışlığı kavramından kaynaklanmakta, bu kavramla da el ele gitmektedir. Yüklemsel bir terim olarak "ben", yapanın "beni/bana" [*me*] teriminde yer alan kendilik-betimlerindeki zenginlikle karşılaştırıldığında içerik olarak "boştur". Düşüngüsel olarak konuşmaya uygulandığında, "ben", "beni/bana", "sen" [*you*] ilişkilerinde ustalığın, dil öğrenen eyleyenlerin zamanla ortaya çıkan yetkinliği için temel önemi vardır. "Ego" terimini kullanmadığımdan, "süper-ego" terimini de bir kenara bırakmak en iyisi —her bakımdan hantal bir terim. "Ahlaki vicdan" terimi de aynı işi kusursuz bir biçimde görecektir.

Bu kavramlar bütünüyle eyleyene gönderme yapmaktadır. Peki, eylemenin yapısı nedir? Bu sorun, başka bir soruna bağlanabilir. Gündelik yaşamın *durée*si istendik bir eylem akışı olarak gerçekleşir. Ancak edimler, istenmedik sonuçları da ortaya çıkarırlar; 1. şekilde de gösterildiği gibi istenmedik sonuçlar, daha sonraki edimlere farkında olunmayan koşullar olarak dizgeli bir biçimde etkide bulunabilirler. Dolayısıyla, benim doğru bir bi-

çimde İngilizce konuşup yazıyor olmamın düzenli sonuçlarından birisi, İngilizcenin bir bütün olarak yeniden üretilmesine katkı sağlıyor olmamdır. Benim İngilizceyi doğru konuşmam, istendik bir edimdir; dilin yeniden üretimine sağladığım bir katkı değil. Ancak istenmedik sonuçların neler olduğunu nasıl dile getirmemiz gerekiyor?

Genellikle insan eylemesinin yalnızca istemelere bakarak tanımlanabileceği varsayılmaktadır. Yani, bir davranışın eylem sayılabilmesi için bunu yapan kişinin böyle yapmayı istemiş olması gerekir, yoksa bu davranış yalnızca tepkiseldir. Bu görüş belki, eyleyenlerin istemedikleri durumlarda ortaya çıkamayacak olan kimi edimlerin varlığı yüzünden makul görünmektedir. İntihar böyle bir örnektir. Durkheim'in aksini göstermek için giriştiği kavramsal çabaya karşın, "intiharın" bir tür kendi kendini yoketme isteği olmadan gerçekleşebileceği söylenemez. Kaldırımdan yola fırlayıp bir arabanın altında kalan birinin, olay bir kazaysa, "intihar ettiği" söylenemez; bu, kişinin kendi yaptığı bir şey olmak yerine kişinin başına gelen bir şeydir. Bununla birlikte intihar istemeler açısından, yalnızca intihar edenin bunu istediğinde ortaya çıkabileceğinden, pek çok insan edimi için tipik değildir. Edimlerin çoğunluğu bu özelliği taşımaz.

Ancak kimi felsefeciler, içerisinde bir insanın olduğu bir olayın eyleme örneği sayılması için, bu kişinin yaptığı şeyin belirli bir betimlemeye göre —eyleyen bu betimleme hakkında yanılıyor olsa bile— istendik olması gerektiğini ileri sürmektedirler. Bir denizaltıda görev yapan subay, rotayı değiştirme ereğiyle bir kolu çeker, ancak yanlış kolu çektiği için rotayı değiştireceğine *Bismarck*'ı batırır. Burada subay, düşündüğü edimde bulunmamış olsa bile istendik bir edimde bulunmuştur; oysa *Bismarck* bu kişinin eylemesi yüzünden batmıştır. Yine, kişi yanlışlıkla, döktüğünün çay olduğunu sanıp kahveyi isteyerek dökmüşse, kahveyi dökmek, isteyerek yapılmasa da, bu kişinin bir edimidir; bir başka betimlemeyle, yani "çayı dökmek" betimlemesiyle bu istendik bir edimdir.[4] (Birçok durumda, bir şeyi "dökmek", edimin istemeye dayanmadığını çağrıştırır. Böyle bir

[4] Donald Davidson "Agency", *Essays on Action and Events*, (Oxford: Clarendon Press, 1980), s. 45.

edim, kişinin bütünüyle değişik bir eyleme yöneldiğinde, yani fincanı karşısındakine uzatırken araya giren bir sakarlıktır. Freud, bu tür sakarlıklar ile dil sürçmelerinin nerdeyse hepsinin gerçekte bilinçdışı tarafından güdülendiğini ileri sürer. Bu, kuşkusuz, bunları bir başka açıdan yapılacak istendiklik betimlemesi altına sokmaktadır.)

Ne ki, bir olayın eyleme örneği sayılması için, bunun yalnızca *şu ya da bu* betimlemeyle istendik olması gerektiği görüşü de yanlıştır. Böyle bir görüş eylemenin kendisini, edim betimlemeleri yapmakla karıştırmaktır[5]; bu görüş aynı zamanda, bireylerin gerçekleştirdikleri bir eylemin süregiden gözetimini, bu eylemin tanımlayıcı nitelikleriyle de karıştırmaktadır. Eyleme, insanların bir şeyler yaparken sahip oldukları istemelere değil, ilk elde bu şeyleri yapabilme yeteneklerine göndermede bulunur (eylemenin güç kavramını içermesinin nedeni de budur: eyleyen sözcüğünün *Oxford English Dictionary*'deki karşılığına bakarsak, eyleyen "bir güç uygulayan veya bir etki yaratan kişi"dir). Eyleme kavramı, bireyin belli bir davranış dizisinin herhangi bir aşamasında değişik biçimde davranmış olabileceği anlamında, bireyin yaratıcısı olduğu olayları dikkate almaktadır. Gerçekleşmiş olan şey, eğer birey işe karışmasaydı gerçekleşmeyecekti. Eylem, içerisinde, yapanların gündelik yaşamları sırasında olağan olarak sürdürdükleri beden denetimi için bireyin düşüngüsel gözetiminin asıl olduğu sürekli bir süreç, bir akıştır. Yapmayı istemediğim ve ortaya çıkarmayı düşünmediğim ancak yine de *yaptığım* birçok şeyin yaratıcısıyım. Öte yandan, bir şeylere erişmeyi istediğim ve bunlara, doğrudan kendi eylemem yoluyla olmasa da erişebileceğim durumlar olabilir. Dökülen kahve örneğini alalım. Kötü niyetli biri, A, eşek şakası yaparak fincanı tabağa öyle bir biçimde yerleştirsin ki, başka birisi bu tabağı aldığında kahvenin dökülme olasılığı yüksek olsun. B kişisi kahveyi alır ve beklendiği gibi kahve dökülür. Burada A'nın olayı yarattığını ya da olayın ortaya çıkmasına katkıda bulunduğunu söylemek yerinde olacaktır. Ancak kahveyi döken B'dir, A değil. B'nin kahveyi dökme niyeti olmasa bile kahveyi dökmüştür; kahvenin dökülmesini isteyen A, kahveyi döken kişi değildir.

---

[5] *NRSM*, 2. Bölüm.

Peki istenmedik bir şeyi yapmak nasıl olur? Bu, kimi sonuçların istenmeden ortaya çıkmasından başka bir şey midir? Eylemin "akordiyon etkisi" denen şeyi düşünelim.[6] Kişi, oda aydınlansın diye elektirik düğmesine basar. İstenen budur, düğmeye basmakla içerideki hırsızı korkutmak değil. Hırsızın odadan yola atladığını, oradan geçen bir polis tarafından yakalandığını, yargılanıp hırsızlıktan bir yıla hüküm giydiğini düşünelim. Tüm bunlar elektrik düğmesine basmanın istenmedik sonuçları mıdır? Bunlardan hangisi kişinin "yaptığı" şeydir? Irk ayrımcılığına ilişkin bir kuramdan alınma bir başka örnek vereyim.[7] Hiçkimsenin böyle olmasını istemediği halde bir ırk ayrımcılığı örüntüsü, benzeşim yoluyla betimlenebilecek olan şu biçimde ortaya çıkabilir. Bir yanda 5 kuruşlardan, diğer yanda da 10 kuruşlardan oluşan iki öbeğin bir satranç tahtasında olduğunu düşünelim. Bu paralar, bir kent alanındaki bireyler gibi, rastlantısal olarak tahtada dağılmıştır. Diğer topluluğa karşı bir düşmanlık olmasa da, her bir topluluğun üyeleri ırk olarak azınlıkta kaldıkları semtlerde yaşamak istemeyecektir. Satranç tahtası üzerindeki her para böylece bir aradaki paraların en azından yüzde 50'si aynı cinsten olana kadar yer değiştirsin. Sonuç, aşırı bir ırk ayrımı örüntüsüdür. 10 kuruşluk paralar, 5 kuruşlukların ortasında bir tür gettoymuş gibi bir araya gelirler. Buradaki "bileşim etkisi", her birisi —ister tahta üzerinde yer değiştiren paralar olsun isterse konut piyasasında yer alan eyleyenlerin edimi olsun— isteyerek gerçekleştirilen tek tek edimlerin bir araya gelmesinin bir sonucudur. Ancak ortaya çıkan sonuç hiç kimse tarafından ne istenmiş ne de bunun ortaya çıkması arzu edilmiştir. Bu, sanki hem herkesin istediği hem de hiç kimsenin istemediği bir sonuçtur.

---

[6] Joel Feinberg, "Action and responsibility", Max Black, *Philosophy in America* (Ithaca: Cornell University Press, 1965). "Sonuçlar"ın neler olduğu sorunu üzerine bak. Lars Bergström, *The Alternatives and Consequences of Action* (Stockholm: Almqvist, 1966).

[7] Thomas Schelling, "On the ecology of micromotives", *The Public Interest*, cilt 25, 1971; "Dynamic models of seggregation", *Journal of Mathematical Sociology*, cilt 4, 1971. Ayrıca Raymond Boudon, *The Unintended Consequences of Social Action* (London: Macmillan, 1982), s. 43 ve devamındaki tartışmaya bakınız.

İstenmedik bir şeyi yapmanın ne olduğunu anlamak için, her şeyden önce "istendiklik"ten ne anlaşılması gerektiği açık olmalıdır. Gerçekleştirenin bildiği ya da inandığı bir edim diye tanımladığım bu kavram, özgül bir niteliği ya da sonucu olan ve bu tür bilginin edimi gerçekleştiren tarafından söz konusu niteliği ya da sonucu elde etmek için kullanacağı bir edimi nitelemektedir.[8] Eyleme hakkındaki bu niteleme doğruysa, bir eyleyenin ne "yaptığı" sorusunu, ne yapmayı "istediği" ya da yapılmış olan şeyin istendik yanlarının neler olduğu sorularından ayrı tutmak gerekir. Eyleme yapmaya göndermede bulunur. Elektrik düğmesine basmak eyleyenin yaptığı bir şeydi; hırsızı kaçırmak da. Eğer yapan, hırsızın odada olduğunu bilmiyorsa ya da bir nedenle hırsızın odada olduğunu bildiği halde bu bilgiyi hırsızı korkutmak için kullanmamışsa bu istenmedik bir şeydir. İstenmedik etkinlikler, kavramsal olarak edimlerin istenmedik sonuçlarından ayrı tutulabilir; ne ki, dikkatler istendik ve istenmedik arasındaki ilişki üzerinde yoğunlaştığında bu ayırım önemini yitirecektir. Yapanların yaptıklarının, isteyerek ya da istemeden ortaya çıkan sonuçları, yapanlar değişik davransalardı gerçekleşemeyecek, ancak ortaya çıkmaları da eyleyenin gücünü aşan (eyleyenin isteklerinin ne olduğuna bakılmaksızın) olaylardır.

Elektrik düğmesine basılmasından sonra hırsızın başına gelenlerin, sözü edilen bireyin hırsızın odada olduğunu bilmediği ve dolayısıyla olaylar zincirini istemeden başlattığı ortadaysa, edimin istenmedik sonuçları olduğunu söyleyebileceğimizi düşünüyorum. Bu karmaşık gibiyse nedeni, görünürde önemsiz bir olayın zaman ve uzam içinde çok daha ötelere giden olayları başlatabilmesindendir, ilk edimi başlatanın bu sonuçları isteyip istemediği değil. Genel olarak, bir edimin sonuçları zaman ve uzamda ne kadar ileriye giderse, sonuçların istendik olma olasılığı o denli azalacaktır —ancak bu, kuşkusuz hem yapanların bilgililiklerine (bak. s. 144-146) hem de bu yapanların hareket ettirecekleri güce bağlıdır. Genellikle, eyleyenin ne "yaptığını" — yapılan şeyin ortaya çıkardığı sonuçlara karşıt olarak— düşünürken, eyleyenin az çok kendi denetiminde olan görüngüleri dikkate alırız. Yaşam alanlarının ve etkinlik biçimlerinin büyük

[8] *NRSM*, s. 76.

çoğunluğunda bu denetimin derecesi, eylem ya da etkileşimin gerçekleştiği bağlamlarla sınırlıdır. Dolayısıyla ışığın yakılması ve olasılıkla hırsızın korkutulmasını, eyleyenin yaptığı bir şey olarak adlandırabiliriz, hırsızın polis tarafından yakalanmasını ve hapiste bir yıl geçirmesini değil. Tüm bu olayların düğmeye basılmadığı durumda gerçekleşememesi olanaklıysa da, bu olayların ortaya çıkışı asıl yapanın "yaptığına" yüklenemeyecek pek çok olumsal sonuca bağlıdır.

Felsefeciler, istendik etkinliğin yapısını çözümlemek için epey kafa yormuşlardır. Ancak toplum bilimleri açısından, istendik davranışın istenmedik sonuçlarının önemi üzerinde ne kadar durulsa azdır. Bu soruna ilişkin belki de en klasik tartışmayı Merton yapmıştır.[9] Merton, tamamıyla haklı olarak, istenmedik sonuçların toplumbilimsel girişimde temel olduğunu söylemektedir. Belli bir etkinlik biçimi ya (a) anlamlı olmayan ya da (b) anlamlı sonuçlara veya (c) tek bir açıdan anlamlı ya da (d) birçok açıdan anlamlı sonuçlara yol açar. Burada neyin "anlamlı" olduğu, ele alınan konuya ya da geliştirilen kurama bağımlı olacaktır.[10] Ancak Merton istenmedik sonuçları islevsel bir çözümlemeyle eşleştirmektedir ki bu, toplumbilim yazı çizilerinde bu yönde genel bir uzlaşım olsa da, benim yadsıdığım bir çabadır. Özellikle, istenmedik sonuçlar çözümlemesinin (Merton'un ileri sürdüğünün tersine) toplumsal davranışın görünürde usdışı biçim ya da kalıpları için bir anlam taşımadığını görmek önemlidir. Merton istendik etkinliği (açık işlevler) istenmedik sonuçlara (örtük işlevler) karşıt diye görmektedir. Örtük işlevlerin belirlenme ereklerinden birisi, görünürdeki usdışı toplumsal etkinliklerin gerçekte o kadar da usdışı olmayabileceklerini göstermektir. Bu durumun, Merton'a göre, özellikle sürekli etkinlikler ya da pratikler için geçerli olması olasıdır. Bunlar genellikle,

---

[9] Ancak Merton, istenmedik yerine "beklenmedik" sonuçlar terimini yeğlemektedir. Benim "isteme" çözümlemem eylemin olası sonuçlarının, dolayısıyla da bekleyişin bilgisini varsayıyor. Kuşkusuz, bir şeyin gerçekleşmesi, bunun olması istenmeden de beklenebilir, ancak bir şeyi ortaya çıkarmayı istemek bunun olabileceği beklentisi olmadan olanaklı değildir. R. K. Merton, "The unanticipated consequences of purposive social action", *American Sociological Review*, cilt. 1, 1936; idem, "Manifest and latent functions", *Social Theory and Social Structure*'da (Glencoe: Free Press, 1963).

[10] Merton, "Manifest and latent functions", s. 51.

"hurafeler", "usdışılıklar", "yalnızca geleneklerin süredurumu" vs. diye bir kenara atılabilir. Ancak, Merton'a göre, bunların örtük bir işlevi —incelenen pratiğin sürekli yeniden üretimini güvence altına alan istenmedik bir sonuç ya da sonuçlar kümesi— olduğunu keşfedebilirsek, işte o zaman bunların hiç de usdışı olmadıklarını gösterebiliriz.

Dolayısıyla, örneğin, bir tören, "bir topluluğun sağa sola dağılmış üyelerini ortak bir etkinlikte bir araya getiren dönemsel vesileler yaratarak topluluk kimliğini güçlendirme örtük işlevini yerine getirebilir."[11] Ancak işlevsel bir ilişkinin böyle bir gösteriminin söz konusu pratiğin varlığı için bir neden sağladığını düşünmek yanlıştır. Burada açıkça söylenmeden benimsenen düşünce, topluma yüklenmiş gereksinimlere dayanan "toplumun gerekçeleri" kavrayışıdır. Dolayısıyla, topluluğun, sözü geçen törene varoluşunu sürdürmek için "gereksindiğini" anlayabilirsek, bunun sürdürülmesinin hiç de usdışı olmadığını görebiliriz. Ancak bir toplumsal durumun, A'nın varoluşunu ayırt edilebilir olarak benzer bir biçimde sürdürebilmesi için bir toplumsal pratiği, B'yi gereksindiğini söylemek aslında yanıtlanması gereken bir soru ortaya atmaktır; kendi başına bu sav, söz konusu soruyu yanıtlayamaz. A ve B arasındaki ilişki, bireysel yapanın istek ya da gereksinim ve niyetleri arasında geçerli olan ilişkiye benzer bir ilişki değildir. Birey söz konusu olduğunda, yapanın güdüsel itkilerini oluşturan istekler güdü ile niyetlilik arasında dirik bir ilişki yaratır. Bu, bireysel yapanların toplumsal gereksinim olarak düşündükleri şeylere uygun davrandıkları durumlar dışında, toplum dizgeleri için geçerli değildir.[12]

Bu nokta dikkate alındıkta, Merton'un eylemin istenmedik sonuçlarını, zaman ve uzamda derinlemesine gömülü olan kurumlaşmış pratiklere bağlama gereğini vurgulamasında karşı çıkılacak bir yan yoktur. Bu bize, içlerinde istenmedik sonuçların etkisinin çözümlenebileceği —birbirinden ancak çözümsel olarak ayrılabilir olan— en önemli üç temel araştırma bağlamı sunmaktadır. Bunlardan birisi ışığı yakmak/hırsızın korkması/hırsızın kaçması/vs. örneğidir. Araştırmacının burada ilgilen-

[11] Age., s. 64-65.
[12] Daha tam bir tartışma için, bak. *CPST*, 6. Bölüm.

diği şey, bir başlangıç olayının ortaya çıkardığı ve bu olay olmadan gerçekleşemeyecek olaylar birikimidir. Max Weber'in Maraton Savaşının Yunan, dolayısıyla da Avrupa kültürünün daha sonraki gelişmesi üzerindeki etkilerini çözümlemesi, tıpkı Saraybosna'da Arşidük Ferdinand'ı öldüren kurşunun doğurduğu sonuçları ele alması gibi buna bir örnektir.[13] Burada ilgilenilen şey, geriye doğru izlenen ve karşı-olgusal bir biçimde çözümlenen tekil bir olgular dizisidir. Araştırmacı, "Eğer A olayı olmayaydı, B, C, D, E,... olayları nasıl olurdu?" sorusunu sorar — böylece de dizide ya da zincirde A'nın rolünü belirlemeye çalışır.

Toplum çözümleyicisinin odaklaşabileceği ikinci tür bir durum, tekil bir olayın başlattığı bir istenmedik sonuçlar kalıbı yerine, bireysel etkinliklerin bir bileşiminin yarattığı bir kalıbın bulunduğu durumdur. Yukarıda sözü edilen etnik ayrımcılık tartışması buna bir örnektir. Burada belirli bir "sonuç", açıklanacak olgu olarak ele alınır ve bu sonucun, istendik davranışların toplulaşmış bir sürecinin istenmedik bir sonucu olarak ortaya çıktığı gösterilir. Burada, bu kez mantıksal açıdan karşı çıkacak bir şey yoksa da, ussallık teması yine su yüzüne çıkmaktadır. Oyun kuramcılarının ikna edici bir biçimde gösterdikleri gibi, birbirlerinden ayrı bireysel yapanların gerçekleştirdiği bir dizi ussal eylemin sonucu bunların tümü için usdışı olabilir.[14] Ortaya çıktıkları durumların özellikle ilginç oldukları doğru ise de, "ters etkiler" istenmedik sonuçların sadece bir türüdür.[15]

Merton, istenmedik sonuçların izlenebileceği üçüncü bir bağlam türüne işaret etmektedir: araştırmacının ilgisinin kurumlaşmış pratiklerin yeniden üretim mekanizmalarına yöneldiği durumlar. Burada eylemin istenmedik sonuçları, düşüngüsel olmayan bir geri-besleme çevrimi (nedensel çevrim) içinde daha

---

[13] Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences* (Glencoe: Free Press, 1949)

[14] Mancur Olson, *The Logic of Collective Action* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965); Boudon, *The Unintended Consequences of Social Action*; Jon Elster, *Logic and Society, Contradictions and Possible Worlds* (Chichester: Wiley, 1978); Jon Elster, *Ulysess and the Sirens* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

[15] Boudon, *The Unintended Consequences of Social Action*, 2. Bölüm.

sonraki eylemler için farkında olunan koşulları oluştururlar. Bu tür bir geri-beslemenin niye ortaya çıktığını açıklamak için işlevsel ilişkilerin yalıtılmasının yeterli olmadığını daha önce söylemiştim. Bu durumda, istenmedik sonuçlar çevrimi uzun zaman dilimleri boyunca toplumsal yeniden üretimi sürdürecek geri-beslemeyi nasıl gerçekleştirmektedir? Genel olarak bunu çözümlemek güç değil. Belirli bir zaman ve uzam bağlamında yer alıp yinelenen etkinlikler, az çok "uzaktaki" zaman-uzam bağlamlarında, bu etkinliklere katılanların istemedikleri düzenlileşen sonuçlara yol açarlar. Bu sonuncu bağlamlar dizisinde gerçekleşen şeyler, doğrudan ya da dolaylı olarak, özgün bağlamdaki daha sonraki eylemlerin koşullarını etkileyecektir. Neler olup bittiğini anlamak için, bireylerin neden zaman ve uzam boyunca düzenlileşmiş etkinliklere katıldıklarını ve hangi sonuçların ortaya çıkacağını açıklayanlardan başka hiçbir açıklayıcı değişken gerekmemektedir. İstenmedik sonuçlar, katılımcılar tarafından düşüngüsel olarak yürütülen düzenlileşmiş davranışın bir yan ürünü olarak düzenli bir biçimde "dağılmışlardır".

Eyleme ve Güç

Eylem ve güç arasındaki mantıksal bağlantının yapısı nedir? Bu sorunun uzantıları karmaşık olsa da, temeldeki ilişki kolayca gösterilebilir. "Başka türlü davranabilmek", özgül bir süreci ya da durumu etkileyerek dünyaya müdahale edebilmek ya da böyle bir müdahaleden kaçınmak anlamına gelir. Bu, bir eyleyen olmanın, (sürekli olarak, günlük yaşamın akışında) başkalarının harekete geçirdiği nedensel güçler de içinde olmak üzere bir dizi nedensel gücü harekete geçirebilmeyi gerektirdiğini varsayar. Eylem, bireyin önceden varolan bir durum ya da olaylar dizisinde "bir değişiklik yaratma" yeteneğine bağlıdır. Bir eyleyen, "bir değişiklik yaratma", yani bir biçimde güç uygulayabilme yeteneğini yitirirse artık eyleyen olamaz. Toplumsal çözümlemenin dikkate aldığı pek çok ilginç örnek olay, eylem olarak sayılacak şeylerin sınırları çevresinde kümelenmektedir —bireyin gücü

belirlenebilir birtakım durumlar dizisi içinde kısıtlandığında.[16] Ancak bireylerin "hiçbir seçeneğinin" olmadığı toplumsal kısıtların varlığı durumunda eylemin ortadan kalkmayacağını anlamak birincil derecede önemlidir. "Bir seçeneği olmamak" eylemin yerini tepkiye bırakacağı (gözünün önünde hızlı bir hareket yapıldığında kişinin gözünü kırpması gibi) anlamına gelmemektedir. Bunu söylemeye bile gerek olmadığı düşünülebilir. Ancak büyük ölçüde nesnelcilik ve "yapısal toplumbilim" ile el ele giden kimi önde gelen toplum kuramı okulları bu ayrımı kabul etmemektedirler. Bu okullar, sanki "bir seçeneği olmamak" direnme gösteremeden ve anlayışsız bir biçimde mekanik baskılar tarafından güdümlenme ile aynıymış gibi, kısıtların doğadaki güçler gibi işlediklerini varsaymaktadırlar (bak. s. 277-280).

Bu gözlemleri bir başka biçimde dile getirmek istersek, eylemin, dönüştürücü yetenek anlamında gücü mantıksal olarak içerdiğini söyleyebiliriz. Bu en geniş anlamıyla "güç", mantıksal olarak öznellikten, davranışın düşüngüsel gözetiminin oluşturulmasından önce gelir. Bu vurgulanmaya değer, çünkü toplum bilimlerindeki güç kavrayışları, daha önce değinilen özne-nesne ikiciliğini inançlı bir biçimde yansıtma eğilimindedirler. Dolayısıyla, "güç" oldukça sık bir biçimde niyet ya da istenç terimleriyle, istenen ve niyetlenilen sonuçlara erişme yeteneği olarak tanımlanmaktadır. Buna karşılık Parsons ve Foucault gibi başka yazarlar, gücü her şeyden önce toplumun ya da topluluğun bir özelliği olarak görmektedirler.

Buradaki sorun bu kavrayış biçimlerinden birisini diğeri pahasına ortadan kaldırmak değil, bunlar arasındaki ilişkiyi yapının ikiliğinin bir özelliği olarak dile getirmektir. Bana kalırsa, Bachrach ve Baratz, sorunu ele aldıkları çok bilinen bir tartışmada, gücün iki "yüzü" (Lukes'in ileri sürdüğü gibi üç değil) olduğunu söylerlerken haklılar.[17] Bu yazarlar söz konusu yüzle-

---

[16] Bu noktanın daha da geliştirilmesi için, bak. "Power, the dialectic of control and class structuration", Anthony Giddens ve Gavin Mackenzie, *Social Class and the Division of Labour* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) içinde.

[17] Peter Bachrach ve Morton S. Baratz, "The two faces of power", *American Political Science Review*, cilt 56, 1962; *Power and Poverty* (New York: Oxford University Press, 1970); Steven Lukes, *Power, a Radical View* (London:

ri, bir yanda yapanların kendi yeğledikleri kararları yürürlüğe koyabilme yetenekleri, diğer yanda da kurumların içine yerleştirilmiş "sapmanın harekete geçirilmesi" olarak ortaya koyuyorlar. Bu bütünüyle doyurucu değildir çünkü güce ilişkin sıfır toplamlı* bir anlayış getirmektedir. Bu yazarların sözdağarcığını kullanmak yerine güç ilişkilerinde yapının ikiliğini aşağıdaki biçimde dile getirebiliriz. Kaynaklar (anlam ve yasallaştırma yoluyla odaklaşan), bilgili eyleyenlerin etkileşim boyunca kendilerine dayandıkları ve yeniden ürettikleri toplum dizgelerinin yapılaşmış özellikleridir. Güç, ille de yöresel çıkarlarla bağlantılı değildir. Bu kavrayışta güç kullanımı yalnızca özgül davranış biçimlerini değil, tüm eylemi niteler; ayrıca, gücün kendisi bir kaynak değildir. Kaynaklar, toplumsal yeniden üretimdeki davranış örneklenmesinin sıradan bir unsuru olarak, gücün kendileri yoluyla kullanıldığı araçlardır. Toplumsal kurumlara yerleşmiş egemenlik yapılarını, nesnelci toplum biliminde önerildiği gibi otomatlar gibi davranan "boyun eğen bedenleri" yönetiyor diye algılamamalıyız. Toplumsal dizgelerdeki, zaman ve uzam içerisinde bir ölçüde süreklilik taşıyan güç, toplumsal etkileşim bağlamlarında yapanlar ve topluluklar arasındaki düzenlileşmiş özerklik ve bağımlılık ilişkilerini varsayar. Ancak tüm bağımlılık biçimleri, bağımlı olanın egemen olanların etkinliklerini etkilemek için kullanabilecekleri birtakım kaynaklar sunar. Bunu, toplum dizgelerinde *denetimin diyalektiği* olarak adlandırıyorum.

Yapı, Yapılaşma

Şimdi yapılaşma kuramının çekirdeğine gelmek istiyorum: "Yapı", "dizge" ve "yapının ikiliği" kavramlarına. Yapı (ya da "toplumsal yapı") kavramı, kuşkusuz işlevselci yazarların büyük bölümünde öne çıkmaktadır ve "yapısalcı" geleneklere adını vermiştir. Ancak her iki durumda da bu, toplum kuramının gereklerine çok iyi uyacak biçimde kavramlaştırılmamıştır. İşlevselci yazarlar ve bunları eleştirenler "işlev" kavramı üzerine

---

Macmillan, 1974). Bu noktaların daha geniş bir tartışması için bak. *CPST*, s. 88-94.

* *Zero-sum*: Bir tarafın kaybının diğer taraf(lar)ın kazancı olduğunu ileri süren oyun kuramı kavramı (ç.n.).

"yapı" kavramı üzerine olduğundan çok daha fazla kafa yordular, bunun sonucunda da ortaya çıkan eğilim, yapı teriminin bir tür devralınmış kavram olarak kullanılması oldu. Ancak yine de "yapının" genel olarak işlevselciler ve aslında toplum çözümlemecilerin ezici çoğunluğu tarafından nasıl anlaşıldığına ilişkin bir kuşku yoktur —toplumsal ilişki ya da görüngülerin bir tür "kalıplaşması". Bu sık sık safdilce görsel bir imge, bir organizmanın iskeleti ya da şekli ya da bir binanın iskeletine benzer bir şey olarak anlaşılmıştır. Bu tür kavrayışlar özne ve toplumsal nesne arasındaki ikicilikle yakından ilişkilidir: "Yapı" burada, bağımsız olarak oluşmuş öznenin özgür istenci üzerine konmuş bir kısıtlamanın kaynağı olarak, insan eylemine "dışsal" görünmektedir. Öte yandan, yapısalcı ve yapısalcılık-sonrası okullarda kavrandığı biçimiyle yapı kavramı daha da ilginçtir. Burada kavram karakteristik bir biçimde, varlığın kalıbı olarak değil, varlık ve yokluğun kesişimi olarak düşünülmektedir; temeldeki kodlar, yüzeydeki olaylardan türetilmelidir.

İlk bakışta bu iki yapı kavramı arasında hiçbir ilişki olmadığı düşünülebilirse de, gerçekte her birisi toplumsal ilişkilerin yapılaşmasının önemli yönleriyle ilintilidir; bu yönlerse, yapılaşma kuramında, "yapı" ve "dizge" kavramları arasındaki ayrım dikkate alınarak kavranmaktadır. Toplumsal ilişkileri çözümlerken hem bir dizimsel boyutun, yani toplumsal ilişkilerin, yerleşik pratiklerin yeniden üretimi yoluyla zaman ve uzamda kalıplaşmasının hem de bir paradigmatik boyutun, yani bu yeniden üretimde çevrimsel olarak içerilmiş olan "yapılaşma biçimlerinin" sanal bir düzenini kapsayan boyutun varlığını kabul etmeliyiz. Yapısalcı geleneklerde genellikle, yapıların bir küme içerisindeki kabul edilebilir dönüşümlerin matrisine mi yoksa bu matrisi yöneten dönüşüm kurallarına mı gönderme yaptığına ilişkin bir belirsizlik vardır. Ben yapı kavramını, en azından en temel anlamıyla, bu tür kurallara (ve kaynaklara) gönderme yapıyor diye değerlendiriyorum. Ancak "dönüşüm kurallarından" söz etmek yanıltıcıdır, çünkü tüm kurallar özünde dönüşümseldir. Dolayısıyla, toplumsal çözümlemede yapı kavramı, toplum dizgelerinde zaman-uzamın birbirine "bağlanmasına" izin veren yapılaşmış, birbirine ayırt edilebilir derecede benzer olan toplumsal pratiklerin değişen zaman ve uzam dilimlerinde varolmasını o-

lanaklı kılan ve bunlara "dizgeli" biçimini veren özelliklere göndermede bulunur. Yapıların dönüşüm ilişkilerinin "sanal bir düzeni" olduğunu söylemek, yeniden üretilen toplumsal pratikler olarak toplum dizgelerinin "yapıları" olması yerine "yapısal özellikleri" sergilediklerini ve yapının, zaman-uzamda bulunma olarak, yalnızca bu pratiklerin örneklenmesi içinde ve bilgili insan eyleyeninin davranışını yönlendiren bellek izleri olarak varolabileceklerini söylemek demektir. Bu bizi yapısal özellikleri, bu özelliklerin çevrimsel olarak düzenledikleri pratiklerin zaman-uzam uzantıları cinsinden sıradüzenli bir biçimde düzenlenmiş olarak algılamaktan alıkoymamaktadır. Toplumsal bütünlüklerin yeniden üretiminde yer alan en köklü yapısal özelliklere *yapısal ilkeler* diyorum. Bu tür bütünlükler içinde zaman-uzama en çok yayılmış bulunan pratiklere de *kurumlar* denebilir.

Yapıdan "kurallar" ve kaynaklar olarak söz etmek ve yapıları yalıtılabilir kural ve kaynak kümeleri olarak düşünmek, felsefe yazılarında "kural" kavramının birtakım baskın kullanımları yüzünden belirli bir yanlış yorumlama riskini de birlikte getirmektedir.

(1) Kurallar sık sık, biçimselleştirilmiş buyruklar olarak oyunlarla birlikte düşünülürler. Toplum dizgelerinin yeniden üretiminde yer alan kurallar genellikle bu türden değildirler. Yasalar olarak sınıflananların bile karakteristik olarak oyunların kurallarından çok daha değişkenlik gösteren çiğnenme yolları bulunur. Genellikle satranç gibi bir oyunun kurallarının, toplum dizgelerinin kurallarca yönetilen özellikleri için bir ilk örnek olarak kullanımı çoğunlukla Wittgenstein'ın adıyla anılsa da, Wittgenstein'ın toplumsal yaşamın rutinlerine örnek olarak çocuk oyunlarına ilişkin söyledikleri daha önemlidir.
(2) Kurallar genellikle, sanki davranışın özgül örnekleri ya da parçalarıyla ilişkilendirilebilirlermiş gibi, tek tek ele alınırlar. Ancak bunun, pratiklerin az çok gevşek olarak düzenlenen kümelerle bağlantılı olarak yürütüldüğü toplumsal yaşamın işleyişine benzediğini düşünmek yanıltıcıdır.

(3) Kurallar, dönüşümlü ilişkilerin toplumsal pratiklerin üretim ve yeniden üretiminde yer almasını sağlayan biçimler olan kaynaklardan bağımsız olarak kavranamazlar. Bu durumda, yapısal özellikler *egemenlik* ve *güç* biçimlerini dile getireceklerdir.

(4) Kurallar, özellikle Garfinkel'in açıkça gösterdiği gibi, toplumsal etkileşimin "yönteme dayalı işlemlerini" içerirler. Kurallar tipik olarak yerleşik karşılaşmaların bağlamsallığı içinde pratiklerle kesişirler: kişinin belirlediği "ad hoc"* irdelemelerin kapsamı sürekli olarak kuralların örneklenmesiyle ilişkilidir ve bu irdelemeler söz konusu kuralların biçimleri için temeldir. Buna, yeterli her toplumsal yapanın *ipso facto***, usavurmaya dayalı bilinç düzeyinde bir toplum kuramcısı ve hem usavurmaya dayalı bilinç hem de pratik bilinç düzeylerinde bir "yöntembilgisi uzmanı" olduğunu eklemek yerinde olur.

(5) Kuralların iki yönü vardır ve felsefe yazıları yazan pek çok yazar (Winch gibi) bu iki yönü birbiriyle özdeş diye görme eğiliminde olduğu için, bu iki yön arasında ayrım yapmak esastır. Kurallar, bir yandan *anlamın* kuruluşuyla, diğer yandan da toplumsal davranış biçimlerinin *dayatılması* ile bağlantılıdırlar.

"Yapı" terimini yukarıdaki anlamıyla kullanmaya, terimi ortodoks toplumbilim kullanımında taşıdığı değişmez ya da mekanik niteliğinden kurtarma ereğiyle başladım. Dizge ve yapılaşma kavramları, genellikle "yapı" kavramından beklenen şeylerin çoğunu gerçekleştirmektedir. "Yapı" kavramının, ilk bakışta terimin geleneksel yorumundan uzak görünen bir kullanımını önerirken, daha gevşek biçimlerin tümüyle bırakılması gerektiğini ileri sürüyor değilim. "Toplum", "kültür" ve bir dizi toplumbilimsel sözdağarcığının diğer biçimlerinin, yalnızca bunları içeren önermelerin yapılarında bir değişikliğe yol açtıkları bağlamlarda sıkıntı yaratabilecek olan ikili kullanımları söz konusu olabilir. Benzer biçimde, bu terimler herhangi bir toplum ya da

---

* Özel amaçlı (ç.n.).

** Doğası gereği (ç.n.).

değişik toplumların ilgili kurumsal özelliklerini genel olarak göstermek ereğiyle kullanıldıkları durumlarda, "sınıf yapısı", "sanayileşmiş toplumların yapısı" gibi terimlerden söz etmeye karşı olmayı gerektirecek özel bir neden yoktur.

Yapılaşma kuramının temel önermelerinden birisi, toplumsal etkinliğin üretim ve yeniden üretiminde yer alan kural ve kaynakların, aynı zamanda dizgesel yeniden üretimin araçları da olduklarıdır (yapının ikiliği). Ancak, böyle bir savı nasıl yorumlamak gerekir? Gündelik yaşamımdaki etkinliklerin, örneğin, kapitalizmin kendi bütün kurumlarını içerdiğini ve onları yeniden ürettiğini söylerken demek istediğim nedir? Burada hangi kurallara başvuruyoruz? Kuralların neler olduklarına ilişkin aşağıdaki örnekleri ele alalım:

(1) "Satrançta matı tanımlayan kural, ...";
(2) Bir denklem: $a_n = n^2 + n\text{-}1$;
(3) "Kural olarak R her gün saat 6:00'da kalkar";
(4) "Tüm işçilerin sabah 8:00'de işte olmaları bir kuraldır."

Birçok başka örnek verebiliriz, ancak şu bağlamda yukarıdaki örnekler yeterlidir. (3)'te "kural" az çok alışkanlıkla ya da rutinle özdeştir. Burada, genel olarak "kural", bireyin izlediği herhangi temel bir ilkeyi ya da bu ilkeyi destekleyecek bir dayatmanın varlığını varsaymadığı için oldukça zayıf bir anlam taşır; bu kural sadece, bireyin alışkanlıkla yaptığı bir şeydir. Alışkanlık rutinin bir parçasıdır ve rutinin toplumsal yaşamdaki önemini güçlü bir biçimde vurgulayacağım. Anladığım biçimiyle "kurallar" kesinlikle, rutin pratiğin sayısız yönlerine bağlıdırlar; ancak bir rutin pratiği bu anlamıyla bir kural değildir.

(1) ve (4) pek çok kişiye iki tür kuralın, kurucu ve düzenleyici kuralların, örnekleri olarak görünmüştür. Satrançta matın tanımlandığı kuralı açıklamak, satrancın bir oyun olarak nasıl tanımlandığına ilişkin bir şeyler söylemektir de. Öte yandan, işçilerin belirli bir saatte işte olmaları kuralı, işin ne olduğunu tanımlamaya yardımcı olmaz; bu kural işin nasıl yürütüleceğini belirlemektedir. Searle'ün belirttiği gibi, düzenleyici kurallar genel olarak "X'i yap" ya da "Y ise, X'i yap" biçiminde gösterilebilir. Kimi kurucu kurallar bu özelliği taşısalar da, genellikle "X,

Y diye görülür" ya da "C bağlamında X, Y olarak görülür" biçimindedirler.[18] Kurallar arasındaki bu ayrımda yanlış bir şeyler olduğu, "düzenleyici kural" teriminin etimolojik tuhaflığından bellidir. Sonuçta, "düzenleyici" terimi kendi içinde zaten "kural" terimini içerir: bu terimin sözlük anlamı "kurallarca denetlenendir". Bana kalırsa, (1) ve (4), kuralların iki değişik biçimi olmak yerine iki yönünü göstermektedirler. (1) kesinlikle satrancın ne olduğunun bir parçasıdır, ancak satranç oynayanlar için dayatıcı ya da "düzenleyici" özellikleri de vardır; oyunun uyulması gereken yönlerini belirler. Ancak, (4)'ün de kurucu yönleri vardır. "İş" tanımında yer almasa da, örneğin "sanayi bürokrasisi" gibi bir kavramın tanımında yer alır. (1) ve (4) kuralların iki yönüne, anlamın kurulmasındaki rolüne ve dayatma ile olan yakın bağlantısına dikkatimizi çeker.

(2)'deki kullanım, "kural" terimini, "yapı" ile bir ilişki taşıyacak biçimde kavramlaştırmanın belki de en az umut veren biçimi olarak görünebilir. Aslında (2)'nin diğerleri arasında konuya en uygunu olduğunu ileri süreceğim. Düşündüğümden çok uzak olan, toplumsal yaşamın matematiksel ilkeler kümesine indirgenebileceğini söylemek istemiyorum. Söylemeye çalıştığım, "kuralın" toplum kuramındaki çözümsel olarak en etkin anlamını, bir denklemin yapısında keşfedebileceğimizdir. $a_n = n^2 + n-1$ denklemi, Wittgenstein'ın sayı oyunları örneğindeki denklemdir.[19] Kişi bir sayı dizisi yazar; başka biri bunlardan sonra gelen sayıları verecek denklemi bulmaya çalışır. Böyle bir denklem nedir ve bunu anlamak ne demeye gelir? Denklemi anlamak onu dile getirmek değildir. Çünkü, kişi denklemi dile getirebilir, ancak diziyi anlamayabilir; ya da tersine diziyi anlamak, denkleme ilişkin sözlü bir anlatım veremeden de olanaklıdır. Anlama, sayı dizisinin ortaya koyduğu bulmacanın çözümüne eşlik eden anlıksal bir süreç değildir —en azından bu, belirli bir melodiyi ya da konuşulan bir tümceyi duymak ile aynı türden anlıksal bir süreç değildir. Anlama, yalın olarak, diziyi sürdürmek için denklemi doğru bağlamda ve biçimde uygulayabilmektir.

---

[18] John R. Searle, *Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), s. 34-35.

[19] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1972), s. 59.

Bir denklem, genelleştirilebilir bir işlemdir —genelleştirilebilir, çünkü bir bağlamlar ve durumlar alanı boyunca uygulanabilir; bir işlemdir, çünkü kurulmuş bir dizinin yöntemli bir biçimde sürmesini sağlar. Dilsel kurallar da böyle midir? Sanırım evet —hem de Chomsky'nin söz ettiği kural türünden çok daha fazla. Bu Wittgenstein'ın savlarıyla da uyumludur, en azından bunlarla uyumlu hale getirilebilir. Wittgenstein, "bir dili anlamak, bir teknikte ustalaşmak anlamına gelir"[20] demektedir. Bu, dil kullanımının öncelikle yöntembilgisel olduğu ve dil kurallarının gündelik yaşamın pratik etkinliklerinde içerilmiş, yöntemli bir biçimde uygulanan işlemler olduğu biçiminde okunabilir. Wittgenstein'ı izleyenlerin büyük bölümü o kadar önemli görmese de dilin bu yönü çok önemlidir. Yukarıdaki (1) ve (4) gibi "dile getirilen" kurallar, etkinliğin yorumları olduğu kadar özgül etkinlik biçimleriyle de ilişkilidirler: sınıflandırılmış tüm kurallar, ne yapılması gerektiğine ilişkin sözlü anlatımları taşıdıkları için bu biçimi alırlar. Ancak kurallar eylem işlemleri, yani *praxis*'in yönleridir. Wittgenstein, başlangıçta kurallar ile kural izlemenin "çatışkısı" olarak koyduğu şeyi, işte bu özelliğe gönderme yaparak çözmektedir. Bu çatışkı, hiçbir eylem dizisinin bir kuralca yönetildiğinin söylenemeyeceği, çünkü her eylem dizisinin bu kurala uydurulabileceğidir. Bununla birlikte, durum buysa, her eylem dizisinin bu kuralla çatışır duruma getirilebileceği de doğrudur. Burada bir yanlış anlama var; bir kuralı yorumlamayı ya da sözlü olarak dile getirmeyi, bu kuralı izlemeyle karıştırmak söz konusu.[21]

Bu durumda, toplum yaşamının kurallarını, toplumsal pratikleri gerçekleştirmeye/yeniden üretmeye uygulanan teknikler ya da genelleştirilebilir işlemler olarak kabul edelim. Dolayısıyla, dile getirilmiş kurallar —yasa kanonları, bürokratik kurallar, oyun kuralları gibi sözlü anlatımları verilmiş olanlar— kuralların kendileri olmak yerine kuralların sınıflanmış yorumlarıdırlar. Bunları genel olarak örnek kurallar diye değil, ancak açık dile

[20] Age., s. 81.
[21] Age.

getirişleri nedeniyle, değişik özel nitelikleri olan dile getirilmiş kuralın özel biçimleri diye görmek yerinde olur.[22]

Şimdiye kadar yaptığımız bu irdelemeler soruna ancak bir ilk yaklaşım sunabilir. Denklemlerin toplumsal yapanların giriştikleri pratiklerle ilşikisi nedir ve toplumsal çözümlemenin genel ereklerine ilişkin olarak en çok ilgilendiğimiz denklemler nelerdir? Sorunun ilk bölümüne ilişkin olarak, her şeyden önce pratik bilinçte dile getirilen toplumsal kuralların ayırdında olmanın, özel olarak insan eyleyenini niteleyen "bilgililiğin" temeli olduğunu söyleyebiliriz. Toplumsal yapanlar olarak, tüm insanlar gündelik toplumsal karşılaşmaların üretim ve yeniden üretimleri sırasında ellerinde tuttukları ve bu süreçlere uyguladıkları bilgi açısından büyük ölçüde "bilgili"dirler; bu tür bilginin büyük bir bölümü kuramsal değil pratik niteliktedir. Schutz'un ve pek çok başka yazarın değindiği gibi, yapanlar gündelik etkinliklerinin akışı içinde sıradan bir biçimde, toplumsal yaşamın koşullarını tartışmak için örnekleştirilmiş şemaları (denklemleri) kullanırlar. İşlem bilgisinde ya da toplumsal etkinliği "gerçekleştirme" tekniklerinde ustalaşma, tanımı gereği yöntembilgiseldir. Yani bu tür bir bilgi, yapanın karşılaşabileceği bütün durumları belirlememektedir, belirleyemez de; bunun yerine, belirsiz toplumsal koşullar dizisine tepki göstermeye ve bu olayları etkileyemeye yetecek genel bir yetenek sağlar. Toplum kuramı açısından en önemli kural biçimleri, kurumlaşmış pratiklerin, yani zaman-uzam içinde çok derine yerleşmiş olan pratiklerin, yeniden üretimleriyle kenetlenmiş kural biçimleridir.[23] Toplumsal çözümlemenin genel soruları açısından önemli olan kuralların temel nitelikleri şu biçimde gösterilebilir:

yoğun	üstü kapalı	biçimsel olmayan	zayıfça dayatılan
yüzeysel	usavurmaya dayalı	biçimsel	sıkıca dayatılan

[22] Age.
[23] *CPST*, s. 80 ve devamı.

Yapıları gereği yoğun olan kuralları, gündelik etkinliklerin akışında sürekli yardıma çağrılan, günlük yaşamın örgüsünün yapılaşmasında yer alan kurallar anlamında kullanıyorum. Dil kuralları böyledir. Ancak, örneğin, yapanların konuşmalar ya da etkileşimler sırasında izledikleri akışı sağlayan sıra almanın düzenlenmesinde kullandıkları işlemler de bu özelliği taşır. Böyle kurallar, daha geniş kapsamlı olsalar da toplumsal yaşamın örgüsünde ancak yüzeysel bir etkisi olan kurallara karşıt diye düşünülebilirler. Buradaki karşıtlık, yalnızca toplum çözümleyicilerinin daha soyut kuralları —örneğin sınıflanmış yasalar— toplumsal etkinliğin yapılaşması için en etkili kurallar diye düşünmeleri yüzünden bile olsa, önemli bir karşıtlıktır. Buna karşılık, günlük yaşamda izlenen görünürde önemsiz birçok işlemin toplumsal davranışın genelliği üzerinde daha önemli etkileri olduğunu savunuyorum. Geri kalan kategoriler az çok açıklama gerektirmeyen kategorilerdir. Toplumsal pratiklerin üretim ve yeniden üretimlerinde içerilen kuralların çoğunluğunu yapanlar ancak üstü kapalı olarak anlarlar: Yapanlar nasıl "yürüyüp gideceklerini" bilirler. *Bir kuralı usavurmaya dayalı olarak dile getirmek zaten bu kuralın bir yorumudur;* daha önce de değindiğim gibi bu nitelik söz konusu kuralın uygulanma biçimini değiştirebilir. Yalnızca usavurmaya dayalı olarak dile getirilmekle kalmayıp biçimsel olarak da sınıflanan kurallara örnek olarak yasaları verebiliriz. Yasalar, kuşkusuz, toplumsal kuralların en sıkı dayatılan türlerindendirler ve çağcıl toplumlarda biçimsel olarak buyrulan ödül ve ceza içerirler. Ancak, bir dizi olağan günlük pratik açısından biçimsel olmayan yollardan uygulanan dayatmaların gücünü gözden kaçırmak hatalı olacaktır. Garfinkel'in "güven deneyleri"nin gösterdiği düşünülen başka şeyler ne olursa olsun, bu deneyler konuşma sırasındaki yanıtların görünürde önemsiz özelliklerinin olağandışı zorlayıcı gücü olduğunu göstermektedir.[24]

Kuralların yapılaştırıcı nitelikleri, öncelikle, karşılaşmaların biçimlenişi, sürdürülmesi, bitirilmesi ve yeniden biçimlendiril-

[24] Harold Garfinkel, "A conception of, and experiments with, 'trust' as condition of stable concerted actions", O. J. Harvey, *Motivation and Social Interaction* (New York: Ronald Press, 1963) içinde.

mesi açılarından incelenebilir. Eyleyenler karşılaşmaların oluşum ve yeniden oluşumu sırasında baş döndürücü bir çeşitliliği olan işlem ve incelikleri kullanırlarsa da, bunların ola ki özellikle önemli olanları varlıksal güvenliğin sürdürülmesinde yer alırlar. Bu açıdan, Garfinkel'in "deneyleri" kesinlikle amaca uygun. Bu deneyler, günlük etkileşimin yapılaşmasında içerilen buyrukların, bunların olağan olarak izlenmesindeki kolaylığın düşündürdüğünden çok daha değişmez ve kısıtlayıcı olduklarını gösterirler. Bunda şaşırtıcı bir şey yoktur, çünkü Garfinkel'in "deneycilerden" gerçekleştirmelerini istediği sapma gösteren tepkiler ya da edimler, iletilenin anlaşılırlığını azaltarak "deneklerdeki" varlıksal güvenlik duygusunu rahatsız etmiştir. Kuşkusuz, kurallara uymamak ya da onları gözardı etmek, sık sık yardıma çağrılan kuralların dayatıcı özelliklerini incelemenin tek yolu değildir. Ancak Garfinkel'in inanılmaz derecede zengin bir inceleme alanının açığa çıkmasına —"toplumbilimci simyasını", "olağan toplumsal etkinliğin herhangi bir parçasının aydınlatıcı bir yazıya dönüşümünü" gerçekleştirerek— yardımcı olduğuna hiç kuşku yoktur .[25]

Genel bir terim olarak "yapıyı", çoğul "yapılar" teriminden, bunun ikisini de "toplum dizgelerinin yapısal özellikleri" teriminden ayırıyorum.[26] "Yapı", yalnızca toplum dizgelerinin üretim ve yeniden üretimlerinde içerilen kurallara değil, aynı zamanda kaynaklara da (şimdiye kadar bunlara ilişkin bir şey söylemedim, ancak aşağıda kısaca bir şeyler söyleyeceğim) göndermede bulunur. Toplum bilimlerindeki sıradan kullanımında, "yapı" terimi, kafamızda toplum dizgelerinin daha kalıcı olan yönleri söz konusu olduğunda kullanılır; ben de bu çağrışımı yitirmek istemiyorum. Yapının en önemli yanları, kurumlarda yinelenen biçimde yer alan kurallar ve kaynaklardır. Kurumlar tanımları gereği toplum yaşamının daha kalıcı olan özellikleridir. Toplum dizgelerinin yapısal özelliklerinden söz ederken, bu dizgelere zaman ve uzam boyunca "katılık" kazandıran kurumlaşmış özelliklerini anlıyorum. "Yapılar" kavramını, dizgesel ye-

---

[25] Erving Goffman, *Frame Analysis* (New York: Harper, 1974), s. 5.

[26] *NRSM*'de "yapı" terimini "yapılar" teriminden ayırma gereğini duymamış , ikinci terimi hiç düşünmeden birincisiyle aynı anlamda kullanmıştım.

niden üretimin gözlenen koşulları altında yatan "devre anahtarları" olan dönüşüm ve aracılık ilişkilerine varmak için kullanıyorum.

Şimdi başlangıçta sorduğum şu soruyu yanıtlamak istiyorum: Tek tek yapanların davranışlarının, daha büyük toplulukları yeniden ürettiğinden hangi anlamda söz edilebilir? Bu soruyu yanıtlamak göründüğünden hem daha kolay hem de daha zordur. Mantıksal bir düzeyde, bu sorunun yanıtı besbellidir. Diyeceğim, geniş topluluk ya da toplumların süregiden varlığının, belli bir bireyin etkinliklerine bağımlı olmadığı açıktır; ne ki, bu tür topluluk ya da toplumların varlığı bu etkinliklerde yer alan eyleyenler ortadan kalkarsa sona erecektir. Daha temel bir düzeyde, bu sorunun yanıtı aşağıda tartışılacak sorunlara —değişik türden toplumsal bütünlüklerin bütünleşme mekanizmalarına ilişkin sorunlara— bağlıdır. Toplumsal yapanların gündelik etkinliği her zaman, daha geniş toplum dizgelerinin yapısal özelliklerine dayanır ve bu özellikleri yeniden üretir. Ancak "toplumlar" —aşağıda açıklığa kavuşturacağım gibi— ille de birleştirilmiş topluluklar değildirler. "Toplumsal yeniden üretim", toplumsal biraradalığın sağlanmasıyla aynı şey değildir. Daha kapsamlı toplum dizgelerinin başka başka kesim ya da bölgelerindeki yapanların ve toplulukların yerleri, bunların alışkanlığa dayalı davranışlarının bile toplumsal bütünlüklerin birleştirilmesi üzerinde yarattığı etkinin değişmesine yol açar. Burada yapının ikiliği kavramını anlatmak için kullanılabilecek dil örneklerinin sınırına vardık. Toplum çözümlemesinin sorunlarının önemli ölçüde aydınlatılması, konuşma ve dilin yinelenen niteliklerinin incelenmesiyle olanaklıdır. Dilbilgisine dayanarak bir söz ürettiğimde, bu sözün üretiminin katkıda bulunduğu aynı sözdizimsel kurallara dayanırım. Ancak, benim dil topluluğumdaki diğer konuşmacılarla aynı dili konuşurum; hepimiz, bir dizi görece önemsiz değişke olsa da aynı kuralları ve dilsel pratikleri paylaşırız. Böyle bir durumun ille de, genelde toplum dizgelerinin yapısal özellikleri için geçerli olması gerekmez. Ancak bu, yapının ikiliği kavramının özüne ilişkin bir sorun yaratmamaktadır. Bu, toplum dizgelerinin, özellikle "toplumların", nasıl anlaşılması gerektiği açısından önemlidir.

Yapının İkiliği

Yapı(lar)	*Dizge(ler)*	*Yapılaşma*
Kurallar ve kaynaklar ya da toplum dizgelerinin özellikleri olarak düzenlenmiş dönüşüm ilişkileri kümeleri.	Yapanlar ya da topluluklar arasındaki, düzenli toplumsal pratikler olarak düzenlenip yeniden üretilmiş ilişkiler.	Yapıların sürekliliğini ya da değişimini, dolayısıyla da toplum dizgelerinin yeniden üretimlerini yöneten koşullar.

Buraya kadarki uslamlama özetlendikte: Yinelenir biçimde düzenlenmiş kural ve kaynak kümeleri olarak yapı, örneklenmeleri ve bellek izleri olarak düzenleşmesi dikkate alınmazsa, zaman ve uzamın dışındadır ve "öznenin yokluğu" ile tanımlanır. İçinde yapının yinelenir biçimde içerildiği toplum dizgeleri, tam tersine, insan eyleyenlerin yerleşik, zaman ve uzay boyunca yeniden üretilen etkinliklerinden oluşurlar. Toplum dizgelerinin yapılaşmasını çözümlemek, değişik eylem bağlamlarındaki kural ve kaynaklara dayanan yerleşik yapanların bilgili etkinliklerini temel alan bu tür dizgelerin, etkileşim içinde üretilme ve yeniden üretilme biçimlerini incelemek anlamına gelmektedir. Yapılaşma düşüncesine temel olan, yukarıdaki uslamlamalarda mantıksal olarak içerilmiş bulunan yapının ikiliği kanıtsavıdır. Eyleyenlerin ve yapıların oluşumu, birbirinden bağımsız olarak verilmiş iki görüngü kümesini, bir ikiciliği değil bir ikiliği yansıtır. Yapının ikiliği kavramına göre, toplum dizgelerinin yapısal özellikleri, yinelenir biçimde düzenledikleri pratiklerin hem aracı hem de sonucudurlar. Yapı bireylere "dışsal" değildir: Bellek izleri ve toplumsal pratiklerde örneklenmiş olarak yapı, bu etkinliklerin Durkheimcı anlamıyla dışında olmak yerine, söz konusu etkinliklere belirli bir anlamda daha "içseldir". Yapı, kısıt ile eşitlenmemelidir; o her zaman hem kısıtlayıcı hem de olanak vericidir. Kuşkusuz bu, toplum dizgelerinin yapılaşmış özelliklerinin, zaman ve uzam içinde, herhangi bir tekil yapanın denetimi dışına çıkmasını engellemez. Ayrıca, yapanların toplum dizgelerine ilişkin olarak geliştirdikleri, kendi etkinliklerinin kuruluş ve ye-

nadeni kuruluşlarında yardımcı olan kuramların söz konusu dizgeleri şeyleştirmesini de engellemez. Toplumsal ilişkilerin şeyleştirilmesi ya da tarihsel olarak olumsal olaylar ve insan eylemlerinin sonuçlarının usavurmaya dayalı "doğallaştırılması", ideolojinin toplumsal yaşamdaki temel boyutlarından birisidir.[27]

Bununla birlikte, şeyleştirilmiş düşüncenin en kaba biçimleri bile insan yapanların bilgililiklerinin temel önemine değinmezler. Çünkü bilgililik, usavurmaya dayalı bilince, pratik bilince dayandığından daha az dayanır. Toplum yaşamının değişik bağlamlarında "yürüyüp gitme" yeteneğinin gerektirdiği toplumsal uzlaşımların, kendisinin ve diğer insanların bilgisi, ayrıntılı ve baş döndürücüdür. Toplumun yeterli tüm üyeleri, toplumsal etkinliklerin pratik olarak yürütülmesinde oldukça beceriklidirler ve bunlar, uzman "toplumbilimcilerdir". Bu üyelerin ellerindeki bilgi, toplum yaşamının sürüp giden kalıplaşması için rastlantısal değildir, onun tamamlayıcısıdır. İşlevselcilik ve yapısalcılığın yanlışlarına, diyeceğim eyleyenlerin gerekçelerini —toplumsal pratiklerin yapılaşmasında sürekli olarak yer alan eylemin ussallaştırılması— gözden kaçırarak ya da bunları yeterince önemsemeyerek eyleyenlerin etkinliklerinin kökenlerini, onların ayırdında olmadıkları görüngülerde arama yanlışlarına düşülmeyecekse, bu vurgu kesinlikle esastır.[28] Ancak, toplumu insan öznelerin esnek bir yaratısı olarak alma eğilimi gösteren yorumsamacı yaklaşımlar ya da görüngübilimin değişik biçimlerinin düştüğü yukarıdakinin tersi bir yanlışa düşmemek de aynı derecede önemlidir. Bunların her ikisi de, yapının ikiliğini uygun bir biçimde kavrayamamadan kaynaklanan savunulamaz indirgeme biçimleridir. Yapılaşma kuramına göre, eylemin üretilme anı aynı zamanda, toplum yaşamının gündelik olarak yürütüldüğü bağlamlardaki yeniden üretilme anıdır da. Bu, en şiddetli başkaldırılar ya da toplumsal değişimin en kökten biçimleri söz konusu olduğunda bile geçerlidir. Toplum dizgelerinin yapısal özelliklerini "toplumsal ürünler" olarak görmek pek doğru değildir, çünkü böyle bir bakış, önceden varolan yapanların bir

---

[27] *CPST*, s. 195-196.

[28] Roy Bhaskar, *The Possibility of Naturalism* (Brighton: Harvester, 1979), 2. bölümle karşılaştırınız.

biçimde bu özellikleri yaratmak için bir araya geldikleri düşüncesini taşır gibidir.[29] Daha önce kullanılan bir deyiş yinelendikte, eyleyenler yapısal özellikleri yeniden üretirlerken, aynı zamanda böyle eylemleri olanaklı kılan koşulları da yeniden üretirler. Yapının, eyleyenlerin kendi gündelik etkinliklerinde, yaptıkları şeye ilişkin bilgilerinden bağımsız bir varlığı yoktur. İnsan eyleyenler her zaman, usavurmaya dayalı bilinç düzeyinde, belirli bir betimleme altında, ne yaptıklarını bilirler. Ancak yaptıkları, başka bir betimleme altında hiç de tanıdık gelmeyebilir ve yürüttükleri etkinliklerin dal budak salmış sonuçlarına ilişkin çok az şey bilebilirler.

Yapının ikiliği her zaman, toplumsal yeniden üretimin zaman-uzam boyunca sergilediği sürekliliğin esas temelidir. Bu ise günlük toplumsal etkinliğin *durée*si içinde gerçekleşen ve bir yandan da onu oluşturmakta olan eyleyenlerin düşüngüsel gözetimlerini varsaymaktadır. Ancak insan bilgililiği her zaman sınırlıdır. Eylemin akışı durmadan yapanların istemedikleri sonuçlar ortaya çıkarır; bu istenmedik sonuçlar da geri besleme yoluyla, eylemin farkında olunmayan koşullarını oluşturabilir. İnsanlık tarihini yaratan istendik etkinliklerdir, ancak tarihin kendisi istendik bir tasarı değildir; kendisini bilinçli olarak yönlendirme çabalarına da sürekli karşı koyar. Yine de, bu olgunun farkında olarak kendi "tarihlerini" yapan biricik yaratık olmalarının yarattığı tehdit ve umutla davranan insanlar, bu tür çabaları göstermekten de geri kalmazlar.

İnsan eylemlerine ilişkin kuramlar ortaya konması, tıpkı toplum kuramının meslekten toplum kuramcılarının bir buluşu olmaması gibi, bu kuramcıların ürettiği düşüncelerin de toplum yaşamı üzerinde kaçınılmazcasına etkide bulunması anlamına gelir. Bunun bir yönü, dizgesel yeniden üretimin oldukça genelleşmiş nitelikte olan koşullarını gözetme, dolayısıyla da denetleyebilme çabasıdır —çağdaş dünya için çok büyük önem taşıyan bir olgu. Bu türden yeniden üretim süreçlerini kavramsal olarak anlayabilmek için, etkileşim ortamlarında yeniden üretilen pratikler diye görülen toplum dizgelerinin "neler" olduklarına ilişkin kesin ayrımlar yapmalıyız. Toplum dizgelerinde içerilen ya

[29] Age., s. 48.

da gerçekleşmiş ilişkiler, kuşkusuz, "gevşeklik" ve geçirgenlik dereceleri bakımından büyük değişkenlik gösterir. Bu kabul edildikte, etkileşim içinde bir ölçüde "dizgelik" unsurunu ortaya çıkaracak araçlar açısından iki düzey tanımlayabiliriz. Daha önce de değinildiği gibi, bu düzeylerden işlevselcilikte genel olarak önemli görüleni, karşılıklı bağımlılığın, bir organizmadaki kendini ayarlama mekanizmalarını andırır biçimde kararlı bir süreç olarak algılandığı düzeydir. Pek çok toplum dizgesinin "gevşekliği"nin organik koşutluğu oldukça zayıflatacağı ve dizgesel yeniden üretimin göreli olarak "mekanikleşmiş" biçiminin insan toplumlarında bulunan tek biçim olmadığı kabul edildiği sürece bu düşüncede karşı çıkılacak bir şey yoktur. İnsan toplumunda kararlığı koruyan dizgesel yeniden üretimi, içinde eylemin bir dizi istenmedik sonuçlarının geri besleme yoluyla başlangıç koşullarını yeniden kurduğu nedensel çevrimlerin işleyişini içeriyor diye düşünebiliriz. Ancak toplum yaşamındaki pek çok durumda, stratejik konumda bulunan yapanların, dizgesel yeniden üretimin genel koşullarını, ya bunları sürdürmek ya da bunları değiştirmek üzere, düşüngüsel olarak denetlemek için kullandıkları seçici "bilgi süzme" süreçleri ortaya çıkmaktadır.[30]

Dizgesel yeniden üretimde kararlılığı koruyan nedensel çevrimler ile düşüngüsel kendini ayarlama arasındaki ayrım, başka, ayrıca da son bir ayrımla tamamlanmalıdır: toplum ve dizge bütünleşmesi arasındaki ayrımla.[31] "Bütünleşme", yapanlar ve topluluklar arasındaki pratiklerin (özerklik ve bağımlılık pratikleri) karşılıklılığını içeriyor diye anlaşılabilir.[32] Bu durumda toplum

---

[30] Age., s. 78-79 ile karşılaştırın. Bu kitapta "dizgeliğin" üç düzeyini ayırt ettiğim halde burada yalınlık amacıyla bu düzeyler ikiye indirilmektedir.

[31] Bu ayrımı, benim kullandığımdan çok farklı biçimde kulanıyor olsa da, ilk kez David Lockwood ortaya atmıştır: David Lockwood, "Social integration and system integration", George Z. Zollschan ve W. Hirsch, *Explorations in Social Change* (London: Routledge, 1964) içinde.

[32] Benim *CPST*, s. 77'de "dizge bütünleşmesi" kavramını dile getirişim bulanık nitelikteydi. Toplums ve dizge bütünleşmesi arasındaki ayrımın toplumsal ilişkilerdeki birlikte bulunma ve yokluk ayrımına mı, yoksa oyuncular arasındaki bağlar ve topluluklar arasındaki bağlar ayrımına mı bağlı olduğunu açıkça dile getirmemiştim. Şimdi kullandığım biçimiyle kavram, bu iki karşıtlık kümesinden ilkine gönderme yapmaktadır, ancak yine de bunlar büyük ölçüde iç içe geçtiğinden bu hata çok da önemli değil.

bütünleşmesi, yüz yüze etkileşim düzeyindeki dizgelik anlamına gelecektir. Dizge bütünleşmesi de, zaman ya da uzamda fiziksel olarak varolmayan kişilerle olan bağlantılara göndermede bulunur. Dizge bütünleşmesi mekanizmaları kesinlikle toplum bütünleşmesinin mekanizmalarını varsayar, ancak bu tür mekanizmalar da birarada bulunma ilişkilerinde yer alan mekanizmalardan önemli kimi bakımlardan ayrıdırlar.

Toplum Bütünleşmesi	*Dizge Bütünleşmesi*
Birarada bulunma durumlarındaki yapanların arasındaki karşılıklılık	yapanlar ya da topluluklar arasındaki uzayan zaman-uzam boyuncaki karışıklılık

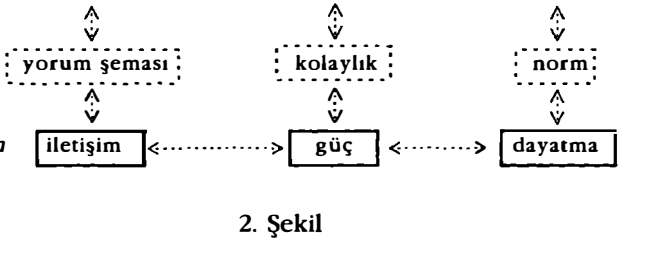
Kurum Biçimleri

Kuralların anlam ya da anlam kurma biçimleri ile normatif dayatma biçimlerine bölünmesinin, —gücün kavramlaştırılmasına temel olan— kaynaklar kavramıyla birlikte, ortaya çıkarılmaları gereken değişik içermeleri vardır.[33] Eyleyenlerin bilebilmelerini yapısal özelliklerle ilişkilendiren yapılaşma "kiplikleri" dediğim şey, etkileşimdeki yapının ikiliğinin temel boyutlarını açıklığa kavuşturmada yardımcı olmaktadır. Yapanlar, etkileşim dizgelerinin yeniden üretiminde, dolayısıyla da bunların yapısal özelliklerinin oluşturulmasında yapılaşma kipliklerine dayanırlar. Burada, etkileşimde anlam aktarımının, normatif dayatmalardan ancak çözümsel olarak ayrılabileceğini vurgulamak gerekir. Bu durum, örneğin, dilin kullanımının kendisinin, dilin "kamu" niteliğinin yapısı gereği dayatıldığı sürece açıktır.[34] Edimlerin ya da etkileşim görünümlerinin belirlenmesi — bunların, yorumsal olarak bir gözlemcinin bir yaşam biçiminde "yürüyüp gitme" yeteneğinde temellenen doğru betimlemeleri— anlam, normatif unsurlar ve güç arasındaki kaynaşmayı içermektedir. Bu en çok, pek de ender olmayan, toplumsal gö-

[33] *CPST*, 2. Bölüm.

[34] Bak. Paul Ziff, *Semantic Analysis* (Ithaca: Cornell Universty Press, 1960).

rüngülerin "neler" olduklarının, bunların en iyi nasıl betimlenebileceklerinin sorgulandığı toplum yaşamı bağlamlarında açığa çıkar. Yaşam biçimlerinin hem birleştirilmiş hem de uzlaşımsal olduklarını savunan Winch gibi yazarların yazılarında açıklığa kavuşmamış olsa da bu tür bir sorgulamanın, etkinliğin birbirinden ayrılan ve birbiriyle örtüşen nitelemelerinin ayırdında olmak, "bir yaşam biçimini bilmenin" temel bir parçasıdır.[35]



2. Şekil

Yapının ikiliğinin boyutları 2. şekilde gösterilmektedir.[36] İnsan yapanların yalnızca gündelik davranışın düzenliliği içinde kendilerinin ve başkalarının etkinliklerini gözetme yetenekleri yoktur; usavurmaya dayalı bilinç düzeyinde "bu gözetimi gözetme" yetenekleri de vardır. "Yorum şemaları", yapanların bilgi yığılarına kattıkları, iletişimin sürdürülmesi için düşüngüsel olarak uygulanan tipleme şemalarıdır. Yapanların etkileşimin üretim ve yeniden üretiminde dayandıkları bilgi yığıları, etkinliklerine ilişkin yaklaşımlar geliştirme, gerekçeler verme gibi durumlarda kullandıkları yığılarla aynıdır.[37] Anlam aktarımı, eylemin bağlamsallığının diğer tüm yönleri gibi, yalnızca zaman ve uzam "içinde" gerçekleşir gibi görülmek zorunda değildir. Eyleyenler

---

[35] Hanna F. Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, (Berkeley: University of California Press, 1972), s. 241-264.

[36] Bu ilişkileri bu biçimde göstermeyi Derek Gregory'ye borçluyum. Gregory'nin *Regional Transformation and Industrial Revolution* (London: Macmillan, 1982), s. 17'ye bak.

[37] Peter Marsh ve arkadaşları., *The Rules of Disorder* (London: Routledge, 1978), s. 15 ve diğer yerlerde.

karşılaşmaların zaman ve uzam özelliklerini rutin olarak anlamın kuruluşu süreçlerine katarlar. Etkileşimin genel bir unsuru olarak iletişim kavramı, iletişim niyeti (yani bir yapanın bir şey söyler ya da yaparken "niyetinin" ne olduğu) kavramından daha kapsamlıdır. Burada da yine iki tür indirgemecilikten kaçınmak gerekir. Kimi felsefeciler genel anlam ya da iletişim kuramlarını iletişimsel istemeden türetmeye kalkarken diğerleri, buna karşıt bir biçimde, iletişimsel istemenin en iyi olasılıkla etkileşimin anlamlı —burada "anlam" im dizgelerinin yapısal sıralanışı ile belirlenmektedir— niteliklerinin oluşumuna sınırlı katkısı olduğunu varsaymışlardır. Ancak, yapılaşma kuramında bu ikisinin, karşılıklı olarak birbirini dışlayan bir ikicilik yerine bir ikiliğin yanları olarak önemleri aynıdır ve aynı ölçüde ilgiye değer görülmektedir.

Gündelik dildeki "sorumluluk" düşüncesi, yorumcu şemalar ve normların kesişme noktası için güçlü bir anlatım sağlamaktadır. Kişinin yaptığından "sorumlu" olması hem bu yaptıklarının gerekçelerini açıklamak hem de bu gerekçeleri "haklı çıkaran" normatif temelleri sağlamak demektir. Etkileşimin normatif unsurları her zaman, bir dizi etkileşim bağlamı içinde, haklar ve bu etkinliklere katılanlardan "beklenen" yükümlülükler arasındaki ilişkiler üzerinde yoğunlaşır. Örneğin yasalarda belirtilenler (en azından çağdaş toplumlarda) gibi biçimsel davranış kodları, genellikle haklar ve yükümlülükler arasında varolduğu ileri sürülen birinin diğerini haklı çıkarması biçimindeki bir tür bakışımlılığı dile getirirler. Ancak böyle bir bakışımlılığın pratikte de varolması gerekmez. Bu noktayı vurgulamak önemlidir, çünkü hem Parsons'un "normatif işlevselciliği" hem de Althusser'in "yapısal Marksizmi", toplumların üyelerinin normatif yükümlülüklerini "içselleştirme" derecelerini abartmaktadırlar.[38] Her iki bakış açısında da insanları, birbirleri arasındaki etkileşimi düşüngüsel bir biçimde gözeten bilgili eyleyenler olarak kabul eden bir eylem kuramı yoktur. Toplum dizgeleri öncelikli olarak "toplum nesnesinin" bakış açısıyla görüldükte, davranışın genel bir belirleyicisi ya da "programlayıcısı" olarak normatif biçimde düzenlenen yasal bir düzenin yaygın etkisi üzerinde durulmak-

[38] *NRSM*, s. 108-110.

tadır. Böyle bir bakış açısı, toplum dizgelerinin normatif unsurlarının, gerçek karşılaşma durumlarında dayatmaların etkin olarak harekete geçirilmesi yoluyla sürdürülmesi ve "sayılması" gereken olumsal savlar olduklarını perdelemektedir. Normatif dayatmalar, egemenliğin yapısal bakışımsızlığını dile getirirler; ayrıca bu dayatmalara biçimsel olarak bağlı olanların ilişkileri, söz konusu normların yarattığı varsayılan yükümlülüklerin anlatımı olmak yerine daha değişik biçimler alabilir.

Toplum dizgelerinin yapısal özelliklerinin çözümlenmesi üzerine yoğunlaşmanın, ancak bir *epochéyi*[*] toplumsal davranışın düşüngüsel gözetimi üzerine yerleştirdiğimizde —bu gözetim tarafından taşındığında— geçerli bir işlem olabileceğini vurgulamak gerekir. Bu tür bir *epoché* altında toplum dizgelerinin üç yapısal boyutunu birbirinden ayırabiliriz: anlam, egemenlik ve yasallaştırma. Bu yapısal özelliklerin çözümlenmesinin yarattığı çağrışımlar, aşağıdaki çizelgede gösterilmektedir. Anlam yapılarını incelemek için gereken kodlama kuramı, imbilimde geçtiğimiz birkaç onyılda yolu açılan olağanüstü ilerlemeleri dikkate almalıdır. Aynı zamanda, imbilimin yapısalcılıkla ve yapısalcılığın insan eylemesi çözümlemesine ilişkin yetersizlikleriyle eşleştirilmesine de karşı çıkmamız gerekiyor. İmler etkileşimde yalnızca iletişim sürecinin aracı ve sonucu olarak "varolabilir". Yapısalcı dil anlayışları, benzer yasallaştırma tartışmaları gibi, imleri konuşmanın ve yazmanın belirli özellikleri olarak görür, yoksa bu imlerin anlam iletiminde yinelenen temellenişini incelemez.

Yapılar	*Kuramsal Alan*	*Kurumsal Düzen*
Anlam	Kodlama kuramı	Simgesel düzenler/konuşma biçimleri
Egemenlik	Kaynak yetkelendirme kuramı Kaynak dağıtım kuramı	Siyasal kurumlar Ekonomik kurumlar
Yasallaştırma	Normatif düzenleme kuramı	Yasal kurumlar

[*] Ayraca alma (ç.n.).

Anlam yapıları her zaman egemenlik ve yasallaştırma ile bağlantılı olarak kavranmalıdır. Bu bir kez daha gücün toplum yaşamındaki yaygın etkisiyle ilişkilidir. Burada dikkatli bir biçimde kaçınmamız gereken belirli görüşler var. Kimi önemli sorunlar, Habermas'ın Gadamer'i eleştirmesi ve bunu izleyen tartışmalarda öne çıktı.[39] Diğer şeylerin yanı sıra Habermas, Gadamer'in dilsel olarak doymuş "gelenekler" kavramını, anlam çerçevelerinin güç farklılıklarını içerdiğini göstermede başarısız kaldığı için eleştirmişti. Bu eleştiri pek yerindedir, ancak Habermas bu noktayı, iletişimin "düzenli bir biçimde çarpıtılmış" biçimlerinin önemini gösterme yönünde geliştirmeye çalıştı. Ancak bu temelde, güç kavramını kurumsal bir kuramla bütünleştirmede başarılı olamadı. "Egemenlik", anlamın "düzenli bir biçimde çarpıtılmış" yapılarıyla aynı şey değildir, çünkü egemenlik —benim anladığım anlamda— anlam kodlarının varoluşunun temel koşuludur.[40] "Egemenlik" ve "güç", yalnızca dağılımdaki bakışımsızlıklara göre düşünülemez; bunlar toplumsal birlikteliğin özünde (ya da insan eyleminin kendisinde diyebilirim) yer alır diye düşünülmelidirler. Dolayısıyla —burada Foucault'un yazılarının içermelerini de dikkate almamız gerekir— güç özünde ne zararlı bir olgudur, ne yalnızca "hayır deme" yeteneğidir; ne de egemenlik, en azından kimi sosyalist düşünce biçimlerinde olduğu gibi, gelecekteki bir tür varsayılan toplumda "aşılabilir".

Anlambilimin imbilimden önce geldiği, tersinin değil, savının yarattığı çağrışımlar nelerdir? Bence bu çağrışımlar, anlam kavramının bir yandan yapısalcılık ve yapısalcılık sonrası düşüncedeki anlayışlarıyla, diğer yandan Wittgenstein'ın ikinci dönemindeki görüşlerinden çıkarılacak anlayışı arasında yapılacak bir karşılaştırma yoluyla dile getirilebilir.[41] Saussure'i izleyerek, içinde hiçbir "olumlu değerin" bulunmadığı bir anlam kuramının "ayrım" kavramındaki temeli, neredeyse kaçınılmaz olarak, imbilimin önce geldiğini vurgulayan bir görüşe yol açmaktadır. İmlerin alanı, anlam ağlarının kodlarını oluşturan ayrımların sı-

---

[39] Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Tübingen: Siebeck and Mohr, 1967); "On systemayically distorted communication" *Inquiry*, sayı 13, 1970.

[40] Bak. benim "Habermas's critique of hermeneutics", *SSPT* içinde.

[41] Bak. *CPST*, s. 33-38.

ralanmış niteliği tarafından yaratılır. "Koda geri çekilmek" —ki bu durumda etkinlik ve olay dünyasına dönmek çok güç ya da olanaksızdır— yapısalcı ve yapısalcılık sonrası yazarların benimsediği örnek olacak bir aldatmacadır. Ancak böyle bir geri çekilme, anlamı, toplumsal pratiklerin düzenlenmesinde, toplumsal etkinliğin çok sayıdaki bağlamlarında "yürüyüp gitme" yeteneğinde yer alacak biçimde yaratan kodların ilişkisel nitelikleri anlaşılırsa, hiç de gerekli değildir. Bu Wittgenstein'ın, felsefece çok farklı bir ardalanda olsa da, daha önceki yazılarının kimi değişkenlerini bir yana bıraktığında yaptığı bir buluştur. Dil ve anlam için daha önce yaptığı çözümleme bir çatışkıyla sonuçlanmışken —bir tür Hint ip oyunu; tırmandıktan sonra merdiveni yukarı çekmek— Wittgenstein'ın daha sonraki görüşlerinin temeli olağan toplumsal pratiklere dayanmaktadır. En karmaşık imbilimsel ilişkiler bile temelini, günlük etkinliklerin kurala dayalı nitelikleri tarafından belirlenen anlambilimsel özelliklerde bulur.

Yukarıdaki tabloda verilen sözdağarcığındaki "anlam" teriminin içerdiği "imler", "simgeler" terimiyle karıştırılmamalıdır. Birçok yazar bu iki terimi özdeş olarak değerlendirmektedir, ancak ben, simgesel sıralamalar içerisine sokulan simgeleri, kurumların "öbeklenmesinin" bir ana boyutu olarak düşünüyorum.[42] Simgeler, imlerin çok katlı niteliğinde içerilen "anlam fazlalarını" cisimleştirirler: bunlar, eğretileme ve birbirinin yerine geçme eksenlerinde işleyen anlam eşlemelerinin değişik biçimleri açısından özellikle zengin olan kodların kesişimlerini birleştirirler. Simgesel sıralamalar ve bunlara eşlik eden söylem biçimleri, ideolojinin temel kurumsal bir boyutudur. Ancak yapılaşma kuramında ideoloji, simgesel sıralama ya da söylem biçiminin özgül bir "türü" değildir. Örneğin, "ideolojik söylem"i, "bilimden" kesin olarak ayırmak olanaksızdır. "İdeoloji" yalnızca, anlam ile yöresel çıkarların yasallaştırılması arasında bağlantı kuran egemenlik bakışımsızlıklarına göndermede bulunur.[43]

---

[42] Paul Ricoeur, "Existence and hermeneutics", *The Conflict of Interpretations* (Evanston: Northwestern University Press, 1974) içinde.

[43] Bu noktanın geliştirilmesi için bak. *CPST*, 5. Bölüm. Simgesel düzenler ve iletim biçimleri, toplumsal dizgelerin "kültürel" yönlerini oluştururlar. Ancak, "toplum" ve "tarih" terimlerinde olduğu gibi, "kültür" terimini de ikili bir işle-

İdeoloji örneğine baktığımızda, anlam verme yapılarının egemenlik ya da yasallaştırmadan ancak çözümsel olarak ayırt edilebileceğini görebiliriz. Egemenlik birbirinden ayırt edilebilir iki tür kaynağın harekete geçirilmesine bağlıdır. Dağıtımsal kaynaklar, nesneler, mallar ya da maddi görüngüleri denetleyen yeteneklere —ya da daha doğrusu dönüştürücü yetenek biçimlerine— gönderme yapar. Yetkesel kaynaklar ise kişiler ya da yapanları denetleyen dönüştürücü yeteneklere gönderme yapmaktadır. Dağıtımsal kaynakların kimi biçimleri (örneğin hammaddeler, toprak vs.), yapısal özelliklerde bir bütün olarak bulunmadığını ileri sürdüğüm "gerçek bir varoluş" taşıyor diye görülebilir. Bir bakıma, bir zaman-uzamda 'olma' anlamında durumun böyle olduğu açıktır. Ancak bunların "maddiliği", bu tür görüngülerin yalnızca yapılaşma süreçlerinde yer aldıklarında, benim kullandığım anlamda 'kaynaklar' haline gelecekleri olgusunu etkilememektedir. Kaynakların dönüşümsel niteliği, kodların ve normatif dayatmaların örneklenmelerinden ayrılmaz olmakla kalmaz, bunların dönüşümsel niteliğiyle de mantıksal olarak özdeştir.

Yukarıda kurumsal düzenlemelere ilişkin olarak önerilen sınıflama, "ekonomik", "siyasal" ve diğer kurumların zaman zaman "tözcü" diye adlandırılan kavranışına karşı direnmeyi gerektirir. Söz konusu ilişkileri şöyle dile getirebiliriz:

A-E-Y	Simgesel düzenlemeler/konuşma biçimleri
E (yetkesel)-A-Y	Siyasal kurumlar
E (dağıtımsal)-A-Y	Ekonomik kurumlar
Y-E-A	Yasal kurumlar

A = anlam vermeyi, E = egemenliği, Y = yasallaştırmayı göstermektedir.

vi yerine getirecek biçimde kullanıyorum. Dolayısıyla, kimi bağlamlarda terimlerin daha açık olarak birbiriyle uyumlu hale getirilmesi zorunluysa da, "kültürler" ile "toplumlar" terimlerinden genel olarak, birbirlerinin yerine geçiyormuş gibi söz edeceğim.

Kimi zaman adlandırıldığı biçimiyle "özcü" anlayışlar, bu değişik düzenlemelerin somut bir kurumsal farklılığını varsayarlar. Yani bu anlayışlar için, örneğin "siyaset" yalnızca ayrı bir devlet aygıtının bulunduğu toplumlarda varolabilir. Ancak antropologların çalışmaları, tüm toplumlarda "siyasal" görüngülerin — yetke ilişkilerinin düzenlemesiyle ilişkili olarak— varolduğunu oldukça açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Aynı şey, diğer kurumsal düzenlemeler için de geçerlidir. Açıkça farklılaşmış bir "ekonomiyi" varsaymadığını vurgulamakla birlikte, "ekonomik" olanın kavramlaştırılmasında özellikle dikkatli olmamız gerekiyor. Ekonomi yazı çizilerinin bir bölümünde, yalnızca piyasa ekonomileri için anlamlı olabilecek kavramları "geriye doğru okuyarak" bunların geleneksel kültürler için de geçerli olduklarını düşünme yönünde güçlü bir eğilim vardır. "Ekonomik" olanı, kıt kaynaklar uğruna verilen savaşımla ilgili olarak tanımlama, en azından genel anlamıyla, uygun bir tanımlama değildir.[44] Bu bir ölçüde gücü, yalnızca yöresel çıkarlara göndererek tanımlamaya benzemektedir. "Ekonomik" olanın temel özelliği ne kaynakların kıtlığı, ne bölüşüme dayanan savaşımlar ne de yöresel bölünmelerdir. Bunun yerine "ekonomik" alan, toplumsal bütünlüklerin yapılaşmasından ayrılmazcasına kurucu bir rol oynayan dağıtımsal kaynaklar tarafından verilmektedir. Diğer uyarılar da buna eklenmelidir. Maddi kıtlığın bütün toplumlara musallat olduğu düşünülüyorsa, kıt kaynaklar üzerine verilen savaşımın, tarihsel maddeciliğin en azından bazı yorumlarında ya da Marxçı olmayan birçok kuramda olduğu gibi, toplumsal değişmenin temel itici gücü olduğu düşüncesi yalnızca bir adım ötededir. Ancak, genellikle görünüşte doğru bir işlevsel uslamlama biçimine bağlı olan bu varsayım hem mantıksal olarak yetersiz hem de deneysel olarak yanlıştır.[45]

---

[44] Bak. Karl Polanyi ve arkadaşları, *Trade and Market in the Early Empires* (New York: Free Press, 1957), s. 243-270 ve başka yerlerde.

[45] Bu savları öne sürme nedenlerim *CCHM*, özellikle giriş ve 3. bölümlerde ayrıntılı olarak verilmektedir.

Zaman, Beden, Karşılaşmalar

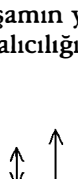
Bu kısaltılmış açılış sunuşunu bitirirken, zaman ve tarih temasına geri dönebiliriz. *Daseinın*[*] sonluluğu ve "varlığın hiçlikten çıkışının sonsuzluğu" olarak zaman insan yaşantısının belki de en gizemli özelliğidir. Sorunla kökten bir biçimde uğraşmaya girişmiş Heidegger gibi bir felsefecinin yıldırıcı bir bulanıklığa yol açan bir sözdağarcığı kullanmak zorunda kalması boşuna değil. Ancak zaman ya da yaşantının zaman-içinde kuruluşu, aynı zamanda insanın gündelik yaşamının sıradan ve açıkça ortada olan bir özelliğidir. Bir yanda zaman-uzam boyunca davranışın sürekliliğine sorunsuz uyum sağlama, diğer yanda felsefi olarak karşı karşıya kalındığında sorunun söze dökülemez niteliği arasındaki bu "uyum" eksikliği, bir bölümüyle zamanın kafa karıştırıcı niteliğinin özünü oluşturmaktadır. Bu sorunu, "St. Augustinus'un sorunu"nu aydınlatmak için hiçbir özgül sav öne sürmüyorum. Ancak bana kalırsa, toplum kuramının temel sorunu —Parsons'un terimi ortaya koyarken anladığından oldukça farklı bir anlamı olan "düzen sorunu"— bireyin "varlığının", toplumsal ilişkilerin zaman-mekan boyunca "uzatılması" tarafından nasıl aşıldığıdır.

Günlük yaşamın *durée*si, bunu söylemek çok da yanıltıcı değil, Lévi Strauss'un "tersinir zaman" dediği şeye benzer bir biçimde işler. Zaman "olarak zaman" (bunun anlamı her neyse) tersinir olsun olmasın, günlük yaşamın olayları ve rutinleri tek bir yönde akmazlar. "Toplumsal yeniden üretim", "yinelenirlik" gibi terimler, rutinleri geçen (ancak sürekli olarak geri dönen) gün ve mevsimler temelinde biçimlenen gündelik yaşamın yinelenir niteliğini göstermektedir. Günlük yaşamın bir kalıcılığı, bir akışı vardır ancak bu bir yere varmaz;

gündelik yaşantının *durée*si: "tersinir zaman"

bireyin yaşam süresi "tersinemez zaman"

kurumların *longue durée*si: "tersinir zaman"



[*] Varoluş (ç.n.).

"gündelik" sıfatının kendisi ve bununla eşanlamlı sözcükler, buradaki zamanın yalnızca yinelemeden oluştuğunu göstermektedir. Buna karşılık, bireyin yaşamı yalnızca sonlu değil, aynı zamanda tersinemezdir, "ölüme doğru"dur. "Bu ölümdür, öl ve bil. İşte bu Kara Duldur, ölüm" (Lowell). Buradaki zaman bedenin zamanıdır; varlığın gündelik yaşam etkinliğinin kalıcılığının özündeki zaman-uzamın buharlaşmasından oldukça farklı bir sınırı olan zaman. Yaşamlarımız tersinemez zamanda organizmanın yaşamının sona ermesiyle birlikte "uçup gider". "Yaşam çevriminden" söz etmek, burada da yineleme öğeleri vardır demeye gelir. Ancak yaşam çevrimi gerçekte kuşakların ardışıklığına, bu yüzden de zamansallığın yukarıda değinilen üçüncü boyutuna ilişkin bir kavramdır. Bu, kurumların uzun dönemdeki varoluşunun "birey-üstü" *durée*sidir; kurumsal zamanın *longue durée*si.

Kurumların tersinir zamanı, günlük yaşamın sürekliliğinde düzenlenen pratiklerin hem koşulu hem de sonucudur; yapının ikiliğinin temel özsel biçimi. Bununla birlikte, daha önce de belirttiğim gibi, günlük yaşamın rutinlerinden, zaman-uzam içinde toplumsal örgütlenişin kurumsal biçimlerinin dayandıkları "temel" diye söz etmek doğru olmayacaktır. Bunun yerine, her birisi diğerinin kuruluşunda yer alacaktır, tıpkı her ikisinin de edimi gerçekleştiren benliğin kuruluşunda yer almaları gibi. Tüm toplum dizgeleri, ne kadar büyük ya da geniş bir alana yayılmış olurlarsa olsunlar, insan bedeninin fiziksel ve duyusal özelliklerine aracılık ederek günlük yaşamı hem dile getirirler hem de günlük yaşamda dile getirilirler.

Bu noktalar, kitabın sonraki bölümlerinde ortaya konacak düşünceler açısından son derece önemlidir. Beden, etkin benliğin "yeridir", ancak benlik açıkça bunun "taşıyıcısı" olan organizmanın fizik özelliklerinin yalnızca bir uzantısı değildir. Benliği kuramlaştırmak, bir güdülenme kavrayışı sağlamak demektir (ya da ben böyle olduğunu ileri süreceğim) ve güdülenmeyi eyleyenin bilinç ve bilinçdışı nitelikleri arasındaki bağlantıyla ilişkilendirmek anlamına gelir. Benlik, "tarihin" dışında anlaşılamaz —burada "tarih", birbirinden ayırdığım üç boyutun iç içeliğinde dile getirilen insan pratiklerinin zamansallığı anlamına gelmektedir.

Daha önce birarada varolma kavramını, toplumsal bütünleşmeye özel bir göndermeyle ortaya koymuştum. Birarada varolma durumlarındaki etkileşimi incelemek, insanların toplumsal birlikteliğinin hem koşulu hem de sonucu olan zaman-uzamı "ayraç içine almanın" temel bir unsurudur. Buradaki "dizgelik" büyük ölçüde pratik bilince yerleşen rutin düşüngüsel gözetim yoluyla elde edilir. Birarada bulunma koşullarındaki ilişkiler, zaman ve uzamda giderek yitip giden, Goffman'ın yerinde bir biçimde *karşılaşmalar* diye adlandırdığı şeylerden oluşurlar. Karşılaşmaları hiç kimse Goffman'dan daha derinlemesine incelemediği için, aşağıda büyük ölçüde onun çalışmalarına dayanacağım. Goffman'ın çalışmalarının önemi büyük ölçüde, onun toplumsal etkinliğin zamansal ve uzamsal düzenlenişi üzerinde çok durmasından ötürüdür. Goffman, zaman-uzam ilişkilerini, toplumsal etkinliğin rahatça "uzmanlara" —coğrafyacılar ve tarihçilere— bırakılacak "sınırlarını" belirlemek yerine, toplum yaşamının üretim ve yeniden üretimine temel diye gören pek az toplumbilimciden birisidir. Ancak ad bakımından ayrı coğrafya alanında çalışanlar kendi bağımsız katkılarını gerçekleştirdiler. Dolayısıyla, Hägerstrand'in zaman-coğrafyasının (uygun eleştirel değişikliklerle) yalnızca yapılaşma kuramı için önemli olan çözümleme biçimleri sunduğunu değil, bu yaklaşımdaki kimi düşüncelerin de Goffman'ın kavrayışını dolaysız bir biçimde tamamladığını ileri süreceğim.

Fiziksel olarak varolmayanlarla olan ilişkiler, daha önce söylediğim gibi, birarada bulunma bağlamlarında yer alanlardan ayrı toplumsal mekanizmalar içerirler. Burada kurumların yapılaşmasına ilişkin kimi temel sorunlarla uğraşmak durumundayız. Bu sorunlar, kimi 'yan' sorunları da birlikte getirirler — özellikle çağcıl dünyada; çağdaş devirde toplumsal etkinliğin zaman-uzamda aralaşmasındaki olağanüstü genişleme düşünüldüğünde. Ancak bunlar bir kez daha "tarih" sorununu ortaya çıkarırlar çünkü varolmayan diğerleri, 'zaman'ları bunların etkinliklerinin kalıntılarından bir biçimde etkilenmiş olanların 'zaman'larından çok değişik olabilecek geçmiş kuşakları içerir. Aşağıdaki bölümlerde bu sorunlar üzerinde duracağım.

2. Bölüm

BİLİNÇ, BENLİK VE TOPLUMSAL KARŞILAŞMALAR

Bu bölümde, birkaç hedefe ulaşmaya çalışacağım. Her şeyden önce, yapılaşma kuramının temel kavramlarını bilinçdışının yapısının bir yorumuyla ilişkilendirmenin ortaya çıkardığı kavramsal sorunları ele alacağım. Bu da giderek benliğin, özellikle düşüngüsel eyleyenin "ben"inin, en iyi nasıl kavranacağı sorularını gündeme getirir. Daha sonra, bilinç ve bilinçdışının iç içe geçişinin ruhbilimsel temelleri nasıl gösterilebilir sorusuna, özellikle Erikson'un yazılarını kullanarak geçeceğim. Ancak böyle bir tartışmanın hemen gündelik yaşamın rutinleşmiş niteliğinin incelenmesini gerektirecek toplumsal nitelikte sorunları ortaya çıkaracağı, savlarımın bir parçasını oluşturuyor. Rutinlerin kökten bir biçimde kesintiye uğradığı "olağanüstü durumları" çözümleyerek, birarada varolma durumlarındaki karşılaşmaların düşüngüsel gözetiminin, kişiliğin bilinçdışındaki unsurlarını olağan olarak nasıl düzenlediğini göstermeye çalışacağım. Bu da bizi doğrudan, birarada varolan eyleyenler arasındaki etkileşime ilişkin olarak Goffman'dan çıkarılabilecek ipuçlarından bir bölümünün incelenmesine götürecek. Hem eyleyen benliğin yerine hem de zaman-uzamda konumlanmış olan bedene yönelik ilgi, burada tartışılan ve çözümlenen malzemenin temel bağlantı teması olacak.

Düşüngüsellik, Usavurmaya Dayalı Bilinç ve Pratik Bilinç

Freud bireyin ruhsal düzenlemesini, İngilizcede talihsiz bir biçimde "id", "ego" ve "superego" terimleriyle karşılanan üç bölüme ayırıyor. Bu terimlerin özellikle kullanışlı olduğuna inanmıyorum ve bunların yerine tabakalaşma modelinin önerdiği üçlü ayrımı geçireceğim: ana güvenlik dizgesi, pratik bilinç ve usavurmaya dayalı bilinç. Bunların doğrudan Freudcu kavramlara koşut olduğunu söylemek istemiyorum. Yapanların davranışlarını oluştururlarken kullandıkları yorumsal şema ve normların kesişen yüzeyleri, kişiliğin bu üç boyutunun bütününe gömülmüş durumdadır. Ancak, "ben" (*das Ich*) usavurmaya dayalı bilincin temelinde kesinlikle yer almaktadır ve büyük bir kavramsal dikkat gerektirir. Bu sorunları Freud'un kişiliği bölümlere ayırmasının yarattığı güçlükleri, özellikle bu güçlükler eyleme sorunlarıyla ilişkili oldukları sürece, inceleyerek ele alabiliriz.[1]

Kuşkusuz Freud, bireyi bir eyleyen olarak kabul eder, ancak aynı zamanda sık sık id, ego ve superegodan da bireyin içindeki eyleyenler olarak söz eder. Freud, 1920'lerden önceki yazılarında genellikle, *das Ich* terimini, zihnin bir bölümünü anlatmak için olduğu kadar tüm kişilik için de kullanmaktadır. Kullanımdaki bu değişiklikler, zaman zaman bir diğer kavram olan "ego-ideal"den ayrı tutulan "süper-ego" için de geçerlidir. Buradaki sözdağarcığına ilişkin tutarsızlıklar ve geçişler, akla daha önemli kavramsal güçlükler olduğunu getiriyor. *Das Ich*'in zihnin bir altbölümü olduğunu varsayalım. Bu durumda Freud, ego "bağdaşmaz düşüncenin yadsınmasına karar verir"[2] gibi şeyleri nasıl söyleyebiliyor? Egonun karar verme süreci, eyleyenin karar verme sürecinin bir tür küçük ölçekli örneği midir? Bunun pek bir anlamı olmadığı açıktır. Freud ayrıca, örneğin, uyku sırasında ego bilinçdışından çıkan en kötü şeylere karşı düş görenin

---

[1] Bu güçlükler hakkında yararlı bir tartışma Irving Thalberg, "Freud's anatomy of the self", Richard Wolheim, *A Collection of Critical Essays* (New York: Doubleday, 1974) içinde bulunabilir. Bu yazının gözden geçirilmis bir biçimi Richard Wolheim ve James Hopkins, *Philosophical Essays on Freud* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982)'de basılmıştır.

[2] Thalberg, "Freud's anatomies of the self", s. 156'dan aktarma.

uykusunu "korumak" için "görev başında kalsa" da, egonun "uyuma isteğinden" söz eder. Aynı tür sorular burada da ortaya çıkıyor. Egonun istediği kimin uykusudur? Eyleyenin mi? Kendisinin mi? "Koruyucunun" koruduğu kimin uykusudur? Ve daha başka sorular. Son olarak, Freud'un egonun ödevlerine ilişkin en genel nitelemesini ele alalım. Egonun, "dış dünyada kendi yararına değişiklikleri ortaya çıkarmayı öğrenerek" yerine getirdiği "kendini koruma" ödevi vardır.[3] Ancak ego hangi "benliği" savunmaktadır? Egonun yararına olan aynı zamanda benim de yararıma mıdır?

İmdi, Freud yorumcularının kullandıkları geleneksel taktik, Freud'un yazılarında yanıltıcı insanbiçimsel kullanımların varlığını kabul etmek, ancak eğer id, ego ve süperegonun "süreçleri" ya da "güçleri" anlattığını anlayabilirsek bu yanılgıların ortadan kalkacağını ileri sürmektir. Ancak bunun pek yardımı olmaz, çünkü bu tür kavramlar insan eylemesinin yapısını uygun bir biçimde anlayabilmemizi kolaylaştırmazlar. Kuşkusuz Freud'un kendisi hidrolik akışlar, enerji tıkanmaları gibi şeylerden söz etmektedir. Ancak bunlar böylelikle, insan davranışının kökenine ilişkin olarak nesnelciliğin en safdil biçimlerine eşlik eden bir tür mekanik kavrayışa yol açmaktadırlar. Sorunun bir bölümü, her birisi eylemeyle çağrışımları olan, asıl anlamıyla eyleyenin içindeki mini-eyleyenler olan ego, süperego ve id terimlerinin (ister Almanca aslında isterse İngilizcesinde olsun) kullanımıdır. "İd", "ego" ve "süperego" terimlerinin bırakılması yararlıdır; ancak bunun *das Ich*, "Ben" teriminin ayırıcı niteliğinin anlaşılmasıyla tamamlanması gerekir.

"Ben"in eyleyen olduğunu varsayabiliriz. Ancak bu, Descartesçılık ve daha yenilerde G. H. Mead'in felsefesi de içinde olmak üzere tüm felsefe okullarının temel varsayımı ya da önermesi olsa da, hatalıdır. Mead'in yazıları kesinlikle, "benliğin" "beni/bana" olarak ortaya çıkma sürecini açıklığa kavuşturmakta yardımcı olur. Ancak Mead'in yazılarında "ben" eylemenin verili çekirdeği olarak ortaya çıkmakta, bu yüzden de kökeni her zaman belirsiz kalmaktadır. "Ben"i eylemeyle ilişkilendirmek için, yapısalcıların önerdikleri gibi öznenin merkez olmaktan çıka-

[3] Freud, *An Outline of Psychoanalysis* (London: Hogart, 1969), s. 56-57.

rılması yolunu izlemek gereklidir, ancak öznenin bir anlam yapısında yalnızca bir im olduğu sonucunu çıkarmadan. "Ben"in kuruluşu ancak "Diğerinden söz ederek" gerçekleşir —yani, dilin edinimi yoluyla— ancak "ben", eylem alanı olarak bedenle ilişkilendirilmelidir. "Ben" terimi, dilbilimsel olarak, bir "değiştirici"dir: toplumsal "konumlanmanın" bağlamsallığı, herhangi bir konuşmada "ben"in kim olduğunu belirler. "Ben" teriminin yaşantımızın en zengin ve özel yanlarına dayandığını düşünsek de, bu terim, bir açıdan dildeki en boş terimlerden birisidir.[4] Çünkü "ben" yalnızca konuşanı, bir tümcenin ya da konuşmanın "öznesini" dile getirir. Mead'in söylediği gibi, "ben" kullanımında ustalaşan bir eyleyen, "beni/bana" kullanımında da ustalaşmış demektir —ancak yalnızca buna eşlik eden, sözdizimsel bakımdan farklılaşmış bir dilde ustalaşarak. Çünkü "sana" bir söz söylerken bir "ben" olduğumu, ancak senin de "bana" bir söz söylerken bir "ben" olduğunu... vs. bilmek zorundayım. Buradaki sorun yalnızca bu kullanımların çok karmaşık dilsel becerileri gerektirmesi değil, aynı zamanda da bu kullanımların bedenin çeşitlenmiş denetimini ve toplum yaşamının bağlamlar çokluğunda nasıl "yürünüp gidileceğine" ilişkin gelişmiş bir bilgiyi gerektirmesidir.

Toplum yaşamının gündelik sürekliliği içinde davranışın düşüngüsel gözetiminin taşıdığı temel önemin anlaşılması, bilişselliğin ve güdülenmenin bilinçdışındaki kaynaklarının önemini gözden kaçırmak demeye gelmez. Yine de bu, "bilinçli" olanı "bilinçsiz" olandan ayıran farklılığa dikkat etmeyi gerektirmektedir.

Olağan İngilizce kullanımı bunun için bize en azından genel bir rehber sağlamaktadır. Bilinci, zaman zaman "duyarlık" denen şeye eşdeğer biçimde kullanırız.[5] Dolayısıyla uykuya dalan ya da kafasına vurulan bir kişi "bilincini yitirir" ya da "bilinçsiz

---

[4] P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, (London: Methuen, 1966), s. 162-170; G. E. Anscombe, "The first person", Samuel Guttenplan'ın, *Mind and Language* adlı kitabında (Oxford: Blackwell, 1972); J. L. Mackie, "The trascendental 'I'", Zak Van Straaten, *Philosophical Subjects* (Oxford: Clarendon Press, 1980).

[5] Stephen Toulmin, "The genaology of 'consciousness'", Paul F. Secord'ın, *Explaining Human Behaviour* adlı kitabında (Beverly Hills, Sage, 1982), s. 57-58.

durumdadır". Buradaki "bilinçsizlik" sözcüğünün anlamı, ortodoks Freudcu kullanımından farklıdır ve bunun karşıtı olan "bilinçlilik" ise çok geniş bir anlam taşımaktadır. Bu anlamıyla "bilinçli" olmak çevredeki bir dizi uyarıya açık olmaktır. Böyle anlaşılan bilinçte özellikle düşüngüsel olan bir şey yoktur. İnsanların bilinçlerini "yitirmeleri" ve "yeniden kazanmalarının" anlamları, gelişmiş hayvanlar için de geçerlidir. Bu bilinçlilik kavramı, açıkça bedenin duyu mekanizmalarına ve bunların "olağan" işleme biçimlerine göndermede bulunmaktadır; ayrıca hem pratik hem de usavurmaya dayalı bilinç kavramları bunu varsayar.

"Bilinçli" terimi zaman zaman, insanların çevrelerinde olup bitenlere, kendi etkinliklerini bu olaylarla ilişkilendirecek biçimde dikkat etmeleri anlamında kullanılmaktadır. Başka deyişle, terim, geniş olarak, insan eyleyenlerin davranışlarını düşüngüsel bir biçimde gözetmelerine, yani benim pratik bilinç olarak adlandırdığım terime karşılık gelir. Dolayısıyla, örneğin, bir öğretmen, dersliğin ön sıralarındaki öğrencilerin neler yaptığının "bilincinde" olabilir, ancak arkada dalga geçenlerin neler yaptığının "bilincinde" olamayabilir. Öğretmen dersliğe pek dikkat göstermiyor olabilir, ancak bu "bilincini yitiren" bir kişide olduğu gibi bir "bilinçsizlik" durumu değildir. "Bilincin" bu anlamı, hayvanlar için de geçerliyse, terimin yukarıda değinilen daha temel anlamındaki gibi kesin bir biçimde tanımlanmış değildir. "Bilincin", Toulmin'in "dile getirebilirlik" olarak adlandırdığı üçüncü bir anlamı, kabaca usavurmaya dayalı bilince karşılık gelmektedir.[6] Toulmin'in örneği kullanıldıkta, müşterisini kandırarak ondan para kazanan bir işadamının "bilinçli ve isteyerek aldatma" içinde olduğu söylenebilir. Diğer yandan, aynı sonuç işadamının isteği dışında, kendisi farkında olmadan gerçekleşmişse, işadamı "bilinçsiz bir biçimde" müşterisinin para kaybına yol açan araç olmuştur. Burada eyleyenin gerçekleştirdiği etkinliğin "bilinçli" olması için, eyleyenin ne yaptığı hakkında "düşünüyor" olması gerekir. Bu anlamda "bilinç" kişinin etkinlikleri hakkında tutarlı bir anlatım ve gerekçeler verebilmesini varsayar.

---

[6] Age., s. 60-61.

Bilinçdışı, Zaman, Bellek

"Bilinçdışı" terimin ruhçözümsel anlamında, kendisi ile "bilincin" benim usavurmaya dayalı bilinç diye adlandırdığım, bu üçüncü anlamı arasında bir karşıtlık söz konusudur. Usavurmaya dayalı bilinç, şeyleri söze dökebilme anlamına gelmektedir. Ruhçözümleme kuramındaki "bilinçdışı" bunun tam tersine gönderme yapar —eyleme neden olan şeyleri sözle dile getirememeye.

Ancak, "bilinçdışı" olarak "bilinçdışı" kavramını daha da açmak için, bellek ve dil yakından ilişkili olduklarından, bellek hakkında da birkaç söz etmek gerekir. "Bilinçdışı"nın yalnızca bellek dikkate alınarak anlaşılabileceğini, bunun da giderek belleğin ne olduğunun oldukça dikkatli olarak incelenmesiyle yapılabileceğini öne sürüyorum. Burada, daha önce önemini vurguladığım zamansallığı kuramlaştırmadaki sorunlar kendilerini yeniden gösterirler.

(1) *Prima facie** , belleğin yalın bir biçimde geçmişe —izleri bir biçimde organizmada kalan geçmiş yaşantılara— gönderme yaptığı varsayılabilir. Bu durumda eylem, şimdinin uzamsallığı içinde, gerektiğinde ya da istendiğinde geçmişin anılarına dayanılarak gerçekleştirilir. Bir durup düşününce böyle bir görüşün yetersizliği ortaya çıkacaktır. Geçmişte gitgide yok olmadan "şimdi"den söz edilemez ya da "şimdi" kağıda dökülemez. Zaman "şimdiler"in değil, Heidegger'in terime yüklediği anlamda "varoluşlar"ın ardışıklığı ise, bu durumda bellek varoluşun bir yönüdür.

(2) Bellek, her şeyden önce bir geri çağırma aracı olarak düşlenebilir —bilginin çağrılması ya da "anımsanma" biçimi. Böyle bir görüş, geçmişin şimdiden kesin olarak koptuğu düşüncesiyle uyuşur, çünkü bu durumda bellek geçmişin şimdiye çağrılmasıdır. Ancak bir kez bu bakış açısını bırakacak olursak, belleği geçmişteki şeylerin anımsanması olarak tanımlamak artık anlamını yitirecektir. O zaman Proust'un başlığı tam da bu tür safdil bir bellek kavrayışının alaysılayıcı bir yo-

* İlk bakışta (ç.n.)

rumu olarak okunmalıdır. Anımsamanın bellekle ilişkisiz olmadığı açıktır, ancak anımsama belleğin ne olduğunu da göstermez.

Bu gözlemler bize bellek ve algının birbiriyle yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Algı kuramlarının öznelcilik-nesnelcilik ekseni çevresinde bölünme eğilimlerinin olduğuna değinmekte yarar var. Bir tür bakış açısı, yarı-Kantçı biçimde, algılayanın öbür türlü biçimsiz bir boşluğun işleyicisi olma rolünü vurgular.[7] Bunun tersi bir görüş, algının nesnel dünyanın önceden verilmiş biçimi tarafından düzenlendiğini savunmaktadır.[8] Bu ayrımın üstesinden gelme çabaları, algıda zamanın ve uzamsal farklılaşmanın önemini vurgulamışlardır. Niyetler, gerekçeler gibi algı da birbirinden bağımsız "algılar"ın bir toplamı değil, bedenin zaman-uzamdaki hareketleriyle bütünleştirilen etkinliklerin akışıdır. Algı, bireyin gelecek yeni bilgiyi beklerken eskisini zihinsel olarak sindirmek için kullandığı beklenti şemalarınca düzenlenir. Olağan olarak algı, beden dinlenirken bile gözlerin ve genellikle kafanın sürekli etkin hareketlerini içerir. Şemalar beklentiler olduklarından, bunlar, bir yazarın dediği gibi, "belli başlı bellek mekanizmalarıyla özdeş" olan, "kendileri yoluyla geçmişin geleceği etkilediği araçlardır."[9] Genellikle duyuların en alçak gönüllüsü olarak görülen ve kesinlikle en az inceleneni dokunma duyusu, genel olarak algının anlaşılması için çok fazla ipucu sağlayabilir. Göz gibi, dokunma duyusunun bulunduğu belirli bir yer yoktur; dokunma duyusundan gelen bilgiyi sinir sistemindeki tek bir mekanizma düzenlemez; dokunma duyusunun kullanımının, bedenin eylerkenki güdücü hareketlerinin bir parçası olduğu açıktır. Dahası, algı hakkındaki yazıların büyük bir bölümünün çarpıcı bir özelliği duyuları sanki birbirinden ayrı işliyorlarmış gibi değerlendirmesidir. Algı hakkındaki

---

[7] Bak. J. S. Brunner, *Beyond the Information Given* (New York: Norton, 1973).

[8] J. S. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception* (Boston: Houghton Mifflin, 1979).

[9] Ulric Neisser, *Cognition and Reality* (San Fransisco: Freeman, 1976), s. 22. Ayrıca bak. aynı yazar, *Memory Observed* (San Fransisco: Freeman, 1982); John Shotter "'Duality of structure' and 'intentionality' in ecological psychology", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, cilt 13, 1983.

deneysel çalışmaların hemen hemen tümünün yalnızca tek bir duyuyu ele aldıkları gözlenmiştir.[10] Bunun ne kadar yapay olduğunu, içinde etkinliklerin sürekliliğinin durmadan değişik duyuları bütünleştirdiği gündelik yaşamın en yüzeysel incelemesi bile gösterebilir.

Dolayısıyla, algı algılayanın etkin olarak düzenlediği uzamsal ve zamansal sürekliliğe bağlıdır. Buradaki temel başvuru noktası ne tek bir duyuya ne de tek bir düşünceye dalan algılayıcı değil, ancak maddi ve toplumsal dünyayla etkin bir bağlantı içinde olan bedendir. Algı şemaları, yaşantının zamansallığını sürekli olarak işlemek için kullanılan sinir tabanlı düzenlemelerdir. Böyle bir işleme sonuçta, genelde eylemin düşüngüsel gözetimiyle iç içe geçmiş diye anlaşılabilir. Yeni doğmuş bir bebeğin doğuştan gelen bir algı aygıtının olduğunu yadsımak olanaklı görünmemektedir. Başka bir deyişle, bebeğin çevresindeki dünyaya seçici —bu seçicilik daha sonrakilerin yanında kaba kalsa bile— bir biçimde tepki göstermesini sağlayan yalnızca duyu organları değil, sinirsel olarak düzenlenmiş şemalardır da. Bebeklerin seslerin geldiği yöne kafalarını çevirdiklerini, devinen nesneleri gözleriyle izlediklerini ve bunlara uzandıklarını gösteren çok sayıda kanıt vardır. Kuşkusuz, "sesin geldiği tarafa doğru bakmak", zaten duyuların bütünleşmiş olduğunu göstermektedir.[11] Yeni doğmuş bebekler bunu zaten, kafanın sağa sola dönmesine yol açan, iki kulaktaki işitsel tepkiler arasındaki bir zaman farkına göre değerlendirebilirler. Kuşkusuz bu tür tepkiler ruhsal ve motor gelişmenin artmasıyla birlikte daha kesin olurlar; çocukların, nesnelerin görüş açısından çıkarak yitişini kavramsal olarak anlamayı öğrenmesi uzun bir süre gerektirir. Bir nesneyi adlandırma ya da tanımlamanın, nitelikleri önceden bilinen görüngülere yalnızca bir etiket yapıştırma sorunu olmadığı açıktır. Bir şeyi doğru olarak adlandırmak, bu şey hakkında doğru bir biçimde konuşabilmektir de, bu da bu şeyin özelliklerini tipleme ile aynı anlama gelir: diyeceğim, bu şeyi diğer sınıflardan ayıran karşılaştırılabilir bir nesneler sınıfıyla ilişkilendirmek.[12]

---

[10] Neisser, *Cognition and Reality*, s. 29.

[11] M. Wertheimer, "Psychomotor coordination of auditory and visual space at birth", *Science*, cilt 134, 1962.

[12] Neisser, *Cognition and Reality*, s. 29.

Gibson'un "sağlama" kavramının çekici yanları ile sınırlarını bu açıdan görebiliriz. Gibson'a göre, nesnelerin olanaklı kıldığı — insan yapana sağladıkları— tüm etkinlik ya da kullanımlar, doğrudan algılanabilir. Böyle bir görüşün, algılama etkinliklerinin pratik niteliğini vurgulama gibi bir üstünlüğü vardır; ancak bu görüş, algılama etkinlikleri ile nesnelerin kültürden kültüre değişebilen kavramsal anlatımları arasındaki bağlantıları göstermemektedir.

Algı, bedenin gösterdiği davranışlar çerçevesindeki hareketler ve istemeler tarafından biçimlendirilen ama bunları da biçimlendiren zamansal bir düzenleme araçları kümesi olarak anlaşılacaksa, gündelik davranıştaki seçici dikkatin önemini anlayabiliriz. Her etkinlik bağlamında, yapanın gerçekte dikkat ettiğinden çok daha fazla şey, farkına varılmayan olaylar ya da nitelikler olup bitmektedir. Bu nasıl olur? Buna verilen alışıldık yanıt, gereksiz malzemenin süzüldüğüdür. Ancak bu oldukça yanıltıcıdır, çünkü gereksiz malzemenin etkin bir biçimde yadsınmaya çalışıldığını düşündürmektedir. Ancak seçim, olumsuz olmak yerine olumlu bir süreçtir; eyleyenlerin çevreleriyle etkin bir bağlantısını dile getirir. Pek çok tartışmaya yol açan deneyi ele alalım.[13] Birbirinden ayrı ve değişik iki kayıt aynı anda deneklere, her bir kulağa ayrı ayrı ve aynı ses düzeyinde dinletilir. Deneklere, kayıtlardan yalnızca birisini dinlemeleri ve bu kaydı duydukları biçimiyle yinelemeleri söylenir. Denekler bunu yapmakta hiç zorlanmazlar ve diğer kaydı hiç "duymazlar". Bu deney ilginçtir, çünkü diğer insanlarla birlikteyken birden fazla konuşmanın sürdüğü durumlarda eyleyenlerin zamanın büyük bölümünde ne yapıyor olduklarını yansıtmaktadır. Deneyin sonuçları büyük ölçüde olumsuz bilgi süzgeçleri açısından yorumlanmaktadır.[14] Başka bir deyişle, gereksiz bilginin beynin daha yüksek merkezlerine ulaşmasının engellendiği varsayılmaktadır —bu tür bir süreci kontrol eden belirli sinir mekanizmaları düşünülmüştür. Ancak böyle bir kuram, yalnızca bireyi temelde girdilerin edilgin bir alıcısı olarak değerlendirmemektedir; aynı

[13] E. C. Cherry, "Some experiments on the recognition of speech, with one and two ears", *Journal of the Acoustical Society of America*, cilt 25, 1953.

[14] A. M. Treisman, "Strategies and models of selective attention", *Psychological Review*, cilt 76, 1969.

zamanda da algı ve bellek arasındaki savunulması güç bir ayrışmaya bağlıdır. Çünkü belli bir anda çevremizdeki her şeyi algılasak da algıladıklarımızın çoğunun "engellendiği" —çok hızlı olarak "unutulduğu"— varsayılmaktadır.[15] Neisser'in değindiği gibi, her bilginin kaydedildikten birkaç milisaniye sonraki kullanımı algılamaya değil de belleğe bağımlıdır. Bu tür bir görüş ne kavramsal olarak zorlayıcı ne de deneysel olarak anlamlıdır. Algı eyleyenlerin, zamansal ve uzamsal olarak konumlanmış etkinliklerinin bir parçası olarak ne yaptıklarına gönderme yapıyorsa, herhangi bir engelleme mekanizması getirmeye hiç de gerek yoktur.

> Organizmalar etkindir: kimi şeyleri yapıp kimi şeyleri yapmadan bırakırlar. Ağaçtan bir elma koparmak için diğer bütün elmaları elden geçirmek gerekmez; yalnızca diğerlerini koparmazsın. Bir elma koparma kuramının, açıklayacak çok şeyi olurdu (Hangi elmayı istediğine nasıl karar verirsin? Elini ona nasıl uzatırsın? Eline nasıl alırsın?), ancak böyle bir kuram istenmeyen elmaları elinden uzak tutacak bir mekanizmayı belirlemek zorunda değildir.[16]

"Şimdi" eylemlerin akışından ayrı tutulmuyorsa, "bellek", insan eyleyenlerin bilgililiğini betimleme yolundan başka bir şey değildir. Bellek "geçmiş yaşantıları" göstermiyorsa, bilinç de (yukarıda sözü edilen her üç anlamında da) "şimdiyi" dile getiremez. Bir kişinin "farkında olduğu" şeyler zaman içinde belirli bir noktada sabit tutulamaz. Bu yüzden duyusal olarak farkında olma anlamında bilinç (terimin yukarıda belirtilen ilk ve en geniş anlamı), bilincin zamansal kuruluşu olarak bellek ve geçmiş yaşantıları eylemin sürekliliğinde toplayacak biçimde yineleme araçları olarak anımsama arasında bir ayrım yapmamız gereklidir. Bellek insan yaşantısında böylesine temel olan zamanın egemenliğine gönderme yapıyorsa, pratik ve usavurmaya dayalı bilinç de eylem bağlamları içinde kullanılan, *anımsamanın ruh-*

---

[15] J. A. Deutsch ve D. Deutsch, "'Attention': some theoretical considerations", *Psychological Review*, cilt 70, 1963.

[16] Neisser, *Cognition and Reality*, s. 84-85.

sal mekanizmalarına gönderme yapmaktadır. Usavurmaya dayalı bilinç, yapanın sözel olarak dile getirdiği bu anımsama biçimlerini akla getirmektedir. Pratik bilinç, eylemin *durée*si içinde eyleyenin eriştiği, ancak bu yolla "bildiklerini" söze dökemediği anımsamayı içermektedir. Bilinçdışı, davranışın düşüngüsel gözetimi ve daha özeldeyse, usavurmaya dayalı bilinç içerisinde aracı gerektirmeyecek biçimde içerilmesini engelleyen bir çeşit olumsuz "setin" bulunması yüzünden eyleyenin doğrudan erişiminin olmadığı anımsama biçimlerine gönderme yapar. Bu "setin" birbiriyle ilişkili iki kökeni vardır; ilkin, bebeğin ilk deneyimleri, kaygıyı yöneten ya da denetleyen ana güvenlik dizgesinin biçimlenmesi, farklılaşmış dilsel yeterlilikten önce geldiğinden, bunların usavurmaya dayalı bilincin "sınırları dışında" kalma olasılığı yüksektir. İkincisi, bilinçdışı, usavurmaya dayalı dile getirmeyi engelleyen bastırma biçimlerini içermektedir.

Bir kavramsal tanımlama sorunu olarak, bu açıklamalar Freud'un "bilinç" ve "bilinçdışı" terimlerini karakteristik kullanımıyla az çok uyum içindedir. Ne ki, gündelik etkinliklerinin çoğunluğunun doğrudan güdülenmedikleri savı, Freud'un ıralayıcı olarak benimsediği güdüleme modelini sorgulamak anlamına gelir. Freud için tüm insan etkinlikleri, (örneğin) önemsiz görünenler ya da dil sürçmeleri gibi "hatalar" da içinde olmak üzere, güdülenmiş niteliktedir. Freud tam da "raslantısal" oldukları düşünülen görüngülerin kökenlerinin aslında (bilinçdışından kaynaklanan) güdülerde yattıklarını göstermeye çalışıyordu. Freud'un görülerinin bu tür sorunları aydınlatıcı niteliğini sorgulamak için özel bir neden yoktur. Ancak her edim ya da beden hareketinin güdülendiğini —belirli bir "güdünün" buna yol açtığı anlamında— ileri sürmek, eylemi bir istemeler ya da gerekçeler dizisi içeriyor diye değerlendirmekten daha anlamlı değildir. Burada insan eyleminin yapısı hakkındaki yalınlaştırılmış görüşte mantıksal bir hata var. Eylem, sık sık söylediğim gibi, edimlerin bir toplamı diye doyurucu bir biçimde kavramlaştırılamaz. Freud'un yazıları, esas olarak birbirinden ayrılmış özgül davranış "parçaları" (nevrotik göstergeler) üzerinde yoğunlaşarak, kaçınılmazcasına böylesi yetersiz bir eylem kavramlaştırmasını dile getirme eğilimindedirler. Ancak her edimin buna karşılık gelen bir "güdüsü" olduğunu varsaymak yerine,

"güdülenme" terimini bir süreci dile getiriyor diye anlamamız gerekmektedir. Somut olarak bunun anlamı, bilinçdışının ancak ender olarak davranışın düşünceye dayalı gözetimini doğrudan etkilediğidir. Buradaki bağlantılar, bireysel yapının kişiliğindeki ruhsal mekanizmalara bağımlı da değildir; bunlar bireylerin günlük yaşamlarının sıradan etkinliklerinde sürdürdükleri toplumsal ilişkilerin aracılığına bağlıdır.

Bu nokta üzerinde biraz daha durmak, bu bölüm ile bunu izleyen bölümdeki tartışmalar arasında bir tür geçiş sağlıyor. Ortaya atmak istediğim temel kanıtsavlar şunlar: Sıradan gündelik yaşam —az çok bireyin kişiliğinin bağlam ve kaprislerine göre— *öngörülebilir rutinler* içerisinde *bedensel bir denetim özerkliği* dile getiren *varlıksal bir güvenlik* içermektedir. Varlıksal güvenliğin ruhsal kökenleri (görüşlerini biraz sonra tartışacağım Erikson'un gösterdiği gibi), kişiliğin unsurları olarak sıradüzensel bir biçimde düzenlenmiş olan temel kaygı denetim mekanizmalarında aranmalıdır. Ana güvenlik dizgesinin en derinde yatan unsuru olarak, başkalarına güvenme duygularının yaratılması, esas olarak anne-baba tarafından oluşturulan öngörülebilir ve koruyucu rutinlere bağımlıdır. Bebek çok erkenden başlayarak hem güven kazanır hem de güven verir. Bununla birlikte, çocuk daha özerk bir duruma geldikçe, başkalarının görünüşlerini sürdüren incelikler ve diğer kalıplar yoluyla, güvenin içerdiği karşılıklılığı sağlayan Goffman'ın deyişiyle "koruyucu aygıtların" önemini öğrenir. Varlıksal güvenlik bu tür aygıtlar tarafından korunur ancak, daha temel bir yoldan, olağanüstü durumlarda kökten kırılan rutinin öngörülebilirliği tarafından sürdürülür. Etkinliğin alışkanlığa dayalı biçimlerinin, ana güvenlik dizgesinin yeterince baş edemediği kaygı tarafından basılması, olağanüstü durumların ayırt edici bir özelliğidir.

Freud'un eyleme ve benlik sözdağarcığını eleştirmek, bir dizi içermeyi de beraberinde getirir. "Ben", eylemin düşünceye dayalı gözetiminin temel bir özelliğidir ne ki bu, ne eyleyen ile, ne de benlik ile özdeşleştirilmelidir. "Eyleyen" ya da "yapan" ile, yaşayan organizmanın bedensel zaman-uzamında konumlanmış olan bütünsel insan öznesini kastediyorum. "Ben"in, benlikte olduğu gibi bir görüntüsü yoktur. Ancak benlik, eyleyenin içindeki bir tür mini-eyleyen değildir. Benlik, eyleyenin kendi eyle-

minin kökeninde "ne" yattığını düşüngüsel olarak belirlemekte kullandığı anımsama biçimlerinin toplamıdır. Benlik, eyleyenin nitelendirdiği biçimdeki eyleyendir. Dolayısıyla benlik, beden ve bellek sıkı sıkıya ilişkilidir.

Erikson: Kaygı ve Güven

İnsan davranışının bilinçdışı unsurlarına öncelik veren kuramlar genellikle nesnelci bakış açılarıyla el ele gitme eğilimindedirler. Bunun nedenini görmek çok zor değil. Çünkü bilinçdışına ilişkin birçok yaklaşım gibi nesnelcilik de, eylemin düşünceye dayalı gözetimini yalnızca insan etkinliğinin, gerçek kökenleri başka yerde yatan, su yüzündeki görünüşü olarak değerlendirmektedir. Bilinçaltı(nın) ve toplumsal ilişkiler (in birkaç özelliği) hakkında bir yaklaşım geliştirirken, yapısalcı ruhçözümlemenin bugünlerde kimi çevrelerde tutulan, özellikle Lacan'la özdeşleşmiş biçimlerini izlemeyeceğim. Lacan'ın yazıları yadsınamaz derecede önemli noktalar içeriyorsa da, bence "yapısalcı Marksizmin" ortaya attığına benzer biçimde yetersiz bir eyleyen kavrayışını dile getiriyor.[17] Lacan ruhçözümlemede "ego-ruhbilimcileri" de denen yazarların çalışmalarına saldırıda ön saflarda yer almaktadır. Sullivan, Horney, Erikson, Kardiner ve diğerlerinin çalışmaları şimdilerde gölgede kaldığından, bu polemikler büyük ölçüde başarıya ulaşmış görünüyor. Ne ki, ben bu yazarların bazı katkılarının hatırı sayılır derecede önemli olduğunu düşünüyorum ve kimi açılardan onlara dayanacağım.

Marksizmde olduğu gibi ruhçözümleme kuramında da bu yüzyılın başından beri eleştiriler, "gözden geçirmecilikler" ve kendinden menkul "ortodoksluklar" bolca bulunmaktadır. Buna karşılık ego-ruhbilimcileri, Freud'un yazılarındaki ruhçözümlemenin "klasik" anlatımına ilişkin olarak iki temel gelişme çizgisiyle özdeşleşmişlerdir. Bir yandan, Anna Freud'un koruyuculuğunu yaptığı bakış açısını benimsiyorlar. Diyeceğim, bu yazarlar Freud'un bastırma ve bilinçdışı saplantısının onu eyleyenin daha bilişsel, daha ussal unsurlarını gözden kaçırmaya yönelttiğini savunuyorlar. Diğer yandan da, toplum çözümlemecileri-

[17] *CPST*, s. 120-123.

nin, özellikle antropologların, insanların toplumsal yaşam biçimlerinin apaçık çeşitliliğini ortaya koyan yazılarından etkilenmişlerdir. Freud'un kültürel yazıları —kimi açılardan önemlerini ne kadar korurlarsa korusunlar— temel olarak on dokuzuncu yüzyıl antropolojisinin evrimciliğiyle sınırlı durumdaydı. Bu çeşitliliğin farkında olmak, aile örgütlenişinin, dolayısıyla da erken varolan değişik toplumsallaşma biçimlerinin çesitliliğini de kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu iki etken kümesinin ayrımına varılması, birlikte alındıkta, daha geleneksel ruhçözümleme kuramı görüşlerinden önemli bir kopma gerçekleştiği anlamına gelmektedir; böyle bir kopuş, ille de tam bir kültürel göreliliği gerektirmese de, tüm insan toplumlarında ortak olan çocuk gelişim ve yetişkin kişiliği süreçleri bulunmaktadır. Bunu Erikson *Childhood and Society* (Çocukluk ve Toplum) adlı kitabında şöyle dile getiriyor:

> Ruhçözümleme bugün egonun incelenmesiyle uğraşmaktadır.... Artık vurgusunu, bireysel egoyu körleştiren ve çarpıtan koşullar üzerine yoğunlaştırdığı incelemeden, egonun toplumsal örgütlenmedeki köklerini incelemeye kaydırmaktadır.... Uzun süren çocukluk, insandan teknik ve zihinsel bir uzman yaratsa da aynı zamanda içindeki duygusal olgunlaşmamışlığın bütün bir yaşam boyu sürecek kalıntısını da bırakmaktadır.[18]

Erikson, Sullivan'la birlikte, toplum bilimlerinin katkılarını benimserken aynı zamanda Freud'un psikoseksüel gelişme aşamalarına ilişkin özgün yaklaşımının belirli tümel unsurlarını koruyan yazarlar arasında belki de en önde gelenidir. Aşağıda bu iki yazarın düşüncelerine —arada sırada ve eleştirel bir biçimde de olsa— dayanacağım. Hem klinik çalışmalarına hem de değişik kültürler üzerine yaptığı çalışmalara dayanarak Erikson, bebeklikten yetişkinliğe kadar olan dönemdeki bir dizi kişilik gelişim aşamasını ayırt etmiştir. Erikson'un, bebeğin güdüsel eğilimleri ve zihinsel yeterliliklerinin yapısı hakkındaki tartışması son derece inandırıcı. Ne ki, Chomsky'nin gösterdiği gibi, çocuk gelişiminde dil üzerindeki sözdizimsel ustalık aşamasının, bireyin yaşamındaki sonuçları hemen belirlenebilecek ancak, kö-

[18] Erik H. Erikson, *Childhood and Society* (New York: Norton 1963), s. 15-16.

kenleri umut kırıcı derecede bulanık olan bu geçişin yarattığı temel eşiği yeterince ortaya koyamadığını düşünüyorum.

Tüm toplumlarda bebeğin ilk dönemlerdeki bakımında, hemen her zaman çocuğun biyolojik annesi olan, annelik yapan tek bir eyleyen ağır basar. Kişilik gelişiminin başlangıç aşamaları, karakteristik olarak, organizmanın fiziksel niteliklerinden kaynaklanan gereksinim ya da gerilimlerin giderilmesiyle el ele gidiyor olabilir. Ancak Freud'un bunları oldukça belirlemeci bir şemaya sıkıştırdığı hemen hemen kesin görünmektedir; toplumlar içindeki ve arasındaki farklılıkların anlamlı olabilmesi için daha esnek bir şemaya gerek vardır. Bebek ve anne arasındaki en erken etkileşimlerin "bilinçdışının" başlangıçtaki gelişiminde yer aldığını söyleyebiliriz: ne "beden hareketi" ne de "beden denetimi" toplumun yetişkin üyesinin "eyleminde" yer alan duyulara çok benzer. Erikson'u izlersek, bedenin dünyada eylemde bulunmanın bir aracına dönüşmesine eşlik eden ardışık üç karşıtlığı birbirinden ayırt edebiliriz. Birincisi ve en erkeni, "temel güven"/"temel güvensizlik" karşıtlığıdır. Yeni doğmuş bebek, yabancı bir çevrede varolan ve genetik olarak verili kararlı ayarlama mekanizmaları bulunan bir içtepiler demetidir; annenin etkinlikleri bakım ve koruma sağlar. "Güven" (burada kişiliğin bir özelliği olarak alınmaktadır), yokluğun bırakılma anlamına gelmediği duygusunun başlangıçtaki uyanışı tarafından ruhsal olarak "bağlanan" zaman-uzam olarak anlaşılmaktadır. Varoluşun ve yokluğun kesişimi altında yatan ruhsal hareketlerin başlangıç noktaları beden, bedensel gereksinimler, bu gereksinimlerin giderilme ve denetim biçimleridir.

Erikson'un yorumladığı gibi, "Bebeğin ilk toplumsal başarısı, böylelikle, yersiz bir kaygı ya da öfke duymadan annenin gözden yitmesini kaldırabilmesidir, çünkü anne dışarıdaki bir öngörülebilirliğin yanında içsel bir belirlilik haline gelmiştir." Öngörülebilirlik, süreklilik ve aynılık, "dışarıdaki bir tanıdık ve öngörülebilir şeyler ve insanlar yığını ile sıkı ilişkide olan, anımsanan ve beklenen duyumlarla görüntülerin bir iç yığınının varolduğunun ayrımına... bağlı olan bir ilkel ego kimliği" sağlamaktadır.[19] "Güvenme" burada "güven"e eşittir, Erikson'un dediğine

[19] Age., s. 247.

göre, bu ikisi arasında çok erkenden başlayarak bir karşılıklılık bulunur. En azından, başkasına güvenmenin genelleştirilmiş uzantısıyla el ele giden "güvenilir olma" duygusunun bir başlangıcından söz edebiliriz. Kuşkusuz, güvenin başlangıçtaki oluşumu, çatışmadan ya da gerilimden uzak olmayacaktır. Tam tersine bu, denetiminin, insan davranışının en genel güdüsel kökeni olarak kendini gösterdiği bir yaygın kaygıyla birlikte gerçekleşir. Bebek ile anne arasındaki etkileşim, büyüyen insan bireyini daha sonra ne olursa olsun kaçamayacağı bir ağ içine yerleştirir. Anne (başından beri "genelleşmiş başkası"nın bir temsilcisi olarak), bebeğin bakımı sırasında bebek üzerine, toplumsal ilişkilerin daha sonraki oluşumuna eşlik eden normatif dayatmaları önceleyen bir toplumsal iyelik koyan bir eyleyendir. Yokluğun yarattığı kaygı, toplumsal karşılaşmaların çeşitliliğinin dayandığı bağlanma ve kopuş arasındaki diyalektiğin temelini yaratan birarada bulunma ödülüyle dağıtılır. Bebeğin, bedenin denetiminin bir eylem aracı olmasında temellenen özerkliğinin genişlemesi (ki bu özerklik dilde yeterlilikle büyük bir dönüşüme uğramaktadır), bu diyalektiği aynı anda hem genişletir hem de biraraya getirir. Her bireyin bedenine ilişkin özel yaşamını ve benliğinin bütünlüğünü koruma yoluyla —içeriği değişik bağlamlarda çok sayıda değişiklik gösteren—başkalarından uzak durma gibi bir hakkı vardır. Ne ki benlik, toplumsal bağlanmaya boyun eğmek zorundadır, bu bağlanmanın uygun bir biçimde başkalarının gereksinimlerine özenle dikkat etme yoluyla yapıldığı da bellidir. Bebek henüz ne bunu, ne de bunun yüz ile olan bağlantısını bilir. Yüz, Becker'in söylediği gibi, "başkalarının incelemesi ve gizil sabotajına açık olarak dünyaya çevrilmiş olumlu iç sıcaklığı duygusu"dur.[20]

Bir gerilim-yönetimi dizgesinin temeli olarak güven/güvensizlik karşıtlığı, kişiliğin mekanizmaları olarak yansıtma ile içselleştirme arasındaki ilişkiler çerçevesinde düzenlenir. Bebeğin yansıtması, Freud'un inandığı gibi, içsel belirlilik ile dışsal iyiliği birbirine kaynaştırır; yansıtma, içsel bir zararı dışsal bir kötü ni-

[20] Ernst Becker, *The Birth and Death of Meaning* (New York: Free Press, 1962), s. 95.

yet olarak değerlendirir.[21] Kendileri de kimliğe dayanan bu mekanizmaların üzerleri, daha olgun bir dizi ruhsal biçim tarafından örtülür. Ancak bu mekanizmalar, aşırı tehdit ya da bunalım durumlarında yeniden su yüzüne çıkarlar. Bedenin fiziksel olarak olgunlaşması bundan sonra gelişmenin yeni bir aşamasına geçiş için ortam hazırlar. Erikson bunun, Freud'un benimsediği gibi en iyi biçimde beden yüzeyindeki zevk bölgeleri arasındaki bir kayma olarak —saplantılar bu bölgeler üzerinde yoğunlaşıyor bile olsalar—anlaşılamayacağını söylemektedir. "Tutma" ve "bırakma" açıkça bedenin atık ürünlerini denetlemede geçerlidir, ancak eller ve kollar yoluyla çok daha türe özgü bir biçimde anlatılır. Tutma ve bırakma bu ortamın dayandığı temel karşıtlığın, özerkliğe karşı kuşku ya da utanç karşıtlığının davranışsal karşılıklarıdır. Bu karşıtlık, genelleşmiş bir gerilim ilişkisi sürdürdüğü bir önceki aşama gibi, görece ılımlı ya da daha şiddetli bir biçimde çözülebilir. Kaka ya da çiş tutma biçimindeki tutma, acımasız bir içe kapanmayı temsil edebilir ya da özerkliği dile getiren bir özen kalıbı olabilir. Benzer olarak bırakma da saldırgan tepilerin düşmanca bir anlatımı ya da daha rahat bir "boşvermişlik" olabilir. Suçluluğa karşıt olarak ruhsal utanç hareketlerinin önemini vurgulamak gerekli görünmektedir. Freud'un verdiği ipuçlarından yola çıkan birçok ruhçözümlemeci utancı özel olarak cinsel organları teşhir korkusuyla bağlantılı olarak değerlendirmektedir. Bu, (biraz aşağıda kısaca değinileceği gibi) Goffman'ın böylesine önemli olduğunu gösterdiği, bedenin "görünüşüne" ilişkin duyulan kaygının bir yönünü göstermeye yardımcıdır. Ancak kesin olarak utanç olgusu, Freud'un yorumlarının bizi inanmaya götüreceğinden çok daha yaygındır.[22]

Utanç ya da kendinden kuşku duyma duygularının yaygınlığını, olağan konuşmalarda "utanç duymak" teriminin ya da bu-

---

[21] Ayrıca bak. Erikson, *Childhood and Society*, s. 249; Harry Stack Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry* (London: Tavistock, 1955), 4. Bölüm. Ben, Erikson'un bu ruhsal olguların doğrudan toplumsal kurum biçimleriyle ilişkilendirilebileceği savını kabul etmiyorum.

[22] G. Piers ve M. Singer, *Shame and Guilt* (Sprigfield: Addison, 1963). Burada kendini öldürme kuramıyla ilişkili olarak başlangıçta yaptığım kimi yorumları yineliyorum; bak. *SSPT*, s. 393, 32. dipnot.

nunla karşılaştırılabilir terimlerin ("utançtan ölmek", "küçük düşmek" gibi) ortaya çıkma sıklığı göstermektedir. Kimi yazarların ortaya attıkları suçluluğun "özel" iken utancın "kamusal" olduğu düşüncesini savunmak güç görünmektedir. Utanç, kendine güveni sarsar; açıkçası çok daha ılımlı olan sıkıntı duyma deneyimiyle yakından ilişkilidir. Hem utanç hem de sıkıntı ruhsal olarak bağlanma ve kopuşun birbiriyle kesişiminde, etkinliğin belirli yanlarını "becermede" değişik biçimlerde "yakalanmış olma" yüzünden gerçekleşen başarısızlıkta yer almaktadır. "Suçluluğa" karşıt olarak, "utanç" ve "sıkıntı" karşılaşmaların her iki yanını da içerir: yani, birey bu son iki terimi kendisinin ya da başkalarının davranışına ilişkin olarak kullanabilir. Kendimden, yaptığım bir şeyden, utanabilirim ya da bu şey hakkında sıkıntı duyabilirim. Ama aynı zamanda başka birisinin davranışından utanabildiğim gibi, onun adına da sıkıntı duyabilirim. Burada iki duygu arasındaki bir ayrımı yakalamış görünüyoruz. Bir başkasının davranışından utanmak, bu kişiyle birarada bulunmanın farkında olmayı, hatta ondan sorumlu olmayı haberleyen bir bağın varlığını göstermektedir. Bir başkasının davranışına yabancılaşmak yerine bu kişi adına sıkıntı duymak bu davranışla belirli bir ortaklığı, gereksiz yere "teşhir edilmiş" biriyle olan duygudaşlığı gösterir.

Goffman'ın buna benzer durumlara kafayı taktığına bakılırsa, Erikson'un bebekteki (yetişkinin güvenlik dizgesinde güçlü izler bırakan) utancı bedensel duruşa ve bedenin "ön" ve "arka" bölgelerine bağlaması özellikle ilginçtir. Burada, Freud'un anal kaka ya da çiş tutma tutma kuramının çok daha toplumsallaşmış bir biçimde dile getirilebileceği bir biçim görebiliriz. Karşılaşmaların ortaya çıktığı ve toplumsal birlikteliklerin sahnelendiği "ön" ve "arka bölgeler" bağlamları, belki de doğrudan doğruya bedenin ön/arka biçiminde bölgeselleşmesiyle ilişkilidir. Toplum yaşamında "önde" yer almak utancın yarattığı kaygıdan kaçınmaktır ve bu konumun yitirilmesi tam da aynı kaygı ve sıkıntıyı doğurur. Bebek için "arka"nın anlamı "arkası"dır:

> küçük varlığın karanlık kıtası, özerklik gücüne saldıracak olanların büyülü bir biçimde egemen olacakları ve etkin bir biçimde ele geçirebilecekleri bir beden alanı... Dolayısıyla bu aşama,

> sevgi ve nefret, işbirliği ve başına buyrukluk, kendini ifade özgürlüğü ve bu özgürlüğün bastırılması arasındaki oran için belirleyici duruma gelmektedir. Kendine güveni yitirmeden kendini denetleme duygusundan iyi niyet ve gururun kalıcı duyguları ortaya çıkar; kendini denetlemenin yitişi ve aşırı yabancı denetimi duygusundan da kalıcı kuşku ve utanç eğilimi ortaya çıkar.[23]

Üçüncü aşama, sözdizimsel bakımdan gelişmiş dilde ustalık ile sonuçlanan ve bununla çakışan aşama, inisiyatif ile suçluluk karşıtlığına odaklanır. Bu, bulanık ya da karmaşık yanları ne olursa olsun, insanın ruhsal gelişiminde bir tümel bunalım aşaması olarak ortaya çıkan Oedipal geçiştir. Beden söz konusu oldukta, bu aşama dik durma ve dik yürüme ve çocukluk cinsel organlarının olgunlaşmasıyla ayırt edilir. Bu aşamanın daha sonraki kişilik gelişmesine ilişkin çarpıcı gizilliği, anneye duyulan daha önceki bağlılığın (hem erkek hem de kız çocuklarında) bastırılması ve bu sürecin bir parçasına dönüşen yetenekler ile bununla çakışan dil becerilerinde çok büyük bir adım atmanın birleşimiyle verilmektedir. Bu bir inisiyatif aşamasıdır çünkü Oedipal geçişe erişme çocuğa, ailenin yakındaki sınırlarından akranlarıyla ilişkilere doğru yönelmede gereken iç denetimi gerçekleştirme olanağı verir. Ancak bu kimi bireylerde ve kimi durumlarda, suçluluktan kaynaklanan kaygı biçimleri olarak zarar verici bedelleri olan, bastırma pahasına gerçekleşir.

> Çünkü burada çocuk sonsuza dek kendi içinde bölünmüş duruma gelmektedir. Daha önce çocuk bedeninin ve zihninin büyümesini artıran içgüdü parçaları şimdi artık büyüme gizilliklerinin artışını sürdüren bir çocukluk kümesi ile kendi kendini gözlemeyi, yönlendirmeyi ve cezalandırmayı destekleyen ve artıran bir anne-baba kümesine bölünmüş duruma gelir.[24]

Biraraya kondukta, bu üç aşama, davranışın düşüngüsel gözetim yeteneğinin temeli olarak anlaşılması gereken, özerkliğe doğru atılmış ilerlemeci bir hareketi belirtir. Ancak "özerklik"

---

[23] Erikson, *Childhood and Society*, s. 251.
[24] Age., s. 256.

kaygı yaratan uyarıların giderilmesi ya da yetişkin kişiliğinin güvenlik dizgesini oluşturan kaygıyla başa çıkma biçimleri anlamına gelmemektedir. Bebeklik ve yetişkin kişiliğinin güdüsel unsurları, kaygıdan kaçınmak ve utanç ile suçluluk "baskınına" karşı kendine güveni korumak için genelleşmiş bir uyarlamadan kaynaklanır. Her ne kadar Oedipal aşama tam da çocuğun kendisini bir "ben" olarak oluşturmayı öğrendiği dönem olsa da, güvenlik dizgesinin mekanizmalarının bilinçdışı düzeyde kaldığını varsayabiliriz; çünkü bunlar henüz dil-öncesidirler.



3. Şekil

3. şekil, ardışık aşamaların, değişik bağımlılık ile bağımsızlık oranlarını, bedensel biçimlerle ruhsal mekanizmaların birleşimlerini varsaydığını göstermektedir. Eğer sorun kişisel ayrımları izlemek olsaydı, çocukluk saplantıları ve bastırma biçimlerinin davranışın güdülenmesi üzerinde yaygın bir etkide bulunduğu sürece dolacak olan boş kutular yoluyla düşünmek gerekecekti.

Çocuk gelişimi üzerine yapılan araştırmalar güçlü bir biçimde, özerk eylem yeteneklerinin oluşumunun başkalarını eyleyenler olarak anlamayla iç içe geçmiş olduğunu ortaya koymak-

tadır. Eyleme kavramlarının oluşumunda Erikson'un betimlediği aşamalarla çakışan üç aşama ayırt edilebilir. Bunlardan birisi, "yalın eyleme" olarak adlandırılmış olan şeyin farkına varılmasıdır —başkaları olaylar dizisine, bunları değiştirecek biçimde nedensel olarak karışabilirler.[25] Bebeğin kendi bedeninin bir eylem yeri olduğunu farketmesi, benzer nitelikleri başkalarının bedenlerine yüklemesiyle el ele gider. Bebekler oldukça erken bir yaşta, diğer "eyleyen-benzeri" olan başkalarıyla etkileşimlerinde, tepkide bulundukları bu kişilerin davranışlarının yönleri görece yalın ve açık seçik olsa bile, başka başka tepki verirler.[26] Ancak diğer eyleyenler hâlâ araçsal bir biçimde, bebeğin kendisinden fiziksel olarak ayrı olan varlıklar diye değil, çevredeki gidebilen ve geri dönebilen özel bir tür nesne diye değerlendirilirler. Güvene eşlik eden duygusal yeterlilik, eylemeyi ayrı varlıkların bir özelliği biçiminde bilişsel anlamayla yakından bağlantılı görünmektedir. Ne ki, anne-baba benzeri belirli kişiler yerine insan eyleyenlere genellenen, özgül olarak "insan" özellikleri, üçüncü bir aşamaya geçişi gösterir.

Vygotsky, başkalarıyla birlikte, yanında, lokomotor becerileri (eylemin yeri olarak beden üzerinde egemenlik) ile dil üzerindeki sözdizimsel egemenlik arasındaki yakın ilişkiyi göstermiştir. Vygotsky'nin çalışmaları "Chomsky sorununu" —çocuk nasıl, görece aniden, sözdizimsel yapıları başarıyla düzenleyebilmeyi becermektedir— çözemese de, eyleme ve konuşma arasındaki birlikteliğin önemli yönlerine ışık tutmaktadır. Faklılaştırılmış bir biçimde dil kullanımı, çocuğun "pratik anlığının" genişlemesine —başka deyişle, pratik bilincin belirli yönlerine— bağlıdır.[27] "Pratik anlığın" gelişiminin, Erikson'un şemasındaki üçüncü aşamanın tamamlanma döneminde hızlandığı öne sürülebilir, çünkü bu aşama bedenin bir eylem aracı olarak keşfedilmesini içermektedir. Ancak "pratik anlığın" ilk ortaya çıkışı küçü-

---

[25] Dennie Wolf, "Understanding others: a longitudinal case study of the concept of independent agency", George E. Forman, *Action and Thought* (New York: Academic Press, 1982) içinde.

[26] T. B. Brazelton ve arkadaşları., "The origins of reciprocity", M. Lewis and L. Rosenblum, *The Infant's Effect on the Caregiver*, (New York: Wiley, 1974).

[27] L. S. Vygotsky, *Mind in Society* (Cambridge: Harvard University Press, 1978), s. 20 ve devamı.

cük bebeğin keşfetmeye yönelik ilk hareketlerine kadar gider; sözdizimsel konuşmadaki ustalık, gelişmenin anahtar aşamasındaki pratik ustalığın artışına *yakınlaşır*. Bir yetişkine konuşma ve davranışın birbirinden "ayrılması" olarak görünebileceklere ilişkin Vygotsky'nin kimi gözlemlerinin Merlau-Ponty'nin beyin hasarlı hastalar üzerindeki gözlemlerine ne kadar çok benzediği çarpıcıdır (bak. s. 113-116). Örneğin, bir çocuk oldukça karmaşık bir ödevi ancak ilerlerken tek tek her aşamayı sözel olarak betimleme koşuluyla yerine getirebilir. Çocuklar, "akıl hastası" olan birçok kişi gibi kendileri hakkında insanların içinde konuşmak istemezler —Piaget'nin "benmerkezci konuşma"sından ayrı tutulması gereken bir görüngü.

Erikson'a bu kadar dayandıktan sonra belki de, onun kimi düşüncelerini, kesinlikle sınırlı bir biçimde ve eleştirerek kullanmayı düşündüğümü açıkça belirtmem gerekiyor. Erikson'un çalışmalarının en az ilginç olan yanlarının, onu büyük bir olasılıkla ünlü kılan yanları, "ego-kimliğinin" oluşumuna ve kişiliğin ergenlik ve ötesine uzanan gelişme aşamalarına ilişkin olan yanları olduğunu düşünüyorum. Erikson, Freud'un "ego" ve bunun toplumla olan ilişkisi hakkındaki anlatımlarını eleştiriyor.[28] Bu biraz da, bunların toplumbilimsel yetersizlikleri yüzünden. Freud yazılarında oldukça yetersiz toplumbilim metinlerine (dönemindeki kitle ruhbilimi tartışmaları gibi) dayanmaktadır. Aynı zamanda, ruhçözümleme yöntemi tek tek örnek olaylara dayandırılmıştır. Bu ikisi arasında geniş bir açıklık var. Ne Freud'un ne de onu izleyenlerin, ayrışmış bir topluma ilişkin olarak doyurucu bir yaklaşımları bulunur; "toplumsal *örgütlenme* kavramı ve bunun bireysel egoyu etkilemesi", "'toplumsal etkenlerin' varlığını dikkate almayı küçümsemeyle bir kenara bırakılmıştır".[29] Erikson'a göre Freud ego kavramını böylelikle, kitlenin yasadan uzak niteliği ve id'in ilkel içgüdüleri içindeki kavramın karşıtlarıyla ilişkilendirerek geliştirmiştir. İnsanların berkitilmiş moral duyarlılığını göz önüne almak için Freud süperego ya da ego-ideal kavramını ortaya atmıştır —ama aynı za-

[28] Erik Erikson, *Identity, Youth and Crisis* (London: Faber & Faber, 1968), 5. bölüm; aynı yazar, *Identity and Life Cycle* (New York: International Universities Press, 1967).

[29] Erikson, *Identity and the Life Cycle*, s. 19.

manda bunu, öncelikle egonun taşımak zorunda olduğu bir yük olarak düşünmüştür. Erikson bu tek yanlı vurguyu dengelemek istemektedir. Toplumsal örgütlemenin bebekten esirgediği şey üzerinde durmak yerine aynı zamanda bebeğin toplumdan nasıl yararlandığıyla da ilgilenmemiz ve farklı toplumsal örgütlenme biçimlerinin etkisi üzerinde daha çok durmamız gerekiyor. Erikson'un ego-kimliği kavramı geleneksel ruhçözümleme kavramlarını tamamlamak niyetindedir.[30]

Genel olarak Erikson'un Freud'a yönelttiği eleştirel yorumlara katılıyorum. Ancak "ego-kimliği" terimi doyurucu bir terim değil. Daha önce de belirttigim gibi, "ego" teriminin ruhçözümleme kuramında çok fazla kavramsal yükü var. "Ego-kimliği" terimiyse zaten varolan karışıklıkları daha da artırma eğilimi göstermektedir. Erikson'un kendisi bile, terimin en azından dört ayrı çağrışımı olduğunu kabul ediyor. Terim zaman zaman "bilinçli" bir bireysel kimlik duygusuna karşılık geliyor. Ayrıca "kişisel karakterin sürekliliği için bilinçsiz bir çaba" anlamına da gelebilir. Terimin üçüncü bir anlamı, "ego bireşiminin sessizce yaptıkları için bir ölçüt"; dördüncü bir anlam da "bir topluluğun idealleri ve kimliği ile iç dayanışmanın korunması".[31] Kavramın hepsini birden içeriyor olmasını bir yana bıraksak bile, bu tekil kullanımların hiçbirisinin özgül biçimiyle anlaşılır olmadığını rahatça söyleyebiliriz.

Rutinleşme ve Güdülenme

Ego-kimliği kavramını kullanmak yerine, aşağıda Erikson'un bedensel özerklik ile güvenin kökenlerine ve yapısına ilişkin düşüncelerini kullanacağım. Nesneler dünyasının sürekliliği ile toplumsal etkinliğin dokusu içinde güven duygusunun, bireysel eyleyen ile bu eyleyenin gündelik yaşamın akışı sırasında içinde devindiği toplumsal bağlamlar arasındaki belirli bağlantılara bağımlı olduğunu öne süreceğim. Eğer özne, toplumsal pratiklerdeki günlük etkinliklerin düşüngüsel kuruluşu yolu dışında kav-

[30] Bak. age., 3. bölüm, "Ego-kimliği sorunu".
[31] Age., s. 102.

ranamaz ise, o zaman kişilik mekanizmalarını, gündelik yaşamın bedenin içinde yer aldığı ve eyleyenin üretip yeniden ürettiği rutinlerinden ayrı olarak anlayamayız. Pratik bilinçte temellenmiş olarak *rutinleşme* kavramı, yapılaşma kuramı için yaşamsaldır. Rutin hem eyleyenin günlük etkinliklerde yol alırken kişiliğinin sürekliliğinin hem de toplumun, yalnızca sürekli yeniden üretimleri sonucu böyle *olan* kurumlarının ayrılmaz bir parçasıdır. Rutinleşmenin incelenmesinin bize, bir yanda ana güvenlik dizgesi, diğer yanda karşılaşmaların oluşsal niteliğinin bir parçası olan düşüngüsel olarak oluşturulmuş süreçler arasındaki ilişkinin karakteristik biçimlerini açıklamada anahtar sağlayacağını ileri süreceğim.

Rutinin ruhbilimsel yapısına, alışılmış günlük yaşamın kurulu düzeninin çarpıcı bir biçimde sarsıldığı ya da bozulduğu durumların sonuçlarını ele alarak yaklaşabiliriz —"olağanüstü durumlar" olarak adlandırılabilecek durumların incelenmesi yoluyla. Olağanüstü durumların, belirli bireyler ya da birey öbekleri için, bir yanda bireyin yaşam süreci ya da "çevrimi", yani etkinliğin *durée*siyle diğer yanda kurumların *longue durée*si arasındaki kesişimin yapısı tarafından toplumsal yaşamın düzenliliğine yerleştirildiği bir anlamı bulunmaktadır. Bunlar tipik olarak, birey için doğumla başlayıp ölümle sona eren, özel geçiş anları ile belirlenen bunalımlardır. Ancak bu tür durumların kendileri de, bunlar birey için süreksizlik anlamına gelseler de, toplumsal yaşamın sürekliliğinin temel bir parçasını oluşturduklarından, kesinlikle rutinleşmiş bir nitelik taşır.

"Olağanüstü durumlar"dan, çok sayıda bireyi etkileyen, öngörülemez nitelikte olan kökten kopuş durumlarını, kurumlaşmış rutinlerin kesinliklerini tehdit eden ya da yok eden durumları kastediyorum. Bu noktada, böyle durumların toplumsal kökenlerini çözümlemekle değil, bunların ruhbilimsel sonuçlarıyla ve bu sonuçların rutin toplumsal yaşamın genelliğine ilişkin olarak neler ortaya koyduklarıyla ilgileniyorum. Olağanüstü durumları belirli bir ölçüde ayrıntısıyla başka bir yerde tartıştığımdan,[32] burada yalnızca bir tanesine değineceğim —yakın tarihteki utanç verici bir dönemin ünlü bir betimlemesinden söz ede-

[32] Bak. *CPST*, s. 123-128.

ceğim. Bu, Bettelheim'in *The Informed Heart* kitabında tartıştığı, yazarın ve başkalarının Dachau ile Buchenwald toplama kamplarındaki deneyimlerinin bir çözümlemesi. Kamplarda, Bettelheim anlatıyor, "... yalnızca davranışta değil aynı zamanda kişilikte de hızlı değişmelerin gerçekleştiğini gördüm; ruhçözümleme yoluyla olanaklı olabilecek olandan inanılmaz derecede daha hızlı, çoğunlukla da çok daha kökten değişmeler."[33] Toplama kampı yaşantısı yalnızca hapsedilme ile değil, aynı zamanda acımasız varolma koşulları, kamp gardiyanlarının her zaman varolan şiddet tehditleri ya da bu şiddetin gerçekleşmesi, yiyecek ve yaşamın sürdürülmesi için gerekli diğer maddelerin kıtlığı sonucu günlük yaşamın alışılmış biçimlerinin aşırı derecede bozulması ile ayırt edilmektedir.

Bettelheim'in betimlediği kişilik değişmeleri —kamplarda birkaç yıl tutulanların tümünün yaşadığı— belirli bir aşamalar dizisi izlemektedir. Bu dizi açıkça geriye dönük bir dizidir. İlk baştaki hapsedilme, kamplardakilerin çoğunluğu için travmatik niteliktedir. Önceden hiçbir uyarı yapılmadan ya da hapsedilmeden hemen önce uyarılarak aile ve dostlarından koparılmış birçok tutuklu, kamplara taşınmaları sırasında işkence görmüşler. Geçmişte polisle başı derde girmemiş ya da hiç hapse düşmemiş olan orta sınıftan gelenler ya da profesyonel geçmişi olanlar, taşımanın başlangıç aşamalarında ve kamp yaşamına "başlangıçta" en büyük kopuşu yaşamışlardır. Bettelheim'e göre, hapishanede ve taşınma sırasında gerçekleşen kendini öldürmeler büyük ölçüde bu tür insanlar arasında görülüyordu. Ancak yeni tutukluların ezici çoğunluğu, kendilerini kamp yaşamının ölümcül baskılarından ruhsal olarak uzak tutmaya ve önceki yaşamlarındaki davranış biçimlerini sürdürmeye çalışmışlar. Ne ki bunun olanaksız olduğu görülmüş. Erikson'un insanın eylem özerkliğinin en temelinde yattığını söylediği "inisiyatif" çok hızlı bir biçimde aşınmış; Gestapo bilinçli olarak bir dereceye kadar tutukluları çocukca davranışlar benimsemeye zorlamış.

---

[33] Bruno Bettelheim, *The Informed Heart* (Glencoe: Free Press, 1960), s. 14. Goffman'ın "bütüncü kurumlar" üzerine çözümlemesi birçok noktada Bettelheim'in çözümlemesiyle çakışmaktadır: Goffman, *Asylums* (Harmonsworth: Penguin, 1961).

> Tutukluların ezici çoğunluğu topluluk önünde dövülmediler, ancak günde birkaç kez, arkalarına yirmi beşer kere vurulacağı tehdidi kulaklarına bağırılmaktaydı.... Bu gibi tehditler, ayrıca hem SS hem de hapishane gardiyanlarının küfürleri, hemen her zaman anal bölgeye ilişkindi. "Bok" ve "götlek" öylesine tekdüzeydi ki, bir tutukluya başka bir şey dendiği oldukça enderdi.[34]

Gardiyanlar hem tuvalete gitme hem de genel temizlik anlamında tuvalete ilişkin katı, ancak düzensiz bir denetim uygulamaktaydılar. Tüm bu etkinlikler herkesin önünde yürütülmekteydi. Kamplar arkayı fiziksel ve toplumsal olarak kamp yaşamının merkezi bir saplantısı durumuna getirerek, "ön" ve "arka bölgeler" arasındaki her türlü farklılaşmayı hemen hemen ortadan kaldırmıştı.

Bettelheim kamptaki olayların geneldeki öngörülemezliğini özellikle vurgulamaktadır. İnsanların alışageldikleri toplumsal ortamlardaki gündelik yaşamın olağan rutinleri içinde sergiledikleri eylemin özerkliği duygusu neredeyse bütünüyle yok edilmişti. İçerisinde toplumsal yaşamın *durée*sinin olağan olarak ortaya çıkan "geleceğe ilişkin" anlam, bir sonraki güne çıkma umudunu bile yok eden koşulların apaçık olumsal niteliği tarafından ortadan kaldırılmıştı. Başka deyişle tutuklular kökten varlıksal güvenliksizlik koşulları altında yaşamaktaydılar: "Anlamsız işler yapma, insanın kendine ayıracak zamanının hemen hemen hiç olmaması, kamp uygulamalarında gerçekleşen ani değişmeler yüzünden ileriye yönelik plan yapamama; bütün bunlar son derece yıkıcıydı."[35] Bir bölüm tutuklular "yürüyen cesetler" (*Muselmänner* denen) durumuna gelmişlerdi, çünkü geleceğin getireceği her şeye kaderci biçimde boyun eğmekteydiler. Bundan böyle insan eyleyenleri değillermiş gibi davranmakta, diğerleriyle göz göze gelmekten kaçınmakta, yalnızca kaba beden hareketleri yapmakta ve yürüdüklerinde ayaklarını sürümekteydiler. Bu erkek ve kadınlar çok geçmeden ölmüşlerdi. Yalnızca gündelik yaşamlarında hâlâ "kendilerinin" olduğunu düşündük-

[34] Bettelheim, *The Informed Heart*, s. 132.
[35] Age., s. 148.

leri küçük bir denetim alanını korumayı becerebilenler hayatta kalabilmişlerdi. Bu insanlar, Bettelheim'in dediği gibi, "kökten bir biçimde azalmış ancak hâlâ varolan insanlık dayanağını" koruyabildiler. Böyle olmakla birlikte, bunlar bir dizi çocukca tutumdan, zaman duygusuyla "ileriyi düşünme" yeteneğinde apaçık bir azalmadan ve bütünüyle önemsiz olaylara tepki olarak çok değişken ruh hallerini sürdürmekten kaçınacak durumda değillerdi.

Bütün bu anlatılanlar (Bettelheim de içlerinde olmak üzere) kamplarda bir yıldan az kalan tutukluların davranışlarına ilişkindir. Kamplarda birkaç yıldır yaşamayı becerebilen "eski tutukluların" davranışları daha da değişiktir. Bunlar dış dünyaya ilişkin en küçük bir ilgiyi bile yitirmiştiler ve başlangıçta kendilerinin de çok küçük düşürücü buldukları aşağılama törenlerine katılımcılar biçiminde kamp yaşamıyla bütünleşerek sanki kendilerini eyleyenler olarak yeniden oluşturmuşlardı. Sıklıkla önceki yaşamlarındaki adları, yerleri ve olayları anımsayamamaktaydılar. Eski tutukluların hepsinde olmasa bile çoğunda görülen sonuç, kendilerini ezenlerle, kamp gardiyanlarıyla kendilerini özdeşleştirmeye dayanan yeniden oluşturulmuş bir kişiliktir. Eski tutuklular efendilerinin yaptıklarına öykünmektedirler, yalnızca onları hoşnut etmek için değil, aynı zamanda, Bettelheim'in ileri sürdüğüne göre, SS'in normatif değerlerini içselleştirdikleri için de.

Bu olayları nasıl yorumlamalıyız? Aşamaların sırası (Bettelheim'in kendisi bu biçimde koymasa da) oldukça açık görünüyor. Yaşamın sıradan rutinlerine bilinçli olarak yöneltilen saldırı ve bu rutinlerin yok edilmesi, yüksek derecede bir kaygıyı, bedeni yönetme güvenliği ve toplumsal yaşamın öngörülebilir çerçevesi ile el ele giden toplumsallaşmış tepkilerin "elden alınmasına" neden olur. Böyle bir kaygı patlaması, başkalarına duyulan güvene dayanan ana güvenlik dizgesinin temeline saldırarak, geriye dönük bir davranış biçimine yol açmaktadır. Bu baskılarla yüz yüze gelmek için donanımları yetersiz olanlar boyun eğerek çöküp giderler. Bunlardan bir bölümü, daha uzun bir dönem için hayatta kalabilmelerini sağlayan en az bir denetimi ve kendine güveni koruyabilirler. Ne ki, eninde sonunda, en azından eski tutukluların çoğunda, yetkeyle özdeşleşmeyi içeren bir gü-

ven tutumunun (sınırlı ve oldukça çelişkili)[36] yeniden kurulduğu bir "yeniden toplumsallaşma" süreci gerçekleşmektedir. Böyle bir yüksek kaygı, gerileme, bunu izleyen eylemin tipik kalıplarının yeniden kurulması dizisi, savaş alanında uzun zamandır ateş altında olmaya, hapishanelerde baskıyla yapılan sorgulamaya ya da işkenceye ve aşırı baskının bulundugu başka koşullara karşı tepkiler gibi başka açılardan biribirinden çok farklı bir dizi olağanüstü durumda ortaya çıkmaktadır.[37]

Buna karşın sıradan gündelik toplum yaşamı, —az çok bağlam ve bireyin kişilik kaprislerine bağlı olarak— öngörülebilir rutinler ve karşılaşmalar içinde beden denetiminin özerkliğine dayanan bir varlıksal güvenlik içermektedir. Bireylerin günlük yaşamın tersinir zamanında izledikleri yolların rutinleşmiş niteliği yalnızca "gerçekleşmez"; bu nitelik, bireylerin birarada bulunma durumlarında sürdürdükleri eylemin düşüngüsel gözetim biçimleri tarafından "gerçekleştirilir" de. Ana güvenlik dizgesinin yeterince denetleyemediği kaygının alışkanlığa dayanan etkinlik biçimlerini "basması" özgül olarak, olağanüstü durumların bir özelliğidir. Sıradan toplumsal yaşamda yapanların, incelik ve Goffman'ın çok özenli bir biçimde çözümlediği "onarma" biçimlerini korumak için, güdülenmiş bir çıkarı vardır. Ancak bu, Goffman'ın zaman zaman öne sürdüğü gibi toplumsal yaşamın bireylerin gönüllü olarak girdikleri bir tür karşılıklı koruyucu sözleşme olması yüzünden değildir. İncelik, eyleyenlerin "güvenme" ya da varlıksal güvenliğin, içinde daha ilkel gerilimlerin yönlendirilebildiği ve denetim altında tutulabildiği, koşullarını yeniden üretmekte kullanabilecekleri bir mekanizmadır. İşte bu yüzden gündelik karşılaşmaların özgül niteliklerinin çoğunun doğrudan güdülenmediğini söyleyebiliriz. Bunun yerine, alışkanlığa dayanan pratiklerin zaman ve uzam boyunca bütünleştirilmelerine yönelik genelleşmiş güdüsel bir taahhüt vardır.

---

[36] "Eski tutuklular SS'lere çocukça bir bağımlılığı kabul ettiklerinden ya da kabul etmeye zorlandıklarından, bunların birçoğu çok güçlü bir baba görüntüsü taşıdıklarını kabul ettikleri kişilerin en azından bir bölümünün haktanır ve nazik olduklarına inanmayı istiyor görünmekteydiler", age., s. 172.

[37] William Sargant, *Battle for the Mind* (London: Pan, 1959)'da toplanmış örneklere bakınız.

Bulunma, Birarada Bulunma ve Toplumsal Bütünleşme

Gündelik yaşamın rutinleri toplumsal örgütlenmenin en karmaşık biçimleri için bile esastır. Günlük etkinliklerinin akışı içinde bireyler, etkileşimin —fiziksel olarak birarada bulundukları insanlarla girilen etkileşimin— yerleşmiş bağlamlarında birbirleriyle karşılaşırlar.

Birarada bulunmanın toplumsal nitelikleri, bedenin uzamsallığı, başkalarına yönelme ve benliğin yaşanması için temeldirler. Goffman bu görüngüyü, özellikle "yüz" açısından çözümlemek için epeyce uğraşmıştır; ancak bu soruna ilişkin belki de en aydınlatıcı düşünceler Merleau-Ponty'de bulunmaktadır. Tartışmama bu düşünceleri ele alarak başlayacağım; bunlar bizi doğrudan Goffman'ın gözlemlerine götürecek. Merleau-Ponty'nin belirttiğine göre beden, zaman-uzamda tam olarak maddi nesnelerin kapladığı anlamda bir yer "kaplamaz". Onun dediği gibi, "Bedenimin hatları, sıradan uzamsal ilişkilerin kesmediği bir sınırdır."[38] Bunun nedeni, bedenin ve beden devinimi deneyiminin, gerçekte bedenin birliğini tanımlayan eylem ve farkında olma biçimlerinin merkezinde yer almasıdır. Bulunmanın bedeni çevreleyen zaman-uzam ilişkileri, Merleau-Ponty'nin deyişiyle, bir "konumun uzamsallığı"na değil, "durumun uzamsallığı"na uydurulur. Bedenin "burada" olması, belirli bir koordinatlar kümesini değil, ödevlerine yönelen etken bedenin durumunu anlatır. Heidegger'in dediğine çok benzer bir biçimde, "eğer bedenim bir 'biçim' olabiliyorsa ve onun önünde değişik ardalanlardaki önemli figürler bulunabiliyorsa, bu, bedenin ödevlerine göre kutuplaşması, bu ödevlere *yönelik varoluşu*, ereklerine yönelik olarak kendisini biraraya toplaması yüzünden ortaya çıkmaktadır; bedenin görüntüsü sonuç olarak, benim bedenimin dünyada olduğunu dile getirmenin bir yoludur."[39]

Goldstein'in ve diğerlerinin beyin hasarlı hastalara ilişkin gözlemleri, bunun nasıl böyle olduğunun açık bir betimini ver-

---

[38] M. Merleau-Ponty, *Phenemenology of Perception* (London: Routledge, 1974).
[39] Age., s. 101.

mektedir.[40] Dolayısıyla böyle olan kimi bireyler, görsel olarak varolan *milieu*dan soyutlanmış olarak devinme yeteneği gösteremezler. Böyle bir kişi, bedenin bir parçasını ancak bu parçanın hareketini görebiliyor ve gerçekte buna dokunabiliyorsa gösterebilmektedir. Bunun gibi gözlemlerden, her ikisi de "konumsal" görüngüler olsa da, "dokunma" ediminin "göstermek" edimi ile aynı olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu ayrım, alışkanlığa dayanan eylemin olağanüstü karmaşık bir matrisi olarak beden uzamının önemini ortaya koymaktadır. Belirli bir beden hareketini gerçekleştirmesi istenen beyin hasarlı hasta, bu işi gerçekleştirmek için bütün bedenin genel bir konumda bulunması gerektiğini düşünmektedir. Bu hareket normal bireydeki gibi en aza indirilmemektedir. Bu yüzden selam vermesi istendiğinde hasta tüm bedeniyle biçimsel bir duruşa geçer — birey hareketi ancak bu hareketin karşılık geldiği genel durumu benimseyerek gerçekleştirebilmektedir. Buna karşılık normal birey, durumu bir sınama ya da oyun olarak görür. Bu birey, Merleau-Ponty'nin dediği gibi, "bedeni oyunda rol yapmanın bir aracı olarak kullanır."[41] Bedenin etkinliğin *durée*sine sıradan bir biçimde bütünleştirilmesine ilişkin ipuçlarının büyük bölümünü sağlayan da, hastanın bu ikilemidir. Çünkü ancak eylem bağlamsallıklarında beden iş görür ve sahibi onu bir "beden" olarak algılar. Wittgenstein'ın "Kolumu kaldırmam ile kolumun yukarı gitmesi arasında ne fark vardır?" sorusu burada, kendisi dikkatimizi neye çekmeye çalışıyor olursa olsun, birçok güçlük yaratmaktadır. Çünkü bu soru tam da sınama ya da oyuna komuta etme durumunu tipik olarak değerlendiriyor görünmektedir; bu durumda da eylem kuramı, yanıltıcı bir biçimde, günlük davranışın akışı içindeki bedensel etkinliğin zaman-uzam bağlamsallığı yerine birbirinden ayrı işlemler olarak "devinimler" ile "eylemler" arasındaki karşıtlığa dayanıyor diye görülebilir.

Bedenin böyle etkinliği, eylemin akışı içinde, doğrudan doğruya gündelik yaşamın *durée*si içinde kapsanmış olan varlıksal güvenlik ya da dünyanın sürekliliğine ve benliğe ilişkin tutum ya

---

[40] L. Goldstein, *Language and Language Disturbances* (New York: Grune and Stratton, 1948).

[41] Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, s. 104.

da "güven"de içerilmiştir. Beyin hasarlı bir hasta için bir fiziksel nesnenin çok dikkatli bir biçimde incelenmesi, bu nesnenin, örneğin bir "anahtar" olduğunun belirtilmesinden önce gereklidir. Normal bireyler böyle dikkatli incelemeleri ancak olağandışı koşullarda gerçekleştirirler —örneğin nesnelerin göründükleri gibi olmadıklarını düşünmek için kesin nedenlerin bulunduğu bir parti oyunu oynuyorlarken. Sıradan yaşamın sürekliliği, eğer tüm nesneleri böyle ayrıntılı incelemeden geçirseydik olanaksız olurdu. Bundan, Garfinkel'in "vesaire deyimi"nin yalnızca dil ya da konuşma için değil, dış dünyayla fiziksel ilişki içinde olan bedensel etkinlikler için de geçerli olduğunu görebiliriz. Tüm bunlar da sonuçta zamana ve zaman duygusuna ayrılmaz biçimde yerleşmiştir. Yine Merleau-Ponty'den aktarmak gerekirse:

> Normal kişide hareketle ya da dokunma duyusuyla ilişkili olan her olay, bilincin potansiyel eylemin merkezi olarak bedenden ya kendisine doğru ya da nesneye doğru istemeleri ortaya çıkarmasına neden olurken, diğer yandan hastanın durumunda, dokunma izlenimi sıkıca mühürlenmiş ve ışık geçirmez bir niteliktedir... Normal kişi olanaklı olanı *hesaba katabilir* ve böylece bu, bir olanaklılık konumunu yitirmeden, bir tür edimsellik kazanır. Ne ki hasta için edimsellik alanı, gerçek bir bağlantı biçiminde olan ile sınırlıdır ya da açık bir tümdengelim süreci yoluyla bu verilerle ilişkilidir.[42]

Beden, kuşkusuz, farklılaşmamış bir birlik değildir. Gehlen'in insanların "alışılmadık" duruşlarının —ayakta ve dünyaya doğru "dışa dönük" olan duruş— biyolojik evrimin bir sonucu olduğuna kuşku yoktur. Bu durumun insanların birarada bulunma koşullarındaki toplumsal süreçler için ortaya çıkardığı içermeleri görmek için, biyolojik evrimi ille de buna koşut olduğu varsayılan toplumsal evrime çevirmemize gerek yoktur. İnsanlarda yüz, yalnızca konuşmanın en yakın fiziksel kökeni değil, aynı zamanda üzerine deneyimin karmaşıklığının, duyguların ve is-

[42] Age., s. 109.

temelerin yazıldığı baskın bir beden alanıdır. İnsanın toplumsal ilişkilerinde yüz, bayağı, ancak oldukça önemli yollardan bireylerin birarada bulunma durumlarındaki konumlarını etkiler. Kendileriyle konuşulan başka kişi ya da kişilere "yüzünü dönmek", hayvan toplumlarının çoğunluğundaki konum ile karşılaştırıldıkta, ayırıcı bir önem taşımaktadır. Yüz yüze karşılaşmalara doğrudan katılabilen insan sayısı esas olarak, tek kişi ya da az sayıdaki kişinin karşılarındaki kalabalık ya da dinleyicilere konuştuğu durumlar dışında, kesinlikle sınırlıdır. Ancak böyle durumlar, kuşkusuz, kalabalık ya da dinleyiciler içindeki insanların birbirleriyle yüz yüze ilişkiye girmekten vazgeçmelerini gerektirir. Yüzün bir anlatım ve iletişim aracı olarak önceliğinin, birçoğu Goffman tarafından ince ince işlenmiş moral içermeleri vardır. Bir kişinin bir başkasına bu kişi konuşurken arkasını dönmesi, toplumların büyük çoğunluğunda (belki de hepsinde?) bir kayıtsızlık ya da küçümseme biçimdir. Dahası, toplumların çoğu (hepsi?) kişiliği yansıtan bir terim olarak yüz ile kendine güvenin sürdürülmesine ilişkin bir terim olarak yüz arasındaki dilsel benzerliği koruma eğilimindedirler. Geleneksel Çin kültürü ya da bu kültürün kimi kesimleri gibi bir dizi kültürün, çoğu ortamda yüzün korunmasına özel bir önem verdiklerine kuşku yoktur. Bunun Benedict ve diğerlerinin yaptıkları ünlü "utanç" ve "suçluluk" kültürleri ayrımıyla ilişkili olduğuna da, bu ayrım çok kaba biçimde yapılmış görünse de, kuşku yok gibi. Ancak yüzü korumanın ve "kurtarmanın" nitelikleri neredeyse kesin olarak toplumsal karşılaşmaların kültürleraşırı türlülüğünün bütünü için geneldir.

Birarada bulunmadaki eylem alanlarında bedenin denetimi ile yüzün geniş çaplı etkisi temaları Goffman'ın bütün yazılarında temeldir. "Birarada bulunma" terimini nasıl anlamalıyız? Goffman'ın kullandığı, benim de burada benimsediğim anlamıyla birarada bulunma, bedenin algısal ve iletişimsel kipliklerinde temellenir. Goffman'ın "birarada bulunmanın tam koşulları" olarak adlandırdığı şey, "eyleyenlerin, başkalarına ilişkin deneyimleri de içinde olmak üzere, her ne yapıyorlarsa bunu yaparken algılanmaya yeterince yakın olduklarını ve bu algılanıyor olma duygusunun algılanmasına da yeterince yakın olduklarını

duyumsadıkları"[43] her durumda ortaya çıkmaktadır. "Birarada bulunmanın tam koşulları", yalnızca fiziksel olarak birlikte bulunanlar arasında aracısız gerçekleşen ilişkiler için geçerli olsa da, çağdaş dönemde elektronik iletişim, en önemlisi de telefon aracılığıyla gerçekleşen ilişkiler birarada bulunmanın gizliliklerini olanaklı kılmıştır.[44] Çağcıl toplumlarda ve farklı biçimlerde olmak üzere diğer kültürlerde bir odanın içerdiği uzam —bütün bir evin "açıldığı" partiler gibi ayrıksı durumlar dışında— olağan olarak birarada bulunmanın beklenen sınırlarını tanımlamaktadır. Kuşkusuz, kalabalıkla birlikte olunan caddeler gibi, birarada olmanın kesin bir fiziksel sınırının bulunmadığı birçok "kamuya açık alan" da vardır.

Goffman: Karşılaşmalar ve Rutinler

Kendisini kararlı bir biçimde gündelik yaşamın rutinlerini çözümlemeye adaması yüzünden, Gofman'ın yazıları toplumsal bütünleşmenin niteliğine ilişkin birçok aydınlatıcı düşünce içermektedir. Bu düşüncelerin en verimli biçimde geliştirilebilmelerinden önce, bu yazılara ilişkin birkaç yanlış anlamayı düzeltmek gerekiyor. Burada Goffman, hayranlarının sinir bozucu övgülerinden kurtarılmalı. Goffman genellikle, benim pratik ve usavurmaya dayalı bilinç olarak adlandırdığım şeylerin inceliklerine olan duyarlılığı, toplumsal çözümlemeye bütünleşmiş bir yaklaşım yerine çok keskin bir anlık ile oyuncu bir tarzın birleşiminden kaynaklanan kendine özgü bir toplumsal yaşam gözlemcisi olarak düşünülür.[45] Bu çok yanıltıcıdır ve Goffman'ın neden genellikle yeteri kadar önemli bir toplum kuramcısı diye düşünülmediğini açıklayan nedenlerden biridir. Demek istedi-

---

[43] Erving Goffman, *Behaviour in Public Places* (New York: Free Press, 1963), s. 17; aynı yazar, *Interaction Ritual* (Nondon: Allen Lane, 1972), s. 1.

[44] Ithiel De Sola Pool, *The Social Impact of the Telephone* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1981) ile karşılaştırın.

[45] Bu, örneğin Jason Ditton, *The View from Goffman* (London: Macmillan, 1980)'deki katkıların çoğunda yaygın bir anlayış olarak gözüküyor. Ayrıca bak. Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (London: Duckworth, 1981), s. 108-109. R. Harré ve P. F. Secord, *The Explanation of Social Behaviour* (Oxford: Blackwell, 1972), 10. bölümle karşılaştırın.

ğim, Goffman'ın yazılarının her durumda yüksek bir dizgesellik gösterdiği ve yazılarına entelektüel gücünü veren şeyin de bu dizgesellik olduğudur. Goffman'ın kendisinin pek de önlemeye çalışmadığı bir başka yanlış anlama, yazılarının yalnızca "makro-toplumbilim" sorunlarından açıkça ayrı tutulabilecek bir "mikro-toplumbilim" düzeyi için geçerli olduğudur. Goffman'ın çalışmalarına yaklaşmanın çok daha ilginç bir biçimi, bu çalışmaların toplumsal etkileşimde varlık ile yokluk arasındaki kesişimi sergilemeye yöneldiğini düşünmektir. Yinelendikte, toplum ve dizge bütünleşmesi mekanizmaları, zorunlu olarak birbiriyle iç içe geçmiştir. Goffman'ın yazıları, kendisi uzun dönem kurumsal süreçlere ya da gelişmeye soğuk baksa da, kesinlikle her ikisi açısından da önemlidir.

Son olarak, genellikle Goffman'ın yazılarının geçerliliğinin yalnızca çağdaş toplumlarla sınırlı olmadığı, bunların özgül olarak çağcıl, hatta kesinlikle Amerikan davranış özelliklerini betimledikleri varsayılmaktadır. Bu yüzden Gouldner'in yaptığı yoruma göre, Goffman'ın çalışmaları:

> oluşsal üzerinde etraflıca durmakta ve yaşamı yalnızca dar bir kişilerarası dairede yaşanıyor olarak, tarihdışı ve kurumsal olmayan bir biçimde, tarih ve toplumun ötesinde bir varoluş olarak görmektedirler.... [Bu çalışmalar] bir orta sınıf tabakasının artık çok çalışmanın yararlı olduğuna ya da başarıya sıkı çabayla ulaşılacağına inanmadığı yeni bir dünyayı yansıtmaktadır. Bu yeni dünyada, bireysel başarı ile ödül, gerçek katkı ile toplumsal düzenleme arasındaki ilişkinin usdışı olduğuna ilişkin keskin bir duygu bulunmaktadır. Bu, fiyatlarının kazançlarıyla çok az bağlantısı olduğu yüksek fiyatlı Holywood yıldızlarının ve menkul kıymetler piyasasının dünyasıdır.[46]

Gouldner bu bakış açısını yermek için, bunu açıkça "yapısal" diye adlandırdığıyla karşıtlık içine koymaktadır. Goffman'ın betimlediği toplum dünyası, yüksek derecede kültürel özgülüğü olan bir dünya değildir; yalnızca, insanların yaşamlarını biçimlendi-

[46] Alvin Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology* (London: Heinemann, 1971), s. 379-381.

ren kalıcı kurumsal biçimler yerine geçici olanla ilgilenmektedir. Gofman'a yöneltilen bu suçlamanın —bir suçlama diye yöneltildiği sürece— pek de haksız olmadığı söylenebilir. Ancak Gouldner'in eleştirisi aynı zamanda, daha önce toplum bilimlerinde çok yaygın olduğunu ileri sürdüğüm ikiciliği bir kez daha sergilemektedir. Kurumsal biçimlerin değişmezliği, gündelik yaşamın karşılaşmalarına karşın ya da bunların dışında gerçekleşmez, ancak tam tersine *bu karşılaşmalarda içerilir.*

Karşılaşmaların geçiciliği, günlük yaşamın *durée*sinin zamansallığını ve tüm yapılaşmanın olumsal niteliğini dile getirir. Ancak Goffman, toplumsal etkileşimin dizimsel sıralamasında içsel olan "azalıp yok olmanın" toplumsal yeniden üretimin biçiminin apaçık değişmezliği ile tutarlı olduğunu ileri sürerek ikna edici bir düşünce geliştirmektedir. Bildiğim kadarıyla hiçbir yerde bunu söylemiyorsa da, yazılarının, çağdaş dönemin özgül niteliklerini belirlemede ne kadar geçerli olurlarsa olsunlar, birarada bulunmanın bütün toplumlarda bulunabilecek özelliklerini de ortaya koyduğunu düşünüyorum. Goffman'ın çalışmaları yalnızca birine değil birçok dünyaya ayna tutmaktadır. Bununla birlikte, bu çalışmalarda geliştirilmiş düşünceleri kullanırken, Gofman'ın kendi vurgularının hepsini benimsemek de istemiyorum.

Goffman'ın yazıları karşılaşmalar bağlamında pratik ve usavurmaya dayalı bilinç arasındaki ilişkilerin anlaşılmasına önemli bir katkı oluşturmaktadır. Ancak Goffman'ın bilinçdışına ilişkin olarak söyleyebileceği pek az şey vardır; aslında böyle bir görüngünün toplum yaşamı için en küçük bir önem bile taşımadığını düşünüyor gibidir. Dahası Goffman'ın karşılaşma çözümlemeleri, kendisini eleştirenlerin de yakındıkları gibi, insan güdülenmesinin kaynaklarına hiç eğilmeden yalnızca güdülenmiş eyleyenlerin varolduğunu varsaymaktadırlar. Bu, ciddi bir eksikliktir ve Goffman'ın çalışmalarının neden bir "boşluk" duygusu yarattığını açıklayan gerekçelerden birisidir (diğer bir gerekçe Goffman'ın uzun dönemdeki kurumsal dönüşüme kayıtsız kalmasıdır). Buradaki sorun, davranışlarının düşüngüsel gözetimleri böylesine inceden inceye betimlenen eyleyenlerin neden söz konusu rutinleri izledikleridir. Bu soru, Goffman'ın anlattığı bireylerin, istençci bir yoldan verilmiş toplumsal koşullara bü-

tünüyle hesaplı ve fırsatçı bir biçimde kendilerini uyarlayan sinik eyleyenler olarak sergilendikleri doğru olsaydı, bir noktaya kadar yanıtlanabilirdi. Ancak birçokları Goffman'ı bu biçimde yorumluyor olsalar da, benim onun önünü açtığı bu inceleme alanından çıkarmak istediğim ana ders bu değil. Bunun yerine, toplumsal karşılaşmalarda inceliğin yaygınlığının, toplumsal dokudaki çözülmenin onarımının ve "güveni" sürdürmenin vurgulanması, toplumsal sürekliliğin ve toplumsal yeniden üretimin üstü kapalı işleyişinin korunmasının temel öncelik taşıdığını düşündürmektedir.

Goffman etkileşimin sınırlarına ilişkin bir tipoloji geliştiriyor; ben de aşağıda, onun kavramlarından birkaçını, bir ölçüde değiştirerek, kullanacağım. Oluşturulabilecek kavramlar dizisi şöyle:

[birarada bulunma]		
toplanmalar		
toplumsal birliktelikler		
odaklanmamış etkileşim		
odaklanmış etkileşim:	karşılaşmalar rutinler	(yüz yüze bağlanmalar) (oluşlar)

Toplanmalar, birarada bulunma bağlamları içinde, iki ya da daha çok sayıda kişinin oluşturduğu birlikte bulunmayı tanımlamaktadır. Burada "bağlam" terimiyle (Goffman "durum" terimini yeğlemektedir), zaman-uzamın içinde toplanmaların gerçekleştiği "bantları" ya da "şeritleri" kastediyorum. Bu tür bir zaman-uzam bandına giren herkes kendisini söz konusu toplanmaya "hazır" eder ya da gerçekte bu toplanmayı, eğer iki kişilikse, oluşturur. Toplanmalar birarada bulunma içinde ve birarada bulunma sırasındaki davranışın *ortak* düşüngüsel gözetimini gerektirir. Toplanmaların bağlamsallığı, oldukça üstü kapalı ve tümleyici bir yoldan bu tür gözetim süreçleri için yaşamsaldır. Bağlam fiziksel çevreyi de kapsamaktadır, ancak yalnızca "içinde" etkileşimin gerçekleştiği bir şey değildir (bak. s. 171).

Yapanlar iletişim kurarlarken, beden hareketlerinin ve konuşmanın zamansal sıralaması da içlerinde olmak üzere bağlamların özelliklerini rutin bir biçimde kullanırlar. Bunun beden hareketlerindeki "anlamın" biçimlendirilmesindeki önemi, Garfinkel'in herkesten çok açıklığa kavuşturduğu gibi, ne kadar vurgulansa azdır.[47] Bu yüzden dilbilimciler anlambilimsel sorunları çok sık olarak, ya bireysel konuşmacının "içsel" dilsel yeterliliği diye ya da soyutlanmış konuşma edimlerinin özelliklerini inceleyerek çözümlemeye çalışmışlardır. Ancak gündelik dilin çok katlı sözdağarcıklarının konuşma boyunca elde edilen "anlamlarının kapanışı", yalnızca tüm karşılıklı konuşmaların bağlamsal sıralanışlarının incelenmesiyle anlaşılabilir.

Toplanmaların, koridorda "dostça bakışmalar" ya da selamlaşmalarda olduğu gibi oldukça gevşek ve geçici biçimleri olabilir. Toplanmaların gerçekleştiği daha biçimsel bağlamlar, toplumsal birliktelikler olarak adlandırılabilir. Toplumsal birliktelikler, bir bireyler çokluğunu kapsayan toplanmalardır. Bunlar tipik olarak, zaman ve uzamda kesin bir biçimde sınırlanmışlardır ve sık sık, değişmez araçların özel biçimlerini kullanırlar —masa ve sandalyelerin biçimsel düzenlemeleri gibi. Bir toplumsal birliktelik, içinde birçok toplanmanın, "bir davranış kalıbı uygun ve (sık sık) resmi ya da istendik diye düşünülüyor olma eğilimi gösteriyor iken, biçimlenme, çözülme ve yeniden biçimlenmesinin olası olduğu", "toplumsal bağlamın (Goffman'ın terimi) yapılaşmasını" sağlar.[48] Bir fabrikadaki ya da ofisteki iş günü gibi, günlük yaşamın rutinleşmiş yönlerinin tüm bir çeşitliliği bu türdendir. Ancak, partiler, danslar, spor olayları ve birçok başka örnekteki gibi daha düzensiz toplumsal birliktelikler de vardır. Kuşkusuz, fiziksel uzamın herhangi bir bölümü aynı anda, her birisi birden fazla toplanma içeren birkaç toplumsal birlikteliğin gerçekleşiği bir yer ya da alan olabilir. Ancak çoğunlukla, zaman-uzamın belirli bir bölümünde, diğer birlikteliklerin kendisine tabi oldukları düşünülen normatif olarak dayatılmış bir "baskın toplumsal birliktelik" söz konusudur.

---

[47] *CPST*, s. 83-84 ve çeşitli yerlerde.
[48] Goffman, *Behaviour in Public Places*, s. 18.

Toplanmaların bağlamsal nitelikleri, bunların toplumsal birliktelikler sırasında gerçekleşiyor olup olmadıklarına bakılmaksızın iki ana biçime ayrılabilir. Odaklanmamış etkileşim, yalnızca belirli bir bağlam içinde biraraya gelen bireyler arasında aktarılan tüm beden devinimleri ve işaretlerle ilişkilidir. Bedenin fiziksel özellikleri ve yüzün konumunun sınırlı kapsamı buradaki temel kısıtlardır. Yapanların genel olarak başkalarının varlığının farkındalıkları, kendi arkalarında bulunanları bile içermek üzere geniş bir uzamsal alanı kapsar. Ne ki böyle "beden sinyalleri", yüz yüze etkileşimlerde olanaklı olan ve sürgit kullanılanlardan çok daha çeşitlidir. Odaklanmış etkileşim, iki ya da daha çok bireyin etkinliklerini, yüz anlatımının ve sesin sürdürülen bir kesişmesiyle düzenleştirdiklerinde gerçekleşir. Katılanlar daha geniş bir toplanmada neler olup bittiğini ne kadar gözlerlerse gözlesinler, odaklanmış etkileşim bir ölçüde katılanların birlikte bulundukları başka kişilere kapatılır. Odaklanmış etkileşimin bir birimi, bir yüz yüze gelme ya da bir karşılaşmadır. Karşılaşmalar, toplumsal etkileşimin, etkinliğin günlük çevrimi içerisinde sıralanmış olan başkalarıyla bağlanmaların ardışıklığının yön verici unsurudur. Goffman kendi kavram şemasında biçimsel olarak buna yer vermiyorsa da, karşılaşmaların tipik biçimde rutinler olarak ortaya çıktıklarını vurgulamanın çok önemli olduğunu düşünüyorum. Diyeceğim, geçici anlar açısından kısa ve önemsiz olarak görülebilecek alışverişler, toplumsal yaşamın yinelenen doğasına içsel diye görüldüklerinde çok daha fazla önem kazanmaktadırlar. Karşılaşmaların rutinleşmesi, geçici karşılaşmaları toplumsal yeniden üretime, dolayısıyla da kurumların görünürdeki "değişmezliğine" bağlamakta temel önem taşır.

Toplum bütünleşmesini, birarada bulunma durumlarındaki dizgelilik olarak tanımlamıştım. Böyle tanımlanan toplum bütünleşmesinin kuruluşu ile yakından ilişkili olan birkaç görüngü kendini hemen göstermektedir. İlkin, karşılaşmaların zaman ve uzam boyunca uzayan yeniden üretim ile olan bağlantısını anlamak için, günlük varoluşun *duree*si içerisinde karşılaşmaların nasıl biçimlendiklerini ve yeniden biçimlendiklerini vurgulamamız gerekiyor. İkincisi, karşılaşmaların pratik ve usavurmaya dayalı bilincin kesişmesi içinde ve bu yolla düzenlenmelerini sağlayan yapının ikiliğinin temel mekanizmalarını belirlememiz

gerekiyor. Bu da giderek hem bedenin denetimi hem de kurallar ya da uzlaşımların korunması açısından açıklanmalıdır. Üçüncüsü, karşılaşmalar her şeyden önce *konuşma*, her günkü karşılıklı konuşma yoluyla sürdürülürler. Etkileşimde yorumcu şemalar kullanımı yoluyla anlamın iletimini çözümlerken, konuşma görüngüsü karşılaşmalardaki kurucu öğe olarak çok ciddiye alınmalıdır. Son olarak da, zaman-uzamın harekete geçirilmesi yukarıdaki tüm bu unsurların "temeli" olduğundan, karşılaşmaların bağlamsal örgütlenişi incelenmelidir. Bu son ödevi birkaç temel kavram kullanarak yerine getireceğim: "varoluşun bulunabilirliği", "lokal" ve "kapama/açığa vurma" kavramlarıyla. Ancak bu bölümde, bu son üç kavramı tartışmayıp daha sonraya erteleyeceğim.

Dizisellik

Karşılaşmalar, gündelik yaşamın diziselliği içine giren ancak yine de bu diziselliğe biçimini veren ardışık görüngülerdir. Karşılaşmaların dizgesel nitelikleri iki temel özelliğe bağlanabilir: açılma ve kapanma ile sıra alma. Şimdi bunların her birisine kısaca bakalım. Her bireyin yaşadığı günlük yaşamın *durée*si, yalnızca (ama düzenli olarak) uykunun göreli edilgenliği ile kesintiye uğrayan sürekli bir etkinlik akışıdır. Etkinliğin *durée*si, öznenin düşüngüsel bir dikkat anı tarafından "ayraç içine alınır" ya da, Schutz'un deyimiyle, "kavramsal olarak parçalara ayrılır". Bir kişiden kendi etkinliğinin belirli özelliklerine ilişkin olarak "bir gerekçe" ya da "gerekçeler" sağlaması ya da bu özellikleri açıklaması istendiğinde gerçekleşen budur. Ancak günlük yaşamın *durée*si karşılaşmaların açılıp kapanmaları ile de "ayraç içine alınmaktadır." Goffman'in sözleriyle "bu durumda, zamansal ayraçların açılması ve kapanması ile uzamsal ayraçların sınırlanmasından söz edilebilir."[49] Dramaturjik benzetmelere ve eğretilemelere düşkünlüğü yüzünden Goffman, tiyatroda sahnenin açılıp kapanmasında kullanılan aygıtları örnek olarak kullanmaktadır. Oyunun açılmasını haber vermek için bir zil çalar, ışıklar söner ve perde kalkar. Oyun sonunda da perde inerken ışıklar

[49] Erving Goffman, *Frame Analysis* (New York: Harper, 1974), s. 252.

yeniden yanar. Toplumsal birlikteliklerin büyük bölümü, açılma ve kapanma için değişik türlerde biçimsel haber verme aygıtları kullanırlar —geleneksel kültürlerde olduğu kadar çağdaş toplumların özelliği olan çeşitli daha laik toplumsal birlikteliklerde de rastlanan törensel birlikteliklerin ayırıcı bir niteliği. Örneğin kabul törenlerinin ayraca alınması tipik olarak, birlikteliğin çerçevesi içindeki davranış biçiminde çarpıcı bir değişmeyi haber vermektedir —dünyasal olandan kutsal olana geçişi betimleyen bir gösterge. Bu açıdan Caillois, din ile "oyun" alanları arasındaki koşutluğu ve bu iki alan üzerindeki doğrudan tarihsel etkileri göstermiştir.[50]

Sıradan yapanların, karşılaşma ya da toplumsal birliktelik sırasında gerçekleşen etkinliklerin günlük yaşamda normal olarak beklediklerinin özellikle dışında olduğu durumlarda, ayraç göstergelerine özel bir önem yükledikleri ileri sürülebilir. Goffman bunun için şu örnegi vermektedir. Çıplak beden tıbbi olarak incelenirken ya da bir resim sınıfında çizilirken, birey giysilerini bir başkası ya da başkaları varken çıkarmaz ya da karşılaşmanın sonucunda yine başkaları varken giymez. Kimse görmeden giyinip soyunmak bedenin birdenbire açığa çıkarılması ve gizlenmesine olanak verir ki bunların her ikisi de oluşun sınırlarını imlemektedir ve eylemin öbür türlü algılanabileceği gibi cinsel ya da diğer türden çağrışımlardan uzak olduğunu göstermektedir. Bu Goffman'ın karşılaşmalara "kilit vurulması" dediği şeyin bir parçasıdır ve Wittgenstein'ın yaşam biçimlerinin birbiri içine geçmelerine ilişkin tartışmalarıyla yakın bir bağlantıyı düşündürmektedir. Karşılaşmaların, belirli bir toplumsal "renk" ya da "gelenek" tarafından belirlenen ya da verilmiş olan gerçekleşmesi, bir dizi oluşun ıraksanmış "tiplere" dönüşümüne olanak verir.

> Bizler (ve çok sayıdaki onlar) somut, edimsel etkinliği —kendi başına anlamlı olan etkinliği— eğlence, aldatma, deney, prova, düş, düşlem, ortaya koyma, çözümleme ve eli açıklığa ilişkin dönüşümleri imleyen bir model olarak kullanma yetenek ve e-

[50] Roger Callois, *Man, Play and Games* (London: Thames & Hudson, 1962); ayrıca bak. Jan Huizinga'nın ünlü çalışması, *Homo Ludens* (London: Routledge, 1952).

> ğilimi gösteririz. Olayların bu yaşam dolu gölgeleri devinen dünyaya uydurulmuştur; ne ki olağan gündelik etkinliktekine benzer biçimde değil.[51]

Toplumsal yaşamın diziselliğini oluşturan karşılaşmaların çoğunluğu ya toplumsal birlikteliklerde bulunan toplanmaların ardalanında ya da (zaman-uzamda) bu ardalanların dışında ortaya çıkar. Bu bağlamların birçoğundaki yüz yüze ilişkiler, katılımcı olmayanlardan gelecek etkileşimi engelleyecek kesin sınırlar içermezler. Böyle durumlarda, bedenin, bedensel hareketin ve konumlanmanın düşüngüsel gözetimi ayırıcı bir biçimde, bir "uzlaşımsal ilişki sınırı" çizmek için kullanılır.[52] Diyeceğim, normatif olarak dayatılmış bir "engel", karşılaşma içine girmiş kişileri orada bulunan diğer kişilerden ayırır. Bu, yüz yüze ilişki içinde olan katılımcılarla bunların dışındaki —genellikle, kuşkusuz, başka kişilerle başka ilişkiler içinde olan— kişilerle birbirlerine karşı "uygar bir kayıtsızlığın" sürdürüldüğü, işbirliğine dayanan bir çalışmadır. Goffman bu durumların nasıl gerçekleştirildiklerine ve birbirinden nasıl ayrıldıklarına ilişkin olarak değişik yollar göstermektedir. Dolayısıyla kenardakilerden, yalnızca birarada olmanın yakınlığını öbür yüz yüze ilişkide neler olduğunu izlemekte kullanmamaları değil, aynı zamanda etken olarak kayıtsız olduklarını göstermeleri beklenir. Bu, sorun olabilir, çünkü kayıtsızlığın kendisi de incelenecek olursa, sonuçta, bireyin aslında başkalarının konuşmasını gizlice dinliyor olduğu ileri sürülebilir.

Bu görüngülerin her türlü karışıklığa yol açması olanaklıdır. Bireyin bir karşılaşmada olup bitenlerle ilgilendiği ve bilerek kayıtsızmış gibi durduğu birçok durum olabilir. Ne ki bu, bireyin duruşunun yapaylığı ya da ne olup bittiğini açığa vuran birçok neden yüzünden öbürlerinin fark etme riskini de beraberinde

---

[51] Goffman, *Frame Analysis*, s. 560. Burada, Goffman'ın bu kitaptaki tartışmasının ortaya attığı, ancak çözülmemiş bilgi kuramı sorunlarını tartışmayacağım. Bunlar, Schutz'un "çoklu gerçekliklerin" yapısına ilişkin incelemeleri ile çağdaş felsefedeki anlam çerçevelerinin aracılığının görünüşteki göreli içermelerine ilişkin başka birçok akım ile çok sayıda ortak nokta taşımaktadır. Bak. *NRSM*, 4. bölüm.

[52] Goffman, *Behaviour in Public Places*, s. 156 ve devamı.

getirir. Bununla birlikte bu nokta, Goffman'ı yorumlayanlardan birçoğunun yaptığı gibi, etkileşimin inanılmaz derecede ince olan karmaşıklıklarının çoğunluğunun incelenmiş olduğunu ya da bunların sinik bir biçimde güdücü olduklarını düşündürmeye götürmemelidir. Durum bunun tam tersidir. Yapanların karşılaşmaların üretim ve yeniden üretimlerinde sergiledikleri etkileşim becerilerindeki en çarpıcı yön, pratik bilince dayanıyor olmalarıdır. Karşılaşmaların yapılaşmasında siniklik yerine incelik temeldir. Neyin "incelikli diye" kabul edileceği oldukça değişken olabilirse de, inceliğin çok değişik toplum ya da kültürlerdeki önemi yadsınamaz. İncelik —etkileşim bağlamındaki katılımcılar arasındaki üstü kapalı kavramsal anlaşma— uzun zaman-uzam boyunca "güveni" ya da varlıksal güvenliği koruyan temel mekanizmadır. Uzlaşımsal ilişki sınırlarını korumadaki incelik, özellikle bu sınırların parçalanmasına yönelik tehditlerin varolduğu durumlarda açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden, asansörler gibi kesin olarak sınırlanmış uzamlarda, dinlemiyormuş gibi yapmak neredeyse olanaksızdır. En azından Anglo-Amerikan toplumunda, böyle bir durumda ortaya çıkan eğilim, beki de yalnızca karşılaşmanın bitirilmeyip askıya alındığına ilişkin arada sırada yapılan bir yorum ile iletişimin askıya alınmasıdır. Benzer olarak üç kişi konuşurken içlerinden birisine telefon geldiğinde, diğerlerinin tam bir kayıtsızlık içinde olmaları olanaksızdır ve diğerleri bu durumda duraksayarak, ürkek bir konuşmayı sürdürebilirler.[53] Böyle karşılaşma bağlamları doğrudan doğruya güç bakışımsızlıklarını yansıtabilir. Dolayısıyla, örneğin, iki kişi kalabalık bir asansörde çevrelerinde çok yakında bulunan diğerlerine dikkat etmeden konuşmalarını sürdürüyorlarsa, bu iki kişi, kendi altları olan ya da daha aşağı konumda olan öbürlerinin göstereceği uygar kayıtsızlığa önem vermediklerini gösteriyor olabilirler. Yine de bu ikisinin, olağan olarak uyulan bir normu çiğnediklerinin bilincinde olduklarından, belki de başka durumlarda olabileceğinden daha da yüksek sesle konuşmaları olanaklıdır.

Karşılaşmalar hem yüz yüze ilişki bölgesinin içinde ve dışında bedenlerin birbirine göre konumlanması hem de karşılaşma-

[53] Age.

lara dizisellik ya da sıra alma bakımından yapılan katkıların dizisel yerleşimi açısından "uzamlanmayı" içerirler. Lokaller içindeki işbirliğine dayalı uzamlanmanın, karşılaşmaların ayraca alınmasındaki önemi açıktır (daha sonra da göstermeye çalışacağım gibi, Hägerstrand'ın "çiftleme kısıtları" ve "paketleme kısıtları" dediği şeye tabidir). Kamu alanlarında bireyler arasındaki kabul edilebilir yakınlığı etkileyen genel normatif dayatmalar, değişik bağlamlarda kişiler arasındaki kabul edilebilir beden temaslarını etkileyen dayatmalar gibi, kültürden kültüre değişmektedir.[54] Ancak uzamlanma, yalnızca "kolay konuşma" sınırları içinde — birbiriyle konuşanların bağırmalarını gerektirecek kadar uzak, söylenenlerin içten ve doğru olup olmadığını gözlemeye yardımcı olan yüz anlatımlarını göremeyecek kadar yakın olmayan konuşmaların sınırları içinde— etkin olarak düzenlenebilir. Başka kişiler orada olduğunda ortaya çıkan yüz yüze ilişkiler, hemen her zaman bedenin ilişkiye taraf olmayan kişilerden öteye çevrilmesi ve ilişki içinde olunan kişilerle arada karşılıklı bakış ya da görsel bağlantıyı bozacak hiçbir fiziksel engel olmayacak biçimde bedenlerin düzenlenmesi yoluyla yürütülür. Çok fazla hareketin olduğu kalabalık durumlarda —örneğin bir partide ya da kalabalık bir trende— bunu gerçekleştirmek güç olabilir. Böyle bağlamlarda, olağan durumlarda ellerin ve ayakların aşırı hareketini denetleyen dayatmaların geçici olarak gevşetilmeleri gerekli olabilir. Bu durumdaki bir kişinin bedenini devindirmesi, eğer aynı zamanda görüşün engellendiği durumda göz bağlantısını sürdürmek için bu hareketlerin yapıldığı açık ediliyorsa, öbürlerine kabul edilebilir görünecektir. Böyle hareketler, öbürlerine bunları gerçekleştiren yapanın böyle bir beden hareketinin genellikle tuhaf karşılanacağını bildiğini gösterecek biçimde abartıyla da yapılabilir.

Karşılaşmalarda sıra alma, özellikle etnometodolojiye eğilimli yazarlar tarafından çokça incelenmiştir.[55] Bu yazarların çalışmaları genellikle önemsiz olarak değerlendirilmektedir. Aslında

---

[54] Kuşkusuz, bu tema fazlasıyla işlenmiştir. En iyi bilinen çalışma, Edward T. Hall, *The Silent Language* (New York: Doubleday, 1959); ayrıca bak. aynı yazarın *The Hidden Dimension* (London: Bodley Head, 1966).

[55] Harvey Sacks ve Emmanuel A. Schegloff, "A simplest systematics for the organization of turn-taking in conversation", *Language*, 1. cilt, 50, 1974.

bu dar görüşlü bir değerlendirmedir. Çünkü sıra alma insan bedeninin en genel özelliklerinden kaynaklanır, dolayısıyla da etkileşimin yapısının temel yönlerini dile getirir. Dahası, sıra alma toplumsal yaşamın dizisel niteliğinin temel bir özelliğidir, bu yüzden de bu diziselliği toplumsal yeniden üretimin genel nitelikleriyle ilişkilendirir. Sıra alma, insanların birarada bulunma durumlarındaki ana iletişim aracının —konuşmanın— "tek sıralı" bir araç olması biçimindeki yalın, ancak temel olgudan kaynaklanan "çiftleme kısıtının" bir biçimidir. Konuşma etkileşimin *durée*sinin akışı içerisinde dizimsel olarak açılmaktadır ve iletişim niyetinin gerçekleşebilmesi için aynı anda yalnızca bir kişinin konuşması gerektiğinden, karşılaşmalara yapılan katkılar kaçınılmazcasına dizisel olmak durumundadır. Karşılıklı konuşmalara ilişkin deneysel çalışmaların, bu konuşmaların düşünülenden çok daha az bakışımsal biçim taşıdıklarını gösterdiği söylenmelidir. Sıra almanın yapılması, ender olarak konuşanların tümcelerini bitirmelerinin beklenmesi biçiminde gerçekleşmektedir. Çok çeşitli duraksamalar olmaktadır; konuşanlar diğerlerinin konuşmalarını, sıra almanın açıkça bölümlenmesini olanaksız kılacak biçimde keserler, vs.[56]

Sıra alma, karşılaşmalarda eyleyenler arasındaki etkileşim için olduğu kadar karşılaşmaların diziselliği için de geçerli olabilir ve yine güç farklılıklarına sıkıca bağlanmış olabilir. Bütün örgütler, zaman-uzam ilişkileri akışı içinde düzenlileştirilmiş bağlam ve lokaller yoluyla "yönlendirilen" etkileşimin düzenleştirilmesini gerektirir (bak. s. 172 ve devamı). Dolayısıyla mahkemenin günlük yaşamı içinde düzenlenen davalar biçimselleştirilmiş dizisel bir nitelik gösterirler; bir dava başlar ve belirli bir toplumsal birliktelik olarak ayraca alınır, bu arada bir sonraki davada yer alacaklar yandaki bekleme odasında sıralarını beklerler. Geniş zaman-uzam aralaşması olan toplumlarda çok sayıda benzer örnek bulunabilir. Bu bakımdan Sartre'daki dizisellik tartışması, karşılıklı konuşmadaki sıra almanın görünürdeki önemsizliğiyle doğrudan bağlantılıdır. Sartre bayağı bir dizisellik örneğinin, bir otobüs kuyruğunun, varlık ve yokluğun zaman-uzam i-

[56] Bak. George Psathas, *Everyday Language: Studies in Ethnomethodology* (New York: Irvington, 1979).

lişkilerinin ortak çiftlenmesini ortaya koymakta kullanılabileceğini belirtmektedir:

> Birbirinden ayrı bu insanlar, hepsi de kendilerini caddedeki trafikten koruyan aynı kaldırımda durdukları *sürece*, aynı otobüs durağının etrafında toplaştıkları *sürece*, vs. bir topluluk oluştururlar.... Bunların hepsi ya da neredeyse hepsi işçidir ve düzenli olarak otobüse binerler; otobüslerin saatlerini ve sıklıklarını bilirler; bu yüzden de hepsi *aynı* otobüsü, örneğin 7:49 otobüsünü, bekler. Bu nesne, yolcular ona bağımlı oldukları sürece (bozulmalar, sorunlar, kazalar) *onların şimdi ilgilendikleri* şeydir. Ancak bu şimdiki ilgi —hepsi de aynı semtte yaşadıklarından— bu yolcuların daha genel ilgilerinin daha tam ve daha derin yapılarına gönderme yapmaktadır: kamu taşımacılığının iyileştirilmesi, fiyatların dondurulması vs. Bekledikleri otobüs onları birleştirir; *bu sabah, rive droite* üzerinde işleri olan bireyler olarak, otobüs onların ilgi alanındadır; ancak 7:49 otobüsü olarak otobüs, *onların yolcular olarak ilgi alanındadır*; her şey zamansallaşmıştır: yolcu kendini buranın *sakini* olarak görür (yani son beş ya da on yıldır buradadır) sonra otobüs her günkü sonsuz dönüşüyle ayırt edilir (gerçekte aynı sürücü ile aynı biletçinin olduğu *aynı* otobüstür). Nesne, saf hareketsiz varoluşunun üzerine çıkan bir yapı kazanır; böyle oldukta nesneye edilgen bir gelecek ve geçmiş verilir, bunlar da yolcuların otobüsü kendi yazgılarının bir parçası (önemsiz bir parçası) olarak görmelerine yol açar.[57]

Konuşma, Düşüngüsellik

Goffman'ın karşılaşmaların sürdürülmesi ve yeniden üretimlerinin anlaşılmasına yaptığı en anlamlı katkılar, bedenin düşüngüsel denetimi —yani, kişinin kendi jestlerinin, beden hareketlerinin ve duruşunun düşüngüsel gözetimi— ile başkalarının gereksinim ve isteklerine saygı ve incelik gösterme yoluyla etkileşimin karşılıklı olarak düzenlenmesine ilişkindir. İncelik, güven ya da varlıksal güven, eyleyenin karşılaşmanın üretim ve ye-

[57] Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason* (London: New Left Books), s. 259.

niden üretiminde kullandığı hayret verici nitelikteki beceriler dizisi yoluyla elde edilir ve sürdürülür. Bu tür beceriler ilkin ve her şeyden önce, bedensel hareket ya da dile getirişin, sıra almadan da önce gelen, en küçük ve en anlamsız görünen ayrıntılarının normatif olarak düzenlenen denetiminde aranmalıdır. Bu, söz konusu ayrıntıların, "akıl hastaları"nda beden ve dil sürçmelerinde olduğu gibi genel bir biçimde bozukluk göstermesi ya da hiç olmayışı durumlarında görülmektedir.

Goffman için "akıl hastalığı", hatta "çıldırı rahatsızlığının" en ciddi biçimleri her şeyden önce, gündelik etkileşimin çekirdeğinde yer alan bedensel hareket ya da jestlerin en küçük gözetim biçimlerinin (bütünüyle önemsiz olsalar da) çeşitliliğini kabullenme yetersizliği ya da gönülsüzlüğüyle örneklenmektedir. Delilik bir "durum uygunsuzlukları" demetidir.[58] Çıldırı davranışı, insanların, beden ve beden araçları yoluyla, birarada bulunma durumlarında "birbirleriyle kaynaşmak" için kullandıkları zaman-uzam ilişkilerinin kamusal düzeninden sapma gösterir ya da bu düzenle etkin biçimde çatışır. "Akıl hastası" olanlar "normal bireylerden" istenen aşırı sıkı (ve sürekli) bedensel denetime uymazlar; bunlar karşılaşmaların oluşum, sürdürülme, ortadan kalkma ya da askıya alınmasını düzenleyen kalıpların karmaşıklığına dikkat etmezler; "güveni" sürdüren inceliğin türlü türlü biçimlerine de katkıda bulunamazlar.[59] Bireylerden, toplanmalarda "yalnızca" bulunmaları çok ender olarak beklenir ve hiçbir zaman karşılaşmalarda bu biçimde davranmalarına izin verilmez. Birarada bulunma bağlamlarında eylemin düşüngüsel gözetimi bir tür "denetimli uyanıklık" gerektirir: Goffman'ın dediği gibi, yapanlar "varlıklarını gösterirler". Bu, tam olarak birçok "akıl hastasının" —sıradan insan eyleyenler olmak yerine apaçık donuk bir sersemlik durumu içinde olanlardan, sanki bir güç tarafından yönetiliyorlarmış gibi yalnızca mekanik olarak devinenlere kadar— yapmadıkları bir şeydir.[60]

Varlığın gösterilmesi çok ustalıklı bilinçli biçimler alabilse de, her şeyden önce pratik bilinçte örneklenir. Kişisel görünüş ile,

---

[58] Goffman, *Interaction Ritual*, s. 141 ve devamı.

[59] Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt: Suhrkamp, 1981), I. cilt, 3. kesim.

[60] Goffman, *Behaviour in Public Places*, s. 25.

giysilerle takıların görünür imlerini ele alalım. Görünüşe verilen önem, örneğin, bir bireyin katılacağı belirli etkinlik bağlamlarına göre giysi biçimlerini seçmesi ve düzenlemesine gösterdiği özende kendini gösterir. Ancak bu tür bir özenin bedensel anlatımı sürdürmenin ilkörnek bir biçimi olduğunu varsaymak çok yanıltıcı olabilir. Daha temel, daha karmaşık olan, başkaları varken bedenin duruşuna göre giysilerin görünüşünün sürgit denetimidir. Bu yüzden "akıl hastaları" yayılarak oturabilirler, giysileri düzensiz ya da kırışıktır, kadınlar, Batı toplumlarında genellikle kendilerinden beklendiği gibi, etek giydiklerinde bacaklarını birleştirip oturmayabilirler, vs. Ancak, giyiniş ve davranış biçimlerinde toplumun genel uzlaşımlarına uymayan züppeler ve serseriler ile "akıl hastaları" arasında temel bir ayrım vardır. Çünkü bedensel denetim ve görünüşün temel aldığı normatif beklentiler yalnızca giysi ve takılara ya da motor davranışın kaba parametrelerine değil, tam da eşzamanlı olarak eylemeyi "taşıyan" ve ortaya koyan "sürdürümlü denetime" ilişkin beklentilerdir.

Böyle sürgit kendi kendini gözetimin gereksiz olmadığını, bedensel duruş, hareket ve giysilerin denetiminin bir ölçüde gevşetildiği —tüm toplumlarda değişen bağlamlarda bulunan— "arka bölgelerin" yaygın önemi göstermektedir. Ancak yalnızken bile birey, derli toplu olmayı sürdürebilir. Çünkü yanlışlıkla "toparlanmamış" olarak yakalanan bir birey, benliğin belki de ancak bu tür anlarda görünebilir olan yönlerini başkalarına teslim etmektedir. [61] Buradaki nokta, "yeterli bir eyleyen olarak görülüyor olmayı" sürdürmenin eylemeye esas olması ve toplumsal pratiklerin yeniden üretiminde içsel olan bu bağlantıyı kuran ve berkiten güdülerin, bu tür yeniden üretimin kendisini düzenleyenlerle *aynı* olduklarıdır. Bu görüngülerin güçlü bir biçimde dayatılıyor olma özelliği, aşağıdaki gözlemde açıkça ortaya çıkmaktadır:

---

[61] Penelope Brown ve Stephen Levinson "Universals in language use: politeness phenomena", Esther N. Goody, *Questions and Politeness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978) içindeki kibarlığa ilişkin genel tartışmaya bakınız.

> Bedenle deyiş, dolayısıyla, alışıldık hale konmuş iletimdir. Ayrıca, bunun normatif bir iletim olduğunu da görmemiz gerekiyor. Diyeceğim, tipik olarak, başkaları varken yalnızca belirli bir bilgiyi iletme ve başka türlü izlenimler oluşturmaktan kaçınma yükümlülüğü bulunmaktadır... Bir birey konuşmayı bırakabilirse de, bedenle deyiş yoluyla iletişimi bırakamaz... Paradoksal olarak, kişinin kendisine ilişkin olarak en az bilgiyi verme yolu — bu hâlâ anlaşılabilir olsa da— kendi türünden kişilere uyması ve bu kişilerden beklenen biçimde davranmasıdır.[62]

Birçok "akıl hastası", karşılaşmaların açılma ve kapanmalarına eşlik eden normlara ilişkin olarak sorunludurlar ya da bu normlara burun kıvırırlar. Örneğin akıl hastanesindeki kişi, bir karşılaşmada görevliyi, bu görevlinin ayrılmak istediğini gösteren belirtiler ne kadar çok olursa olsun yine de tutabilir. Hasta görevliyi, ne kadar hızlı yürürse yürüsün, yakından izleyebilir, hatta hastanın dışarı çıkması yasak olsa da görevliyle birlikte kapıdan çıkmaya kalkabilir. Bu noktada görevli, hastanın kendisini izlememesini fiziksel yollarla sağlamak, belki de hastanın koluna yapışmasını engellemek zorunda kalabilir. Akıl hastanelerinin karakteristik özellikleri olan böyle olaylar, hastane personelinin olağan olarak korumak istedikleri çıkarların ortaklığı varsayımına aykırı olma eğilimi gösterirler. Görevlinin sonuçta zorla dışarı çıkması, bırakıp gitmeye kalkan bireyin yalnızca kendisini izleyenin korumak istediği güçlü bir moral bağı —örneğin bir aşk ilişkisi— yadsıdığını gösteriyor olduğunda, dışarıdaki dünyada ortaya çıkabilecek durumlara bir örnektir. Kuşkusuz, bu tür bir içermenin hastanedeki "akıl hastasının" durumunda ortadan kalkması gerekmemektedir. Aslında, akıllı ile deli arasındaki karşılaşmaların görünürde aykırı birçok unsuru, delinin karşılaşmaların olağan çerçevesi içinde gerçekleştirdiği "deneyleri" temsil ediyor görünmektedir. "Usyarılım hastaları", Laing'in dediği gibi, belki de doğru bir biçimde felsefecilerin kendi çalışmalarında varsayımsal olarak ortaya attıkları kimi sorunları, kendi pratik bilinç düzeyleri ve edimsel davranışları içinde ciddiye alıyor olarak değerlendirilebilirler. Bunlar, "Hangi anlamda ben

---

[62] Goffman, *Behaviour in Public Places*, s. 35. Ayrıca bak. John Blacking, *The Anthropology of the Body* (London: Academic Press, 1977).

bir kişiyim?", "Dünya ancak ben onu algıladığım ölçüde mi varolur?" gibi sorunların yerleşik olmayan çözümlerine kafa yorarlar ve etkinliklerini bu çözümler çevresinde kurarlar.[63] Ancak delinin "deneysel etkinliklerinin" çoğunluğu, karşılaşmaların yakınlığı içindeki bedensel denetimin ortaya çıkardığı karmaşıklıklara eşlik eden normatif dayatmalar ve ipuçlarıyla önemli ölçüde ilişkilidirler. Garfinkel'in "güven ile deneyler"i, "normal" bireylerin günlük yaşamın rutinliği sorgulandığında yaşadıkları kaygının sarsıcı etkilerinin bir bölümünü yeniden yaratmaktadır.[64]

Bu noktaların birçoğu, birarada bulunma bağlamlarındaki iletişimsel niyetin usavurmaya dayanan aracı olan konuşma için de geçerlidir. "Tepki haykırışlarının" (ağızdan çıkan, ancak konuşma olmayan şeyler) tartışılması, konuşmanın incelenmesine uygun bir geçiş sağlayabilir. Bu tür haykırışlar, insan davranışının tümüyle önemsiz ve "kendiliğinden" özelliklerinin, normatif olarak sıkıca düzenlenmiş olduğunu bir kez daha ortaya koymaktadır. Tepki çığlıkları, insanın herkesin içinde kendisiyle konuşmaması gerektiği dayatmasına aykırıdır. "Aman!" ["Oops!"] ünlemini ele alalım.[65] "Aman!", tıpkı bir kişi elini bir başkasının yüzüne doğru hızlıca devindirdiğinde gözlerin kırpılması gibi, saf bir refleks olarak düşünülebilir. Ancak görünürdeki bu istençdışı tepki, eyleme ve beden açısından ayrıntılı bir çözümleme gereğini ortaya çıkarmaktadır. Kişinin bir şey düşürdüğü ya da bir şey devirdiğinde "Aman!" demesi, ilk bakışta, sanki bir denetim kaybının olduğunu duyurma, dolayısıyla, kişinin kaçınmak istediği bir şeye, düşüngüsel olarak gözetilen denetimin rutin biçimlerinde bir aksaklığın varlığına dikkat çekme diye gö-

---

[63] "Ben, bedene ilişkin birçok duygunun özel olduğunu düşünürüm. Eğer kolumda bir yanık varsa, bunun acısının özel, görünüşününse halka açık olduğunu düşünürüm. Bu her zaman böyle değildir. Kimi insanlar, başka birisinin acısını gerçekten de *duyumsayabildikleri* ya da doğrudan bir başkasının düşüncelerini düşünebildikleri kanısındadırlar; başka insanların da, kendilerinin bedenlerinde duyumsadıkları şeyleri duyumsayabildikleri ya da o insanların gerçekte kendisinin düşüncelerini düşünüyor oldukları kanısına varabilirler." R. D. Laing, *Self and Others* (London: Penguin, 1971), s. 34.

[64] Harold Garfinkel, "A conception of, and experiments with, 'trust' as a condition of stable concerted actions", O. J. Harvey, *Motivation and Social Interaction* (New York: Ronald Press, 1963).

[65] Erving Goffman, *Forms of Talk* (Oxford: Blackwell, 1981), s. 101 ve devamı.

rünebilir. Ancak aslında bu ünlem, olayın yalnızca, kişinin sorumlu tutulamayacağı bir kaza olduğunu diğerlerine göstermektedir. Eyleyen "Aman!"ı bu tutukluğun, genel bir yetersizliğin ya da gizli bir niyetin kendini göstermesinden çok anlık ve olumsal bir olay olduğunu göstermek için kullanır. Ancak bu da, başka bir dizi ince tonları ve olanaklı durumları gizlemektedir. Dolayısıyla, örneğin "Aman!" yalnızca, büyük yıkımlar yerine küçük başarısızlıkları dile getirmek için kullanılır —ve bu başkaları tarafından da bilinir. Bu yüzden, kendiliğinden ve anlık olabilirse de "Aman!", birdenbire ortaya çıkan durumun içermelerine yönelik bir kaygı ve dikkati, böylelikle de yalnızca küçük bir sürçme olarak sergilenen şeyi düzeltmek için kullanılan genel bir yeterliliği ortaya koyar.

Dahası da var. "Aman!" başkalarına bir uyarı olarak yorumlanabilir. Birarada olma çerçevesi içinde bir tehlike vardır ve yakındaki diğerleri de bunu pekala halledebilirler. Kimi zaman küçük bir terslik, bunu yaşayan birey yerine yakındaki birisinin "Aman!" demesine yol açabilir. Bu durumda "Aman!", diğerine bir uyarı niteliğindedir ve aynı zamanda gözlemcinin bu sürçmeyi, diğerinin sorumlu bir eyleyen olarak yeterliliğine gölge düşüren bir şey olarak değerlendirmeyeceği güvencesini vermektedir. "Aman!" olağan olarak birdenbire söyleniveren bir ünlemdir. Ancak bazı durumlarda m harfi uzatılarak da söylenebilir. Bu durumda bir ödev ya da uğraşının başarılı bir biçimde yerine getirilmesi için üstesinden gelinmesi gereken bir tehlikeyi kapsayacak biçimde ünlem uzatılabilir. Ya da, bir ebeveyn oyun olsun diye çocuğunu havaya atıp tutarken, çocuğun denetimin yitişi duygusu yaşaması karşısında onu rahatlatmak, belki de aynı zamanda tepki haykırışlarının yapısına ilişkin bir anlayış geliştirmeye yardımcı olmak için, uzatılmış bir "Amman!" ya da "Aman aman!" diyebilir.[66]

Dolayısıyla "Aman!" başlangıçta düşünüldüğü gibi konuşmadan çok da uzak değildir, çünkü bu ünlem de, Wittgenstein'ın dil kullanımının temeli olarak belirlediği, iletişimin kamusal, pratiklerle kesişen niteliği içerisinde yer almaktadır. Bu bölümdeki daha önce yapılan tartışmanın ışığında, gündelik dilin gös-

[66] Age., s. 103.

terge olma niteliğinin ne sıradan konuşmacılar ne de felsefi çözümleme için bir "sorun" olmadığı açık hale gelmiş olsa gerek. "Gösterge olma", "bağlamsallık" anlamına gelir: konuşmanın bağlamsallığı, beden duruşu, jestleri ve hareketlerinin bağlamsallıkları gibi, böyle görüngülerin zaman-uzama yayılan karşılaşmalar olarak düzenlenmesinin temelini oluşturmaktadır. Konuşma, hemen hemen tüm karşılaşmaların bir özelliğidir ve aynı zamanda dizgesel biçimin benzerliklerini sergiler. Konuşma kendisini olağan olarak karşılıklı konuşma biçiminde gösterir. "Karşılıklı konuşma" terimi, böyle konuşmaların zaman-uzam içinde birer başlangıcı ve sonu bulunan oluşlar olduklarını gösteren bir çoğulluğu anlatır. Konuşma normları yalnızca söylenen şeyler, söylenenlerin sözdizimsel ve anlambilimsel biçimleri için değil, aynı zamanda rutinleşmiş konuşma birliktelikleri için de geçerlidir. Karşılıklı konuşmalar ya da konuşma birimleri, tekdüzeleşmiş açma ve kapama araçlarının yanında konuşmacıya diyaloğa katkıda bulunma hakkını veren özelliklerini sergileyen ve güvenceye alan araçları da içerir. "Ayraca alma" terimi, sınırların stilize bir bir biçimde yazıya konmasını dile getirmektedir. Bu kesimi oluşturan "ayraca alma" konusunda son sözü Goffman'a bırakmak istiyorum. Etkileşim açısından bakıldığında konuşma nedir? "Bireyleri biraraya getiren, onaylanmış, ortak, akıcı bir nitelik taşıyan ve bu kişileri bir tür öznelerararası zihin dünyasına yerleştirerek onlardan dikkat bekleyen sorunları sürdüren düzenlemeye bir örnektir."[67]

Konumlanma

Toplumsal dizgelerin, zaman-uzama yayılmış karşılaşmalarda sürdürülen, düzenlileşmiş toplumsal pratikler diye düzenlendiklerini vurgulamıştım. Ne ki, davranışları bu pratikleri oluşturan yapanlar, "konumlanmış"lardır. Tüm yapanlar, Hägerstrand'ın deyişi ile kendi zaman-uzam yolları boyunca yaşarlarken, zaman-uzamda konumlanmış ya da "yerleşmiş"lerdir; "toplumsal konum" teriminin de çağrıştırdığı üzere, ilişkisel olarak da konumlanmışlardır. Toplumsal dizgeler, ancak zaman içinde

[67] Age., s. 70-71.

giderek yiten toplumsal pratiklerin sürekliliği içinde ve bu süreklilik yoluyla varolabilirler. Ancak bunların yapısal özelliklerinin bir bölümü en iyi biçimde "konum-pratik" ilişkileri olarak dile getirilebilir.[68] Toplumsal konumlar yapısal olarak, eyleyenin tiplenmesiyle bağlantılı olan anlam verme, egemenlik ve yasallaştırma arasındaki özgül kesişimlerden oluşurlar. Bir toplumsal konum bir toplumsal ilişkiler ağı içerisinde tanımlanan, ancak bir dizi özgül normatif dayatmaların söz konusu olduğu bir "kategori" olan kesin bir "kimlik" belirlenimini içermektedir.

Linton'dan bu yana, toplumsal konum kavramı, olağan olarak rol kavramı ile eşlenmektedir ve bu son kavram ilkine göre daha fazla tartışılmış ve çözümlenmiştir.[69] Bu tartışmayı özetlemek niyetinde değilim; yalnızca rol kavramına ilişkin kimi kayıtlamaları vurgulamak istiyorum. Kavram, birbirine görünürde karşıt olan iki görüşle bağlantılıdır ve ben bu görüşlerin ikisinden de rahatsızlık duyuyorum. Bunlardan birisi kuramında rol kavramını, güdülenme, normatif beklentiler ve normatif "değerler" arasındaki bağlantı noktası diye temel alan Parsons'un görüşü. Rol kavramının bu biçimi, toplumsal bütünleşmenin kabul edilebilir nitelikteki "değer uzlaşımına" bağımlı olduğu biçimindeki Parsonscı kanıtsava sıkı sıkıya bağlı. Diğeri ise, Goffman'ın savunduğu ve burada artık Goffman'ın görüşlerinin sınırına ulaştığımızdan gelecek bölümde hakkında daha çok şey söylenecek olan dramaturjik bakış açısı. Bu iki anlayış birbirine karşıt görünebilirse de, aslında her ikisi arasında kesin bir benzerlik bulunmaktadır. Her iki kavram da rollerin "verilmiş" niteliğini vurgulamakta, böylece de toplum kuramının pek çok alanında karakteristik olan eylem ve yapı arasındaki ikiciliği dile getirmeye hizmet etmektedir. Metin yazılır, sahne hazırlanır ve yapanlar kendileri için hazırlanan bölümlerde yapabileceklerinin en iyisini yaparlar. Böyle bakış açılarını yadsımak, rol kavramını da bütünüyle yadsımak anlamına gelmeyip yapanların "konumlanmalarının" daha önemli bir düşünce olduğunu içerir. Tanımlama ereği için daha önceki bir çalışmamda ortaya attığım bir dile

---

[68] Roy Bhaskar, *The Possibility of Naturalism* (Brighton: Harvester, 1979), s. 51-52.

[69] Yeni bir örnek —başka pek çok örneğin yanı sıra— için bak. Bruce J. Biddle, *Role Theory* (New York: Academic Press, 1979).

getirişi burada da benimseyeceğim. Toplumsal bir konum, "kendisiyle birlikte, söz konusu kimlikle uyum içinde davranan (ya da bu konumu 'yüklenen') bir yapanın harekete geçirebileceği ya da yürütebileceği, belirli bir (ne kadar dağınık bir biçimde tanımlanırlarsa tanımlansınlar) ayrıcalıklar ve yükümlülükler dizisi —ki bu ayrıcalık ve yükümlülükler bu konumun gerektirdiği rol paylaşımını oluşturmaktadır— taşıyan bir toplumsal kimlik"[70] diye görülebilir.

"Konum" en iyi "konumlanma" diye, bu ikinci terimin zengin bir anlamlar damarını eşmesine olanak verecek biçimde anlaşılabilir. Yapanlar her zaman, yapılaşma kuramının çevresinde kurulduğu zamansallığın üç yönü açısından konumlanmış durumdadırlar. Eyleyenlerin birarada bulunma durumlarındaki konumlanmışlıkları, karşılaşmaların yapılaşmalarındaki önde gelen bir özelliktir. Burada konumlanma bedensel hareket ve jestlerin birçok incelmiş kiplikleri yanında bedenin günlük rutinlerin bölgesel kesimleri içindeki daha genel hareketlerini de kapsamaktadır. Kuşkusuz, yapanların kendi günlük zaman-uzam yolları bölgelerinde konumlanmaları, onların aynı zamanda toplumsal bütünlüklerin daha geniş bölgeselleşmeleri içerisinde ve etki kapsamı, küresel bir düzeyde toplum dizgelerinin jeopolitik dağılımına yakınlaşan toplumlararası dizgeler içerisinde konumlanmalarıdır. Bu en temel anlamıyla konumlanmanın önemi açıkça toplumsal bütünlüklerdeki zaman-uzam aralaşmasına bağlıdır. Toplum ve dizge bütünleşmesinin az çok eşdeğer olduğu toplumlarda, konumlanmanın yalnızca ince bir "tabaka"sı vardır. Ancak çağdaş toplumlarda bireyler, tümü de günlük yaşamın küçük ayrıntılarını giderek artan biçimde çok büyük zaman-uzam uzantıları olan toplumsal görüngülerle ilişkilendiren dizge bütünleşmesi özellikleri sergileyen, genişleyen bir bölgeler alanında, ev, okul, semt, kent, ulus-devlet ve dünya ölçeğindeki dizge içinde konumlanırlar.

Gündelik yaşamın zaman-uzam yollarında konumlanmış olma, her birey için, aynı zamanda "yaşam devresi" içinde ya da yaşam yolunda da konumlanmış olmadır. Bir "ben"in oluşumu, belki de kişilik gelişimindeki bir "ayna aşamasının" özgün narsi-

[70] *CPST*, s. 117.

sizmine dayanmaktadır. Çocuk düşüngüsel bir eyleyene dönüşme yeteneğini, bedeni kendi görüntüsü ile ilişkili bir biçimde konumlayarak biçimlendirir. Bir değiştirici olarak "ben"in çağrışımı, benliği ister istemez konuşma ve eylemin diziselliği içinde konumlanma ile ilişkilendirmektedir. Yaşam yolu boyunca konumlanma, kuşkusuz, her zaman toplumsal kimliğin sınıflanmasıyla ilişkilidir. "Çocukluk" ve "yetişkinlik", kimi olanaklı yaş sınıflamaları içinde, her zaman yaşlanmanın biyolojik ve toplumsal ölçütlerini biraraya getirir. Yaşam yolu üzerinde birbirinden farklılaşan konumlanma, ailenin fiziksel ve toplumsal yeniden üretimin birbirine bağlanmasındaki temel önemini etkileyen ana kısıtlayıcı koşuldur. İnsan yavrusunun büyüklerinin bakımına tam bağımlılık dönemi çok uzun olduğundan, tüm üyelerinin tek bir yaş grubunda yer alacak biçimde doğmaları olanaksız olurdu.[71]

Ancak toplumsal konumlanmanın genel çerçevesini yaratan şey, bu konumlanma biçimleri ile kurumların *longue durée*si içindeki konumlanma arasındaki kesişmedir. Zaman-uzam konumlanması, yalnızca kurumlaşmış pratikler içindeki böyle bir kesişme bağlamında, yapının ikiliğiyle ilişkili olarak uygun bir biçimde kavranabilir. Tüm toplumlarda yaş (ya da yaş grubu) ve cinsiyet toplumsal kimliğin niteliklerinin en yaygın ölçütü diye görünmektedir. Ancak toplumbilim yazı çizilerinde yaş rolleri, cinsiyet rolleri gibi şeylerden genel bir anlamda söz etmek yaygın olsa da, böyle bir yolu izlemeyeceğim. Yaş ya da cinsiyet — ya da deri rengi gibi diğer "yükleyici" olduğu varsayılan nitelikler— tarafından belirlenen toplumsal kimlik, davranışın öylesine çok yanlarının odağı olma eğilimi gösteriyor ki, bunları betimlemek için "rol" terimini kullanmak hem yanıltıcı hem de yüzeyseldir.[72] Rol kavramının, bu kavramın toplum bilimlerindeki gereksiz kullanımını eleştiren pek çok kişinin de belirttiği gibi, yalnızca özgül bir kimlikle birlikte düşünülen normatif hak ve yükümlülüklerin göreli olarak açık bir biçimde dile getirilebildi-

---

[71] Age.

[72] Bu, Almanya'da yirmi yıl kadar önceki rol kuramı tartışması sırasında sık sık belirtilen bir nokta idi. Bu noktaya ilişkin ilgiyi canlı tutan bir katkı için bkz. F. H. Tenbrük: "Zur deutschen Rezeption der Rolleanalyse", *Kölner Zeitschrift fur Soziologie*, 3. cilt, 1962.

ği toplumsal etkileşim bağlamlarına uygulandığında kavramsal bir kesinliği bulunmaktadır. Bu kavramın dramaturjik kökeninin de gösterdiği gibi, rolden söz etmek, ancak "beklenen" davranış biçimlerinin normatif tanımının özellikle güçlü bir biçimde dile getirildiği belirli etkileşim ortamları bulunuyorsa yararlıdır. Bu tür etkileşim ortamları hemen hemen her zaman, birarada bulunma koşullarındaki düzenlileşmiş karşılaşmaların gerçekleştiği özgül bir lokal ya da lokal biçimi tarafından yaratılırlar.[73] Bu türden ortamlar, bir bütün olarak toplum dizgelerinde bulunan ilişkilere göre daha kesin sınırları olan ilişkilerle eşlenme eğilimindedirler.

"Konumlanma", etkileşimin bağlamsallıkları olarak adlandıracağım şeyi içermekte ve doğrudan Goffman'ın çalışmalarının yapılaşma kuramı açısından önemini dile getirmemize olanak vermektedir. Tüm toplumsal etkileşim *yerleşmiş* etkileşimdir — uzam ve zamanda yerleşmiş etkileşim. Etkileşim zaman ve uzamda giderek yiten ancak yine de zaman-uzamın değişik alanlarında sürekli olarak yeniden kurulan kesik kesik ancak rutinleşmiş karşılaşmalar olarak anlaşılabilir. Karşılaşmaların hem zaman hem de uzam içindeki, düzenli ya da rutin özellikleri, toplum dizgelerinin kurumsallaşmış özelliklerini yansıtırlar. Rutin geleneğe, töreye ya da alışkanlığa dayanır, ne ki bu görüngülerinin kendilerinin açıklama gerektirmediklerini, bunların yalnızca "kafasızca" yürütülen davranışın yinelenen biçimleri olduklarını varsaymak büyük bir hatadır. Tam tersine, Goffman'ın (etnometodoloji ile birlikte) ortaya koymaya yardımcı olduğu gibi, toplumsal etkinliklerinin büyük bölümünün rutinleşmiş niteliği, bunları gündelik davranışlarıyla sürdürenlerin sürekli olarak "üzerinde çalışmaları" gereken bir şeydir. Goffman'ın yazılarının en çarpıcı eksikliklerinden birisi, bir güdülenme yaklaşımının bulunmamasıdır. Geçen kesimlerde bu eksikliği, katılanların karşılaşmalara getirdikleri ana özellikler olarak güven ve inceliğin, bir ana güvenlik dizgesini, bir varlıksal güvenlik duygusunu (*praxis* içinde) sürdürme ile eyleyenlerin beceriyle dü-

[73] Bak. Nigel Thrift, "Flies and germs: a geography of knowledge", Derek Gregory ve John Urry, *Social relations and Spatial Structures* (London: Macmillan, 1984) içinde.

zenledikleri toplumsal yeniden üretimin rutin nitelikleri arasındaki ilişki bakımından yorumlanabileceğini öne sürerek gidermeye çalışmıştım. Bedenin gözetimi, "yüz çalışmalarında" yüzün denetim ve kullanımı; bunlar zaman ve uzam içinde toplumsal bütünleşme için temeldir.

Bir rutin kuramının bir toplumsal istikrar kuramı ile eşitlenmemesi gerektiğini vurgulamak birinci derecede önemlidir. Yapılaşma kuramının ilgisi, insanın toplumsal ilişkilerinde zaman ve uzamın aşılması biçimindeki "düzen" kavramına yöneliktir; bunun nasıl ortaya çıktığını açıklamada rutinleşmenin anahtar bir rolü bulunmaktadır. Rutin, en çarpıcı toplumsal değişmeler sırasında bile, elde bir diye görülen kimi yönlerinden, kuşkusuz ödün verilse de sürdürülür. Örneğin devrim süreçlerinin, ya başkaldırının karmaşasına kapılmış ya da başlatılmalarında hiçbir paylarının olmadığı toplumsal olayların şanssız kurbanları olan çok sayıda insanın günlük etkinliklerini genel olarak kesintiye uğratacağına kuşku yoktur. Ancak gündelik yaşamın örgüsüne cepheden saldırıldığı ve bu örgünün düzenli olarak bozulduğu koşullarda —toplama kamplarında olduğu gibi— rutinin sürmesi esaslı ölçüde bozulmaktadır. Burada bile, Bettelheim'in çok güzel ortaya koyduğu gibi, uygunsuz nitelikte olanlar da içlerinde olmak üzere, rutinler yeniden kurulurlar.

Karşılaşmalarda içerilen kuralları, Goffman'ın öne sürdüğü gibi, sınırlar ya da "çerçeveler" içinde öbeklenmiş diye görmek öğreticidir. Çerçeveleme, varlıksal güvenin gündelik rutinlerin gerçekleşmesiyle sürdürülmesini sağlayan etkinlik ve anlamların düzenlenmesi olarak görülebilir. Çerçeveler, etkinliklerin kuruluş ve düzenlenmesine yardımcı olan, bunları belirli bir türden etkinlikler ve verili bir dayatmalar dizisine uğrayacak biçimde tanımlayan kural öbekleridir. Bireyler özgül bir bağlam içinde biraraya geldikleri her zaman, "Burada neler olup bitiyor?" sorusuyla karşılaşırlar (ancak bu durumların ezici çoğunluğunda soruyu yanıtlamakta hiç güçlük çekmezler). "Neler olup bitiyor?" sorusuna yalın bir yanıt beklenmesi pek olası değildir, çünkü tüm toplumsal durumlarda aynı anda birçok şey "olup bitebilir". Ancak etkileşimde yer alanlar bu soruya karakteristik olarak pratik düzeyde, kendi davranışlarını diğerlerinin davranışlarıyla uyumlulaştırarak yaklaşırlar. Eğer böyle bir soruyu u-

savurma sonucu ortaya atıyorlarsa, bu, durumun anlaşılmaşı güç ya da rahatsız edici belirli bir yanına ilişkin olarak ortaya çıkar. Karşılaşmaları oluşturan ve bunlar tarafından daraltılan çerçeveleme, katılımcıların etkinliklerini hem kendileri hem de başkaları için "anlamlı kılar". Bu, olayların "olduğu gibi" anlaşılmasının yanı sıra, olan bitenin gülmece, tiyatro vs. olduğunu ortaya çıkarmayı sağlayan ölçütleri de kapsamaktadır.

Günlük etkinliğin birincil çerçeveleri hem karşılaşmalardaki sıradan katılımcılar hem de toplum gözlemcileri için "olduğu gibi" betimleme dilleri yaratan çerçeveler olarak görülebilir. Birincil çerçeveler hem kesinlikleri hem de sınırları bakımından pek çok değişkenlik gösterirler. Hangi düzeyde düzenlenmiş olursa olsun birincil bir çerçeve, bireylerin olay ya da durumların sonsuz çokluğunu "neler oluyor?" sorusuna uygun yanıtlar vermelerini sağlayabilecek biçimde sınıflamalarına olanak verir. Belirli bir zaman ve yerde, neler olup bittiğini, örneğin bir partinin verildiğini anlayan kişi, bağlamın kimi yanları tanıdık olmasa bile uygun türde bir davranış gösterebilir. Goffman'ın çalışmalarının büyük bölümü, birincil ve ikincil çerçeveler arasındaki geçişlere olanak veren kurallarla ilgilidir. Dolayısıyla dönüşümlerdeki "anahtarlar", birincil bir çerçevede zaten bir anlamı olan bir etkinliğe ikincil bir çerçevede de bir anlam verilmesini sağlayan denklemlerdir.[74] Örneğin, bir dövüş "oyun" olabilir, görünürde ciddi bir yorum da şaka olabilir. Ancak farklı birincil çerçeveler arasındaki geçişte içerilen kuralları göstermek için de kesinlikle aynı türden bir çözümleme yürütülebilir.

Bu bağlamda, Goffman'ın çerçeveleme çözümlemesinin ayrıntılarını daha fazla irdelemek anlamlı olmayacaktır. Bunun yerine kuralların usavurmaya dayalı olarak dile getirilmelerinin önemine, değişik bir çalışmayı, Wieder'in "kodu söyleme"ye ilişkin çalışmasını ele alarak kısaca değinmek istiyorum.[75] Wieder'in araştırması, bağışlanma durumundaki tutukluların yeniden topluma kazandırılmaları için oluşturulmuş bir yerleşim biriminde bulunanların gözlenmesine dayanan bir çalışmanın so-

---

[74] Bak. William Labov, "Rules for ritual insults", David Sudnow, *Studies in Social Interaction* (New York: Free Press, 1972).

[75] D. Lawrence Wieder, "Telling the code", Roy Turner, *Ethnomethodology* (Harmondsworth: Penguin, 1974).

nuçlarını aktarmaktadır. Tutuklular "kod" olarak adlandırdıkları davranış kurallarının varlığından söz etmişlerdir. Kod, açık bir biçimde söze dökülmüştür ancak, kuşkusuz, görevliler yerine, tutuklular tarafından oluşturulduğu ve düzenlendiği biçimiyle yazılı olarak biçimselleştirilmemiştir. Hiçbir tutuklu göründüğü kadarıyla, kodu oluşturan sınırlamaların tümünü aktaramamakta, ancak her biri bunların bir bölümünden söz edebilmektedir ve bu kod sık sık tartışılmaktadır. Kod şöyle kurallardan oluşmaktadır: Sakın ola "muhbirlik etme" (diğer tutuklulara ilişkin olarak görevlilere bilgi verme); "ötme" (yani, görevliler tarafından yasal değil diye tanımlanan bir edime ilişkin olarak sorumluluk ya da suç kabul etme); diğer tutuklulardan çalma; gelebilecek beklenmedik her hediye ya da yararlı bir şeyi diğer tutuklularla paylaş; vs. Görevliler de kodu bilmektedir ve tutuklularla uğraşırken bunu kullanmaktadırlar. Wieder'in dediği gibi, "Kod, çevrelerini 'yapılaştıran' geniş bir yorumlama şeması olarak kullanılmaktaydı."[76] Ancak, kendisinin de belirttiği gibi, bu kodun söze dökülmesi, ona üstü kapalı olarak dile getirilen kurallardakinde yapılamayacak bir biçimde başvurulduğu anlamına gelmektedir. Kod hem görevlilerin hem de tutukluların eylemleri, özellikle sapma gösteren ya da sorunlu olan türdekileri, yorumlamalarını sağlayan bir "güdü sözlüğü" oluşturmaktadır. Bu, yalnızca neyin üstü kapalı biçimde kabul edildiğinin bir betimlemesi olarak değerlendirilmemektedir; bunun yerine, kodun uygulandığı durumlar ona başvurarak değiştirilebilir. "Koddan söz etmek", deyişin düşündürdüğü gibi, yalnızca kodun ne olduğunu aktarma değil, aynı zamanda buna karşı gelenleri suçlama anlamına da gelmekteydi; bu deyiş, kodun bir denetim aygıtı olduğunu sergilemekteydi ve bu sergileme aslında kodun nasıl böyle işlediğinin bir parçası olarak ortaya çıkmaktadır. Bunun birçok toplumsal bağlamda usavurmaya dayalı olarak sunulan "kural yorumlarının" bir karakteristiği olduğunu düşünüyorum.

Birarada bulunma durumlarında düşüngüsel olarak uygulanan kurallar, hiçbir zaman özgül karşılaşmaların içermeleriyle sınırlı değildir; karşılaşmaların zaman-uzam boyunca kalıplaş-

[76] Age., s. 149.

malarının yeniden üretimleri için geçerlidir. Dilin, birincil ve ikincil çerçevelemenin, kişilerarası etkileşimin kurallarının hepsi verilmiş herhangi bir "toplum" için ister istemez aynı zaman-uzam uzantılarını taşır diye düşünülemeseler de, toplumsal yaşamın geniş alanları için geçerlidir. Burada "toplumsal etkileşim" ile "toplumsal ilişkiler" terimlerini kavramsal olarak birbirinden ayrı tutmaya dikkat etmek zorundayız (aşağıda her seferinde bunları ayırt etmekte özellikle dikkatli olmayacaksam da). Toplumsal etkileşim, bireylerin birarada bulunduklarında girişikleri karşılaşmalara, dolayısıyla da toplum dizgelerinin kurumlarının birbirine eklemlenmesini sağlayan "kurucu parçalar" düzeyi olarak toplumsal bütünleşmeye göndermede bulunur. Toplumsal ilişkiler kesin olarak etkileşimin yapılaşmasında yer alırlar, ancak bunlar aynı zamanda dizge bütünleşmesinde kurumların birbirine eklemlenmesine merkez olan ana "kurucu parçalardır". Etkileşim, bireylerin zaman-uzam bağlamlarındaki etkinlik "konumlanmalarına" bağlıdır. Toplumsal ilişkiler ise bireylerin simgesel kategori ve bağların bir "toplumsal uzam" içinde "konumlanmaları"dır. Toplumsal konumların içerdiği kurallar olağan biçimde, belirli bir toplumsal kimliği olan ya da belirli bir toplumsal kategorinin içinde yer alan bireylerin hak ve yükümlülükleriyle ilişkilidir. Başka deyişle, bu tür kuralların normatif yanları özellikle dile getirilirler; ancak yine de kuralların daha önce belirtilen bütün nitelikleri bunlar için de geçerlidir. Bu kurallar, örneğin, usavurmaya dayalı olarak biçimlendirilmek yerine üstü kapalı olarak izlenebilirler. Antropoloji yazı çizilerinde böyle çok örnek vardır. Bir örnek, kuzenler arasında tek taraflı evliliğin bulunduğu kültürlerdir. Bu kültürlerin üyelerinin kimin kimle evlendiğine ilişkin bir düşünceleri olduğu apaçık ise de, izledikleri evlenebilir olma kuralları açıkça dile getirilmekten çok üstü kapalı niteliktedir.

Goffman toplumsal etkileşimin, bilgili eyleyenlerin düşüngüsel biçimde uyguladıkları işlemlere bağlı olduğunu ortaya koymaktadır, ancak ne bu bilgililiğin kısıtlamalarının ya da sınırlarının neler olduğunu, ne de bu bilgililiğin aldığı biçimleri göstermektedir. Burada şöyle bir soru ortaya atmak istiyorum: Eyleyenler eylemlerinde ürettikleri ve yeniden ürettikleri toplum

dizgelerinin özelliklerine ilişkin olarak hangi anlamda "bilgili"-dirler?

"Bilgi"nin, eksiksiz ya da geçerli bir farkında olma olduğunu varsayalım —"inanç" demiyorum çünkü inançlar bilgililiğin yalnızca bir yönünü oluştururlar. Pratik bilinci, ilke olarak kimi unsurları bu biçimde dile getirilebilirse de, yalnızca önermelere dayanan inançların oluşturduğunu düşünmek anlamlı değildir. Pratik bilinç, günlük toplum yaşamının kurulmasını, zaman-uzam boyunca yeniden kurulmasını sağlayan kural ve incelikleri bilmekten oluşur. Toplumsal yapanlar kimi zaman bu kural ve inceliklerin neler olabileceği konusunda yanılabilirler —böyle bir durumda yapanların yanılgıları "durumsal uygunsuzluklar" olarak ortaya *çıkabilir*. Ancak toplum yaşamında bir süreklilik olacaksa; yapanların büyük bölümü çoğu zaman haklı olmalıdır; yani, ne yaptıklarını bilirler ve bilgilerini başarılı bir biçimde başkalarına aktarabilirler. Günlük yaşamın büyük bölümünü oluşturan pratik etkinliklerin içerdiği bilgililik, toplum dünyasının (güç ile birlikte) kurucu bir özelliğidir. Toplum dünyasına ilişkin olarak bunu oluşturan yapanların bildikleri, doğadaki olay ve nesnelerin bilgisinde olduğu gibi, bu yapanların dünyalarından ayrı değildir. Yapanların neler bildiklerini ve bu bilgiyi pratik davranışlarına nasıl uyguladıklarını (sıradan yapanların yanında toplumsal gözlemcilerin de giriştikleri) sınama işi, bilgiye ilişkin varsayımların türetildiği aynı malzemeyi —yinelenir biçimde düzenlenen pratikler— kullanmaya bağlıdır. Bunların "geçerliliklerini", yapanların davranışlarında güttükleri erekleri izleyecek biçimde etkinliklerini diğerleri ile nasıl uyumlulaştırdıkları belirler.

Kuşkusuz, eyleyenin devindiği çevredeki pratik davranışın kural ve inceliklerinin bilgisi ile eyleyenin kendi yaşantısından uzak olan bağlamlar için geçerli olan bilgi arasında gizil farklılıklar bulunmaktadır. Eyleyenin toplumsal becerilerinin kültürel olarak yabancı bir ortama kolayca uyum sağlamasına hangi ölçüde olanak verdiğinin —kuşkusuz, kültürler ve toplumlar arasında farklılık gösteren sınırları dile getiren değişik uzlaşım biçimlerinin birbiriyle iç içe geçmesinde olduğu gibi— değişken nitelikte olduğu apaçıktır. Eyleyenlerin, kendi etkinliklerinin gerçekleştiği koşulların ötesindeki toplum yaşamının daha genel

koşullarının farkında olduklarını sergilemeleri, yalnızca usavurmaya dayalı olarak dile getirebildikleri bilgi —ya da inanç savları— biçiminde ortaya çıkmaz. Bu sergileme, çoğu zaman rutin etkinliklerin yürütülme biçiminde gerçekleşir; örneğin, kesin olarak toplumun alt tabakalarında yer alan yapanlar, ezildiklerinin bilincinde olduklarını belli ederler. Goffman'ın yazıları bu görüngü türü hakkındaki yorumlarla doludur. Ancak başka açılardan "yapanların üyesi oldukları topluma ilişkin bilgilerinden" (ve üyesi olmadıkları diğer toplumların bilgisinden) söz ettiğimiz zaman, gönderme yapılan şey, usavurmaya dayalı bilinçtir. Burada, inanç savlarının (önermeler, kuramlar) değerlendirilmesinde toplumun sıradan üyelerinin kullandıkları geçerlilik ölçütleri ile toplumsal gözlemcilerin kullandıkları arasında mantıksal bir fark yoktur.

Yapanların —genel bir düzlemde, her biçimdeki— dizgesel yeniden üretim koşullarına "sızmalarının" düzey ve yapısını etkileyen durum tipleri nelerdir? Bunlar aşağıdaki etkenleri içerirler:

(1) Yapanların toplumsal konumlarının kendilerine sağladığı bilgiye erişebilme araçları;
(2) bilginin dile getirilme biçimleri;
(3) "bilgi" olarak görülen inanç savlarının geçerlilikleriyle ilişkili olan durumlar;
(4) elde edilebilir bilginin yayılma araçlarıyla ilişkili etkenler.

Kuşkusuz, tüm yapanların daha büyük bütünlükler içindeki yerleşik bağlamlarda devindikleri olgusu, bunların doğrudan yaşamadıkları diğer bağlamlara ilişkin elde edecekleri bilgiyi sınırlayacaktır. Tüm toplumsal yapanların, dildeki deneyimin tortulaşmasının bir sonucu olarak kendi yaşadıklarından daha fazlasına ilişkin bilgileri vardır. Ancak yaşamları yalnızca bir tür *çevre* içinde geçen eyleyenler az çok diğerlerinde neler olup bittiğinden habersizdir. Bu yalnızca "yatay" bir anlamda —uzamsal ayrılma— değil, daha büyük toplumlarda "dikey" bir biçimde de geçerlidir. Dolayısıyla seçkinler topluluğundakiler, daha az ayrıcalıklı kesimlerde yaşayanların yaşamlarına ilişkin olarak çok az şey bilirler; bunun tersi de geçerlidir. Yine de, *çevre*nin yatay

ayrımlanması hemen her zaman bir dikey ayrımlanmadır da. Yukarıdaki 2. kategoride, inanç savlarının hem genel "söylemler" bakımından nasıl düzenlendiklerine hem de değişik konuşmaların niteliklerine gönderme yapma ereğindeyim. Sağduyuya dayalı, hergünkü bilgi savlarının büyük bölümünün ayırıcı özelliği, bunların parçalar halinde, birbirinden ayrı biçimde oluşturulduklarıdır. *Bricoleur* olan yalnızca "ilkel" insan değildir: bütün toplumlardaki sıradan üyeler arasındaki pek çok konuşma, birbirinden ayrı ya da incelenmeden bırakılmış bilgi savlarına dayanmaktadır. Ancak toplum bilimlerinin söylemlerinin ortaya çıkışı, etkili olduğu toplumlarda toplum yorumlamasının bütün düzeylerini kesin olarak etkilemektedir. Goffman'ın, kendi profesyonel toplumbilimci meslektaşları ile sınırlı olmayan geniş bir izleyici kitlesi vardır.

(3) dikkate alındıkta, bireylerin hem kendi eylemlerinin bağlamlarına hem de daha kapsayıcı toplum dizgelerinin niteliklerine ilişkin yanlış kuramlar, betimlemeler ya da yaklaşımlara dayanarak davranışlarını sürdüklerini belirtmek yeterlidir. Burada pratik ve usavurmaya dayalı bilinç arasındaki olası gerilimin apaçık kaynakları vardır. Bunların, insanların neden davranmış oldukları gibi davrandıklarını açıklayan gerekçelerle bu gerekçeler hakkında kendilerinin ne söyleyebileceklerini ya da söyleme eğiliminde olduklarını birbirinden ayıran ya da birbirine karıştıran baskılamalara dayanan psikodinamik kökenleri olabilir. Ancak açıkçası, bir toplumun üyelerinin bu toplumun özelliklerine ilişkin olarak hangi ölçüde yanlış inançlar taşıyacaklarını etkileyebilecek daha düzenli baskılar da olabilir. (4) bakımından özellikle etkili olan, sözlü kültür ile yazım, basım ve elektronik iletişim araçları arasında tarihsel ve uzamsal ilişkilerin varolduğunu söylemek gereksizdir. Bu son araçların tümü, yalnızca elde edilebilir bilgi yığısında değil, aynı zamanda üretilen bilgi türlerinde de değişiklik yaratmıştır.

Eleştirel Notlar: Freud Ve Dil Sürçmeleri

Bu bölümde çözümlenen kimi kavramlara bir örnek olmak üzere, konuşmadaki dil sürçmelerinin yorumlarını ele almayı öneriyorum. Freud'un "ruhsal savrukluklar" [parapraxes] (*Fehlleistungen*) dediği şey yalnızca sözel talihsizlikleri değil, yanlış yazma, yanlış okuma, yanlış duyma ve adlarla diğer şeyleri geçici olarak unutmayı da kapsamaktadır. Freud bunları aynı aileden geliyor diye değerlendirmektedir, çünkü bunları anlatan terimler Almancada ortak bir kök taşımakta, tümü de *Ver*— hecesi ile başlamaktadır (*Versprechen, Verlesen, Verhören, Vergessen*). Bütün bu sakarlıklar yanlışlar içerirler, ne ki bunların çoğunluğu bunları yapan bireylerin etkinliklerinde kalıcı bir anlamı olmayan, görünüşte önemsiz yanlışlardır. "Yalnızca ender olarak", diye yazar Freud, "bunlardan birisi, bir nesneyi yitirmek gibi, bir ölçüde pratik önem kazanır. Bu yüzden de bunlara çok az dikkat edilir, bunlar yalnızca güçsüz duygular ortaya çıkarırlar, vs."[1] Freud, aslında bu küçük bozulmaların kişiliğin psikodinamiğinin anahtar nitelikleri için ipucu sağladığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Burada sakarlıkların gerçekte tek bir hatalar sınıfı oluşturup oluşturmadığı tartışmasıyla ilgilenmeyip yalnızca dil sürçmeleri üzerinde duracağım. Dilbilimci Meringer ve bir psikyatrist olan (görüşleriyle öbür noktalarda anlaşmazlık içinde olduğu) Mayer'in oluşturduğu sınıflamayı kullanarak Freud, aşağıdaki sözel yanlış türlerini sıralıyor: *yer değiştirimleri* ("Milo Venüsü" yerine "Venüs Milo'su"); *ses-öncesi* ya da *beklentiler* ("es war mir auf der Schwest... auf der Brust so schwer" —"Schwest" varolmayan bir sözcük); *ses-sonrası* ya da *direnmeler* ("ich fordere Sie *auf, auf* das Wohl unseres Chefs aufzutossen", "anzutossen" yerine); *kirlenmeler* ("er setzt sich auf den Hinterkopf"; "er setzt sich einen Kopf auf" ile "er stellt sich auf die Hinterbeine"-nin birleşimi; ve *yerine geçirmeler* ("ich gebe die Präparate in den Briefkasten", "Brütkasten" yerine).[2]

---

[1] Sigmund Freud, *Introductory Lectures on Psychoanalysis* (Harmondsworth: Penguin, 1974), s. 51.

[2] R. Meringer ve C. Mayer, *Versprechen und Verlesen* (Vienna, 1895).

Meringer bunları yansız uyarılma aşamaları bakımından açıklamaya çalışmış. Bir konuşmacı bir tümcenin ilk sözcüğünü söylediğinde, konuşmanın alması beklenen biçim ile bağlantılı olan bir uyarma sürecini harekete geçirir. Bu süreç, kimi zaman daha sonra çıkarılacak olan sesleri bozma etkisi yaratmaktadır. Kimi sesler fiziksel olarak diğerlerinden daha yoğundur ve bunlar diğer ses ya da sözcükleri etkileyebilir. Dolayısıyla, dil sürçmelerinin kaynağını keşfetmek için en yüksek fiziksel birleşme değerini içeren ses ya da sözleri aramamız gerekmektedir. Bunu yapmanın bir yolu, Meringer'e göre, birisinin adı gibi unutulan bir sözcüğü aramanın neleri içerdiğini dikkate almaktır. Bilince geri gelen ilk ses her zaman, sözcük unutulmadan önceki en büyük yoğunluğu olan sestir. Bu sık olarak, örneğin, sözcükteki kritik ses ya da özellikle vurgulanan ünlüdür. Freud bunlara pek aldırmıyor. Unutulmuş sözcüklerde, ya başlangıç sesinin ya da vurgulanan ünlünün ilk olarak anımsanması yalnızca ender durumlarda doğrudur. Konuşmacılar kimi zaman buna inanabilirlerse de, aslında bu genellikle yanlıştır; Freud, örneklerin ezici çoğunluğunda konuşmacının anımsama çabası sırasında çıkardığı ilk sesin yanlış ses olduğunu ileri sürmektedir.

Bu son görüngüye bir örnek olarak Freud'un kendisinin ressam Signorelli'nin adını unutması üzerine yaptığı ünlü tartışmayı ele alabiliriz. Orvieto Katedrali'ndeki "Dört Son Şey"in, Ölüm, Yargı, Cehennem ve Cennetin freskleri hakkında konuşurken Freud, ressamın adını anımsayamadığını görür. Anımsamaya çalıştığı adı bulmak yerine, yalnızca "Boticelli" ve "Boltraffio" adlarını düşünebilmektedir. Bir başka kişi tarafından ressamın gerçek adı söylendiğinde bu ada ilişkin hiçbir ikircik göstermez. Bu unutma, ressamın adının kendisinin herhangi bir ayırıcı özelliği ya da Freud'un anımsamaya çalışırken yer aldığı bağlamın ruhbilimsel yönü ile açıklanamaz. Gerçek adın yerine söylediği adlardan "Boticelli", Freud için "Signorelli" kadar bildiktir ve "Signorelli", diğer yanlış addan, "Boltraffio"dan, daha tanıdık gelmektedir. Freud'un sözcüğü anımsayamaması, Dalmaçya'da Ragusa'dan Hersek'te bir başka yere arabayla giderken bir yabancı ile yaptığı gevezelik sırasında gerçekleşmiştir.

Freud bu görüngü için şu çözümlemeyi vermektedir. Adı unutma, konuşma sırasında tartışılan bir önceki konuyla bağlantı-

lıdır. Orvieto'dan söz etmeden hemen önce, Freud ve yol arkadaşı Bosna-Hersek'te yaşayan Türklerin töreleri hakkında konuşmaktadırlar. Freud öbürüne, Türklerin hastalık ve ölüme ilişkin kaderci tutumlarından söz etmektedir. Eğer bir doktor bunlara hasta olan birini kurtarmak için hiçbir şey yapılamayacağını söylerse, yanıtları, "Herr [bayım], söylenecek ne var ki? Eğer hasta kurtarılabilecek olsaydı, zaten onu kurtaracağınızı biliyorum" olmaktadır.[3] "Bosna", "Hersek" ve "Herr" sözcükleri, Freud'un bilinçdışında "Signorelli", "Boticelli" ve "Boltraffio" ile birlikte yer almıştır. Bir başka anekdot, Freud'un zihninde diğerine yakın durmaktadır. Sözü edilen Türkler, ölüm karşısındaki tutumlarına karşıt bir biçimde, cinsel bozukluklar karşısında büyük bir tepki göstermektedirler. Öyle ki, bunlardan birisi şöyle demiş: "Herr, eğer *bu* sona erecekse, o zaman yaşamın hiçbir anlamı olmadığını bilin". Freud, bir yabancı ile konuşuyor olduğundan, bu anekdottan söz etmemiş. Böylece zihnini ölüm ve cinsellik temalarının uyarabileceği düşüncelerden uzaklaştırmış. Yakın zamanlarda, Tyrol'de küçük bir köy olan Trafoi'de talihsiz bir haber almış. Freud'un pek çok özen gösterdiği ve "sağaltılamaz bir cinsel bozukluktan" yakındığını söylediği[4] bir hastası kendini öldürmüş. "Trafoi" ve "Boltraffio" sözcükleri arasındaki benzerlik, bu olayın Freud'un bundan söz etmeme kararına karşın kendisini ruhsal olarak duyurmuştur.

Freud, bu benzerliği kurduktan sonra, "Signorelli" adını unutmasının artık rastlantısal bir olay olarak görülemeyeceğini ileri sürmektedir; bu (bilinçdışı tarafından) güdülenmiş olan bir şeydir. Freud'un bilinçli olarak söz etmemeyi seçtiği hece, bir başka unsur, ressamın adı yerine geçirilmektedir.

Burada kurulan bağlantılar[5], "Signorelli" adının ikiye bölündüğünü göstermektedir. Hece çiftlerinden birisi, "elli", Freud'un aklına gelen iki addan birisinde değişmeden yer almaktadır. Diğeri ise, "Signor" sözcüğünün "Herr" olarak çevrilmesi aracılığıyla kurulan bir bağlantılar ağı içinde kapsanmaktadır. "*Her-*

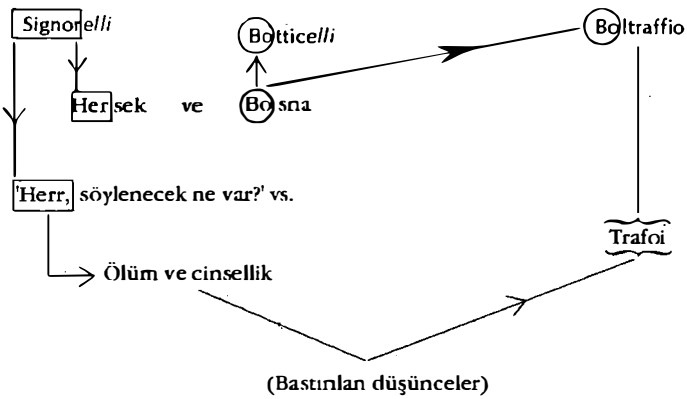
---

[3] Freud, *The Psychopathology of Everyday Life* (Harmondsworth: Penguin, 1975), s. 39.

[4] Age., s. 40.

[5] Freud'un yazısı ilk kez "The physical mechanism of forgetfulness" (1890)'da basılmıştır; bak. *Standard Edition*, 3. cilt.

sek" ve "*Bos*na" adları arasında bir yer değiştirme gerçekleşmiştir —bu iki yer adı genellikle birarada söylenmektedir. Unutmaya yol açan bağlantıların çoğu bilinç düzeyinin altında kurulmuştur. Bastırılmış olan konu ile akla diğer adların gelmelerine yol açan etkenler herhangi bir görünür bağlantı göstermemektedirler. Buradaki benzerlikler, bir bölümüyle sözcüklerdeki ortak seslere bağlıdır, ne ki bunlar yalnızca unutmanın bir bastırma sonucu olduğunu anladığımızda biraraya getirilebilir. Kuşkusuz, adların unutulmalarının tüm örnekleri bu türden değildir: "Özel adların unutulduğu yalın örneklerin yanında bastırmanın güdülediği unutma biçimi de vardır."[6]



4. Şekil

Buna benzer bir mekanizma, Freud'un savına göre, dil sürçmelerinde de bulunmaktadır. Meringer ve Mayer'in çözümledikleri söz yanlışları, konuşmanın bir unsurunun diğerini etkilediği türden olabilir ya da yanlışa yol açan etkenlerin konuşmanın ve konuşmanın yapıldığı yakın çevredeki olayların dışından kaynaklandığı "Signorelli" örneğindeki gibi olabilir. Bunların her ikisinin kökeni de bir tür "uyarılmadır"; ancak birinci durumda bu, konuşmaya ya da sözcüklerin söylendiği koşullara

[6] Freud, *The Psychopathology of Everyday Life*, s. 44.

içseldir; diğerinde ise dışsal. Burada yalnızca ilk durumda dil sürçmesini, ses ve sözcükleri konuşmayı olanaklı kılacak biçimde birbirine bağlayan bir mekanizma ile açıklama olanağı vardır. Üstelik, daha yakından incelendiğinde, ilk tür aslında anlamını yitirmektedir. İlk bakışta yalın bir biçimde "seslerin temas etkisi" sonucu ortaya çıkmış görünen dil sürçmeleri daha fazla incelendiğinde, bunların aslında dışsal (diyeceğim güdülenmiş) etkilere bağımlı oldukları görülmektedir.

Freud, aşağıdakiler de içinde olmak üzere, dil sürçmelerine ilişkin birçok örnek vermektedir:

(1) Bir kadın hasta: "Bir *Tassennescher* [varolmayan bir sözcük] gibi konuşmayı kestim —yani *Taschenmesser* (cep çakısı) demek istiyorum." Freud sözcüğün söylenmesinde güçlükler olduğunu kabul etmektedir, ancak yanlışı hastaya söylemekte ve bunu bilinçdışındaki kaygılarlara dayanan bir adla ilişkilendirmektedir.

(2) Bir başka kadın hasta, amcasının nasıl olduğu sorulduğunda, yanıtlar: "Bilmiyorum. Bu günlerde onu ancak *in flagrante* görüyorum". Kullanmak istediği deyim, *en passant*'tir. Yanlış olarak söylenen terimin hastanın geçmişindeki bir dönem ile bağlantılı olduğu gösterilmektedir.

(3) Genç bir adam caddede bir kadına söyle der: "Eğer izin verirseniz madam sizi *begleit-digen* etmek istiyorum." Adam kadına eşlik etmek (*begleiten*) istemektedir ancak bu önerisinin kadını inciteceğini (*beleidigen*) düşünmektedir. "Signorelli" örneğinde olduğu gibi, gizlenmiş bir niyet —adamın isteği pek de masum değildir— bilinçdışınca güdülenmiş dil sürçmesine yol açmaktadır.

(4) Tartışmalı bir toplantıda başkan söyle der: "Şimdi, gündemdeki dördüncü maddeyi *steiten* (çatışmak, *schreiten*, geçmek yerine) edeceğiz." Konuşmacının bastırmak istediği gerçek görüşü, kendisini yanlış deyişte göstermektedir.

(5) Birisi sorar: "Oğlunuz hangi alayda?" Verilen yanıt şudur: "42.ci Katiller Alayında" (*Mörser*, "Havan", yerine *Mörder*).

(6) Bir toplantıda konuklardan birisi, düşüncesini dile getirir: "Evet, bir kadın erkekleri hoşnut etmek istiyorsa güzel olmalıdır. Bir erkek çok daha iyidir; beş organı da yerinde oldu-

ğu sürece başka bir şeye gereksinimi yoktur." Bu, Meringer ve Mayer'in kirlenmeler diye adlandırdıkları şeyin sayısız örneklerinden biriyse de, Freud bunları ruhsal yoğunlaştırma sürecinin örnekleri olarak kabul etmektedir. Burada söylenen, birbirine anlam olarak benzeyen iki deyişin birleştirilmesidir: "dört organı yerinde olduğu sürece" ile "beş duyusu yerinde olduğu sürece". Freud, birçok dil sürçmesinde olduğu gibi bu açıklamanın da bir şaka olarak algılanabileceğini belirtmektedir. Buradaki tek ayrım, konuşmacının söylediklerini bilinçli olarak ağızdan çıktıkları gibi söyleme niyetinde olup olmamasıdır.

(7) Meringer ve Mayer'in örneklerinden birisinin yeniden çözümlenmesi: "Es war mir auf der Scwest... auf der Brust so schwer." Bu seslerin beklenmesi ile yeterli bir biçimde açıklanamaz. Dil sürçmesi büyük olasılıkla "Schwester" (kızkardeş), "Bruder" (erkek kardeş) ve belki de "Brust der Schwester" (kızkardeşin memesi) sözcüklerinin bilinçdışında biraraya gelmesiyle açıklanabilir.

Freud bunlardan şu sonucu çıkarır: "Konuşmadaki her yanlışın bir nedeni olmalıdır".[7] Bu dil sürçmeleri yanında, kekeleme ya da pepeleme gibi diğer konuşma sorunlarını da içermektedir. Bu görüngülerin hepsi de kendisini konuşma bozuklukları olarak açığa vuran içsel çatışmanın belirtileridir. Konuşma sorunları, Freud'un öne sürdüğüne göre, iyi hazırlanmış bir konuşma ya da sevginin duyurulması gibi bireyin yoğun olarak yaşadığı olaylarda ortaya çıkmaz.

Ce qu'on conçoit bien
S'annonce clairement
Et les mots pour le dire
Arrivent aisément.[8]

---

[7] Age., s. 135.

[8] Boileau, *Art poétique*, age., s. 148'den aktarma.
[İyi kavranan şey
Açıkça dile gelir
Onu söylemek için
Sözcüklere kolayca çıka gelir (ç.n.)]

Bütün dil sürçmeleri örneklerinde bilinçdışının güdülemesi var mıdır? Freud durumun bu olduğuna inanmaktadır, çünkü "her dil sürçmesi örneği incelendiğinde, bu tür bir açıklama ardından gelmektedir."[9]

Şimdi Freud'un dil sürçmelerine ilişkin düşüncelerini Goffman'ın radyo konuşmalarına ilişkin düşünceleri ile karşılaştırmak istiyorum[10] —fazla işe yarar gözükmeyen ancak gerçekte yapılaşma kuramı için çok öğretici olan bir karşılaştırma. Goffman'ın tartışmalarında ilgilendiği şey, Freud'un ilgilendiklerinden oldukça değişik; burada Goffman'ın kendi kanıtlamalarındaki temaları izlemek yerine bunların Freud'un konuşma yanlışları hakkındaki görüşlerinin değerlendirilmesinde geçerli olan içermeleri ortaya çıkarmaya çalışacağım. Radyo ve televizyon sunuşu, olağan konuşmadan esasında ayrıdır ancak tam da bu yüzden, bu tür durumlar için önemli ipuçları sağlayabilir. Sunucular okudukları metnin yazarları değildirler. Bunların konuşmaları önceden planlanmıştır ve küçük değişiklikler dışında sapmalara izin vermeyen bir dizinin parçası olarak gerçekleşir. Aynı zamanda, sunuculardan "içten konuşma" izlenimi vermeleri ve yaptıkları şeyde kendiliğindenlik duygusunu canlı tutmaları beklenir. Bu birbiriyle uyuşmayan zorunlulukları yerine getirmek, sunucular teknik olarak konuşmalarını hatasız yapmak zorunda olduklarından, güçtür. Yayıncının işi "görünürde hatasız içten konuşma üretmektir."[11]

Yine de sunucuların, kuşkusuz, dilleri sürçer. Goffman'ın verdiği örnekler arasında Meringer ve Mayer'in sıraladığı yanlışların örneklerini bulmak kolaydır:

(1) "Televizyon Kilisesi yayınımızı bitirirken, tüm dinleyicilerimize zamanın tüm iyilikleri yaralayacağını anımsatmak isterim" (yer değiştirim ya da Spoonercılık*).

---

[9] Freud, *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, s. 71.

[10] Erving Goffman, "Radio talk: a study of the ways of our errors", *Forms of Talk* (Oxford: Blackwell, 1981) içinde.

[11] Age., s. 242.

* W. A. Spooner (1844-1930)'dan; iki ya da daha fazla sözcükte, seslerin, özellikle başlangıç seslerinin birbiriyle değiştirilmesi. Örnek: "a well-oiled bicycle" yerine "a well-boiled icicle" demek gibi (çev.).

(2) "Şimdi Clyde Lucas'ın sümüğünü ["mucous," "müzik" yerine] dinliyorsunuz" (sesöncesi).
(3) "Şimdi beyzbolda Reds için sahaya çıkan oyuncu, kırk dört numara Frank Fuller, gereksiz yer tutucu [futility infielder, saha içi oyuncusu yerine]" (direnme).
(4) "Burası Kanada Broad Corping Castration" (kirlenme).
(5) "Şimdi aldığımız habere göre bu sabah Roxy tiyatrosunda evde yapılmış bir sarışın [blonde, bomb-bomba yerine] patladı" (yerine geçirme).

Aşağıdakiler gibi, Freud'un sıraladıklarına yakın olan sayısız örnek bulunmaktadır:

(1) "Viceroys —eğer iyi bir boğulma [choke, koka kola yerine] istiyorsanız."
(2) "Yumurta sarısını çırpın ve sonra süt ekleyin. Daha sonra da bunu yavaşça elenmiş una yedirin. Karışımın ne kadar hasta edici [*sickening*, katılaşma-*thickening* yerine] olduğunu görüyorsunuz."
(3) "Ve şimdi, sayın seyirciler, hepimizin büyük bir sabırsızlıkla beklediği, televizyonun bu akşamki özel konuğu — dünyaca ünlü yazar, konuşmacı ve gezgin. Bay, ee, Bay... Ah! adamın adı neydi yahu?"
(4) "Arkadaşlar, Frankie'nin fil yemeği lokantasına uğramayı unutmayın."

Bu sürçmelerin çoğu gülmece niteliğindedir[12] ve Freud'un dil sürçmeleri ile şaka arasında yakın bir benzerlik olduğu düşüncesini güçlendirmektedir. Bunu doğrudan göstermek olanaklı değilse de, bu tür örnekler Freud'un sözel sakarlıklara ilişkin yorumuna uymaktadır. Yanlış söylenen ya da birbirinin yerine kullanılan sözcükler, söylenmiş olması gerekenlerin yalnızca özgül olmayan seçenekleri değildirler. Bunlar yayıncının iletmesi gereken görüş açısından utanç verici niteliktedirler;

[12] Bunların bu yüzden seçildiklerine kuşku yoktur. Goffman'ın malzemesinin büyük bölümü, Kermit Schaffer'in, *Prize Bloopers* (Greenwich: Fawcett, 1965)'i gibi, "gaf" toplamalarından alınmıştır.

kimileri, Freud'un dikkat çektiği, "yalnızca gereğinden fazla doğru" niteliktedirler; diğerleri de açıkça cinsel içeriklidirler. Ancak radyo konuşmalarında görülen diğer iki sürçme biçimini cle alalım:

(1) "Buraya gelerek elbiselerini çıkarma [**drop off, bırakma anlamında**] inceliği gösteren bayanlar hemen hizmet göreceklerdir."
(2) "Sayın müşterilerimiz; rahat yataklarımızı deneyin. Kişisel olarak ben, sattığımız her yatağın arkasında duruyorum." [**kefilim anlamında**]
(3) "Eşyalar ve arabanın Los Angeles Polis Merkezi tarafından çalındığı duyuruldu."
(4) "Ve burada, Holywood'da eski sinema yıldızcığının bir ay içinde beşinci çocuğunu beklediği söyleniyor."

(1) "Tums [**mide ilacı**] sizi hemen rahatlatır ve gece boyunca sindirim ya da gaz sorunundan kurtarır.... Tums'u deneyin ve yatağa giderken geniş bir biçimde... [sayfa çevrilir] gülümseyin."
(2) "Bayanlar baylar, şimdi artık bugünkü konuğumuza sıra geldi: Önde gelen konuşmacı ve toplum önderi, Bayan Elma Dodge... [araya süpermen girer] ki kendisi tek bir adımda yapıların üzerinden atlayabilir."
(3) Madison Square Garden'dan boks maçı veren yerel bir televizyon istasyonu yayınını keserek yerel bir siyasetçinin öldüğünü duyurur. Maça geri dönüldüğünde, sunucu şöyle demektedir: "Çok da işe yaramıyordu zaten, sayın seyirciler."

Bu örneklerde dil sürçmesi söz konusu değildir, ancak bunlar diğer açılardan sakarlıklar biçimini almaktadır. Bir şeyler, konuşmacının iletmek istediği anlamı bozmaktadır. İkinci kümedeki örnekler ilginçtir, çünkü hangi durumlarda ortaya çıktıklarını bilmiyorsak, bunlar tipik "yalnızca gereğinden fazla doğru" sözler olarak görüneceklerdir. Bunlar için, bir programın kesilerek diğerine geçilmesinden sorumlu yapımcı diziyi bir biçimde, (bilinçli olarak ya da başka türlü) söz konusu etkiyi sağlayacak biçimde düzenlemediği sürece, herhangi bir güdüden söz edilemez. İlk kategorideki sürçmeleri yorumlamak daha

güçtür. Bunların bilinçdışının güdülediği anlam bulanıklıkları örnekleri olması olası ise de, bu olasılık fazla yüksek değildir. Daha olası olan durum, sıradan, günlük konuşmada ortaya çıksalardı, ne konuşmacı ne de dinleyici tarafından bunların bulanık niteliklerine dikkat edilmeyecek olmasıdır. Buradaki temel nokta, yalnızca bunların bulanık anlamlarının hemen anlaşılır olmaması değil, aynı zamanda gündelik konuşmadaki bağlamsal özelliklerin, konuşmacının aktarmak istediğinin dışındaki anlamları dışlayacağıdır. Konuşmacılar ilişki içinde oldukları özgül insanlarla, olası değişik algılamaları önleyecek biçimde sözcük ve tümceleri önceden seçerek konuşabilirler. Radyo ya da televizyon sunucuları bunu yapamazlar, çünkü kendileriyle birarada bulunmayan genel bir izleyici kitlesine seslenmektedirler.

Öyleyse, radyo konuşmasını, tipik olarak genel anlamda konuşma diye görmek yanıltıcı olacaktır. Dil sürçmelerinin, gündelik karşılıklı konuşmalara göre radyo konuşmalarında daha çabuk farkına varılmasının iki nedeni vardır. İlk olarak, konuşma, birarada bulunan kişiler arasında gerçekleşmemektedir. Söylenen şey, diğer ipuçlarından ayrılmış olarak, gündelik etkinliklere gömülü olduğu duruma göre daha çok "tanık olunabilir" bir görüngü haline gelmektedir. Bu, Freud'un, sağaltımlardan seçtiği dil sürçmeleri örneklerinin çoğu için de geçerlidir. Önünde sonunda, sağaltım durumları, gündelik konuşmayı yayın konuşmalarından daha iyi yansıtmazlar. Hastanın sözleri, dikkatle incelenmesi gereken özel bir önem taşıyor diye değerlendirilir. İkinci olarak, sunucular hatasız konuşmakta uzmandırlar ve işleri gereği onlardan böyle olmaları beklenir. Sunucunun esas görevi metni akıcı ve anlaşılır biçimde sunmaktır. Yalnızca bu görece hatasız konuşma biçiminin ne kadar olağandışı ve kendine özgü olduğunu anladığımızda, olağan gündelik konuşmanın olumsallıklarını kavramaya başlayabiliriz. Hem sıradan konuşmacılar hem de dilbilimciler genellikle gündelik konuşmanın gerçekte olduğundan daha "kusursuz", daha "düzenli" olduğunu düşünürler. Karşılıklı konuşmalara ilişkin yakın zamanda yapılmış deneysel çalışmaları özetlerken Boomer ve Laver şu yorumu yapıyorlar:

> Konuşmada "normal" olanın "kusursuz" olmadığını fark etmek önemlidir. Kendiliğinden konuşmanın normu, gösterilebilir derecede kusurludur. Karşılıklı konuşma sık sık durma, duraksama sesleri, yanlış başlangıçlar, yanlış deyişler ve düzeltmelerle ıralanır... Her günkü durumlarda bizler ne kendimizin ne de diğerlerinin dil sürçmelerinin çoğunu duymayız. Bu sürçmeler konuşma sırasında, ancak dinleme için uzmanlaşmış bir "hata bulma" biçimi benimsediğimizde ayırt edilebilirler.[13]

Aslında, gündelik konuşmaların çoğunda, dil sürçmelerini sürüp giden neredeyse *bütün* konuşmaların bölük pörçük niteliğinden ayırt etmek çok güçtür. Goffmanın belirttiği gibi, belirli bir söyleyişin sürçme diye ya da "hatalı" olarak görülmesi için, konuşmacı söylediklerini, eğer yeni baştan konuşmaya başlayabilseydi değiştirecek olması (ya da, kuşkusuz, gerçekte değiştirilmiş ya da "onarılmış" olan bir söyleyişin bulunması) gerekir. Dil sürçmelerini konuşma ya da dile getirme hakkındaki idealleştirilmiş bir modele gönderme yaparak tanımlamak anlamlı değildir. Dahası, gündelik konuşmanın yapısını anlamak için, ortaya çıkan diğer tür hatalara bakmamız gerekmektedir. Bunun içermeleri nelerdir?

İlk olarak, dil sürçmeleri bakımından, Meringer ve Mayer'in Freud'un öne sürme eğiliminde olduğu kadar konudan uzak olmadıkları ileri sürülebilir. Fromkin, sözcüklerin yanlış söylenmesinin, "doğru" sözcük üretiminin niteliklerine benzer özellikler taşıdığını göstermiştir.[14] Bu, böyle hataların bilinçdışından gelen uyarılar tarafından ortaya çıkarılmadıklarını göstermemektedir, ne ki, dil sürçmelerini açıklamak için ister istemez başvurulacak olan konuşma üretiminin düşüngüsel gözetiminde genellikle bir "kesilme" olmadığını düşündürmektedir. Ayrıca, ses öncesi ve direnme görüngülerinin doğrudan konuşmanın düşüngüsel gözetimine bağlı olduğu varsayılabilir. Sözcükler karakteristik olarak beyinden konuşmaya dizimsel olarak sıra-

---

[13] Donald S. Bloomer ve John D. M. Laver, "Slips of the tongue", *British Journal of Disorders of Communication*, cilt 3, 1968, s. 2.

[14] Victoria A. Fromkin, "The non-anomalous nature of anomalous utterances", *Language*, 47. cilt, 1971.

lanmış gruplamalar diye aktanlmalıdır ya da bu tür konuşma sorunları hiç ortaya çıkmamalıdır.

Hatalara ilişkin ikinci geniş kategori, bireysel konuşma olarak bireysel konuşma üretimini değil, ancak sıra almayı göz önüne almaktadır. Bir konuşmacı sözüne, öbürünün konuşması bitmeden, ya diğer konuşmayla "örtüşür" biçimde ya da doğrudan öbürünün sözünü keserek başlayabilir; iki konuşmacı da aynı anda konuşabilir; her ikisi de, konuşmada istenmeyen bir boşluk yaratacak biçimde "geri çekilebilir". Tıpkı bireysel konuşma hatalarında olduğu gibi, olağan karşılıklı konuşma içindeki konuşmacılar da bu tür uyumsuzlukların çoğunun farkına varmadan geçerler. Bunlar ancak, örneğin, konuşmanın bir bölümü kaydediliyor ise, dolayısıyla da insanlar daha dikkatli iseler "duyulurlar". Burada da yine gündelik konuşma, örtüşmelerin, aynı anda konuşmaların vs. kolayca fark edilebilir olduğu radyo konuşmaları gibi değildir. Konuşmalarda, öbür durumda olduğundan daha sık olarak, bir konuşmacı sözünü bitirirken diğerinin başlaması biçimindeki örtüşmeler ortaya çıkmaktadır. Ne ki konuşmaya katılanlar, konuşmaya yapılan katkılar ayrı ayrı konuşma bantları diye duyulacak biçimde, bunları süzgeçten geçirirler.

Üçüncü olarak, farkına varılan hatalı konuşma genellikle ya konuşmacının ya da dinleyenlerin başlattıkları onarma işleyişlerini içerir. Öbürleri tarafından yapılan düzeltmelerin, bir bölümüyle idealleştirilmiş bir dilbilgisi modeline dayanıldığında ses ya da sözdizimi sürçmelerinden oluşan çoğu hatanın böyle olduğunun fark edilmemesi, ancak bir bölümüyle de konuşmacıların yetersizliği olarak kabul edilebilecek şeyler hakkında incelik kullanılması yüzünden görece daha seyrek olduğu görülmektedir. Konuşmacıların gerçekleştirdiği düzeltme işlemi hemen her zaman dil sürçmelerinden çok sıra alma güçlüklerini göz önüne almaktadır.

Bu gözlemler bize, hergünkü konuşmaların neye benzedikleri hakkında çok şey söylemekte ve söz sakarlıklarının, "doğru" idealleştirilmiş bir konuşma kavrayışına dayanarak yorumlanamayacaklarını kanıtlamaktadır. Sunucuların konuşması, böyle bir kavrayışa yaklaştığı ölçüde dilin gündelik kullanımından ayrılmaktadır. Sunucuların sahnedeki konuşma ve etkinlikleri, as-

lında insanın toplum yaşamı gerçekte nesnelci toplum bilimcilerin sundukları gibi olsaydı nasıl görüneceğine yakın düşmektedir. Söylenenlerin çoğu yayım ya da gösterimden önce programlanmakta ve metni izleyen eyleyen bunlarda yalnızca küçük değişiklikler yapmaktadır. Burada yapan yalnızca toplumsal örgütlenmenin önceden verilmiş kalıplarının "taşıyıcısı" —ya da Goffman'ın deyimiyle bir "canlandırıcı", "konuşmaların çıktığı bir ses kutusu"[15]— olarak görünmektedir. Konuşma (ve etkileşim) durumlarının ezici çoğunluğu yalın olarak böyle değildir. Gündelik konuşmanın "gevşek" ya da kusurlu niteliği ya da idealleştirilmiş bir modelle karşılaştırıldığında böyle görünmeleri, aslında insan *praxis*ine yedirilmiş olan konuşmanın türsel bir niteliğidir. Başka bir biçimde kondukta, inanılmaz olan, konuşmalardaki teknik cilanın yokluğu değil, ancak konuşmaların ve toplumsal yaşamın (her zaman olumsal) yeniden üretiminin herhangi bir biçim bakışımını göstermemesi olgusudur. Gündelik etkileşimde, iletişim sırasında "iyi konuşmanın" üretilmesi biçimindeki konuşmada içerilen normatif unsurlar hiç de katılımcıları sınırlayan temel ilgi noktası değildir. Bunun yerine, konuşma toplumsal yaşamın olağan olarak sürdürülmesinin gerektirdiği pratik isteklerle doludur.

Bunu kabul etmek, Freud'un görüşünü elden geçirmek anlamına gelmektedir. Freud'a göre, her dil sürçmesinin güdülenmiş bir kökeni bulunmaktadır. İlkece bu sürçmeler, ele alınan bireyin ruhsal yapısına ilişkin elde yeterli bilgi varsa açıklanabilir. Burada açıkça, dil sürçmesinin konuşmacıyı bundan sapmaya götürdüğü, iyi düzenlenmiş konuşmanın varsayılan betimlemesini ayırt edebiliriz. Savunduğum bakış açısı aslında bu sorun çevresinde dolanmaktadır. "İyi düzenlenmiş" konuşma, en azından gündelik konuşmalarda, konuşmacıların kendi pratik etkinliklerini izlerlerken taşıdıkları genel güdüsel içeriklere uyumlu hale getirilmektedir. "Doğru konuşma", bu tür etkinliklerin diğer pek çok yönüyle ortak biçimde, genellikle doğrudan güdülenmez —kişi sunucu değilse tabi. Zaman zaman hatalı konuşmanın da böyle güdülenmiş olabileceği, ayraç içinde gösterilmelidir. Öyleki yas durumlarında, olağan konuşma ölçünlerine uyan üzgün bir kişi, katı yürekli ve duygusuz olarak görülebilir. İnsanların duygusal taşkınlıklar göstermelerini gerektiren

[15] Goffman, *Forms of Talk*, s. 226.

dayatmaların olduğu yerde konuşma hataları ya da normal konuşma biçimlerinde değişiklikler, böyle durumları "yaratmanın" bir yolu olabilir.[16]

Dil kullanım biçimlerinin çoğunluğu doğrudan güdülenmemiş ise, bundan dil sürçmelerinin çoğunluğunun bilinçdışının güdülemesine dayandırılamayacağı sonucu çıkar. O zaman, Freud'un sözel sakarlıklar kuramı bakımından bu bizi nerede bırakmaktadır? Bu konuda şu öneriyi yapmak istiyorum. Freud'un yorumu olasılıkla yalnızca, bu yorumu biçimlendirirken kafasında olandan oldukça farklı durumlar için geçerlidir. Freud'a göre, dil sürçmeleri her şeyden önce, söylenenlerin kastettiği çok fazla şey olmadığı rahat ya da rutin durumlarda ortaya çıkma eğilimi gösterirler. Böyle durumlarda, bilinçdışının deyim yerindeyse bir "sıçrama" yaratması ve konuşmacının ürettiği konuşmayı bozması olasıdır. Ben ise, —toplum yaşamının çoğunluğunu oluşturan— bu durumlarda, bilinçdışı unsurların söyleneni doğrudan etkilemesinin gerçekte en az ortaya çıkmaya eğilim gösterdiğini düşünüyorum. Varlıksal güvenliğin yüksek olduğu durumlarda tanıdık olanın sürekli "yeniden su yüzüne çıkarılmasını" içeren rutinleşme, insanların kendi etkinliklerini etkin biçimde düşüngüsel olarak gözetmelerinin temel koşuludur. Konuşmanın edimsel biçimine ilişkin duyulan kaygı, ancak yapanın söyleyeceğini "kesinlikle doğru" olarak söylemeye özel bir ilgisi varsa artacaktır. Bu tam da, radyo ve televizyon sunucularının yaptığı bir şeydir. Bunun, Freud'un varsayımına karşıt olarak aşk ilanı sırasında da gerçekleşmesi olasıdır. Ayrıca "Signorelli" örneği ve özel adların unutulmasına da genellikle güdülenmiş bir görüngü olarak anlam kazandırabiliriz. Özel adların, diğer sözcüklerde olmayan özgül bir anlamı vardır. Bir kişinin adını yanlış söyleme ya da bu kişiye yanlış adla seslenme, diğer söyleyiş hatalarında olmayacak biçimde kişisel incinmeye yol açar. Dolayısıyla adları doğru söylemek özel bir ayrıcalık yaratır ki, bu belki de adların anımsanmasının diğer dilsel unsurlara göre kaygı kaynaklarına daha doğrudan bağlandığı anlamına gelmektedir. Daha önce de değindiğim gibi, sağaltım amaçlı buluşmalar için de benzer bir düşünce geçerlidir.

---

[16] Goffman, age., s. 223 ve devamında değinildiği gibi.

3. Bölüm

ZAMAN, UZAM VE BÖLGESELLEŞME

Zaman Coğrafyası

Önceki bölümde eyleyenin kesin ruhsal niteliklerini belirleme ve birarada bulunma durumlarındaki etkileşimin çözümlenmesi üzerinde durmuştum. Yapanların etkileşim bağlamlarında konumlanmaları ve bu bağlamların kendilerinin iç içe geçmesi böyle konular için esastır. Ne ki, bu konuların toplum dizgelerinin daha genel yönleriyle nasıl ilişkilendirildiklerini göstermek için, toplum kuramının zaman ve uzam içinde etkileşimin "yerleşikliğini" nasıl ele alması —soyut olarak, felsefi bir yoldan değil, ancak somut bir biçimde— gerektiği üzerinde durmak zorunludur.

Çoğu toplum çözümlemecisi, zaman ve uzamı yalnızca eylemin gerçekleştiği çevreler olarak değerlendirmekte ve zaman kavramını düşünmeden, çağdaş Batı kültürünün karakteristiği olan ölçülebilir saat zamanı olarak kabul etmektedirler. Coğrafyacıların yakın zamanlardaki çalışmaları dışarıda tutulmak üzere —buna ilişkin olarak aşağıda daha çok şey söylenecek— toplum bilimcileri düşüncelerini, toplum dizgelerinin zaman-uzam boyunca oluşturuldukları biçimler çevresinde kurmakta başarısız kalmışlardır. Daha önce de belirttiğim gibi, bu sorunun incelenmesi, yapılaşma kuramında kavramlaştırıldığı biçimiyle "düzen sorunu"nun ortaya çıkardığı temel bir ödevdir. Bu sorun, toplum biliminin isteğe bağlı olarak incelenebilecek ya da dışarıda bırakılabilecek olan belirli bir türü ya da "alanı" değildir. Sorun, yapılaşma kavramı yoluyla yorumlanan biçimiyle toplum

kuramının tam göbeğindedir, bu yüzden de toplum bilimlerindeki deneysel çalışmaların yürütülmesi bakımından oldukça önemlidir.

Neyseki, bu sorunları *de novo*[*] ele almak zorunda değiliz. Son birkaç yıl içinde, coğrafyacıların toplum kuramının değişik geleneklerine dayanarak toplumsal düşünceye yaptıkları anlamlı katkının bir sonucu olarak, coğrafya ve diğer toplum bilimleri arasında dikkate değer bir yakınlaşma gerçekleşti. Bu türden yazıların büyük bölümünün, oldukça genel bir uygulama alanı olan düşünceler içermelerine karşın, toplum bilimlerinin geri kalanında çalışanların büyük çoğunluğu tarafından bilinmediğini söylemek, sanırım doğru olur. Bu katkılardan bir bölümü, Hägerstrand'ın çalışmalarında bulunabilir, ancak bunlar hiçbir biçimde Hägerstrand'ın ve çevresindekilerin çalışmalarıyla sınırlı değildir.[1] Daha önceki yapılaşma kuramı çözümlemelerinde bu yaklaşımın önemine değinmiş ancak yaklaşımı doğrudan incelememiş ya da sınırlarını göstermeye çalışmamıştım. Ancak bu genişletilmiş sunuşta bunu yapacağım.

Hägerstrand'ın dile getirdiği biçimiyle zaman coğrafyası, fazlaca vurguladığım bir görüngüyü —günlük yaşamın rutinleşmiş niteliğini— başlangıç noktası olarak almaktadır. Bu da giderek insan bedeninin özellikleri, bedenin devinim, iletişim araçları ve "yaşam devresi" içindeki yolu —dolayısıyla da bir "biyografik tasarı" olarak insan— ile bağlantılıdır. Daha önce de değindiğim gibi, Hägerstrand'ın yaklaşımı esas olarak insan etkinliği üzerindeki bedenin yapısı ile etkinliğin içinde gerçekleştiği fiziksel bağlamlar tarafından verilmiş olan kısıtlamaların kaynaklarını

---

[*] Bir kez daha (ç.n.).

[1] Bak. T. Hägerstrand, "Space, time and human conditions", A. Karlqvist, *Dynamic Allocation of Urban Space* (Farnborough: Saxon House, 1875) içinde; Derek Gregory, *Ideology, Science and Human Geography* (London: Hutchison, 1978) ve "Solid geometry: notes on the spatial recovery of spatial structure", T. Carlstein ve arkadaşları., *Timing Space and Spacing Time* (London: Arnold, 1978) içinde; T. Carlstein, *Time Resource, Society and Ecology* (Lund: Department of Geography, 1980); Alan Pred, "The choreography of existence: comments on Hägerstrand's time-geography", *Economic Geography*, 53. cilt, 1977; Don Parkes ve Nigel Thrift, *Times, Spaces and Places* (Chichester: Wiley, 1980); Nigel Thrift, "On the determination of social action in space and time", *Society and Space*, 1. cilt, 1982.

belirlemeye dayanmaktadır. Böyle kısıtlamalar, zaman-uzamda davranışı kısıtlayan genel "sınırları" göstermektedir. Hägerstrand bunları başka başka yollardan dile getirmekteyse de karakteristik olarak aşağıdaki etkenleri vurgulamaktadır.[2]

(1) İnsan varoluşunun *çevresi* içerisinde, insan bedeni ile diğer canlı ve cansız varlıkların bölünemezliği. Bedensellik insan eyleyeninin hareket ve algı güçleri üzerine katı sınırlamalar koyar.
(2) "Ölümlü bir varlık" olarak insan eyleyeninin yaşam süresinin sonlu oluşu. İnsanlık durumunun bu temel unsuru, zaman-uzamdaki etkileşimin kaçılamaz nitelikteki belirli nüfus parametrelerini ortaya çıkarmaktadır. Başka hiçbir nedenden olmasa bile yalnızca bu yüzden, zaman bireysel yapan için kıt bir kaynaktır.
(3) İnsanların aynı anda birden fazla ödeve katılabilme yeteneklerinin sınırlı oluşu ve bunun yanında her ödevin belirli bir zaman alması. Sıra alma, bu türden bir kısıtın içermelerini örneklemektedir.
(4) Uzamda devinimin hem de zamanda devinim olduğu olgusu.
(5) Zaman-uzamın sınırlı "paketleme yeteneği". Aynı uzamda, iki insan bedeni aynı anda bulunamaz; fiziksel nesneler de aynı özelliği gösterirler. Bu yüzden, her zaman-uzam bölgesi, bu alanın taşıyabileceği iki nesne biçimi üzerindeki kısıtlamalar bakımından çözümlenebilir.

Hägerstrand'a göre, "zaman-coğrafya gerçekliğinin" bu beş yönü, insan varoluşunun maddi eksenini dile getirmektedir ve birarada bulunma koşullarındaki tüm eşleşme bağlamlarının temelinde yer almaktadır.[3] Kaynaklar (dolayısıyla, diyebilirim ki, gücün yaratılması ve dağılımında içerilmiş) diye incelendikte bu

---

[2] Hägerstrand: "Space, time and human conditions". Ayrıca bak. Parkes ve Thrift, *Times, Spaces and Places*, s. 247-248.

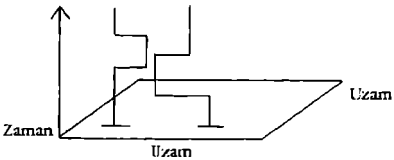
[3] Alan Pred, "The impact of technological and institutional innovations of life content: some time-geographic observations", *Geographical Analysis*, 10. cilt, 1978.

tür etkenler, bireylerin birbirleriyle etkileşimlerindeki günlük, aylık ve bütün yaşam yollarının izleklerinin biçimlendirdiği etkileşim ağlarını koşullandırmaktadır. Eyleyenlerin izlekleri, Hägerstrand'ın belirttiği gibi, "kendilerini dünya uzam ve zamanındaki varoluşlarından kaynaklanan baskılar ve fırsatlara uydurmak zorundadırlar."[4]

Hägerstrand'ın genelleştirilmiş zaman coğrafyası kavrayışı, İsveç'te yerel bir mahalle üzerine yapılmış bir dizi uzun dönemli çalışmadan kaynaklanmaktadır. Ele alınan yöre için, Hägerstrand'ın elinde yaklaşık yüz yıl gibi bir süre içinde orada yaşamış ve hem yöreden dışarıya hem de yöreye taşınmış olan tüm bireyleri izlemesine olanak verecek kadar kapsamlı nüfus istatistikleri bulunmaktadır. Hägerstrand, bu verileri yaşam öyküleri olarak düzenleyerek bunların zaman-uzam içindeki yaşam yollarını oluşturuyor diye çözümlenip çözümlenmeyeceğini ve belirli bir simgeler dizisi ile gösterilip gösterilemeyeceğini araştırmış. Başka deyişle, bireylerin devinimlerinin tipik kalıpları, bir gün içinde ya da daha uzun zaman-uzam dilimlerinde rutin etkinliklerin yinelenmesi olarak gösterilebilir. Eyleyenler, yukarıdaki kısıtlar altında, özellikleri kendi yeterlilikleriyle etkileşen, aynı zamanda da içerisinde diğer eyleyenlerle de etkileştikleri fiziksel bağlamlarda devinirler. Zaman-uzamda devinen bireyler arasındaki etkileşim, "istasyonlarda" ya da sınırlı alanlar içindeki belirli zaman-uzam konumlarında (örneğin evler, caddeler, dünyasal uzamın bir dış sınırı olarak bütün dünya —içinde yaşadığımız yüksek teknoloji çağında bir iki uzay yolcusu dışarıda tutulursa) karşılaşan "demetler" (Goffman'ın sözdağarcığında, karşılaşmalar ya da toplumsal birliktelikler) oluştururlar. Hägerstrad'ın dinamik "zaman-uzam haritaları", şimdiye dek kullanıldıkları durumların çok ötesindeki durumlar için geçerli bir gösterim biçimi sağlamaktadır.

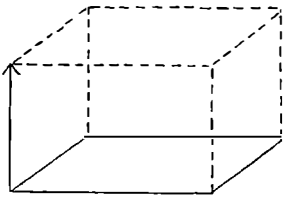
---

[4] Hägerstrand, *Innovations as Spatial Process* (Chicago: Chicago University Press, 1967), s. 332. Ayrıca bak. Amos H. Hawley, *Human Ecology* (New York: Ronald Press, 1950), 13-15. bölümler; E. Gordon Ericksen, *The Territorial Experience* (Austin: University of Texas Press, 1980).



Zaman-uzamda ortak yaşam[5]

5a. Şekil



Üç boyutlu zaman-uzam

5b. Şekil

5a ve 5b şekilleri, bunu en yalın biçimde göstermektedir. İki birey, örneğin aynı semtte bir mil arayla yaşıyor olsunlar; bunların zaman-uzam yolları kesişerek ikisini kısa bir süre için, örneğin bir kahvehanede ya da lokantada karşı karşıya getirmekte ve daha sonra yolları yine ayrılmaktadır. Eğer belirli bir bireyin günlük etkinlikleri kaydediliyorsa, bu bireyin rutin etkinliklerinin kaba bir nitelendirilmesini, bu etkinlikler zaman ve uzamda izlekler oluşturdukları sürece ortaya çıkarmak kolaydır. Bir yaşam yolunun betimlenmesi olarak bu niteleme, "yaşam-devresi" içerisindeki zaman-uzam devinimlerinin genelleştirilmiş kalıplarını içerecektir. Örneğin, bir kişi evlilik yoluyla yeni bir ev kurana kadar anne-babasının evinde yaşayabilir. Bu, günlük izlek üzerindeki "istasyonlar" olarak hem evin hem de işyerinin değiştiği bir iş değişikliği ile birlikte gerçekleşebilir. Bir evden diğerine taşınma, evlilik ya da iş yaşamındaki değişmeler, bir dizi olası başka etkenle birlikte tipik yaşam yollarını etkileyebilir.

Günlük yaşamın izlekleri içinde bireylerin girdikleri karşılaşmalar, yukarıda sıralanan kısıtlar altında gerçekleşmektedir. Kuşkusuz, Hägerstrand eyleyenlerin yalnızca devinen bedenler olmayıp erekleri olan ya da kendisinin adlandırdığı gibi "tasarıları" olan istemeli varlıklar olduklarını kabul etmektedir. Bireylerin gerçekleştirmeye çalıştıkları tasarılar, eğer edimsellik kazanacaklarsa, bireylerin karşılaştıkları kısıtların üstesinden gelmek

[5] Parkes ve Thrift, *Times, Spaces and Places*, s. 245.

için özünde sınırlı olan zaman ve uzam kaynaklarını kullanmak durumundadırlar. "Yeterlilik kısıtları", yukarıda sıralanan türdendirler. Bunların kimileri öncelikle zaman dağıtımını etkiler: Örneğin düzenli aralarla uyuma ya da yemek yeme gereksinimi, günlük etkinliklerin yapılaşmasına belirli sınırlamalar getirmektedir. "Çiftleme kısıtları" diğerleriyle birlikte girişilen etkinlikleri koşullayan kısıtları anlatmaktadır. Bir gün içinde bireyin elde edebileceği zaman-uzam hacmi, tasarıların izlenmesini sınırlayan bir prizmadır. Günlük davranışın prizmaları yalnızca coğrafi ya da fiziksel sınırlardan değil ancak "tüm kenarlardaki zaman-uzam duvarları"ndan oluşmaktadır. Aynı zamanda, böyle prizmaların büyüklükleri, eyleyenlerin ellerindeki iletişim ve dönüşüm araçlarındaki zaman-uzam yakınsaklığı tarafından da kuşkusuz etkilenecektir.

Zaman-uzam yakınsaklığı kavramı bir başka coğrafyacı, Janelle tarafından değişik yerler arasında devinmek için gerekli olan zaman cinsinden uzaklıkların "küçülmesine" gönderme yapmak için ortaya atılmıştır.[6] Dolayısıyla, A.B.D.'nin Doğu Kıyısından Batı Kıyısına gitmenin, elde bulunan araçlar cinsinden alacağı zaman şöyle hesaplanabilir: Yaya olarak, yolculuk iki yıldan fazla sürecektir; at sırtında sekiz ay; posta arabasıyla dört ay; 1910'da trenle dört gün; bugün düzenli havayoluyla beş saat; en hızlı jetle iki saatin biraz üzerinde. Zaman-uzam yakınsaklığı, günlük prizmaların dış sınırlarının dökümü için kullanılabilir. Ancak, değişik birey ya da grupları etkileyen akışkanlık ve iletişim üzerine konan kısıtlamalar açısından, toplum içindeki değişik topluluklar arasında ve bu toplulukların içinde oldukça büyük farklılıklar olduğuna kuşku yoktur. Dizisellik ve sıra alma, taşıma biçimlerinin çoğunluğunda yer almaktadır. Bu yüzden, örneğin, ekspres bir tren iki kent arasını üç saat içinde alabilir. Ancak trendeki yerler, olanağı olan ve ödeme gücü olanlar için bile sınırlı sayıda olabilir. Dahası, eğer bir kişi treni kaçırırsa, bir sonraki eksprese kadar yalnızca banliyö trenleri olabilir; bu da zaman-uzam yakınsaklığına "düzensiz" bir nitelik verecektir.[7]

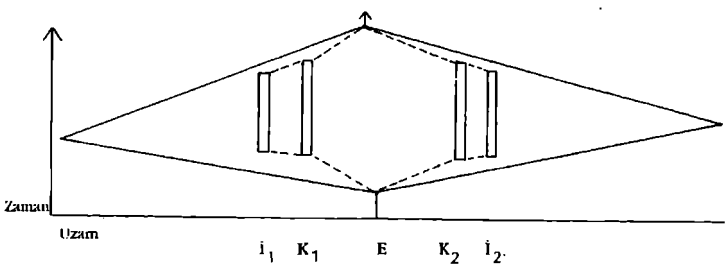
---

[6] D. G. Janelle, "Spatial reorganisation: a model and concept", *Annals of the Association of American Geographers*, 58. cilt, 1969 ve aynı yazarın başka makaleleri.

[7] P. Forer, Carlstein *ve arkadaşları, Timing Space and Spacing Time* içinde.

Son olarak, toplumların çoğunluğunda ve bir bireyin yaşamındaki günlerin büyük bölümünde akışkanlık görece daraltılmış zaman-uzam prizmaları içinde gerçekleşir.

Palm ve Pred, Hägerstrand'ın düşüncelerinin uygulanışı için, bir yığın yazı çizide varolanın yanı sıra, bir örnek vermektedirler: "Jane"in, evli olmayan bir annenin günlük prizması örneğini.[8] 6. şekil, Jane'in gündelik etkinliklerinin prizmasının bir gösterimini vermektedir. Jane işe gitmek için evden belirli bir saatten önce ayrılamamaktadır, çünkü bebek hem beslenme ve diğer gereksinimler için ona bağlıdır hem de kreş henüz açılmamıştır. Jane'in arabası yoktur, bu yüzden de iki "istasyona", kreş (K_1) ile işyerine ($İ_1$), ulaşmada ciddi yeterlilik ve çiftleme kısıtlamaları ile karşı karşıyadır. Kabul edebileceği işler bu kısıtlarla sınırlanmıştır ve iyi kazandıran bir iş bulma ya da bu işi elinde tutma şansının düşüklüğü, karşılıklı olarak, gün boyunca yolu üzerindeki karşılaştığı diğer kısıtları ağırlaştırmaktadır.



6. şekil

Jane, öğlenleri kreş kapanmadan çocuğunu almak zorundadır, bu yüzden de günün ancak bir bölümünde çalışabilir. Jane'in, birisi daha çok kazandıran ve kendisine araba sürme olanağı vererek çocuğunu evinden daha uzaktaki bir kreşe verebilmesini sağlayan bir iş ($İ_2$) olmak üzere iki seçeneği olduğunu düşünelim. Daha iyi kazandıran işi kabul ettiğinde, kreşe gidiş, işe gidiş

[8] R. Palm ve A. Pred, "A Time-geographic perspective of inequality for women", D. A. Lanegran ve R. Palm, *An invitation to Geography* (New York: McGraw-Hill, 1978).

ve işten çıkarak yeniden eve (E) dönüş için harcadığı zaman arttığından alışveriş, yemek ve evişi yapmaya zamanı kalmadığını görmektedir. Dolayısıyla kendini bu işten ayrılarak daha az kazandıran, evine daha yakın olan yarım günlük diğer işi ($\dot{I}_1$) kabul etmeye "zorlanmış" olarak görebilir.

Hägerstrand, bireylerin yaşam yollarının diziselliğini ya da "yaşam öykülerini" kavrayabilmek için özel bir çaba harcamıştır. Hägerstrand'a göre bir yaşam öyküsünü, "beden ile çevredeki görüngüler arasındaki etkileşimle ilişkili olan" "içsel zihinsel deneyimler ve olaylar" oluşturmaktadır.[9] Bir bireyin gündelik etkinliğinin yürütülmesi, bu bireyin ardışık olarak etkileşim ortamlarında yer alan varlıklarla eşleşmesini gerektirir. Bu varlıklar şunlardır: diğer eyleyenler, bölünemez nesneler (eylemin *çevre*sinin katı maddi nitelikleri), bölünebilir maddeler (hava, su, mineraller, yiyecekler) ve alanlardır. Alanlar, benim zaman-uzamın bölgeselleşmesi olarak adlandırmayı yeğlediğim şeye karşılık gelmektedir: yaşam yollarının değişik uzamsal ayrım biçimleri olan etkileşim ortamları içindeki devinimlerine. Ancak alanların özellikleri, etkinlikleri bu alanlarda yoğunlaşmış olan bütün nüfus için verilmiş bir "istasyonlar" ve "etkinlik demetleri" dağılımının yarattığı çiftleme kısıtları bakımından doğrudan bir biçimde incelenebilir. Bu yüzden zaman-uzam alanları içinde etkileşen toplumsal kalıpların yapısı, yeterlilik ve çiftleme kısıtlarının genel örgütlenmesi ile sınırlanmıştır. Carlstein'in ayrıntısıyla göstermeye çalıştığı gibi, aşağıdaki üç "paketleme" biçiminin ortaya çıkardığı "ekolojik" kısıtlamalar bulunmaktadır:

(1) yerleşim uzam-zamanı içindeki maddeler, insan eliyle yapılmış şeyler, organizmalar ve insan yığınlarının paketlenmesi;
(2) yığının zaman bütçesi içindeki zaman alan etkinliklerin paketlenmesi;
(3) yığın dizgesi içindeki değişik büyüklük, sayı ve uzunluktaki demetlerin paketlenmesi; diyeceğim, bireylerin bölünc-

[9] Hägerstrand: "Survival and arena: on the life-history of individuals in relation to their geographical environment", Carlstein ve arkadaşları, *Timing Space and Spacing Time*, 2. ciltte, s. 123.

mezlik ve süreklilik kısıtlarından kaynaklanan grup oluşumu.[10]

Eleştirel Yorumlar

Zaman coğrafyasının yapılaşma kuramı açısından önemi kesinlikle ortadadır.[11] Zaman coğrafyası, gündelik yaşamın rutinlerini biçimlendiren kısıtlamaları dikkate almaktadır ve günlük etkinliklerin birarada bulunma durumlarındaki pratik niteliğinin, toplumsal davranışın kuruluşundaki önemi üzerindeki bir vurgulamayı yapılaşma kuramıyla paylaşmaktadır. Goffman'ın yazılarında, bu yazılar ne kadar önemli olurlarsa olsunlar, toplumsal yaşamın verili *milieux*sü olarak görünme eğiliminde olan etkileşim ortamlarının zaman-uzamda yapılaşmalarını somutlaştırmaya başlayabiliriz. Hägerstrand'ın toplumsal pratikler üzerindeki yoğunlaşması, yüksek sesle ve açıkça dile getirilmektedir; Hägerstrand, toplum dizgelerinin genel örgütlenmesi üzerindeki, "sıradan bir kişinin sıradan bir gününün etki"sini anlamak için zaman coğrafyasını kullanmak istemekte diretmektedir.[12] Ne ki, zaman coğrafyasının, bu kitapta yer alan önceki tartışmalardan ortaya çıktıklarını umduğum gibi, oldukça açık yetersizlikleri bulunmaktadır.

Zaman coğrafyası hakkında getirilmesi gereken kayıtlar şunlar. İlkin, bu yaklaşımın safdil ve kusurlu bir insan eyleyeni kavrayışı bulunuyor. Hägerstrand'ın düşünceleri, zaman-uzam bağlamlarında yapılaşan insanın bedenselliğini vurgularken benim daha önce açımlamaya çalıştığım düşüncelerle uyum içindedir. Ancak Hägerstrand, "bireyleri", gündelik yaşamlarında karşılaştıkları toplumsal ortamlardan bağımsız olarak biçimlenir diye değerlendirme eğilimindedir. Eyleyenler, kendi etkinliklerinin izledikleri "tasarılar" tarafından yönlendirilmeleri anlamında a-

---

[10] Carstein, "Innovation, time-allocation and time-space packing", age., s. 159; Carlstein, *Time Resources, Society and Ecology*.

[11] Bak. T. Carlstein, "The sociology of structuration in time and space: a time-geographic assessment of Giddens's theory", *Swedish Geographical Yearbook* (Lund: Lund University Press, 1981).

[12] T. Hägerstrand, "What about people in regional science?", *Papers of the Regional Science Association*, cilt 24, 1970, s. 8.

macı olan varlıklar olarak görülmektedirler. Ancak bu tasarıların yapı ve kökenleri açıklanmadan bırakılmaktadır. İkincisi, Hägerstrand'ın çözümlemeleri bu yüzden, zaman ve uzama yönelik ilgisi nedeniyle özgün bir biçimde bile olsa, eylem ve yapı ikiciliğini, yineleme eğilimindedirler. "İstasyonlar", "alanlar" vs. verili diye, kurumsal oluşum ve değişmenin yorumlanmamış süreçlerinin sonuçları diye kabul edilmektedir. Bu tür bir bakış açısında, bütün insan eyleminin en fazla rutinleşmiş biçimlerinde bile, temel olarak dönüştürücü niteliği üzerinde çok az durulması pek şaşırtıcı değil. Üçüncüsü, bedenin, zaman-uzam boyunca hareketi içinde, yalnızca kısıtlayıcı özellikleri üzerinde durmak yanlıştır. Tüm kısıtlama biçimleri, dediğim gibi, aynı zamanda da fırsat biçimleri, eyleme olanak veren araçlardır. Dahası, Hägerstrad'ın "kısıt"ı kavramlaştırmada izlediği özgül yol görüşlerindeki belirli bir kültüre bağlı unsuru belli etmektedir. Çünkü yeterlilik kısıtları, çiftleme kısıtları vs. kendisi tarafından tipik biçimde bu tür kısıtların kıt kaynaklar diye iş görmeleri bakımından tartışılmaktadır. Burada bir kez daha, tarihsel maddeciliğin bir değişkesiyle olası bir bağlantı görmek zor değil. Hägerstrand'ın yazılarında, tüm toplum biçimlerinde, kıt kaynakların dağıtımının toplumsal kurumların örgütlenişi üzerinde bir çeşit belirleyici etkide bulunduğu anlayışını sergileyen bir ipucundan fazlası var. Bu bence, yalnızca kaynakların "etkin" kullanımına öncelik verilen çağdaş toplumlar için uygun bir önermedir.[13] Son olarak, zaman coğrafyası yalnızca pek zayıf bir biçimde geliştirilmiş bir güç kuramını içermektedir. Hägerstrand, yeterlilik ve çiftleme kısıtlarıyla bağlantısını kurduğu "yetke kısıtlamaları"ndan söz etmektedir. Ne ki bunlar hem bulanık bir biçimde ortaya konmuştur hem de eylem üzerine konan kısıtların bir kaynağı diye güç hakkında sıfır-toplamlı bir kavrayışa dayanmaktadırlar. Diğer yandan, eğer güç yaratıcı diye kavranırsa, Hägerstrand'ın sözünü ettiği "kısıtların" hepsi, egemenlik yapılarının yaratılması ve sürdürümündeki kiplikler olmaktadırlar.

Bu tür düşünceleri, bu kitapta daha önce araştırılan sorunlar açısından daha yeterli bir biçimde geliştirmek için yine, coğraf-

[13] *CCHM*, 5. bölüm.

yacıların sıradan bir biçimde kullandıkları "yer" kavramına bakmak gereklidir. Hägerstrand'ın zaman coğrafyası, insanın toplumsal yaşamını incelemede, zaman-uzamın düzenlenişini çözümlemenin önemini göstermek bakımından "yer" kavramının oldukça etkili bir eleştirisini ortaya atmaktadır. Ancak Hägerstrand, zamansallığın toplum kuramına eklemlenmesini fazlaca vurgulamaktadır; yer ya da konum kavramlarını yakın bir kavramsal izlemeye almamakta ve bu terimleri görece incelenmemiş biçimde kullanmaktadır. Toplum kuramında "yer" terimi, yalnızca "uzamda noktalar"ı göstermek için kullanılmamalıdır, tıpkı zamandaki noktalardan "şimdiler"in ardarda gelmesi olarak söz edemeyeceğimiz gibi. Bunun anlamı, bulunma —ya da bunun yerine, varlığın ve yokluğun karşılıklılığı— kavramının zamansallık bakımından olduğu kadar uzamsallık bakımından da açıklanmasının zorunlu olduğudur. Yapılaşma kuramını geliştirirken, burada yeri olan iki kavram ortaya atmıştım: toplum ve dizge bütünleşmesi arasındaki ilişkilerde içerilen *lokal* ve *varlığın bulunabilirliği* kavramları.[14]

Lokaller, uzamın etkileşim *ortamlarını* sağlamak için kullanılışına gönderme yapar; bu ortamlar da sonuçta etkileşimin *bağlamsallığını* belirlemekte esastırlar. Lokallerin oluşumu, kesinlikle Hägerstrand'ın öncelik verdiği görüngülere bağımlıdır: beden, çevredeki dünyanın fiziksel özellikleriyle ilişkili olarak bedenin devinim ve iletişim araçları. Lokaller bu tür "değişmezliği", "belirlemelerinden" ne kastedildiği açık olmasa da büyük ölçüde kurumların temelindeki "değişmezliği" sağlarlar. Genellikle lokalleri fiziksel özelliklerine göre, ya maddi dünyanın özellikleri olarak ya da daha yaygın biçimde, bu özelliklerle insan yapısı nesnelerin birleşimleri olarak tanımlamak olanaklıdır. Ancak lokallerin yalnızca bu biçimde betimlenebileceklerini varsaymak bir hatadır —insan eyleminin betimlenmesi açısından, davranışçılığın düştüğü aynı hata biçimi. Bir "ev" ancak, gözlemci bunun insan etkinliğinde kullanılma biçimlerinin tanımladığı bir dizi diğer özelliği bulunan bir "konut" olduğunun farkına vardığı sürece ev olarak anlaşılabilir.

[14] Age., s. 161 ve devamı; *CPST*, s. 206-210.

Lokaller bir evdeki bir oda, bir caddenin köşesi, bir fabrika binasının içi, kentler ve kasabalardan ulus-devletlerin kapladığı yurt diye ayrılmış alanlara kadar uzanır. Ancak lokaller tipik olarak içsel bakımdan *bölgeselleşmiştir* ve bunların içindeki bölgeler, etkileşim bağlamlarının oluşturulmasında olağanüstü önem taşımaktadırlar. Burada bağlam kavramı üzerinde biraz daha durmak istiyorum. "Yer" terimi yerine "lokal" terimini kullanmaktaki nedenlerden birisi, eyleyenlerin zaman ve uzam boyunca karşılaşmaların oluşmasında süreğen bir biçimde ortamların özelliklerini kullanmalarıdır. Bunun apaçık bir unsuru, değişik bireylerin rutin etkinliklerinin kesiştiği lokaller olarak Hägerstrand'ın "istasyonlar" —yani eyleyenlerin izleklerinin fiziksel akışkanlıklarının karşılaşmalar ya da toplumsal birliklerde durdurulduğu ya da azaltıldığı "durak yerleri"— dediklerinin fiziksel yönleridir. Ne ki, ortamların özellikleri aynı zamanda, sıradan bir biçimde, etkileşimin anlamlı içeriğini oluşturmak için de kullanılmaktadır: bunun çok sayıdaki gerçekleşme yolunun ortaya konması, Garfinkel ve Goffman'ın temel katkılarındandır. Bağlam böylece, etkileşimin en özel ve en ayrıntılı unsurlarını, toplumsal yaşamın kurumlaşmasının çok daha genel özelliklerine bağlamaktadır.

Bölgeselleşme Biçimleri

Bölgeselleşme yalnızca uzamın lokalleşmesi olarak değil, rutinleşmiş toplumsal pratiklerle ilişkili olarak zaman-uzamın bölgeleştirilmesi olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla bir kişinin evi, tipik bir gün sırasındaki geniş bir etkileşimler demeti için bir "istasyon" olan bir lokaldir. Çağdaş toplumlarda evler, katlar, salonlar ve odalar diye bölgeselleştirilmektedir. Ne ki, evin değişik odaları uzamda olduğu kadar zamanda da farklı biçimlerde bölgeleştirilmektedir. Alt kattaki odalar karakteristik olarak en çok gündüz saatlerinde kullanılırken yatak odaları bireylerin geceleri "dinlenmeye çekildikleri" yerlerdir. Tüm toplumlarda gece ile gündüz arasındaki ayrım, toplumsal yaşamın yoğunluğu ile gevşemesi arasındaki belki de en temel bölgeleştirme ayrımı olagelmişti —aynı zamanda, açık ki, insan organizmasının düzenli uyku araları gereksiniminin yarattığı bir ayrım. Gece, diğer tüm

uzamsal sınırlarda olageldiği gibi toplumsal etkinlik için de bir "sınır" olagelmişti. Bu, deyim yerindeyse, artık yalnızca arada sırada belirleyici olan bir ayrım olarak sürmektedir. Ne ki güçlü, düzenli yapay ışıklandırma biçimlerinin geliştirilmesi, gece saatlerindeki etkileşim ortamları olanağını çarpıcı bir biçimde artırmıştır. Bir gözlemcinin de belirttiği gibi:

> İnsan göçünün son büyük sınırı zaman içinde gerçekleşmektedir: uyanıkken gerçekleştirilen etkinliğin günün yirmi dört saatine yayılması. Fabrikalarda daha fazla çalışma nöbetleri, daha fazla polis koruması, bütün saatlerde daha fazla telefon kullanımı söz konusudur. Daha fazla sayıdaki hastane, eczane, araba kiralama bürosu, benzin istasyonu ve araba tamirhanesi, bovling salonu ve radyo istasyonları her zaman çalışmaktadır. Her istendiğinde ulaşılabilecek olan, araba kurtarma, çilingir, rehinci, uyuşturucu, zehirlenme, intihar ve kumar için "acil telefon hatları" gibi çok fazla sayıda acil hizmetleri vardır. Bu olaylara, farklı bireyler nöbetleşe katılıyor olsalar da, söz konusu örgütler sürekli çalışır durumdadır.[15]

Burada, Zerubavel'in bölgeleştirmenin çok sıkı bir biçimde denetlenen çağdaş bir hastanedeki zamanın düzenlenmesi üzerine yaptığı incelemeden söz edebiliriz. İncelenen hastanedeki sağlık hizmetlerinin büyük bölümü, dönüşümlü olarak çalışan görevli bakıcılar tarafından sağlanmaktadır. Hemşirelerin büyük bölümü, belirli sürelerle farklı bölümlerde ve hastanenin farklı servisleri arasında yer değiştirerek çalışmakta ve gece ile gündüz nöbetlerinde de değişiklikler yapılmaktadır. Bölümler arasındaki devinim çevrimleri gece ve gündüz nöbetleriyle çakışacak biçimde düzenlenmektedir, öyleki bir kişi "gündüze geçtiğinde" başka bir servise de kaydırılmaktadır. Bu etkinliklerin çizelgeleştirilmesi karmaşık ve ayrıntılıdır. Hemşirelerin çalışmaları standartlaştırılmış dörder haftalık süreler olarak düzenlenirken internlerin ve doktorlarınki değişmektedir. Hemşirelerin dönüşüm süreleri, her zaman haftanın aynı günü başlar. Bunlar yirmi sekiz günlük süreler olarak düzenlendiklerinden, takvim ayı ile

[15] M. Melbin, "The colonisation of time", Carlstein ve arkadaşları, *Timing Space and Spacing Time*, 2. ciltte, s. 100.

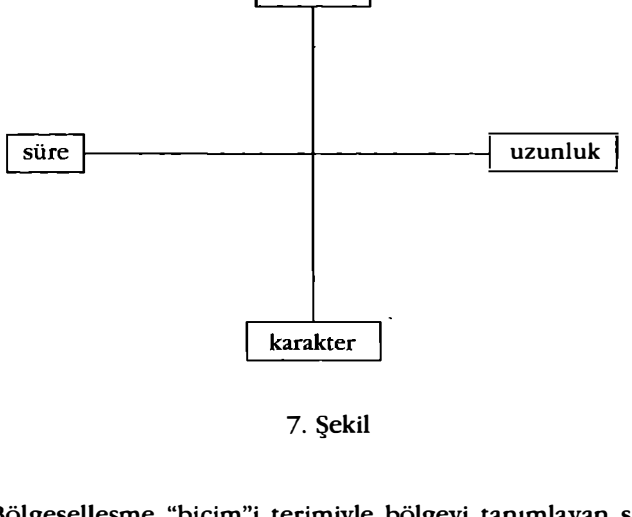
çakışmazlar. Diğer yandan hastabakıcıların etkinlikleri, takvim aylarına göre düzenlenmektedir, bu yüzden de haftanın değişik günlerinde başlar.

Haftalık ve günlük dilimler de titizlikle sınıflanmaktadır. Özellikle hemşirelerin yer aldığı, birçok rutin, tamıtamına yedi günlük aralıklar halinde gerçekleşmektedir. Ayrıca, hemşirelerin "tatil zamanları" da haftalık çizelgede gösterilmektedir. Tatil zamanı, her birisi bağımsız nitelikteki birkaç parçaya bölünebilir, ancak her bir bölüm, yedi günün bir katı olmalıdır ve iş etkinlikleriyle uyum içinde olacak biçimde Pazar günü ile başlayıp Cumartesi ile bitmelidir. Ne ki, "hafta içi"ndeki günler ile "hafta sonu"ndaki günler aynı değildir, çünkü hastanede sürekli çalışıyor olsalar da, değişik türden hizmetler hafta sonlarında kısıtlanmaktadırlar. Örneğin hastane görevlileri, laboratuvarlar kapalı olduğunda belirli türden testlerin yapılamayacağını bilirler. Bu durumda hafta sonlarında olabildiğince az sayıda yeni hastayı kabul etmeye ve içerdeki hastalar için yeni sağaltım programlarına başlamaktan olabildiğince kaçınmaya çalışacaklardır. Cumartesi ve Pazarlar genellikle "sakin" günlerdir; Pazartesi haftanın en yoğun günüdür. Hastanedeki gündelik yaşam içinde "gündüz" ve gece arasındaki ayrım, haftanın hafta içi günlere ve hafta sonundaki günlere bölünmesine benzemektedir. Yazarın belirttiği gibi, geceleri çalışmanın hâlâ olağandışı ve olağanüstü bir biçimde yorucu olması "gece görevi" terimiyle dile getirilmektedir. Buna karşılık gelecek bir "gündüz görevi" terimi yoktur.[16]

Bölgelselleşme tarzlarına ilişkin kullanışlı bir sınıflama, 7. şekille ortaya konabilir.

---

[16] Evitar Zerubavel, *Patterns of Time in Hospital Life* (Chicago: University of Chicago Press, 19179), s. 22; ayrıca bak. P. A. Clark, "A review of the theories of time and structure for organisational sociology", *University of Aston Management Centre Working Papers*, no. 248, 1982; Zerubavel, *Hidden Rythms* (Chicago: University of Chicago Press, 1981). "Yıl", "ay" ve "gün"ün doğal olaylarla bağlantıları olmasına karşın "hafta"nın böyle bir bağlantısı olmadığı söylenebilir; bak. F. H. Colson, *The Week* (Cambridge: Cambridge University Press, 1926).



7. Şekil

Bölgeselleşme "biçim"i terimiyle bölgeyi tanımlayan sınırların biçimini kastediyorum. Lokallerin büyük bölümünde bölgeleri birbirinden ayıran sınırlar fiziksel ya da simgesel olarak işaretlenmiştir. Birarada bulunma bağlamlarında bu sınırlar, birbirine bitişik bölgeler arasındaki geçirgenliği sağlayacak daha çok ya da daha az sayıdaki "varolma" özelliklerine olanak vermektedir. Daha önce de belirtildiği gibi, genellikle toplumsal birliktelikliklerde karşılaşmaların bölgeselleşmesi, yalnızca bedenin duruş ve konumlanması, ses tonu vs. ile gösterilmektedir. Bölgesel olarak sınırlanmış oluşlar olarak bu türden birçok birliktelikte karşılaşmaların neredeyse tümü çok kısa sürebilir. Öte yandan, odalar arasındaki duvarlar, içerisine olağan birarada bulunma araçlarının hiçbirisinin sızamayacağı bölgeselleşme sınırlarını çizebilir. Kuşkusuz, duvarlar ince olduğunda karşılaşmaların kapanışında değişik türden kesintiler ya da sıkıntılar ortaya çıkabilir. Ariès, Elias ve başkaları, on sekizinci yüzyıldan bu yana nüfus yığınının evlerindeki içsel ayrımlama yollarının, aile yaşamı ve cinselliğin değişen yönleriyle ilişkili olduğuna değinmektedir-

ler.[17] Batı Avrupa'da on sekizinci yüzyıldan önce yoksulların evlerinde genellikle, içlerinde çeşitli ortak yaşam ve uyuma düzenlemelerinin bulunabildiği yalnızca bir ya da iki oda vardı. Soyluların daha geniş evlerinde çok sayıda oda bulunmaktaydı, ancak genel olarak bu odalar çağcıl evlerde olduğu gibi arada toplumun tüm sınıfları için daha önce erişilmesi güç özel yaşama olanak verecek koridorlar olmadan birbirleriyle bağlantılıydılar.

Bölgeleşme, ölçek ya da uzunluk olarak büyük değişmeler gösteren bölgeleri [zones] içerebilir. Uzunlukları geniş olan bölgeler [regions], geniş bir uzama ve uzun bir zamana yayılmış bölgelerdir. Kuşkusuz, uzam ve zaman "uzunlukları" arasındaki kesişme farklılık gösterebilir, ama büyük ölçekli alanlar ister istemez yüksek derecede bir kurumlaşmaya bağlı olacaktır. Burada tanımlandığı biçimiyle bütün bölgeler hem uzam hem de zamanda uzantılar içermektedir. Coğrafyada "bölge" terimi kimi zaman, maddi çevrenin fiziksel özelliklerini gösteren bir haritada diğerlerinden fiziksel olarak ayrılmış bir alan anlamında kullanılabilir. Benim, her zaman zaman-uzam boyunca toplumsal davranışın yapılaşması çağrışımını taşıyacak biçimde burada kullanılıyor olan terimle kastettiğim bu değil. Bu yüzden, İngiltere'nin Kuzeyi ile Güneyi arasında, sınıf ilişkileri ve bir dizi başka toplumsal ölçütler bakımından yüksek bir bölgesel ayrışma derecesi vardır. "Kuzey", yalnızca coğrafi olarak sınırlanmış bir alan değil, uzun zamandan beri yaygın olan ayırıcı toplumsal özellikleri olan bir alandır. Bölgeleşmenin "karakteri" terimiyle, lokallerin zaman-uzam örgütlenişlerinin daha geniş toplum dizgeleri içerisindeki düzenlenme biçimlerine gönderme yapıyorum. Dolayısıyla birçok toplumda "ev", konut hem aile ilişkilerinin hem de ya konutun içindeki bölümlerde ya da konuta bitişik bahçe ya da topraklarda sürdürülen üretimin fiziksel yeri olagelmişti. Ancak çağcıl kapitalizmin gelişmesi ev ve işyeri arasında, çağdaş toplumlardaki üretimin genel örgütlenişi ve bu toplumların öbür temel kurumsal özellikleri açısından önemli içermeleri bulunan bir ayrışma ortaya çıkarmıştır.

---

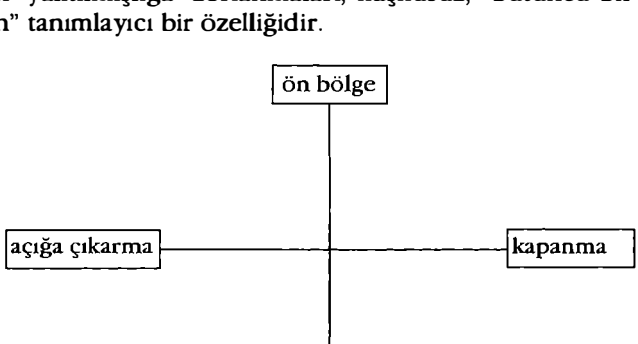
[17] P. Ariès, *Centuries of Childhood* (Harmondsworth: Penguin, 1971), s. 52; Norbert Elias, *The Civilising Process* (Oxford: Blackwell, 1978).

Ön Bölgeler, Arka Bölgeler

Bölgeselleşmenin karakterinin bir yönü, özgül lokal biçimlerine eşlik eden varlığın bulunabilirliği düzeyidir. "Varlığın bulunabilirliği" kavramı, birarada bulunma kavramının asıl tamamlayıcısı olan kavramdır. Birarada bulunmadaki "birlikte olma", yapanların "biraraya gelebilmeleri"ni sağlayan araçları gerektirir. Hägerstrand'ın zaman coğrafyası, burada tipik olarak yer alan kimi etkenlere dikkatimizi yöneltmektedir. Yalnızca yüz yıl öncesine kadar *bütün* kültürlerdeki varlığın bulunabilirlik derecesinin yüksek olduğu topluluklar, birbirlerine fiziksel olarak çok yakın olan birey gruplaşmalarıydı. Eyleyenin bedenselliği, günlük etkinliğin *durée*sinin izleği içinde bedenin akışkanlığına konan kısıtlamalar, uzamın fiziksel özellikleriyle birlikte, bunun böyle olmasını sağlamaktaydı. İletişim araçları her zaman taşıma araçlarıyla aynıydı. En hızlı atlar, gemiler, hızlı yürümeler vs. ile olsa bile, uzamdaki uzun ara aynı zamanda zaman içinde de uzun ara demekti. Taşımacılıktaki makinalaşma, daha önce çağcıl yaşamın karakateristiği diye belirtilen çarpıcı zaman-uzam yakınsaklığı biçimlerine götüren temel etken olmuştur. Ancak çağcıl tarihteki en kökten kopuş (ki bunun içermelerinin hepsi, tükenmiş olmaktan çok uzaktır), elektronik sinyal göndermenin geliştirilmesiyle birlikte, iletişim araçlarının, her zaman bir biçimde insan bedeninin akışkanlığını gerektiren taşıma araçlarından ayrılması olmuştur. Morse'un elektromanyetik telgrafı icat etmesi, insanın kültürel gelişiminde daha önceki hiçbir teknolojik yeniliğin gerçekleştirmediği kadar ayırıcı bir geçişi göstermektir.

Lokallerin bölgeselleşmesinin yukarıda belirtilen değişik yönleri, varlığın bulunabilirliğinin yapısını değişik biçimlerde etkilemektedir. Bu yüzden bir konutun odaları, karşılaşmaların belki de birarada yaşayanların günlük rutinleriyle özgül bir bakışım sağlayacak biçimde, yapının değişik bölümlerinde birbirine karışmadan gerçekleştirilebilmelerini güvenceye alabilir. Ancak evin içinde birbirine yakın olarak yaşamak, aynı zamanda yüksek derecede bir varlığın bulunabilirliği anlamına da kuşkusuz gelmektedir: birarada bulunma kolayca güven altına alınabilir ve sürdürülebilir. Hapisaneler ve akıl hastaneleri genellikle, günlük

yaşamda olağan olarak böyle rutinlere alışık olmayan bireylerin birarada olmalarının zora dayalı nitelikteki bir sürekliliğiyle eşlenmektedirler. Aynı hücreyi paylaşan tutuklular ender olarak, gündüz ve gecenin tümünü öbürlerinin varlığı olmadan geçirebilirler. Öte yandan, hapisaneler, akıl hastaneleri ve diğer "bütüncü kurumlar"daki "sıkıdüzen gücü", varlığın bulunabilirliğinin "dışarıdaki" günlük izleklerin rutinlerine uyum sağlamasını bozmaya dayanmaktadır. Dolayısıyla sürekli olarak birarada bulunmaya zorlanan aynı tutukluların hapisanedeki başka tutuklu gruplarıyla, bunlar yalnızca fiziksel olarak hücre duvarının hemen arkasında olsalar bile, kolayca karşılaşmalarına izin verilmemektedir. Birarada bulunma olanaklarının bir tek lokalde bulunanlarla sınırlandırılarak, tutukluların "dışarıdaki dünya"dan "yalıtılmışlığa" zorlanmaları, kuşkusuz, "bütüncü bir kurumun" tanımlayıcı bir özelliğidir.



8. Şekil

Bölgeselleşmenin toplum dizgelerinin yapılaşmasındaki yerini, bölgeleştirmenin farklı ortamlarda nasıl gerçekleştirildiğini göz önüne alarak daha iyi anlayabiliriz. "Yüz" ve "ön", her şeyden önce bedenin karşılaşmalarda konumlanmasıyla ilişkilidir. Ruhçözümlemede son derece önemli olan —Lacan'ın deyişiyle,

beden "yüzeyinin açılışını" keşfeden— bedenin bölgeselleştirilmesinin, etkileşim bağlamlarının bölgeselleştirilmesinde uzamsal bir karşılığı bulunmaktadır. Bölgeselleşme zaman-uzam bölgelerini kapatır ve bu kapanma, yapanların eylemin bağlamsallığının düzenlenmesi ve varlıksal güvenliğin korunmasında kullandıkları "ön" ve "arka" bölgeler arasındaki ayırıcı ilişkilerin sürdürülmesine olanak vermektedir. "Ön cephe" [façade] terimi yüz ve ön bölgeler arasındaki bağlantıyı göstermeye bir ölçüde yardımcı olabilir.[18] Ne ki bu terim, bölgeselleşmenin önde görünen yüzünün esasında hakiki olmadığını, gerçek ya da öze ilişkin olanın arkada gizlendiğini düşündürmektedir. Goffman'ın ön ve arka bölgeler tartışmasında da aynı içerme söz konusudur: "gözden ırak" olan, "ön taraf"ta rol yapanların gerçek duygularını dile getirir. Durumun genellikle böyle olabileceği açıksa da, burada Goffman'ın, özellikle önceki yazılarında kullandığı dramaturjik modelin sınırlarına dayandığımızı ve bir kez daha, günlük yaşamın rutinlerinin güdülenmesinin genel bir yorumunun olmayışının doğurduğu sonuçları görebileceğimizi düşünüyorum. Eğer eyleyenler, yalnızca sahnedeki, gerçek benliklerini durumun gerektirdiği maskelerin altında saklayan oyuncularsa, toplumsal dünya büyük ölçüde özden yoksun olacaktır. Bu durumda, neden dikkatlerini böyle çabaları gerçekleştirmeye yöneltmekle uğraşsınlar? Önünde sonunda, gerçek tiyatro oyuncularının, profesyonellik gereği bunlar bu tür gösterilerde uzmanlaşmış olduklarından, oyun güçleriyle seyirciyi etkileme güdüleri bulunur. Ne ki bu, çok özel bir durumdur; toplumsal yaşamda aslında bunun pek yeri yoktur. Bunu böyle görmek, Goffman'ın kendisinin konuşmayı çözümlerken saptadığı aynı türden hataya düşmektir. Sunucunun "hatasız konuşması" ayrıksı bir durumdur ve düzgün konuşma üretiminde uzman olan birisinin varsayılan yeterliliğine bağlıdır; çoğu gündelik yaşam bağlamında eyleyenlerin böyle konuşmak için bir güdüleri yoktur.

Eğer ön bölgeler ön cephelerden başka şeyler olmasalardı, varlıksal güvenliği sürdürmek olanaklı olmazdı. Toplum yaşamının bütünü, Sullivan'ın deyişiyle, rutinlerin sahnelenmesinde

[18] Edward T. Hall, *The Hidden Dimension* (London: Bodley Head, 1966), s. 98.

kendine güven duygusunu kurtarmak için umutsuzca girişilen "güvenlik işlemlerine" dönüşecektir. Böyle *düşünen* kişiler, karakteristik olarak aşırı türden kaygı biçimleri sergilemektedirler. Tam da, genelleşmiş nitelikte olsa da, günlük yaşamın rutinlerine katılmada derin bir bağlanma olması yüzünden, bu terimlerin aralarındaki terminolojik benzerlikler ne olursa olsun, oyuncular (eyleyenler) kendilerini genellikle oyuncular (tiyatro oyuncuları) diye duyumsamazlar. Tiyatro pandomime benzediğinden, toplum yaşamına meydan okuyabilir. Bunun, Artaud'un "Gerçek tiyatro bana her zaman, içinde tiyatro ve oyun düşüncesinin ortadan kalktığı, korkunç ve tehlikeli bir edim olarak görünmüştür...."[19] derken söylemek istediği şey olduğu varsayılabilir. Ayrıca, Laing'in histerik kişi üzerine tartışmasını ele alalım:

> Kişi çöküntü içinde olmadığı sürece, onun benliğinin samimiliğinden ya da içtenliğinden kuşkulanan başkalarıdır. Histerik kişinin eylemlerinin yanlış, yapmacıklı, çarpıcı hale getirilmiş olması gerektiği, böyle kişinin karakteristik stratejisinin ayırıcı özelliği diye görülür. Öte yandan histerik kişi sık sık, davranışlarının gerçek ve yapmacıklıktan uzak olduğunda diretir. Bu davranışların gerçek dışı olduğunu düşünen bizlerizdir. Histerik kişi kendini öldürme niyetinin ciddi olduğunda diretirken bizler onun yalnızca kendini öldürecekmiş gibi "poz" yaptığından söz ederiz. Histerik kişi kendini kaybediyor olduğundan yakınır. Bizlerin bu kişiye histerik dememiz, histerikmiş gibi davrandığı ya da bizi böyle olduğuna inandırmaya çalıştığı durumların dışında, onun kendini kaybetmediğine inandığımız sürece doğrudur...[20]

Dolayısıyla ön ve arka bölgeler arasındaki farklılaşma hiçbir biçimde benliğin kimi yönlerinin kapanması (gizleme, örtme) ile açığa vurma (açığa çıkarma, ortaya dökme) arasındaki ayrımla çakışmamaktadır. Bölgeselleşmenin bu iki ekseni, anlam, normlar ve güç arasındaki olası ilişkilerin karmaşık ağı içerisinde işlemektedir. Arka bölgelerin sık olarak hem güçlünün hem de daha az güçlünün toplumsal süreçler hakkındaki kendi yorumları ile "resmi" yorumlar arasındaki ruhbilimsel bir arayı sür-

[19] Antonin Artaud, *Le théâtre et la sicence* (Paris: Seuil, 1947), s. 98.
[20] R. D. Laing, *Self and Others* (Harmondsworth: Penguin, 1971), s. 52.

dürmek için düşüngüsel olarak kullanabilecekleri önemli bir kaynak oluşturdukları açıktır. Böyle durumların en fazla, bireylerin kendilerini gerçekten "inanmadıkları" rolleri oynuyor diye gördükleri durumlara yakınlaşmaları olasıdır. Ne ki, bunun gerçekleşebileceği iki tür durumu birbirinden ayrı tutmak önemlidir, çünkü bunlardan yalnızca birisi dramaturjik eğretilemeye yakındır. Tüm toplumlarda, davranış ve konuşmaya ilişkin olarak "doğru oynamayı" düzenleyen normatif dayatmaların güçlü oldukları törensel biçimleri içeren toplumsal birliktelikler vardır. Bu tür oluşlar genellikle toplum yaşamının geri kalanından bölgesel olarak ayrı tutulurlar ve özellikle bir oyun biçiminin bir birliktelikten diğerine değişmemesini gerektirdikleri için toplum yaşamının geri kalanından farklılaşırlar. Özellikle böyle durumlarda bireylerin, benliğin yalnızca marjinal olarak işe karıştığı bir "rol yapıyor" olma eylemi içinde olduklarını duyumsamaları olasıdır. Burada oyunun sürekliliği ile oyun stili arasında gerilim ortaya çıkması ve stilin, gündelik toplumsal etkinlikte genellikle olduğundan çok daha fazla vurgulanması olasıdır.

Açığa Vurma ve Benlik

Törenleştirilmiş toplumsal birlikteliklerde içerilen arka bölgeler, olasılıkla sık bir biçimde bir tiyatrodaki "sahne arkası" ya da film ve televizyon yapımlarındaki "kamera dışı" etkinliklerle yakın benzerlikler gösterir. Ancak bu sahne arkası, toplum yaşamının olağan rutinleri ve olağan olarak uyum gösterme söz konusu olduğu sürece, aslında "sahne üzerinde" gerçekleşiyor olabilir. Bunun nedeni, arka bölgelerdekilerin genel olarak inceliğin ya da "onarmanın" gereklerine boş verebilecekleri biçiminde bir sonucun bulunması zorunlu değilse de, bu türden birlikteliklerin seyircilerin değişmeyen oyunlarını da içermesidir. Bununla birlikte, ön ve arka bölgeler arasındaki kapanma düzeyinin çok yüksek olma olasılığı fazladır, çünkü birlikteliğin törensel niteliği arttıkça, sahne gerisi hazırlıklarının seyirciler ya da gözlemcilerin gözlerinden bütünüyle uzak tutuldukları özerk olay kümeleri olarak sunulmak zorunda olma olasılıkları artmaktadır. Böyle durumlarda, bu kategorilerin birbirlerini dışlar görünmelerine karşın, "halka açık" etkinlikler ile "özel" etkinlik-

ler arasındaki ayrımın pek de anlamlı olmadığına değinmekte yarar var. Törensel birliktelikler belirgin olarak, örnek olacak biçimde, genellikle "halka malolmuş kişileri" içeren, herkese açık olaylardır. Ancak bu tür birlikteliklerin sahne gerisi "özel bir alan" değildir: Oyundaki ana kişiler, belki de tören alanını terkederek kendi astları, yalnızca "sahne gerisinde" olan bireyler arasına karıştıklarında daha az gevşeyebiliyorlardır.

Törensel birliktelikler, arka bölgelerin, eyleyenlerin içlerinde ön bağlamlarda geride tutulan ya da vurgulanmayan özerklik biçimlerini yeniden canlandırdıkları alanlar oldukları bir dizi durumdan çoğunlukla belirgin biçimde farklı görünmektedirler. Bunlar çoklukla, dayatmaların, bu normlara karşı yükümlülükleri ya çok az olan ya da hiç olmayan yapanlara yüklendiği durumlardır. Eyleyenlerin bu normlardan sapmalarını ya da bunlara uymamalarını olanaklı kılan kapanma ve açığa vurma biçimleri, denetimin diyalektiğinin, gözlem altında tutmanın geçerli olduğu durumlardaki önemli bir özelliğidir. Başka bir yerde de değindiğim gibi, gözlem altında tutma birbiriyle ilişkili iki görüngüye bağlanmaktadır: alttakilerin toplumsal etkinliklerini düzenleştiren bilginin toplanması ve bu alttakilerin davranışlarının doğrudan gözetim altında tutulması. Bu iki bakımdan da, kapitalist-sanayi altyapısı ile çağcıl devletin gelişmesi, gözlem altında tutmanın son derece genişlemesi ile ayırt edilmektedir.[21] İmdi, "gözlem altında tutma" yapısı gereği açığa vurmayı görünür kılmayı içermektedir. Bilginin elde edilmesi, bu bilginin gönderme yaptığı kişilerin etkinlik kalıplarını açığa vurur; doğrudan gözetim de, böyle etkinlikleri denetleyebilmek için açık bir biçimde gözlem altında tutar. Dolayısıyla, açığa vurma koşullarının en aza indirilmesi ya da yönlendirilmesi olağan olarak davranışları gözetim altında tutulanların çıkarınadır —böyle ortamlarda kendilerinden yapmaları istenen şeylerin ne kadar önemsiz ya da zararlı diye görülme derecelerine bağlı olarak bunun böyle olma olasılığı artacaktır.

Örneğin, iş yeri ortamlarındaki arka bölgeler arasında, binanın "tuhaf köşeleri", çay odaları, tuvaletler vs. yanında işçilerin beden hareketleri ve duruşu yoluyla sağlayabilecekleri kendile-

[21] *CCHM*, s. 169.

rini gözetim altında tutanlarla bağlantılarının koptuğu, karmaşık bölgeleştirmeler de vardır. Böyle bölgeleştirmelerin, ortamın özelliklerini denetlemek (ve böylelikle güç ilişkilerindeki özerklik biçimlerini sürdürmek) için kullanımlarının betimlenmesine, sanayi toplumbilimi yazı çizilerinde çok sık rastlanmaktadır. Örneğin bir işçi, bir araba fabrikasındaki karakteristik bir olay hakkında şunları anlatmaktadır:

> Ben arabanın öbür yanında çalışırken bagaj kapağı düştü ve düşerken karşımda çalışan adamın kafasını sıyırdı. Adamın yaptığı hâlâ gözümde canlanıyor. Çalışmayı bıraktı ve kimsenin izleyip izlemediğini anlamak için çevresine bakındı. Ben ona bakmıyor gibi yaptım —ve hemen kafasını tuttu. Bir süre durdu. O anda, "Bundan yararlanmam gerek" diye düşündüğünü görebilirdiniz. Sendelemeye başladı; çevreye bakındığını görebiliyordum. Orasının nasıl olduğunu bilirsiniz. Her yerde boya vardır. Boya içine düşmeye niyeti yoktu.... neyse yaklaşık dokuz metre kadar sendeledikten sonra kendini bir inlemeyle oradaki paletler üzerine attı. Çok eğlenceliydi. Genç işçilerden birisi onu orada gördü ve hattı durdurdu. Ustabaşı hemen geldi ve "Hattı başlat... hattı başlat ..." diye bağırdı. Hat başlatıldı ve çalışmayı sürdürmek zorunda kaldık. Artık bir kişi eksik çalışıyorduk. Onu oradan kaldırmak oldukça uzun sürdü. Bir türlü sedyeyi oraya sokamadılar. Onu kaldırmadan önce bir yarım saat geçmiş olmalı. Herif orada yatarken ara sıra çabuk bir bakış atmak için bir gözünü açarak soruyordu: "Neler oluyor?" [22]

Böyle durumlarda yetkili kişiyi küçük düşürmek son derece sık rastlanan bir şeydir. Ne ki, burada betimlenen olay, bu türden suçlayıcı bir eylemin her zaman arka bölgeyle sınırlanmadığı, orada bulunan ve eyleme hedef olan diğerlerine kapalı tutulmadığı olgusunu vurgulamaktadır.

Bu türden birçok bağlamda etkinliklerin bölgesel olarak belirlenmesi, karşılaşmaların zaman-uzamdaki diziselliğiyle kuşkusuz yakından bağlantılıdır. Ne ki burada da yine, bu bölgeleştirme halka açık etkinlik ile özel etkinlik arasındaki ayrıma benzememektedir. Örnekteki işçi, kaytarma edimini üretim hattının

[22] Huw Benyon, *Working for Ford* (London: Allen Lane, 1973), s. 76.

baskısından geçici olarak uzaklaşmak için gerçekleştirdiğini iş arkadaşından saklamaya kalkmamaktadır. Böyle ön/arka farklılaşmaları —ki olağan olarak açık güç dengesizlikleri söz konusu olduğunda ortaya çıkarlar— genel olarak, etkileşimde duruma uyum gösterme eğiliminin zayıfladığı ya da ortadan kalkmasına izin verildiği diğer durumlardan ayrı tutulabilirler. Bunlar, önün, bedensel denetimin ayrıntılarının ve başkalarını düşünüyor olmanın gerektirdiği kimi "onarma" işlemlerinin hepsinin gevşetilebildiği durumlardır. "Özel yaşamın" en azından bir çağrışımı, bireyin —ya da bireylerin, çünkü özel yaşam ille de yalnızlığı gerektirmemektedir— eylemin ve beden hareketlerinin gözetiminin olağan olarak istendiği durumlardan bölgesel olarak yalıtımı, böylelikle de "çocukça" davranış biçimlerinin dile gelmesine izin verilmesidir. Bedenin bölgeleşmesi çoğu toplumda (hepsinde?), günün izlekleri içindeki etkinliklerin lokaller içerisinde uzam-zaman boyunca bölgeleşmelerine eşlik eder gibidir. Bu yüzden yemek yemek genellikle belirli zamanlarda belirli ortamlarda gerçekleştirilir ve aynı zamanda, genellikle aile üyelerinin, arkadaşların, meslektaşların, vs. bulunduğu toplanmalar olarak sınırlı bir anlamda "kamuya açık" niteliktedir. Giyinme ya da bedene takılar takılması, dünyanın her yerinde "özel" nitelikte görülmeyebilir, ancak çoğu kültürde bunun böyle kabul edildiği görülmektedir. Elia'nın ortaçağ Avrupasında cinsel etkinliğin gizlenmeden gerçekleştirildiği savına karşın,[23] cinsel organlara ilişkin etkinliklerin her yerde bir arka bölge görüngüsü olarak bölgeleştiği söylenebilir; burada, kamuya açık ve özel davranışın birbiriyle kesişen değişik biçimleri elbette söz konusudur.

Bedene yönelik dikkatin bölgeselleşmesi ve dile getirilmeleri arasındaki kesişmenin ana güvenlik dizgesinin korunmasıyla iç içe geçmiş olduğunu varsaymak anlamlı gözükmektedir. Bireyi başkalarıyla birarada olmaktan bütünüyle kurtaran arka bölgeler, birarada bulunma durumlarındaki "geriye yönelik davranışın" dile getirilmesine olanak veren arka bölgelerden daha az önemli olabilir. Böyle bölgelerin olanak verdiği şeyler

[23] Elias, 1. cilt.

> dındışılık, açık saçık sözler, uzun, ayrıntılı el sıkışmalar... kaba, düzensiz giyim, "gevşek" duruş ve oturuş biçimleri, bir şiveyle ya da standart olmayan bir biçimde konuşma, fısıldamak ve bağırmak, oyun biçimindeki saldırganlık ve "kandırma", önemsiz ancak gizil olarak simgesel edimlerle diğerlerini gözardı etmek, mırıldanma, ıslık çalma, sakız çiğneme, kemirme, geğirme ve osurma gibi kendi kendine yapılan önemsiz fiziksel edimler.[24]

Bu davranış biçimleri, güvendeki bir azalmayı göstermek şöyle dursun, ilk kez anne babayla ilişki sırasında ortaya çıkan ana güveni, yakın kişilerin varlığı durumunda daha da artırmaya yardımcı olabilir. Bunlar olağandışı bir durumun yarattığı bir kaygı sıçraması ile değil, tam tersiyle, gündelik yaşamın diğer ortamlarında istenen sıkı beden ve davranış denetiminin yarattığı gerilimlerin ortadan kalkmasıyla ortaya konur.

Türsel Olarak Bölgeleşme

Kapanma, açığa vurma, ön ve arka bölgeler arasındaki farklılaşmalar, yalnızca birarada bulunma bağlamları için değil, geniş zaman-uzam dilimleri için de geçerlidir. Bunların, etkiledikleri kişiler tarafından düşüngüsel bir biçimde doğrudan gözetilme olasılıkları, böyle durumlar olanaklı olsalar da, kuşkusuz düşüktür. Çağdaş toplumların kent alanlarındaki bölgeselleşme, Şikagolu toplumbilimciler Park ve Burgess'in ilk çalışmalarından bu yana çok incelenmiştir. Batı toplumlarının çoğunda, kentlerin ayırıcı biçimde değişik toplumsal nitelikleri olan semtlere bölünmesini [zoning], konut piyasasının işleyişi ve bireylerin iyeliğinde olan evler ile devletin işlettiği konut kesimleri arasındaki ayrımı büyük ölçüde etkilemiştir. Semtler, kimi "ekolojik" kent çözümlemecilerinin öne sürdükleri kadar bakışımlı bir biçimde bölgeleştirilmiş olmayabilir, ne ki, bunların dağılımı değişik biçimlerdeki ön/arka bölge karşıtlıklarını ortaya çıkarmıştır. Bir zamanlar, İngiltere'nin kuzeyinde bulunan kent ve kasabalardaki sanayi alanları, yaratılmış çevrenin en görünür özellikleriydi —fabrikalar ve işlikler, deyim yerindeyse, gururla sergile-

[24] Erving Goffman, *The Presentation of Self in Eeryday Life* (New York: Doubleday, 1959), s. 128.

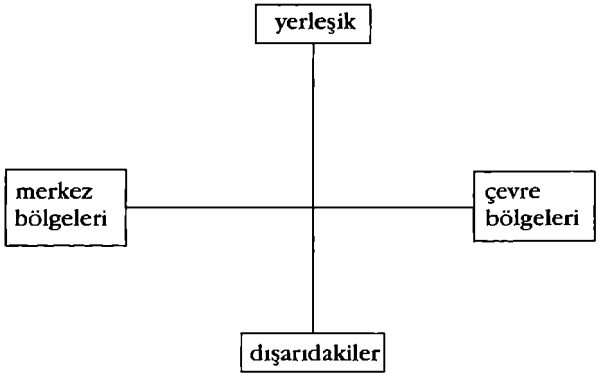
nirlerdi. Ne ki, kent planlamasının son zamanlardaki eğilimi, bu alanları görünmeyen, kapatılmış yerleşim bölgeleri olarak gözden uzak tutulan ya da kentin kıyısına taşınan arka bölgeler diye değerlendirme yönündedir. Örnekler kolayca çoğaltılabilir. Konut piyasasının daha zengin kesimlerindekilerinin, görece daha kolay mülkiyet devri olanaklarının varlığı, "saygıdeğer sınıfların" uzak durdukları kent merkezlerini, öndeki gösterme yerleri olmaktan çıkararak kentsel çürümenin arka bölgeleri haline getiren "banliyölere kayma" olgusunun arkasında yer almaktadır. Getto alanları hem mülkiyet devri olanaklarının hem de dışarıya ve içeriye akışkanlık oranlarının düşük olduğu semtler biçiminde bölgesel olarak kapatılmaları yoluyla "görünmez" kılınabilir. Her zaman olduğu gibi, değişik türden zaman serisi görüngüleri, böyle uzamsal bölgeselleşmelerin temelinde yatmaktadır.

Uzun zaman-uzam dilimlerindeki bölgeselleşme, birçok yazar tarafından "eşitsiz gelişme" ile "merkez" (ya da "çekirdek") ve "çevre" arasındaki ayrımlar gibi tanıdık kavramlara göre çözümlenmiştir. Ne ki, bu kavramlar, büyükten küçüğe tüm bir lokal ortamlar dizisine uygulanabilir. Burada eşitsiz gelişme temasını tartışmak yerine, merkez ile çevre ayrışmasını, bu ayrışmanın zamanda yerleşmişliği ile ilişkilendirerek geliştireceğim. Eğer dünya ekonomisinin kendi merkezleri ve kentlerin de kendi merkezleri varsa, bireysel yapanların günlük izleklerinin de kendi merkezleri vardır. Çağcıl toplumlarda, en azından erkeklerin çoğunluğu için, ev ve işyeri günün etkinliklerinin yoğunlaşma gösterdiği iki ana merkezdir. Lokaller de bölgesel olarak merkezleşme eğilimi gösterirler. Bir evdeki kimi odalar, örneğin boş yatak odaları yalnızca "çevresel" olarak kullanılabilirler.

Merkez/çevre ayrımları sık olarak zaman içinde kalıcılık ile eşleşme eğilimindedirler.[25] Merkezde bulunanlar kendilerini, çevrede yer alanlarla kendileri arasındaki ayrılığı sürdürmeye olanak veren kaynaklar üzerinde denetim sahibi diye "yerleştirmeye" çalışırlar. Yerleşikler, etkin bir biçimde dışarıdakiler ya da aşağıdakiler diye görülen diğerleriyle aralarındaki uzaklığı ko-

[25] Bak. N. Elias ve J. Scotson, *The Established and the Outsiders* (Leicester: University of Leicester Press, 1965).

rumak için bir dizi değişik toplumsal kapanmalar[26] kullanabilirler.



9. Şekil

Batı "çekirdeği"nin "yerleşik" sanayi ülkeleri, zaman bakımından "az gelişmiş" toplumlardan önce gelmelerine dayanarak dünya ekonomisindeki merkezi konumlarını sürdürmektedirler. Dünya sisteminin jeopolitik bölgeselleşmesi değişiyor olabilir — örneğin, sanayi üretim merkezlerinin Doğudaki, daha önce çevrede yer alan bölgelere kaydırılması ile— ne ki, zaman içindeki öncelik etkeni şimdiye dek uzamda da önce gelmeyi kesin olarak etkilemiştir. Ulus devletler içinde merkez/çevre bölgeselleşmesinin her yerde, egemen sınıfların yapılaşmasının çekirdeğinde yer alan "kuruluşların" varlığıyla eşleştikleri söylenebilir.[27] Kuşkusuz, bu görüngülerde içerilen değişik nitelikli karmaşık ilişkiler bulunmaktadır; bu örnekleri yalnızca gösterim amacıyla kullanıyorum.

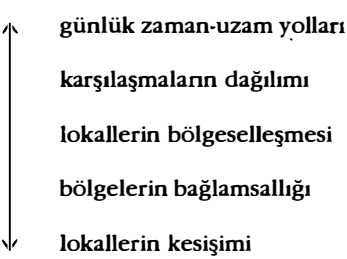
---

[26] Max Weber, *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, 1978), 1. cilt, s. 341-344.

[27] *CSAS*, 9. bölüm.

Zaman, Uzam, Bağlam

Şimdi bu bölümde buraya dek öne sürülen temel düşüncelerin bir özetini sunmak istiyorum. Tartışma, toplum yaşamı ve toplumsal kurumların *bağlamsallıklarını* dikkate almaktaydı. Toplum yaşamının tümü, zamanın "yitip gitmesi" ve uzamın "gölgesinin çekilmesi" içerisinde varlık ile yokluk arasındaki kesişmelerde gerçekleşir ve bu kesişmeler tarafından kurulur. Bedenin fiziksel özellikleri ve içinde devindiği *milieux* toplumsal yaşama ister istemez dizisel bir nitelik verir ve uzamda "bulunmayan" başkalarına erişme biçimlerini sınırlar. Zaman coğrafyası, gündelik etkinlikteki zaman-uzam izleklerinin kesişmesi için önemli bir gösterim biçimi sağlamaktadır. Ancak bu yaklaşım hem eyleyene hem de etkileşim ortamlarının örgütlenmesine ilişkin daha yeterli bir kuramlaştırma içine yerleştirilmelidir. Lokal ve bölgeselleşme kavramlarını ortaya atarken, bağlamsallığı içsel olarak toplum ve dizge bütünleşmeleri arasındaki bağlantıda içeriliyor diye sınıflamaya yardımcı olacak bir kavramlar şeması geliştirmek istiyorum.[28]



Zaman coğrafyasında geliştirilen grafik teknikler verimliliklerini, şimdiye dek birden fazla araştırma alanında kanıtladılar. Toplum bilimlerindeki bir dizi alanda çalışanların Hägerstrand'ın gösterimini benimsememeleri ve bunları kendi alanlarına uyarlamamaları için hiçbir neden yoktur. Ne ki, yukarıda de-

[28] CCHM, 5. bölüm ve diğer yerlerde.

ğinildiği gibi, zaman coğrafyasının sınırları kesinlikle akıldan çıkarılmamalıdır. Üstelik "saat zamanı", topografik modellerin kurulmasında yalın olarak sorgulanmamış bir boyut diye değil, çağcıl toplumlardaki yapanların izledikleri zaman-uzam yollarının yapısı üzerindeki kendisi de toplumsal olarak koşullanmış bir etki diye görülmelidir. Bu nokta, ilk bakışta, bir bayağılık diye görülebilir; ama gerçekte hiç de öyle değildir. Buradaki sorun, yalnızca zamanı kavramanın farklı araçları değil, günlük etkinliklerin yapılaşmasının değişen biçimleridir.

Örneğin, Bourdieu'nun, Kabylia'da zaman ve zamanın algılanışı üzerine yaptığı iyi bilinen tartışmayı ele alalım. Burada yıl sonbahardan yaza doğru, gün de akşamdan öğlene doğru yürüyor diye düşünülmektedir. Bununla birlikte bu şema, kendisi de gündelik etkinliklerin temel birleşiminin bir parçası olan, sonsuz biçimde yinelenir bir zaman kavrayışını da dile getirmektedir. Gece simgesel olarak ölüm zamanıdır ve düzenli tabularla gösterilmiştir —yıkanmaktan, su gölcüklerine dokunmaktan, aynaya bakmaktan, saçı yağlamaktan ya da küle dokunmaktan kaçınma gibi.[29] Sabah yalnızca "gün doğumu" değil, ancak gece ile gündüz arasındaki savaşımda bir yengidir: "sabaha çıkmak", ışığa ve ışığın getirdiği yararlara açık olmak demektir. Günün "açılışı" dolayısıyla, insanların tarlalarda çalışmaya gitmek için dışarı çıkma zamanıdır. Erken kalkmak insanın kendisini yararlı bir koruma altına almak, "meleklerin onurlandırmasına erişmek"tir. Sabah yalnızca zamanda bir geçiş değil, olaylar ve pratiklerin bir açılışıdır. Yine de, günün yaratıcı olasılığı, büyü ile artırılmalı ya da diğer iyi güçler işe karışmalıdır; özellikle güneşin yükselmesinin doruğa varmasından sonra. Çünkü bu vakitten sonra, gecenin getirdiği çürümenin, bu "tüm batış biçimlerinin paradigması"nın çok yakında geri döneceğini gösterir biçimde gün batmaya başlayacaktır.[30]

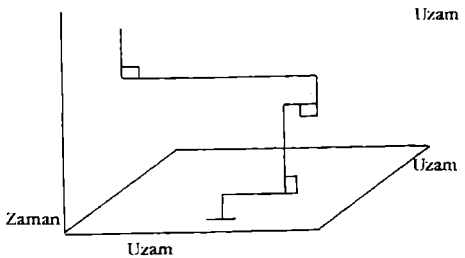
Bu örneği akılda tutarak, bu bölümdeki kimi temel kavramları, çağdaş toplumlardaki okul örneğini kullanarak geliştirmek istiyorum. Bir okuldaki öğrencilerin, öğretmenlerin ve diğer gö-

---

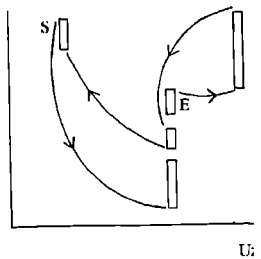
[29] Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), s. 143-152.

[30] Age., s. 153.

revlilerin izledikleri zaman-uzam kalıplarının haritasını çıkarmanın, bu okulu incelemeye başlamak için yararlı bir topolojik araç sağladığına kuşku yoktur. Ne ki, Hägerstrand ve çalışma arkadaşlarının geliştirdiği kesin sunuş biçimlerini izlemektense, gündelik rutin davranışın "tersinir zamanı" üzerinde durmayı öneriyorum. Hägerstrand genellikle zaman-uzam yollarını gün boyunca "doğrusal" bir hareket gösteriyor diye sunmaktadır. Ne ki, eğer günlük zaman-uzam yollarının çoğunluğunun bir "geri dönüşü" de içerdiğini görebilirsek, gündelik toplumsal yaşamın yinelenir niteliğinin daha doğru bir sunuşu yapılabilir. Burada 10a. şekildeki biçimi benimsemek yerine 10b. şekildeki durumu tipik bir örnek diye görebiliriz.



10a. Şekil



10b. Şekil

Zaman-uzama "yandan" baktığımız ve "zaman"ın okunun özgül bir zamansal dizi (genellikle bir işgününe eşdeğer) oluşturduğu 10a. şekli, Hägerstrand'ın yeğlediği türdendir. Ben bu gösterimi bırakmadan, zaman-uzama yandan bakmak yerine, deyim yerindese "aşağıya doğru" baktığımız 10b. şekli buna eklemeyi —gösterim olarak değilse bile kesinlikle kavramsal olarak— öneriyorum. Oklu çizgiler zaman-uzam hareketlerinin izledikleri yolları göstermektedir. Çizgilerin uzunlukları, özgül ya da tipik bir bireyin özgül bir günün akışı sırasında "istasyonlar" arasında devinmek için harcadığı zamandizimsel olarak ölçülen zaman miktarına gönderme yapmaktadır; kutuların uzunlukları, özgül bir lokalde ne kadar zaman harcandığına karşılık gelmektedir. Dolayısıyla bir çocuğun okulda geçirdiği gün, şekildekine benzer biçimde görünecektir. Çocuk bir gün içinde, birbirinden

ayrı üç zaman dilimini evinde (E) geçirebilir —gece yarısından sabaha kadar orada uyumak, öğleden sonra okuldan (O) oraya dönmek ve akşam gittiği sinemadan (S) yine oraya dönmek. Çocuğun gününün kimi yönleri, büyük ölçüde rutinleşmiş nitelikte (okula gidiş ve dönüş) iken diğerlerinin daha az böyle olduğuna (sinemaya gidiş) kuşku yoktur. Etkinliğin en fazla rutinleşmiş türleri, tersinir zamanda yerleşmiş olan zaman-uzam yollarının bir kesiti olarak gösterilebilir.

Bir okul, günün akışı içinde birey öbeklerinin izledikleri, birbirine yakınlaşan yolların üzerinde bulunan, Hägerstrand'ın deyişiyle bir "istasyon"dur. Hägerstrand, bireylerin tek bir lokal içerisinde biraraya gelmelerine olanak veren koşulların elde bir diye görülemeyeceğini, ancak bunların doğrudan incelenmesi gerektiğini söylerken haklıdır. Ne ki, bir lokal, elbette yalnızca bir durak olmaktan daha fazla bir şeydir. Zaman coğrafyasında "istasyonlar", deyim yerindeyse kara kutular olarak görünmektedirler; çünkü esas odak noktası, bunlar arasındaki hareketdir. Okulun, kesin fiziksel nitelikleri olan bir lokalde odaklanmış bir toplumsal örgüt biçimi olarak nitelikleri, üç özellik bakımından anlaşılabilir: içerisinde gerçekleşen karşılaşmaların zaman ve uzam boyunca dağılımları, sergilediği içsel bölgeselleşme ve bu biçimde belirlenen bölgelerin bağlamsallığı.

Çağcıl okullar, sıkıdüzene dayanan örgütlerdir ve bunların bürokratik özellikleri açık bir biçimde hem içerdikleri bölgeleri etkiler hem de bu bölgeler tarafından etkilenirler. Sıkıdüzene dayanan diğer tüm örgütler gibi okul da kapalı sınırlar içinde çalışır ve fiziksel sınırları, okulu oldukça kesin bir biçimde dışarıdaki gündelik etkileşimden uzak tutar. Bir okul, sıkıdüzen gücü yaratan bir "kap"tır. Okul yaşamının kapalı niteliği, içeridekilerin katıldıkları dizisel karşılaşmaların katı bir düzenleştirmesine olanak vermektedir. Çocukların okulda harcadıkları zaman dilimleri, dışarıdaki gizil olarak karışmacı nitelikteki karşılaşmalardan uzam ve zaman bakımından ayrılmıştır. Ne ki bu, en azından genellikle, farklı sınıflar arasındaki ayrımlar için de doğrudur. Okullar içsel olarak bölümlenmişlerdir. Okulda, türdeş olmayan ya da odaklanmamış etkileşimin ortaya çıkma eğiliminde olduğu kimi alanlar ya da kimi zamanlar olabilir — örneğin, derslerin başlaması ya da bitişi sırasında. Ancak çoğun-

lukla, bir okul içindeki karşılaşmaların dağılımı, toplum yaşamının etkinliğin normatif olarak düzenlenmesinin daha gevşek olduğu kesimleriyle çarpıcı bir karşıtlık gösterir. Sıkıdüzensel uzamlama hem sınıfların ayrılması hem de genellikle bu sınıfların içinde bulunan sıraların düzenlenmiş yerleşimi bakımından, okulların mimari özelliklerinin bir parçasıdır. Bu türden uzamsal bölümlemelerin rutinleşmiş belirleme ve dağıtım ödevlerini kolaylaştırdıklarına kuşku yoktur.

Okulun ders saatleri, uzamın düzenleştirilmiş zaman-uzam yolları olarak akışkan hale getirilmesinde temeldir. Okul yöneticileri olağan olarak, hastanedeki meslektaşlarıyla aynı "paketleme" sorunlarıyla karşı karşıya değildirler. Ne ki, sıkıdüzene dayanan bütün örgütlerde olduğu gibi okullar da kesin bir zaman ekonomisi altında çalışırlar. Okul sıkıdüzeninin kökenlerini bir ölçüde, "saat zamanına" genelleştirilmiş bir geçişin olanaklı kıldığı zaman ve uzamın düzenlenmesine dayandırmak kesinlikle doğrudur. Burada sorun, saatlerin yaygın kullanımının günün kesin bölümlere ayrılmasına yol açması değil, zamanın yönetim yetkesinin hesaplı uygulamasında yer almasıdır.

Sıkıdüzen gücünün esas "uygulama alanları" olarak sınıfların bağlamsal özelliklerinin büyük değişmeler göstereceği ortadadır. Ne ki daha katı sınıf uzamlaması biçimlerinde, bedensel konumlanma, hareket ve jestler genellikle sıkı bir biçimde düzenlenirler. Öğretmen ve öğrencilerin bir sınıf bağlamı içindeki uzamsal konumlanmaları, yüz yüze ilişkilerin yürütüldüğü diğer durumlardaki konumlanmaların çoğundan oldukça farklıdır. Aslında, eğer böyle durumlar ortaya çıkıyorsa bu, öğretmenin denetiminin çöküşünü haber vermektedir. Goffman'ın dikkat çektiği, bedensel duruş ve hareketin görünürdeki önemsiz ayrıntıları burada da raslantısal olmaktan çok uzaktır.

Okul gibi sınıf da, bir "güç kabı"dır. Ne ki sınıf yalnızca mekanik biçimde "uysal bedenler" üretmez. Daha önce de vurguladığım gibi, birarada bulunma bağlamları, ortamlar olarak betimlenebilir, ortamların da yetkeyi temsil edenler tarafından bu yetkeyi sayılır kılmak için düşüngüsel olarak harekete geçirilmeleri zorunludur. Gözetim altında tutma yoluyla sağlanan sıkıdüzen, etkili bir güç yaratma aracıdır ne ki, bu yine de sıkıdüzen altındaki "öznelerin" az çok sürekli boyun eğmelerini gerektirir.

Her öğretmenin bildiği gibi, böyle bir boyun eğmeyi sağlamak, kendi başına kırılgan ve olumsal bir başarıdır. Sınıfın sıkıdüzen gerektiren bağlamı yalnızca okulda neler olup bittiğinin bir "ardalanı" değildir; bu bağlam, denetimin diyalektiği yoluyla akışkanlık kazanır. Okuldaki bir sınıf, diğerleri gibi düşüngüsel olarak yönlendirilen bir yüz yüze ilişkidir.

Pollard'in betimlediği ve tartıştığı aşağıdaki etkileşim durumunu ele alalım:

> Sabah 9:00 zili çalar, sınıfın yaklaşık yarısı içeridedir ve bunların çoğu kitaplarını okumaktadırlar. Öğretmen neşeli bir tavırla sınıfa girer: "Günaydın —ooo bu iyi, kitaplar açık". Sandalyesine oturur, masayı düzenler ve yoklamaya başlar. Bu arada öbür çocukların büyük bölümü sınıfa girmiştir. En son gelenler kendi aralarında konuşurlar, futbol kartlarını değiş tokuş ederler, arada sırada öğretmene bir bakış atarlar.

ÖĞRETMEN: Hadi şu yoklamayı yapalım; acele edin ve oturun sizi futbol manyakları sizi... —Görüyorumki Manchester United yine yenildi.

MANCHESTER UNITED TARAFTARLARI: Yaa, yine de Liverpool'dan iyidirler.

ÖĞRETMEN: (alaycı bir ses tonu ile) Gerçekten mi? Muhtemelen yemedikleri ıspanak yüzündendir. Neyse... Martin... Doreen... Alan... Mark (adları okur; öğrenciler yanıtlar).

> Bir çocuk geç gelmiştir, uykulu görünmektedir; sırasına yürür. Diğer çocuklar onu göstererek gülüşürler.

ÇOCUKLAR: Hey Duncan ne yapıyorsun?

ÖĞRETMEN: Duncan, buraya gel. *Yine* geç kaldın, tam olarak üç dakika. Neden?

DUNCAN: Özür dilerim efendim.

ÖĞRETMEN: Ben "Neden?" diye sordum.

DUNCAN: Uyuyakaldım efendim.

ÖĞRETMEN: Şimdi uyanık mısın bari?

(Diğer çocuklar gülüşürler.)

DUNCAN: Evet efendim.

ÖĞETMEN: Öyleyse saat 4'te üç dakika geç çık ve yine uyuyakalma.

> Yine gülüşmeler. Duncan yerine oturur, öğretmen yoklamayı bitirir.[31]

Burada olan biten nedir? Öğretmenin yaptığı gibi, yoklamanın günün etkinliklerini düzenlemede özel bir anlamı olduğunun farkına varmak zorundayız. Yoklama, karşılaşmadaki ayraçların açılışını haberleyen bir imleçtir ve öğretmen ile öğrenciler arasında her gün verilen savaşın ilk ateşlenen salvosudur. Öğretmen bunu, çocukların ruh hallerini görmek için bir ilk fırsat diye düşünür, tıpkı çocukların da öğretmene ilişkin olarak aynı şeyi düşündükleri gibi. Öğretmenin yöneltici denetimi koruması, çocukların sınıf ortamında geçerli olan rutinleri varsaymalarının sağlanmasına bağlıdır. Sabah sınıfa girdiklerinde, çocuklardan kendilerine ayrılmış yerlere oturmaları, kitaplarını açmaları ve adları okunduğunda yanıt vermeleri beklenmektedir. Pollard öğretmenin şaka ve iğnelemelerini, günün havasının işbirliğine dayanan bir çalışma olması gerektiğini belirlemeye yönelik olarak, önde gerçekleştirilen bir oyun diye yorumlamaktadır. Ne ki, çocuklardan birisinin geç gelmesine gösterilen tepkinin de ortaya koyduğu gibi, bu stratejinin riskleri vardır. Başka bir öğrenci, geç geleni iğneleyebileğini düşünmektedir. Öğretmen bunu hemen, kendi üstün yetkesinin gösterilmek zorunda olması bakımından günün ilk sınama fırsatı olarak görmektedir. Duncan'a karşı takındığı alaycı tutum, kararlılıkla hoşgörürlük karışımıdır; başarılı olduğu çocukların gülmelerinden anlaşılan bir taktik. Böylece günün olayları sürüp gider. Eğer öğretmen daha açık biçimde sıkıdüzeni vurgulayarak geç geleni müdüre yollasaydı, çocukların geri kalanı bu tepkiyi çok sert bir tepki diye göreceklerdi. Dolayısıyla sonuç, işbirliğine dayanan bir havanın bir parçası olarak öğretmen ve öğrencilerin üstü kapalı biçimde yarattıkları "çaba pazarlığı"na kıyasla, rutini sürdürmekte daha az etkili olacak biçimde tehdit ve cezalandırmanın tırmandırılması olacaktı.

Hem öğretmenin hem de öğrencilerin yaptıklarının büyük bölümünün birbirlerince görülebilir olduğu sınıfın yapısı, genel

---

[31] Andrew Pollard, "Teacher interests and changing situations of survival threat in primary school classrooms", Peter Woods, *Teacher Strategies* (London: Croom Helm, 1980) içinde.

olarak arka bölgelerin güçlü uzamsal, aynı zamanda da zamansal bir tanımı olduğu anlamına gelmektedir. Çocuklar için bunlar bir ölçüde, bir sınıftan diğerine fiziksel geçiş olup olmamasından bağımsız olarak, sınıflar arasındaki katı zaman sınırlarında yatmaktadır. Sıkıdüzenin yükü olağan olarak çocukların sırtlarında olsa da, öğretmenler zaman zaman bu yükü daha ağır bir biçimde duyabilirler. Öğretmenlerin genellikle, geri çekilebilecekleri bir arka bölge, çocukların olağan olarak girmedikleri bir öğretmenler odası vardır. Öğretmen odalarının gevşeme ve rahatlama yerleri olduğuna kuşku yoktur. Ne ki buralar aynı zamanda, öğretim taktiklerinin sonu gelmez bir biçimde tartışıldığı, belirlendiği ve geliştirildiği yerlerdir.

İçerideki gözetimin yoğunluğunun dışarıdan gelecek doğrudan denetimi engellemesi, sıkıdüzene dayalı örgütlerin yapısında vardır. Bu hem okulun içerideki bölgeselleşmesinden hem de diğer lokaller içindeki bir lokal olmasından görülebilecek bir olgudur. Okulun içinde sıkıdüzensel yetkenin ayrı ayrı bölünmüş sınıflarda yoğunlaşması, bedensel konumlanmanın ve etkinliğin erişilebilecek yüksek bir denetim düzeyinin koşuludur. Bu durum aynı zamanda, gözetimi gerçekleştirenin doğrudan gözetimine karşı etkide de bulunmaktadır. Müdürün, öğretim kadrosu üzerinde "yetkesi vardır", ancak bu yetke, öğretmenlerin kendi sınıflarındaki çocukların davranışlarını denetlemeye çalışmalarındaki gibi kullanılamaz. Bu yüzden okullarda, birbiriyle oldukça keskin bir karşıtlık içindeki "ikili yetke çizgisi" olma eğilimleri bulunur. Öğretmenlerin öğrenciler üzerinde kurmaya çalıştıkları denetim dolaysızdır ve öğretmenin çocuklarla sürekli yüz yüze ilişkisini içermektedir. Ne ki, öğretmenlerin etkinliklerinin gözetim altında tutulması ister istemez dolaylı niteliktedir ve diğer araçlar yoluyla gerçekleştirilir. Bu durumda insan, yalnızca doğrudan gözetime karşı önemli ölçüde bir özerkliğin bulunduğu örgütlerde, aşamalı bir yetkenin kurulabileceğini öngörmeye kalkışabilir. Bununla birlikte, okulun kapalı niteliği, zaman ve uzam bakımından çevrede olup bitenlerden kesinlikle ayrılmış olması, dışarıdan gelecek gözetime dayanan bir denetimi de engellemektedir. Bu yüzden, müfettişler işleyişlerini denetlemek için düzenli olarak okulları gezebilirler; yönetim kurulları ve aile birlikleri okulun yaşamını biçimlendirmeye yar-

dımcı olacak siyasaları etkilemek için güçlerini kullanabilirler. Ancak, okulun "güç kabında" olup bitenlerin, okulun dile getirdiği özellikleri yaratan dışarıdaki aynı kuruluşlara karşı önemli derecede özerkliği bulunması, sıkıdüzen gücünün yapısı gereğidir.

"Mikro" ve "Makro"ya Karşı: Toplum ve Dizge Bütünleşmesi

Yukarıdaki düşünceler, toplum ve dizge bütünleşmesi arasındaki ilişkilerin incelenmesinde bir ölçüde önemlidirler. Daha bildik olan "mikro" ve "makro-toplumbilim" incelemesi terimlerini, iki nedenle kullanmıyorum. İlk neden bu ikisinin, birisinin öbüründen daha temel olduğunu düşünerek ikisinden bir tanesini seçmek zorunda olduğumuzu içermesiyle, pek de ender olmayan bir biçimde birbirine karşıt olarak konmasıdır. Örneğin yukarıda ele alındığı gibi, Goffman'ın büyük ölçekli toplumsal örgütlenme ve tarihi dikkate almaktan uzak durmasında, kimi zaman mikro-toplumbilim dediği şeyin toplum yaşamının temel gerçekliği olduğu düşüncesi kendini göstermektedir. Öte yandan, makro-toplumbilim yaklaşımlarının taraftarları, gündelik toplumsal etkinliği inceleyen çalışmaları önemsiz şeylerle uğraşıyor diye görme eğilimindedir —bunlara göre en anlamlı sorunlar daha geniş kapsamlı olanlardır. Ne ki böyle bir karşı karşıya getirme, eğer bir savaş olduysa, kesinlikle sahte bir savaştır. Her durumda, birisinin öbürüne önce gelip gelmediği gibi bir sorun olabileceğini düşünmüyorum. Mikro/makro ayrımının, bu iki bakış açısı arasında bir çatışma olmasa bile, neden talihsiz birliktelikler ortaya çıkarma eğiliminde olduğunu açıklayan ikinci bir neden, bunların arasında yersiz bir işbölümünün ortaya çıkma eğiliminde olmasıdır. Mikro-toplumbilim, güvenli bir biçimde simgesel etkileşimcilik ya da etnometodolojide varolanlar gibi kuramsal bakış açılarının açımlamasına bırakılabilecek olan, "özgür eyleyenin" etkinlikleriyle ilgileniyor diye görülmektedir; buna karşılık makro-toplumbilim alanının özgür etkinliği sınırlayan yapısal kısıtlamaları çözümlediği varsayılmaktadır (bak. s.277). Yukarıda, böyle bir işbölümünün en iyi olasılıkla oldukça yanıltıcı sonuçlara yol açacağını açıkça dile getirmiştim.

"Mikro" ve "makro-toplumbilim" arasındaki ilişki, neden birçok yazar tarafından böylesine sorunlu bir ilişki diye görülmektedir? Hemen yukarıda değinilen kavramsal işbölümünün esas neden olduğu varsayılabilir. Bu işbölümü, felsefi bir ikicilikle berkitilmiş olarak, toplum kuramının çoğu yazarın yapabileceği ya da isteyebileceğinden daha ayrıntılı bir biçimde geliştirilmesini beklemektedir. Sorunun yenilerdeki daha ilginç tartışmalarından birisine, Collins'in tartışmasına[32] kısaca bir göz atmak bu noktayı geliştirmede yardımcı olacaktır. Collins, bu terimlerin genel olarak anlaşıldığı biçimiyle mikro- ve makro-toplumbilim yaklaşımları arasındaki karşıtlığın, yaklaşık son on yıl içerisinde vurgulanmaya başlandığını belirtmektedir. Toplum kuramında işlevselcilik ve Marksizmin ya da bu ikisinin bir birleşiminin egemen konumda olduğu sıralarda, birarada bulunma durumlarındaki toplumsal ilişkiler tipik olarak esasen daha geniş, "yapısal" etkenler tarafından belirleniyor diye görülmekteydi. Ne ki, mikro-toplumbilim, özellikle etnometodoloji tarafından yönlendirilerek, hızla gelişen bir ilgi alanına dönüştü ve yukarıdaki yaklaşımların varsayımları oldukça kökten bir biçimde sorgulanır oldular. Collins'e göre, "daha yeni, daha köktenci olan mikro-toplumbilim gerek bilgi kuramı açısından gerekse de deneysel olarak önceki bütün yöntemlerden çok daha mükemmeldir... Makro-toplumbilimi kökten bir biçimde deneysel olan mikro temeller özerine oturtma çabasının daha başarılı bir toplumbilime doğru atılacak yaşamsal bir adım olacağını söyleyebilirim."[33]

Collins'e göre, ileriye doğru atılacak uygun bir adım, "yapısal görüngülerin" "mikro-çevirisini" öngören bir program yoluyla gerçekleştirilebilir. Böyle bir çevirinin önünde sonunda, varolan makro-toplumbilim kuramlarından daha güçlü bir deneysel te-

---

[32] Randall Collins, "Micro-translation as a theory-building strategy", K. Knorr-Cetine and A. V. Cicourel, *Advances in Social Theory and Methodology* (London: Routledge, 1981). Ayrıca bak, aynı yazar, "On the micro-foundations of macro-sociology", *American Journal of Sociology*, cilt 86, 1981. Goffman'ın bu konudaki düşünceleri —hazırladığı, ancak ne yazık ki yapmaya fırsat bulacak kadar yaşamadığı bir konuşmada— için bak. "The interaction order", *American Sociological Review*, 48. cilt, 1973.

[33] Age., s. 82.

meli olan kuramları ortaya çıkarma olasılığı yüksektir. Makro-toplumbilim sorunlarıyla uğraşanlardan, çabalarını bırakmaları değil, çalışmalarının kuramsal bakımdan eksik olduklarını farketmeleri beklenmektedir. Collins'in gözünde, yalnızca üç "saf makro değişken" bulunmaktadır: zaman, uzam ve sayı. Bu durumda, "yetkenin merkezileştirilmesi" gibi bir kavram, mikro durumlara —yerleşik yapanların, betimlenebilir bağlamlarda edimsel olarak yetkeyi nasıl uyguladıklarına— ilişkin anlayışlara çevrilebilir. Ne ki "saf makro değişkenler", zaman ve uzamdaki bu türden durumların sayısı olarak ortaya çıkarlar. "Böylece yapısal değişkenler genellikle, değişik türden mikro durumlardaki insanların mutlak sayılarına dönüşmektedir."[34] "Toplumsal gerçeklik", dolayısıyla, "mikro yaşantıdır"; makro-toplumbilimsel çözümleme düzeyini oluşturan da, işte böyle yaşantıların zaman ve uzam bakımından sayısal toplulaştırılmasıdır. Toplumsal dizgelerin "yapısal" nitelikleri, Collins'in dediğine göre, sayı, zaman ve uzama bağımlı olmadıkları sürece mikro durumlardaki davranışın "sonuçlarıdır".

Collins'in "yapısal değişkenler" kavramı bir ölçüde Blau'nun savunduğuna (bak. s. 272-275) benzer olsa da Collins, Blau ve pek çok başkasının da ortaya koyduğu "yapısal toplumbilim" türünü haklı olarak sorgulamaktadır. Ne ki Collins'in görüşü, başka açılardan eksiktir. Sürekli olarak vurguladığım gibi, zaman ve uzamı "değişkenler" diye değerlendirmek, çoğu ortodoks toplum bilimi biçiminin düştüğü karakteristik hatayı yinelemektir. Üstelik, "yapı" kavramının yalnızca makro-toplumbilim sorunlarına ilişkin olduğunu neden varsaymalıyız? Terimin ayırt ettiğim daha kesin ve daha bulanık anlamlarının ikisinde de mikro bağlamlardaki etkinliğin güçlü bir biçimde tanımlanmış yapısal özellikleri bulunmaktadır. Aslında bunu, etnometodolojik araştırmanın başarılı bir biçimde savunduğu temel savlardan birisi diye görüyorum. Dahası, bir "değişken" olarak zamanın yalnızca makro-toplumbilim sorunlarında yeri olduğuna inanmak neden? Zamansallık, en uzun *longues durée*lerdeki etkinliğin olduğu kadar küçük etkileşim parçalarının da ayrılmaz bir parçasıdır. Son olarak, yapısal özelliklerin zaman, uzam ve sayı gibi yalnızca üç boyuttan oluştuğunu düşünmek neden? Buradaki

[34] Age., s. 99.

nedenin, eğer toplum bilimlerinde "yapının" bir anlamı olacaksa, toplumsal eyleyenlerin etkinliklerinin "dışında" yer alan bir şeyi anlatması gerektiği düşüncesinin hâlâ Collins'in kafasında yer ettiğini varsayıyorum. Zaman ve uzamdaki dağılma, Collins'in kendisinin "köktenci mikro-toplumbilimciler" dediklerinin, makro-toplumbilimci karşıtlarının genellikle kullandıkları kavramlara yönelttikleri eleştirilerin büyük bölümünü kabul ettiği verilmişken, geriye kalan tek görüngü olarak görünmektedir.

Ancak Collins'in yaklaşımındaki en önemli karışıklık, "makro süreçlerin", "mikro durumlardaki" etkileşimlerin "sonuçları" olduğu varsayımıdır. Collins'e göre "makro düzey" yalnızca, "mikro yaşantıların toplulaştırılmasından" oluşmaktadır. İmdi, toplum bilimlerindeki genellemelerin her zaman insan eyleyenlerinin istendik etkinliklerini varsaydığı —ve en azından bunlara üstü kapalı olarak göndermede bulunduğu— üzerinde anlaşılabilir. Ne ki bundan, "makro düzey" diye betimlenen şeyin oldukça yapay bir varoluşu olacağı sonucu çıkmaz. Bu bizi yalnızca sahte savaşa geri götürecektir. Toplumsal kurumlar "mikro durumların" toplulaştırılmaları olarak açıklanabilir nitelikte değildir; ne de yalnızca bu tür durumlara, eğer bunları birarada bulunma durumları olarak anlıyorsak, göndermede bulunan terimlerle betimlenebilirler. Öte yandan, davranışın kurumlaşmış kalıpları, "mikro durumların" en geçirgen ve sınırlı olanlarında bile derin bir biçimde içerilmektedirler.

Bu düşünceyi, mikro/makro ayrımının neden özellikle kullanışlı bir ayrım olmadığını göstererek sürdürelim. Bir "mikro durum" nedir? Buna verilecek yanıt şu olabilir: zaman ve uzamla sınırlanmış bir etkileşim durumu —görünüşte Collins'in benimsediği görüş. Ancak bu pek de yararlı değildir. Yalnızca karşılaşmaların zaman içinde "ileriye doğru kayma"ları nedeniyle değil, aynı zamanda, bir kez karşılaşmaların bunlara katılan bireyler tarafından nasıl yürütüldükleriyle ilgilenmeye başladığımızda, hiçbir etkileşim biçiminin —saf bir biçimde gerek zaman gerekse de uzam bakımından ayraca alınmış olsalar bile— kendi başına anlaşılamaması nedeniyle de. Etkileşimin birçok yönü, zaman içinde tortulaşır ve ancak rutinleşmiş, yinelenen nitelikleri göz önüne alındığında bunlara bir anlam verilebilir. Dahası, bir kez yakından incelemeye başladığımızda, mikro ve makro arasındaki uzamsal ayrışma kesinliğini yitirecektir. Bunun nedeni, karşılaşmaların biçimlendirilmeleri ve yeniden biçimlendi-

rilmelerinin ister istemez dolaysız, yüz yüze etkileşim bağlamlarında yer alanlardan daha geniş uzam alanları boyunca ortaya çıkmalarıdır. Gün boyunca bireylerin izledikleri yollar kimi bağlantıları, diğerlerini yeniden biçimlendirmek için uzam bakımından kaydırarak koparacak ve daha sonra bu yeni bağlantıların kendileri de aynı şekilde koparak yenilerini ortaya çıkaracaktır vs.

Olağan olarak mikro/makro süreçler başlığı altında sözü edilenler, bedenin zaman-uzamda konumlanması, birarada bulunma durumlarındaki etkileşimin yapısı ve bunlarla toplumsal davranışın nitelenerek açıklanmasında yeri olan "varolmayan" etkiler arasındaki bağlantılardır. Bu görüngüler —gerçekte, yapılaşma kuramının demir attığı sorunlar— toplum ve dizge bütünleşmesi arasındaki ilişkiler göz önüne alınarak daha iyi değerlendirilebilir. İmdi, mikro/makro tartışmasındaki sorunların bir bölümü, yöntemsel bireyciliğe ilişkin olarak uzun zamandır süren anlaşmazlıkla bağlantılı olan kavramsal sorunlardır. Bunları bir sonraki bölüme kadar bir yana bırakıyorum. Bununla birlikte diğer sorunlar, yalnızca kavramsal nitelikte değildirler. Bu sorunlara ancak, doğrudan doğruya özgül toplum türlerini çözümleyerek yanıt verilebilir. Toplumlar kurumsal oluşum biçimleri açısından farklılık gösterdiklerinden, bunların kuruluşuna giren varlık ile yokluk arasındaki kesişme biçimlerinin de değişmesi beklenir. Burada bunu kısaca gösterecek ve aynı zamanda gelecek bölümde genişletilecek olan malzemeye bir giriş yapacağım.

Toplum bütünleşmesi, birarada bulunma bağlamlarındaki etkileşimle ilişkilidir. Toplum ve dizge bütünleşmesi arasındaki bağlantılar, bir topluluk ya da toplumun üyelerinin gündelik etkinliklerinde izledikleri zaman-uzam yollarını yönlendiren ve bu yolların yönlendirdiği bölgeselleşme biçimlerinin incelenmesiyle ortaya çıkarılabilir. Toplum dizgelerinin temel kurumsal parametreleri, içerdikleri bu tür yolları güçlü bir biçimde etkilerler ve aynı zamanda bu parametreleri yeniden üretirler. Köy topluluğunun büyük ölçüde karşılaşmaların oluşturuldukları ve zaman-uzam içinde yeniden oluşturuldukları en önemli lokal olduğu kabile toplumları (bak. s. 242-243), oldukça bölümlenmiş bir biçim alma eğilimi gösterirler. Bu toplumlarda birarada bulunma ilişkileri, daha ötelere giden türdeki etkilere baskın çıkar. Bunlarda toplum ve dizge bütünleşmesi arasında bir tür birleş-

me olduğu söylenebilir. Ne ki, açıkçası böyle bir birleşme hiçbir zaman tam değildir: Hemen hemen tüm toplumlar, ne kadar küçük ya da görünüşte yalıtılmış olurlarsa olsunlar, daha geniş "toplumlararası dizgelerle" en azından gevşek bir bağlantı içinde varolurlar.

Artık elektronik iletişimin elde bir diye görüldüğü bir dünyada yaşadığımızdan, geleneksel toplumların (aslında, yaklaşık yüz yıl öncesine kadar bütün toplumların) öbür türlü kendiliğinden ortada olan bir özelliğini vurgulamakta yarar var. Bu özellik yalın olarak, değişik topluluk ya da toplumların üyeleri arasındaki tüm bağlantıların, ne kadar uzakta olurlarsa olsunlar, birarada bulunma bağlamları içerdiğidir. Orada olmayan birisinden bir mektup gelebilir, ancak kuşkusuz bunun fiziksel olarak bir yerden başka bir yere iletilmesi gerekir. Geleneksel dünyada, uzmanlaşmış kategorilerdeki insanlar —denizciler, ordu, tüccarlar, mistikler ve değişik türden serüvenciler— tarafından çok uzun yolculuklar yapılmıştır. Göçebe toplumlar çok büyük toprak parçalarında hareket ederler. Ne ki bu görüngülerin hiçbirisi, birarada bulunma bağlamlarının her zaman, etkileşimin ana "taşıyıcı bağlamları" oldukları olgusunu değiştirmemektedir.

Sınıflara bölünmüş toplumlar diye adlandıracağım toplumlarda daha geniş zaman-uzam "uzatılmalarına" olanak veren şey, her şeyden önce kentlerin gelişmesi olmuştur. Kentler, kabile düzenlerine göre daha büyük zaman-uzam aralaşmasına yol açacak biçimde kaynakların —özellikle yönetsel kaynakların— merkezileşmesini getirmiştir. Sınıflara bölünmüş toplumlardaki bölgeselleşmeler, ayrıntıları ne kadar karmaşık olurlarsa olsun, her zaman kent ve kır arasındaki hem karşılıklı bağımlılık hem de karşıtlık ilişkileri çevresinde biçimlenmişlerdir.

"Kent" terimini hem geleneksel toplumlardaki kentsel yerleşimleri hem de kapitalist sanayileşmenin oluşumuna ve yaygınlaşmasına eşlik eden yerleşimleri anlatmak için kullanma eğilimindeyiz. Ancak bu kullanım, eğer bundan çağcıl zamanlarda aynı şeyden yalnızca daha çok bulunduğu —yani bugünün kentselliğinin daha önce varolanın yalnızca daha yoğun ve daha yaygın bir biçimi olduğu— düşüncesini içeriyor diye görürsek bulanıklığa yol açabilecek bir kullanımdır. Geleneksel kentlerin bağlamsallıkları birçok açıdan çağcıl kentlerdekinden ayrılık gösterir. Rykwert, örneğin, çağcıl zamanlardan önce, dünyanın

birbirinden çok uzak bölümlerindeki birçok kentin simgesel biçimlerine değinmektedir:

> Evrenin biçimsel düzeninin, bir yerde birbiriyle kesişen iki ekseni olan bir şekle indirgenebileceği bir durumu düşlemek [bugün bizim için] güçtür. Yine de, eski çağda olup biten tam da budur: *Cardo* boyunca yürüyen Romalı, yürüyüşünün güneşin çevresinde döndüğü eksen olduğunu ve *decumanus*u izlediğinde güneşin izlediği yolu izleyeceğini bilirdi. Bütün evren ve onun anlamı, Romalının sivil kurumlarında dile getirilmekteydi –bu yüzden Romalı evrende yabancı değildi.[35]

Bu tür kentlerin, henüz metalaşmış zaman ve uzamda yer almadıklarını söyleyebiliriz.[36] Zamanın alınıp satılması, emek zamanındaki gibi, çağdaş kapitalizmin kesinlikle en ayırıcı özelliklerinden birisidir. Günün zaman bakımından kesin bir düzenlenişi, belki de manastır çanlarının çalmasında bulunabilir, ancak bunun etkisinin bir bütün olarak toplumun geneline yayılan bir temel olma niteliği emek alanında ortaya çıkmıştır. Sanayi üretiminin mekanizmalarının yedeğinde zamanın metalaşması, sınıflara bölünmüş toplumların ayırıcı niteliği olan kent ve kır arasındaki ayrışmayı ortadan kaldırmıştır. Çağcıl sanayi, kentleşmenin yayılmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır, ne ki sanayinin işleyişi, ille de özgül bir alanı gerektirmemektedir. Öte yandan geleneksel kent hem sınıflara bölünmüş toplumlardaki sıkıdüzen gücünün yeridir hem de böyle olmakla —çoklukla, fiziksel ve simgesel olarak, kent duvarları ile— kırlık alandan ayrılmıştır. Zamanın dönüşümü ile birlikte uzamın da metalaşması, yeni kurumsal eklemlenme biçimlerini dile getiren oldukça değişik nitelikteki bir "yaratılmış çevre"yi ortaya çıkarır. Kurumsal düzenin bu türden yeni biçimleri, toplum ve dizge bütünleşmesinin koşullarını, böylelikle de zaman ve uzam içindeki yakın ile uzak arasındaki bağlantıların yapısını değiştirmektedir.

---

[35] Joseph Rykwert, *The Idea of a Town* (London: Faber & Faber, 1976), s. 202.
[36] *CCHM*, 5. bölüm.

ELEŞTİREL NOTLAR: Zamanlama ve Uzamlama Üzerine Foucault

Foucault'nun sıkıdüzen gücünün kökenlerine ilişkin değişik tartışmaları zaman ve uzam dağılımına yönelik kararlı bir ilgiyi göstermektedir. Foucault'ya göre disiplin gücünün odağı, esas olarak uygun biçimlerde ayarlanabilen bir makina olarak görülen bedenin yönlendirilmesidir. On sekizinci yüzyıldan beri mantar gibi biten sıkıdüzen örgütlerindeki yönetsel biçimler, tarıma dayalı uygarlıklarda görülen büyük ölçekli tasarılardaki emek gücünün kitlesel akışkanlığından farklıdır. Bu tür tasarılar —yol yapma, tapınakların kurulması, kamu anıtları vs.— genellikle çok sayıda insanı gerektirmektedir. Ne ki, bunların etkinlikleri yalnızca kaba bir biçimde düzenleştirilmişlerdir. Yeni sıkıdüzen biçimleri, tam da bireyin bedeninin devinim, jest ve tutumlarına göre biçimlendirilmişlerdir. Ana tarihsel öncellerinden biri olan manastır tipi sıkıdüzende olduğunun tersine, yeni güç teknikleri sıkıdüzeni doğrudan yarara bağlamaktadır. Bedenin denetimi yeni "siyasal anatominin" bir parçasıdır, böyle olmakla da, Foucault'ya göre bedenin çıktısını artırırken aynı zamanda yönelme bağımsızlığını azaltmaktadır.

Sıkıdüzen yalnızca zaman ve uzamın yönlendirilmesi yoluyla ilerleyebilir. Olağan olarak sıkıdüzen bir çit oluşturmayı, işlemlerin dışarıya kapatılması yoluyla bir içe kapanma alanını gerektirir. Foucault, "sınırlandırma" kavramıyla bireylerin ilk hastaneler, akıl hastaneleri ve hapisanelerde toplumun geri kalanından az çok güç kullanılarak ayrılmalarıyla bir hayli uğraşmaktadır. Bununla birlikte, sıkıdüzene daha az dayanan diğer örgütler de sınırlandırmayı içermektedirler. Kapalı alanların oluşturulmasına yol açan etkenler değişkenlik gösterebilir, ne ki sonuç bir ölçüye kadar hepsinde aynıdır, çünkü benzer modeller, bunları oluşturmaktan sorumlu olan birey ve yetkeler tarafından izlenmektedirler. Sınırlandırma, sıkıdüzen gücünün genelleştirilmiş bir temelidir, ancak tek başına, beden hareket ve etkinliklerinin ayrıntılı bir yönetimine olanak vermeye yeterli değildir. Bu yalnızca içsel bölgesel bölümleme ya da "parçalara ayırma" yoluyla gerçekleştirilebilir. Her bireyin, günün belirli bir diliminde bulunacağı "uygun bir yer"i vardır. Sıkıdüzensel zaman-uzamın

parçalara ayırmanın en azından iki sonucu vardır. Bağımsız bir istencin ya da karşı olmanın kaynağı olabilecek geniş toplulukları biçimlendirmekten kaçınmaya yardımcı olur ve rahat karşılaşmaların akışkanlık ve belirlenemezliğinden kaçınarak bireysel etkinliklerin doğrudan yönlendirilebilmelerini sağlar. Foucault'ya göre burada olup biten, içerisinde bireylerin gözlenebileceği, değerlendirilebileceği ve niteliklerinin ölçülebileceği bir "çözümlemeli uzam" yaratmadır. Sıkıdüzen uzamının parçalara ayrılması, manastır hücreleri örneğinden etkilenmiş olabilirse de, aynı zamanda sık sık, tamamıyla pratik nedenlerle oluşturulmuş mimari biçimlerden de kaynaklanmaktadır. Fransa'da Rochefort'taki denizciler hastanesi bir model olarak kullanılmıştır. Bu hastane, birbiriyle savaşan ya da ticaret ilişkileri içinde olan çok sayıdaki değişik insan topluluklarıyla dolu olan limanlarda yaygın olarak bulunan bulaşıcı hastalıklarla başedebilme çabasının bir parçası olarak kurulmuştur. Hastalıkların yayılmasını denetleme, geçici kalabalıkları gözetim altında tutmaya dayanan diğer düzenlemeleri de içermektedir —ordunun asker kaçaklarına, yerel yetkelerin mal akışına, tayınlamalara ve hammaddelere uyguladığı kontroller gibi. Bu çaba, ilk kez insanları düzenlemek yerine değerli malları koruma amacıyla uzamın özenli bir biçimde denetimi baskısına yol açmıştır. Ne ki malların etiketlenmesi, sınıflanması ve denetimi daha sonra hastalara da uygulanmaya başlanır. Örnek olay kayıtları tutulmaya başlanır. Toplam hasta sayısı dikkatli bir biçimde ayarlanır; bunların hareketleri ve ziyaret zamanları üzerine kısıtlamalar konur. Dolayısıyla "sağaltım uzamının" ortaya çıkışı, "yönetsel ve siyasal" uzamlamanın gelişiminden kaynaklanmıştır.[1]

Uzamın parçalara ayrılması, on sekizinci yüzyıl sonlarında fabrikalardaki oldukça değişik koşullarda ortaya çıkmıştır. Buradaki eğilim de bireylerin belirlenmiş bir alan içindeki dağılımını sağlamaktır, ne ki bu dağılım, makinaların düzenleştirilmesine yönelik olmak zorundaydı. Bu yüzden bedenlerin uzam içinde düzenlenmesi, üretimin teknik gereklerine karşılık gelmek zorundaydı. Gelgelelim "üretim uzamının düzenlenmesinin", sıkı-

[1] Michael Foucault, *Discipline and Punish* (Harmondsworth: Penguin, 1979), s. 143-144.

düzensel güç ile birleştirildiğini de göstermek olanaklıdır. Foucault, Jouy'daki Oberkampf fabrikasını bir örnek diye aktarır. Bu fabrika, üretim işleminin türüne göre belirlenmiş bir dizi işlikten oluşmaktaydı. Toussaint Barré bu yapıların, 110 metre uzunluğundaki ve üç katlı olan en büyüğünü tasarlamıştır. İlk katta blok baskı gerçekleştirilmektedir. Burada işliği boydan boya iki sıra halinde dizilen 132 masa kaplamaktadır ve her masada iki işçi çalışmaktadır. Ustabaşılar ortadaki koridorda aşağı yukarı dolaşarak genel olarak emek sürecini, özel olarak da her bir işçiyi gözetim altında tutmaktadırlar. İşçiler hızları ve üretkenliklerine göre birbiriyle karşılaştırılmaktadırlar ve her birinin etkinlikleri diğerininkilerle ilişkilendirilmektedir. İşçileri katı sınıflama ilkeleriyle sıralayarak emek ödevinin her bir unsuru karakterize edilebilir ve bedenin ayrı ayrı devinimleriyle ilişkilendirilebilir. Frederick Taylor'un öğretileri aslında, bir yüzyıl önce ortaya çıkan büyük ölçekli sanayiye eşlik eden sıkıdüzen gücünün daha sonraki bir dile getirilişinden başka bir şey değildir.

Foucault'ya göre sıkıdüzen uzamının niteliği öncelikle, bir örgütleme biçiminin özgül bir toprak parçasına uygulanmasından değil, ancak uzamın düzenlenmesinden kaynaklanmaktadır. Hatlar, sıralar, ölçülü duvarlarla ayrılmış aralıklar bunun ayırt edici özellikleridir. Burada önemli olan yapının herhangi özgül bir bölümü değil, yapının genel ilişki biçimidir. Sınıf, bu görüngüye bir örnektir. On sekizinci yüzyılda Fransa'da ve başka yerlerde sınıflar, aralıklar halinde, birbirlerine bağlanmış bir koridorlar ağıyla dışsal olarak ayrılmış olan kesin olarak sınırlanmış sıralar biçiminde bölünmeye başlanmıştır. Bunlar dersler bakımından olduğu kadar uzam bakımından da ayrılmışlardır. Bireyler yalnızca günün akışı içerisinde değil aynı zamanda eğitim dönemleri boyunca da bu tür parçalar arasında devinirler.

> Sıkıdüzenler, "hücreleri", "yerleri" ve "rütbeleri" düzenlerken, aynı anda hem mimari hem işlevsel hem de sıradüzensel nitelikteki karmaşık uzamları yaratırlar. Değişmez konumları sağlayan ve dolaşıma olanak veren şey, uzamlardır; bunlar bireysel parçaları biçimlendirip işlemsel bağlantılar oluştururlar; yerleri belirleyip değerleri gösterirler; bireylerin boyun eğmelerini, aynı

zamanda daha iyi bir zaman ve beden devinimlerinde ekonomiyi de güvence altına alırlar. [2]

Sıkıdüzen, zamanın olduğu kadar uzamın da hesaplı bir bölünümüne bağlıdır. Manastır, önünde sonunda günün zaman bakımından kesin ve sıralı bir biçimde düzenlendiği ilk yerdir. Dinsel düzenler, zamanın yöntemli bir biçimde denetlenmesinin ustalarıydı ve bunların etkisi, ister dağılmış isterse daha doğrudan olsun, her yerde duyulmuştur. Sıkıdüzen gücünün çoğu yönlerinde olduğu gibi, ordu uygun bir örnek sağlamaktadır. Askerler uzun zamandan beri düzenli sıralar halinde yürüme eğitimi almaktadırlar. Hollandalılar askeri manevraların kesin zamanlamasının ilk öncüleriydiler.[3] On altıncı yüzyılın sonuna doğru Hollanda ordusunda, askerlerin sürekli ve düzenli bir atış oranını korurlarken, düzenli bir biçimde manevra yapabilmelerini sağlayan bir yöntem geliştirilmişti. Bu, bedenin değişik devinimlerinin zamanlaması yoluyla sağlanmıştı. Yöntem daha sonra silahları doldurma, ateşleme ve yeniden doldurmadaki beden devinimlerine ve askeri örgütlenmenin başka birçok alanına uygulandı. Aslında, bu tür gelişmelerle bağlantılı olarak "sıkıdüzen" teriminin anlamı değişmelere uğramıştır. Başlangıçta terim bir öğrenme sürecini anlatmaktaydı ve "sıkıdüzen altına alınmanın" bir özelliği diye görülmekteydi. Ne ki, silahlı kuvvetlerde terimin olağan anlamı, bugün olduğu gibi öğretme sürecinden çok bir genel düzenleme biçimini dile getirir duruma gelmiştir.[4]

Etkinliklerin zamanlanması, bunların ölçülmüş zaman aralıkları içinde düzenlenmesinden daha fazla bir şeydir. Bu, "beden ve devinimlerinin düzenleştirilmesinin" belki de en temel koşuludur. Sıkıdüzensel güç yalnızca özgül jestler üzerindeki denetimden oluşmaz, ancak jestlerin bedenin bir bütün olarak konumlanması ile ilişkilendirildiğinde ençoklaşır. Bedenin etkin kullanımı, hiçbir şeyin atıl ya da kullanılmadan bırakılmadığı anlamına gelmektedir; dikkat, bütünüyle bireyin ilgilendiği edime

---

[2] Age., s. 148.

[3] Bak. Maury D. Feld, *The Structure of Violence* (Beverly Hills: Sage, 1977), s. 7 ve devamı.

[4] Age., s. 7.

odaklanmış olmalıdır. Sıkıdüzen altına alınmış bir beden eğitilmiş bir bedendir: "sıkıdüzenin" geleneksel anlamının bunda sürdüğü söylenebilir. Bedenin konumlanması, zamansal olarak birbirine eklemlenmiş iki dizi arasında aracılığı sağlayan temel etkendir. Bunlardan birisi, beden devinimlerinin, bedenin kullanılacak bölümlerini belirleyen zamanlanmış bir devinimler serisine bölünmesidir. Bu yüzden Orangeli Maurice, bir savaş birliğindeki askerlerin toplanması içerisinde düzenleştirilmiş durumdayken, tüfeğin kullanılışını kırk üç, mızrağınkini de yirmi üç ayrı devinime ayırmıştır.[5] Bununla birlikte, kullanılan nesnelerin parçaları da belirlenmekte ve beden devinimleriyle bütünleştirilmektedir. Bunun için kesin zamanlama temeldir, çünkü silahlar ve makinalar giderek artan biçimde dizisel olarak, her aşama bir sonrakinde yapılacaklar için bir önkoşul diye işleyecek biçimde tasarlanmaktadır. Sıkıdüzen gücü yalnızca önceden verilmiş malzemenin kulanımına değil, aynı zamanda "üretim aygıtları ile zorlayıcı bir bağlantı" kurmaya da bağlıdır.

Zamanlama, kariyer basamaklarında ilerlemeye de uzanmaktadır. Foucault, Gobelins'deki sanayi okulunun gelişmesindeki iki aşamayı birbiriyle karşılaştırmaktadır. İşlik, 1667'de kralın buyruğuyla kurulmuş, çıraklar için bir okul tasarısının bir parçası olarak düşünülmüştür. Kraliyet yapılarının gözetimcisi, okula katılmaları için altmış burslu öğrenci seçecektir ve eğitim tipik lonca çıraklığının öngördüğü biçimde gerçekleştirilecektir. Öğrenciler her şeyden önce bir ustaya karşı sorumlu olacaklar, daha sonra altı yıl çıraklık yapacaklardır. Dört yıl daha sürecek bir hizmetten ve bir sınavı geçtikten sonra artık kendi işliklerini kurabileceklerdir. Burada, ustalar ile çıraklar arasındaki hizmetlerin değiş-tokuşunu içeren yaygın bir bilgi aktarım süreci söz konusudur. Çırakların yaşamlarının zaman bakımından düzenlenmesi —daha sonra geçerli olacak ölçülere kıyasla— gevşekti. Okulun kuruluşundan yetmiş yıl sonra, çıraklar için yeni bir tür eğitim başlatılmıştır; başlangıçta bu yeni eğitim varolan işlemlerin tamamlayıcısı olarak uygulanmaktaydı. Eskilerin tersine bu yeni işlem, zamanın dikkatli bir biçimde dizisel olarak düzen-

[5] Jacques van Doorn, *The Soldier and Social Change* , (Beverly Hills: Sage, 1975), s. 11.

lenmesine dayanmaktaydı. Çocuklar günde iki saat okula devam etmekteydiler. Sınıflar, yetenek ve geçmişteki deneyime göre bölünmektedir. Öngörülen ödevler düzenli bir biçimde gerçekleştirilmekte, öğretmen tarafından değerlendirmekte ve en başarılılar ödüllendirilmekteydiler. Bir sınıftan öbürüne geçme, tüm öğrencilere uygulanan sınavların sonuçları tarafından belirlenmektedir. Gündelik davranış öğretmenler ve yardımcılarının tuttuğu defterlere kaydedilmektedir ve bu defterler düzenli aralıklarla bir denetçi tarafından denetlenmektedir.

Gobelins okulu, on sekizinci yüzyıl eğitimindeki genel eğilimi yansıtan bir örnek, Foulcault'nun deyişiyle "bireysel varoluşların zamanını yönetmek için yeni bir tekniğin" dile getirilişidir. "Etkinliklerin uzamlanmalarını, kırılmalarını ve yeniden düzenlenmelerini çözümleyen" sıkıdüzenler aynı zamanda, "zamanın birbirine eklenmesi ve değerlendirilmesine" olanak veren yollarda yoğunlaşmalıdırlar.[6] Bunun için dört yöntem kullanılabilir:

(1) Yaşamların zamandizinsel olarak, gelişme aşamalarının tek tek zamanlanmasını sağlayacak biçimde bölünmesi. Dolayısıyla eğitim dönemi, esas anlamıyla kariyerden kesin bir biçimde ayrılabilir. Eğitim dönemi içerisinde, başarı basamakları ayrılabilir ve eğitim görenlerin hepsinin bu basamakların tümünde ilerlemesi sağlanabilir.

(2) Eğitimin ayrı ayrı aşamaları ve ardından gelen "kariyer" — salt bu yolla çağcıl anlamına kavuşan bir sözcük— genel bir tasarıya göre örgütlenebilir. Eğitim, usta ve çırak ilişkisinin gerektirdiği kişisel bağımlılıktan kurtarılmalıdır. Eğitim hakkındaki bu tasarı, kişisel olmamalıdır; olanaklı olan heryerde, öğretim altındaki herkesin öğrenmesine sunulabilecek en temel parçalarına ayrılmalıdır.

(3) Zaman bölümlenmelerinin her birisi, yalnızca her bireyin aynı süreçten geçmesini güvence altına almakla kalmayıp aynı zamanda bireyin göreli yeteneklerini farklılaştırmayı da sağlayan bir sınavla sonuçlanmalıdır. Bir kariyerin izlenmesinde geçilen değişik sınavlar, çömez bir basamağı

[6] Foucault, *Discipline and Punish*, s. 157.

ancak başarılı bir biçimde bitirdikten sonra diğerine geçecek biçimde derecelenebilir.

(4) Alt-üst biçiminde sıralanmış konumlara erişmek için, değişik eğitim biçim ya da düzeyleri tasarlanabilir. Her bir dizinin sonunda, kimi bireylere iş verilebilir ya da bu bireylere belirli bir derece tahsis edilebilir; bu arada da diğerleri daha yüksek derecelere doğru ilerlerler. Bireyler kendi konum ya da rütbelerince tanımlanan bir zaman dizisi içinde yerleşmektedirler.

> Ardışık etkinliklerin "dizileşmesi", güç yoluyla elde edilen sürekliliği sağlamak için gerçekleştirilecek bütün bir yatırımı olanaklı kılmaktadır: Zamanın her bir anında, ayrıntılı bir denetleme ve düzenli bir müdahale (farklılaştırma, düzeltme, cezalandırma, ortadan kaldırmaya yönelik) olanağı; bireyleri dizi içerisindeki geçtikleri aşamalara göre nitelendirme, dolayısıyla da kullanma olanağı; bir bireyin temel yeteneği olan, bütünselleştirilmiş ve bir son noktada kullanılabilir olan, zamanın ve etkinliğin biriktirilme ve yeniden keşfedilme olanağı. Zamandaki dağılma, bir yarar sağlamak ve dolayısıyla öbür türlü kişinin anlayışını engelleyebilecek olan bir devamlılık üzerinde egemenlik kurmak için biraraya getirilmektedir. Güç, doğrudan doğruya zamana eklemlenmiştir; zamanın denetimini sağlar ve kullanımını güvenceye alır.[7]

Bu yüzden sıkıdüzen yöntemleri, eş aralıklarla ölçülen özgül bir zaman anlayışını yansıtmaktadır. Foucault'nun ileri sürdüğüne göre, zamanın dizilmesinde, parçalara ayrılmış uzamın bedensel etkinliklerle eşlenmesine karşılık gelen bir işlem söz konusudur: bu işlem, "beden eğitimi"dir. Beden eğitimi, bedenin, düzenli ve ölçülü bir biçimde, fiziksel bakımdan eğitimidir ve bu eğitimde sağlık, erişilecek bir son durum olarak görülmektedir —burada "sağlık", bedenin hazırlıklı oluşu kadar belirlenmiş ödevleri yerine getirebilmesindeki genel bir yeteneğe de gönderme yapmaktadır. Beden eğitimi düşüncesi ve uygulamasının kökenleri dinsel olsa da, sıkıdüzen örgütlerinin çoğunluğu için laik bir tema haline gelmiştir. Beden eğitimi, zaman içinde düzenli katılımı gerektirir ve bedenin özgül bölümlerini çalıştı-

[7] Age., s. 160.

rır. Bu doğrudan doğruya, bir bütün olarak sıkıdüzen için esas olan diğer bedenlerle ilişki içindeki bedenin denetiminin önemini dile getirir. Beden, daha büyük bir bütünlüğün devinen bir parçası diye değerlendirilir. Özet olarak sıkıdüzen, aşağıdaki temel nitelikleri gösterir. "Hücreseldir" (uzamsal dağılım bakımından); "örgenseldir" (programlanmış işlemlere göre etkinlikleri kodlama); "genetiktir" (dizisel aşamalar bakımından); "birleştiricidir" (insan etkinliklerini toplumsal bir makinanın yolları olarak birleştirme). Foucault, Guibert'den şöyle aktarmaktadır:

> Betimlediğim devletin bir tek, güvenilir, kolayca denetlenebilir bir yönetimi olacaktır. Bu devlet, pek de karmaşık olmayan araçlarla büyük etkiler ortaya çıkaran o büyük makinalara benzeyecektir; bu devletin gücü kendi gücünden, refahı kendi refahından kaynaklanacaktır. Bu devlet, imparatorlukların kaçınılmaz biçimde işleyen bir gerileme ve çöküş yasasına bağımlı oldukları düşüncesine yol açan o kaba önyargıyı boşa çıkaracaktır.[8]

Foucault'nun sıkıdüzen gücü tartışması ile Max Weber'in çağcıl bürokrasi çözümlemesi arasında açık bir benzerlik vardır. Kuşkusuz, bu ikisinin yazılarının odakları birbirinden farklıdır. Weber bürokrasinin "kalbi" —devlet ve yönetici organları— üzerinde durmaktadır. Öte yandan Foucault'nun çalışmalarında, devlet mekanizmaları ender olarak doğrudan çözümlenmektedir; devlet, görünüşte daha kıyıda olan örgüt biçimleri, hastaneler, akıl hastaneleri ve hapisaneler aracılığıyla daha "belirtisel" olarak incelenmektedir. Ne ki her iki yazarda da, insan etkinliklerinin kesin olarak belirlenmeleri ve düzenleştirilmeleriyle sağlanan bir yoğunlaşmış örgütlenme tarafından yaratılan yeni yönetsel güç biçimleri üzerine bir vurgu söz konusudur. İlk bakışta, zaman ve uzamın dönüşümü teması, Weber'in yazılarında yok gibi gözükmektedir, bu yüzden de Weber'in düşüncelerinin böyle bir temayı içerdiğinin nasıl gösterilebileceğini belirtmek yararlıdır. Böyle bir temanın ortada olmak yerine örtük olarak

---

[8] Max Weber, *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, 1978), s. 86-94.

bulunduğu kabul edilebilir. İlk olarak Weber'in çağcıl kapitalist girişimin yapısını değerlendirişini ele alalım. "Ussal kapitalizmi" daha önceki biçimlerden ayıran nedir? Her şeyden önce onun istikrarlı, düzenli niteliği. Kapitalist girişimin daha önceki biçimleri, zaman ve uzam içinde, kesik kesik, düzensiz bir biçimde dağılmışlardır. Ussal kapitalizm, yalnızca mülkiyet haklarını değil, başka temel kurumları da, özellikle de kağıt paranın kullanıldığı değişimin düzenli bir biçimini güvence altına alan bürokratik bir devletin oluşumuyla yerleşik hale gelen düzenlileştirilmiş piyasa ilişkilerinin uzam boyunca yayılmasını içermektedir.

Ancak zamanın denetimi de aynı ölçüde temeldir. Ussal kapitalist girişim istikrarlı, düzenli bir biçimde işleyebilen bir girişimdir. Weber'in çifte kayıt düzenine dayanan muhasebenin kapitalizmin gelişmesindeki önemi üzerinde durması, bu bakımdan anlaşılır niteliktedir. Çifte kayıt düzeni, uzun zaman dilimleri içindeki sürekli sermaye hesabını olanaklı kılmaktadır. Sermaye hesabı, kâr fırsatlarının değerlendirilmesi ve gerçekleştirilmesidir. Bunun anlamı, değişim ya da girişimin başlangıcında elde bulunan sermaye varlıklarının değerlemesi ve bunların daha sonra gelen bir dönemdeki varlıklarla karşılaştırılmasıdır. Kârlılık, diğer etkenlerin yanında, gelecekteki olayları öngörme ve bunları hesaba dökebilmeye bağlıdır. Çifte kayıt düzeni bir tür zaman-makinasıdır, çünkü hem girişimin karlılığının "sıralanmış zaman" içinde değerlendirilebilmesi için gerekli olan birimleri nicelleştirme işlemini dile getirir hem de bu nicelleştirmeye olanak verir.[9]

Zamanın denetimi, yalnızca sermaye girişimlerinin değil genel olarak bürokrasinin de ayırıcı bir özelliğidir. Çifte kayıt muhasebe düzeni gelecekteki olacakları öngördüğü kadar, geçmişteki olayları da "üst üste koyan" bir aygıttır. Bürokratik kurallar da bunu yapmanın bir yoludur. Weber'in ileri sürdüğüne göre çağcıl bürokrasiler hem geçmişin kayıtları hem de geleceğin reçeteleri olan belgelerin biraraya getirilmesi —"dosyalar"— olmadan varolamaz. Dosyalar yalnızca bürokratik işlemlere ilişkin belgeler değillerdir; bunlar aynı zamanda bu işlemleri örneklemekte ve bürokratik sıkıdüzenin bağlı olduğu sürekli ve düzenli

[9] Age., s. 957.

işleyişi olanaklı kılmaktadır. Dosyalar, genellikle birbirinden ayrı daireler [office] içerisinde düzenlenirler ve her bir daireye bürokrasi içindeki ayırıcı özelliğini verirler. Bir "daire", yönetsel sıradüzende bir düzey olduğu kadar bir fiziksel ortamdır da. Weber bu noktaya çok ender olarak değinse de, bürokrasilerde dairelerin fiziksel dağılımları bu tür örgütlerin ayırıcı bir niteliğidir. Dairelerin fiziksel olarak birbirlerinden ayırılması, her bir daireyi öbüründen yalıtarak bunun içerisinde yer alanlara bir özerklik ölçüsü vermekte, aynı zamanda da güçlü bir sıradüzen belirteci olarak iş görmektedir.

Weber, dairenin işçinin konutundan ayırılmasının önemini de vurgulamaktadır.[10] Bürokrasinin esas ayırıcı niteliklerinden birisi, resmi görevlinin iş yaşamının ev ve aile yaşamından ayrılmasıdır. Bürokratik sıkıdüzenin kişisel olmayan kalıpları, kuruluşun para ve araçlarının resmi görevlilerin özel varlıklarından ayrı tutulabildiği, kişisel ilişkiler ya da akrabalık ilişkilerinin karar ya da atama süreçlerinde temel olmadığı ve ev halkını ilgilendiren sorunların işyerindekilerden ayırt edildiği durumlarda çok daha etkin bir biçimde uygulanabilirler. Ev ve işyerinin özenli bir biçimde biribirinden ayırılması, Weber bu konuda çok açıktır, ancak çağcıl Batı'da bulunmaktadır. Ne ki değişik türden bürokratik örgütlerin işleyiş alanları arasındaki ayrımda lokallerin ayrışmalarının taşıdığı öneme de dikkat çekebiliriz. Uzam ve ortamlar arasındaki ayrışmanın, toplumsal kalıpları biçimlendirme ve yansıtma üzerindeki etkisinden kuşku duyan herkes, İngiltere'deki "Kent"in [the City] konumunu göz önüne almalıdır. Kentin "sanayi" merkezlerinden uzam bakımından ayrı olması ve tek bir alanda yoğunlaşması, kendisinin de bir parçası olduğu toplumun temel bir kurumsal niteliğidir (bak. s. 398-406).

Bu noktada Foucault'ya geri dönebiliriz. Bu kısa incelemede ilgilendiğim şey, Foucault'nun sunuşunun tarihsel bakımdan ne doğruluğu ne yanlışlığı ne de dayandığı genel görüşlerde bulunabilecek kuramsal eksiklikler. Benim istediğim yalnızca, Foucault'nun sıkıdüzen gücünün zaman ve uzamın kiplikleriyle olan bağlantısına ilişkin yorumuna bir iki şey eklemek. Bir ön-

[10] Foucault, *Discipline and Punish*, s. 235-6.

ceki paragrafta, Weber'e göndermeyle yapılan tartışmadan yola çıkmak istiyorum. Foucault, hapisane ve akıl hastanelerini sıkıdüzen örgütlerinin temsilcileri diye görmektedir —Goffman'ın deyişiyle "bütüncü kurumlar" ve Foucault'nun benimsediği, Beltard'ın, "tam ve çetin kurumlar"ı. "Hapisanenin", Foucault açıklıyor, "ne dışarısı ne de bir arası vardır; cezanın tümden çekilip bitirildiği durumlar dışında kesintiye uğratılamaz; birey üzerindeki eylemi, kesintisiz olmalıdır: giderek artan bir sıkıdüzen.... bu, tutuklular üzerinde neredeyse tam bir güç sağlar; hapisanenin kendi baskı ve cezalandırma mekanizmaları vardır: despotik bir sıkıdüzen."[11] Gözetim altında tutma ve sıkıdüzen gücünün geçerli olduğu fabrikalar, daireler, okullar, kışlalar ve diğer bağlamların çoğu, Foucault'nun da kabul ettiği, ancak geliştirmeden bıraktığı gibi böyle değildir. Bununla birlikte bu gözlem önemlidir, çünkü "tam ve çetin kurumlar" çağcıl toplumların ana kurumsal kesimleri için bir kuraldan çok istisnadır. Hapisane ve akıl hastaneleri sıkıdüzen gücünüençoklaştırdığı için, bunların söz konusu gücün yapısını öbür, daha dar kapsamlı örgütlere kıyasla daha açık bir biçimde ortaya koymaları gerekmemektedir.

İşe (ya da okula) gidiş olasılıkla, çağcıl toplumların kurumsal niteliğini, en az cezalandırıcı örgütler kadar göstermektedir. Aslında, toplum yaşamının değişik kesimlerinin zaman-uzam bakımından ayrışması, sıkıdüzen gücünün büyük ölçekli işleyişinin koşulu olabilir. Öğrencilerin büyük bölümü okula, günün belirli zamanlarında ve yılın belirli dönemlerinde giderler. Dahası, okul günü içerisinde sıkıdüzen, genellikle "dersler" diye adlandırılan yalnızca belirli zaman dilimlerinde daha katı biçimlerde uygulanır. Sıkıdüzen gücünün, düzenli olarak yalnızca insanların özgül olarak ayrılmış fiziksel ortamlarda "paketlenmeleri" yoluyla sağlanabileceğine kuşku yoktur. Ne ki, Weber, yönetsel sıkıdüzenin tam da bireylerin yaşamlarının öbür yönlerinin bu sıkıdüzenden ayırıldığında en etkin duruma geldiğini söylemekte kesinlikle haklıdır. Çünkü bu ayrılma, yaşamın diğer alanlarındaki etkinliklerin yürütülmelerine uygun düşmeyen davranış ölçütlerinin düzenli olarak uygulanmasını gerektirmektedir. Bu,

[11] Erving Goffman, *Asylums* (Harmondsworth: Penguin, 1961), s. 22.

yalnızca Weber'in belirttiği etkenler yüzünden değil, sıkıdüzenin "makinaya benzer" niteliğinden de kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan Foucault, sorunlarla karşılaşmaktadır. Buradaki nokta Foucault'nun da kabul ettiği, insanların yalnızca otomatlar diye görülmeye direnmeleri, hapishanenin bir savaşım ve direnme yeri olması değildir. Sorun daha çok, Foucault'nun "bedenlerinin" eyleyen olmamalarıdır. Sıkıdüzenin en katı biçimleri bile bu biçimlere tabi olanların "yeterli" insan eyleyenleri olduğunu, tam da bu yüzden "eğitilmelerinin" zorunlu oduğunu varsayar; makinalar ise yalnızca tasarlanırlar. Ne ki, kaynaklardan yoksun bırakmanın en aşırı biçimleri uygulanmadığı sürece, yeterli eyleyenler günlerinin yalnız bir bölümünde sıkıdüzene uyarlar — genellikle böyle sıkıdüzenden kurtulmalarının diğer zamanlarda getireceği ödülleri elde edebilmek için.

Bu bakımdan Goffman'ın "bütüncü kurumlar"a ilişkin yazdıklarını okumak Foucault'yu okumaktan daha yararlı olabilir. Çünkü Goffman, hapisane ya da akıl hastanelerine girişin, bireylerin günlerinin bir bölümünü geçirdikleri başka ortamlar arasındaki geçişlerinden kesinlikle farklı olduğunu vurgulamaktadır. "Bütüncü kurumlar", her şeyi kapsayıcı niteliklerinden dolayı, içerilerine yerleştirilenlerin üzerine bütüncü bir sıkıdüzen yüklerler. Bu durumlara "uyarlanma", bireyin kendi kimliğinin özelliklerinden uzaklaştırıldığı ve aynı zamanda eylem özerkliğinin olağan unsurlarının büyük ölçüde kısıtlandığı benliğin aşağılanması sürecini içermekte ve genellikle doğrudan doğruya böyle bir sürece götürmektedir. "Bütüncü kurumlar"ın, çağcıl toplumlarda bulunan sıkıdüzen ve gözlem altında tutmanın diğer bağlamlarına hem benzer olduğu hem de bu diğer bağlamlardan ayrı durduğu söylenebilir. "Bütüncü kurumlar", olağan olarak Goffman'ın "uygar ölüm" dediği şeyi —oy verme ve siyasal katılımın diğer biçimlerine girme, parayı miras bırakma, çek yazma, boşanmaya karşı çıkma ya da çocukları evlat edinme gibi hakların yitirilmesini— içerirler. Ancak buna ek olarak, bu kurumlara kapatılmış kişilerin, bir kesimde yoksun bırakıldıkları ödülleri diğer kesimlerde elde etmelerini sağlayabilecek ayrı etkinlik alanları yalın olarak yoktur. Goffman'ın bu konudaki düşünceleri oldukça önemlidir:

> Dolayısıyla, bütüncü kurumlar ile toplumumuzun temel çalışma-kazanma yapısı arasında bir uyumsuzluk vardır. Bütüncü kurumlar, toplumumuzdaki bir diğer temel unsurla, aile ile de uyumsuzdur. Aile yaşamı kimi zaman, yalnız yaşamaya karşıt diye konur; ne ki daha anlamlı bir karşıtlık, kalabalık halinde birarada yaşama ile konmalıdır, çünkü işyerinde bir grup çalışma arkadaşıyla birlikte yemek yiyen ya da uyuyan kişiler, anlamlı bir ev yaşamı sürdüremezler.[12]

Foucault, ceza yasası, psikiyatri ve tıptaki soruşturma işlemlerini, genel olarak sıkıdüzen gücünün yapısını, özellikle bunlar cezalandırıcı örgütlerde uygulandıklarında, gösteriyor diye değerlendirmektedir. Ne ki "bütüncü kurumlar" bu açıdan yine, dışarıdaki günlük yaşam yollarından ayrı dururlar. Bu kurumlarda, Goffman'ın "benliğin toprakları" dediği şey, duvarların içinde olmayanlar için geçerli olmayan biçimlerde hiçe sayılmaktadır. Bu açıdan "bütüncü kurumlar"ın dört ayırıcı özelliğinden söz edilebilir.

(1) Sorgulama işlemleri, toplumun çoğunluğu için meşru diye görülen benlik ve beden hakkındaki "bilgiyi saklamayı" ortadan kaldırır. Başka deyişle, bu kurumlardaki kişilerin nitelikleri ve geçmiş davranışlarına ilişkin —genel olarak bu kişiler ve diğerleri tarafından utanç verici diye görülen ve baskı ya da incelik yoluyla korunan— bilgiler, görevlilerin incelemesine açık olan dosyalarda toplanırlar.

(2) Olağan olarak bir varlıksal güvenlik duygusunu korumaya yarayan, kapanma ve açığa vurma arasındaki sınırlarda bir çözülme söz konusudur. Bu yüzden boşaltımın, beden temizliği ve görünüşünü korumanın yalnızca herkese açık olarak değil, aynı zamanda herkesle birlikte yapılma zorunluluğu bulunmaktadır.

(3) Genellikle diğerleriyle, zorlanan ve sürekli kılınan ilişkiler söz konusudur. Dolayısıyla, tıpkı tuvalet etkinlikleri için arka bölgelerin bulunmaması gibi, toplum yaşamı kesimlerinin başka yerlerdeki sıkıdüzen isteklerinden uzak tutulabileceği arka bölgeler de yoktur. Bettelheim gibi Goffman

[12] Age., s. 33.

da "bütüncü kurumlar"da insanların çocuklara benzer bir bağımlılık içinde tutulduklarına dikkat çekmektedir.[13]

(4) Etkinliklerin zaman bakımından dizileştirilmesi hem kısa hem de uzun dönemde belirlenip denetlenir. Buralarda tutulanların, işçiler gibi "özgür zamanları" ya da "kendilerine ait zamanları" yoktur. Dahası, olağan olarak, bu kişilerin karşısına, dışarıdaki dünyada dizisel sınavları geçen ya da bir kariyerin dizisel aşamalarında ilerleyenler, değişik bir kalıbı olan diğer zaman birimlerini koyabilirler. Örneğin, evlilik ve çocuk yetiştirmenin zaman bakımından dağılımı, yaşamın diğer alanlarına ilişkin olanlardan ayrı bir biçimde başlatılır.

Cezalandırıcı örgütlerde denetimin diyalektiğinin önemi hâlâ büyüktür. Özel olarak insan eyleyeninin ayırıcı niteliği olan özerklik —"başka türlü davranabilir olma" yeteneği— ciddi biçimde azaltılır. Tutukluların kendi günlük yaşamlarında uygulamak istedikleri denetim biçimleri öncelikle benliğin aşağılanmasına karşı korunma üzerinde yoğunlaşmaktadır. Direnme kesinlikle bunlardan birisidir ve yönetimdeki görevlilerin sıkıdüzen işlemlerini yürütmekte izledikleri siyasalar ne olursa olsun, bir ölçüye kadar kendini duyuran önemli bir unsurdur. Ne ki tepkinin başka biçimleri de hemen belirlenebilir. Bunlar arasında, Goffman'ın "sömürgeleştirme" dediği, dayatılan zaman ve uzamda içerisindeki çatlaklarda dayanılabilir bir dünya kurma ve "durumsal çekilme", deyim yerindeyse, yeterli bir eyleyenden beklenen davranışı yerine getirmeyi reddetme sayılabilir. Ancak büyük olasılıkla tutuklular arasındaki en yaygın tutum, "akıl hastaları"ndaki gibi, yalın olarak "kurala göre oynamak" davranışıdır. Goffman güzel bir biçimde bunu, "ikincil uyarlamaların, dönüşümün, sömürgeleştirmenin ve diğer tutuklularla dayanışmanın bir ölçüde fırsatçı bir birleşimi..."[14] olarak betimlemektedir.

Pek çok toplumbilim çalışmasının ortaya koyduğu gibi, en katı sıkıdüzenin geçerli olduğu cezalandırıcı örgütte bile, tutuklu gruplarının gündelik etkinlikler üzerinde önemli bir denetim sağlayabildiklerine kuşku yoktur. Ne ki, işyeri gibi diğer bağlam-

[13] Age., s. 64.
[14] Bak. Andrew L. Friedman, *Industry and Labour* (London: Macmillan, 1977).

larda alttakiler tarafından sağlanan denetim biçimlerinin, bu bağlamları cezalandırıcı bağlamlarla karşıtlık içine koyan bir diğer yol yüzünden daha fazla olması beklenir. Bu yol, üstlerin belirlenmiş ödevleri yerine getirmeleri sırasında kendi yetkeleri altında bulunanların etkinliklerini yönlendirmede çıkarlarının bulunmasıdır. Hapishane ya da akıl hastanelerindeki "bedenlerin sıkıdüzen altına alınmaları", neler olup bittiğini betimlemeye yaklaşmaktadır; yönetim görevlileri, üretken bir etkinliğe yönelmiş, işbirliğine dayanan bir çabayla ilgilenmezler. Diğer yandan, işyerleri ya da okuldaki görevliler böyle bir çabayla ilgilenmektedirler. Yöneticiler, işçileri belli bir düzeyde iş görmeye ikna etmek zorundadırlar. Yöneticiler, yalnızca zaman-uzam farklılaşması ve bedenlerin konumlanmaları ile değil, işbirliğine dayanan sonuçları ortaya çıkarmak için davranışları belli yönlere yöneltilmek zorunda olan eyleyenlerin davranışlarını düzenleştirmekle de uğraşırlar. Foucault'nun bedenlerinin yüzleri yoktur. İşyerindeki gözetim altında tutma koşullarında —gözetim altında tutmanın her durumda doğrudan gözlem anlamına geldiği— sıkıdüzen, büyük ölçüde "yüz yüze çalışmayı" kapsamakta ve denetim stratejilerinin kullanımı bir ölçüde oradaki eyleyenler tarafından geliştirilmektedir. Birarada bulunma koşullarında, sürekli gözetim altında tutmanın geçerli olduğu sınırlanmış lokallerdeki birey topluluklarının zaman-uzam "paketlenmelerinin", sıkıdüzen gücünün yaratılmasındaki önemi ortadadır. Ne ki, eyleyenlerden bir tür üretken sonuca ulaşmada birlikte çalışmalarının istenmesi bu eyleyenlere, işyerinin gündelik işleyişi üzerinde, üstlerin gözetimlerindeki etkinliği boşa çıkarabilecek bir denetim temeli sağlamaktadır. Gözetmenler ve yöneticiler herkes kadar bunun farkındadır ve çoğunlukla bunu, izledikleri sıkıdüzen siyasası türüne yerleştirirler.[15] Sıkı bir bi-

[15] Foucault, *Folie et dérasion* (Paris: Plon, 1961), s. 51. Foucault'nun dışlanmışlık, yalıtılmışlık gibi şeylere ilgisi, yalnızca gölgeli şekiller olarak görünen, dışlananların kendilerine yönelik bir ilgiye eşlik etmemektedir. Dolayısıyla, Pierre Riviére'in katili örneğindeki karakterin kendisi, yalnızca bir "konuşma bölümü" diye değerlendirilen ifadesinden belli belirsiz çıkmaktadır. Carlo Ginzburg'un, bir on altıncı yüzyıl sapkını olan Mennochio'nun kozmolojisini betimlemesi, bu bakımdan açıklayıcı bir karşılaştırma ortaya koymaktadır. Bak. Foucault ve arkadaşları., *Moi, Pierre Riviére...* (Paris: Plon 1973); Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms* (London: Routledge, 1980) s. xviii ve diğer yerler.

çimde bütünleştirilmiş bir uzam içinde işçilerin kullanabilecekleri kimi denetim biçimleri (örneğin bütün üretim sürecinde bir kesinti ya da duraklama yaratma olanağı), işgücünün zaman ve uzamda birbirinden ayrı tutuldukları durumda geçerli değildir.

Foucault ve Goffman'a ilişkin olarak son bir yorum yapmak istiyorum. Her iki yazarın çalışmalarında da bulunan öncelikli temalardan birisi, bedenin konumlanması ile sıkıdüzen altına alınmasıdır. Foucault gibi Goffman da, "deliliğin" yapısı sorununu bir ölçüde ayrıntılı olarak incelemiştir. Bu ikisinin cezalandırıcı örgütlere yönelik ortak ilgileri, onların deliliğe ilişkin yaklaşımları arasındaki farkların gözden kaçırılmasına yol açabilir. Gerçekte Goffman'ın bakış açısı Foucault'nun bakış açısını, "delilik" ile "akıllılık" arasındaki ilişkiler bakımından kökten bir biçimde sorgulamaktadır. Foucault, "delilik" —ya da tibbi eğretilemenin zaferinden sonra "akıl hastalığı"— dediğimiz şeyin görece yakın zamanlarda yaratıldığını ileri sürmektedir. Delilik, insan bilincinin, Aydınlanma düşüncesi ile çağcıl düşüncenin "usdışı" başlığı altına koymaktan başka bir şey yapamadığı, bastırılmış, yalıtılmış karanlık yüzüdür. Geleneksel kültürlerde ya da en azından ortaçağ Avrupasında, meczupluk/*folie*, kendi ussalığını, Tanrıya doğrudan erişmeye olanak veren bir şey içeriyor diye görülmekteydi. Ne ki on yedinci yüzyılın sonuna doğru ve o dönemden bu yana "Delilik, dünyanın, ölümün kıyısında, ötelere ilişkin olmaktan çıkmış; deliliğin gözlerini diktiği, kendisinden olanaksızın doğduğu o karanlık ortadan kalkmıştır..." Ancak bu görüş belki de deliliğe, kendisinde olmayan ve şimdiye kadar hiç taşımadığı bir yücelik yüklemektedir. Bu görüş, deliliği usun öteki yüzü olarak görmekle tam da küçük görmeye çalıştığı Aydınlanmacı savları dile getiriyor olabilir. Deliliğin ya da çağcıl görünüşüyle "akıl hastalığı"nın niteliğine ilişkin ipuçları pekala, çarpıcı yanılsamalarda, öteki dünyalara bakışta değil, bedendeki ve beden hareketlerindeki uygunsuzlukların daha sıradan özelliklerinde bulunabilir. Toplumsal özürlülük, usdışının kayıp kıtasına gizemli bir biçimde ulaşmayı değil, kendi gerçek doğasını dile getiriyor olabilir.

4. Bölüm

YAPI, DİZGE, TOPLUMSAL YENİDEN ÜRETİM

Bu noktada, kitabın önceki bölümlerindeki genel düşünceyi özetleyerek tartışmanın ana çizgilerinin okuyucunun kafasını çok fazla karıştırmaması gerektiğini göstermeye çalışayım. Öbür toplumsal düşünce okullarında esas olan bir dizi ikicilik ya da karşıtlık, yapılaşma kuramında yeni bir biçimde, ikilikler diye kavranmaktadır. Özellikle, "birey" ve "toplum" arasındaki ikicilik, yeni bir biçimde, eyleme ve yapının ikiliği diye kavranmaktadır. Şimdiye değin esas olarak, düşüngüselliği konumlanma ve birarada bulunma ile ilişkilendirerek, düşüngüsel bir eyleyen olarak "bireyin" ne olduğunu açıklamaya yardımcı olacak bir dizi kavramı geliştirmekle uğraştım. Ne ki, bölgeselleşme tartışması, bu sorunların toplum dizgelerinin geniş zaman-uzam aralıkları boyunca uzamalarının incelenmesi ile nasıl çakıştıklarını göstermek için önümüze bir yol açmaya başladı. Dolayısıyla bir sonraki aşama, pek çoklarının toplum bilimlerindeki temel çözümleme birimi diye gördüğü toplum kavramına daha yakından bakmaktır.

Toplum kavramı, belirli toplum kuramı geleneklerinde, karakteristik olarak doğrudan kısıt kavramına bağlanmaktadır. Aslında, yapısal toplumbilim yandaşları kısıtı, bir ölçüde toplum görüngülerinin tanımlayıcı niteliği diye görme eğiliminde olmuşlardır. Böyle bir görüşü yadsırken, toplum dizgelerinin yapısal özelliklerinin hem kısıtlayıcı hem de olanak verici olduğu görüşünü açımlamaya çalışacak ve "yapısal kısıt"nın nasıl anlaşılması gerektiğini belirleyeceğim. Bu da sonuçta, "yapı" kavra-

mıyla eşlenen kimi kavramların en iyi biçimde nasıl dile getirilebileceğini göstermeyi gerektirmektedir. Ne ki böyle bir dile getiriş, bütünüyle kavramsal bir düzeyde geliştirilemez. Tıpkı eyleme ve benlik tartışmasına güdülenmeye ilişkin bir yaklaşımla somutluk kazandırdığım gibi, burada da yapısal özelliklerin çözümlenmesine somutluk kazandırmak için toplum türlerine ilişkin bir sınıflama ve yorumlama getireceğim. Bu da sonuçta bizi yeniden, bir sonraki bölümde ele alınacak olan toplumsal değişmenin çözümlenmesine ilişkin sorunları dikkate almak için bir başlangıç sağlayacak olan "tarih" sorunlarına götürmektedir.

Bir kitabın, birbiriyle bağlantı içindeki bir dizi sorun arasında "birinden ötekine giderek" bir dereceye kadar üstesinden gelinebilecek olan, ancak yine de kendine özgü bir sunuş alanı bulunan dizisel bir biçimi vardır. 1. Bölüm'deki tartışmamın ışığında, bu kitapta sırf eyleyen ve birarada bulunmanın tartışıldığı kesimler, daha geniş toplum dizgelerine ilişkin kesimlerden önce geliyor diye, benim kavramsal olarak "birey"le başladığının ya da bireylerin, toplumların olmadığı bir biçimde gerçek olduklarını savunduğumun varsayılmayacağını sanıyorum. Böyle görüşleri, bu bölüme ek olarak konan eleştirel notlardan da açıklığa kavuşması gerektiği gibi, kabul etmiyorum.

Toplumlar, Toplum Dizgeleri

Sıradan kullanımında, "toplum" teriminin iki ana anlamı ("yüksek sosyete" terimindeki "toplum"da olduğu gibi başka kullanım biçimlerinin yanı sıra) olduğunu görmek kolaydır. Bunlardan birisi, teriminin yarattığı bir "toplumsal birliktelik" ya da etkileşim olma çağrışımı, diğeri ise "bir toplum"un, onu bir başkasından, çevresindeki toplumlardan ayıran sınırları bulunan bir birlik olma anlamıdır. Terimin, bu iki anlam dikkate alındığında ortaya çıkan bulanıklığı, aslında göründüğünden daha az talihsizdir. Çünkü toplumsal bütünlükler tipik olarak belirli lokal biçimleriyle eşlenseler de, bunların her zaman açıkça belirlenmiş sınırları hiç olmamıştır. Toplumların, toplumsal bütünler olarak, kolayca tanımlanabilir araştırma birimleri oldukları varsayımı, toplum bilimlerindeki birkaç sakıncalı varsayımdan etkilenmiştir. Bunlardan birisi, "toplum dizgeleri"ni, biyolojik diz-

gelerle, biyolojik organizmaların bedenleriyle yakın bir kavramsal ilişki içinde görme eğilimidir. Bugünlerde, on dokuzuncu yüzyıl toplum düşüncesinde yer alan Durkheim, Spencer ve başka birçoklarının yatkın oldukları gibi, toplum dizgelerini betimlerken doğrudan organik benzeşimler kullanan pek az kişi var. Ne ki, üstü kapalı koşutluklar, örneğin, toplumlardan "açık dizgeler" diye söz edenler arasında bile, hâlâ oldukça yaygın. İkinci bir etken de, benim toplum bilimlerindeki "içsel" ya da "açılım" modelleri dediğim modellerin yaygınlığı.[1] Böyle modeller, bir toplumun hem istikrarlılığını hem de değişmesini belirleyen temel yapısal özelliklerinin, bu topluma içsel olduğunu varsayarlar. Bu görüşün ilk biçimdeki görüşe neden sıkça bağlandığı oldukça açıktır: toplumların, bir organizmanın biçim ve gelişimini denetleyen özelliklere benzer özellikleri taşıdıkları düşünülmektedir. Son olarak, gerçekte yalnızca ulus-devletler olarak çağcıl toplumlara özgü olan nitelikleri, toplumsal bütünlüklerin tüm biçimlerine genelleştirme eğiliminden söz etmeliyiz. Ulus-devletlerin topraklarının açıkça ve kesin olarak belirlenmiş sınırları vardır, tarih boyunca çok daha fazla sayıda olan diğer toplum türlerinin değil.[2]

Bu varsayımlara direnmek, eğer toplumsal bütünlüklerin yalnızca *zaman-uzam uçları* boyunca dağılan *toplumlararası dizgelerde* bulunduklarının farkına varırsak (bak. ss. 313-315) kolaylaşacaktır. Tüm toplumlar aynı anda hem toplum dizgeleridir hem de çoklu toplum dizgelerinin kesişmeleriyle oluşmuşlardır. Bu tür çoklu dizgeler, toplumlara tümüyle "içsel" olabilir; ya da toplumsal bütünlükler ile toplumlararası dizgeler arasında değişik olası bağlantı biçimleri oluşturararak toplumları "içeriden" ve "dışarıdan" kesebilir. Toplumlararası dizgelerin içsel bütünlükleri her zaman bulunmamaktadır ve bunlar karakteristik olarak, değişik türden toplumlar arasındaki ilişki biçimlerini içermektedirler. Bütün bunlar, birbirleri arasında geçerli olan özerklik ve bağımlılık ilişkilerine göre, egemenlik dizgeleri diye ele alınabilir. "Zaman-uzam uçları", toplumlararası dizgeleri oluş-

[1] *CPST*, s. 222-225.
[2] *CCHM*, 8. bölüm.

turan değişik toplum tipleri arasında bulunan bağlantılar ve güç dengesizliklerine gönderme yapmaktadır.

Dolayısıyla, özet olarak, "toplumlar", içlerine yerleştikleri bir dizi başka dizgesel ilişkilerin artalanlarını oluşturdukları birer kabartma olarak "öne çıkarlar". Bunlar öne çıkarlar, çünkü belirli yapısal ilkeler, zaman ve uzam boyunca belirlenebilir bir genel "kurum öbeklenmelerini" ortaya çıkarmaya yardımcı olurlar. Böyle bir öbeklenme, bir toplumu tanımlayan ilk ve en temel özelliktir; ne ki diğer özelliklerin de göz önüne alınması gerekir.[3] Bunlar arasında:

(1) Toplumsal dizge ile özgül bir lokal ya da toprak parçasının birlikteliği. Toplumların yer aldıkları lokallerin ille de değişmez alanlar olma zorunluluğu yoktur. Göçebe toplumlar değişen türlerde zaman-uzam yolları boyunca dolaşırlar.
(2) Lokalin elde tutulmasının yasal olduğu savına olanak verecek normatif unsurların varlığı. Kuşkusuz böyle yasallık savlarının biçim ve tarzları birçok türde olabilir ya da bu savlara değişen ölçülerde karşı çıkılıyor olabilir.
(3) Toplumun üyeleri arasındaki, nasıl dile getirilirse getirilsin ya da açığa vurulursa vurulsun, bir tür ortak kimlik taşıdıkları yönündeki duygularının yaygınlığı. Bu tür duygular, gerek pratik gerekse de usavurmaya dayalı bilinçte kendini gösterebilir ve bir "değer oydaşma"sını varsaymazlar. Bireyler, mutlaka doğru ve uygun olduğu üzerinde anlaşmaları gerekmeden, belirli bir topluluğun bir parçası olduklarının farkında olabilirler.

Burada "toplumsal dizge" teriminin, yalnızca sınırları diğerlerinden açıkça ayrılmış olan toplumsal ilişki öbeklerini gösteriyor diye anlaşılmaması gerektiğini bir kez daha vurgulamak önemlidir. "Dizgelik" derecesi oldukça değişkendir. "Toplum dizgesi", organik benzeşimleri ancak ender olarak tümden bırakan işlevselcilerin ve kafalarında ya fiziksel dizgeler ya da, bir kez

[3] Age., s. 45-46. Buradaki tartışmam, bu soruna ilişkin daha önceki dile getirişi çok az değiştirmektedir. Burada dayanılan diğer kesimler için, bak. s. 157-164 ve 166-169.

daha, bir tür biyolojik oluşumun yerettiği "dizge kuramcılarının" gözde terimlerinden birisi olma eğilimi göstermektedir. Yapılaşma kuramının temel özelliklerinden birisinin, toplumların zaman ve uzam boyunca uzanmalarını ve "kapanmalarını" sorunsal diye görmesi olduğunu düşünüyorum.

Ulus-devletleri, diğerlerinin bunlarla karşılaştırılarak değerlendirileceği "örnek" toplum biçimleri diye görme eğilimi toplum kuramı yazınında öyle güçlü ki, bu noktayı geliştirmeye değer. Yukarıda belirtilen üç ölçüt, değişen toplumsal bağlamlarda farklılaşan biçimlerde geçerlidir. Örneğin, görece geç bir dönemdeki, yaklaşık M.S. 1700'lerdeki geleneksel Çin'i düşünelim. Çinbilimciler arasında, bu dönemdeki "Çin toplumu"ndan söz etmek yaygındır. Araştırmacılar, bu başlık altında devlet kurumları, toprak soyluluğu, ekonomik birimler, aile kalıpları vs. gibi görüngüleri tartışırlar ve bunları belirlenebilir bir genel toplumsal dizgeye, "Çin"e yakınsak diye görürler. Ne ki, böyle belirlenen "Çin", bir devlet görevlisinin Çinlilerin toprakları olarak kabul edeceği alanın yalnızca küçük bir parçasına gönderme yapmaktadır. Bu bakış açısına göre dünya üzerinde, kültürel ve siyasal yaşamın merkezi olarak "Çin"in çevresinde kümelenmiş ancak, dış sınırlarında değişik türden barbarları da içerecek biçimde uzanan yalnızca bir tek toplum vardı. Bu barbarlar, sanki Çinlilerden ayrı toplumsal gruplar olarak davranıyormuş gibi olsalar da, resmi görüşe göre Çin'in içerisinde diye görülüyorlardı. 1700'de Çinliler, belirli yollardan merkeze bağlanmış diye gördükleri, Tibet, Burma ve Kore'yi de kendi "Çin" kavramları içine alıyorlardı. Batılı tarihçiler ve toplum bilimcilerinin kabul ettikleri daha kısıtlı olan "Çin" için bir temel vardır. Ne ki, 1700'de örneğin Tibet'ten ayrı bir "Çin toplumu"nun kabul edilmesi bile genel olarak, Güney Çin'de yaşayan etnik bakımdan ayrı olan birkaç milyonluk toplulukları da kapsamak demeye gelmektedir. Bu kabileler kendilerini bağımsız diye görmekteydi ve kendi hükümet organlarının bulunduğunu kabul etmekteydiler. Ancak bunlar, onları merkezdeki devlete bağlı diye gören Çin resmi görevlilerinin temsilcileri tarafından sürekli olarak rahatsız edilmekteydiler.

Çağcıl ulus-devletler, daha büyük ölçekli tarıma dayanan toplumlarla kıyaslandığında, olabildiğince içsel bakımdan olan yönetsel birliklerdir. Şimdi örneği daha geriye, beşinci yüzyıl Çin'ine kaydıralım ve Ho-nan ilindeki Çinli bir köylü çiftçi ile T'o-pa yönetici sınıfı arasında hangi toplumsal bağların bulunabileceğini sorgulayalım. Egemen sınıf üyelerinin bakış açısından çiftçi, sıradüzen içindeki en düşük basamakta yer almaktadır. Ne ki, çiftçinin toplumsal ilişkileri, T'o-pa'nın toplumsal dünyasından oldukça farklıdır. Çiftçinin bağlantılarının büyük bölümü, çekirdek ve genişletilmiş aile içinde yer alanlarla olacaktır: birçok köy yalnızca akrabalık bağları olan üyelerden oluşmaktadır. Tarlalar da genellikle, bir çalışma günü içinde, akraba toplulukları üyesi olanların kendi akrabalarından başka birileriyle yalnızca ender olarak karşılaşacakları biçimde düzenlenmişlerdir. Çiftçi, komşu köylere yılda ancak iki ya da üç kez, yakınlardaki bir kasabaya da oldukça ender gitmektedir. Yakındaki köy ya da kasaba pazarında diğer sınıf ya da rütbelerden insanlarla —el sanatlarıyla uğraşanlar, zanaatkarlar, tüccarlar ve vergisini ödediği düşük rütbeli devlet görevlisi— karşılaşmaktadır. Yaşamı boyunca hiçbir zaman bir T'o-pa görmeme olasılığı oldukça yüksektir. Köyü ziyaret eden yerel görevlilere tahıl ya da giyecek verilmek zorundadır. Ne ki köylü, eğer yakındaysalar, daha yüksek rütbede olan görevlilerle başka bir ilişkiden büyük olasılıkla kaçınacaktır. Çünkü bunların varlığı gizil olarak mahkemeyle, hapsedilmeyle ya da askerliğe zorlanmayla karşılaşma anlamına gelebilir.

T'o-pa yönetiminin belirlediği sınırlar, eğer çiftçi Ho-nan'ın belirli bölgelerinde yaşıyorsa, çiftçinin etkinlik alanı ile çakışmayacaktır. T'o-pa dönemi boyunca, güney devletlerindeki birçok çiftçi, sınırın öteki yanında yaşayan kendi klan üyeleriyle bağlantıyı sürdürebilmiştir. Böyle bağlantıları olmayan bir çiftçi bile, sınırın öteki yanından birisini başka bir devletten bir yabancı diye değil, kendi insanlarından birisi diye görmüş olmalıdır. Ancak, bu çiftçinin T'o-pa devletinin kuzeybatısındaki Kan-su ilinden gelen birisiyle karşılaşmış olduğunu varsayalım. Böyle bir kişi, kendisiyle birlikte yanyana tarlada çalışıyor olsa bile, tam bir yabancı olarak görülecekti. Bu yabancı değişik bir dili

(olasılıkla bir Moğol ya da Tibet lehçesini) konuşacak ve yabancının değişik gelenekleri olacaktı. Burada ne çiftçi, ne de ziyaretçi her ikisinin de T'o-pa imparatorluğunun "vatandaşları" olduklarının farkında olacaktı.

Dönemin Budist rahipleri de bir başka konuydu. Ancak T'o-pa soylularının kendi resmi tapınaklarında görev yapmak üzere doğrudan atadıkları küçük bir azınlık dışında, bunların da egemen sınıfla ilişkileri son derece kısıtlıydı. Bunların yaşamlarının yoğunlaştıkları lokalleri manastırdı, ne ki bunların Orta Asya'dan Çin'in kuzeyi ile Kore'ye kadar uzanan toplumsal ilişki ağları bulunmaktaydı. Manastırlar, oldukça farklı etnik ve dilsel kökenden gelen, ortak dinsel uğraşılarının biraraya getirdiği insanları barındırmaktaydı. Bu insanların uzmanlıkları, onları başka toplumsal gruplardan ayırıyordu. Bu insanlar, ad olarak hangi devletlerin "tebası" olduklarına bakılmaksızın, hiçbir kısıtlama olmadan devletten devlete dolaşırlardı. Yine de bu kişiler T'ang döneminde, Kanton'daki Arap topluluğunda olduğu gibi, Çin toplumu "dışında" görülmüyorlardı. Devlet yönetimi bu topluluğu vergi alma ve bunlarla ilgilenmek için değişik daireler kurma gibi kimi bakımlardan kendi yönetimleri altında görmüştür. Ne ki, bunların ayrı bir toplum düzenine ait oldukları ve bu yüzden de devlet alanı içerisinde, diğerleriyle aynı konumda olmadıkları da düşünülmekteydi. Son bir örnek:

> Ondokuzuncu yüzyılda Yun-nan ilinde, Pekin'in denetlediği ve "Çin" hükümetini temsil eden bir siyasal bürokrasi yönetimi görüyoruz; ovalarda hükümet temsilcileriyle etkileşim içinde olan ve bir dereceye kadar hükümetle özdeşleşen öbür Çinlilerin yaşadıkları köyler ve kentler vardı. Ne ki dağların yamaçlarında, kuramsal olarak yine Çin'e tabi olan, ancak izin verildiği ölçüde kendi yaşamlarını sürdüren, kendi değer ve kurumları, hatta kendi ekonomik düzenleri bulunan başka topluluklar da bulunmaktaydı. Vadilerde yaşayan Çinlilerle etkileşim en alt düzeydeydi ve odun karşılığı tuz ya da kumaş alımı ile sınırlıydı. Son olarak, genellikle dağların doruklarında, yine kendi kurum, dil, değer, dinleri bulunan bir üçüncü topluluk vardı. Eğer istersek, bu insanlara "azınlıklar" diyerek, böyle koşulları es geçebiliriz. Yine de incelediğimiz dönemde daha da gerilere gittikçe, bu tür görünüşteki azınlıkların, gerçekte daha bir kendine

> yeterli, kimi zaman gevşek bir biçimde ekonomik bağlarla birbirlerine bağlanmış ve arada sırada etkileşim içinde olan toplumlar olduklarını görürüz; böyle bir toplumun yönetici güç ile olan ilişkisi tipik olarak, bir savaş sonunda boyun eğenlerin ilişkisi, her iki taraftan da en az karşılaşmanın söz konusu olduğu bir ilişki biçimindedir.[4]

İmparatorluk devletlerinden daha büyük birimleri düşünürken, son derece kolay olan ırkmerkezli bakış açısına düşmekten kaçınmak gereklidir. Örneğin bugün bizler, kolayca ayrı bir toplumsal-siyasal varlık diye "Avrupa"dan söz etme eğilimindeyiz, ne ki bu genellikle, tarihi geriye doğru okumanın bir sonucudur. Uluslar, hatta "kıtalar" üzerinde duranlardan daha geniş bakış açılarıyla ilgilenen birçok tarihçinin belirttiği gibi, eğer Afro-Avrasya boyunca uzanan toplumlar dizisi ikiye bölünseydi, bir yanda Avrupa ("Batı") ile geri kalan bölüm "Doğu" arasındaki bölünme anlamsız olurdu. Örneğin Akdeniz havzası, gerek Roma imparatorluğundan önce gerekse de ardından gelen yüzyıllarda tarihsel bir birlikti. Doğuya gidildikçe, Hindistan, "Avrupa" ile sınırları olan değişik Ortadoğu topraklarında görülenden daha büyük bir kültürel yol ayrımını belirlemekte, yine Çin, daha da büyük bir kopuşu göstermektedir. Bir tarihçinin de özlü bir biçimde dile getirdiği gibi, "Himalayalar, Hindikuş'tan bile daha etkilidir."[5] Ana "kültür alanları" arasındaki ayrılıklar, olağan biçimde "toplumlar" olarak algıladığımız birimler arasındaki ayrılıklardan genel olarak daha az belirlidir. Geniş kapsamlı bölgeselleşme, yalın olarak "toplumlar" arasındaki toplulaştırılmış ilişkilerden oluşur diye görülmemelidir. Bu tür bir görüş, içsel olarak merkezileşmiş ulus-devletlerden oluşan çağcıl dünya için geçerli olsa da, geçmiş dönemlere uygulandığında anlamını yitirecektir. Dolayısıyla bir açıdan, tüm Afro-Avrasya bölgesi bir birlik olarak değerlendirilebilir. M.Ö. 6000'den bu yana "uygarlık", yalnızca birbirinden ayrı merkezlerin yaratılması yo-

---

[4] Yukarıdaki birkaç paragrafta Eberhard'ın tartışmasını yakından izledim: Wolfram Eberhard, *Conquerors and Rulers* (Leiden: Brill, 1965), s. 9 ve çeşitli yerlerde.

[5] Marshall G. S. Hodgson, "The interrelations of societies in history", *Comparative Studies in Society and History*, cilt 5, 1962-1963, s. 233.

luyla gelişmedi; "uygarlık", kimi açılardan Afro-Avrasya bölgesinin bir bütün olarak sürekli "dışarıya doğru" gelişimidir.[6]

Yapı ve Kısıt: Durkheim ve Diğerleri

Yapısal toplumbilimin çoğu biçimi, Durkheim'dan bu yana, toplumun yapısal özelliklerinin eylem üzerinde kısıtlayıcı etkilerde bulunacağı düşüncesinden esinlenmiştir. Bu görüşe karşıt olarak yapılaşma kuramı, yapı ile eyleme (ve eyleme ile güç) arasındaki temel ilişkiden dolayı, yapının her zaman hem olanak sağlayıcı hem de kısıtlayıcı olduğu önermesine dayanmaktadır. Bütün bunların hepsi güzel, diyebilir eleştiren bir kişi —nitekim kimileri dedi de[7]— ne ki bu kavrayış gerçekte Durkheimcı anlamda yapısal "kısıt"a ilişkin her şeyden vazgeçmiyor mu? Yapıdan hem kısıtlayıcı hem de olanak verici diye söz etmek, yalnızca laf olsun diye kısıtı kullanmıyor mu? Çünkü yapılaştırma kuramında "yapı", kurallar ve kaynaklar diye tanımlanmaktadır. Belki de bu anlamda yapının, eylemin yaratılmasında nasıl içerildiğini görmek kolay, ne ki kısıt söz konusu olduğunda aynı şeyi söylemek zor. Çünkü toplumsal görüngülerin bireysel etkinliğe "dışsal olmasının" sürdürebileceği bir yol yok gibi görünmektedir. Böyle bir kavramın, bunun benimsenmesinden sorumlu olanların yazılarındaki eksiklikler ne olursa olsun, savunulması gerektiği öne sürülebilir. Bu nedenle Carlstein şöyle yazmaktadır:

> Giddens'in düşünsel çerçevesinin temel bir eksikliği, yapının *olanak verici* yönlerinin *kısıtlayıcı* olanlarla yeterince dengelenmemiş olduğudur. Pek az sayıda sınırlama ilkesi bulunmaktadır;

---

[6] H. A. Gailey, *A History of Africa, 1800 to the Present* (New York: Houghton-Mifflin, 1970-1972, 2 cilt; René Grousset, *The Empire of the Steppes* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1970).

[7] T. Carlstein, "The sociology of structuration in time and space: a time-geographic assessment of Giddens's theory", *Swedish Geographical Yearbook* (Lund: Lund UniversotyPress, 1981); Derek Layder, *Structure, interaction and Social Theory* (London: Routledge, 1981); J. B. Thompson, *Critical Hermeneutics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); Margaret S. Archer, "Morphogenesis versus structuration: on combining structure and action", *British Journal of Sociology*, cilt 33, 1982.

> bununla yalnızca Durkheim ve Parsons'un vurguladıkları ahlaki-yasal-normatif toplumsal kısıtları, yani yasallaştırma yapılarını kastetmiyorum. Varoluşun belirli dirimsel ve fiziksel gerçeklerinden doğan *temel aracılık kısıtları ve kaynak sınırlamaları*ndan söz ediyorum. Yapının, toplum dizgelerindeki (toplumsal-çevresel dizgelerdeki) değişmeler ve olumsallıklar üzerindeki kısıtlamaları da içermesi gerektiği ortadadır. Kuşkusuz, değişkenlik ve insanın yaratıcılığına da yer vardır. Tarih, pratiğin tüm alanlarındaki düşünce ve buluşların uygulanmasının devralınan yapıyı nasıl değiştirdiğini yeniden ve yeniden göstermiştir. Ne ki bu sonuncusu, büyük ölçüde geçmişe doğru sapma gösterir ve üretilen ve yeniden üretilen şeylere katı sınırlamalar getirir...[8]

Bununla birlikte burada, yapılaşma kuramının hiçbir biçimde, yapının kısıtlayıcı yönlerini en aza indirmemiş olduğunu ileri süreceğim. Ne ki "yapı", yapısal toplumbilimde tartışılan biçimiyle birkaç anlam taşıma eğilimi göstermektedir (Durkheim'in sözdağarcığı, değeri ne olursa olsun, gerçekte "*contrainte*" ve "*coercition*" terimleri arasında gidip gelmiştir) ve "kısıt", "yapı"nın biricik tanımlayıcı niteliği diye görülemez.

Yapılaşma kuramında yapı her zaman, toplum dizgelerinin, zaman ve uzam içine yerleşmiş olan yeniden üretilen pratiklerde "taşınan" bir özelliği diye kavranmalıdır. Toplum dizgeleri, kurumları "birbirine eklemlenmiş topluluklar" oluşturan toplumsal bütünlüklerin içerisinde sıradüzensel bir biçimde ve yatay olarak örgütlenirler. Eğer bu nokta gözden kaçırılırsa, yapılaşma kuramındaki "yapı" kavramı, gerçekte olduğundan daha kendine özgü görünecektir. Durkheim'in genellikle yapı ile eşlediği durumlardan birisi (Carlstein'den yapılan alıntıda da ipucunun verildiği), kurumların *longue durée*sinin belirli bir toplumda doğan bireylerden hem önce geldiği hem de onların yaşamlarını aştığı gözlemine bağlıdır. Bu yalnızca yapılaşma kuramıyla bütünüyle tutarlı değil, bu kuramın dile getirilmesinin de ayrılmaz bir parçasıdır —bireyin toplum içindeki "toplumsallaşması"nın hem bebeğin hem de anne-babanın "yaşam devrelerini" birbirine bağlayan ortak zaman sürecini içeriyor diye anla-

---

[8] Carlstein "The sociology of structuration in time and space", s. 52-53. Ayrıca bak. John Thompson, *Critical Hermeneutics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), s. 143-144.

şılması gerekli ise de. Durkheim, ilk yazılarında toplumsallaşmanın kısıtlayıcı unsurlarını fazlaca vurgulamış olmakla birlikte, daha sonraları toplumsallaşmanın kısıt ve olanak verme ile kaynaştığını giderek daha açık bir biçimde görür olmuştur. Bu, bir ana dili öğrenme örneği ile kolayca gösterilebilir. Hiç kimse kendi anadilini "seçmez", bu dili konuşmayı öğrenmek kesin uyum gösterme unsurları içerirse de. Her dil düşünceyi (ve eylemi), dilin çerçeve içine alınmış, kurallara bağlı özellikleri varsaydığı anlamında kısıtladığından, dil öğrenme süreci bilişsellik ve etkinliğe belirli sınırlar getirmektedir. Ne ki aynı nedenle, bir dili öğrenmek, bireyin bilişsel ve pratik yeteneklerini büyük ölçüde genişletecektir.

Durkheim'in kısıttan söz etme eğiliminde olduğu ikinci bir bağlam da, yapılaşma kuramı için hiçbir mantıksal güçlük yaratmamaktadır. Yine de, Durkheim'in kendi çözümlemesinin bu noktada ortaya çıkardığı kimi ikilemlerden kaçınmada dikkatli olmamız gerekiyor. Durkheim, toplumsal bütünlüklerin, yalnızca etkinliklerinde bu bütünlükleri yeniden üreten bireylerin yaşamlarından önce varolmakla ve onların yaşamlarını aşmakla kalmadıklarını belirtmektedir; bunlar aynı zamanda uzam ve zaman boyunca tek başına alınan herhangi özgül bir eyleyenden uzakta yer almaktadırlar. Toplum dizgelerinin yapısal özellikleri, bu anlamda kesinlikle "bireyin" etkinliklerine dışsaldır. Yapılaşma kuramında bu noktanın temel unsurları şöyle konabilir. İnsan toplumları ya da toplum dizgeleri, yalın olarak insan eylemesi olmadan varolamazlar. Ne ki yapanların toplum dizgelerini yaratması söz konusu değildir: yapanlar, *praxis*'in sürekliliği içinde daha önce yapılmış olanı yeniden yaparak bu dizgeleri yeniden üretirler ya da dönüştürürler.[9] Burada, zaman-uzam aralaşmasının boyutu önemlidir. Genel olarak (kesinlikle her zaman değilse de), toplum dizgelerinin zaman-uzamda aralaşma dereceleri arttıkça —bunların kurumları zaman ve uzama daha iyi yerleştikçe— herhangi bir bireyin bunları yönlendirmesine ya da değiştirmesine karşı daha dirençli olacaklardır. Kısıtın bu anlamı da olanak verme ile eşlenmektedir. Zaman-uzam aralaşma-

[9] Roy Bhaskar, *The Possibility of Naturalism* (Brighton: Harvester, 1979), s. 42.

sı, insan yaşantısı için kimi olanakları kapatırken başka olanakları yaratır.

Bununla birlikte, Durkheim'in kendisinin bu soruna ilişkin olarak söyledikleri yetersizdir, çünkü daha sonraları birçok yazarın adlandıracağı biçimde "ortaya çıkan özellikler" sözdağarcığına oturtulmaktadır. Dolayısıyla Durkheim'e göre:

> Bronzun sertliği, hepsi de yumuşak ve kolay biçim verilebilir metaller olan, ne bakırda ne kalayda ne de bunu biçimlendirmek için kullanılan kurşunda bulunur. Bu sertlik, tümünün birbirine karıştırılması sonucu elde edilir. Suyun akışkanlığı, kaldırma gücü ve diğer özellikleri bunu oluşturan iki gazda değil, bunların biraraya gelerek oluşturdukları karmaşık tözdedir. Şimdi bu ilkeyi toplumbilime uygulayalım. Eğer, bize göründüğü gibi, tüm toplumları oluşturan bu bireşim *sui generis** yalıtılmış bilinçte ortaya çıkanlardan daha farklı yeni görüngülere yol açıyorsa, bunlara yol açan özgül olguların toplumun parçalarında —yani toplumun üyelerinde— değil, kendisinde yattığını kabul etmek zorundayız. Dolayısıyla bunlar, bu anlamda bireylerin bilinçleri dışında bulunmaktadırlar; tıpkı yaşamın ayırıcı özelliklerinin yaşayan bir organizmayı oluşturan kimyasal tözlerin dışında bulunması gibi.[10]

Bu parçayı uzun uzadıya aktardım çünkü hem çok iyi bilinmektedir hem de, oldukça sık olarak, özellikle ikna edici bir dile getiriş diye görülmektedir. Toplum dizgelerinin, bireylerin bilinçlerine göndermede bulunan kavramlarla betimlenemeyen yapısal özellikleri vardır. Ne ki, "yeterli eyleyenler" diye görülen insan yapanlar, bakır, kalay ve kurşunda olduğu gibi birbirlerinden ayrı olarak varolamazlar. Yapanlar, *ex nihilo* birbirleriyle kaynaşarak ya da birleşerek yeni bir varlık oluşturmak için biraraya gelmezler. Durkheim burada, varsayımsal bir doğal durumdaki (diğerleriyle birleşerek bozulmamış) bireyler kavrayışını, toplumsal yeniden üretimin gerçek süreçleri ile karıştırmaktadır.

---

* Kendine özgü (ç.n.).

[10] Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (London: Macmillan, 1982), s. 39-40.

Durkheim'in yazılarında "yapı"nın ortaya çıktığı üçüncü bir durum, bunun eyleyenin eyleminin kapsamına bitişik olduğu durumdur. Durkheim, öbür örneklerin yanı sıra, aşağıdaki örneği vermektedir:

> Kardeş, koca ya da vatandaş olarak görevlerimi ve verdiğim sözleri yerine getirdiğimde, bana ve eylemlerime dışsal olan yasa ve törelerle tanımlanan yükümlülükleri yerine getirmiş olurum. Bunlar kendi duygularımı dile getirdikleri ve gerçekliklerini içimde duyduğumda bile, bunların gerçekliği nesnel olma niteliğini yitirmez, çünkü bu görevleri buyuran ben değilim....[11]

Burada önemli olan nokta, "toplumsal olgular"ın her bir tekil bireyin karşısına çıkan, bu bireyin davranışlarının kapsamını daraltan "nesnel" özellikleri olduğudur. Bunlar yalnızca dışsal değildirler; diğerlerinin yaptıklarına ya da hangi şeyleri yapmayı doğru ve uygun olarak gördüklerine içerilmiş olarak dışsal bir biçimde de tanımlanmışlardır.

Bu savda doğruluk payının olduğuna kuşku yok, ne ki Durkheim bunu, dışsallık kavramındaki bulanıklıklar yüzünden doyurucu bir biçimde dile getirememiştir. Durkheim, özellikle ilk yazılarında, dışsallık ve kısıt kavramları arasında bağlantı kurarken, doğalcı bir toplum bilim anlayışını güçlendirmek istemişti. Başka deyişle, toplum yaşamının, maddi dünyada işleyenlere benzer güçlerin işlediği ayırt edilebilir yönleri olduğu düşüncesi için destek bulmayı istemişti. Kuşkusuz "toplum"un bireylere, tam olarak çevrelerinin onlara dışsallığı anlamında dışsal olmadığı ortadadır. Bu yüzden söz konusu koşutluk, en iyi olasılıkla gevşek bir koşutluktur ve bu koşutluğun üzerinde durulması, Durkheim'in daha sonraki yazılarında bulunan, toplumsal dünyanın "olgusallığının" belirli temel açılardan doğanın "verilmişliğinden" oldukça farklı bir görüngü olduğunun ayrımına varılması ile pek de uyumlu değildir.

Durkheim, toplumbilimin doğasına ilişkin değişik yazılarında çoğunlukla toplumsal yapılar üzerinde durmaktadır. Ne ki, Carlstein'in de haklı olarak belirttiği gibi —ve benim de, kendisinin bir sunucusu olduğu, zaman coğrafyasına dayanarak vur-

[11] Age., s. 50 ve 52.

guladığım gibi— eylem üzerindeki temel kısıtlar, beden ve maddi dünyanın nedensel etkileriyle birlikte ortaya çıkmaktadır. Bunların yapılaşma kuramına temel diye görüldüklerini daha önce belirtmiştim. Belirli maddi ortamlar içindeki yeterlilik ve çiftleme kısıtları aslında, insanların giriştikleri olanaklı etkinlik biçimlerini birbirinden "ayırmaktadır" (Carlstein'in kendi terimi). Ne ki bu görüngüler, aynı zamanda eylemin olanak verici özellikleridir de. Dahası, önce de belirttiğim gibi, zaman coğrafyasının olağan dile getirilişlerinde önemli eksiklikler bulunmaktadır.

Kısıtlama/olanak vermenin yukarıdaki yanları, toplum yaşamında gücün işleyişi ile aynı değildir ve buna indirgenemezler. Gerçekte, Durkheim'in toplumbilimi, "toplumsal olguların" genelleşmiş kısıtlayıcı özelliklerinden ayırt edilen bir güç kavrayışının yokluğu bakımından düzeltilemez derecede hatalı diye görülebilir. Durkheim'den iyi bilinen son bir parçayı aktaralım. Kısıt, Durkheim'e göre,

> esas olarak [toplumsal] olguların ayırıcı bir özelliğidir.... bunun kanıtı, kısıtın kendisini, ona direnmeye çalıştığım anda duyurmasıdır. Eğer yasanın kurallarına uymamaya kalkarsam, bu kurallar, eğer hâlâ zaman varsa, eylemimi engellemeye yönelirler. Başka bir seçenek, söz konusu kuralların eylemi boşa çıkarmaları ya da, eylem tamamlanmış olmakla birlikte geri döndürülebilir nitelikteyse, eylemi norma uydurmaya çalışmalarıdır; yok eğer onarılamaz nitelikteyse, benim bunun cezasını çekmeme neden olacaklardır... Diğer durumlarda kısıt daha az şiddetlidir; bununla birlikte, varlığı ortadan kalkmaz. Olağan uzlaşımlara uymazsam, giyiniş biçimimle ülkem ve toplumsal sınıfım için geleneksel olanı gözardı edersem, bana gülünmesine, toplumsal bakımdan uzakta tutulmaya yol açarım ve bunlar, daha yumuşatılmış olsalar da, her gerçek cezayla aynı sonucu verirler.[12]

Burada kısıt, toplum dizgelerinin, başkalarının davranışlarını eleştirdikleri ya da onaylamadıkları, kişilere karşı bir dizi normatif dayatmanın kullanılabilmesi ile birlikte, bakışımsız güç biçimleri olarak yapılaşmasını anlatmaktadır. Durkheim'in sözlerinin

[12] Age., s. 2-3.

de gösterdiği gibi, değişik türdeki kaynakların yarattığı kısıt, kaba fiziksel zorlamadan boyun eğmeye yöneltmenin çok daha inceltilmiş biçimlerine kadar değişkenlik gösterebilir. Ne ki, kısıtın bu anlamını diğer anlamlarıyla bir tutmak yanlıştır. Üstelik, kalınca altını çizmiş olduğum gibi, güç hiç bir zaman yalnızca bir kısıt değil, ancak eyleyenlerin eylemin istendik sonuçlarını yaratabilme yeteneklerinin kökeninde yatmaktadır.

Kısıtın farklı biçimlerinin her birisi, değişik yollardan, olanak verme biçimleridir de. Bunlar aynı anda hem belirli eylem olanaklarını ortaya çıkarırlar hem de diğerlerini kısıtlar ya da engellerler. Bu noktayı vurgulamak önemlidir, çünkü bu, "toplumbilimin" ayırt edici kimliğini yapısal kısıtın belirlenmesinde bulmayı uman birçoklarının (Durkheim ve çok sayıdaki başkaları da içinde olmak üzere) kalkıştığı işin anlamsız olduğunu göstermektedir. Açıkça ya da başka türlü, böyle yazarlar yapısal kısıtta, doğadaki kişilerden bağımsız nedensel güçlerle az çok eşdeğer olan bir nedensellik kaynağı görme eğiliminde olmuşlardır. Eyleyenlerin "özgür eylemlerinin" alanı, deyim yerindeyse, erişebileceklerine katı sınırlamalar getiren dışsal etkenler tarafından kısıtlanmaktadır. Yapısal kısıtın bir doğa bilimi modeli ile eşlenme derecesi arttıkça, çatışkısal bir biçimde, eyleyen daha özgür olarak ortaya çıkmaktadır —kısıtın işleyişinin bireysel eyleme bıraktığı alan herneyse bu alan içerisinde. Başka deyişle, toplum dizgelerinin yapısal özellikleri bireyin kaçamayacağı, ancak içerisinde özgürce dolaşabileceği bir odanın duvarları gibidir. Yapılaşma kuramı bu görüşün yerine, "yapısal toplumbilimin" değişik biçimlerinin bir kalıntı ve açıklanmamış bir kategori diye gördüğü "eylem özgürlüğü" kavramında içerildiği görüşünü koymaktadır.

"Kısıt"ın Üç Anlamı

Kısıtın anlamını, önce maddi kısıt ve dayatmayla eşlenen kısıt bakımından ele aldıktan sonra, yapısal kısıt kavramına geçmek istiyorum. Bedenin kısıtlayıcı yönleri ile maddi dünya bağlamlarındaki yerinden söz ettiğimizde kısıt teriminden ne anlıyoruz? Kısıtın burada, insan bedeninin fiziksel yeteneklerinin, fiziksel çevrenin ilgili özellikleriyle birlikte, eyleyenlere açık olan ger-

çekleştirilebilir seçenekler üzerine koyduğu sınırlamalara gönderme yaptığı ortadadır. Bedenin bölünemezliği, yaşam süresinin sonluluğu ve Hägerstrand'ın vurguladığı zaman-uzamda "paketleme" güçlüklerinin hepsi, bu tür sınırlamaları göstermektedir. İnsan bedeninin duyu ve iletişim yetenekleri de diğer örneklerdir. Bu yeteneklerin olanak veren yönlerini gözönünde tutmaya öylesine alıştık ki, bunların aynı zamanda sınırlama getirdiklerini de vurgulamak için bir tür kavramsal geçiş yapmamız gerekiyor. Kuşkusuz bu kısıtlar bütünüyle bir kereliğine "verilmiş" değillerdir; örneğin elektronik iletişimin icadı, varolma ile bedenin duyu araçları arasında önceden bulunan ilişkiyi değiştirmiştir. Yukarıda değinilen kategoriler arasında, tek başına bu anlamıyla kısıt, yapanların etkinlik ya da toplumsal bağlarının diğer yapanlar üzerindeki etkisinden kaynaklanmaz. Fiziksel yeterlilik ve çiftleme kısıtları, insanların sürdürdükleri olanaklı toplum yaşamlarına getiren sınırlamalardır.

Toplum çözümlemesine belirleyici fiziksel kısıtlardan başlama biçimindeki zaman coğrafyası yaklaşımı, kimi noktalar akılda tutulursa, kesinlikle yararlıdır. Bu noktalardan birisi, daha önce söylediğim gibi, bedenin fiziksel özellikleri ve eylemin maddi *milieux*'sünün kısıtlayıcı olduğu kadar olanak verici de olduğu ve bu iki özelliğin birlikte incelenmesi gerektiğidir. Bir diğeri, fiziksel kısıtların belirlenmesinin toplum yaşamının maddeci bir yorumu için özel bir gerekçe sağlamadığıdır. Tüm insanlar bedenin, ayrıca bedenin devingenlik ve iletişim araçlarının getirdiği kısıtlara uymak zorundadırlar. Ne ki bundan, bu tür kısıtlara uyum göstermenin toplumsal etkinlik üzerinde öteki türden kısıtlara göre daha temel bir etkisi olduğu sonucu çıkmaz.

Kısıtın bir kaynağı olarak güce döndüğümüzde yine, gücün şeyleri yapmanın bir aracı olduğunu, kesinlikle kısıtı olduğu kadar olanak vermeyi de içerdiğini vurgulamak gerekmektedir. Gücün kısıtlayıcı yönleri, doğrudan güç ya da şiddet kullanımından ya da böyle bir kullanım tehdidinden onaylamamanın daha yumuşak biçimlerde dile getirilmelerine dek uzanan değişik türden *dayatmalar* olarak yaşanır. Dayatmalar, bunlara konu olanların hiçbir direnme gösteremedikleri zorlamalar biçimini, ender olarak alırlar ve bu biçim bile yalnızca, bir kişinin diğer kişi ya da kişilerce çaresiz bırakıldığı kısa bir zaman dilimi için

geçerli olabilir. Diğer tüm dayatmalar, ne kadar baskıcı ya da kapsamlı olurlarsa olsunlar, bunlara konu olanlar tarafından bir tür rıza gösterme gerektirir —ki bu, denetimin diyalektiğinin az çok tümel olan kapsamının nedenidir. Bu, yeterince bildiktir. Bir ölüm tehdidinin bile, yalnızca tehdit edilen bireyin yaşama bir ölçüde değer verdiğinde bir ağırlığı olacaktır. Böyle bir durumda, bir bireyin "şöyle şöyle davranmaktan başka bir seçeneği yoktu" demenin "bireyin yaşama isteği verilmişken, açık olan tek seçenek, gerçekte davranmış olduğu gibi davranmaktı" anlamına geleceği ortadadır. Kuşkusuz, bir dayatmanın öne sürdüğü tehdidin ölümcül olmadığı durumlarda boyun eğme, herhangi bir dayatmanın yarattığı korkudan çok vicdan mekanizmalarına bağlıdır —Durkheim'in aslında, "moral dayatmalardan" söz ederken vurguladığı bir nokta. Dayatma durumlarında, kısıt/olanak verme ilişkisinde temel bakışımsızlıklar olduğu açıktır. Bir kişinin kısıtı, bir diğerinin olanağıdır. Bununla birlikte, gücün sıfır toplamlı kuramlarına yöneltilen eleştirilerin de gösterdikleri gibi, bu tür bakışımsızlıklar güç kavramının kapsamının tümünü hiçbir biçimde içermemektedir.

Burada hem "rıza gösterme" ve "boyun eğme" terimlerinin oldukça bulanık olan anlamlarını hem de verilmiş bir güç ilişkileri kümesindeki "rıza göstermelerin" hepsinin doğrudan güdülenmeleri zorunluluğu bulunmadığını göz önünde tutmamız gerekmektedir. Özgül bir eylem akışına rıza göstermenin, bu eylem akışının bilinçli olarak kabul edildiğini, hatta bu akışı içeren daha geniş güç ilişkilerinin "gönüllü" olarak kabullenildiğini gösterdiği düşünülebilir. Böyle anlaşıldıkta rıza gösterme, bir yapan ya da yapanlar topluluğunun davranışının, diğerlerinin isteklerine ya da çıkarlarına uydukları durumların yalnızca göreli olarak önemsiz bir oranını kapsayacaktır. Dayatmalar genel olarak, yalnızca bir tür belirlenmiş sınırları çiğneme davranışlarının ortaya çıktıkları ya da ortaya çıkmalarının olası görüldüğü durumlarda çok "görünür"dürler. Güç ilişkileri sıkça, bu davranışları gerçekleştirenlerin elde bir diye gördükleri davranış biçimlerine, özellikle de yalnızca dağınık bir biçimde güdülenmiş olan rutinleşmiş davranış içerisine adamakıllı yerleşmiş durumdadır.

Maddi kısıt	*(Olumsuz) dayatma*	*Yapısal kısıt*
Maddi dünyanın niteliğinden ve bedenin fiziksel niteliklerinden kaynaklanan kısıt	Bir bölük eyleyenin diğerlerine karşı cezalandırıcı tepkilerinden kaynaklanan kısıt	Eylemin bağlamsallığından, yani yerleşik yapanların karşısındaki yapısal özelliklerin "verili" niteliği

O zaman, yapısal kısıt nedir? Dayatmalardan kaynaklanan kısıtlar bir kenara bırakıldıkta, Durkheim'in öbür düşünceleri, yakından incelendiklerinde yalnızca tek düşünceye inecektir. Belirli bir anda toplum, tek tek her biri üyesinin yaşamından önce vardır demek yalnızca, önceden varolmanın kimi biçimlerde bu bireylere açık durumdaki olanakları sınırladığı sürece, kısıtın bir kaynağını belirlemek demeye gelir. Bireylerin daha uzun ya da kısa süreli toplumsal ilişkiler içinde bağlamsal olarak yer aldıklarını vurgulamak, eğer bunun bu bireylerin yeterliliklerini nasıl sınırladığı gösterilebilirse, yine yalnızca kısıtın bir kaynağını belirlemektir. Bu iki durumda da kısıt, tekil eyleyenin değiştiremeyeceği yapısal özelliklerin "nesnel" varlığından kaynaklanmaktadır. Dayatmaların kısıtlayıcı nitelikleri gibi bu da en iyi, *bir yapana ya da yapanlar çokluğuna verili bir durumda ya da durum türü içinde açık olan seçenekler dizisine sınırlar koyuyor* diye betimlenebilir.

Durkheim'in verdiği, sözleşmeden ya da belirli bir sözleşme türünden, emek sözleşmesinden kaynaklanan yükümlülüklerin yerine getirilmesi örneğini ele alalım. Sözleşme, kuşkusuz, güçlü bir biçimde tanımlanmış yasal dayatmaları içerir; ne ki bunları kavramsal olarak gözardı edelim. Çağcıl sanayinin sözleşmeye dayalı ilişkileri bireyi, önündeki eylem seçeneklerini sınırlayan bir durumlar kümesi ile karşı karşıya bırakır. Marx, işçilerin işverenlere "kendilerini satmaları gerekir" —ya da daha doğrusu, emek güçlerini satmaları gerekir— der. Bu deyişteki "gerekir" sözcüğü, işçinin karşılaştığı, çağcıl kapitalist girişimciliğin kurumsal düzeninden kaynaklanan bir kısıtı dile getirmektedir. Mülkiyetten yoksun bırakılmış bir işçiye açık olan bir tek eylem biçimi vardır —emek gücünü kapitaliste satmak. Yani, işçinin yaşamını sürdürme güdüsü söz konusuyken kabul edilebilecek

bir tek seçenek bulunmaktadır. Söz konusu "seçenek", tek bir seçenek diye ya da çoklu bir olanaklar kümesi diye değerlendirilebilir. Diyeceğim, işçi, emek piyasasındaki birden fazla boş iş arasında seçim yapabilir. Ancak Marx'ın vurguladığı nokta, bu seçeneklerin pratikte tek bir tür olduğudur. İşçiye verdikleri ücret ve işçi-işveren ilişkisinin diğer özellikleri bakımından ücretli emeğin tümü aynıdır —ve, varsayımsal olarak, kapitalizmin daha da gelişmesiyle birlikte bu aynılık, daha da fazlalaşacaktır.

Toplum dizgelerinin bütün yapısal özellikleri, bireysel eyleyenin karşısında benzer bir "nesnellik" taşırlar. Bunların hangi dereceye kadar kısıtlayıcı nitelikler oldukları, belirli bir eylem dizisi ya da etkileşim diliminin bağlamına ve yapısına göre değişir. Başka deyişle, eyleyenlere açık olan gerçekleştirilebilir seçenekler, emek sözleşmesi örneğinde olduğundan daha fazla olabilir. Burada toplum dizgelerinin tüm yapısal özelliklerinin kısıtlayıcı oldukları kadar olanak verici de oldukları kanıtsavının üzerinde bir kez daha durmak istiyorum. Kapitalist emek sözleşmesinin koşulları, işçilere kıyasla işverenleri çok daha fazla gözetebilir. Ne ki bir kez mülkiyetten yoksun kaldıklarında, işçiler işverenlerin sağlayacağı kaynaklara bağımlı duruma geleceklerdir. Her iki taraf da yaşamını sermaye/emek ilişkisinden kazanmaktadır; bu ilişki yüksek bir bakışımsızlık derecesi de taşıyabilir.

Bu çözümleme, toplum bilimcilerinin ya da tarihçilerin eyleyenlerin nedenleri ya da istemelerinin adını anmadan "toplumsal güçlerden" söz ettiklerinde ileri sürdükleri savları geçersiz kılmamaktadır. Kurumsal çözümlemede, "kişisel olmayan" bir biçimde oluşturulan düzenlileştirilmiş bağlantılar kurma olanağı vardır. Gösterim ereğiyle, firmalarda teknolojik gelişme ile yönetimsel örgüt kalıpları arasında bir ilişkiyi yalıttığımızı düşünelim. Örneğin, mikroçip teknolojisinin artan kullanımının, sıradüzen yetkesinin daha katı biçimlerinden bir bölümünün çözülmesiyle birarada gerçekleştiğini varsayalım. Burada söz konusu olan "toplumsal güç", doğal bir güç gibi değildir. Toplum bilimlerindeki nedensel genellemeler her zaman, davranışın gerek usavurmaya dayanan gerekse de pratik bilinçte "taşınan" usallaştırılması temelinde, istendik ve istenmedik sonuçların örnek bir "karışımını" varsaymaktadırlar. Teknolojik değişme, ey-

leyenlerin teknolojiyi soktukları kullanımdan, buluşun karakteristik biçimlerinden vs. bağımsız bir şey değildir. Bunu — teknolojinin kendi başına değişemeyeceğini ve kendisini değiştiremeyeceğini (zaten nasıl olur ki?)— kolayca kabul edebilecek birçok yapısal toplumbilimcinin, teknolojik değişmeyi yönetsel sıradüzen gibi bir görüngüye bağlayan toplumsal güçlere ilişkin olarak tam da aynı şeyin söylenebileceğini görmemeleri tuhaftır. Bir biçimde, ister bilinçli bir planlama sonucunda, isterse de bütünüyle sürecin içinde yer alanların hiçbirisinin istemedikleri bir biçimde olsun, yapanlar kendilerinin ve diğerlerinin davranışlarını, yetke ilişkilerinin biçimlerini yeniden düzenleyecek gibi ayarlarlar —tabii bağlantının gerçek bir nedensel bağlantı olduğunu varsayarsak.

Neden kimi toplumsal güçlerin görünüşte "kaçınılamaz" bir havası vardır? Bunun nedeni, böyle durumlarda inceleme konusu olan yapanlara, ussal olarak davrandıkları varsayımıyla, açık olan az sayıda seçeneğin bulunmasıdır —burada "ussallığın" anlamı, söz konusu davranış türü her ne ise, güdüleri etkili bir biçimde bu davranışın sonucuyla uyumlu kılmaktır. Diyeceğim, yapanların yaptıkları için "iyi birer gerekçeleri", yapısal toplumbilimcilerin açıkça bu yapanlara yüklemek yerine üstü kapalı olarak varsaydıkları gerekçeler, bulunmaktadır. Böyle iyi gerekçeler, oldukça kısıtlı sayıdaki gerçekleştirilebilir seçenekler arasında bir seçimi içerdiklerinden, bu bireylerin davranışları fiziksel güçlere benzer kimi katı güçlerce yönlendiriliyormuş gibi görünebilir. Yapanların, deyişin kabul edilebilir bir anlamında, "karşı koyamayacakları" birçok toplumsal güç vardır. Diyeceğim, bireyler bunlara ilişkin olarak bir şey yapamazlar. Ancak burada "yapamazlar"ın anlamı, bireylerin, eylemlerinin temelindeki hedefler ya da güdüler verilmişken, söz konusu eğilimler her ne ise bunlara uymaktan başka bir şey yapmalarının olanaklı olmamasıdır.

Toplum bilimlerinde ayırt edici türden bir "yapısal açıklama" gibi bir şeyin varolmadığını, yukarıdaki düşüncelerin ana içermelerinden birisi diye görüyorum; bütün toplumsal açıklamalar, en azından üstü kapalı olarak hem eyleyenlerin ereksel, gerekçelere dayanan davranışlarına hem de bu tür davranışların toplumsal ve maddi bağlamlarının kısıtlayıcı ve olanak verici ö-

zellikleriyle bu davranışların kesişmesine yapılan göndermeyi içermektedir. Bu gözleme iki kayıt konmalıdır; birisi kısıtın tarihsel bakımdan değişken niteliğine ilişkin olarak getirilen bir kayıt, diğeri de şeyleşme görüngüsüyle eşlenen bir kayıt.

Kısıt ve Şeyleşme

Kısıtın yapısı, tıpkı insan eyleminin bağlamsallığının yarattığı olanak veren nitelikler gibi, tarihsel bakımdan değişken niteliktedir. Kısıt, eylemin maddi ve kurumsal koşulları bakımından olduğu kadar, eyleyenlerin bu koşullara ilişkin ellerindeki bilgi bakımından da değişkenlik gösterir. Bunu anlamış olmak, Marksist düşüncenin, nesnelliğin tuzağına düşmediği zamanlarda, temel bir başarısıdır. Bu tuzağa düştüğünde, Marksizm yöntem bakımından, kısıtın toplum çözümlemesinde kazandığı görülmesi gereken çoklu anlamlarına karşı duyarsız kalan yalnızca diğer bir yapısal toplumbilim türü durumuna dönüşmüştür. Neden böyle bir duyarsızlık bulunmak zorundadır? Bana kalırsa bu yanıt açık. Genel olarak bu duyarsızlık, toplum bilimlerinin ereğinin, toplumsal etkinliğin doğa bilimlerindeki yasalarla benzer konumdaki yasalarını ortaya çıkarmak olduğunu varsayan toplumsal düşünce ile el ele gitmektedir. "Yapısal kısıt"ın kaynaklarını aramanın, özgür eyleme sınırlamalar getiren yasalara bağlı koşulları aramakla az çok aynı şey olduğu varsayılmaktadır. Bu, birçok yazar için, tam da toplumbilimin diğer toplum bilimlerin arasında kendine özgü bir çaba olarak yerini bulmasını sağlamaktadır. Ne ki, burada önerilen görüşe göre, böyle bir bakış insan eyleyenlerinin gerçek niteliklerinin yanlış yansıtıldığı şeyleştirilmiş bir söylemi ortaya çıkarmaktadır.

"Şeyleşme", toplum kuramı yazı çizilerinde değişik biçimlerde anlaşılmıştır. Bu değişik kullanımlar arasında, terimin genel olarak üç karakteristik anlamı ayırt edilebilir. Bunlardan birisi, toplumsal ilişkilere kişisel nitelikler yüklenmesi biçimindeki canalıcı anlamdır. Bunun bir türü, Marx'ın meta ilişkilerini "dinsel dünyanın puslu bölgeleri" ile kıyasladığı ünlü "meta fetişizmi" tartışmasında bulunabilir. Tıpkı dindeki "insan beyninin ürünlerinin kendi yaşamları olan bağımsız varlıklar diye görün-

meleri ve bunların hem birbirleriyle hem de insan ırkıyla ilişkiye girmeleri" gibi, "metalar dünyasında" da "insan ellerinin ürünleri" için de aynı şey geçerlidir.[13] Şeyleşme teriminin sıkça kullanılan diğer bir anlamı, toplumsal görüngülerin gerçekte olduklarının tersine şeye-benzer özellikler gösterir duruma geldikleri koşullarına gönderme yapan anlamıdır. Bu deyiş için iyi bilinen bir öncel yine Marx'da bulunmaktadır: "Değişim değerinde, kişiler arasındaki toplumsal bağlantı, şeyler arasındaki bir ilişkiye dönüşmüştür..."[14] Son olarak, "şeyleşme" zaman zaman, kavramları, sanki gönderme yaptıkları nesneler kendi özelliklerini bu kavramlara aktarıyorlarmış gibi, nesnelerin kendileri diye değerlendiren toplum kuramlarının temel niteliklerini belirtmek için kullanılmaktadır.

Bu anlamların ikincisi, benim burada benimseyeceğim anlam; ne ki bu durumuyla bu anlam kabul edilemez niteliktedir, çünkü "şeye-benzer" olma niteliğinin daha fazla açıklama gerektirmediği içermesini taşımaktadır ve şeyleştirmenin söylemsel bir kavram olduğunu açıkça dile getirmemektedir. Kavram yalınca, yerleşik yapanlar söz konusu olduğu sürece toplum dizgelerinin özgül, "nesnel olarak verilmiş" özelliklerini anlatıyor diye görülmemelidir. Bunun yerine, bu kavram bu tür özellikleri, doğal görüngülerde olduğu gibi "nesnel olarak verilmiş" diye değerlendiren söylem biçimlerini anlatıyor diye görülmelidir. Diyeceğim, şeyleşmiş söylem, toplumsal görüngülerin, bunların insan eylemesi yolu ile nasıl üretildiklerini ya da yeniden üretildiklerini gözardı edecek biçimde, bireysel yapanların karşılarına çıkmasındaki "olgusallığı" anlatmaktadır.[15] Şeyleşme bu yüzden, bu tür bir çağrışımı olan "şeye-benzer" anlamında yorumlanmalıdır; bunun yerine terim, bu türdeki bir düşünce biçiminin sonuçlarına ilişkindir; bu düşünce biçimini kim benimsemiş olursa olsun —ister kendilerini toplum bilimci diye adlandıranlar, isterse de toplumun sıradan üyeleri. "Şeyleşmiş biçim", toplum dizgelerinin özelliklerinin, doğa yasalarının taşıdıkları varsayılan

---

[13] Karl Marx, *Capital* (London: Lawrence and Wishart, 1970), s. 72. Bu sorunun öğretici bir tartışması Gillian Rose, *The Melancholy Science* (London: Macmillan, 1978), 3. bölümde bulunabilir.

[14] Karl Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth: Penguin, 1976), s. 157.

[15] Bak. *CPST*, 5. bölüm.

o aynı değişmezlikleri taşıdığının düşünüldüğü bir söylem biçimi ya da tarzı diye görülmelidir.

Yapısal İlkeler Kavramı

Bu bölümün önceki kesimlerindeki içermeler aşağıdaki gibi betimlenebilir. Yapısal kısıt, yapısal toplumbilimcilerin "yapı" ile "kısıt"ın el ele gittiklerini böylesine güçlü bir biçimde vurgularlarken kafalarında olan acımasız nedensel biçimler diye dile getirilmemektedir. Yapısal kısıtlar, eyleyenlerin yaptıklarına ilişkin güdü ve gerekçelerinden bağımsız olarak işlememektedir. Bunlar, örneğin, hiç kimsenin bir şey yapamadığı, bir kenti ve içinde yaşayanları yıkan bir depremin etkileriyle karşılaştırılamaz. İnsan toplumsal ilişkilerinde devingen olan tek nesne, istendik olarak ya da başka türlü, bir şeylerin gerçekleşmesi için kaynakları kullanan bireysel eyleyendir. Toplum dizgelerinin yapısal özellikleri, bireyi belirli bir biçimde davranmaya "zorlayan" doğa güçlerine benzer bir güç gibi "edimde" bulunmazlar ya da böyle güçlere "göre edimde bulunmazlar" (Deneysel araştırma sorunlarına ilişkin olarak daha geniş bir tartışma için bak. s. 380-387).

Bununla birlikte, toplum çözümlemesinde "yapı"dan söz ederken anlamlı olan bir dizi ek kavram bulunmaktadır ve bu kavramlar özel bir dikkat gerektirmektedir. Bunları tartışırken şu sırayı izleyeceğim. İlkin, "yapısal ilke" kavramı nasıl geliştirilmelidir? İkincisi, toplum dizgelerinin yapısal ilkelerini incelemede hangi soyutlama düzeyleri ayırt edilebilir? Üçüncüsü de, değişik toplum dizgeleri, toplumsal bütünlükler içerisinde birbirine nasıl eklemlenmektedir?

Yapısal ilkeleri belirlerken, tartışma daha biçimsel olandan daha özsel olana doğru ilerlemelidir. Başlangıç için, yapılaşma kuramının ilk bölümde ortaya konan bir ana izleğini ele alalım. Yapılaşma kuramındaki "düzen sorunu", toplum dizgelerinin varlık ile yokluğu içerecek ve bunları bütünleştirecek biçimde zaman-uzamı nasıl "bağladıkları" sorunudur. Bu da sonuçta, zaman-uzam aralaşması sorununa sıkı sıkıya bağlanmaktadır: toplum dizgelerinin zaman-uzam boyunca "uzatılmaları". Bu

yüzden yapısal ilkeler, toplum bütünleşmesinin belirli mekanizmaları temelinde zaman-uzam aralaşmasının göze çarpacak derecede tutarlı biçimlerine olanak veriyor diye anlaşılabilir. Bir dizi karşılaştırmalı ve tarihsel çalışmaya dayanarak[16], toplum türlerine ilişkin üçlü bir sınıflamayı ortaya koyuyorum:

KABİLE TOPLUMU (Sözlü kültürler)	Gelenek (komünal uygulamalar) Akrabalık Grup dayatmaları	(Toplum dizge bütünleşmesinin kaynaşması
Baskın lokal örgütlenme	Küçük topluluklar ya da köyler	
SINIFLARA BÖLÜNMÜŞ TOPLUM	Gelenek (komünal uygulamalar) Akrabalık	(Toplum ve dizge bütünleşmesinin ayrışması)
DEVLET	Siyasa-askeri güç Karşılıklı ekonomik bağımlılık (Düşük yatay ve dikey bütünleşme)	
Baksın lokal örgütlenme	Kent ile kırın ortak yaşarlığı	
SINIF TOPLUMU (Kapitalizm)	Rutinleşme Akrabalık (aile) Gözetim altında tutma	(Toplum ve dizge bütünleşmesinin ayrışması)
DEVLET	Siyasa-askeri güç Ekonomik bağımlılık (Yüksek yatay ve dikey bütünleşme)	
Baksın lokal örgütlenme	"Yaratılan çevre"	

Bu şema, *A Contemporary Critique of Historical Materialism* [Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Bir Eleştirisi] kitabımda ayrıntılı olarak betimlenmektedir ve bu yüzden buna burada hızlıca bir

[16] CCHM yazılırken hazırlanmış, ancak kitabın son biçimine konmamıştır.

göz atacağım.[17] Kabile toplumlarında ya da küçük sözlü kültürlerdeki baskın yapısal ilke, kendilerini zaman ve uzama yerleştiren gelenek ve akrabalık ekseni üzerinde işlemektedir. Bu toplumlarda, büyük ölçüde varlığın bulunabilirlik derecesinin yüksek olduğu lokal ortamlarındaki etkileşime bağımlı olan toplum ve dizge bütünleşmesi araçları aynıdır. Kuşkusuz, bu genel kategori altında toplumun değişik alt-türleri ayırt edilebilir. Bu sınıflamayı üstü kapalı evrimci bir şema diye sunma düşüncesini taşımadığımı vurgulamak zorundayım. Sözlü kültürler, içlerinde dizge bütünleşmesinin toplum bütünleşmesinden "henüz" ayrışmadığı toplumlar diye anlaşılmamalıdır. Lévi-Strauss'un herkesten daha çok açıklığa kavuşturduğu gibi, —insanlığın, yalnızca küçük bir parça dışında bütün tarihi boyunca içinde yaşadığı— kabile toplumları, "uygarlıklar"tan, hangi türden olurlarsa olsunlar, büyük ölçüde ayrıdırlar. Devlet ve sınıfların oluşumuyla son derece yakın bağlantısı olan yazının bulunuşu, zamanın yaşanmış deneyim olma niteliğini, zaman-uzam aralaşmasına olanak veren o aynı araçlar yoluyla değiştirmiştir.

Sınıflara bölünmüş toplumun —ki açık bir biçimde bir dizi alt-türü de içermektedir— baskın yapısal ilkesi, kentsel alanları kırsal alanlarla ilişkilendiren bir eksen üzerinde aranmalıdır. Kent, yalnızca bir *milieu* olmaktan daha fazla bir şeydir. Kent, tarıma dayalı devletlerin kurulmaları için gerekli olan yönetsel kaynakların "saklandığı bir kap"tır. Kent ve kır farklılaşması, kent ve kır arasındaki birbirine bağımlı yaşama ilişkisinin değişik biçimler alabilmesi yüzünden bu ikisinin birbiriyle çakışma zorunluluğu yoksa da, toplum ve dizge bütünleşmesinin birbirinden ayrılmasının aracıdır.[18] Sınıflara bölünmüş toplumlarda, geleneksel pratikler ve akrabalık ilişkileri, hatta kabile kimlikleri önemlerini sürdürmektedir. Devlet, yerel gelenekleri etkileme

---

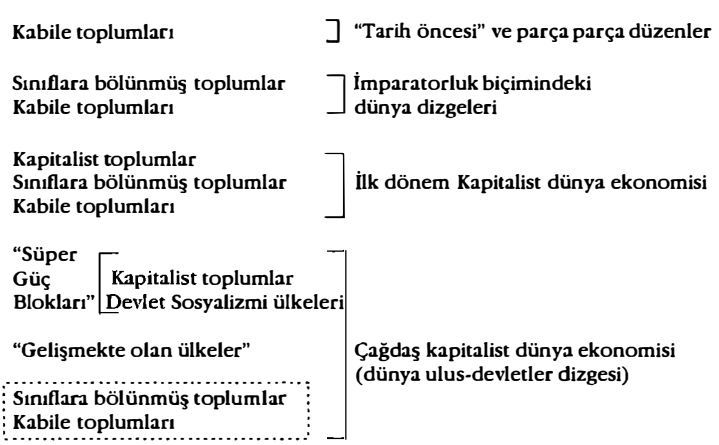
[17] Bu sınıflama aynı zamanda diğer türlerin olanaklılığını da açık bırakmaktadır —örneğin kapitalizmden ayrı olarak devlet sosyalizminin yanısıra kuşkusuz, gelecekte ortaya çıkacağı düşünülebilecek diğer toplumsal örgütlenmeler gibi.

[18] *CCHM*, s. 164'te dile getirilen "Kent, dizge bütünleşmesini üreten mekanizmaların yeridir" görüşü, oldukça yetersiz bir biçimde dile getirilmiştir. Dahası, kent-kır ilişkisinin biricik ya da tek ilişki olduğu izlenimini yaratmak istemiyorum; bu, toplumların genellliği bakımından göz önüne alındığında, türdeş ve karmaşık bir ilişkidir.

gücünden yoksundur ve tamamıyle askeri güç kullanımı, devlet görevlilerinin doğrudan yönetsel denetimlerinin zayıf olduğu uç bölgeleri "içeride tutabilmelerini" sağlayan öncelikli temellerden birisidir. Bununla birlikte sınıflara bölünmüş toplum, yukarıda ayırt edilen dört kurumsal alanın (s. 78-79) birbirinden ayrılmasıyla nitelenir. Siyasa, devlet görevlileriyle birlikte, ekonomik etkinliğin işlemlerinden bir ölçüde ayrılmıştır; biçimsel yasa ve cezalandırma kodları vardır; ve ayrıca, yazılı metinlere dayanan simgesel düzenleştirme biçimleri kendilerini gösterirler.

Çağdaş kapitalizm diğerlerine benzer bir "uygarlık" türü değildir ve sınıflara bölünmüş toplumlardan "kaynaklanan" evrimci bir gelişmeyi göstermez. Tarihteki gerçek anlamda dünya ölçeğindeki ilk toplumsal örgütlenme olarak kapitalizm, kökenini Batının gelişmesindeki iki süreksizliğe borçludur. Yaklaşık iki bin yılı kapsayan bir dönem içindeki Batı'nın oluşumunda, diğer ana "uygarlıklar" ile kıyaslandığında, uzun dönemli sapmalar söz konusudur; Avrupa, Roma İmparatorluğu'nun çözülüşünden sonra bir "devlet dizgesi" olarak kalmış ve içinde baskın olan hiçbir imparatorluk merkezi yeniden kurulmamıştır. Bununla birlikte bu geniş sapma içerisinde, on sekizinci yüzyıldan başlayarak birbiri içine geçen siyasal devrimler ve sanayi devrimleri, Avrupa'da diğer toplumlara göre bir dizi çok büyük süreksizliği ortaya çıkarmıştır. Çağcıl kapitalizmin sınıf toplumlarının ayırt edici yapısal ilkeleri, devlet ve ekonomik kurumların, karşılıklı olarak birbirine bağlı olsalar da birbirlerinden ayrılmasında aranmalıdır. Dağıtımsal kaynakların genel bir teknik ilerleme eğilimine koşulmasının yarattığı devasa ekonomik güç, devletin yönetici gücünün "erişimindeki" müthiş genişlemeye eşlik eder. Gözlem altında tutma —kitlelerin yönetimiyle ilgili bilginin kodlanması ve buna ek olarak her türden resmi görevlilerin ve yöneticilerin doğrudan gözetimleri— dizge bütünleşmesinin toplum bütünleşmesinden ayrılmasını daha da hızlandıran temel bir mekanizmaya dönüşür. Geleneksel pratikler, kodlanmış yönetsel işlemlerin gündelik yaşamın içine yerleşmesiyle birlikte dağılırlar (kuşkusuz bütünüyle yok olmadan). Birarada bulunma durumlarında etkileşime ortam sağlayan lokallıler, bir dizi temel dönüşüme uğrar. Eski kent-kır ilişkisi yerini, üretilmiş ya da "yaratılmış çevre"deki yaygın bir genişlemeye bırakır.

Toplumlararası dizgelerin bir sınıflaması —en azından geniş olarak— toplum türlerine ilişkin yukarıdaki sınıflamaya dayanarak aşağıdaki gibi geliştirilebilir:



Bu sınıflamanın tarihsel kronoloji bakımından hiç de bakışımlı olmadığı belirtilmelidir. Gösterim olarak en küçük kategori —kabile toplumları düzeni— zaman dilimi açısından şimdiye dek en geniş olanıdır. Ne ki, kabile toplumlarını içeren toplumlararası dizgeler her zaman, oluşumlarının zaman-uzam içindeki sınırlılığı anlamında, görece parçalar halinde olmuştur. Bunlar insanlık tarihinin büyük bölümünde dünyada baskın konumda olmuşlar, ancak Wallerstein'in[19] kullandığı anlamda "dünya dizgeleri" oluşturmamışlardır. Diyeceğim, "uygarlıklar", dünyanın geniş bölümlerini etkilemiş olan güç merkezleri oluşturmuşlar ve hızlı toplumsal değişmeyi "ateşlemişlerdir". Ne ki, imparator-

[19] Immanuel Wallerstein, *The Modern World System* (New York: Academic Press, 1974); Bunu Spengler ile karşılaştırın: "Yalnızca birkaç yüzyıllık olan ve her açıdan yalnızca Batı Avrupa'da yerelleşmiş olan 'çağcıl' tarihi, birçok bin yılı kapsayan "eski" bir tarihin karşısına koymak —bu arada da söz konusu "eski tarih" içine tüm Hellen-öncesi kültürleri, incelemeden ve düzensiz bir biçimde, yalnızca bir ek sorunu olarak doldurmak gülünç değil mi?" Oswald Spengler, *The Decline of the West* (London: Allen & Unwin, 1961), s. 38.

luk biçimindeki dünya dizgeleri, yalnızca bir dizi kabile toplum biçimleriyle uyumlu olmayan bir ilişki içinde varolmuşlar ve sık sık böyle toplumların saldırılarına uğramışlardır. İlk dönem kapitalist dünya ekonomisi, iki yüzyıldan daha fazla sürmeyen geçici bir aşama idi. Yine de bu dönemde daha önce ve sonraki herhangi bir döneme göre daha fazla değişkenlik gösteren toplum türleri birbirleriyle ilişki içinde varolmuşlardır. O zamandan bu yana, Batı kapitalist toplumlarının, sanayi ve askeri güç bakımından yalnızca devlet sosyalizminin[20] geçerli olduğu ülkelerin meydan okuyabileceği yükselişi, dünya yüzeyinden belki de sonsuza dek siliniyor olan kabile ve sınıflara bölünmüş toplumları yok etmiş ya da aşındırmıştır. Çağcıl dünya düzeni, insanlık tarihinde ilk kez, uzamda bulunmamanın dizge düzenleştirmesini artık engellemediği bir düzendir. Dünya ulus-devletler düzeninin gelişmesinin, biraraya gelme ya da oydaşma artışı ile birlikte gerçekleşmediğini bir kez daha vurgulamaya gerek var mı? Çünkü birdenbire öncekilerden ayrı çağcıl toplum biçimlerini, ulus-devleti ve bunun yeni türden dünya ölçeğindeki bir düzene içerilmesini yaratan bu aynı gelişmeler, nükleer çağda insanlığın bir bütün olarak yaşamasını tehdit eden karşıtlıkları da ortaya çıkarmıştır.[21]

Yapılar, Yapısal İlkeler

Daha önce de vurguladığım gibi, yapı kavramı hem teknik bir biçimde hem de daha genel bir biçimde kullanılabilir. Yapı, kurallar ve kaynaklar diye anlaşıldıkta, toplum dizgelerinin yeniden üretimlerine yinelenir biçimde içerilmektedir ve bütünüyle yapılaşma kuramına temeldir. Daha gevşek bir biçimde kullanıldıkta, yapıdan toplumların kurumlaşmış özelliklerine (yapısal özelliklere) gönderme yapıyor diye söz edilebilir. Her iki kullanımda da, "yapı" aşağıda verilen yapısal kavramların her birinde içerilen genel bir kategoridir:

(1) *Yapısal ilkeler*: Toplumsal bütünlüklerin örgütlenme ilkeleri;

---

[20] Bak. yukarıdaki 2. not.

[21] Bak. "The nation-state and violence" adlı incelemem.

(2) *Yapılar*: Toplum düzenlerinin kurumsal eklemlenmesinde içerilen kural-kaynak kümeleri;
(3) *Yapısal özellikler*: Toplum düzenlerinin, zaman-uzama yayılan kurumlaşmış özellikleri.

Yapısal ilkelerin ve bunların toplumlararası düzenlerdeki bağlantılarının belirlenmesi kurumsal çözümlemenin en kapsamlı düzeyini temsil etmektedir. Diyeceğim, yapısal ilkelerin çözümlenmesi, kurumların zaman-uzamın "en derin" uzantıları boyunca farklılaşma ve birbirine eklemlenme biçimlerine gönderme yapar. Yapısal kümelerin ya da *yapıların*, incelenmesi, yapısal ilkelerin belirlenmesinde içerilen dönüşüm/aracılık ilişkilerinin ayırt edilebilir "öbeklenmelerinin" yalıtılmasını gerektirmektedir. Yapısal kümeler, toplumsal yeniden üretimde içerilen kural ve kaynakların birbirlerine dönüştürülebilirliği tarafından biçimlendirilirler. Yapılar çözümsel olarak, yapılaşma, anlam verme, yasallaştırma ve egemen olmanın üç boyutunun her birisi içinde ya da bu boyutlar arasında ayırt edilebilir. Burada daha geniş bir biçimde ele alacağım bir gösterimi başka bir yerde[22] ortaya koymuştum. Bu, Marx'ın çağcıl kapitalizm çözümlemesindeki özel mülkiyet örneğidir.

Aşağıdaki yapısal kümenin neleri içerdiğine bir bakalım:

özel mülkiyet : para : sermaye : emek sözleşmesi : kâr

Burada gösterilen yapısal ilişkiler, kapitalizmin ortaya çıkışında yer alan en temel dönüşümlerden birisini göstermektedir ve bu yüzden de dizgenin bir bütün olarak yeniden üretimine önemli bir katkı sağlamaktadır. Feodalizmde (benim sözdağarcığımda, sınıflara bölünmüş toplumlardan bir tanesi) üretim araçlarının özel mülkiyeti öncelikle toprak sahipliği biçimindedir ve bu sahiplik toprağın satılmasına getirilen sayısız kısıtlama ile korunmaktadır. Yukarıdaki dönüşüm ilişkileri, eğer varlarsa, ekonominin önemsiz kesimleriyle sınırlıdır. Buna karşılık kapitalizmde, üretim araçlarının özel mülkiyeti değişik bir *biçim* alır

[22] *CPST*, s. 104-105.

—toprak, üretimde devinime geçirilen kaynaklardan yalnızca birisidir— ve çok değişik türden mallar satışa konu olabilir. Marx, bu süreçte esas olanın, meta biçiminin evrenselleşmesi olduğunu göstermektedir. Böyle bir evrenselleşmenin koşulu, tam anlamıyla bir para ekonomisinin gelişmesidir. Marx, paranın "tüm diğer metaların başkalaşıma uğramış biçimi, bunların genel yabancılaşmasının sonucu" olduğunu söylemektedir.[23] Para (P), bir yanda satılmış bir metayı (M), diğer yanda da satın alınacak bir metayı temsil etmektedir. P-M bir satın alma; ama aynı zamanda da M-P, bir satıştır: "bir metanın sonuçtaki başkalaşımı, diğer bir metanın başlangıçtaki başkalaşımıdır" ya da, Quesnay'nin aynı şeyi *Maximes générales*'te [Genel ilkeler] dile getirdiği gibi, "vendre est acheter"*. Metaların, metalar ve para olarak farklılaşması, metalar arasındaki maddi ayrılıkları ortadan kaldırmaz; Marx'a göre bu, bir *modus vivendi*** , "bunların yan yana varolabilecekleri bir biçim" ortaya çıkarır.[24]

M-P-M, metaların dolaşımının en yalın biçimi, sermayenin başlangıç noktasıdır. Feodalizmdeki toprak mülkiyetinin tersine, sermaye ilk olarak para biçimini alır —ticaret ve tefeci sermayesi. Para ve sermaye arasındaki ilk ayrım yalın olarak, dönüşüm ilişkisinde yer alan, P-M-P diye dile getirilen bir dönüşümdür. Bu dönüşüm denklemi, paranın metalara, metaların da yine paraya dönüşmesini dile getirmektedir —başka deyişle, satmak için satın alma. Bu dönüşümden geçen para, sermaye haline gelir. Diğer ilişkiler gibi P-M-P, birbirine bağlı iki dönüşüm aşaması geçirir. İlkinde, para bir metaya dönüşür ve ikincisinde de meta yine paraya dönüşür. Ne ki Marx'ın ileri sürdüğüne göre, bu iki aşamanın birleşimi, bir metanın satılma ereğiyle satın alındığı "tek bir uğrağı oluşturur". Burada, para yalnızca yine parayla değiştiriliyormuş gibi görünebilir —az çok, işlemin başarı ya da başarısızlığına göre. Ne ki para, sermayeye dönüştürüldüğünde, örneğin bir köylünün tahılını satarak elde edeceği parayı giysi almakta kullanmasından oldukça farklı nitelikte olan bir, "karakteristik ve özgün devinim" gerçekleştirmektedir. M-P-M ile

---

[23] Marx, *Capital*, s. 110.

* Satmak satınalmaktır (ç.n.).

** Yaşayış tarzı, geçici uzlaşma (ç.n.).

[24] Age., s. 110 ve 103.

kıyaslandıkta, P-M-P'nın içerdiği dönüşümdeki farklılık, yalnızca değişmenin "yönündeki" bir farktan daha fazlası olacaktır.

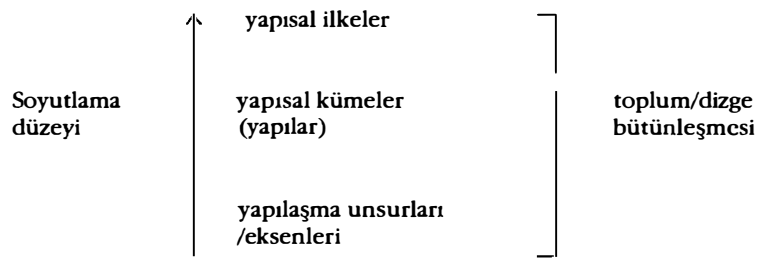
Buradaki fark, M-P-M ilişkisinde paranın, daha sonra da "tüketilecek" olan bir kullanım değerine dönüştürülmesidir. Karşıt biçim P-M-P'da, para harcanmamaktadır; "avans olarak" kullanılmaktadır —paranın sermayeye dönüşmesinin gizi. M-P-M biçiminde, aynı para unsuru işlemi tamamlamak için iki kez yer değiştirmektedir. Ne ki, P-M-P ilişkisinde tersi söz konusudur: bu bağlantıda iki kez el değiştiren para değil, metadır. Paranın sermayeye dönüşmesi, işlemin yenilenmesine, "geri akışına" bağlıdır ve bunu da yalnızca P-M-P ilişkisi olanaklı kılar. Bu yüzden P-M-P, daha doğru bir biçimde $P\text{-}M\text{-}P^1$ diye yazılabilir. Burada metaların dolaşımı, kullanım değeriyle doğrudan ilişkisinden ayrılmıştır. Sermaye kullanım değerlerini değil, değişim değerlerini birbirleriyle değiştirir.

Bununla birlikte, $P\text{-}M\text{-}P^1$ sanayi sermayesini olduğu kadar ticaret sermayesini de temsil edebilir. Dolayısıyla bu ilişki yalnızca "sermayenin genel denklemi"dir. Sanayi sermayesi ya da üretici sermayenin gelişmesi, ek bir yapısal ilişki içermektedir; tıpkı özel mülkiyetin değişen doğası gibi önemli bir toplumsal değişme sürecini varsayan bir ilişki. Bu ek ilişki, sermayenin emeğe, emeğin de semayeye dönüşme olanağıdır; işçilerin yaşamlarını sürdürebilmek için onları kendi emek güçlerini satışa çıkarmalarına yöneltecek biçimde, kendi üretim araçları üzerindeki denetimlerinden uzaklaştırılmış olmalarını gerektiren bir ilişki. Emek gücü, diğer özelliklerinin yanı sıra, değeri yaratan bir kaynak olarak kendine özgü bir nitelik taşır. Kapitalist emek sözleşmesi yapısı gereği, paranın eşdeğer bir emek gücüne dönüşümüyle birlikte ortaya çıkar. "Bu ilişkinin hiçbir doğal temeli yoktur, ne de bunun toplumsal temeli tarihteki tüm dönemlerde bulunmaktadır. Bu açıkça, geçmişteki tarihsel gelişmenin bir sonucu, birçok ekonomik devrimin, daha eski toplumsal üretim biçimlerinin tüm bir dizisinin yok olmasının bir ürünüdür."[25] Dolayısıyla, bu tür bir bağlantının yalıtılması, kapitalizmin oluşturduğu yeni kurumsal biçimin temel yapısal özelliklerinden birisini ortaya çıkarmaya yardımcı olmaktadır. Emek gücünün bir

[25] Age., s. 168.

meta olması, "sermayenin genel denklemi"nde verilmemektedir.

Kapitalist emek sözleşmesi, işveren ve işçinin, her ikisinin de "biçimsel olarak özgür" oldukları koşullarda, "piyasada karşılaşmalarını" varsaymaktadır. Bu, kapitalizmin sınıf ilişkilerinin temel bir yönüdür. Bir kişi, emek gücünün alıcısıdır, bir başkası ise satıcısı. Emek gücünün "sahibi", bunu yalnızca belirli bir süreliğine satar, tıpkı emeği "kiralayan" işveren gibi. Kimi kişilerin başka kişilerin malları oldukları kölelik, emek gücünün metalaşmasına olanak vermez. Emek gücünün değerini, diğer metalarda olduğu gibi, üretimi için harcanan emek zamanı ve dolayısıyla emek gücünü arz edenlerin fiziksel yaşamlarını sürdürebilmelerini sağlamak için gereken miktar belirler. İşgücünün kiralanmasının kâra dönüşmesi, kuşkusuz, artık değerin yaratılmasına bağlıdır. "Gerekli emek zamanı", emek gücünün kaynağının, işçinin, yeniden üretimi için gereken emek zamanıdır; artık değerse kârın kaynağıdır.



Yukarıdaki şekildeki üç soyutlama düzeyini biribirinden kesin olarak ayıran sınırlar yoktur. Daha önce belirtildiği gibi, yapısal kümelerin belirlenmesi genel yapısal ilkelerin açıklığa kavuşturulmasında temel önem taşımaktadır, ne ki bu iki ödevin birbirine karıştığına kuşku yoktur. Aynı şey, en düşük soyutlama düzeyi olan yapılaşmanın unsurları ya da eksenleri için de geçerlidir. Yapılaşmanın unsurlarını ayırt etmek, kurumsal çözümlemenin *epochê*sini* korur, ancak çalışmanın düzeyini, birarada

* Ayraca alma, yargıda bulunmaktan kaçınma (ç.n.).

bulunma ilişkilerinin doğrudan incelenmesine yakınlaştırır. Yukarıdaki tartışmayla sürekliliği korumak için, Marx'ın tartışmasını kapitalizmin önemli bir özelliği işbölümü bakımından izlemek istiyorum. Bu, burada izlediğim erek gösterimsel olsa da, benim büyük ölçüde benimsediğim bir çözümlemedir.[26]

Marx işbölümünün, manifaktürün doğasıyla ve dolayısıyla bu bölümün önceki paragraflarında sergilenen yapısal ilişkilerle yakından bağlantılı olduğunu göstermeye çalışır. İşbölümü, kapitalizmin daha önce belirlenen daha geniş yapısal özelliklerini, sanayi girişiminin daha dar olan örgütlenmesine bağlamaktadır. Kapitalizmin, ticaretin ötesine geçmiş olan önde gelen bir özelliği olarak manifaktür, işliklerin ortaya çıkmalarının iki biçimiyle el ele gitmektedir. Bunlardan birisi, özgül bir lokalde değişik zanaat becerileri olan işçilerin belirli bir işverenin denetimi altında biraraya getirilmesidir. Bu işçiler tek bir ürünün üretilmesi için düzenleştirilmektedirler. Ne ki böyle bir düzenleştirme aynı zamanda, "üretimin bir bütün olarak birbirine bağlı olan işçiler tarafından yürütüldüğü, her biri, belirli bir çalışanın ayırıcı işlevi olarak cisimleşmiş" olan "ayrıntılı" süreçlere bölünmüş ödevlerin ortaya çıkmasıyla, işçilerin başlangıçtaki becerilerinden giderek artan bir biçimde yoksun bırakılmalarına doğru eğilim göstermektedir.[27] Manifaktürün ikinci bir ortaya çıkış biçimi, bir bakıma bu ilk durumun tersidir. Bu biçim, tümü aynı işi yapan, her biri bütün bir metayı üreten işçilerin bir lokalde biraraya getirilmeleridir. Bununla birlikte, Marx'ın dediğine göre, "dış koşullar", ilk biçim durumunda gerçekleşen değişmelere benzer değişmelerin ortaya çıkmalarına yol açmaktadır. Dolayısıyla, emek yeniden işler arasında dağıtılır; yan yana hepsi de aynı işi gören işçiler yerine, işlemler düzenleştirilmiş bir biçimde örgütlenen, ayrıntılı ödevlere bölünürler. Dolayısıyla sonuçta ortaya çıkan biçim her iki durumda da aynıdır: "parçaları insanlar olan bir üretim mekanizması".[28]

Ayrıntılı işbölümü, kapitalist girişim örgütlenmesinde birkaç bakımdan büyük önem taşır. Bu tür işbölümü, işgücünün doğ-

---

[26] Bu noktaların kimilerinin daha önceki biçimleri için bak. *CSAS*, 6. bölüm.
[27] Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 337.
[28] Age., s. 338.

rudan gözlem altında tutulma ve emek sıkıdüzeninin bütünleştirilme fırsatlarını artırır. Ne ki bu işbölümü aynı zamanda, emek gücü olarak emeğin makina üretimi teknolojisiyle bağlantısını hem dile getirir hem de bu bağlantıyı olanaklı kılar. Bunun nedeni, "ayrıntı emekçisi"nin, mekanikleşmiş üretim süreçlerinin hareketleri ile düzenleştirilebilecek sınırlı sayıdaki yinelenir işlemleri yürütmesidir. Girişim içerisindeki işbölümü, dışarıdaki işbölümünün, "toplumdaki işbölümünün" yalnızca bir yönü ya da uzantısı değildir, ne ki yine de bu ikisi birbiriyle etkileşim içindedir. "Toplumdaki işbölümü", sanayinin değişik kesimlerinin ürünlerinin alım ve satımına bağlıdır; girişim içindeki işbölümü, belirli sayıdaki işçinin emek gücünün, bu gücü düzenleştirilmiş bir biçimde uygulamaya sokan bir işverene satışından kaynaklanır.

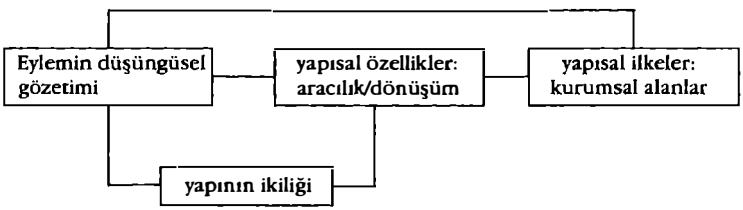
> İşlik içerisindeki işbölümü, kapitalistin, kendi iyeliği altındaki bir mekanizmanın parçalarından başka bir şey olmayan insanlar üzerindeki karşı çıkılamayan yetkesini içermektedir. Toplum içindeki işbölümü ise, rekabetten başka bir yetke tanımayan bağımsız meta üreticilerini karşı karşıya getirir... Fabrika sisteminin coşkulu savunucularının [Marx alaycı bir biçimde eklemektedir], bütün toplumu dev bir fabrikaya çevirmek yerine toplumdaki genel bir emek örgütlenmesine karşı çıkmalarından daha fazla yerdikleri bir şey olmaması, genel bir niteliktir.[29]

İşbölümünü böyle çözümlemek, girişimin içsel biçimini toplumsal bütünlüğün daha geniş yönlerine bağlayan ve aynı zamanda "toplumdaki işbölümü" ile karşıtlığını gösteren bir yapılaşma eksenini açımlamaktan başka bir şey değildir. Bu ilişkiler, elbette çok daha ayrıntılı bir biçimde dile getirilebilir. Kurumsal çözümlemede bu, zaman ve uzam boyunca kurumlaşmış pratiklerin "öbeklenmelerinde" içerilen dönüşüm/aracılık ilişkilerinin ayrıntılandırılmasını gerektirir. Bununla birlikte, bir kez kurumsal çözümlemenin *epoché*'sini terkettiğimizde, yukarıda gösterilen yapısal ilişkilerin hepsi, hangi düzeyde olursa olsun, dizgesel yeniden üretimin koşulları diye incelenmek zorundadır. Bu ilişkiler, kurumların zaman ve uzamda "uzamalarında" içerilen

[29] Age., s. 356.

yeniden üretin devrelerinin temel özelliklerini ayırt etmeye yardımcı olacaktır. Şurası açıktır ki, yeniden üretim devrelerini çözümlemek, yalnızca toplumsal istikrarlılığın kaynaklarını belirlemek ile eşdeğer değildir. Bunlar gerçekte, toplumsal bir bütünlük biçiminden diğerine geçişin içerdiği temel değişme biçimlerinin kimilerini göstermeye yararlar. Düzenli yeniden üretimin belirli koşullarının ortaya çıkmaları için neyin "olması gerektiği", işlevselciliğin üstü örtülü bir biçimi olarak değil, karşıolgusal bir soru olarak ortaya konmalıdır.

Bir yeniden üretim devresi, bir grafikle gösterilebilir (bak. 11. şekil)



11. şekil

Yapının ikiliğinin yeniden getirilmesi, kurumsal çözümlemenin sanal zaman-uzamından ayrılarak "tarih"e yeniden girmek demeye gelmektedir. Toplum düzenlerinin bütün yapısal özellikleri, yapılaşma kuramının öndegelen temalarından birisi yinelendikte, yerleşik yapanların olumsal biçimde gerçekleştirdikleri etkinliklerinin aracı ve sonucudurlar. Birarada bulunma durumlarında eylemin düşüngüsel gözetimi, böyle durumların kendilerinden çok daha ötelere uzar. "Uzama" mekanizmaları değişkendir, ne ki çağcıl toplumlarda düşüngüsel gözetimin kendisini de içerme eğilimi gösterir. Diyeceğim, düzenli yeniden üretiminin anlaşılması, kendi düzenli yeniden üretim koşullarının bir parçası haline gelmektedir.

Bu gözlemleri, yukarıda tartışılan yapısal kümeye dönerek daha somut biçimde izleyebiliriz. Birbirine karşıt, ne ki tamamlayıcı olan iki dönüşüm, M-P ve P-M, kuşkusuz yalnızca bir dizi değişik ortamlardaki alıcı ve satıcıların etkinlikleri yoluyla gerçekleşmektedir. Marx'a göre, M-P-M ilişkişi, üç *"dramatis personae"*yi ortak ilişkiye sokar. Bir metayı elinde bulunduran kişi, parayı elinde tutan bir başkasıyla ilişki içine girer ve para, Marx'ın sözleriyle, "geçici eşdeğer-biçimi"ne dönüşür. Para, "ilk dönüşümün son terimi", üçüncü dönüşümün, diğer bir metayı satın almanın kaynağıdır.[30] Ne ki Marx'ın dile getirdiği gibi, bu doyurucu değildir. Çünkü yapısal ilişkiler, bunlara karşılık gelen, bu ilişkileri kişileştiren bireylerin edimleriyle eşbiçimli değildir. Marx'ın kanıtında varolan böylesi eğilimlere bakılarak, Althusser'in insanların üretim tarzları için yalnızca "payandalar" oldukları düşüncesi için metne dayanan bir doğrulamayı nereden elde ettiği görülebilir. Dahası, bu tür bir çözümleme biçeminin nasıl işlevselliğe kaydığını görmek de kolaydır. Çünkü yapısal özellikler arasındaki ilişkilerin, bir kez yalıtıldıklarında, sürgit olarak yeniden üretilen koşullar olmak yerine işlevsel gereklilikler diye kendi "iç devimleri" olduğu düşünülüyorsa, tarihsel olarak yerleşik olan bireylerin etkinlikleri bir ölçüde gereksiz hale gelecektir. Düzenli yeniden üretimin bütüncül koşullarını, bu koşulların (karşı olgusal olarak) bağımlı oldukları yapısal ilişkiler hiçbir biçimde "güvence altına" almazlar. Bu ilişkileri sanal zaman-uzamda çözümlemek, bunların neden ortaya çıktıklarını açıklamak da değildir. Bunun anlamı, kavramsal düzenekleri, böyle bir çözümlemeden düzenli yeniden üretimin koşullarını incelemeye yöneltmenin öneminin büyük oluşudur.

Yeniden üretim devreleri terimiyle, kaynaklarından geribeslenen süreçlerin —böyle bir geri-besleme, özgül toplumsal konumlardaki eyleyenler tarafından düşüngüsel olarak gözetilsin ya da gözetilmesin— açıkça tanımlanmış "izleklerini" kastediyorum. Marx, "sermayenin devreleri" terimini kullanırken kafasında buna benzer bir şey varmış gibi görünüyor; yine de, Marx bu terimi zaman zaman benim yapısal kümeler dediğim şeye gönderme yaparak kullanırken ben, toplumsal yeniden ü-

[30] Marx, *Capital*, cilt 1, s. 111.

retimin sahici koşullarına gönderme yapıyorum. Yeniden üretim devreleri, her zaman lokallerin bölgeselleşmeleri bakımından yararlı bir biçimde incelenebilir. Böyle devrelerin, görsel olarak izlenebilen elektronik devrelerle ortak noktaları olduğunu düşünmekte bir sakınca yoktur —aslında burada, zaman coğrafyasının grafik teknikleri yerinde olabilir. P-M-P[1] kümesine eşlik eden yeniden üretim devreleri gerçekte —Marx'ın kendisinin de açıkça ortaya koyduğu gibi— yalnızca toplumların içinde değil uluslararası bir ölçekte de ortaya çıkan çok büyük değişim süreçlerine bağımlıdır. Nüfusun yeni gelişen (ve içsel bakımdan dönüşüme uğrayan) kent alanlarında yoğunlaşması, bu değişim süreçlerinden birisidir. Diğerleri, işyerinin yapısına ilişkindir. Ne ki, en az bunlar kadar önemli olan bir diğeri de, taşımacılıktaki makinalaşma, iletişim araçlarında on sekizinci yüzyıldan bu yana gerçekleşen çok büyük artış ve Mors kodunun bulunuşuyla başlayan elektronik iletişimin gelişmesidir.

Çelişki

Çelişki kavramının toplum bilimine uygulanan bir kavram olmak yerine mantıksal bir kavram olarak kalması gerektiği yaygın olarak söylenmektedir. Böyle bir yargıyı haklı çıkaracak birçok neden bulunabilir çünkü, terim sık sık, mantıktaki çelişki ile hiçbir bağlantısı olmayan bulanık bir biçimde kullanılmaktadır. Bununla birlikte kavramın, dikkatle kullanılma gereği açık ise de, toplum kuramı için vazgeçilmez olduğunu düşünüyorum. Bu terimi iki anlamda kullanmayı öneriyorum: "varoluş çelişkisi" ve "yapısal çelişki". Bu iki terim de, terimin mantıktaki kullanımı ile bir ölçüde yakınlık taşısa da bu kullanımın uzantıları değillerdir.

Varoluş çelişkisi terimi ile, doğa ya da maddi dünya ile ilişkili olarak insan varoluşunun temel bir yönüne göndermede bulunuyorum. Denebilir ki, insanlık durumunun en temelinde, yaşamın doğaya dayanması, ancak yine de doğanın bir parçası olmaması, ona karşıt olması anlamında, karşıtlar arasında uzlaşmaz bir çelişki vardır. İnsanlar organik olmayan doğanın "hiçliğinden" ortaya çıkarlar ve yine organik olmayanın yabancı

durumunda yiterler. Bu, utanmazcasına dinsel, böylelikle de toplum biliminden çok tanrıbilimin alanına yaraşır bir tema diye görülebilir. Ne ki ben, her ne kadar burada bu düşünceyi geliştirmeyeceksem de, bunun çözümsel bakımdan büyük önem taşıdığına inanıyorum.

Yapısal çelişki, insan toplumlarının kuruluş özelliklerine gönderme yapmaktadır. Yapısal ilişkilerin çelişki içerisinde işlediği düşüncesini ortaya atıyorum. Bununla kastettiğim, yapısal ilişkilerin birbirlerine bağlı olarak işledikleri, ama aynı zamanda birbirleriyle çatıştıklarıdır.[31] Bu anlamda "çelişki"yi iki unsura ayırmak olanaklı. Birincil çelişkiler terimiyle, toplumsal bütünlüklerin kuruluşunda yer alan çelişkilere göndermede bulunuyorum; ikincil çelişkilerle de, birincil çelişkilere bağımlı olan ya da onların ortaya çıkardıkları çelişkileri anlıyorum. Bu ayrımları yalnızca bir dizi soyut ayrımlar diye görmüyorum; bunlar yukarıda betimlenen toplum türlerinin incelenmesiyle ilişkilendirilmelidir. Yapısal çelişki kavramı, özgül bir devlet nitelendirmesine gönderme yapar. Kabile toplumları dışında devlet, birincil yapısal çelişkinin odağı diye (ne ki böylelikle aynı zamanda kökeni diye de değil) görülmektedir.

Ayırt ettiğim üç toplum türünden, doğaya en yakın biçimde varolanı kabile toplumlarıdır. Bununla gönderme yaptığım, bu toplumların teknolojik gelişmeleri değil; ya da en azından yalnızca bu değil. Kabile toplumlarında insanlar, birarada bulunma koşulları altında, birbirlerine yakın ve davranışlarında doğanın ritmine uygun olarak yaşarlar, aynı zamanda da doğal dünyayı kendi etkinlikleriyle bilişsel olarak bütünleştirirler. Uygarlıkların —özellikle de çağcıl Batı'nın— bakış açısından bu, olumsuz bir biçimde, bilişsel bir ölçekte daha yüksek düzeye çıkmaktaki başarısızlık diye görülecek bir şeydir. Lévi-Strauss aşağıdaki sözleriyle bunu çok güzel dile getirmektedir. "Antropoloji... uygarlaşmamış, bir yazı dizgesi *olmayan* ve tür olarak sanayi-*dışı* ya da *-öncesi* olan toplumlarla ilgilenmektedir deme eğilimindeyiz" Ama kimi açılardan olumsuz olarak tanımlanması gereken, aslında bizim "çağcıl" toplumlarımızdır. Bizim birbirimizle ilişki-

[31] *CPST*, s. 141 ve devamı.

miz artık, "türsel yaşantıya", "bir kişinin diğer bir kişi tarafından somut biçimde 'kavranmasına'[32]" yalnızca arada sırada ve parçalar halinde dayanmaktadır. Söylensel "dünya görüşü" ve kullandığı temsil biçimleri, doğa ve toplum koşulları arasında bir karşılıklılık kurmaya yarar ya da daha doğrusu, değişik düzeylerde bulunan —"coğrafi, meteorolojik, zoolojik, botanik, teknik, ekonomik, toplumsal, törensel, dinsel ve felsefi"— önemli farklılıkların eşitlenmesine olanak verir.[33]

Söylenler, varoluş çelişkisine bilişsel bakımdan aracılık ederler. Diyeceğim, söylendeki ensest, cinsellik, yaşam ve ölüm temaları, bunları söyleyenler ve dinleyenler için keşfedilir ve "açıklanır". Eğer kabile toplumları soğuk kültürler ise —kurumlarının uyum sağladıkları bir değişme akışına kapılmayan kültürler— bunun nedeni, evrimci kuramların öne sürecekleri gibi, bunların doğaya kötü bir biçimde "uyarlanmaları" değildir. Tam tersine, bunun nedeni, söz konusu kurumların doğrudan doğruya ve kapsamlı bir biçimde doğayla iç içe geçmeleridir. Varoluşun çelişkisi bu kurumlarda, akrabalık ve geleneğin oynadığı temel rol yoluyla, deyim yerindeyse doğrudan doğruya dile getirilir. Akrabalık ilişkileri, Lévi-Strauss'un sözünü ettiği bireylerin "somut olarak 'kavranması'" temelinde kurulan ana biçimdir. Bu ilişkiler aynı zamanda, yaşamın üretilmesi —ya da terimin özgün anlamında, doğurulması— için kullanılan araçlardır. Öte yandan gelenek, gündelik yaşamın tersinir zamanına katılan moral anlamın kaynağıdır; bireysel varoluşun sonluluğu, bu moral anlama daldırıldıkta, moral bir zamandışılık boyutuna yerleştirilir. Toplum yaşamının böyle durumlarını, Rousseaucu mutlu köy yaşamı diye sunmaya gerek yoktur; burada önemli olan "zorluklarla dolu" kır ve köy yaşamının mı, yoksa sözlü kültürlerin mi insanlık ve doğa arasındaki yakınlığı doğrudan dile getirdiğidir.

---

[32] Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology* (London: Allen Lane, 1968), s. 365-366.

[33] Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (London: Weidenfeld & Nicholson, 1966), s. 93.

KABİLE TOPLUMLARI (Sözlü kültürler)	Varoluş çelişkisinin önceliği Devletin yokluğu
SINIFLARA BÖLÜNMÜŞ TOPLUM	Yapısal çelişki/varoluş çelişkisi Devlet biçimi: kent/kır ilişkisi
SINIF TOPLUMU (Kapitalizm)	Yapısal çelişkinin önceliği Devlet biçimi: ulus-devlet

Kabile toplumları, parçalara bölünmüş niteliktedirler. Diyeceğim, bunlar, farklı "toplumlar" arasındaki sınırların genellikle açıkça belirlenmediği, varlığın bulunabilirlik derecesinin yüksek olduğu çok sayıdaki merkezleri içerirler. Bu türden ademi merkeziyetçi dizgelerde yapısal çelişki yoktur. Varoluş çelişkisi, doğal dünyanın sınırlarını belirler. Yapısal çelişki, her şeyden önce kentlerin oluşumu ile el ele giden devletin yükselişiyle gösterilir. Devletin sadece kent "içinde" üslendiğini söylemek istemiyorum. Bunun yerine, kentler, kırla ilişkileriyle birlikte, devlet biçiminin yapısal ağını yaratan güç kaplarıdır. Varoluş çelişkisi, yapısal çelişkinin ortaya çıkışı ile zayıflar, ancak tamamen ortadan kalkmaz. Kent, doğal çevreye yabancı, bu yüzden de kendilerini doğal unsur ve olaylarla bağlaşık kılanlardan farklı tutum ve simgesel dizgeleri besleyen bir *milieu*dür. Kent duvarı, kentsel *milieu*yü simgesel ve maddi olarak dışarıdan ayırabilir. Ne ki, geleneksel kentler yalnızca kendi tarım alanlarıyla girilen alış verişler yoluyla varolabilirler. Bunların içsel düzenleme ve mimarileri bugünde, genellikle geleneksel olarak oluşturulmuş simgelerle birlikte, doğal çevreyle yakın bağlantıları sürdürmektedir. Daha önce de değinildiği gibi, geleneksel kentlerde, alanların dağılımı ve yapıların düzenlenmesi kutsal kozmolojik ayrımları sıkça dile getirir.

Burada devlet ya da devlet gücü üzerine bir tartışmaya girmeyi düşünmüyorum.[34] Yalnızca, "ilk devlet"i aşağıdaki anlamıyla çelişkili bir oluşum diye gördüğümü söylemek yeterli. Kent-kır ilişkisini dile getiren devlet, eskisinden farklı ancak yine de ona bağımlı olan yeni bir yapısal ilke türünü temsil eder. Kent ile kır arasındaki karşılıklı bağımlılık/uzlaşmaz karşıtlık ilişkisi,

[34] Bu, *Between Capitalism and Socialism*'in temel bir inceleme konusudur.

bu yapısal çelişkinin özgül biçimidir. Güç kapları olarak kentler, "tarih"te yeni tipte gizil bir devimsellik yaratırlar. Diyeceğim, bunlar soğuk kültürlerin "tarihdışı" niteliklerini ortadan kaldırırlar. Sınıflara bölünmüş toplumlarda, "ekonomi" tipik olarak "siyasa"dan açıkça ayrılmamıştır ve devletin toplumun bütününü temsil ediyor olma savının anlamı en zayıf düzeydedir. Devlet gücü, varoluş çelişkisiyle bağını yitirmemiştir ve dirençli nitelikteki dinsel bir biçimle simgelenmektedir. Devlet, tek elde toplanmış gücün kullanımı yoluyla yenilikler yaratabilme anlamında da gelenekten kaçmış olabilir. Böyle olsa da, bir başka yoldan geleneğe yol vermek durumundadır çünkü geleneksel inanç ve pratikler devlet kuruluşlarının esas yoğunlaşma merkezleri dışında her yerde güçlerini korumaktadırlar. Devletin gücü, gözlem altında tutmaya dayandığı sürece, öncelikle devlet kuruluşlarının fiziksel lokallerinde merkezleşmektedir: saraylar, tapınaklar ve yönetim yapıları.

Devlete dayanan toplumların ortaya çıkışları, ikincil çelişkilere hız vererek "tarih"in kapsamını ve yürüyüşünü de değiştirmiştir. Devletler, zaman-uzamda geniş bir kapsam içerisinde geçerli olan toplumsal ilişkileri doğurur ya da en azından bunları güçlendirirler. Diyeceğim devletler, aynı anda merkezileştirilmiş gücü yaratıp bir elde topladıkça, toplumsal etkinliğin değişik yanlarını kendi kapsamları içine "çektikçe", egemenliklerini duyurdukları toplumsal alanları ve toprakları boydan boya kesen diğer bağları ve karşılıklı bağlantıları güçlendirirler. Bu bağlamda yapısal çelişkiler, devletin hem uzlaşmaz karşıtlık içinde bulunduğu hem de yetki alanını kesen ve değişik mekanizmalar içeren süreçlere bağımlı olduğu belirli bir toprak parçası üzerindeki egemenliğine yöneliktir. Bunlar diğer devletlerle dış ilişkileri olduğu kadar sınırlarasındaki ticari girişimler, dinsel gruplar, entelektüel topluluklar vs.nin varlığını da içermektedir.

Gelişmeleri ekonomik bir girişim olan sanayi kapitalizminin gelişmesiyle iç içe geçmiş olan çağcıl ulus-devletlerin oluşumlarıyla birlikte ortaya çıkan ikincil çelişkiler, önceki dönemlerde geçerli olanlardan büyük ölçüde farklıdırlar. Başka bir yerde sa-

vunmuş olduğum,[35] kapitalizm ve ulus-devlet arasındaki bağlantı yalnızca raslantısal bir bağlantı değildir. Ulus-devletler, sorun aşırı derecede yalınlaştırıldıkta, kentlerin yerine geçen yeni güç kaplarıdır. Kent-kır ilişkisinin, —çağdaş kentliliğin "kurulmuş çevresinin" örneklediği, ama bununla sınırlı kalmayan— "yaratılmış çevrelerin" ortaya çıkışları yoluyla dönüşümü, ulus-devletlerin oluşumlarının bir parçasıdır. Zaman ve uzamın dönüşmüş niteliği hem devletin hem de farklılaşmış "ekonomi"nin oluşumunda esastır. Bu tür bir dönüşüm süreci, yapısal çelişkiyi varoluş çelişkisinden koparır ve artık yapısal çelişki, varoluş çelişkisine göre öncelikli duruma gelir. Daha kısa dile getirildikte bunun anlamı, insanın toplumsal örgütlenmesinin artık doğayla herhangi bir bakışımlılığının olmamasıdır; doğa, üretim genişlemesi için bir araç durumuna dönüşür. Varoluşsal soru ve sorunların bastırılmaları tam değildir, olamaz da. Aslında bunlar, kapitalizmin ortaya çıkardığı yapısal çelişkiler için temeldir ve bir bölümüyle bu yapısal çelişkilere özgül olarak patlayıcı gizilgüçlerini veren de işte bu sorunlardır.[36]

Kapitalist (ulus-) devletin birincil çelişkisi, "sivil toplum"un, devletin "kamu" alanından ayırılan ve bununla gerilim içinde olan "özel" bir alanının yaratılma biçiminde aranmalıdır. Sivil toplumu, devletin kapsamı dışında kalan her şey olarak düşünmek, eğer bu devlet gücünün alanından önce varolan ve devlete içerilmeyen kurumlar anlamına geliyorsa, bir hatadır. Çağcıl devletin kökenleri aynı zamanda sivil toplum alanının da kökenleridir —burada yalnızca çıplak bir sav olarak bırakacaksam da, bu savı her düzeyde ileri sürmek istiyorum. Sivil toplum, fiyat, kar ve emek ile meta piyasalarında yatırım mekanizmalarının yönlendirdiği sermaye birikiminin içerisinde gerçekleştiği kesimdir. Bu yüzden devlet ile sivil toplum arasındaki çelişkiyi, "özel el koyma" ile "toplumsallaşmış üretim" arasındaki kapitalist çelişkinin klasik dile getirişine, en azından kabaca koşut diye görüyorum. Genel olarak topluluğun gücünü temsil eden "toplumsallaşmış" bir merkez olarak kapitalist devlet, ortaya

---

[35] *CCHM*, 7, 8 ve 9. bölümler. Burada ayrıca çok önemli olan (*CCHM*'de de incelenen) kapitalizm, devlet ve sınıf bölünmeleri arasındaki ilişkiler sorununu göz önüne almıyorum.

[36] *Between Capitalism and Socialism*'de daha ayrıntılı geliştirilen bir tema.

çıkmalarına yardımcı olsa da, bunlardan farklı ve bunların karşıtı olduğu üretim ve yeniden üretim mekanizmalarına bağımlıdır.

Çağcıl kapitalizmin gelişimine eşlik eden yeni dünya düzenindeki ikincil çelişki, sermayenin (ve bir bütün olarak kapitalist mekanizmaların) uluslararasılaşması ile ulus-devletlerin içsel olarak güçlenmeleri arasındaki gerilim üzerinde yoğunlaşmaktadır. Olasılıkla farklı yönlere giden bu iki etki yüzünden toplum kuramı okullarının büyük bölümü, kapitalizm ile ulus-devletler arasındaki bağlantıları yalnızca tarihin bir rastlantısı diye görmüşlerdir. Aslında, toplum düşüncesindeki baskın eğilim, ulus-devletleri kapitalist üretimin doğal, siyasal ve kültürel farklılıklarını ortadan kaldırma eğilimiyle birlikte görünenden birazcık daha fazla bir şey ya da bunun için yalnızca bir engel, diye görmek olmuştur. Böyle bir bakış açısının kaynaklarını on dokuzuncu yüzyıl toplum düşüncesinde bulmak zor değil. Bu kaynaklar klasik siyasal ekonomi ile esas karşıtı Marksizmde yer almaktadır. Başka açılardan temel ayrılıklarına karşın, her ikisi için de, ekonomik ilişkiler siyasal oluşumların doğru kökenlerini açığa vururlar ve çağdaş dünyanın dönüşümünün öndegelen kaynağı ekonomik değişmedir. Bu görüş, sürgit ve hızlı bir değişme alanı olarak "ekonomik" alanın ayrılmasının zorunlu koşulunun çağdaş devletin gücü olduğunu görememektedir. Çağdaş devlet, yapısı gereği yalnızca olumsal biçimde değil, diğer ulus-devletlerin bulunduğu bir dünyada varolan bir ulus-devlettir.

Her iki terim de sık sık aynı biçimde kullanıldığından, acaba çelişki ile çatışma arasındaki çözümsel olarak dile getirilebilecek olan ayrım nedir?

Çatışma	Yapanlar ya da topluluklar arasındaki belirli toplumsal pratikler olarak dile getirilen savaşım.
(Yapısal) Çelişki	Dizge örgütlenmesinin yapısal ilkelerinin ayrılması

Çatışmayla, yapanlar ve gruplar arasındaki gerçek savaşımı — "bu savaşım nasıl sürdürülürse sürdürülsün ya da hangi kaynakları harekete geçirirse geçirsin"— kastediyorum. Çelişki yapısal bir kavram iken, çatışma böyle değildir. Çatışma ve çelişki ça-

kışma eğilimi gösterir çünkü çelişki, toplum dizgelerinin yapısal kuruluşlarındaki ana "fay hattını" dile getirmektedir. Bu çakışmanın nedeni, çelişkilerin değişik insan topluluk ya da kategorileri (sınıfların da içlerinde olduğu ancak bunlarla sınırlanmamış) arasındaki çıkar farklılıklarını içerme eğilimindedir. Çelişkiler, değişik yaşam biçimlerini ve yaşamdaki şansların gerçek dünyanın içkin olarak açığa vurduğu olası dünyalara göre dağılımlarını dile getirir. Çelişkinin ille de çatışmayı beslemesi gerekmiyorsa bunun nedeni, yapanların yalnızca kendi çıkarlarının ayrımında olmakla kalmayıp aynı zamanda bunlara yönelik olarak edimde bulunmaya güdülendikleri koşulların oldukça değişken niteliğidir. Örneğin, sınıflara bölünmenin varlığının çıkar karşıtlıklarını (ortak çıkarları olduğu kadar) varsaydığını söylemek doğrudur. Ne ki sınıf çatışmalarının ortaya çıktığı koşullar, doğrudan doğruya bu gözlemden kesinlikle türetilemez. Dolayısıyla, tarıma dayalı devletlerde ya da sınıflara bölünmüş toplumlarda egemen ve aşağıdaki sınıflar arasındaki çatışmalar görece enderdir; bunun esas nedeni, bu sınıflar arasındaki çatışmanın gerçekten ortaya çıkabileceği bağlamları yaratabilecek karşılaşmaların az sayıda olmasıdır.[37]

Yukarıda genel çizgilerini verdiğim kavramlara göre, varoluşsal çelişkinin önceliği, geleneksel olarak dayatılan tersinir zaman içine yerleşmiş toplumların —"tarihleri olmayan" toplumların— bir niteliğidir. Yapısal çelişkinin ortaya çıkışı (burada kökenlerini açıklamaya çalışmadığım) toplumsal değişme süreçlerini "ısıtır". Ne ki, yalnızca çağcıl kapitalizmin gelişmesiyle bu tür süreçler "kızışır". Olağanüstü oranlarda uzun toplumsal dönüşümler gösteren çağcıl dünya ile kıyaslandıkta, geleneksel imparatorluklar ya da diğer devlet biçimleri, değişmenin yokluğu ile nitelenir görünmektedir, tersiyle değil. Marx'ın "Asya tipi üretim tarzı"nın ayırıcı niteliği diye gördüğü ve oldukça küçümser biçimde toplumsal ve ekonomik durgunluk diye düşündüğü nitelik aslında, hangi türden olursa olsun, tarıma dayanan büyük ölçekli tüm toplumların ayırıcı bir özelliğidir. Bir gözlemci-

[37] Bak. John H. Kautsky, *The Politics of Aristocratic Empires* (Cahpel Hill: University of North Carolina Press, 1982): "Eğer bir sınıf bir diğer sınıfla çatışma içinde olan bir gruplanma diye anlaşılacaksa, o zaman aristokrasiler ve köylüler hiç de sınıf değillerdir" (s. 75).

nin dediği gibi, iki ya da üç yüzyıl öncesine kadar dünya üzerinde varolan değişik toplum biçimlerini niteleyen işte bu "büyük toplumsal ve ekonomik değişmelerin görece ezici bir biçimde yokluğu"dur.[38]

Tarihi Yapmak

Yeniden üretimlerinde yer alan ilişki biçimlerine göre, iki ana topluluk türünü birbirinden ayıracağım. Bunlara *birlikler* ve *örgütler* diyecek ve bunları *toplumsal devinimler*den ayrı tutacağım. Birliklerde, tüm toplum düzenlerinde olduğu gibi, toplumsal yeniden üretim bilgili eyleyenlerin düzenlileşmiş davranışları içinde ve bu davranışlar yoluyla gerçekleşir. İçlerinde rutin karşılaşmaların gerçekleştiği etkileşim ortamları, bu ortamları oluşturan yapanlar tarafından karşılıklı bağlantı içindeki rol ilişkilerinin yeniden üretiminde düşüngüsel olarak gözetilirler. Ne ki bu tür bir gözetim, bu ilişkilerin yeniden üretimlerinin koşulu olsa da, yeniden üretim durumlarını değiştirmek ya da denetlemek için etken bir çaba biçimini almaz. Bir eğilim olarak, birliklerin yaygınlığı ile geleneksel yasallık biçimleri arasında yakın bir bağlantı vardır. Gelenek, zamansallık deneyiminin özgül bir biçimi olmaktan daha fazla bir şeydir; gündelik yaşamın sürekliliği boyunca "daha önce neler olup bittiğinin" moral denetimini temsil eder. Geleneğin, soğuk kültürlerin en soğuğunda bile, değişmeyi ya da davranıştaki çeşitliliği kırıcı etkide bulunduğunu varsaymak hatadır. Shils'in gelenek nitelemesi olasılıkla çok yerindedir. Gelenek, "cama vuran yağmur damlalarının hareketi gibidir... Kararsız bir akıntı biçiminde aşağıya doğru belirli bir açıyla süzülen su, başka bir açıdan gelen bir diğer akıntıyla karşılaşır. Kısa bir süre için ikisi birleşerek tek bir akıntı oluştururlar ve daha sonra bu yine iki akıntıya dönüşür; bunlar da eğer cam yeterince büyükse ve yağmur yeterince çoksa yeniden değişik akıntılara dönüşebilirler."[39] Bununla birlikte benzetmenin yeterince aktaramadığı şey, geleneğin, "geleneksel

[38] Age., s. 5-6. Ayrıca bak. Henri J. M. Claesen ve Peter Skalnik, *The Early State* (The Hague: Mouton, 1978).

[39] Edward Shils, *Tradition* (London: Faber & Faber, 1981), s. 280.

toplumlarda" rutine temel olan yönüdür. Bu açıdan Lévi-Strauss, geleneğin tersinir zamanın günlük yaşamın *durée*si ile kurumların *longue durée*sini birbirine bağlayan *asıl* aracı olduğunu söylemekte kesinlikle haklıdır.

Bir yanda birlikler diğer yanda örgütler ve toplumsal devinimler arasındaki ayrım, yeniden üretim biçimleri arasındaki, ilk bölümde yaptığım ayrımla çakışmaktadır. Örgütler ve toplumsal devinimler, içlerinde dizgesel yeniden üretimin koşullarının düşüngüsel olarak düzenlenmesinin, gündelik pratiklerin sürekliliğinde olduğundan daha büyük göründüğü topluluklardır. Örgüt ve toplumsal hareketler ayırıcı bir biçimde sınıflara bölünmüş toplum parçalarında bulunurlar —aslında bir ölçüye kadar bu toplumları kabile toplumlarından ayırırlar. Çünkü, toplulukların bir özelliği olarak kendi kendini düşüngüsel olarak düzenleme, toplumsal yeniden üretimin koşullarını etkilemek amacıyla denetlenebilecek bilginin toplanmasına bağlıdır. Bilginin denetimi de giderek, bilginin bireysel anımsama ile erişilebilir olandan farklı bir biçimde, söylenlerde ya da öykü anlatımında ya da "yaşanılan geleneğin" pratik bilincinde *saklanması*na bağlıdır. Sınıflara bölünmüş toplumlarda bilginin birincil toplama ve saklama biçimi olarak yazının bulunuşu tarihte kökten bir sıçramayı belirlemektedir. Bu, yalnızca yazının ortaya çıkardığı bilginin saklanma ve istendiğinde bu bilgiye erişme biçimlerinin zaman-uzam aralaşmasında bir genişlemeye olanak vermesi yüzünden değil, aynı zamanda insanların tarih "içinde" yaşamalarının anlamını değiştirerek "geleneğin" yapısını değiştirmesi yüzünden de doğrudur. Sınıflara bölünmüş toplumlar her zaman, özellikle kentlerin görece kısıtlı olan alanları dışında, güçlü bir gelenek temelini korumuşlardır. Ch'in-öncesi Çin'deki düşünürlerin çalışmaları geçmiş ve gelecek arasındaki kesişmeyi, yalnızca "şimdi"nin "geçmiş"in ve "geçmiş"in de "şimdi"nin içine sızmış olması anlamında değil, aynı zamanda tarihin bir çizgiyi izlemek yerine "düz" olduğu anlamında, akışkan bir ilişki diye görmektedirler. Diyeceğim, tarih, zaman içinde "geriye doğru" değil, yatay olarak ilerlemektedir. Yaşam, sürekli olarak aktarılan *li* ya da geleneksel törenler tarafından yönetiliyor diye görülmektedir. Hsun-Tzu'ya göre, "geçmiş ve gelecek aynıdır. Aynı türden şeyler uzun bir dönem boyunca va-

rolsalar da aynı-kendilik ilkesini taşımayı sürdürürler."[40] Bununla birlikte, yazının kullanıma sokulması geleneğin "gelenek" *olarak*, işleri yürütmenin diğer yollarından özgül bir tanesi diye görünür duruma gelmesi anlamına gelmektedir. Böyle bilinen "gelenek", artık törelerin zamana direnen temeli değildir; sorgulanmaya açık, usavurmaya dayanan bir görüngüdür.

"Tarih" ile ilgilenildiği sürece, Marx'ın insanların "tarihi yaptıkları" ilkesine geri dönmekte bu noktada yarar var. Öncelikle burada "yapılanın" ne olduğunu sormak, Sartre ve Lévi-Strauss arasındaki tartışmanın da gösterdiği gibi, yalnızca bir tuhaflık değildir. Bütün insanlar, yaşamlarının zaman içinde açılmaları anlamında tarih içinde yaşarlar, ama bu varlığını sürdüren her şey için geçerlidir. Düşüngüsel biçimde temellendirilmiş pratikler olarak insan toplumu, hayvanlarınkinden ayrıdır, ancak bu kendi başına, "tarihin" ne olduğunu ya da neyin insan tarihine özgü olduğunu açıklamakta yetersiz kalır. Bu sorunlara yanıtın, tarihsel olmak zorunda olduğunu ileri sürmek bir çatışkı oluşturmaz, çünkü "tarih", kuşkusuz iki anlamdan birden yararlanmaktadır: olayların zamanın akışı içinde ortaya çıkmaları ve bu olayların kayda geçirilmeleri ya da açıklanmaları. Bugün bizlerin bu iki anlamın varlığını gözden kaçırma eğilimimizin bulunduğu olgusu, çağdaş dönemin kimi anahtar özelliklerinin bir dile gelişidir ve yine insanların "tarihi yaptıkları" biçimindeki zararsız önermenin altında hangi olağanüstü karmaşıklıklıkların yattığını göstermektedir. Çünkü bu önermenin açımlanması, zamana ilişkin felesefi bir yaklaşımı gerektirmektedir. Burada, bu kitabın en baştaki kesimlerinde yapılaşma kuramına ilişkin olarak değindiğim sorunların kimilerine yeniden dönmekteyiz.

Lévi-Strauss'un "yaban düşünce" çözümlemesi, burada yeri olan sorunların bir bölümünü derin bir kavrayışla belirlemektedir. Lévi-Strauss, *Totemism* [Totemcilik] adlı yapıtında Bergson'un *durée* kavramı ile "güneyde Osage'dan kuzeyde Dakota'ya kadar tüm Siouxlarda yaygın olan, şeylerin ve varlıkların yaratıcı sürekliliğin maddeleşmiş biçimlerinden başka şey-

[40] Arthur Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China* (London: Allen &Unwin, 1939), s. 38. Genişletilmiş bir tartışma için bak. J. G. A. Pocock, "The origins of the study of the past", *Comparative Studies in Society and History*, 4. cilt, 1961-1962.

ler olmadıklarını benimseyen"[41] düşünceler arasında bir koşutluk kurmaktadır. Bergson'un bir zaman felsefesi kurma girişimi, Heidegger'in daha güçlü kavramları gibi, çağcıl Batı kültürünün "doğrusal" ya da "birimsel" dünya görüşünden kurtulma çabası diye görülebilir. Bergson *durée*yi, sürekli olan ile süreksiz olanın kaynaştığı, aslında "gerçekliği" oluşturan farklılıkların düzeni diye kavramak ister. Benzer olarak, Siouxların kozmolojisindeki bir şarkının betimlediği gibi:

> Her şey devinirken, şimdi ve sonra, orada ya da burada, duraklar. Kuş uçarken bir yerde yuva yapmak için ve bir başka yerde de dinlenmek için durur. İlerleyen bir adam istediği zaman durur. Aynı biçimde Tanrı da durdu. Öylesine parlak ve güzel olan güneş, Tanrının durduğu yerlerden birisidir. Ay, yıldızlar, insanların zihinleri, onun birlikte olduğu şeylerdir. Ağaçlar, hayvanlar, hepsi de Tanrının durduğu yerlerdir...[42]

Olayların açıklanması olarak "tarih"in bu biçiminde zaman, toplumsal değişme ile değil, yinelenme ile, insanların dünyayı ve kendilerini dönüştürme yetenekleri ile değil, doğaya içerilmeleri ile eşlenmektedir.

İnsanların "tarihi yaptıkları" deyişindeki "tarih", doğrusal bir zaman görüşü ile, geçmişlerine ilişkin bilginin genişlemesi yoluyla eyleyenlerin geleceklerini değiştirebilecekleri düşüncesinin birlikteliği anlamına geliyorsa bu, Vico'dan daha önce hiç varolmayan bir anlayıştır. Aslında, Vico'nun yazıları zaman ve zamanın sürekliliği hakkındaki daha eski bir anlayış ile, ortaya çıkmakta olan daha yeni bir anlayış arasında bir köprü olarak görülebilir. Bu yüzden, —Thompson'un[43] aktardığı ve desteklediği— iyi bilinen bir parçada Vico şöyle der:

---

[41] Claude Lévi-Strauss, *Totemism* (London: Merlin, 1964), s. 98.

[42] Age., Lévi-Strauss ayrıca "Dakota dilinde, zamanı gösteren bir sözcük bulunmamaktadır, ancak devamlılık içindeki varlık biçimlerini değişik yollarla dile getirmektedir. Dakota düşüncesi için, aslında, zaman ölçümün işe karışmadığı bir devamlılık oluşturur: zaman sınırsız bir 'serbest mal'dır." (s. 99). Bu sorunlara ilişkin ilginç gözlemler Birgit Schintholzer, *Die Auflösung des Geschictbegriffs im Strukturalismus*, doktora tezi (Hamburg, 1973)'te bulunmaktadır.

[43] E. P. Thompson, *The Poverty of Theory* (London: Merlin, 1978), s. 86 ve 291.

> İnsanların bu uluslar dünyasının, etkinliklerinin sonuçlarının bütünüyle ayrımında olmasalar da, kendilerinin yaptıkları doğrudur, çünkü bu dünya, kuşku yok ki çoğunlukla kendilerininkinden farklı, kimi zaman oldukça ters ve her zaman insanların kendileri için koydukları özgül hedeflerden daha üstün olan bir zihinden kaynaklanmıştır... Bunları yapan zihindir, çünkü insanlar bunları zekalarıyla yapmışlardır; bu kader değildir, çünkü insanlar seçimleriyle bunu yapmışlardır; şans değildir, çünkü edimlerinin sonuçları her zaman yinelenir biçimde aynıdır. [44]

Thompson, başkalarının da yaptıkları gibi, burada Marx'ın gelişini görmekte kuşkusuz haklıdır. Ne ki, Vico'yu Marx'ın doğrudan bir önceli diye görmek, Vico'nun düşüncesinin Marx'ınkinden zaman ve "yaşantı"ya ilişkin değişik bir görüşü koruduğunu gözden kaçırmak anlamına gelir. Thompson, "Vico'nun çevrimsel bir kavrayış sürecine yükleme girişimi" dediği şeyi rahatça gözden çıkarıyor ve bunun yerine "süreci kusursuz bir biçimde dile getirmesi" üzerinde yoğunlaşarak bunun "kalıcı her tarihsel düşüncenin başlangıç noktası" olduğunu ileri sürüyor.[45] Ne ki "çevrimsel kavrayış", Vico'nun görüşleri için esastır ve yalnızca görece yakın zamanlardaki "tarihsel düşünce", "süreç olarak tarihi" kalkış noktası diye görmüştür.

Çağcıl örgütler ve toplumsal hareketler, tanrıların geri çekilmesi ve geleneğin çözülmesini düşüngüsel gözetimin tarih diye kendini göstermesini sağlayan koşulları yarattığı bir toplum dünyasında işlerler. Batı'da birkaç yüzyıllık küçük bir zaman dilimi içinde kapitalizmin yükselişinin egemen olduğu çağcıl dönem, tarihsiciliğin, toplumun "ilerleyen deviniminin" farkında olma ve söz konusu hareketin bu aynı farkındalık tarafından biçimlendirilmesi, Spengler'in sözünü ettiği "dünya tarihi duygusunun" geçerli olması ile nitelenen bir dönemdir. Tarihsiciliğe hem hız veren hem de bunu dile getiren bilginin toplanması, çözümlenmesi ve istendiğinde buna erişilmesi, ilk olarak, basım ve kitle okur-yazarlığındaki gelişme ve ikinci olarak da elektro-

---

[44] G. Vico, *The New Science* (Ithaca: Cornell University Press, 1968), s. 382, 1108. paragraf.

[45] Thompson, *The Poverty of Theory*, s. 86.

nik iletişim araçlarının bulunuşu ile olanaklı kılınmıştır. Bunlardan her birisi, birarada bulunma koşullarındaki iletişimin "yabancılaştırılması" yoluyla zaman-uzam aralaşmasını artırır. Her yazılı metin, yazarından uzaklaşmış hale gelir; basım büyük ölçüde, bu tür bir uzaklaşmanın nicel bir uzantısıdır. Elektronik araçlar, zamanda bulunmayı uzamda bulunmadan ayırır; çağcıl topluluk biçimleri açısından belirleyici önemi olan bir görüngü.

Örgütler ve toplumsal devinimler, Touraine'in "karar birimleri" dediği[46], belirli tipik kaynak biçimlerini (yetkesel ya da dağıtımsal) usavurmaya dayalı olarak devingenlik kazandırılmış bilgi akış biçimleri içerisinde kullanan birimlerdir. Toplumsal devinimlerin incelenmesi, "örgüt kuramı"nın birbiriyle yarışan sayısız açımlamasına ilişkin çok fazla yazı çizi ile kıyaslandığında, toplum bilimlerinde kesinlikle hakettiğinden daha az bir yer tutmaktadır. Devrimlerin ve kökten toplumsal değişmeye yönelik birbiriyle yarışan öğretilerin çatışmalarının böylesine öne geçtiği bir yüzyılda, bunu haklı çıkaracak pek az şey vardır ve Touraine ve başkalarının örgüt ve toplumsal devinim kavramlarının çağcıl dönemde aynı derecede önemli olduklarını ileri sürmekte haklı oldukları kabul edilmelidir. Toplumsal devinimler kavramsal olarak nüfus devinimleri, göçler vs.den bütünüyle ayrı tutulmalıdır çünkü bunlar yüksek derecede bir düşüngüsel kendi-kendini ayarlamayı varsayarlar. Toplumsal devinimler geçerli bir biçimde "yeni bir yaşam düzeni kurmak için toplu girişimler"[47] diye tanımlanabilir. Örgütlerin tersine, toplumsal devinimler karakteristik olarak bir tek lokal içinde gerçekleşmezler ve bunların içinde konumlanmanın, "roller"de olduğu gibi kesin tanımı yoktur.

Cohn'un ortaçağ Avrupa'sındaki bin yıl* hareketlerine ilişkin nitelemesi çağcıl dönemdeki toplumsal hareketlerin kimi kendine özgü unsurlarını belirlemeye yardımcı olabilir. Cohn'un

---

[46] Alain Touraine *The Self Production of Society* (Chicago: Chicago University Press, 1977), s. 238.

[47] Herbert Blumer, "Collective Behavior", Alfred M. Lee, *Principles of Sociology* (New York: Barnes & Noble, 1951) içinde, s. 199.

* [millenial: İsa'nın dünya üzerinde egemen olacağı bin yıllık mutluluk dönemi; altın çağ (çev.).]

betimlediği gibi, bin yıl düşüncesi aşağıdaki özellikleri olan bir kurtuluş hayalinden esinlenmektedir:

(a) toplu; bir grup olarak inananların bundan yararlanacakları anlamında;
(b) dünya üzerinde; başka bir yerde değil, bu dünya üzerinde gerçekleşeceği anlamında —dünyadaki cennet;
(c) Hemen; hem pek yakında hem de birdenbire geleceği anlamında;
(d) bütüncü; yeni dağılımın bugünün ilerletilmesi yerine kendi kendini kusursuzlaştırması olacak biçimde dünya üzerindeki yaşamı dönüştüreceği anlamında;
(e) bu, bilinçli olarak doğa-üstü diye görülecek eyleyenler tarafından gerçekleştirilecektir.[48]

Cohn'un çalışmasından çok sık söz edildiği için, bu çalışmaya dayanarak yapılacak bir aşırı genellemeden kaçınmak gereklidir. Ortaçağdaki toplumsal devinimlerin hepsini kolayca yukarıdaki özelliklerle betimlemek olanaklı değildir ve kuşkusuz, bin yıl düşüncesi Ortaçağın kapanışıyla ortadan kalkmamaktadır. Ne ki, yakın zamanlardaki toplumsal devinimlerin büyük bölümünün, ikinci ve hiç de seyrek olmayan bir biçimde üçüncüsü dışında bin yılcılığın yukarıdaki tüm niteliklerinden farklılık gösterdiklerini bir bakıma güvenle söyleyebiliriz.[49] Çağcıl toplumsal hareketler neredeyse her zaman bu dünyaya ilişkindirler ve değişmez bir biçimde karşı olma niteliği gösterirler. Bunlar, örgütler ve birliklerin karşılaştığı aynı "tarihsicilik alanı" içinde yerleşmişlerdir.

İşçi hareketi, "tarihin bulmacasına" Marx'ın öngördüğü gibi çözüm sağlamamış olabilir. Ne ki, belirli bakımlardan bu hareket çağdaş toplumsal hareketler için bir ilk örnektir. Daha önce tartışılan kapitalist yeniden üretim devresi içinde "emek gücü", diğer metalara "dönüştürülecek" olan bir meta diye ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte emek gücü, kuşkusuz diğerleri gibi bir meta değildir. İşçi hareketleri kökenlerini, işçilerin kendilerini etkileyen kararlara katılımlarını yadsıyan koşullar üzerinde

---

[48] Norman Cohn, "Medieval Millenarianism: its bearing upon the comparative study of millenarian movements", Silvia L. Thrupp, *Millenial Dreams in Action* (The Hauge: Mouton, 1962) içinde, s. 31.

[49] Bak. A. J. Banks, *The Sociology of Social Movements* (London: Pluto, 1982).

bir ölçüde egemenlik kurmalarını sağlayacak "savunmacı denetim" biçimlerinde bulmaktadır. İşçi hareketleri sosyalizmle, özellikle de Marksizmle kaynaştığı sürece, tarihsiciliği doğrudan bir biçimde etkinliklerinin kapsamına almışlardır. İşçi hareketleri, büyük ölçüde karşı çıktıkları kapitalist örgütlerde geçerli olan aynı düşünce ağı tarafından harekete geçirilmişlerdir. Gözden geçirmeci ya da devrimci böyle hareketler, daha eşitlikçi bir biçimde de olsa, karşıtlarının sermaye birikimi yoluyla geliştirmeye uğraştıkları aynı üretici güçlerin ilerletilmesi üzerinde durmaktadırlar. Ne ki işçi hareketi tam bu noktada, genel olarak çağcıl toplumsal hareketleri örnekleme niteliğini yitirmektedir. Marx için işçi hareketi, sınıf ayrılıkları ile dile getirilen yöresel çıkarlara karşı genel çıkarları kollayacak biçimde davranarak, toplumsal bütünlüğün genel olarak yeniden biçimlendirilmesinin yükünü taşıyacaktı. Bu görüşün sınırları giderek artan bir biçimde görünür duruma gelmiştir; yalnızca proleterya devrim yapmada başarısız kaldığından,[50] hatta tüm yöresel çıkarların sınıfsal çıkarlara indirgenme eğilimi yüzünden değil, tam da tarihsiciliğin kendisinin tarihsel köklerinin ortaya dökülmeleri yüzünden. Çağımız, bilim ve teknolojik buluşların kılavuzluk ettiği aydınlanmanın başarılarına ilişkin köktenci kuşkuların ortaya çıktığı, tarihsiciliğin daha önce tuttuğu sorgulanmayan, öncelikli yerini yitirdiği bir çağdır.

Benzer bir yoldan, kapitalist girişim kimi açılardan hem tipik olan bir çağcıl örgüttür hem de ortaya çıktıkları koşulları yaratan buluşların ana kaynaklarından birisidir. Marx'ın çözümlediği gibi kapitalizm, bir bütün olarak ekonomik yaşam üzerindeki düşüngüsel denetimin, girişim içindeki düşüngüsel kendi kendini ayarlamaya —Weber'in çifte kayıt muhasebe dizgesinin kapitalist firma için önemini göstermesiyle açıklık kazanan bir görüngü— yetişemediği bir üretim tarzıdır. Ne ki yine Weber'in herkesten çok açıklığa kavuşturduğu gibi, düşüngüsel kendini ayarlama, toplum yaşamının birçok kesiminde hız kazanmıştır. Bugün karşılaştığımız en ciddi sorunlardan birisi bu noktada yatmaktadır. İçlerinde yeniden üretim koşullarının düşüngüsel olarak gözetildikleri değişik örgüt biçimlerinin çeşitliliğindeki

[50] André Gorz, *Farewell to the Working Class* (London: Pluto, 1982).

artış, önceden kurulmuş olan sömürücü egemenlik biçimlerinden kurtuluş için bir araç mıdır? Marx'ın, kapitalizmin sosyalizm tarafından devrimci bir biçimde yıkılacağı beklentisi bağlamında, durumun bu olduğuna inandığına kuşku yoktur. Ne ki, Weber'den Foucault'ya bütün Marx karşıtları ve Marx eleştirmenleri, Marksizmin bu temel direğini, bütünüyle kuşkuyla değilse de, temkinle karşılamak için gereğinden fazla gerekçe ortaya koymuşlardır.

Eleştirel Notlar: "Yapısal Toplumbilim" ve Yöntembilgisel Bireycilik

Blau: Yapısal Toplumbilimin Bir Türü

Toplum bilimlerinde, yapısalcı geleneklerin dışındaki yazılarda kullanıldığı gibi, "yapısal yaklaşım" ile nesnelcilik arasında güçlü bağlantılar vardır. Kimi motifler, kendilerini böyle bir yaklaşımı benimsemiş diye görenlerin çalışmalarında ortaya çıkmaktadır. Bunlar arasında özellikle, "toplumların kendilerini oluşturan bireylerin toplamından daha fazla şeyler oldukları" biçimindeki Durkheimci düşünceler ile (daha önce eleştirdiğim bir kavrayış olan) yapısal özelliklerin, toplum dizgelerinin yalnızca yapanlar üzerindeki kısıtlayıcı etkileri bakımından tanımlanabilecek nitelikleri oldukları düşüncesi de var. "Yapısal yaklaşımlar" aynı zamanda, zaman içinde kalıcılık ve uzamda yayılma üzerinde durma eğilimindedirler. Yapılar, tekil eyleyenden daha uzun süre yaşamaları ve tekil eyleyenlerin etkinliklerin kapsamından çok daha ötelere yayılmaları anlamında, "birey-üstü"dürler.[1] Bu düşüncelerin büyük ölçüde bu kitapta yer alan önceki tartışmalardaki temalarla örtüştüklerine kuşku yoktur. Ne ki burada genellikle, bir bilgi kuramı unsuru da söz konusudur. Çünkü toplumsal etkinliğin yapısal özelliklerini incelemenin, insan davranışı üzerindeki doğada işleyenlere benzer nedensel etkilerin incelenmesi olduğu çok sık olarak benimsenmekte ya da varsayılmaktadır.

Bu yüzden Wallace "yapısalcı toplum kuramı" ile "eylemci toplum kuramı" dedikleri arasındaki "temel ayrımı" şöyle belirlemektedir: "Yapısalcı toplum kuramı, ereksellik ile öznel nitelikteki diğer yönelme etkenlerini toplumsal görüngülerin açıklamasında en azından ikincil, en fazla da yersiz diye değerlendi-

---

[1] Bak. Raymond Boudon, *The Uses of Structuralism* (London: Heineman, 1971). Boudon, kavramın belirli sayıdaki değişik kullanımlarını sınıflandırmaktadır. Bak. Peter M. Blau, *Approaches to the Study of Social Structure*, s. 121.

rir..."[2] Bu görüşün dile getirilişindeki sözünü esirgemezlik hiç de ender değildir. Mayhew'in yakın zamanlarda ortaya attığı aynı çizgideki yaklaşımını ele alalım. Mayhew "yapısal" alanları, toplumbilime uygun ilgi alanları diye belirlemektedir. Yapılar, ilişki ağlarına göndermede bulunurlar ve böyle ağlar bireylerin nitelikleri hakkında en küçük bir anıştırma olmadan çözümlenebilir ve çözümlenmelidir de: "yapısal toplumbilimde çözümleme birimi" demektedir Mayhew, "her zaman toplumsal ağdır, hiçbir zaman birey değil."[3] Burada, sık sık olduğu gibi, bir "yapısal yaklaşım", davranışçılığın oldukça safdil bir biçiminin savunusuna bağlanmaktadır. Mayhew, "yapısalcıların çözümlemelerinde erek ya da hedefler gibi öznelci kavramları kullanmadıklarını" öne sürmektedir.[4]

Blau, bu yenilerde yazdığı bir dizi yazısında bu düşüncelerin daha inceltilmiş bir biçimini geliştirmiştir ve Blau'nun yazılarının, toplumbilime ilişkin görüşlerin önemli bir bölümünü temsil ettiğine kuşku yoktur.[5] Anglo-Sakson toplumbilim yazarlarının çoğu gibi onun da, Lévi-Strauss'un yapısalcılık anlayışı ya da buna akraba olan bakış açıları ile bir işi yoktur. Bununla birlikte Blau, kendisini işlevselcilikten de dikkatle ayırmakta ve "daha geniş nitelikteki kültürel ve işlevsel çağrışımlarından kurtarılarak temel özelliklerinin bırakıldığı"[6] bir yapı kavramını ortaya atmaktadır. "Yapı" teriminin değişik yazarlarca değişik biçimlerde kullanıldığını kabul eden Blau terimin, en temel anlamında, toplumsal konum ve toplumsal konumlar arasındaki ilişkilere bir biçimde gönderme yaptığına ilişkin genel bir anlaşmanın bulunduğunu belirtmektedir. Blau'nun belirlediği gibi, yapısal toplum bilim, yapanların kendilerini değil, nüfusun parametre-

---

[2] Walter L. Wallace, "Structure and action in the theories of Coleman and Parsons", Blau, *Approaches to the Study of Social Structure* içinde, s. 121.

[3] Bruce H. Mayhew, "Structuralism versus individualism", 1 ve 2. Bölümler, *Social Forces*, 59. cilt, 1980, s. 349.

[4] Age., s. 348.

[5] Peter M. Blau, *Inequality and Heterogeneity* (New York: Free Press, 1977); "Structural effects", *American Sociological Review*, 25. cilt, 1960; "Parameters of social structure", Blau, *Approaches to the Study of Social Structure* içinde; "A macrosociological theory of social structure", *American Journal of Sociology*, 83. cilt, 1977.

[6] *Inequality and Heterogeneity*, s. ix.

lerini göz önüne alır. "Yapısal bir parametre", bireylerin yer tuttukları toplumsal konumlara ilişkin birey toplamlarını kategorileştiren herhangi bir ölçüttür. Blau bunu aşağıdaki gibi açıklamaktadır:

> Dolayısıyla bir nüfusun yaş yapısından, bir kabilenin akrabalık yapısından, bir örgütün yetke yapısından, bir topluluğun güç yapısından ve bir toplumun sınıf yapısından söz ederiz. Bunlar toplumsal yapı türleri değil, yapıyı yalnızca bir boyutta toplumsal konumlardan ayırt eden çözümsel unsurlardır. Tek bir parametrenin yarattığı değişik konumlar, ister istemez değişik insanlar tarafından doldurulur —bir birey ya erkektir ya da kadın, ya gençtir ya da yaşlı, ya zengindir ya da yoksul— ne ki birkaç parametrenin yarattığı durum farklıdır, çünkü aynı kişi değişik parametrelere dayanan konumlarda aynı anda yer alabilir.... Toplumsal yapılar çözümsel olarak birbirlerinden ayrı tutulması gereken değişik ayrışma biçimleri tarafından yansıtılırlar.[7]

Blau'ya göre yapısal parametreler üzerinde çalışmak, toplumbilimin kendine özgü ilgi alanının sınırlarını çizmektedir.

İki tür yapısal parametre ayırt etmek olanaklıdır. "Nominal parametreler" belirli bir nüfusu cinsiyet, din ya da ırk gibi kategorilere ayıran yatay parametrelerdir; "derecelenmiş parametreler", bireyleri bir ölçek üzerine yerleştiren sıradüzensel parametrelerdir ve örneğin, servet, gelir ve eğitimi içerirler. Yapısal çalışmanın ana hedeflerinden birisi, bu parametreler arasındaki ilişkileri, bunlar etkileşim öbekleriyle eşlendikleri sürece, incelemektir. Her bir parametre boyunca dikkate değer farklılaşmaların olduğu durumda, bu tür etkileşim öbeklerinin ortaya çıkma olasılıkları daha az olacaktır. Dolayısıyla parametreler, toplumsal farklılaşma ve bütünleşmenin biçim ve derecelerini açıklayacak biçimde çözümlenebilirler. Blau, "insanların aralarında dağıldıkları nesnel toplumsal konumların yapılarının, toplum yaşamı üzerinde kültürel değer ve normlardan daha temel etkide bulunduğuna inanan" bir "yapısal belirlenimci"[8] olarak yazmaktadır. Blau'nun ereği, bireysel tutum, inanç ya da güdülerin

---

[7] "Parameters of social structure", s. 221.
[8] *Inequality and Heterogeneity*, s. x.

söz konusu olduğu etkenleri değil, toplumların yapısal özelliklerindeki değişmeleri açıklamaktır. Blau, kendi kullandığı anlamda yapısal çözümlemenin, toplumların bütüncül niteliklerini incelemeden yürütülebileceğine dikkat çekmektedir.

Bununla birlikte Blau bu niteliklere ilişkin savlar ileri sürmektedir. Dolayısıyla, örneğin, küçük sözlü kültürlerde akrabalığın, ayrışma ve bütünleşmenin temel düzenleştirici ekseni olduğunu belirtmektedir. Bunun tersine sanayileşmiş toplumlar "çokbiçimli ayrışıklık", yapısal parametrelerin değişik birlik biçimleri ve etkileşim öbekleri yaratan kesişimleri ile nitelenirler. Günümüzde, Batı toplumlarında önemli ölçüde yapısal tekleşmelerin gerçekleştiğini de eklemektedir —aslında, Blau'nun kendi yaklaşımına göre, "tek boyutlu" bir toplum düzeninin yükselen tehdidi.[9]

Blau, bu kavramlara dayanarak toplumsal yapının tümdengelimli kuramı dediği şeyi geliştirmeye çalışmaktadır. Bu kuram, çok yalın çözümsel terimleri (örneğin, toplamlar ya da grupların büyüklükleri) içeren önermelerden başlamakta ve bu temel üzerinde daha karmaşık genellemeleri kurmaktadır. Buradaki varsayımların bir bölümü, Blau'nun dediğine göre, "esas olarak ruhbilim ilkelerine" bağımlıdır; Blau bir örnek diye, insanların kendilerininkine benzer özellikleri olan diğer insanlarla birlikte olmayı yeğledikleri genellemesini aktarmaktadır. Bununla birlikte, çözümlenen yapısal özellikler doğrudan bu tür ruhbilim kanıtsavlarından türetilemezler. Blau'nun tümdengelimli kuramı "yapısal etkilere" ilişkin olarak, inanılmaz derecede sıradan olanlardan ("insanlar yalnızca kendi gruplarına üye olan insanlarla değil, başka grubun üyeleriyle de biraraya gelirler"), bir ölçüde ilginç ancak tartışmalı olanlar ("bir birlikte yetkenin merkezilikten çıkarılması yönetsel rütbeler arasındaki biçimsel olmayan birliktelikleri artırır") yoluyla, kışkırtıcı ancak belki de özünde hatalı olanlara (yüksek akışkanlık oranları yapısal değiş-

[9] "Parameters of social structure", s. 252-253. "Bu tehdidi doğuran, çağcıl toplumdaki, Pentagon, Beyaz Saray ve dev şirketler gibi güçlü örgütlerin egemen konumudur. Eğilim, ekonomik ve insangücü kaynaklarının ve bunlardan elde edilen gücün, dev örgütlerde ve bunların en üstteki yöneticilerinde artan yoğunlaşmasıdır, bu da temel kaynak ve güç biçimlerinin giderek artan biçimde tek elde toplanmasını içermektedir..."

meyi uyarır) kadar değişen birkaç düzine genellemeyi içeren karmaşık bir bütündür. Blau'ya göre, "özgül olarak, toplumsal ilişki kalıplarını, ruhbilim ilkelerinden türetilebilecek olsun ya da olmasın, yapılan varsayımlar bakımından değil, toplumsal yapının özellikleri bakımından açıklaması anlamında bu kuram toplumbilimsel bir kuramdır. Açıklamaların yapısal olmalarına yol açan şey, kullanılan mantıksal dile getirişlerin niteliğidir."[10]

Blau'nun görüşleri kimi açılardan kendine özgüdürler ne ki büyük ölçüde, "yapısal toplumbilim"in hedeflerini örneklemektedir. Blau, toplumbilimin kendisine yakın diğer dallarından, özellikle ruhbilimden kesin bir biçimde ayırılabileceği ve ayırılması gerektiği biçimindeki, birçoklarının paylaştıkları dirençli duyguyu ikna edici bir biçimde dile getirmektedir. Burada güçlü bir biçimde vurgulanan nokta, toplumbilime ayırıcı niteliğini veren şeyin yalnızca toplumsal yapıya değil, aynı zamanda yapının kısıtlayıcı özelliklerinin kendini insanların davranışlarında duyurma yollarına da yönelen özgül ilgisi olduğudur. Blau'ya göre, ne yapısal çözümlemenin dile getirilişi ne de yapısal açıklama, "değerler ve normlar"a başvurmak zorundadır. Blau bu son noktada Durkheim'dan ayrılıyor görünmektedir, ne ki diğer açılardan, söyledikleri Durkheimci manifestonun yeni bir türü diye görülebilir. Blau'nun bakış açısının yetersizliklerini tartışmak hem yapılaşma kuramının daha önce değinilen özelliklerini bir kez daha belirtmek hem de benim anlamak istediğim anlamda "yapı" ve "yapısal özellikler" terimlerinin yönlerini anlamaya yarayacak.

Blau'nun düşüncelerinin kimi ilginç ve öğretici özellikleri var. Blau, işlevselcilikten uzak duruyor ve toplumsal çözümlemeyi "bir bütün olarak" toplumun tekil bireyleri üzerinde gösterdiği açıklanmamış bir etkiyle bir tutmaktan kaçınıyor. Toplumların hiç de tek parçalı olmadıklarının —diyeceğim, yapısal çalışmanın hedeflerinden birisinin, toplumsal gruplaşmaların içlerinde ve arasında hangi bütünleşme düzeylerinin keşfedilebileceklerini tam olarak göstermek olduğunun— ayrımında. Bununla birlikte, "böyle bir yapısal toplumbilim" anlayışının sınırları kendilerini göstermektedir.

---

[10] *Inequality and Heterogeneity*, s. x.

Blau'nun yaklaşımı, bir yanda yapısal ilişkileri ruhbilimsel davranış açıklamalarından ayrı tutma isteğini, diğer yanda da yapısal parametrelerin "değerler", "normlar" ya da "kültürel gelenekler"den bağımsız olarak tanımlanabileceği savını birbirine karıştırmaktadır. Blau'nun "bir toplum ya da topluluktaki toplumsal konumların yapısının toplumsal ilişkiler üzerindeki bağımsız etkisini" keşfetme programının, "kültürel değerler ve ruhsal güdülerden bağımsız olarak"[1] gerçekleştirilebileceği varsayılmaktadır. Ne ki, ruhsal genellemelere indirgeme, kültürel değerler ya da kültürel anlamlar bakımından dile getiriş ile aynı anlama gelmemektedir. Bu sonuncular, bunların oluşmasına yardımcı olan eyleyenlerin kavrayışlarına asalak durumdaki toplum betimlemelerinin kaçınılmazcasına yorumsamacı ödevine gönderme yapmaktadırlar. Yapısal toplumbilimi savunanların belirgin bir hatası, yapısal özelliklerin "nesnel" niteliklerinin "öznelliğin" karşısına konabileceği iki anlamını birbirine karıştırmaktır. Yapısal parametreler, Blau'nun bunları tanımladığı gibi, bireysel yüklemler bakımından betimlenemeyecekleri anlamında "öznellik dışıdırlar". Ne ki bunlar, terimin eyleyenlerin anlamlarına gönderme yaptığı biçimiyle "kültürel gelenekler"den bütünüyle bağımsız olarak nitelenemeyecekleri anlamında "öznellik dışı" *olamazlar*. Bu yüzden Blau, akrabalık kategorilerini "yapısal" diye görmektedir. Ne ki akrabalık kategorileri, yapanların kullandıkları kavram ve ayrımlara açıkça bağlıdırlar. "Konum" teriminin kendisi, ki Blau'nun yapı kavramına böylesine temeldir, açıkça eyleyenlerin kavramlarını içermektedir. Toplumsal konumlar, "yapısal parametrelerin" diğer tüm yönleri gibi, ancak yapanların başkalarına yüklenen belirli kimliklere dayanarak davranışlarında ayrım yaptıkları sürece varolabilirler.

Yapısal parametreleri incelemenin toplumbilimin özgül niteliğine yakınlaştığı düşüncesi, eğer bu parametrelere eşlik eden "toplumbilimsel açıklama"yı "yapısal açıklama"ya yakınlaştıracak kesin kimi nedensel özellikler bulunsaydı anlamlı olabilirdi. Ne ki işlediği varsayılan nedensel ilişkiler —bunların bir biçimde eyleyenlerin ne yaptıkları hakkındaki gerekçelerinin kapsamı dı-

[1] "A macrosociological theory of social structure", s. 28.

şında işlediklerinin varsayıldığı açıksa da— pek belli değildir. Bu yüzden Blau bir örgütün artan büyüklüğünün, daha büyük içsel farklılaşmalar yaratacağı, dolayısıyla da içerdiği yönetim görevlilerinin oranını yükselteceği genellemesini ortaya atmaktadır. Blau'ya göre bu ilişki, "örgütlerdeki bireylerin güdülerini incelemeden"[12] anlaşılabilir. Ne ki, Blau'nun geliştirdiği biçimiyle bu önerme yanlıştır. Eğer buradaki içerme, kuramcının belirli türdeki güdüleri varsayabileceği ve bunları gerektiğinde dile getirebileceği olsaydı, bu önerme savunulabilirdi. Ancak Blau'nun kafasındaki şey, bu değildir. Blau, güdülerin (ve gerekçeler ya da niyetlerin) belirlenmesinin, genellemede içerilen etkenlerde gerçekte *yeri olmadığını* düşündüğünü açıkça belirtmektedir. Durum hiç de böyle değildir. Tam tersine, bunların belirlenmesi, nedensel açıklama için gereklidir. Yöneticilerin artan oranı, yapanların örgütsel büyüklükteki artışın ortaya çıkardığı yeni soru ve sorunlar olarak gördükleri şeylere tepkilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkma eğilimi gösterecektir.[13]

---

[12] Peter M. Blau, "A formal theory of differentiation in organizations", *American Sociology Review*, 35. cilt, 1970, s. 203.

[13] Bu nokta, Stephen P. Turner, "Blau's theory of differentiation: is it explanatory?", *Sociological Quarterly*, 18. cilt, 1977'de belirtilmektedir. Bu sorunlardan bir bölümü yine Blau'da dile getirilmektedir: "Comments on the prospects for a nomothetic theory of social structure", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 13. cilt, 1983. Ayrıca Mayhew'in aynı cilltteki olağanüstü yazısına bakınız; "Causality, historical particularism and other errors in sociological discourse" sayısı içinde. Blau'nun kitaptaki katkısı belirttiğim yetersizlikleri sergilemeye devam ediyor. (1) Toplumsal çözümlemenin kavramlarının dile getirilişindeki yorumsamacı unsurlar, "toplumbilimin ereği 'toplumsal çevre'nin 'insanların gözlenebilir eğilimleri' üzerindeki etkisini incelemektir" (s. 268) görüşü yararına bastırılıyor. (2) Eyleyenlerin güdüleri, gerekçeleri ve niyetlerine gönderme, sürekli olarak "toplumbilim"in ilgi alanlarının dışına itilen "ruhbilim" ile eşitleniyor. (3) Doğa bilimleri için, "açıklama"nın ille de "nomotetik-dedüktif kuramlaştırma" (s. 265) olması gerektiğini savunan, artık ciddiye alınmayan bir felsefe sorgulanmadan kabul ediliyor. (4) Böyle anlaşılan doğa bilimi felsefesi kabul edilebilir olsaydı bile, toplumbilimdeki "yasaların niteliğinin doğa yasalarından temel olarak farklı olabilirdi gibi bir olasılık dikkate alınmıyor." (5) Genel bakış açısı, toplum biliminin, doğa bilimiyle karşılaştırıldığında, gelişmesinin daha başında bulunduğu biçimindeki bildik ama hatalı olan savı ile sarmalanmış durumda. Blau "en azından şimdiye dek", "toplumbilimde hiçbir belirlenimci yasa" olmadığını kabul ediyor (s. 266). Ne ki, böyle yasaların bir gün bulunacaklarına olan inan-

Blau tarafından verilen "yapısal ilişkilerin" daha yakından bir inceleme ile aslında *belirtilen sonuçları üretmek için yapanların kullandıkları denklemler* oldukları ortaya çıkabilir. Eyleyenlerin kendilerinin ne yapıyor olduklarına inandıklarına ilişkin hiçbir şey bilmiyorsak —çünkü bu bilginin, yapısal etkilerin çözümlenmesinden ayrı olduğu düşünülmektedir— durumun gerçekte böyle olup olmadığını değerlendiremeyiz. Örgütleri yönetenler, kendi kuramlarını kullanıyor olabilirler ve konuya ilişkin akademik yazı çizilerin de farkında olabilirler. Örgütlerde yetkenin merkezilikten çıkarılmasının yönetsel rütbeler arasındaki birliktelikleri artıracağı önermesini alalım. Büyüklük ve içsel ayrışmaya ilişkin genellemede olduğu gibi bu da eyleyenlerin ortaya çıkarmak için gerekçelerinin bulunduğu istendik sonuçları varsayabilir ya da, seçenek olarak, sonuç büyük ölçüde istenmedik olabilir. Toplum gözlemcisi için durumun bunlardan hangisi olduğunu bilmek, neler olup bittiğini ortaya çıkarmakta esastır. Buradaki eyleyenlerin en azından bir bölümü, Blau'nun belirlediği aynı genellemenin ışığında davranıyor olabilir. Merkezilikten çıkarmaya yönelik bir siyasanın, özellikle değişik rütbeler arasındaki belirli türden kimi biçimsel olmayan birlikleri artırmak için izleniyor olması da pekala olasıdır.

Bu yorumların gösterdiği şey, toplum bilimlerine bir "yapısal yaklaşımı"ın toplumsal yeniden üretim mekanizmalarının incelenmesinden koparılamayacağıdır. Kuşkusuz, toplumun bireysel yapanların bir yaratısı olmadığını ve toplum dizgelerinin yapısal parametrelerinin bireylerin yaşam dönemlerinin ötesinde kalıcı olduklarını vurgulamak kesinlikle doğrudur. Ne ki yapı ya da yapısal özelikler ya da "yapısal parametreler" yalnızca, toplumsal yeniden üretimde zaman ve uzam boyunca süreklilik olduğu sürece varolurlar. Bu tür bir süreklilik de sonuçta yerleşik yapanların, bir dizi istendik ve istenmedik sonuçları olan, düşüngüsel olarak gözetilen etkinliklerinde ve bu etkinlikler yoluyla varolabilir. Yinelendikte: *özgül bir kategori olarak "yapısal açıklama" diye bir şey yoktur*; yalnızca değişen türden kısıtların insan eylemini etkileme biçimlerinin bir yorumu söz konusudur. Burada

---

cını dile getiriyor —bu olasılığı kesinlikle dışlayamayız çünkü "toplumsal yapının nomotetik kuramı kuşkusuz daha çok erken aşamalarındadır." (s. 269)

"etkileme" sözcüğünün anlamında gizemli bir yan yoktur. Yüksek akışkanlık oranlarının yapısal değişmeyi uyaracağı genellemesini alalım. Olasılıkla, yüksek akışkanlık oranlarının ve aynı zamanda bunların yol açtıkları sonuç değişmelerin, gerçekte durum örneğin eğitim siyasalarının akışkanlığı artırmak için geliştirildikleri ve dolayısıyla olup bitenin düşüngüsel olarak gözetilen bir sürecin parçası olduğu biçiminde olabilirse de, büyük ölçüde istenmedik olduklarını varsayabiliriz. Bununla birlikte, söz konusu akışkanlığın istenmedik olduğunu, kadınlar için geçerli olan akışkanlık olduğunu, yukarıya doğru mesleki akışkanlık olduğunu ve bunun uyardığı "yapısal değişme"nin, daha yüksek (ya da daha düşük) boşanma oranları olduğunu varsayalım. Buradaki nedensel etkilerin neler olabileceklerini inceleyebiliriz, ancak yalnızca burada içerilenlerin —eşler, kocalar ve diğerleri— gerekçe ve güdülerinin neler olduğunu bilerek. Durum şöyle olabilir: Mesleki kariyerlerinde başarılı olan kadınların öbür duruma göre evlerinde daha az zaman harcamaları ve bunun da evlilik ilişkisi üzerinde bir gerilim yaratması (istenmedik) sonucunu doğurması; bu kadınların işteki başarılarıyla kıyaslandığında evliliğin önemsiz olduğunu düşünmeleri; kocalarının onların başarılarını çekememeleri, vs.; ya da farklı bireyler için bütün bunların bir birleşimi.

Bir Seçenek? Yöntembilgisel Bireycilik

Toplumbilimde ayırıcı biçimdeki "yapısal açıklama", uzun süredir yöntembilgisel bireycilikte kendine doğal bir düşman bulmaktadır. Bu iki konum arasındaki tartışma bir bölümüyle, toplum bilimlerini niteleyen özne ve toplumsal nesne ikiciliğinin yöntembilgisel karşılığıdır. Max Weber'in sık sık bir "yapısal toplumbilimci" diye benimsenmesine karşın, Weber kendi tercihlerini açıkça belirtmektedir. Ölümünden hemen önce yazdığı bir mektubunda Weber şöyle diyor: "eğer bir toplumbilimci olduysam... bunun başlıca nedeni, hâlâ aramızda dolaşan ortak kavramların hayaletini kovalamaktır. Başka deyişle toplumbilimin kendisi, yalnızca bir ya da daha çok sayıdaki birbirinden ayrı bireylerin eylemlerinden yola çıkmalı, dolayısıyla da katı bi-

reyci yöntemler benimsemelidir."[14] İnsan eylemi, Weberin *Economy and Society*'de dediği gibi, "yalnızca bir ya da daha çok *bireysel* insanın davranışı olarak varolabilir.[15] Weber ve diğer "yöntembilgisel bireycilerin" öne sürdükleri savların aslında neler olabileceği hakkındaki tartışma oldukça uzun ve yaygındır, ne ki bunlarla "yapısal toplumbilimciler" arasında gerçek bir düşünce ayrılığı olduğuna kuşku yoktur. Ayrıntılar karmaşık olabilir, ancak genel çizgiler görece yalındır. Yöntembilgisel bireyciler yukarıda dile getirdiğim görüşle uylaşırlar: "Yapısal açıklama" bulma çabası boş, hatta zararlı bir çabadır.

Yöntembilgisel bireyciliğin değişik biçimlerinin ortaya attıkları sorunlara ilişkin daha etkili olan yaklaşımlardan birisini ele alalım. Lukes, yöntembilgisel bireyciliğin temel dile getirişleri diye gördüğü önermelerin her birisini tartışmakta ve bunları "zararsız hale getirmeye" çalışmaktadır.[16] Yöntembilgisel bireyciliği savunan öğretiler, aşağıdaki savlardan birini ya da daha fazlasını içermektedir:

(1) "Gereksiz bir doğru olan toplumsal atomculuk". Bu, toplumsal görüngülerin yalnızca bireylerin davranışları cinsinden açıklanabileceğinin kendiliğinden açık olduğunu savunan görüştür. Dolayısıyla Hayek şöyle der: "Toplumsal görüngüleri, diğer insanlara yöneltilmiş olan ve onların beklenen davranışları ile yönlendirilen bireysel eylemlerin anlaşılması yoluyla anlamaktan başka bir yol yoktur"[17] (aslında, Weber'in "toplumsal eylem" tanımına yakın bir anlayış).
(2) Toplumsal görüngülere ilişkin tüm önermelerin —Blau'nun yapısal parametreler sunuşu gibi— bir anlam kaybı

---

[14] Wolfgang Mommsen, "Max Weber's political sociology and his philosophy of world history", *International Social Science Journal*, 17. cilt, 1965, s. 25'den alıntı. Kuşkusuz, bu ilkenin Weber'in yazılarının büyük bölümünü hangi ölçüde yönlendirmiş olduğu, burada yeri olmayan bir nokta.

[15] Max Weber, *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, 1978), 1. cilt, s. 13.

[16] Steven Lukes, "Methodological individualism reconsidered", *Essays in Social Theory* (London: Macmillan, 1977) içinde.

[17] F. A. Hayek, *Individualism and Economic Order* (Chicago: University of Chicago Press, 1949, p. 6).

olmadan, bireylerin niteliklerinin betimlemelerine indirgenebilecekleri düşüncesi. Bu görüş, Blau'nun "yapı"dan söz etmesinin herhangi bir anlamı olduğunu yadsıyacaktır; Blau yalnızca bireylerin özelliklerini toplulaştırmaktadır.

(3) Yalnızca bireylerin gerçek olduğu savı. Dolayısıyla kimi yazarlar, topluluklar ya toplum dizgelerine gönderme yapan her kavramın (burada yine "yapısal parametreler" örneklenebilir), kuramcının kurduğu soyut modeller olduklarını, buna karşılık birey kavramının böyle olmadığını benimsiyor görünmektedirler.

(4) Yalnızca bireylerin ruhsal eğilimlerine ilişkin yasaların varoldukları durumların dışında toplum bilimlerinde yasaların olamayacağı savı.[18]

Bu dört unsurun tümü de Watkins"in "yöntembilgisel bireycilik ilkesi" dediği şeye ilişkin çok sık alıntılanan anlatımında bulunabilir gibidir:

> Bu ilkeye göre, toplumsal dünyanın sonul parçaları, kendi eğilimlerinin ve durumlarını kavrayışlarının ışığında az çok uygun biçimde davranan bireysel insanlardır. Her karmaşık toplumsal durum, kurum ya da olay, bireylerin, bunların niteliklerinin, inançlarının ve fiziksel kaynaklarla çevrenin özgül bir düzenlemesinin bir sonucudur. Büyük ölçekli toplumsal görüngülerin (örneğin enflasyon) diğer büyük ölçekli görüngüler (örneğin tam istihdam) bakımından bitmemiş ya da yarım açıklamaları olabilir; ne ki bireylerin nitelikleri, inançları, kaynakları ve birbirleri arasındaki ilişkilere yönelik önermelerden bu görüngülere ilişkin bir yaklaşımı türetmediğimiz sürece, bu tür büyük ölçekli görüngülerin derinlemesine açıklamalarına ulaşmış sayılmayız (Bireyler anonim olarak anlaşılabilir ve yalnızca tipik nitelikler vs. bunlara yüklenebilir).[19]

---

[18] Lukes, yöntembilgisel bireyciliğin bir diğer anlamını, "toplumun hedefinin, bireylerin iyiliği olduğunu (bulanık bir biçimde) ileri süren" bir "toplumsal bireycilik" öğretisini belirliyor. Lukes, "Methodological individualism reconsidered", s. 181-182.

[19] J. W. N. Watkins, "Historical explanation in the social sciences", P. Gardiner, *Theories of History* (Glencoe: Free Press, 1959).

Lukes'in yöntemsel bireyciliğin fünyesini etkisiz hale getirecek bomba yok edici kanıtları, iki cephede ilerlemektedir. Yakından incelendiklerinde yukarıdaki dört kategoride toplanan savların, hiçbirisi bir anlam taşımamaktadır. Bunlardan ilki gereksiz bir doğru olduğundan (yani önemi olmayan bir doğru olduğundan), ne burada ne de oradadır. "Toplumun insanlardan oluştuğu" önermesi, "analitik olarak, yani sözcüklerin anlamları açısından doğru" olan, "dünyaya ilişkin sıradan bir önermedir."[20] İkinci, üçüncü ve dördüncü noktaların yanlış oldukları gösterilebilir. "Kuzenler arasındaki evliliklerde" olduğu gibi akrabalık ilişkilerini betimlemeye ya da çözümlemeye, insan eyleyenlerinin bilgililiklerine gönderme yapmadan ulaşılamayacağı olgusu, bu tür ilişkilerin yalnızca bireylerin yüklemleri cinsinden betimlenmelerini gerektirmez. Eğer üçüncü nokta bir biçimde, yalnızca bireylerin doğrudan gözlenebileceklerini içeriyorsa, bu hatalıdır —hiçbir durumda, davranışçılık ile eşlenen, yalnızca gözlenebilir olanın gerçek olduğu önermesini destekleyen bir neden yoksa da. Blau'nun yapısal parametrelerden söz ederken kafasında bulunan unsurları gözleyemeyebiliriz, ama kesinlikle, karşılaşmaların oluşturulması ve sürdürülmesi gibi birarada bulunma durumlarında ortaya çıkan toplumsal görüngüleri gözleyebiliriz. Son olarak, daha önce söylediklerim, dördüncü noktayı kapsamaktadır: toplum bilimlerinde bir genelleme açığı –bu genellemeler doğa bilimlerindeki tümel yasalarla aynı mantıksal biçimi göstermeseler de– yoktur.

Bu savlar, Lukes'e göre, yöntembilgisel bireyciliği henüz zararsız hale getirmemektedir. Bunlar hatta yöntembilgisel bireyciliğin açıklamaya yönelik esas gücüne bile saldırmamaktadırlar. Watkins ve belki de Hayek'ten yapılan aktarmalardaki en önemli sav, toplumsal görüngülerin "derinlemesine" açıklamalarının "bireylerin niteliklerini, inançlarını, kaynaklarını ve birbirleri arasındaki ilişkileri" içermek zorunda olduğunun duyurulmasıdır. Bu nokta, Lukes'in yöntembilgisel bireyciliğin patlayıcı gücünün gizil olarak bulunduğunu düşündüğü noktadır ve patlayıcı fünye dikkatli bir biçimde buradan çıkarılmalıdır. "Bireylerin nitelik vs.leri" nelerdir? ve her durumda, "açıklama"

[20] Lukes, "Methodological individualism reconsidered", s. 178.

nedir? İkinci soruya ilişkin olarak Lukes, yöntembilgisel bireyciliği savunanların çoğunun, açıklamanın ne olduğuna ilişkin aşırı derecede kısıtlı bir kavrayışları olduğunu (bu Blau ve yapısal toplumbilimcilerin çoğu için de aynı ölçüde doğrudur) kolayca gösterebilmektedir. Açıklamak, bir neden sorusuna yanıt vermektir ve bu genellikle, özgül bir toplumsal görüngüye, yalnızca bunun doğru bir nitelemesini vererek anlam kazandırmayı içermektedir.[21] Burada açıklama, deyim yerindeyse, toplum bilimlerinin ister istemez yorumsal nitelikleri üzerinde ya da çevresinde dönmektedir. "Açıklamanın" toplumsal etkinliğin bağlamsallığını, bunlar ister sıradan yapanların isterse de toplumbilim gözlemcilerinin incelemeleri açısından olsun, paylaştığını vurgulamak yadsınamayacak kadar önemlidir. Bununla birlikte, "açıklamanın" yalnızca genellemelere değil ancak nedensel genellemelere —başka deyişle, yalnızca soyut türden bir ilişkinin iki toplumsal görüngü kategorisi ya da sınıfı arasında geçerli olduğunu öne sürmekle kalmayıp aynı zamanda aralarındaki nedensel bağlantıyı da belirleyen genellemelere— yönelmek zorunda olduğu biçimindeki daha sınırlı anlamı üzerinde duralım.

Bu nedensel bağlantılar hangi anlamda zorunlu olarak bireylerle ilişkilendirilmelidirler? Lukes'e göre yöntembilgisel bireyciliğin kimi biçimlerinde, bireylerin açıklama sırasında başvurulan nitelikleri, organizmanın fizyolojik özellikleri ya da organik olarak verilmiş gereksinimlerdir. Ama bu açıklamalar, büyük ölçüde kabul edilemez niteliktedirler. Hiç kimse toplumsal görüngüleri organik özelliklere indirgeyen bir yaklaşım geliştirememiştir. Bu nedenle yöntembilgisel bireyciliğin bu biçimleri en iyi olasılıkla varsayımsal savlardır; bunların toplum bilimcilerinin çalıştıkları malzemeyle doğrudan bir ilişkileri yoktur. Bununla birlikte yöntembilgisel bireyciliğin öteki yorumlarında, ya bireylere yüklenen ve açıklamada içerilen nitelikler daha yapısal bir çözümleme olanağını dışlamamakta ya da bu nitelikler yukarıda (3)'ün çürütülmesinde kapsanmakta ve aslında, toplumsal (yapısal) nitelikleri zaten içermektedirler. Dolayısıyla, yöntembilgisel bireycilik etkisiz hale getirilmiştir. Organizmanın fizyolojik niteliklerini içeren indirgemeleri savunanlar, gerçek toplum-

[21] Bak. *NRSM*, 4. bölüm.

bilim pratikleri bakımından savlarının ciddiye alınmalarını sağlayamamaktadırlar; ne ki öbürleri de, bireylerin indirgenemez biçimde toplumsal olan tarafından "kirletilmemiş" niteliklerini bulamamaktadırlar.

Lukes konuyu burada bırakmaktadır. Bunun yeterli olduğunu sanmıyorum; sorunları oldukça farklı bir biçimde dile getirmemiz gerekiyor. Bununla birlikte Lukes'in tartışmasının açıkta bıraktığı sorunlardan kimilerini ele almadan önce ayrı bir cepheden yükselen kimi oldukça benzer sorunlara —Thompson ve Anderson arasındaki Marksizmin niteliğine ilişkin tartışmaya— değinmek öğretici olacak.[22] Thompson uzun süreden beri, bunları tümden yadsımadan, yapısal kavramlara kuşkuyla bakmaktadır, insan eylemesinin örgüsü ve değişkenliğinin önemini tutarlı bir biçimde vurgulamaktadır. Bu yüzden on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllarda İngiltere'de sınıfların gelişimine ilişkin çözümlemesini dayandırdığı görüşleri betimlerken, "sınıf, insanlar tarafından, kendi tarihlerini yaşarlarken tanımlanır ve sonuçta bu, sınıfın tek tanımıdır."[23] yorumunu yapmaktadır. Althusser ve ondan etkilenmiş olanlara karşı sürdürdüğü polemikte —ki Anderson'dan kitap uzunluğundaki bir yanıta yol açmıştır— Thompson, kendi bakış açısını ayrıntıyla anlatmaktadır. Bu tartışmayı bir bütün olarak anlatmaya kalkmayacağım, ancak yalnızca burada yeri olan kimi yanlarına değineceğim.

Althusser, Thompson tarafından kusurlu bir insan eylemesi yaklaşımı ve belirlenimci bir yapı kavramı geliştirdiği için — bence doğru olarak[24]— hedef alınmaktadır. Althusser'in yaklaşımında, insanlar bilgili eyleyenler diye değil, ancak yalnızca üretim tarzları için "payandalar" diye görülmektedir. Thompson, benim daha önce dediğim gibi, bu "sıradan yapanın aşağılanması"nı daha açık bir biçimde dile getirmektedir. Althusser ve yapısalcılığı ya da işlevselciliği benimseyen başka pek çokları, "aynı 'örtük antropoloji'den, 'insan'a ilişkin aynı gizli varsayımdan — tüm erkek ve kadınların (kendilerinin dışındakiler) *son derece*

---

[22] E. P. Thompson, *The Poverty of Theory* (London: Merlin, 1978); Perry Anderson, *Arguments within English Marxism* (London: Verso, 1980).

[23] E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Harmondsworth: Penguin, 1968), s. 40.

[24] *CPST*, 1. Bölüm ve diğer yerlerde

saf oldukları varsayımından— yola çıkmaktadırlar."[25] Toplum yaşamı ya da insan tarihi, Thompson'a göre, "egemen olunmayan insan pratiğidir." Diyeceğim, insanlar edimlerini, ereksel ya da bilgili bir biçimde, ne ki yaptıklarının sonuçlarını öngöremeden ya da denetleyemeden gerçekleştirirler. Bunun nasıl olduğunu anlamak için, Thompson'a göre Althusser'de bulunmayan bir terimi gereksinmekteyiz: Bu Thompson'un, yalın olarak "insan deneyimi" dediği terimdir.[26] Deneyim, toplumsal ya da tarihsel çözümlemenin gerçek malzemesi olan, "yapı" ile "süreç" arasındaki bağlantıdır. Thompson, böyle bir görüşün kendisini yöntembilgisel bireyciliğe yakınlaştırmadığını vurgulamaktadır. Aslında Thompson, yöntembilgisel bireycilikle Althusser'in Marksizmi arasında bir yakınlık görmektedir. Bunun nedeni, Althusser'in "yapıların" gerçekliğin kendisinde değil, yalnızca kuramsal alanlarda varolduğuna inanmasıdır; dolayısıyla bu bakış açısı, yöntembilgisel bireyciliğin adcılığına benzemektedir. Ne ki yine de sonuçta Thompson'un kendi düşüncelerinin de yöntembilgisel bireycilikten hangi ölçüde ayrı olduğu belirsizdir. Çalışmasındaki kendi genel düşüncelerini anlattığı birçok paragraf Watkins'in yukarıda aktarılan kavrayışlarına benzemektedir. Dolayısıyla, yine sınıf kavramından söz ederken Thompson şöyle diretmektedir: "*Bir* sınıftan söz ederken, aynı çıkar kategorilerini, toplumsal deneyimleri, gelenek ve değer dizgesini paylaşan ve bir sınıf olarak *davranma eğilimi sergileyen*, kendilerini eylemlerinde ve bilinçlerinde diğer insan gruplarına göre sınıf açısından tanımlayan çok gevşek olarak tanımlanmış insan topluluklarını düşünüyoruz."[27]

Thompson'un görüşlerinde oldukça çekici yanlar bulunsa da, Anderson bunlarda yetersizlikler bulmakta güçlük çekmemektedir. Thompson "insanlar" ve "deneyimin" önceliğinden söz ettiğinde, bu görünürde saydam olan terimleri nasıl anlamak gereklidir? Thompson bunları vurgularken açıkça, insan eylemesinin tarihin yapılmasındaki önemi üzerinde durmaktadır. Ne ki "eyleme"nin ne olduğu, Thompson'un kendi özgün ça-

[25] Thompson, *The Poverty of Theory*, s. 148.
[26] Age., s. 30.
[27] Age., s. 295. İtalikler yazarın.

lışmalarında ve Althusser'i eleştirirken verdiği tarihsel örneklerin bolluğuna karşın, açıklanmadan bırakılmaktadır. "Deneyim" —Dilthey'in *Erlebnis* ile uğraşmasından bildiğimiz gibi— bulanıklığı iyi bilinen bir terim. Sözcüğün bir kullanımı, örneğin, Thompson'un üzerinde durmak istediği etken çağrışımlardan oldukça uzak bir anlam olan, deneyimi doğrudan dünyadaki olayların edilgen bir biçimde kaydedilmesi diye gören deneyciliğe bağlamaktadır, Dahası, Thompson hiçbir yerde eylem ve "yapı" arasındaki ilişkiyi etken bir biçimde ele almamaktadır. Hatta bu, en önemli yapıtı *The Making of the English Working Class* için de doğrudur. Kitap iyi bilinen bir paragrafla başlar: "İşçi sınıfı güneş gibi saati geldiğinde ortaya çıkmadı. Bu sınıf, kendi yapımı sırasında oradaydı" ve bu sınıfın oluşumu kendisini "koşullamaya olduğu kadar eylemeye de borçludur."[28] Ne ki kitap için yapılan övgülere karşın, Anderson ortaya böyle atılan sorunların çözülemediğini belirtmektedir.

> Çünkü eğer eyleme ve zorunluluğun ortak olarak belirleyici oldukları savı kanıtlanmış olsaydı, en alt düzeyde emek gücünün Sanayi Devrimi tarafından nesnel olarak biraraya getirilmesi ve dönüştürülmesi ile buna tepki olarak bir sınıf kültürünün öznel doğuşunun birlikte keşfedilmesi gerekecekti.... [Ne ki] İngiltere'de sanayi kapitalizminin gelişimi, kendi başına varolan doğrudan bir çözümleme nesnesi olmak yerine kitap için korkulu bir artalandır.... 1790 ve 1830 arasındaki sermaye birikiminin zamansal titreşim ve sıçramaları ile eşitsiz uzamsal dağılım ve yer değiştirmeleri kaçınılmaz olarak İngiliz proletaryasının birleşimi ve niteliğini belirlemiştir. Yine de bunlar, bu sınıfın oluşumuna ilişkin söz konusu yaklaşımda kendilerine bir yer bulamamaktadırlar.[29]

Thompson ile Anderson arasındaki tartışma sonuca bağlanmış bir tartışma değildir, ama bunu, yöntembilgisel bireyciliğe ilişkin daha soyut tartışma ile yanyana koymak yararlıdır. Bu ikinci tartışma, büyük ölçüde bitmiş görünüyor, ancak Thompson ve Anderson arasındaki polemiğin canlılığı, sorunla-

[28] Thompson, *The Making of the English Working Class*, s. 9.
[29] Anderson, *Arguments within English Marxism*, s. 32-34.

rın ölmediklerini açıkça göstermektedir. Bunların böyle olamayacaklarının çok önemli bir anlamı vardır. Toplum bilimleri ya da tarihteki her araştırma incelemesi, eylemi yapı ile ilişkilendirmeyi, ister açıkça ister başka türlü olsun, etkinliğin istendik ve istenmedik sonuçlarının birleşmeleri ya da ayrılıklarını ve bunların bireylerin kaderlerini nasıl etkilediklerini izlemeyi gerektirir. Soyut kavramlarla oynamak, bu sorunların gerçek etkileşim bağlamlarında doğrudan incelenmelerinin yerini tutamaz. Bunun nedeni etkilerin permutasyonlarının sonsuz olmaları ve yapının eylemi "belirlediği" ya da tersinin geçerli olduğu bir anlamın bulunmamasıdır. Bireylerin konu oldukları kısıtların yapısı, yeteneklerini koştukları kullanımlar ve sergiledikleri bilgililik, bunların hepsi de tarihsel olarak değişken niteliktedirler.

Kavramsal açıklık kazandırma en azından, bu sorunlara en iyi nasıl yaklaşılacağını ortaya koymakta yardımcı olabilir. Thompson'un savlarını Watkins ve diğerlerine bağlayan şey, her ikisinin de kendi savunmalarını, sezgisel, kuramlaştırılmamış bir "birey" ya da eyleyen kavrayışına dayandırmalarıdır. Bunlar, ister Blau'nun ortaya attığı, isterse de Althusser'in geliştirdiği biçimler olsun, "yapısal toplumbilim"in hedeflerine kuşkuyla bakmakta oldukça haklıdırlar. Yöntembilgisel bireycilik, "yapısal toplumbilimcilerin" hedefleri bakımından, Lukes'in öne sürdüğü gibi zararsız değildir. Yöntembilgisel bireyciler, toplumsal kategorilerin bireysel yüklemlere dayanan betimlemelere indirgenebileceklerini ileri sürmekte hatalıdırlar. Ne ki bunlar, "yapısal toplumbilim"in insan eyleyenlerinin bilgililiklerini dışladıklarından ya da en azından bunu kökten bir biçimde gözden kaçırmalarından kuşkulanmakta ve "toplumsal güçlerin" her zaman belirlenebilir bağlamlarda gerçekleştirilen eylemlerin istendik ve istenmedik sonuçlarının bir karışımından ne bir eksik ne de bir fazla olduğunda diretmekte haklıdırlar.

"Yapısal toplumbilim" ve yöntembilgisel bireycilik, birini yadsımanın diğerini kabul etmek demek olduğu seçenekler değildir. İki taraf arasındaki tartışma kimi açılardan, Lukes'in dediği gibi boş bir tartışmadır. Burada önemli olan, tartışmanın kimi terimlerini dışlarken, öbürlerini şimdiye kadarki katkılarda yapılanlardan daha çok açımlamaktır. "Bireyin" ne olduğu, açık diye görülmemelidir. Buradaki sorun, yüklemlerin birbirleriyle karşı-

laştırılması değil, ancak insan eyleyenlerin neye benzer olduklarının belirlenmesidir —yapılaşma kuramının temel kavramları açısından benim yapmaya çalıştığım şey. Bu, yapının kısıt ile eşitlenmesinin bırakılmasını gerektirir. Yapının ikiliği kavramının başlangıç noktası diye alınması koşuluyla, olanak verme ile kısıtlama arasındaki ilişki mantıksal düzeyde kolayca saptanabilir. Tarih, "egemen olunmamış insan pratikleri" değildir. Tarih, insan pratiklerinin, içerisinde değişik güç biçimlerinin içerildiği, yapısal özellikler tarafından biçimlendirilen ve bu özellikleri biçimlendiren zamansallığıdır —hiç de derli toplu olmayan bir deyiş; ne ki bunun daha doğru dile getirilmiş olduğunu düşünüyorum.

Yöntembilgisel bireyciliğe ilişkin tartışmanın ortaya çıkardığı bir başka sorun şudur: topluluklar da birer yapanlar mıdırlar? Örneğin, "Hükümet, X siyasasını izlemeye karar verdi" ya da "Hükümet, isyan tehlikesi karşısında hızlı davrandı" demenin anlamı nedir? Burada değişik ayrımlar yapmak gereklidir. Eylem betimlemeleri, önceki bir bölümde değindiğim gibi, eyleme olarak eylemenin gösterimi ile karıştırılmamalıdır. Ne eylemin betimlenişi ne de etkileşime ilişkin yaklaşımlar, bütünüyle bireysel yüklemler tarafından verilebilir. Ne ki, yalnızca bireyler, bedensel bir varoluşları olan varlıklar, eyleyenlerdir. Eğer topluluk ya da gruplar eyleyenler değillerse, yukarıdaki örneklerde olduğu gibi, neden kimi zaman bunlardan da eyleyenlermiş gibi söz ederiz? Toplumsal yeniden üretimin koşullarının, yalnızca bunlara özgü olmasa da özellikle örgütlerde bulunan cinsten bir düşüngüsel gözetiminin önemli ölçüde varolduğu durumlarda böyle konuşma eğilimi gösteririz. "Hükümet, X siyasasını izlemeye karar verdi" deyişi, bireylerin olağan olarak birbirleriyle danışmaları sonucunda aldıkları kararların ya da sonuçtaki siyasanın normatif olarak bağlayıcı olduğunun kısa bir anlatımıdır. Hükümetlerin ya da diğer örgütlerin aldıkları kararlar, bu kararların alınma sürecine katılanların tümü tarafından istenen ya da en fazla istenen sonuçları temsil etmeyebilir. Böyle durumlarda, katılımcıların verilmiş bir eylem biçimine (toplu) "karar vermeye" (bireysel olarak) "karar" verdiklerinden söz etmek anlamlıdır. Diyeceğim, bir kabinenin bireysel üyeleri, bir toplantıda yapılan, kendilerinin anlaşmazlık içinde oldukları ya da karşı oy

verdikleri ancak yine de çoğunluk desteğinin olduğu bir öneriye uymayı kabul edebilirler. Burada "hükümetin kararı ..." ya da "Hükümetin davranışı ..." deyişlerinin kısaltılmış deyişler olduklarını anlamak önemlidir, çünkü kimi durumlarda alınan (ya da alınmayan) kararları ya da izlenen siyasaları hangi bireylerin başlatacakları ya da yürütecekleri oldukça önemli olabilir.

5. Bölüm

DEĞİŞME, EVRİM VE GÜÇ

Bu bölümde, bütün bir toplumsal değişme kuramları dizisini, özellikle de evrimci türden olanları, *çözmenin* ve toplum yaşamının kuruluşunun özünde yer alan gücün yapısını *yeniden kurmanın* gerekli olduğunu ileri sürüyorum. Toplumsal değişme kuramlarını çözmek, toplum kuramının en çok benimsenen hedeflerinden kimilerinin —"tarihsel maddecilik" kuramının hedefleri de içinde olmak üzere— gerçekleştirilebileceğini yadsımak anlamına gelmektedir. Bu, böyle kuramların elde edilebilir kanıtlarlarca desteklenmediği biçimindeki daha zayıf nitelikteki savı ileri sürmek anlamına gelmemektedir; çok daha güçlü ve çok daha tartışmalı bir savı içerir: Bu kuramlar, toplumsal değişme için olanaklı olabilecek yaklaşım biçimleri konusunda hatalıdırlar. Toplumsal değişme kuramlarını çözmek, aşağıda gösterildiği gibi, giderek azalan genellik düzeyleri bulunan üç ilgi kümesi yoluyla gerçekleştirilebilir.

yapısal belirleme	↓	genellik düzeyi
toplumsal evrim		
tarihsel meddecilik		

İster Marksizm, istersè de akademik toplumbilim söz konusu olsun, toplum biliminin büyük bölümü, genel olarak toplumsal eylemin belirlenmesini açıklayabilecek yapısal nedensellik kanıtsavları geliştirmenin olanaklı olduğu varsayımı üzerine kurulu-

dur.[1] Yapısal belirlenme biçimlerinin çoğu, toplum bilimlerinin yapısal kısıtları belirleyen tümel yasaları ortaya çıkarabilecekleri savıyla bağlantılıdır. Belirli bir davranışın gerçekleşmesinin ya da bu davranışın türünün, işlediği belirli sınır koşulları belirlenmiş olan bir genel yasanın bir örneği olduğu gösterilebilir. Burada "belirlenme", belirlenimciliğin özgül bir biçimine eşittir. Sözde "kapsayıcı yasa" tartışması, bu türden sorunları ayrıntılı olarak dikkate almıştır ve bu tartışmaya doğrudan girmeden böy-

---

[1] Kimi zaman "belirlenme", davranışı öncelikle yapısal kısıt yoluyla açıklamaya çalışan bir nesnelciliğin diğer adı olmaktadır. Wright, örneğin, "Marksist kuramla uyumlu olan yapısal nedenselliğin farklılaştırılmış bir çizgesi"ne dayanan "bir dizi birbirinden ayrı belirlenme ilişkisi" saptamaya çalışıyor. Wright, birkaç belirlenme biçimi ayırt ediyor, ancak ben Wright'ın söylediklerinin anlamına ilişkin ipuçları vermek için, bunlardan yalnızca ikisine değinceğim: "yapısal sınırlama" ile "seçme". Bunlardan ilki, toplumların yapısal özelliklerinin bu toplumlar içinde olanaklı olan şeylere sınırlamalar getirdiği yollara göndermede bulunmaktadır. Dolayısıyla Wright, feodalizmin "ekonomik yapısı"nın, feodal düzende ortaya çıkan devlet biçimini sınırlayacağını ileri sürüyor. Genel oy hakkının geçerli olduğu temsili bir demokrasi feodalizm içinde "yapısal bakımdan olanaksız" olsa da, oldukça değişik türden devlet biçimleri feodal düzenle uyumludur. "Seçme", "yapısal bakımdan sınırlanmış olanakların kapsamı içerisindeki sonuçların alanını ya da kimi zaman uç durumlarda özgül sonuçları, somut olarak belirleyen toplumsal mekanizmalara" göndermede yapmaktadır. Wright "seçme"yi, "özgül tarihsel birleşimlerin" belirlenmelerine bağlıyor. Feodalizmde, ekonomi ve devlet, ortaya çıkan sınıf ayrılıklarının türlerini biçimlendirecek yollardan ötürü ilişkilidirler ve sınıf çatışmasının bu biçimleri, belirli gruplar arasındaki somut savaşımlar olarak dile getirilirler.

Burada "belirlenme" kavramı bulanık bir biçimde dile getirilmektedir. Wright, "özgül sonuçlar"ın ya da "tarihsel birleşimler"in belirlenmelerinden söz ederken kafasında, terimin çok genelleştirilmiş bir anlamı bulunuyor gibidir. Böyle anlaşıldıkta, Wright'ın görüşü, yapısal belirlenimciliğin kusursuz bir türünü, insan davranışının toplumsal nedenlerin sonucu olarak açıklanması gerektiğini benimseyen "yapısal toplumbilimin" bir türünü içerecekti. Ancak Wright'ın yaptığı diğer açıklamalar böyle bir bakış açısını benimsemek istemediğini düşündürüyor. Wright'ın ilk kategorisinin gösterdiği gibi, toplum dizgelerinin yapısal özellikleri, içerisinde belirlenemez bir sonuçlar dizisinin ortaya çıkabileceği sınırlar koymaktadır. "Belirlenme" burada, "kısıt" anlamına gelmektedir ve terimin karakteristik olarak içerdiğini öne sürdüğüm değişik anlamlarını birbirinden ayıramamaktadır. Yinelendikte, "yapı", "kısıt" ile özdeşleştirilemeyeceği gibi yapısal özelliklerin kısıtlayıcı yönleri de "yapısal nedenselliğin" türsel bir biçimi diye görülemez. Bu noktalarla yukarıda ilgilenildiğinden, bunlarla daha fazla uğraşmaya gerek yok. Bak. Erik Olin Wright, *Class, Crisis and the State* (London: New Left Books, 1978), s. 15-18.

le bir görüşün, daha önce sergilediğim gibi[2] (ayrıca bak. s. 426-431), toplum bilimlerindeki genellemelerin niteliğiyle uyumsuz olduğunu söylemek yeterli olacaktır. Yapısal belirlenmeye ilişkin genel bir yaklaşımın bulunabileceğini yadsımak, bu kitabın büyük bölümünde yeri olan bir bakış açısını benimsemektir.[3]

Kimi toplumsal değişme kuramları, yukarıdaki anlayışlarla bağlantılıdırlar. Örneğin, toplumsal değişmeyi yöneten tümel yasaların olduğu ve bir toplumsal değişme kuramının böyle yasalar çevresinde kurulması gerektiği zaman zaman düşünülmektedir. Ne ki, yasalar koyutlamadıkları halde değişmeye ilişkin tümel bir yoldan işlediği düşünülen kimi sınırlı belirlenme ilkeleri saptama yoluyla değişmeyi açıklamaya çalışan birçok girişim vardır. Evrimci anlayışlar, bunlar arasında şimdiye dek en önde geleni olmuştur.

Kuşkusuz, evrimciliği sınıflandırmak, terimle bir dizi değişik bakış açısı eşlendiğinden ve toplum bilimlerinde evrimci kavramların popülerliklerinin bir artıp bir azalması yüzünden, kolay değildir. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı kesinlikle toplum biliminde büyük ölçüde Darwin'in biyolojideki başarılarından esinlenen evrimciliğin eriştiği en yüksek noktaydı.[4] Daha sonraları evrimci anlayışlar, özellikle "kültürel göreliliğin" şu ya da bu yorumundan büyük ölçüde etkilenen antropologlar arasında gözde olmaktan çıkmışlardır. Ne ki bu tür anlayışlar kendilerine antropolojide hâlâ savunucular bulabilmektedir ve ayrıca arkeolojide evrimcilik tutarlı bir biçimde egemen olmuştur. Anglo-Sakson dünyada, antropolojide Malinowski ile Radcliffe-Brown'un ve daha sonraları da toplumbilimde Merton ile Parsons'un öncülük ettikleri işlevselciliğin yükselişi bir dereceye kadar evrimci düşüncenin geri plana itilmesinden sorumlu ol-

---

[2] Bak. *CPST*, s. 230-233.

[3] *NRSM*, 2. bölüm.

[4] Bununla birlikte, Nisbet aynı zamanda, toplumsal ve biyolojik evrimciliğin birbirinden ayrı olarak geliştiğini ve "ondokuzuncu yüzyıl toplumsal evrimciliğinin, biyolojik evrimciliği, özellikle de Charles Darwin'in düşüncelerini, toplumsal kurumların incelenmesine uyarladığı görüşü, toplum düşüncesi tarihindeki çağcıl yazıların birçoğunda bulunan çok ciddi yanlışlardan birisi" olduğunu belirtmektedir. Robert A. Nisbet, *Social Change and History* (London:Oxford, 1969), 5. bölüm.

muştur —her ne kadar Parsons'un kendisi daha sonraları evrimci kuramı canlandırma girişiminde bulunmuşsa da.[5]

Evrimcilik ve Toplum Kuramı

Birçok evrim kuramı, benim değişmenin "içsel" ya da "açılım" modeli dediğim ve daha önce eleştirdiğim modeller için en iyi örnekleri oluştururlar. Evrimci kuramın bu biçimleri, aslında işlevselcilikle yakından bağlantılı olmuşlardır —Comte'un çalışmaları dikkate değer bir örnektir— ve Malinowski ile diğerlerinin getirdikleri işlevselcilik ile evrimciliğin birbirinden ayrılması belki de doğal durumlar olmak yerine bunlardan uzaklaşmak diye görülmelidir. İkisi arasındaki ilişkiyi, sıklıkla organik eğretilemeler sağlamaktadır. Bir bitki ya da organizma kendi içerisinde, örtük gizilgüçlerin bir açılımı olan bir büyüme izleği içerir. Burada değişme, toplumun kesin bir biçimde sınırlanmış birlikler diye görülmesiyle birlikte, bu tür bir açılımın içerdiği mekanizmalar tarafından yönetiliyor diye anlaşılmaktadır. Dış koşulların büyüme sürecini hızlandırdıkları ya da yavaşlattıkları düşünülür, ne ki bunlar gerçekte, değişme mekanizmalarının işleyişinde her zaman bir artalandır. Kimi evrimci modeller değişmeyi, özünde yavaş ve birikimsel diye görmüşlerdir. Dolayısıyla Durkheim, siyasal devrimi, toplumda temel dönüşümlere yol açmakta yeterli olmayan, toplum yaşamının yüzeyindeki bir karmaşa diye görür, çünkü temel toplumsal kurumların evrimi her zaman zorunlu olarak yavaştır.[6] Ne ki açılımlı değişme anlayışları, evrimin devrimci geçişler yoluyla ilerlediğini öne süren kuramlara kesinlikle yabancı değildir. Marx'ın görüşleri bunun için iyi bir örnektir. Toplumsal değişmenin esas motoru, Marx'ın *A Contribution to the Critique of Political Economy*'nin önsözündeki çizgeye göre belirli bir toplum türündeki üretici güçlerin genişlemesidir. Bu tür bir genişleme bir noktada artık

---

[5] Talcott Parsons, "Evolutionary universals in society", A. R. Desai, *Essays on Modernisation of Underdeveloped Societies* (Bombay: Thacker, 1971) içinde; daha önce belirtilmiş, *Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966).

[6] Bak. "Durkheim's political sociology", *SSPT* içinde.

toplumun varolan kurumları içinde tutulamaz ve bir devrim sürecine götürür; bundan sonra da aynı süreç yeniden başlar.[7] Değişmenin kaynakları, "kendi dönüşümünün tohumlarını" taşıyan sınıf toplumlarının eğilim özelliklerinde aranmalıdır.

"Evrim" terimini nasıl anlamak gerekiyor? Sözcüğün kendisi, Latince *e-* (kendiliğinden, kendi kendine) ve *volatus* ("yuvarlanan") eklerinin birleşiminden oluşan *evolutia* sözcüğünden gelir. Bu sözcük, parşömen kitapların açılmalarını anlatmak için kullanılırmış. Kavram, ayırt edilebilir aşamalardan geçen düzenli bir değişme süreci anlamına gelmeye başladığı on yedinci yüzyıl sonlarına kadar çağcıl anlamına kavuşmamıştır. Comte, kavramı sıkça kullanan ilk öncü toplum düşünürlerinden birisidir ve Comte'un terimi kullanma biçimi, kendisini izleyen birçoklarının kullandığı biçimden (Parsons da içinde olmak üzere; bak. s. 338-351) çok da farklı değildir. Toplum türlerinin, "süreklilik içinde düzeni" ilerletecek biçimde değişiklik göstermeleri, farklılaşmaları ve bireşimleri —ki bunların hepsi de Comte'un temalarıydı. "Aucun ordre réel ne peut plus s'établir, ni surtout durer, s'il n'est pleinement compatible avec le progrès; aucun grand progrès ne saurait effectivement s'accomplir, s'il ne tend finalement a l'évidente consolidation de l'ordre".[8*]

Toplumsal ya da kültürel evrimciliğin, kimi yakın zamanlardaki, az çok rastgele seçilmiş tanımlarına bakalım:

> "Biyolojik" sıfatı kullanılsın ya da kullanılmasın, evrim ilkesinin canlı şeylerin dünyası için geçerli olduğu sağlam bir biçimde temellenmiştir.... Organik evrim ya da bu türden temel değişme kavramları olan seçme, uyarlama, farklılaşma ve bütünleşme, toplum ve kültür alanına yerinde bir biçimde uyarlandıklarında, ilgi alanımızın temelinde yer almaktadırlar. (Parsons)[9]

---

[7] Karl Marx, "Preface" to *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Karl Marx and Friedrich Engels, *Selected Writings* (London: Lawrence and Wishard, 1968).

[8] Auguste Comte, *Physique sociale* (Paris: Hermann, 1975), s. 16.

[*] "Gerçek bir düzen, ilerlemeyle açıkça bağdaşır değilse ne ortaya çıkabilir, de de sürebilir. Hiçbir büyük ilerleme, eninde sonunda düzenin açıkça sağlamlaştırılmasına yönelik değilse sahiden gerçekleşemez.(ç.n.).

[9] *Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives*, s. 2.

Evrim, yinelenen biçim, süreç ve işlevlerle ilgileniyor diye görülebilir.... Kültürel evrim, ya özel bir tür yeniden kurma ya da özgül bir yöntembilgisi ya da yaklaşım diye düşünülebilir. (Steward)[10]

Evrim (hem doğal hem de toplumsal), kendi kendisini sürdüren, kendi kendisini dönüştüren ve kendi kendisini aşan, zaman içinde belirli bir yöne giden ve bu yüzden de tersinmez olan, ilerleyişinde daha taze yenilikler, daha çok çeşitlilik, daha karmaşık örgütler, daha yüksek farkındalık düzeyi ve giderek artan bilinçli zihinsel etkinlik yaratan bir süreçtir. (Huxley)[11]

Evrim, zamansal bir biçimler dizisi diye tanımlanabilir: Bir biçim diğerinden doğar; kültür bir aşamadan diğerine ilerler. Bu süreçte zaman, biçimdeki değişme kadar tamamlayıcı bir etkendir. Evrimci süreç tersinmez ve yinelenmez niteliktedir... Evrimci süreç hem zamansal hem de bu yüzden tersinmez ve yinelenmez olması bakımından tarihsel süreç ya da yayılma sürecine benzer. Ne ki bunlar, ilkinin nitelik olarak yasaya dayanan, ikincisinin nitelik olarak idiographic olmalarıyla farklılık gösterirler... Kuşkusuz, evrimci süreç her zaman bir yerde ve zamansal bir süreklilik içinde gerçekleşir, ancak özgül zaman ve özgül uzam önemli değildir. Önemli olan, zamansal biçimler dizisidir. (White)[12]

Biyolojik ve kültürel alanların ikisinde birden evrim eşzamanlı olarak iki yönde birden devinir. Bir yandan, uyarlayıcı ayarlamalarla çeşitlilik yaratır: yeni biçimler eskilerden farklılaşır. Öte yandan, evrim ilerleme yaratır: daha yüksek biçimler, daha düşüklerden doğar ve onları aşar. Bu yönlerden ilki, Özgül Evrim, ikincisi de Genel Evrimdir.... evrimin bu iki yönünü incelemek için farklı bir sınıflama gerekmektedir. Aynı soydan gelenlerle

---

[10] Julian H. Steward, *Theory of Culture Change* (Urbana: University of Illinois Press, 1955), s. 248.

[11] Julian Huxley, "Evolution, Cultural and Biological", William C. Thomas, *Current Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press, 1956), s. 3.

[12] Leslie A. White, *The Evolution of Culture* (New York: McGraw-Hill, 1959), s. 29-30.

> ilgilendiğinden, özgül evrim incelemesi, soyoluşsal* sınıflama kullanır. Genel evrimin bakış açısında vurgu, ilerlemenin kendisinin niteliği üzerine kaydırılır ve biçimler, soyoluşa herhangi bir gönderme olmadan gelişme aşamaları ya da düzeylerine göre sınıflanırlar. (Sahlins)[13]

Bu tanımlar arasında önemli farklılıklar vardır. Örneğin Sahlins'in "özgül evrim" dediği şey, aslında "genel evrimi" doğrudan yadsıyan Steward'ın kabul ettiği tek evrim biçimidir. Ne ki söz konusu tanımların, dile getirilen ya da içerme olarak bulunan belirli ortak özellikleri vardır; bunlar da hangi tür bir yaklaşıma "evrimci" denebileceğini nitelemekte kullanılabilirler. "Evrim"in, "gelişme" ya da "değişme" ile eşanlamlı olarak, gevşekçe kullanılacak bir terimden (ki böyle bir kullanıma karşı çıkmak olanaklı değildir) daha fazla bir şey olduğunu elde bir diye göreceğim. Toplum bilimlerinde "evrimci kuram" deyiminin ayırt edici bir anlamı olacaksa, aşağıdaki özellikleri göstermesi gerektiğini düşünüyorum (bunların keyfi ya da gereğinden fazla güçlü olduklarını sanmıyorum).

İlk olarak, biyolojik evrim ile en azından varsayılan kavrayışsal bir süreklilik olmalıdır. Yukarıdaki tanımların açıkça göster-

---

* Bir organizma ya da organizma grubunun evrimci gelişimi; 19. yy. Alman biyoloğu Ernst Haeckel'den devralınan ayrıma göre, varlıkoluş belirli bir organizmanın verilmiş ve değişmeyen genler temelindeki evrimsel gelişimini dikkate alırken soyoluş, bir organizmalar yığının/ırkının, birleşimi ve gen havuzlarındaki çeşitlenmeyi de içerecek biçimde bir bütün olarak evrimini dikkate alır (ç.n.).

[13] Marshall D. Sahlins ve Elman R. Service, *Evolution and Culture* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960), s. 12-13. Diğer tanımlar için, başkalarının yanısıra aşağıdaki çalışmalara bakılabilir. V. Gordon Childe, *The Progress of Archeology* (London: Watts, 1944); Thodosius Dobzhansky, *Mankind Evolving* (New Haven: Yale University Press, 1962); Sol Tax, *The Evolution of Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1960); Robert A. Manners, *Process and Pattern in Culture* (Chicago: Aldine, 1964); Betty J. Maggers, *Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal* (Washington: Anthropological Society, 1959); L. Stebbins, *The Basis of Progressive Evolution* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1969); Leslie A. White, "Diffusion vs. Evolution: an anti-evolutionist fallacy", *American Anthropologist*, 44. cilt, 1945; Alexander Alland, *Evolution and Human Behaviour* (Garden City: Natural History Press, 1967); Eliot D. Chapple, *Culture and Biological Man* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1970); George W. Stocking, *Race, Culture and Evolution* (New York: Free Press, 1968).

dikleri gibi bu, kendilerini evrim kuramcısı diye görenlerin hepsi değilse bile pek çoğunun vurguladığı bir ölçüttür. Bu, anlamlı bir savdır, çünkü öncelikle biyoloji yerine toplum düşüncesinden kaynaklanmış olsa da "evrim"e oldukça kesin bir anlam veren ve gelişmiş bir evrimci dönüşümler yaklaşımını ortaya koyan, biyoloji olmuştur —ki biyoloji, erekselliği hiçbir biçimde kullanmadan evrimi aydınlatmaktadır. Toplum bilimlerinde "evrim" terimini kullanmak, biyolojide benimsenen kavram sözlüğüyle en azından kimi bağlantılar taşımıyorsa, gereksiz bir kullanımdır. Bundan, tam bir kavramsal karşılıklılığın ne zorunlu ne de istenir olduğu sonucu çıkmaktadır. Evrimcilik ya da her durumda Darwincilik, doğa bilimlerinde yakın zamanlarda güçlü saldırılarla karşılaşmıştır ve bu bakışın toplum bilimlerinde korunurken doğa biliminde artık bırakılacağı, pek olası değilse bile, düşünülebilecek bir şeydir.

İkinci olarak, toplumsal evrimcilik, belirli saptanmış ölçütler bakımından yalnızca değişmenin birbiri ardına gelmesinden daha fazla bir şeyi, bir değişme mekanizmasını belirlemelidir. Bu nokta, bir ölçüde ayrıntılı bir bakış gerektirmektedir, çünkü önemlidir. Kimi evrimciler, toplum kuramında evrim kavramını savunmak için, insan toplumuna ilişkin kanıtların bulunabildiği en erken dönemden çağcıl döneme kadar tarihin akışı içerisinde, belirli bir toplumsal unsur ya da unsurlar bakımından birbiri ardına gelmenin gerçekleştiğini göstermenin yeterli olduğuna inanma eğilimindedirler. Dolayısıyla, örneğin White, enerji üretimine dayanan bir ilerleme indeksi oluşturmuştur. Toplumlar ya da White'ın sözdağarcığında "kültürel dizgeler", enerjiyi işe koşma araçlarına göre değişkenlik gösterirler. Kimi toplumlar bu bakımdan diğerlerine göre daha etkindir. Değişik kültürel dizgeler dolayısıyla, işe koşulan ve bu dizgelerde yer alan insanlar için kullanılan enerjiye ilişkin olarak elde edilen katsayılar karşılaştırılarak bir ölçek boyunca dizilebilirler.[14] Comte ve Spencer'dan bu yana evrimci düşünürler, giderek artan karmaşıklık, farklılaşma gibi şeylere gönderme yapmışlardır. Kuşkusuz

[14] Leslie A. White, "Evolutionary stages, progress, and the evaluation of cultures", *Southwestern Journal of Anthropology*, 3. cilt 1947; daha önce belirtilmiş, *The Evolution of Culture*, 2. bölüm.

evrim, zaman ve uzamdan soyutlanmış olarak, yalnızca böyle ilerlemeye göndermede bulunmak için *kullanılabilir.* Örneğin, küçük, sözlü kültürler enerji tüketim ve dağılımının (ya da zaman-uzam aralaşmasının) oluşturduğu dizinin bir ucunda yer alırlarken çağcıl, sanayi toplumlarının dizinin öteki ucunda yer aldıklarını söylemek haklı görünebilir. Belirli teknik gelişmelerin ya da toplumsal örgütlenme biçimlerinin diğerleri için önkoşul oldukları savını desteklemek de zor değildir. Bu anlamda "evrim", bir kavram olarak tartışmalı değildir. Ne ki "evrim"i bu anlamda kullanmak, toplumsal değişmeye ilişkin olarak bir şey açıklamak anlamına gelmez ve biyolojik evrimle anlamlı bir yakınlık gösterme ölçütünü yerine getirmez.

Üçüncü olarak, değişme mekanizmasını, belirli toplumsal örgütlenme türleri ya da özelliklerinin diğerlerinin yerini almalarıyla ilişkilendiren bir değişme aşamaları dizisi belirlenmelidir. Bu aşamalar, ya özgül ya da genel evrim biçiminde ya da bu ikisinin bir karışımı olarak düzenlenebilir. Böyle bir evrimci ölçekte yukarı doğru ilerlemenin bir biçimde, açıkça temellendirilebileceği durumlar dışında, moral ölçütler tarafından belirlenen ilerleme anlamına geldiği varsayımı, üstü kapalı biçimde çözümlemeye sokulmamalıdır. Aşağıda vurgulayacağım gibi, evrimci kuramlarda, olasılıkla evrimcilik içinde mantıksal olarak içerilmemiş olsa da pratikte kaçınmanın güç olduğu ırk-merkezci varsayımlar yüzünden, "birbiri ardına gelme" ile ilerlemenin birbirine karışma eğilimi yüksektir.

Dördüncü olarak, bir toplumsal değişme mekanizması belirlemek, değişmeyi bir biçimde insanlık tarihinin tümü için geçerli olan özgül bir değişme mekanizması ile değil, ancak baskın olan bir değişme mekanizması ile açıklamak anlamına gelir. Buradaki ilk düşünülecek aday hakkında— bir kuşku yoktur. —Bu adayın, başka bakımlardan ne kadar farklı olurlarsa olsunlar hemen hemen tüm evrimci kuramlarda bir yerlerde görünmesi yüzünden. Bu, "uyarlanma"dır —genel olarak maddi çevreye uyarlanma anlamında.

Uyarlanma kavramına bağımlı olan bütün toplumsal değişme yaklaşımlarının, ilk üç ölçüte uygun olmayabilecekleri için, ev-

rimci olmaları gerekmemektedir. Ama uyarlanma kavramı evrimci kuramlarda öylesine önemlidir ki, bu kuramlar uyarlanma kavramı olmadan ikna ediciliğinin büyük bir bölümünü yitirir.[15] Bu yüzden, eğer uyarlanma kavramı toplumsal değişmeyi açıklamak için değeri olmayan bir kavram ise (benim öne süreceğim gibi), evrimcilik çekiciliğini büyük ölçüde yitirmektedir. Ne ki evrimci kuramlara saldırmak için iki eleştirme biçimini daha izleyeceğim: Bu kuramlar insanlık tarihini, betimsel bakımdan uygun olmayan bir kalıba sıkıştırmaktadırlar ve kaçınılmaz olmasa bile, bir dizi talihsiz içermeyle eşlenmektedirler.

Uyarlanma

Uyarlanma kavramının, toplumsal bir bağlamda kullanıldıkta, karakteristik olarak ya (1) içerikten yoksun, yani anlamının aydınlatıcı olmak yerine daha çok kafa karıştıcı olacak biçimde çok geniş ve bulanık olduğu ya da (2) aldatıcı ve kusurlu nitelikteki işlevselci savlarda içerildiği ya da (3) insan toplumlarına, yanlış oldukları ortaya konabilecek olan devimsel eğilimlerin yüklenmesinde içerildikleri gösterilebilir.

İlk noktaya ilişkin olarak: Uyarlanma kavramı, ortaya çıktığı yer olan[16] ve genel anlamının, organizmaların gen havuzunun seçici varlığını sürdürme özelliklerinin bir sonucu olarak çevreyle etkileşim tarafından etkilenme biçimlerine gönderme yaptığı

---

[15] İlgili tartışmalar için bak. John W. Bennet, *The Ecological Transition* (New York: Pergamon Press, 1976); Alexander Alland, *Adaptation in Cultural Evolution* (New York: Columbia University Press, 1970); M. H. Appley, *Adaptation-Level Theory: A Symposium* (New York: Aacademic Press, 1971); J. Cohen, *Man in Adaptation* (Chicago: Aldine, 1968); Arthur S. Boughey, *Man and the Environment* (New York: Macmillan, 1971); René Dubos, *Man Adapting* (New Haven: Yale University Press, 1965); Ronald Munson, *Man and Nature* (New York: Felta, 1971); George A. Theodorson, *Studies in Human Ecology* (New York; Row, Peterson, 1961); Andrew P. Wayda, *Environment and Cultural Behaviour* (New York: Natural History Press, 1969); Niles Eldredge and Ian Tattersall, *The Myths of Human Evolution* (New York: Columbia University Press, 1981).

[16] Bunu yadsıyan biyologlar da vardır. Örneğin Ehrlich ve arkadaşları: "Uyarlanma teriminin biyolojik yazı çizide aşırı derecedeki gevşek uygulamaları yüzünden bu terimi bütünüyle bırakmak akıllılık olacaktır." Paul R. Ehrlich ve arkadaşları, *The Process of Evolution* (New York: McGraw-Hill, 1974), s. 337.

biyolojide, oldukça kesin bir biçimde kullanılabilir. "Uyarlanma", insanların kendi fiziksel çevrelerine tepki verme ve bu özellikleri değiştirme süreçleri dizisine gönderme yapan genel bir niteleme diye görülürse, toplum bilimlerinde belki de uygun bir biçimde dile getirilebilir. Dolayısıyla Rappaport, terimi, "organizmalar ya da organizma gruplarının durum, yapı ya da bileşimlerindeki tepki niteliğindeki değişmeler yoluyla hem çevrelerindeki kısa dönemli dalgalanmalar hem de çevrelerinin bileşim ya da yapılarındaki değişmeler karşısında kendileri içindeki ve arasındaki istikrarı korudukları süreç"[17] diye tanımlamaktadır. Bununla birlikte evrimci kuramın ayırıcı niteliği, bu kullanımı, terim artık onarılamayacak derecede biçimsiz duruma gelecek kadar genişletmesidir. Örneğin Harding uyarlanma tartışmasına, terimi "çevre üzerindeki denetimi güvenceye almak ve korumak" diye tanımlayarak başlamaktadır ki bu, karşı çıkılamayacak bir tanımdır. Ne ki Harding hemen ardından, evrimci kuramda uyarlanmanın yalnızca toplumlarla doğa arasındaki ilişkiyi değil, "toplumların karşılıklı olarak birbirlerine uyum göstermeleri"ni de dikkate aldığını söylemektedir.

> Doğaya uyarlanma, bir kültürün teknolojisini ve bunun sonucunda da toplumsal ve ideolojik unsurlarını biçimlendirecektir. Yine de, diğer kültürlere uyarlanma, toplumu ve ideolojiyi biçimlendirebilir; bu da giderek teknolojiyi etkileyerek bunun gelecekte izleyeceği yolu belirleyebilir. Uyarlanma sürecinin genel sonucu, bir yanda doğadan, diğer yanda da dışarıdaki kültürlerden kaynaklanan bir ikili seçme etkisine uyum gösteren örgütlenmiş kültürel bir bütünün, bütünleşmiş bir teknolojinin, toplum ve ideolojinin yaratılmasıdır.[18]

Burada uyarlanma yalnızca, toplumsal örgütlenme ve dönüşüm üzerindeki olanaklı tüm etkilerin kaynağını içeren yaygın bir kavram durumuna gelmektedir!

---

[17] Roy A. Rappaport, "Ritual, sanctity and cybernetics", *American Anthropologist*, 73. cilt, 1971, s. 60. Eleştirel açıklamalar için bak. Anne Whyte, "Systems as perceived", J. Friedman ve M. J. Rowlands, *The Evolution of Social Systems* (Pitsburgh: University of Pitsburgh Press, 1978) içinde.

[18] Thomas Harding, "Adaptation and stability", Sahlins and Service, *Evolution and Culture* içinde, s. 45 ve 48.

Böyle bir kullanım, toplum bilimlerindeki evrimci kuramlar için bütünüyle tipiktir (örneğin, Parsons'un terimi, s. 346-348'de tartışılmış olan kullanımı). Bunun nedenleri yeterince açıktır. "Uyarlanma"nın bir ölçüde kesin olarak belirlendiği — Rappaport'un tanımında olduğu gibi— ve uyarlanan şeylerin de açıkça sınırlandığı durumda kavram, genel bir toplumsal değişme mekanizması olarak yetersizdir. Eğer çevre, "doğal çevre" anlamına geliyorsa ve buna "uyarlanma", varolan organik ya da toplumsal özelliklerin bu çevredeki ayırt edilebilir değişmelere karşı değiştirilmesi biçiminde bir etkisi olan tepki gösterme anlamına geliyorsa, bu durumda "uyarlanma", yalın olarak böyle bir mekanizmayı dile getirecek kadar güvenilir bir aday olmak için fazlasıyla dar bir kavramdır. Bu kavram yalnızca, anlamının bir yönünün ya da her iki yönünün birden genişletilmesiyle — "çevre" terimi içinde diğer toplumları da (diyeceğim, "toplumsal çevre") kapsama ve/veya "uyarlanma" içine, bir toplumun istikrarlı bir biçimde sürmesini sağlayan değişmeleri uyarır görünen önemli her toplumsal süreci alma yoluyla— akla yakın duruma getirilebilir. Ne ki bu bir kez yapılmaya görsün, kavram, hiçbir şeyi açıklamakta kullanılamayacak yararsız bir araca dönüşecek kadar belirsiz duruma gelmektedir.

İkinci olarak, uyarlanma kavramı, yukarıdaki gibi kalıplarla dile getirildiğinde, böylesine içerikten yoksun oluşu yüzünden, sözde "açıklamalar"da sık sık kendini göstermektedir. Belirli bir zaman dönemi içinde varlığını sürdüren toplum ya da toplum türlerinin, yalnızca varlıklarını sürdürmüş oldukları için varlıklarını sürdürmüş olmaları gerektiğini ileri sürmenin, gerçekte çok az bir değeri vardır. Ne ki bu, tam da "uyarlanma" kavramını içeren açıklamaların sıklıkla yaptıkları bir şeydir. Dolayısıyla, bir toplumsal unsurun varlığını sürdürmesinin, bu unsurun üstün uyarlanma yeteneğiyle açıklanabileceğini öne sürmek yaygındır. Ancak "uyarlanma yeteneği" nasıl anlaşılmaktadır? Yukardakilere benzer terimlerle —eğer söz konusu unsur kalıcı iken bir başkası kalıcı olmayacaksa, başvurulması gereken bütün etkenlerle. Ne ki "uyarlanma"nın daha kısıtlı bir biçimde anlaşıldığı durumda, ortaya atılan açıklamalar da aynı derecede kusurlu olma,

aynı işlevselcilik biçimlerini içerme eğilimindedirler.[19] İlgili yazı çizinin büyük bölümü için tipik ve büyük etkisi olan bir örnek, aşağıda G. H. Childe'dan yapılan aktarmadır. Childe,

> ortada olan, insanın yemeden yaşayamayacağı olgusundan başlamaktadır. Dolayısıyla bir toplum, üyeleri kendilerini canlı tutmak ve üremek için yeterli yiyecek miktarını güvenceye almadıkları sürece varolamaz. Herhangi bir toplumda, onaylanmış inançlar ya da kurumlar yiyecek arzını tümden keser (örneğin bütün Mısırlı köylüler kendilerini bütün yıl boyunca dev bir piramit yapımında çalışmaya zorunlu diye duyumsamış olsalardı) ya da üremeyi durdururlarsa (bekarlığın erdemine ilişkin evrensel ve fanatik bir inancın yapabileceği gibi), söz konusu toplum çok geçmeden ortadan kalkacaktır. Bu uç durumda, yiyecek arzının inanç ve ülküler üzerinde bile belirleyici bir denetimi olacağı ortadadır. Dolayısıyla, yaşamı sürdürme yöntemlerinin sonuçta benzer bir denetimi daha somut olarak uygulacağı varsayılabilir. İnsanların yaşamlarını sürdürme yollarının uzun dönemde inanç ve kurumlarını "belirlemesi" beklenir.[20]

Bununla birlikte, Childe için ortada olan, kendi öncüllerinden hiç de çıkarsanamaz. Bir toplum ya da toplumsal unsur için işlevsel bir zorunluluk belirlemek, kendi içinde ve kendi başına, bu zorunlulukla karşılaşan kurumların biçimlenişi üzerindeki edimsel etkisi hakkında hiçbir içerme taşımamaktadır.

Yukarıdaki üç suçlamadan sonuncusuna dönüldükte, eğer tarihteki temel toplum türlerindeki ardışıklığı başarıyla yorumlayan bir devimsellik bulunabilseydi, uyarlanmanın açıklayıcı bir gücü olabilirdi. Evrimci kuramlar burada, deneysel içerikten yoksun gibidirler. Eğer insanların maddi çevrelerine ilerici biçimde daha etkin olarak "uyarlanmalarını" sağlayan genelleşmiş türden güdüsel bir itki bulunabilseydi bu, evrimci kuramı destekleyen bir temel olabilirdi. Ne ki bu türden bir itki söz konusu

---

[19] Bak. Niklas Luhmann, "Funktion und Kausalität", *Soziologische Aufklärung*, Köln-Opladen, 1970, 1. cilt.

[20] V. Gordon Childe, "Prehistory and Marxism", *Antiquity*, 53. cilt, 1979, s. 93-94. (Bu yazı ilk kez 1940'larda yazılmış ancak Childe yaşarken yayımlanmamıştır.)

değildir.[21] Seçenek olarak, insan toplumları açısından doğal seçmeye özdeş olan bir tür mekanizmanın bulunabileceği varsayılabilir. Bu, pek çok on dokuzuncu yüzyıl evrimcisinin kesinlikle benimsediği bir varsayımdır. Spencer kendi terimi olan "en uygunun varlığını sürdürmesi" terimini "doğal seçme"ye yeğlemişse de, düşünce aynıdır. Spencer "varlığını sürdürme"yi, belirli bir çevrenin maddi gereklerini yerine getirmenin bir sonucu olmak yerine daha çok askeri olarak diğer toplumları yenmek diye yorumluyordu. Savaş yoluyla giderek daha geniş toplumların oluşturulması, Spencer'a göre, "toplum yaşamı için en fazla uyarlanmış türdeki insanların daha az uyarlanan türlerin yerine geçtiği kaçınılmaz bir süreçtir".[22] Ama eğer bugün böyle bir görüş, evrimciler arasında bile pek ciddiye alınmıyorsa bu, anlamlı deneysel nedenler yüzündendir. Savaşın toplumsal değişme üzerindeki etkisi yeterince gerçektir. Ne ki askeri gücün, tek başına "uyarlanmayı" canlı bir evrim mekanizmasına dönüştürecek genel bir açıklayıcı gücü yoktur. Bununla birlikte, bir kez öbür etkenleri eklemeye başlarsak, kavramın her şeyi açıkladığı ve aslında hiçbir şeyi açıklamadığı noktaya geri döneriz.

Evrim ve Tarih

İnsanlık tarihinin evrimci bir "biçimi" yoktur; ayrıca onu böyle bir biçime sıkıştırmaya çalışmak zarar getirir. Burada, insanlık tarihinin türlerin evrimi modeline neden benzemediğine ilişkin olarak üç neden ile evrimci düşüncenin toplum bilimleri için yaratma eğiliminde olduğu dört tehlikeyi sıralayacağım. On dokuzuncu yüzyıldan bu yana evrimciliği eleştirenler, bunların büyük bölümünün dökümünü yapmışlardır ancak belki de bunları bir kez daha dile getirmeye değer. Evrimci bir "biçim" —krono-

[21] *CCHM*, 3. bölüm Lenski'nin aşağıdaki sözlerini savunulabilir görmüyorum: "Tıpkı herhangi bir tür gibi insan toplumu da, üyeleri bir bilgi havuzunu paylaşan, dolayısıyla da ortak evrim yoluna sokulmuş olan 'yalıtılmış' bir yığındır." Gerhard Lenski, *Human Societies* (New York: MacGraw-Hill, 1970), s. 60. Eleştirel yorumlar için bak. Pamela J. Utz, "Evolutionism revisited", *Comparative Studies in Society and History*, 15. cilt, 1973.

[22] Herbert Spencer, *The Principles of Sociology* (New York: Appleton, 1899), 2. cilt, s. 110.

lojik zamanın akışıyla türlerin ilerleyişini birleştiren, dalları olan bir gövde ya da yukarı tırmanan bir sarmaşık— insan toplumunun çözümlemesinde kullanılabilecek uygun olmayan bir eğretilemedir.

İnsanlar kendi tarihlerini, bu tarihin ayrımında olarak, yani zamanı yalnızca "yaşamak" yerine onu bilişsellikle kullanan düşüngüsel varlıklar olarak yaparlar. Bu nokta yeterince sıradandır, ancak evrimcilerin tartışmalarında yalnızca ilk-insanlar ile *Homo Sapiens* arasında ayırıcı bir sıçrama olup olmadığı sorusuna ilişkin olarak ortaya çıkmaktadır. Diyeceğim, evrimciler bu soruyu yalnızca varolan evrimci süreçlere eklenecek yeni bir şey diye görürler —doğal seçmeyi karmaşıklaştıran bir diğer etken diye. Ne ki sorunun özü, insan toplum yaşamının düşüngüsel niteliğinin toplumsal değişmeyi herhangi bir yalın ve egemen nedensel mekanizmalar kümesi diye açıklamayı olanaksız kılmasıdır. "Tarihte" neler olduğunu bilmek, yalnızca "tarih"in ne olduğunun önemli bir parçası olmakla kalmaz, aynı zamanda "tarih"i dönüştürmenin de bir aracıdır.

Biyolojideki evrim kuramı, türlerin kökeninin bağımsızlığı ve mutasyon dışında, türlerin değişmezliği koyutlarına bağlıdır. Bu koşullar, insanlık tarihi için geçerli değildir. "Toplumlar"ın, sadece türlerde olan "kapanma" dereceleri yoktur. Biyologlar "evrilen nedir?" sorusunu oldukça kolay biçimde yanıtlayabilirler. Ne ki toplum bilimleri alanında kolayca bulunabilecek bir "evrim birimi" yoktur.[23] Bu noktayı daha önce belirtmiştim (s. 220-227), ama burada bir kez daha yinelenmesi gerekiyor. Evrimciler genellikle ya "toplumlar"ın ya da "kültürel dizgeler"in, en gelişmiş olanların yalnızca daha az gelişmiş olanların farklılaşmış biçimleri oldukları varsayımıyla, evriminden söz ederler. Ne ki bir "toplum"u ya da "kültürel *dizge*"yi oluşturan şeyin ne olduğu evrimci düşünürlerin üzerinde durma eğiliminde oldukları aynı özelliklere göre değişir. Evrimcilerle "dağılımcılar" arasındaki tartışma yalnızca bu sorunu gizlemeye yaramıştır çünkü

[23] Bak. Colin Renfrew, "Space, time and polity", Friedman ve Rowlands, *The Evolution of Social Systems* içinde.

her ikisi de toplumları ya da kültürleri, öncelikle kendilerini etkileyen değişme kaynaklarının birbirinden ayrılan değerlendirmeleri bakımından farklılık gösteren ayrı varlıklar diye görme eğilimindedirler.

İnsanlık tarihi, Gellner'in terimi kullanıldıkta, bir "dünyanın büyüme öyküsü" değildir. Gellner'in belirttiği gibi, iki yüzyıldır Batı'daki herhangi birisi için zor olan,

> insan işlerini, her şeyi kapsayan yukarıya doğru bir büyüme... biçimindeki görüntü olmadan düşünmektir... Bu, genel olarak *insanlığın* tarihi diye değerlendirilen Batı tarihinin izlediği kalıbın doğal bir sonucu diye görülmüştür. Görünüşte, Batı tarihinin belirli bir sürekliliği ve sürekli olarak yukarıya doğru bir devinimi var —ya da, her açıdan, böyle görünüyor ve dolayısıyla böyle öğretiliyor. Ortadoğunun nehir vadilerinden doğan uygarlığın öyküsü sürekli ve esas olarak yukarıya doğru, yalnızca platolar ya da hatta geri dönüşlerle kesilen, bir büyüme olarak görünüyor: Tarih, Akdeniz kıyılarında yumuşak bir biçimde salındıktan sonra yukarı, Atlantik Okyanusu kıyılarına geçmekte ve işler giderek daha da iyileşir görünmektedir. Doğu imparatorlukları, Yunanlılar, Romalılar, Hıristiyanlık, Karanlık Çağlar, Rönesans, Reformasyon, sanayileşme ve toplumsal adalet için savaşım... özellikle daha geç dönemlere ilişkin ayrıntılar, vurgular ve beklentilerle bildik bir öykü; bunların hepsi aşırı bildik ve çoğumuz için hâlâ tarihin arka plandaki görüntüsünü oluşturuyor.... Bu resim, biyolojik evrimle kuşkusuz iç içe geçmiştir ve Darwinciliğin yengisi bu yorumu destekleyici görünmüştür. Birbirinden oldukça bağımsız iki disiplinin, tarih ve biyolojinin, aynı sürekli eğrinin değişik parçalarını sağladığı düşünülmüştür.[24]

Beagle'ın yolculuğu, deyim yerindeyse, Avrupalıların, Batının doğal olarak en tepede durduğu kapsayıcı bir şema içine alınan ve sınıflanan değişik ve egzotik kültürlerle karşılaşmasını simgelemiştir. Evrimci şemaların bugün böyle bir ırk-merkezcilikten kurtulmuş olduğuna ilişkin bir gösterge yoktur. Geleneksel Hindistan'ın ölçeğin tepesinde durduğunu gösteren böyle bir

[24] Ernest Gellner, *Thought and Change* (London: Weidenfield & Nicolson, 1964), s. 12-13.

şema, Batı toplum biliminin neresinde bulunabilir? Ya da eski Çin'in? Ya da çağcıl Çin ya da Hindistan'ın?[25]

Bununla birlikte, tarihin bir "dünyanın büyüme öyküsü" olmadığını göstermek için bu tür soruları —evrimci kuramlara verdikleri zararlar bakımından mantıksal katılıklarının olmadığı ortada olan sorunlar— ortaya atmaya gerek yoktur. *Homo Sapiens*'in tarihi daha doğru olarak aşağıdaki gibi sergilenebilir. *Homo Sapiens*'in ilk kez ne zaman ortaya çıktığını kesin olarak bilen yoktur; kesin olan, insanların varoldukları dönemin çok büyük bölümünde küçük avcı-toplayıcı toplumlar içinde yaşadıklarıdır. Bu dönemin büyük bölümünde, gerek toplumsal gerekse de teknolojik değişme açısından, yalnızca belli belirsiz bir ilerleme söz konusudur: "istikrarlı bir durum", daha doğru bir betimleme olurdu. Hâlâ oldukça tartışmalı olarak kalan nedenler yüzünden, belirli bir noktada sınıflara bölünmüş toplumlar ortaya çıktılar; ilk kez Mezopotamya'da, daha sonra başka yerlerde. Ne ki tarihin o zamandan bu yana görece kısa olan dönemi, uygarlığın sürekli yükselişi ile nitelenmemektedir: Bu dönem, Toynbee'nin uygarlıkların yükseliş ve düşüşleri, ayrıca bunların kabile şeflikleri ile olan çatışmalı ilişkileri biçimindeki sergilemesine daha çok uyum göstermektedir. Bu kalıp, tarihe öncekilerden oldukça farklı bir damga vuran, yalnızca iki ya da üç yüzyıl kadar süren kısa bir döneme sığan bir görüngü niteliğindeki Batı'nın dünya ölçeğinde öne geçmesiyle sona ermektedir. Çağcıl dünyayı, sınıflara bölünmüş toplumlarda bulunan koşulların daha da vurgulanması diye görmek yerine, geleneksel dünya üzerinde geri dönülmez biçimde aşındırıcı ve yok edici bir etkide bulunan bir sıçrama gerçekleştirmiş diye değerlendirmek daha aydınlatıcıdır. Çağcıl dünya, kendisinden önce olup bitenlerle bir süreklilik içinde olmak yerine bir süreksizlikten doğmuştur. Toplumbilimin yapabildiği ölçüde açıklaması gereken, işte bu süreksizliğin —özgün olarak Batı'da yer almış ve kurulmuş sanayi kapitalizminin ilerleyişiyle ortaya çıkmış dünyanın özgüllüğü— niteliğidir.

[25] V. S. Naipaul, *India, a Wounded Civilization* (London: Hogart, 1969), s. 16.

Evrimci düşüncenin ortaya çıkardığı dört tehlikeden —en iyi, ancak evrimci düşünceden köktenci bir biçimde kopmakla kaçınılabilecek olan tehlikelerden— kısaca söz ederek tartışmayı bitirmek istiyorum. Bunlar, gevşek bir biçimde (1) doğrusal çizgiye sıkıştırma, (2) eşbiçime sıkıştırma, (3) normatif yanılsama ve (4) zamansal çarpıtma diye adlandırdığım tehlikelerdir.

İlk tehlike, doğrusal çizgiye sıkıştırma, evrimci düşünürlerin genel evrimi özgül evrime sıkıştırma eğilimini dile getirmektedir. Dolayısıyla, feodalizm Avrupa'da kapitalizmden önce gelmektedir ve kapitalizmin kendisinden geliştiği toplumsal ağdır. Bu yüzden, en azından bir anlamında, kapitalizmin zorunlu habercisidir. Bu durumda, acaba feodalizm, kapitalizmin evrimi için genel bir "aşama" mıdır?[26] Marksizmin ve diğer toplumsal düşünce okullarının, bunu böyle kabul eden biçimleri bulunsa da, kesinlikle hayır.

Eşbiçime sıkıştırma, ikinci tehlikeyle, kimi yazarların toplumsal evrimin aşamaları ile bireysel kişiliğin gelişimi arasında bir eşbiçimlilik olduğunu düşleme eğilimlerine gönderme yapıyorum. Bunu, en azından bir ölçüde ayrıntısıyla tartışmaya değer, çünkü bu görüş, evrimciliğin şimdiye kadar tartışılan koyutlarına doğrudan bağımlı olmamakla birlikte, oldukça sık olarak evrimci düşünceye eşlik etmektedir. Çıplak bir biçimde dile getirildikte, küçük, sözlü kültürlerin, yalnızca daha evrilmiş toplumlardaki bireyin gelişmesinin görece erken aşamalarında görülebilen bilişsellik, duygusallık ya da davranış biçimleriyle ayırt edildikleri varsayılmaktadır. Örneğin, toplumsal örgütlenmenin karmaşıklık düzeyinin, kişilik gelişimindeki karmaşıklık düzeyinin bir aynası olduğu düşünülebilir. Bu görüşe bağlı olan bir diğeri, bir toplumun artan karmaşıklığının yükselmiş bir bastırma ve duygu derecesi getirdiğidir. Freud'un *Civilization and Its Discontents* yapıtı böyle bir bakış açısının *locus classicus*udur* . Freud "uygarlık" terimini, "bizim yaşamlarımızı hayvan atalarımızınkinden ayıran ve iki ereğe —diyeceğim, insanı doğa-

[26] Sahlins, "Evolution: specific and general", Sahlins ve Service, *Evolution and Culture*, s. 30-31.

* Artık klasik olmuş yer (ç.n.).

ya karşı korumaya ve insanlar arasındaki karşılıklı ilişkileri ayarlamaya— ulaşmaya yarayan başarı ve düzenlemelerin tümü"nü[27] anlatmak için kullanmaktadır. Freud'un "uygarlık" tanımı —kendisine ilişkin çok daha fazla şey söylenebilecek olan bir kavram— maddi dünya üzerindeki ilerleyen denetimi vurgulamakta, tarihsel maddecilikle güçlü bir yakınlığı paylaşmaktadır. Dolayısıyla, kimi Marksistlerin Freud'un toplumsal gelişme kavrayışının öteki yönlerini seçmeleri, belki de ilk bakışta göründüğü kadar şaşırtıcı değil.

Marcuse'ün, Freud'un "uygarlık" yorumunu kapitalist üretim tarzının bir eleştirisine koşma girişimi, Freud'un görüşlerinin temel noktalarını kabul etmektedir. "Hayvan insan"ın "insan"a dönüşmesi, ilkel barbarlıktan uygarlığa geçişi temsil eder:

önce	*sonra*
hemen doyum	geciktirilmiş doyum
zevk	zevkin kısıtlanması
eğlence (oyun)	çaba (iş)
alıcılık	üretkenlik
baskı yokluğu	güvenlik[28]

Marcuse Freud'dan yalnızca, insanın maddi varoluşunun temeli olan "doğayla savaşım"ın kapitalizmin ekonomik düzeninin yarattığı, ne ki bu düzenin içinde insanca dile getirilmesinin olanaklı olmadığı, üretici güçler yoluyla hafifletilebileceğini varsaymakta ayrılmaktadır.

Freud'un benzer bir kullanımı, toplumun köktenci bir biçimde yeniden kurulması görüşünden yoksun olsa da, Elias'ın yazılarında bulunabilir. Elias kuramını doğrudan doğruya, toplum yaşamının artan karmaşıklığının zorunlu olarak artan ruhsal bastırmayı getirdiği kanıtsavı çevresinde kurmaktadır:

> Batı'nın en erken döneminden bugüne toplumsal işlevler, rekabetin baskısı altında giderek daha da farklılaşmış duruma dönüşmüşlerdir. Bunlar daha da farklılaşmış duruma geldikçe, iş-

[27] Freud, *Civilization and its Discontents* (London: Hogarth, 1969), s. 26.
[28] Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* (New York: Vintage, 1955), s. 12.

> levlerin ve dolayısıyla da bireyin tüm eylemlerinde bağımlı olduğu insanların sayısı giderek artmıştır... Giderek daha fazla sayıda insan, davranışlarını diğerlerinin davranışlarıyla uyumlu kılmak zorunda kaldıkça, eylemlerin ağı giderek daha katı ve tam bir biçimde örgütlenmek zorunda kalmaktadır... Birey, davranışını artan bir biçimde farklılaşmış, daha düzenli ve istikrarlı bir biçimde düzenlemeye zorlanmaktadır... Eylemler ağı öylesine karmaşık, öylesine geniş duruma gelmektedir ve bu ağ içinde daha "doğru biçimde" davranmak için harcanan çaba öylesine fazladır ki, bireyin bilinçli olarak kendi kendini denetiminin yanında, mutlak, körlemesine işleyen bir kendi kendini denetim aygıtı sağlam bir biçimde oluşturulmuş duruma gelmektedir.[29]

Elias, çağcıl Batı'nın belirli nitelikleri üzerinde durmaktadır, ama bu nitelikler, genelleştirilmiş bir evrimcilik altına konmaktadır. "Daha az karmaşık toplumlarda" daha az bireysel kendi kendini denetleme, daha fazla duyguların kendiliğinden dile getirilmesi vs. söz konusudur. Böyle toplumlardaki insanlar, daha çok çocuklar gibidirler; kendiliğinden ve değişkendirler.

Bu görüş, benim inandığım gibi yanlışsa, gerek çağcıl kapitalizmin yapısına, gerekse de kapitalizmin içerebileceği kurtarıcı gizilgücüne ilişkin olarak çıkarsanabilecek bir dizi içerme bulunmaktadır.[30] Bu niye yanlıştır ve bunun yerine ne tür bir bakış açısı geçirilmelidir? Bir bölümüyle, "ilkel toplumların" teknolojilerinden başka hiçbir şeylerinin ilkel olmadıklarını gösteren çağdaş antropolojinin bulgularına bakmamız gerekiyor. Dilin incelenmesi belki de burada bir temel sağlayabilir. Farklı toplumların dilsel karmaşıklıkları ile maddi "ilerleme" düzeyi arasında ayırt edilebilir hiçbir bağlantı yalınca yoktur. Bu olgu tek başına, bir yanda sözlü kültürlerin, öte yanda da "uygarlıkların" ruhsal örgütlenmeleri arasında herhangi bir genel farkın olası olmadığını göstermeye yeter. Hatta, uygarlıkların sözlü kültür-

---

[29] Norbert Elias, *The Civilising Process*, 1. cilt, *The History of Manners* (Oxford: Blackwell, 1978), 2. cilt, s. 232-233.

[30] Bu temaların bir bölümünü, *CCHM*'nin ikinci cildi olan *Between Capitalism and Socialism* [Kapitalizm ve Sosyalizm Arasında]'da izliyorum. [Gerçekte kitabın adı, *The Nation-State and Violence* (Ulus-Devlet ve Şiddet), Cambridge: Blackwell/Polity, 1985 (çev.).]

lerden daha karmaşık oldukları varsayımı hakkında bile dikkatli olmamız gerekmektedir. Uygarlıklarda —ne ki, her şeyden önce, son iki yüzyıldır Batı'nın yükselişi ile ortaya çıkan dünya düzeninin özgül biçiminde— sözlü kültürlerden daha fazla zaman-uzam aralaşması bulunmaktadır. Bunlar (olasılıkla) daha geniş zaman ve (kesinlikle) daha geniş uzam parçalarını ayraca alırlar. Bununla birlikte, sözlü kültürlerde bulunan toplumsal etkinliğin kimi özellikleri, akrabalık kurumlarıyla ilişkisi olanlar gibi, eşine az rastlanır derecede karmaşıktır. Kuşkusuz, Freud'un ve benzer bir tutumu benimsemiş olan başkalarının görüşünün, sözlü kültürlerde duygulanımların bastırılmasına ya da görece eksikliğine dayandığına değinilebilir. Ne ki kanıtlar, böyle kültürlerin tümel olarak duygusal dile getirişlerin kendiliğindenliğiyle nitelendiği önermesini hiç de desteklememektedir. Kimi sözlü kültürlerin (diğerlerinin yanı sıra, ego ruhbilimcilerinin göstermeye çalıştıkları gibi), günlük yaşamın büyük bölümünü kapsayan çok güçlü ahlaki yasaklamaları vardır ve çocuk eğitiminde baskı oldukça ağır bir biçimde kullanılabilir.[31]

Evrimci kuramın normatif yanılsama eğilimiyle, üçüncü tehlikeyle, evrimci bir ölçek üzerindeki daha üstün ekonomik, siyasal ya da askeri gücün, bir ahlaki üstünlükle özdeşleştirilme eğilimini kastediyorum. Böyle bir eğilimin, evrimciliğin ırkmerkezci çağrışımları ile yakın bağlantıları olduğuna kuşku yoktur, ama bunlar, tam da aynı şeyler değillerdir. Uyarlama kavramı, bu bağlamda da yine zararlı bir kavramdır. Bu kavram, ahlaki olarak yansız olduğu izlenimi vermektedir, sanki daha üstün "uyarlanma yeteneği" *ipso facto* ahlaki olarak daha üstün olan toplumsal özellikler bakımından üstünlükmüş gibi. Bununla birlikte, terim insan toplumlarına uygulandığında, daha sık olarak mutlak güç ile eşanlamlıdır. Eğer, güç hakkı doğurmaz deyişi eski bir deyiş ise, bu deyiş evrimciler tarafından, kendi evrimciliklerinin bir sonucu olarak sık sık unutulmaktadır.[32]

---

[31] A. Kardiner, *The Individual and His Society*, (New York: Columbia University Press, 1939)'da tartışılan kimi örneklere bakılabilir.

[32] Belki de bunun evrimciliğin mantıksal bir içermesi değil, tehlikelerinden birisi olduğunu yeniden vurgulamaya değer. Habermas, bunu ve evrimciliğe ilişkin

Son olarak, zamansal çarpıtmayla, dördüncü tehlikeyle, evrimci düşünürlerin tarihin yalnızca toplumsal değişme diye yazılabileceği, zamanın akışının değişmeyle aynı şey olduğu, varsayımlarını, "tarih"i, "tarihsicilik" ile karıştırmalarını kastediyorum.

Tarihsel maddecilik bir evrimcilik biçimi midir? Terim belirli bir biçimde anlaşılıyorsa, belirli sınırlamalarla, öyle olduğunu söyleyebiliriz. "Tarihsel maddeciliğin" çok genel bir anlamda anlaşıldığını varsayalım. Böyle kullanılan terim, "insanlar tarihi yaparlar" aktarmasıyla dile getirilen, insan toplum yaşamının *praxis* —gündelik yaşamın sürdürülmesinde yürütülen pratik etkinlikler— içinde biçimlenir ve yeniden biçimlenir düşüncesine göndermede bulunuyor olabilir. Böyle bir görüş tam da, benim yapılaşma kuramının temellerini oluştururken kanıtlamaya çalıştığım bir görüştür. Ne ki "tarihsel maddecilik" daha yaygın olarak, özellikle kendilerine Marksist diyenler arasında, çok daha kesin ve Marx'ın yazılarında kesinlikle büyük ölçüde destek bulan bir anlamda kullanılmaktadır. Bu, Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nin ilk sayfalarıyla *Komunist Manifesto*'da genel çizgilerini verdikleri ve Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın önsözünde açıklıkla ve parlak bir biçimde dile getirdiği toplumsal değişme şemasına dayanan "tarihsel maddecilik"tir.

Bu kaynaklarda ortaya konan görüşler, evrimciliğin belirlediğim ölçütlerin tümüne uymakta, ayrıca evrimciliğin kimi tehlikeli ikincil içermelerini de taşımaktadır. Marx'ın, zaman zaman bir Batı Avrupa tarihi verme dışında başka bir şey yapmıyormuş gibi yazdığı doğrudur. Ne ki Marx kesin olarak, yalnızca dünyanın bir köşesine ilişkin yorumlayıcı bir yaklaşım getirmiyordu. Kabile toplumu, antik dünya, feodalizm, kapitalizm, ayrıca Asya tipi üretim tarzını içeren gelişme şeması, üretici güçlerin genişlemesi kılığındaki uyarlanmanın başrolü oynadığı evrimci bir çerçevedir. Neden Asya tipi toplum, Batı'ya kıyasla "durgun"dur? Çünkü bu tarz, üretici güçlerin belirli bir noktanın ötesinde gelişmesine olanak vermez. Kuşkusuz Marx'ı, on dokuzuncu yüzyıl evrimciliğinin öteki biçimlerine çok yakın görmek, Darwin'e o-

---

diğer birçok noktayı aydınlatıcı ve her zaman zekice tartışan bir yazar. Bak. Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society* (Boston: Beacon, 1979) özellikle 3. ve 4. bölümler; ayrıca "Geschichte und Evolution", *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* (Frankfurt: Suhrkamp, 1976).

lan hayranlığına karşın, bir hatadır. Marx'ın insanın doğaya giderek artan biçimde egemen olduğu yollu düşünceye olan düşkünlüğü, evrimciliğin başka birçok kullanımından esas olarak farklı olmayan bir uyarlanma kavramını dile getirmektedir. Ne ki Marx'da, özgül bir gelişme biçimine sıkıştırılmış, ters çevrilmiş bir diyalektik bulunmaktadır ki, bunun daha ortodoks evrimci kuramlarla doğrudan bir benzerliği yoktur.

Marx'ın evrimciliği bir "dünyanın büyüme öyküsü"dür ve doğrusal çizgiye sıkıştırma ile zamansal çarpıtmayı sergilemektedir. Ama öncelikle uyarlanma mekanizmalarına verdiği rol yüzünden buna karşı çıkmak gerekir. Childe'ın tarihsel maddecilik yorumu kimi açılardan özgül olarak kaba bir yorum olabilir, ancak bu yorumun, sıklıkla üstü kapalı olarak yapılan varsayımları açık duruma getirme gibi bir erdemi vardır. İnsanların yaşadıkları maddi çevrelerde varlıklarını sürdürmeleri gerektiği olgusu bize, yaşamak için yaptıklarının toplumsal dönüşümde baskın bir rol oynayıp oynamadığına ilişkin hiçbir şey söylememektedir.

Genelde evrimci kuramın ya da özelde tarihsel maddeciliğin yetersizliklerini gidermenin olanaklı olduğunu düşünmüyorum.[33] Bu yüzden bunları çözme gereğinden söz ediyorum. Başka deyişle bunların yerine, benzer biçimdeki bir kuramı geçiremeyiz. Toplumsal değişmeyi açıklarken, hiçbir tekil ve baskın mekanizma belirlenemez; insanın elinde toplumsal gelişiminin gizlerini çözecek, bunları bir tek denkleme indirgeyecek ya da toplum türleri arasındaki önemli geçişleri böyle bir yolla açıklayabilecek bir anahtar yoktur.

Toplumsal Değişmenin Çözümlenmesi

Yukarıdaki düşünceler, toplumsal değişmeye ilişkin olarak genelleme yapamayacağımız anlamına gelmemektedir ve değişmenin kendileriyle çözümlenebileceği tüm genel kavramları bırakmamızı gerektirmemektedir. Bu bakımdan, beş kavram özel-

[33] Cohen'ın felsefi bakımdan inceltilmiş tarihsel maddecilik yorumunda yapmaya çalıştığı gibi: G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History, a Defence* (Oxford: Clarendon Press, 1978).

likle önemlidir. Önceki bölümde, bunlardan üçüne —yapısal ilkeler, zaman-uzam uçları ve toplumlararası dizgeler— değinmiştim. Bunlara *oluşsal niteleme* (ya da kısaca oluşlar) ve *dünya zamanı* kavramlarını eklemek istiyorum.[34]

Yapısal ilkeler	Çağdaş kurumsal eklemlenmeyi çözümleme
Oluşsal nitelemeler	Karşılaştırılabilir türlerdeki kurumsal değişme biçimlerini ayırt etme
Toplumlararası dizgeler	Toplumsal bütünlükler arasındaki ilişkileri belirleme
Zaman-uzam uçları	Değişik yapısal türdeki toplumlar arasındaki bağlantıları gösterme
Dünya zamanı	Düşüngüsel olarak gözetilen "tarih"in ışığında birleşim durumlarını inceleme

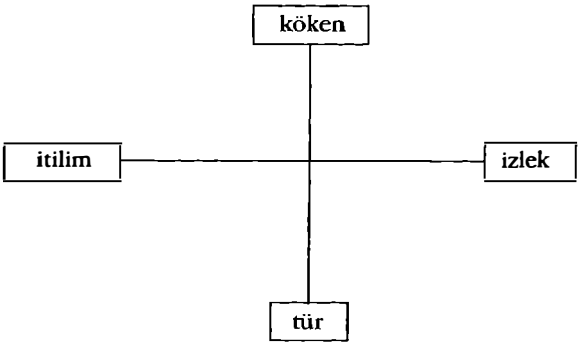
Bütün toplum yaşamı oluşsaldır ve ben oluş kavramını, yapılaşma kuramının diğer tüm kavramları gibi, toplumsal etkinliğin bütün bir kapsamına uygulama ereği güdüyorum. Toplum yaşamının bir yönünü oluş diye nitelemek, bu yönü, belirlenebilir bir başlangıcı ve sonu olan, dolayısıyla da özgül bir diziyi içeren değişik sayıdaki edim ya da olaylar diye görmektir. Büyük ölçekli oluşlardan söz ederken anlatmak istediğim, bir toplumsal bütünlükteki ana kurumları etkileyen ya da toplumsal bütünlük türleri arasındaki geçişleri içeren değişme dizileridir. Bir örnek olarak, tarıma dayalı devletlerin ortaya çıkışlarını alalım. Bir devletin biçimlenişini bir oluş diye değerlendirmek, tarihi çözümsel olarak enine kesmek, diyeceğim, belirli unsurları bir dizinin başlangıcı olarak belirlemek ve bu diziyi kurumsal bir dönüşüm süreci olarak izlemek anlamına gelir. Devletin biçimlenişini, önceden varolan bir toplumun daha geniş toplumlararası ilişkiler içinde kapsanması bağlamında, ilgili toplumsal bütünlüklerde kapsanan yapısal ilkeler bağlamında inceleyerek (kuşkusuz, de-

[34] Bu kavramlardan ikincisini Eberhard'dan aldım. Bak. Wolfram Eberhard, *Conquerors and Rulers* (Leiden: Brill, 1965).

ğişmenin içsel kaynaklarını gözden kaçırmadan) ele almak gerekmektedir. Bu yüzden uzam bakımından birbirine yakın köy topluluklarının gizil olarak yüksek verimliliği olan topraklarda artık ürünü biriktirmeleri, bu toplulukları tek bir yönetim düzeni altında toplayan bir devletin doğuşuna götüren bir kalıp türü olabilir. Ne ki bu tür, diğerleri arasından yalnızca bir tanesidir. Birçok durumda, ilkel bir devlet aygıtı oluşturmak için zorlamayla kullanılan askeri gücün düzenleştirilmesi en önemli etkendir. Tarıma dayalı devletler her zaman, zaman-uzam uçlan boyunca çevrelerindeki kabile toplumları ile olduğu kadar, kuşkusuz, belirli bir alan üzerinde başatlık kazanmak için uğraşan diğer devletlerle de bir karşılıklı bağımlılık ile çatışma ve de bunlar üzerindeki kısmi egemenlik biçimindeki sorunlu ilişkiler içinde olmuştur. Toplumsal değişmenin, "dünya zamanında" incelenmesi gereği üzerinde diretmek, değişen toplumlararası dizge biçimlerinin oluşsal geçiş üzerindeki etkisini vurgulamaktadır. Eğer bütün toplum yaşamı olumsal ise, bütün toplumsal değişme de birleşimseldir. Bunun anlamı, toplumsal değişmenin bağlamdaki değişmelere göre, ki burada bağlam (her zaman olduğu gibi) eyleyenlerin "tarihi yaptıkları" koşulları düşüngüsel olarak gözetmelerini içermektedir, nitelik olarak farklılık gösteren koşul ve olayların birleşimlerine bağlı olduğudur.

Toplumsal değişme modellerini, aşağıda sunulan ve özgül oluş biçimlerinin yapısını değerlendirirken biraraya getirilen boyutlara göre sınıflayabiliriz. Bir oluşun ya da karşılaştırmalı bir biçimde incelenen oluşlar dizisinin kökenini çözümlemede, değişik türden düşünceler olağan olarak gereklidirler. Çağcıl dünyada, toplum dizgelerinin zaman-uzam aralaşmalarındaki genişleme, eşitsiz gelişme sürecinde içerilen değişik bölgeselleşme biçimlerinin birbirleriyle iç içe geçmeleri, toplumların yapısal özellikleri olarak çelişkinin öne çıkması,[35] toplumsal örgütlenme ve dönüşüm için akışkan bir güç olarak tarihsiciliğin önemi — bütün bu etkenler ve daha da fazlası, bir oluşun özgül kökenlerini değerlendirmenin artalanını oluştururlar.

[35] *CCHM*, 10. bölüm.



Bir oluş içinde kapsanan toplumsal değişme türüne gönderme yaparken, bunun hem ne kadar yoğun hem de ne kadar geniş kapsamlı olduğunu —diyeceğim, bir dizi değişmenin varolan bir kurumsal düzenlemeyi bozması ya da yeniden biçimlendirmesinin ne kadar derin olduğunu ve bu tür değişmelerin ne kadar geniş alana yayıldığını— göstermeye çalışıyorum. Burada yeri olan, başka yerlerde[36] bir ölçüde ayrıntılı olarak dökümünü yaptığım bir düşünce, bütünsel toplum türleri arasındaki geçişin ayırt edici niteliği olan değişmenin "kritik eşikleri"nin olabilmesidir. Görece hızlı bir değişme kümesi, ancak belirli anahtar kurumsal dönüşümler başlangıçta gerçekleştirilmişse olanaklı olan, uzun dönemli bir gelişme itilimi yaratabilir. Burada "itilim", oluşsal nitelemenin özgül biçimleriyle bağlantılı olarak değişmenin gerçekleşme hızına göndermede bulunurken "izlek", daha önce değinildiği gibi, değişmenin yönünü dikkate almaktadır.

Ortaya atılan bu kavramları anlamak için, tarıma dayalı devletlerin ortaya çıkışlarına kısaca göz atalım. Bu tür devletlerin gelişimi hangi dereceye kadar tek bir oluş türü diye görülebilir? Böyle görünüşte zararsız bir soruya bile yanıt vermek, bu tür devletlere ilişkin olarak ortaya atılan kuramların —bu devletlerin kökenlerinin savaşa, sulama düzeneklerine, artık üretimin-

[36] *CSAS*; *CPST*, s. 228 ve devamı.

deki hızlı değişmelere vs. dayandığını öne süren kuramlar— çoğunun göreli yalınlıklarının düşündürdüğünden çok daha zordur. Daha önce de değindiğim gibi, oluşsal bir niteleme yapmak, bir dizi kavramsal kararı vermektir: Hangi toplumsal biçimin varsayılan bir değişme dizisinin "başlangıç noktası" olduğuna, gelişmenin tipik izleğine ve "son noktanın" nerede olduğunun söyleneceğine ilişkin kararlar.

Her şeyden önce, "devlet" teriminin bulanık bir terim olduğunu kaydedebiliriz. Bu terim ya "devlete dayanan toplum"a ya da böyle bir toplumdaki belirli bir türde olan yönetim kurumlarına göndermede bulunabilir. Sorunu yalınlaştırmak için "devlet" terimini, yukarıdaki seçeneklerden ikincisi anlamında kullanacağım. Bu durumda sorunun başlangıç nitelemesi, belirli siyasal kurumların bulunduğu koşullarla bu kurumların bulunmadığı koşulları yanyana getirmek için aranacak karşıtlıklara ilişkin karar verme sorununa dönüşmektedir. Bu soruna bir yanıt bulmak, herkesin kabul edebileceği bir yanıt olmasa da, olanaklı görünüyor. Nadel'i izleyerek, bir devletin aşağıdaki koşullar bulunduğunda varolduğunu ileri sürebiliriz: (a) hükümetin merkezileşmiş organları; buna eşlik eden, (b) yasal toprak denetimi savları; (c) belirli bir türden eğitim, atama ve konum nitelikleri olan ayrı bir egemen seçkinler topluluğu ya da sınıfı.[37] Bu tür bir dile getirişi ya da buna çok benzeyen bir dile getirişi, alanda önde gelen birçok düşünür, özellikle Fortes ve Evans-Pritchard'ın klasik tartışmalarında olduğu gibi, benimsemiştir.[38] Bunun öteki yüzü olan, devletin kendisinden ortaya çıktığı toplumsal durum türü nedir? Bunun yanıtının kendiliğinden açık olduğu düşünülebilir —yukarıda tanımlanan devlet kurumlarının bulunmadığı toplumlar. Ne ki gerçekte bu sorun, göründüğü kadar açık değildir; ya da ancak içsel bir modeli düşünmeden uygularsak böylesine açıktır. Çünkü olasılıkla, devlet kurumlarının önceden kurulmuş, az çok değişmeden kalan bir "toplum"dan ortaya çıkmaları, genellikle olan bir şey değildir. Tam tersine, devletlerin oluşumu çok sık olarak daha önce be-

[37] S. F. Nadel, *A Black Byzantium* (London: Oxford University Press, 1942).

[38] M. Fortes ve E. E. Evans-Pritchard, *African Political Systems* (London: Oxford University Press, 1940).

lirginleşmemiş olan toplumsal varlıklarla karışır ve aynı zamanda o güne değin varolan diğer varlıklardan kopabilir.

Bu noktayı, devletleri şefliklerden ayırt ederken akılda tutmak zorundayız. Bu sonuncular genellikle, ilk biçimlerin öncelleri olabilirler (ve devletler yok oldukları ya da çöktüklerinde de varlıklarını sürdürebilirler), ne ki birisi yalın olarak diğerinin "genişlemesinden" ya da "içsel farklılaşmasından" doğmaz. Devletlerle şeflikler arasındaki ayrım hiçbir biçimde, antropolojik yazı çizide varsayılan kadar kolayca yapılabilecek bir ayrım değildir. Ayrımın olağan temeli merkezileşmeyle ilişkili olmak durumundadır. Devletlere karşıt olarak, şefliklerde, şefin altında yer alan bir dizi eşit birimlerin başında bulunanlar vardır; bu birimler az ya da çok aynı güç ve konumu gerektirirler. Bu ayrımın ilgili deneysel malzemeyi düzenlemekte yararı olduğuna kuşku yoktur. Yine de, ayırıcı çizgi değişik yerlerde çekilebilir. Örneğin, Tahiti'nin durumunu ele alalım.[39] Burada konum ve siyasal sorumluluk açısından birbirlerinden ayrılmış üç içsel soy topluluğu bulunur. En büyük şefin başkanlığı altındaki şefler, adanın değişik bölümlerindeki bu toplulukların ileri gelenleri arasından seçilirler. Ne ki böyle toplulukları "devletler" diye adlandırmaya değer mi? Claessen buna evet yanıtını verirken[40] eski Tahiti toplumunu incelemeye en fazla çaba harcayan yazar, Oliver, hayır demektedir.[41]

Görüş ayrılığı, deneysel olmaktan çok kavramsaldır. Bu ayrılık önemlidir, çünkü toplumsal nesneleri sınıflamaktaki güçlüklerin bir belirtisidir. Benim görüşüm, Claessen'in devletlerin varlığı için benimsediği ölçütleri çok gevşek tuttuğudur. Kuşkusuz, kurumsal eklemlenmenin kesin mekanizmalarını sınıflama ve değerlendirme ölçütlerinin birbirinden bağımsız sorunlar olmadıkları yeterince ortadadır. Kuramsal olarak yansız bir sınıflama ile başlayıp daha sonra kuramsal bir yorumu buna yerleştirmek olanaklı değildir. Bu yüzden Claessen, yirmi bir "ilk devlet" derlemesine dayanarak bu tür devletlerle kentlilik arasında

---

[39] Douglas L. Oliver, *Ancient Tahitian Society* (Honollulu: University of Hawai Press, 1974).

[40] Henri J. M. Claessen, "The early state in Tahiti" Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik, *The Early State* (The Hague: Mouton, 1978) içinde.

[41] Oliver, *Ancient Tahitian Society.*

özgül bir birlikteliğin bulunmadığını ileri sürmektedir. Aslında, bu sonuca ulaşmada kullandığı neredeyse tüm örnekler, kendisinin "tam oluşmamış devletler" kategorisi içindedir, bana kalırsa bu kategoriye şeflikler demek daha doğru.[42]

Bakılması gereken değişme izleğini nasıl belirlemeliyiz? Varolan yazı çizide konduğu biçimiyle, bu soru sık sık yalnızca içsel bir çerçevede ele alınmamakta, aynı zamanda üstü kapalı evrimci öncüllere de dayanarak yanıtlanmaktadır. Diyeceğim, bu sorun tek yönlü olarak, yalnızca devletin gelişme koşullarına ilişkin olarak konmakta ve devletin varoluşu, sürecin bir son noktası diye görülmektedir. Öte yandan, tarıma dayalı devletleri içeren oluşlar neden yalnızca, hatta öncelikle, bu biçimde düşünülmek zorunda olsun ki? Belirli bir bölgedeki bir devletin gelişimi genellikle, komşu devletlerin çöküşleri ya da gerilemeleriyle çakışmakta, belki de bunlara neden olmaktadır. Devletlerin çözülüşü, başlangıç oluşumlarından daha az rastlanır değildir ve herhangi bir süreç üzerinde diğerleri pahasına yoğunlaşmayı gerektiren pek az neden bulunmaktadır —özellikle de bunlar yinelenen bir biçimde birbiriyle bağlantılı oldukları sürece. Bu yüzden sorunu, aşağıdaki gibi niteleme eğilimindeyim. Tarıma dayalı devletleri etkileyen kurumsal değişme süreçlerini anlamak için, şefliklerle devlet biçimleri arasındaki kesişme ilişkilerini doğuran koşulları çözümlemeye çalışıyoruz.

Böyle dile getirildikte, bu tür bir konumun genel olarak devletin "kökenleri" üzerinde yoğunlaşmakla uyuşmadığı görülecektir. Devletin "kökenlerine" ilişkin geniş yazı çizinin, sıklıkla ortaya atılan, her şeyi kapsar türden genellemeler için destek bulamaması da şaşırtıcı değildir. Böyle genellemeler, öncelik verilen nedensel güçlere göre değişik türlere ayrılmaktadırlar.[43] O-

---

[42] Henri J. M. Claessen, "The early state: a structural approach", Claessen ve Skalnik, *The Early State* içinde.

[43] Bak. Ronald Cohen, "State origins: a reappraisal", Claessen ve Skalnik, *The Early State* içinde; Robert N. Carneiro, "A theory of the origin of the state", *Science*, no. 169, 1970; Morton H. Fried, *The Evolution of the Political Society* (New York: Random House, 1967); W. Koppers, "L'Origine de l'etat", *6th international Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Paris, 1963, 2. cilt; Lawrence Krader, *Formation of the State* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1968); G. Lenski, *Power and Privilege* (New York: McGraw-Hill, 1966); Robert Lowie, *The Origin of the State* (New York: Harcourt, Brace,

lasılıkla bunların en etkili olanları, demografik etkenleri, savaşı ve üretici güçlerin gelişimini vurgulayan genellemelerdir. Childe'ın yazıları bu kategorilerden üçüncüye giren kuramlar üzerinde büyük ölçüde etkili olmuştur; Childe'ın yazıları, arkeolojideki Marksist etkinin olasılıkla Marx ve Engels'in kendi yazılarından daha önemli bir kaynağı olmuştur. Bu türden kuramlar, yüksek derecede evrimci olma ve devletin "kökenlerini" ya mutlak teknolojik değişmeyle ya da artık üründeki birikimle eşleme eğilimi gösterirler. Böyle görüşlerin yanlış işlevselci "açıklamalar" anlamına gelmedikleri durumlarda, bu görüşler deneysel verilerle yalınca uyumlu değillerdir. Olan bitenin kurama uygunluk gösterdiği kimi durumlar vardır —diyeceğim, artık birikiminin bir devletin oluşumunda önce geldiği ve yeni ortaya çıkan yönetici sınıfın devletin oluşumuna doğru "ittiği" durumlar. Ne ki bunlar, ayrıksı durumlardır.[44] Devletin oluşum aşamaları genellikle, zaman zaman mallar çevredeki alanlardan yağma yoluyla elde edilebilirse de, azalan üretkenlik ve servetle bağlantılıdırlar; tersi durumla değil.

"Savaş gücü kuramı" pek çok yandaş bulmuştur çünkü, eğer tarıma dayalı devletlerin az çok sürekli bir özellikleri varsa bu da savaş içinde olmaktır. Kuşkusuz, Spencer'in evrimci düşüncesi, sanayi çağının gelişiminden önceki savaş gücüne büyük önem yüklemiştir. Savaş oldukça yaygın olarak devletlerin oluşma ve çözülmelerinde yer almaktadır —ki bu, daha önce de vurguladığım gibi, bir ve aynı süreçtir. Ne ki devletlerin sık sık savaş etkinliklerine girdiklerini söylemek başka şeydir, bu devletlerin kökenlerinde böyle etkinliklerin baskın ya da belirleyici rol oynadıklarını söylemek başka; bunların söz konusu rolü tüm tarıma dayalı devletlerin oluşumunda (ya da çöküşünde) oynadıklarını söylemek çok daha başka bir şey. İlk önerme karşı çıkılamaz bir önermedir. İkincisi en azından yalnızca kısmen geçerlidir. Üçüncüsü ise, kesinlikle yanlıştır. Demografik kuramlar da daha iyi değildirler. Bunlar genel olarak, eldeki yaşam uzamlarının görece sınırlanmış olduğu nüfus içindeki doğum oranları

1927); Elman R. Service, *Origins of the State and Civilization* (New York: Norton, 1975).

[44] Bak. Service, *Origins of the State and Civilization.*

artışının bir sonucu olarak nüfustaki artmanın, yetkenin merkezileştirilmesi ve güç farklılaşmasına yol açan bir baskı yarattığını öne sürerler.[45] Kuşkusuz, devlete dayalı toplumlar kabile düzenlerinden daha büyüktür, genellikle çok daha büyük. Demografik kuramlar sıkça, "neolitik devrimin" nüfus artışını uyardığı, bunun da devletin oluşumunu getirdiği düşüncesiyle eşlenmektedirler. Ne ki bu, ne genel ne de daha özgül bir düzeyde doğrudur. Neolitiğin başlangıcı, bilinen bütün devlete dayalı toplumlardan uzaktır. Daha özelde, fiziksel bakımdan sınırlı alanlarda biçimlenmiş devletlerin her zaman ortaya çıkan bir nüfus baskısının sonucu olmadıkları görülmektedir. Kuramla oldukça uyumlu olan kimi örnekler varsa da, birçokları uyumsuzdur. Dolayısıyla, Meksika Vadisi ve Mezopotamya'daki devlet oluşumunu inceleyen Dumont, nüfus artışının devlet biçimlerinin gelişmesini, bu ikisi birarada yer alıyor olsalar da, açıklayamayacağı sonucuna varmaktadır.[46] Diğer araştırmalar da, nüfusun devlet oluşumundan önceki dönemde azalabileceğini göstermektedir.[47]

Devlet oluşumuna ilişkin kimi yaklaşımlar, toplumlar arasındaki savaş dışı ilişkileri de vurgulamaktadırlar. Dolayısıyla Polanyi, uzun mesafe ticaretinin devletlerin gelişimleri üzerindeki etkilerini incelemiştir.[48] Bildiğim kadarıyla hiç kimse bunu devletin oluşumuna ilişkin genelleştirilmiş bir kuram diye ortaya atmadı; eğer birisi bunu yaptıysa, bu yukarıda değinilenlerden daha da kötü olurdu. Bu türden bir bakış açısı en azından, toplumlararası dizgelerin devletlerin oluşum ve çözülüşlerindeki önemine dikkat çekmektedir. Bununla birlikte, ne savaşa ne de ticaret ilişkilerine değinmek, toplumlararası dizgelerin yapıları biçimindeki çözümsel sorunla yüzleşmemektedir. Önceki bölümde vurguladığım gibi bu tür dizgeleri, yalnızca sınırları açıkça çizilmiş toplumsal bütünlükleri birbirine bağlayan bir dizi ilişki diye düşünmek yeterlidir. Böyle dizgeleri incelemek aynı

---

[45] Carneiro, "A theory of the origin of the state".

[46] Louis Dumont, "Population growth and cultural change", *Southwestern Journal of Anthropology*, 21. cilt, 1965; Service, *Origins of the State and Civilization*.

[47] Henry T. Wright ve Gregory Johnson, "Population, exchange and early state formation in southwestern Iran", *American Anthropologist*, 77. cilt, 1975.

[48] Karl Polanyi, *Trade and Markets in Early Empires* (Glencoe: Free Press, 1957).

zamanda, bir "toplum"un ne olduğu sorusunun hazır ve kolay bir yanıtı olduğu varsayımını bırakmak anlamına gelir. Yeniden Eberhard'ın ele aldığı türden örnekleri ele alalım. Tek bir coğrafi alanda çok sayıda toplum, sözde ya da gerçekte bir merkezin siyasal yönetimi altında olsalar da, birbirine görece yakın ancak çok fazla doğrudan bağlantı olmadan varolabilir.[49] Buna karşıt olarak, böyle bir alanda, zaman-uzamda oldukça farklı yerleşimleri olan, birbiri içine geçmiş topluluklar varolabilir —bu, "zaman-uzam uçları"ndan söz etmeme yol açan görüngülerden birisi. Dolayısıyla, geleneksel Çin'de olduğu gibi, Moğol egemenliğindeki Hindistan'da da, Hintli çiftçilerin büyük bölümünün Moğollarla hiç bir ilişkisi yoktu. Bunların dilleri, töre ve dinleri ayrı idi. Büyük tüccarlar "Moğol toplumu"nun yalnızca kıyıdaki bir parçası idiler, ne ki bunlarla ilişkileri ve bağları olan topluluklar, Hindistan içlerinden Yakındoğu'nun tümüne uzanan, birbirinden uzak alanlara dağılmıştı. Aynı şey büyük ölçüde, Hindistan'ın içi ve kimi zaman ötelerindeki birliklerde yer alan rahipler için de geçerliydi.

> Belirli halk öykülerini tüm Yakındoğu'da, Güney Asya'nın kimi bölümlerinde ve son olarak Çin'in Fu-kien kıyılarında bulabilirken, Filipinler ya da Hainan Adasında bulamamıza şaşırmamalıyız. Kui-chou'daki Miao kabileleri, yüzyıllar boyu kendi törelerini, inançlarını ve öykülerini, diğer töre, inanç ve öykülerin doğduğu Çin yerleşimlerine yalnızca birkaç mil uzaklıkta iken, korumuşlardır. Böyle yerlerde Miaolar ve Çinliler ilkece, ekonomik sömürü ya da askeri saldırganlık dışında birbirleriyle etkileşim içinde değillerdi. Ne ki Kui-chou'daki Miaoların Vietnam'daki Miaolar ile aynı töreleri olmuş olabilir, çünkü —sık sık kanıtlayabileceğimiz gibi— bir miktar bağlantı, uzun mesafeler ve uzun dönemler boyunca bile korunmuştu.[50]

Buraya kadar ortaya konan nokta, devletin "kökenlerine" ilişkin kuramların, oluşları içsel ve/veya evrimci bir biçimin yol açtığı hatalara düşecek biçimde niteleme ve toplumsal örgütlenme ile değişmeyi toplumlararası dizgeler bağlamında incelemede başarısızlığa düşme eğiliminde olduklarını düşündürmektedir. Ne ki

[49] Eberhard, *Conquerors and Rulers*, s. 9 ve devamı.
[50] Age., s. 10.

buna, "dünya zamanı"nın etkisinin göz önüne alınmaması da eklenmelidir. Bunlar biraraya getirildikte, "devletin kökenlerini" açıklamak için sıkça aranan kuram türünün bir olanaksızlığa dönüştüğünü görmeye başlayabiliriz. "Dünya zamanı"nın etkisinden söz ederken, olay ve durumları bir dünya tarihi takviminde toplayacak biçimde düzenlemeyi kastetmiyorum. Eberhard'ın deyişi kullanırken göndermede bulunduğu iki şeyi (kendisi bunları açık bir biçimde ayırt etmemişse de) kastediyorum. Bunlardan her birisi, oluş türlerine ilişkin yapılabilecek genellemeleri sınırlayan etkenleri göz önüne almaktadır. Bunlardan birisi birleşimlere, diğeri de insan bilgililiğinin toplumsal değişme üzerindeki etkisine gönderme yapmaktadır. "Birleşimler" terimi ile, belirli bir zaman ve yer içinde belirli bir oluş —örneğimizde devletin oluşum ya da çöküşü— için önemli olan etkiler arasındaki etkileşimi kastediyorum. İçinde gelişme sürecinin gerçekleştiği koşulların bir birleşimi, "sonuçları" benzer olsa da —örneğin benzer türden bir devlet aygıtının pekiştirilmesi— bir başkasından oldukça farklı olabilir. Bunun nasıl ortaya çıktığını anlamak için, insan düşüngüselliğini göz önüne almak gerekir —bu tam da, devlet oluşumuna ilişkin birçok kuramın yapmadığı bir şeydir. Birleşim koşulları, bunların farkında olan insan eyleyenlerin düşünce, dolayısıyla da davranışlarına girmeselerdi, bu koşulları, yasaların "sınır koşulları" ile kıyaslanabilir diye değerlendirmek olanaklı olabilirdi.

Yukarıda değinilen kuramların herbirisinden bir parça alarak, Claessen ve Skalnik aşağıdaki unsurları, bu unsurlar her zaman bulunmasalar da, bu unsurların göreli önemleri bir durumdan diğerine değişebilse de, devlet oluşumunu açıklamada yeri olan unsurlar olarak sıralıyorlar:

(1) nüfus artışı ya da baskısı;
(2) savaş, fetih ya da bunların tehditleri;
(3) teknolojik ilerleme ya da artık üretimi;
(4) ideoloji ve yasallaştırma;
(5) önceden varolan devletlerin etkisi.[51]

[51] Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik, "Limits, beginning and end of the early state" Claessen ve Skalnik, *The Early State* içinde, s. 625.

Bunların, sanki eşdeğer mantıksal konumlarda bulunan "etkenler" oldukları ileri sürülse de aslında, (5), diğerlerinden farklıdır. (5)'i önemsemek, toplumlararası dizgeler, zaman-uzam uçları ve dünya zamanına ilişkin olarak daha önce değindiğim tüm sorunları göz önüne almak demeye gelmektedir. Bütün bunları, diğerlerine eklenecek tek bir ek "etken"e sıkıştırmak, basbayağı saçmadır.

Fried'in ortaya attığı ve ondan beri yaygın olarak benimsenen "ilkel" ve "ikincil" devletler arasındaki ayrımın[52] içerdiği kimi sorunları ortaya dökmeye başlayabiliriz. İlkel ya da birincil devletler, daha önce hiçbir devlet biçiminin bulunmadığı alanlarda ortaya çıkan devletlerdir; ikincil devletlerse, diğerlerinin kendilerinden önce varolduğu ya da yakınlarda bulunduğu alanlarda ortaya çıkan devletlerdir. Bunlar arasındaki farklar, "dünya zamanı"nda en azından bir ana ekseni sağlamakta ve toplumlararası ilişkileri doğrudan işin içine sokmaktadır. Önceki tartışmamın, ilk devletlerin deneysel olarak belirlenmesinin aşırı derecede güç olduğunu gösterdiğini düşünüyorum. Birincil devletleri, coğrafi bakımdan yalıtılmış çevrelerde ortaya çıkar diye tanımlamak olanaklı değildir. Çünkü sadece kendileri "hakkında bilgimiz olan" siyasal örgütlenme biçimlerinin etkisi, bir devleti ikincil devlet kılmaya yeterlidir. Dolayısıyla, Eski Krallık döneminin Mısır'ı kimi zaman, coğrafi olarak korunan bir *milieu*da ortaya çıkmış göründüğü için (buna ilişkin arkeolojik kanıtlar gerçekte çok yetersiz ise de) bir ilk devlet diye görülmektedir. Ne ki bunun bütün anlamı, burada daha önce varolduğu bilinen hiçbir devletin olmamasıdır. Önceden varolan Mezopotamya devletlerinin etkisi kesinlikle küçümsenemez.[53]

Buradan çıkarsamak istediğim içerme, birincil ve ikincil devletler kategorilerinin büyük ölçüde dengesiz olduğudur. Birincil devlet örnekleri bulmak güçtür ve durumun niteliği gereği bu kategoride yer alan kabul edilebilir adayların bunlardan farklı o-

---

[52] Fried, *The Evolution of Political Society*.

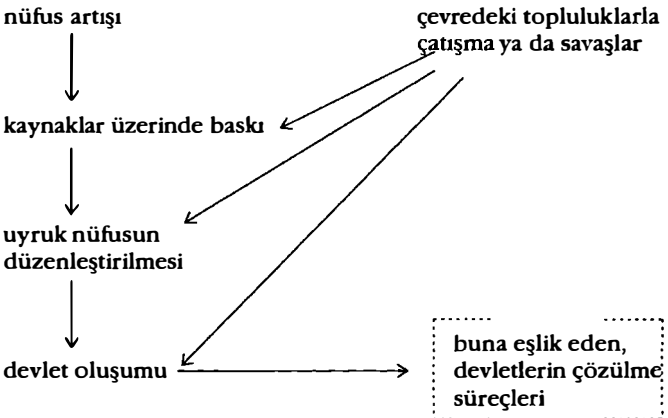
[53] Wilson ve Kelley'in yargılarını karşılaştırın: John A. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt* (Chicago: University of Chicago Press, 1951); Allyn L. Kelly, "The evidence for Mesopotamian influence in pre-dynastic Egypt", *Newsletter of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*, 4. cilt, no. 3, 1974.

lup olmadıklarından hiçbir zaman kesinlikle emin olamayız. Kuşkusuz bunun nedeni, daha önceki devletin etkilerinin izlerinin yalınca ortadan kalkmış olabilmeleridir. Bundan çıkan sonuç, birincil devletlerin gelişme biçimlerine ilişkin olarak spekülasyon yapmaya bir engel yoksa da, bu devletler hakkında bilinenleri genel olarak devlet oluşumu süreçlerine ilişkin kuramlaştırmada temel almanın oldukça yanıltıcı olabileceğidir. "İkincil devletler"i —diyeceğim, önemli ölçüde bir merkezileşme dereceleri olan devletler ya da siyasal oluşumların önceden varoldukları bir dünyada ya da dünya bölgelerinde, ortaya çıkan devletleri— ilk örnekler diye görmenin daha verimli olma olasılığı yüksektir.

Devletlerin önceden varolduğu bir dünyada, tutkulu liderler ve onların izleyicileri tarafından kullanılabilecek devlet düşüncesinin ya da devlet oluşum modellerinin bulunabilirliğini açıklamak zor değildir. Yakın zamanlarda Japon liderlerinin bilerek —Batı'dan gelen büyük baskıların sonucunda olsa da— sanayinin gelişmesi için daha önceki Avrupa ve Amerikan deneyimine dayanan belirli bir modeli benimsemeye karar verdikleri olgusu, hepimiz için yeterince bildiktir. Bu örneğin, başlatılan değişimlerin birdenbire ve oldukça geniş kapsamlı değişiklikler olmalarıyla alışılmadık bir örnek olduğuna kuşku yoksa da, bir bağlamdaki insanların başka bağlamlardakilerin güç ya da etkilerini dengelemek için bu insanlara öykünme ya da onlardan ödünç almayı yalnızca yakın zamanlarda göz önüne almaya başladıkları söylenemez. Başka deyişle, devlet oluşumundaki aşamaların, bu tür süreçlerde önde gelen rolleri oynayanlar tarafından bilinmediği söylenemez. Devletlerin nasıl ortaya çıktıkları ve çöktüklerine ilişkin pek çok şey açıklamak için devlet kurucularının merkezileşmiş siyasal gücün temeli ve yapısının esas yönlerinin hemen her zaman farkında olduklarını kestirmek yeterlidir. Birey ya da toplulukların kafalarında, toplumsal değişmeye ilişkin genel örgütsel planların bulunmasının ve sonra bunları uygulamaya koymalarının hep yaygın olduğunu düşlememiz gerekmiyor. Bu, büyük ölçüde bir çağcıl dönem görüngüsüdür.

Böyleyse, yeniden bu düşüncelere göre dile getirilecek bir devlet oluşum kuramı neye benzeyebilir? Her şeyden önce, genelleştirilmiş "toplumsal güçlerin" işleyişinin, bunlar tarafından

etkilenen insanların belirlenebilir güdülerini gerektirdiği noktasını anımsamalıyız. Örneğin, devlet oluşumuna katkıda bulunan bir neden olarak "nüfus artışı"ndan söz etmek, bu artışa gösterilecek (ve bunun ortaya çıkışında içerilecek) kesin biçimlerdeki tepkileri uyaran belirli güdüsel kalıpları düşündürmektedir. İkinci olarak, "dünya zamanı"nın etkisi, devlet oluşumu üzerindeki temel etkiler bakımından dikkate değer farkların bulunmasının olası olduğu anlamına gelmektedir; kimi durumlara uyacak genel bir yaklaşım, diğer durumlar için geçerli olmayacaktır. Bu, bir oluş türü olarak devlet oluşumuna ilişkin genellemelerin yararsız olduğu anlamına gelmemektedir. Ne ki, bu kuramların tarihsel bağlam ve dönemlere ilişkin olarak, daha önde gelen kuramları ortaya atanların düşündüklerinden olasılıkla daha sınırlı bir kapsamları olacaktır.



12. Şekil

Carneiro'nun kuramı örnek olarak alınabilir. Bunun biçimsel bir gösterimi, 12. Şekildeki gibi verilebilir. Carneiro, savaş gücünün devletlerin kökenlerindeki rolünü vurguluyor. Ne ki, savaş, Carneiro'nun dediğine göre, her türden toplumun az çok sürgit

bir özelliğidir, bu yüzden de devlet oluşumunun yetersiz bir açıklamasıdır. Savaş, onun öne sürdüğüne göre, savaşanların, Nil, Dicle-Fırat ve İndus vadileri, Meksika Vadisi ya da Peru'daki dağlar ya da kıyılardaki vadiler gibi fiziksel bakımdan sınırlanmış tarımsal alanlarda sıkışmış oldukları durumlarda, devletlerin oluşumuna yol açabilir. Böyle durumlarda savaş gücü, alandan dışarıya göçün gerçekleşmesi olası değilken, kıt kaynaklar üzerinde bir baskı yaratmaktadır. Kurulu yaşam biçimlerini sürdürmek zorlaşır ve bu da kimi toplulukları, öbürleri üzerinde askeri egemenlik kurma ve üretim üzerindeki denetimin merkezileştirilmesi çabalarını hızlandırır. Nüfus artışı hem kaynaklar üzerindeki çatışmaları uyarmada hem de yönetim yetkesinin merkezileştirilmesini hızlandırmada çok önemli bir etken olma eğilimindedir.[54] Giderek tüm bir vadi, tek bir şeflik altında birleşmiş duruma gelecek ve yönetsel kaynakların daha da yoğunlaşmaları ile bu şeflik, bir devlet olarak ayırt edilebilir duruma gelecektir. Devlet bundan sonra, çevredeki insanları egemenliği altına almak ve kendisine katmak için, sınırlarını genişletmeye çalışabilir. Burası (Carneiro söylemese de), kuramın belirli türden güdülerin —ve eklersek, önceden varolan siyasal biçimlerden kaynaklanan strateji ve modellerin olası etkilerinin ya da diğer dağınık etkilerin— önceliğini varsaydığı yerdir. Kaynaklar ve kurulu davranış biçimleri üzerindeki baskılarla karşılaşan insanların, bu davranış biçimlerini toplumsal işbirliğini yenileyecek biçimde değiştirmeyecekleri sonucu çıkarsanmalıdır. Kaynakların eşit olmayan bölüşümü, mekanik olarak nüfus baskısından kaynaklanmaz. Ayrıca bu tür bir durumda, merkezi denetimi güçlendirme eğilimlerinin ister istemez ortaya çıkmaları gerekmemektedir. Bu eğilimlerin, hiç kimse sahiden ortaya çıkan sonuçları istememiş olsa bile, "toplumsal gereksinimlerin" böyle bir denetimi güçlendirmek için siyasalar izleyen yapanlar tarafından düşüngüsel olarak anlaşılmalarını içermeleri olasıdır.

İlgili antropolojik ve arkeolojik yazı çizinin büyük bölümünde yaygın olduğu üzere, Carneiro'nun tartışması "devletin kökeni"ne ilişkin bir kuram diye ortaya atılmaktadır. Deyiş, olağan

[54] Carneiro, "A theory of the origin of state".

olarak, yazarın söylemek istedikleri her zaman açık olmasa da, birincil devletlere göndermede bulunmaktadır. Yukarıda belirtilen nedenler yüzünden, birincil ve ikincil devletler arasındaki bu ayrımı tümden bırakmanın daha yararlı olduğunu düşünüyorum. Carneiro'nun devletin "kökeni"nde içerilir diye değerlendirdiği o aynı süreç, siyasal çözülme ya da parçalanma süreci de olabilir. Carneiro'nun kuramı ilginç ve şık bir kuramdır, ne ki bundan, kuramın savunulabilmesi için, birincil devletleri ikincil devletlerden kolayca ayırmak olanaklı olsaydı bile, devlet oluşumunun bilinen bütün örneklerine uygulanması gerektiği sonucu çıkmaz. Carneiro, kurama uymuyor görünen örneklerin kolayca bulunabileceğini kabul ediyor. Bundan sonra da, kuram tümel bir nitelik taşımıyorsa bir şeylerin yanlış olması gerektiği inancıyla, kuramı tümel geçerlilik kazanacak biçimde değiştirmeye çalışıyor. Devletler her zaman, fiziksel bakımdan sınırlanmış coğrafî bölgelerde ortaya çıkmazlar. Carneiro, böyle durumları da kuramın kapsamına almak için, "kaynak yoğunlaşması" dediği bir kavramı ortaya atıyor. Doğal kaynakların özellikle belirli bölgede yoğunlaşması, insanları bu bölgeye çekecektir, bu da nüfus fazlasına yol açacaktır. Oldukça yoğun bir nüfus bir kez söz konusu bölgede bulunduğunda, devlet ortaya çıkma eğilimi gösterecektir. Bununla birlikte, böyle genişletilen kuram artık kabul edilebilir görüntüsünü yitirmektedir ve kuramın devlet oluşumunun bütün örneklerini değil, yalnızca belirli türlerini kapsadığı sonucuna varmak en iyi yoldur. Kuşkusuz, yalnızca kuramın sınırlarının neler olduğunu araştırmak çok önemlidir. Ne ki, kuramın yalnızca belirli bir örnekler dizisini aydınlatmaya yaraması olgusu, onun ille de mantıksal bakımdan kusurlu olduğu anlamına gelmemektedir.

Değişme ve Güç

"İnsanlar tarihi yaparlar" deyişi üzerinde kafa yoran herkesin, özellikle Marx'ın yazılarının daha geniş kapsamı içinde, çatışma ve güç kavramlarını göz önüne alması kaçınılmazdır. Çünkü, Marx'ın görüşünce, tarihi yapmak yalnızca doğal dünyayla ilişki

içinde değil, kimi insanların diğerlerine karşı egemenlik koşulları altında yürüttükleri savaşımlar yoluyla da gerçekleştirilmektedir. Tarihsel maddeciliği çözme, Marx'ın çalışmalarını kurmakta kullandığı ana parametrelerin bir bölümünü gözden çıkarmak anlamına gelmektedir. Ne ki, güç ve bunun çatışmayla olan ilişkisi durumunda —bir ölçüde çatışkısal olarak— gereksinilen, bir yeniden kurma çabasıdır. Şimdi bunun neden böyle olduğuna bakmak istiyorum.

Marx'ın çatışma ve egemenlik hakkındaki değişik gözlemlerine, görece yüzeysel, ama hiç de önemsiz olmayan, bir karşı çıkış, bu gözlemlerin tarihteki sınıf savaşım ve sınıf ilişkilerinin önemini büyük ölçüde abartabilir. "Tarih" her ne ise, öncelikle "sınıf savaşımlarının tarihi" kesinlikle değildir ve egemenlik, genelleştirilmiş bir anlamda sınıf egemenliğine, "son çözümlemede" bile olsa, dayanmaz. Bununla birlikte daha temel bir sorun, Marx'ın yazılarında varsaydığı, ne ki ender olarak doğrudan bir anlatımını verdiği güç kavramıdır. Çünkü Marx, gücü (ve gücün cisimlenişi olarak devleti) bölünme ile, sınıflar arasındaki çıkar ayrılığı ile eşleştirmektedir. Dolayısıyla güç, çatışma ile ilişkilendirilmektedir ve yalnızca sınıflı toplumların bir özelliği diye sunulmaktadır. Marx, karşı çıkılması güç bir çözümleme ile sınıflara bölünmüş ve kapitalist toplumlardaki egemenliğe ilişkin bir suçlamayı geliştirebilmiş ise de, sosyalizm Marx'da egemenliğin aşıldığı bir toplum olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan Marksizmin ve genel olarak sosyalizmin, Durkheim'in farkına vardığı gibi[55], on dokuzuncu yüzyıldaki karşıtları olan faydacı liberalizmle pek çok ortak yanı vardır. Her ikisi de "güçten yola çıkma"yı benimsemekte, her ikisi de gücü özünde çatışmaya bağlamaktadır. Marx'da güç, sınıf çatışmaları üzerine dayandırıldığından, gelecekte beklenen toplum için hiçbir tehdit oluşturmamaktadır: Bu toplumun kurulmasının ayrılmaz bir parçası olarak, sınıf ayrılıklarının üstesinden gelinecektir. Bununla birlikte, toplumun bu türden devrimci bir yeniden örgütlenme o-

[55] Emile Durkheim, *Socialism* (New York: Collier-Macmillan, 1962).

lanağını yadsıyan liberaller için, gücün oluşturduğu tehdit her zaman vardır. Güç, çatışmanın varlığını ve baskının gizilliğini heber vermektedir; dolayısıyla devlet, demokratik bir yolla gücü parçalara ayırıp evcilleştirerek bunun kapsamını en aza indirecek biçimde örgütlenmelidir.[56]

Yeniden kurulmuş bir güç kuramı, bu tür görüşlerin savunulamaz olduğu öncülünden yola çıkmalıdır. Güç, ille de çıkar bölünmesi ya da etkin savaşımla bağlantılı değildir ve özünde baskıcı değildir. Parsons'un güç çözümlemesine yöneltilen eleştirel salvo[57] bizi, onun yazı çiziye sokulmasına yardımcı olduğu temel düzeltmeleri gözden kaçırmaya yöneltmemelidir. Güç sonuçlara ulaşabilmedir; bunların safça yöresel çıkarlarla bağlantılı olup olmadığının, gücün tanımı içinde yeri yoktur. Güç, —gücün kısıtlayıcı özelliklerini gözden kaçırmak, kuşkusuz, aptalca olsa da— kendi başına, özgürlük ya da kurtuluş için bir engel değil, bunların aracıdır. Gücün varlığı, "pürüzsüz bir biçimde akan" gücün toplumsal yeniden üretim süreçlerinde (deyim yerindeyse, "görünmeden") işlemesini sağlayan egemenlik yapılarını varsayar. Dolayısıyla zorun ya da zor tehdidinin gelişimi, gücün kullanılmasının örnek biçimi değildir. Kan ve öfke, savaşın sıcaklığı, yarışan kampların doğrudan karşı karşıya gelişleri —bütün bunların ille de gücün en geniş kapsamlı etkilerinin duyulduğu ya da kurulduğu tarihsel birleşimler olması gerekmez.

Bununla birlikte, bütün bunlar söylendikte, yapılaşma kuramını Parsons ve Foucault'nun izledikleri değişik yolların her ikisinden de ayırmak gereklidir. Parsons, gücü, sözde "toplu hedefler" ile eşleştirerek, güç kavramının özünde çıkar kavramıyla hiçbir ilişkisi olmadığı görüşünün bir bölümünü kurban etmektedir. Eğer gücün yöresel çıkarların gerçekleşmeleriyle hiçbir mantıksal bağlantısı yoksa, toplu çıkarlar ya da "hedefler" ile de bir bağlantısı olmamak gerekir. Daha önemlisi, Parsons'un top-

---

[56] Bak. Bertrand Badie ve Pierre Birnbaum, *Sociologie de l'etat* (Paris: Grasset, 1979), s. 189 ve devamı.

[57] Benim *SSPT*'de Talcott Parsons'un yazılarındaki "Güç" kavramına ilişkin yorumum da içlerinde olmak üzere.

lumların bütünleşmelerinin temeli diye normatif oydaşma üzerinde yoğunlaşması, onu normlara karşı çıkılmasının önemini, ayrıca zor ve şiddetin, bunlardan duyulan korkunun, eylemin dayatılmasında doğrudan içerildiği çok sayıdaki koşulun önemini de, ciddi biçimde gözden kaçırmaya yöneltmiştir.[58] Öte yandan, Foucault'nun güç kavramını iyileştirmesi ancak, gücün görünüşte gerçekten önce geldiği biçimindeki Nietzcheci bir gerilime yol açmak pahasına gerçekleşmektedir. Foucault'da, ayrı nedenlerle de olsa Parsons'da olduğu gibi, güç, "tarihi yapma"da içerilen eyleme ve bilgililiğe ilişkin doyurucu bir yaklaşımla ilişkilendirilmemektedir.

Bu değişik gözlemleri daha da geliştirmek için, gücün birkaç yönünü, yapılaşma kuramının kavramsal çerçevesi içinde tartışmak istiyorum. Öncelikli bir konu, gücün nasıl yaratıldığı sorunu olmalıdır. Aslında Parsons'un, gücün durağan bir büyüklük olmayıp dizge özelliğinin birbirinden farklı biçimleri bakımından genişleyebilir olduğu savını —her ne kadar Parsons'un bu görüşün içermelerini izlerken ortaya attığı düşünceleri benimsemesem de— çok ciddiye almalıyız.

Zaman-uzam aralaşması kavramının, güç kuramıyla oldukça doğrudan bir bağlantısı olduğunu ileri sürüyorum. Bu bağlantıyı keşfetmek için, toplum dizgelerinin genişleyebilir bir özelliği olarak egemenliğin ana çizgilerinin bir bölümünü açımlayabiliriz. İlk bölümde betimlediğim gibi güç, egemenlik yapılarının yeniden üretimi içinde ve bu yolla yaratılır. Egemenlik yapılarını oluşturan kaynaklar iki türlüdür: dağıtımsal ve yetkesel. Toplum dizgelerinin zaman ve uzam boyunca yapılan her düzenleştirilmesi zorunlu olarak, aşağıda sınıflanan bu iki tür kaynağın belirli bir birleşimini gerektirir:

---

[58] Ayrıca bak. Niklas Luhmann, *Trust and Power* (Chichester: Wiley, 1979), s. 127. Luhmann, "güçlü ile tehlikelinin yakın birlikteliği gerçekte yalnızca arkaik toplumlar ve arkaik düşünme biçimleri için uygundur...." demektedir. Bu, nükleer bir çağda gereğinden fazla iyimser görünmektedir.

Dağıtımsal kaynaklar	*Yetkesel kaynaklar*
1. Çevrenin maddi özellikleri (hammaddeler, maddi güç kaynakları)	1. Toplumsal zaman-uzamın örgütlenişi (yol ve bölgelerin zamansal-uzamsal oluşumları)
2. Maddi üretim/yeniden üretim araçları (üretim aletleri, teknoloji)	2. Bedenin üretim/yeniden üretimi (insanların ortak birlikler içindeki örgütlenme ve ilişkileri)
3. Üretilmiş mallar (1 ve 2'nin etkileşimi yoluyla yaratılan ürünler)	3. Yaşam şanslarının örgütlenişi (kendini geliştirme ve kendini dile getirme şanslarının oluşumu)

Bunlar değişmez kaynaklar değillerdir: farklı toplum türlerinde, gücün genişleyebilir niteliğinin araçlarını oluştururlar. Evrimci kuramlar her zaman, sol sütunda yer alanlara, çevreye "uyarlanma"da kullanılan maddi kaynaklara öncelik verme eğiliminde olmuşlardır. Ne ki, daha önceki tartışmanın gösterdiği gibi, yetkesel kaynakların her bir parçası en az dağıtımsal kaynaklar kadar "altyapıya aitt"tir. Toplum yaşamı kalıpları üzerinde, doğal çevrenin etkisini, önemli nitelikteki teknolojik buluşların yaratabileceği etkiyi ya da insan kullanımına hazır olan ve bu kullanıma koşulmuş maddi güç kaynaklarının önemini yadsımayı hiç istemiyorum. Ama uzun süreden beri bunları vurgulamak gelenek olmuştur, buna karşılık ben de yetkesel kaynakların bunlarınkine koşut olan önemlerini ortaya koymanın gösterilen çabaya değdiğini düşünüyorum. Çünkü, Marksizm gibi biz de, insanlık tarihinin türsel güdüleyici gücü olarak önce maddi dünyanın dönüştürülmesine baktığımızdan, hâlâ Victoria çağının tutsaklarıyız.

Dağıtımsal kaynakların biriktirilmesinin, zaman-uzam aralaşmasıyla, toplumların zaman-uzamdaki sürekliliğiyle, dolayısıyla da gücün yaratılışıyla yakından bağlantılı olduğu ortadadır.

Avcı-toplayıcı toplulukların yiyecek ve maddi gereksinimlerini gideren diğer nesneleri saklamak için az sayıda araçları bulunuyordu ve bunlar yıl boyunca gereksinimleri için doğal depoları kullanıyorlardı. Bu topluluklar doğrudan doğanın eli açıklığına bağımlıydılar —yine de, ille de sefalet anlamına gelmesi gerekmeyen bir olgu. Dahası, ritüel, törensel ve dinsel etkinlikler olağan olarak, günlük yaşamın görece sınırlı maddi gereklerinden çok daha fazla yer tutmaktaydı. Tarıma dayalı topluluklarda en azından bir tür üretken teknoloji kullanılmaktadır ve doğal dünyanın sağladığı depolar, toplumsal ilişkilerin zaman-uzam boyunca "uzatılmalarını" kolaylaştıran değişik yollara eklenmektedir. Diyeceğim, farklı mevsimlerde tahıl yetiştirilir, teknik olanaklar ölçüsünde ürünler saklanır, tarlalar uzun dönemdeki üretkenliklerinin sürmesi için nadasa bırakılır vs. Sınıflara bölünmüş toplumlarda durumun, daha küçük köylü topluluklarındaki durumla karşılaştırıldığında her zaman böyle olması gerekmiyorsa da, *per capita** tarımsal üretkenlikte daha da artış olabilir. Sulama düzenekleri ve diğer teknik buluşlar genel olarak, ortalama üretkenliği düzenli ve örgütlü üretim kadar artırmazlar. Daha büyük tarıma dayalı devletlerde, yiyecek ve diğer bozulabilir malların saklanması birincil öncelik taşır duruma gelir. Çağcıl kapitalizmde üretilmiş malların alım-satımları toplumsal varoluş için, başka türden bütün bir metalar dizisinin değiş tokuşları kadar temeldir: Kapitalizmin yeni bir dünya ekonomisi oluşturacak biçimde genişlemesinin, bozulabilir malların, özellikle de yiyeceğin korunması ve saklanması için kullanılan bir dizi tekniğin gelişimi olmadan olanaklı olmayacağını söylemek abartı değildir.[59] Ne ki o zaman, kapitalizm aynı zamanda, doğal kaynakların çok geniş kullanımlarına eşlik eden, daha önce görülenlerden bütünüyle farklı nitelikte teknik buluş oranlarını yaratmakta ve bunlara bağımlı olmaktadır.

---

* Kişi başına (ç.n.).

[59] Bak. Boris Frankel, *Beyond the State* (London: Macmillan, 1983). Bu kitap, kitlesel yiyecek üretimi ve depolamanın kapitalizmin gelişmesindeki önemini vurgulayan az sayıdaki kitaptan birisidir.

Böyle betimlendikte, insanlık tarihi, "üretici güçlerdeki" artışlar dizisi diye görünmektedir (ve çok sık olarak böyle gösterilmiştir). Maddi kaynaklardaki artış, gücün genişlemesi için *temeldir*, dağıtımsal kaynaklar da, yetkesel kaynakların dönüşümü olmadan geliştirilemezler ve bu sonuncuların toplumsal değişme için, bir "kaldıraç" sağlamada en az birinciler kadar önemli olduklarına kuşku yoktur. Toplumsal zaman-uzamın örgütlenmesi, günlük yaşamın zaman-uzam yollarının oluşturulmasını sağlayan toplumlar içi (ve arası) bölgeselleşme biçimlerine gönderme yapmaktadır. Avcı-toplayıcı topluluklar ile daha geniş göçebe toplulukların görece pek az sayıdaki örnekleri, genel zaman-uzam örgütlenmelerinin, bütün grubun zaman-uzam içindeki düzenli devinimini içerdiği tek toplumlardır. Burada "tek" sözcüğü yanlıştır. Çünkü avcı-toplayıcı topluluklar çok yakın zamanlara kadar insan toplum örgütlenmesinin dünya üzerindeki en tipik biçimi olmuştur. Uzamsal değişmezlik —lokallerin, özellikle kentler biçimindeki, belirli "yaratılmış çevrelere" dönüşümü— insanlık tarihinde yeni bir yolu göstermektedir.

Yetkesel kaynakların ikinci kategorisi, bedenin üretim/yeniden üretimi, dağıtımsal kaynakların sınıflanmasındaki 2. kategoriden ayrı tutulmalıdır. Kuşkusuz, maddi üretim araçları insan organizmasının yeniden üretimi için gereklidir; çünkü insanlık tarihinin büyük bölümünde değişik türden maddi kısıtlar, genel nüfus artışını sınırlandırmıştır. Ne ki, bir toplumda çok sayıdaki insanın birarada *düzenleştirilmesi* ve zaman içinde yeniden üretilmeleri, temel türden bir yetkesel kaynaktır. Kuşkusuz güç, yalnızca bir yönetim düzeni altında toplanmış nüfusun büyüklüğüne bağlı değildir. Böyle olmakla birlikte dizge örgütlenmesinin büyüklüğü, gücün yaratılışına oldukça önemli bir katkı sağlar. Burada, bedenin 3. Bölümde tartıştığım değişik kısıtlayıcı ve olanak verici nitelikleri önemlidir —aslında bu özellikler, bu anlamda yönetsel kaynakların çözümlenmeleri için temeldirler. Yine de bunlara, yine hiçbir biçimde mutlak olarak bir toplumunun maddi üretkenliğine bağımlı olmayan bir görüngü olan yaşam şansları kategorisini de eklememiz gerekiyor. Yetkesel kaynakların yarattığı gücün yapısı ve ölçeği yalnızca, zaman-uzam yollarında bölgeleştirilen bedenlerin düzenlenişine değil, aynı zamanda eyleyenler için olanaklı olan yaşam şanslarına da

bağımlıdır. "Yaşam şansları", ilk elde, insanların toplumun değişik biçim ve bölgelerinde mutlak olarak varlıklarını sürdürmeleri anlamına gelmektedir. Ne ki terim aynı zamanda, Weber'in terimi ortaya attığında kafasında olan tüm bir eğilim ve yetenekler dizisini de çağrıştırmaktadır. Yalnızca bir örnek alalım: kitle okur-yazarlığı. Okur yazar bir nüfus büyük ölçüde sözlü olan kültürlerde geçerli olanlardan oldukça değişik biçimlerde, zaman-uzam boyunca devinime geçirilebilir ve kendi kendini harekete geçirebilir.

Yukarıda, evrimci kurama ilişkin yazı çizide bildik bir tema olan, egemenliğin genişletilmesinin bir aracı olarak dağıtımsal kaynakların saklanmasının önemine değinmiştim. Çok daha az bildik olan, ancak gücün yaratılışında temel önem taşıyan bir şey, yetkesel kaynakların saklanmasıdır. "Saklama", eylem düzeyinde, kestirilen gelecekle yaşanmış geçmişin anımsanmasının bilgili olarak yönlendirilmesini içeren, zaman-uzamın bir "bağlanma" aracıdır. Sözlü kültürlerde insan belleği, neredeyse tek bilgi saklama aracıdır. Bununla birlikte, görmüş olduğumuz gibi, bellek (ya da anımsama), yalnızca tekil eyleyenlerin ruhsal nitelikleriyle ilişki içinde değil, aynı zamanda kurumsal yeniden üretimin yinelenirliğinin özünde yer alıyor diye de anlaşılmalıdır. Burada saklama, zaman-uzam denetimi biçimlerini olduğu kadar "yaşanan zamanın" görüngüsel bir deneyimini de zaten gerektirmektedir ve yetkesel kaynakları saklayan "kap", topluluğun kendisidir.

Yetkesel ve dağıtımsal kaynakların saklanması, toplumsal ilişkilerin zaman-uzam boyunca sürgit olarak yaratılmasını sağlayan bilginin korunması ve denetimini içeriyor diye anlaşılabilir. Saklama, bilgi temsil *araçlarını*, bilgiye *istendiğinde erişme* ya da anımsanma biçimlerini ve tüm güç kaynaklarında olduğu gibi, yayılma biçimlerini varsayar. Ağaç üzerindeki çentikler, yazılı listeler, kitaplar, dosyalar, filmler, bantlar —bunların hepsi, büyük ölçüde değişik yetenek ve ayrıntıları olan bilgi saklama araçlarıdır. Bunların tümüne istendiğinde erişebilmek, insan belleğinin anımsama yeteneğine, aynı zamanda da yalnızca belirli bir nüfus içindeki bir azınlığın yorumlama becerilerine bağımlıdır. Saklanmış bilginin yayılması, kuşkusuz, üretimi için elde bulunan

teknoloji tarafından etkilenmektedir. Örneğin mekanikleştirilmiş baskının varlığı, hangi bilgi türlerinin elde edilebilir olduğunu ve bunları kimin kullanacağını koşullayacaktır. Üstelik, bilgi aracının niteliği, —MacLuhan'ın, bu artık unutulmuş olan kahinin, sürekli olarak vurguladığı gibi— örgütlenmelerine yardımcı olduğu toplumsal ilişkilerin yapısını doğrudan etkilemektedir.[60]

Toplumların kuruluşundaki, önceki bölümde belirtilen yapısal ilkelerin ana biçimlerini yaratan da işte bu dağıtımsal ve yetkesel kaynakları saklayan kaplardır. Bilgiyi saklamanın, zaman-uzam aralaşmasına olanak veren temel bir görüngü ve değişik türden dağıtımsal ve yetkesel kaynakları, yeniden üretilmiş egemenlik yapılarında birbirine bağlayan bir bağ olduğunu ileri sürmek istiyorum. Her zaman yeni bilgi saklama biçimlerinin, her şeyin ötesinde yazının, geliştirilmesiyle birarada ortaya çıkan kent, sınıflara bölünmüş toplumların oluşumlarının bağımlı olduğu bir kap ya da bir "güç potası"dır Daha önce başka bir yerde[61] aktarmış olsam da, bu noktayı örnek olacak bir biçimde özetleyen Mumford'un gözlemini yine aktarmaktan kendimi alamıyorum:

> kent yaşamının ilk başlangıcı, gerçek anlamıyla kentin görünür duruma gelmesi, insan yaşamının her alanında gücün ani bir artışı ve gücün oynadığı roldeki bir büyüme ile belirlenmiştir. O güne değin birbirlerinden ayrı olarak varolan değişik kurumlar, uygun aralıklarla ortak bir toplanma alanında biraraya gelirler: avcı kampı, kutsal anıt ya da tapınak, paleolitik tören mağarası, neolitik tarım köyü —bunların hepsi, daha büyük bir toplanma alanında, kentte birara:'a gelmişlerdir.... Bu kabın özgün biçimi yaklaşık altı bin yıl sürmüştür; bu biçim, yalnızca birkaç yüzyıl önce parçalanmaya başlamıştır.[62]

---

[60] Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy* (London: Macmillan, 1962).

[61] *CCHM*, s. 96.

[62] Lewis Mumford, "University City", Carl H. Kraeling ve Robert M. Adama, *City Invisible* [kitabın başlığı gerçekte "City Invincible" olacak-ç.n.] (Chicago: University of Chicago Press, 1960), s. 7.

Bu biçimin, yeni bir tür güç kabının oluşumuna yardımcı olduğu toplumsal bağlamlarda, gelişen çağcıl kapitalizmin etkisi altında parçalandığı söylenmelidir: ulus-devlet. Kent duvarlarının ortadan kalkışı, sıkı bir biçimde tanımlanmış, kendi sınırları içinde işleyen yüksek derecede gelişmiş bir yönetim düzeni türünün pekiştirilmesine yakınlaşan bir süreçtir.

Eleştirel Notlar: Evrim Üzerine Parsons

Son yirmi otuz yıl içinde evrimci bir bakış açısının, Leslie White gibi güçlü savunucuları olmuşsa da, olasılıkla bunların çalışmalarının toplum bilimlerindeki kuramsal düşünce üzerinde önemli bir etki yapmadığını söylemek doğru olacaktır. Bu yüzden böyle bir düşünceye önemli katkılarda bulunan birisinin, Talcott Parsons'un evrimci kurama, daha sonraki çalışmalarında bile olsa, yeni bir canlılık kazandırmaya çalışmasının üzerinde biraz durmak gerekir. Parsons'un evrimcilik yaklaşımı önemli ölçüde destek bulduğundan, burada bu yaklaşımı bir ölçüde ayrıntılı biçimde ele alacağım.

Toplumsal evrim, Parsons'un ileri sürdüğüne göre, büyük ölçüde farklı mekanizmalara bağımlı olsa da, biyolojik evrimin bir uzantısıdır. Biyolojik ve toplumsal evrim arasında ani bir sıçrama gerçekleştiğini varsaymak için bir neden yoktur. "Alt-insan ile insan arasındaki geçiş" Parsons'un adlandırdığı üzere, çok uzun dönemli bir gelişme sürecindeki bir aşamayı belirlemektedir. Her iki evrim biçimi de tümeller —"evrim tümelleri"— bakımından anlaşılabilir. Evrimci bir tümel, Parsons'un sözdağarcığında, farklı koşullarda bir kereden fazla gerçekleşmesi olası olan "evrimi ilerletmek için yeterince önemli" herhangi türden bir gelişmedir.[1] Görme, organik dünyadaki evrim tümeline bir örnek diye sunulmaktadır. Görme yetisi çevredeki dünyaya, daha geniş kapsamlı düzenleştirici tepkiler gösterimeyi sağlar, bu yüzden de uyarlama değeri büyüktür. Görme yalnızca hayvan krallığının bir bölümünde ortaya çıkmamış, ancak yumuşakçalarda, böceklerde ve omurgalılarda birbirinden bağımsız olarak gerçekleşmiştir. Bu toplulukların görme organlarının tek bir anatomik biçimi yoktur ve bunlar tek bir evrimci sürecin içinde diye görülemezler, yine de görme duyusu, biyolojik evrimin daha yüksek aşamaları için bir önkoşul olarak görünmektedir.

Toplumsal evrim için insanların biyolojik gizilgüçleri, ellerin ve beynin evrim tümellerine bağımlıdır. Birbirinden bağımsız

[1] Talcott Parsons, "Evolutionary universals in society", *American Sociological Review*, 29. cilt, 1964, s. 339.

devinebilen parmaklar ve bunların karşısındaki başparmak, devingen eklemleri olan kollarla birlikte nesnelerin yönlendirilmelerinin olağanüstü değişik biçimlerine olanak verir. İnsan beyni, diğer türlerin beyinlerine göre öylesine gelişmiştir ki, diğer hayvanlar için söz konusu olmayan etkinlik biçimlerinde ve bilişsellikte ustalığı, her şeyden önce dilin yaratılması ve kullanımını olanaklı kılmaktadır. Bu özellikler insanlara, diğer türlere kıyasla uyarlanmada bir üstünlük vermektedir. Parsons, uyarlanma kavramının gerek biyolojik gerekse de toplumsal evrim için temel olduğunu ileri sürmektedir. Uyarlanma, Parsons'a göre, yalnızca belirli bir türün ya da toplumsal düzenin çevre koşullarına edilgin uyumu anlamına gelir diye anlaşılmamalı, ne ki daha etkin kalımsal etkenleri içermelidir. "Yaşayan bir dizgenin" uyarlanması, "dizgenin gereksinimlerini karşılayacak biçimde çevreyi değiştirebilme ustalığı ya da yeteneğini olduğu kadar çevrenin değiştirilemez özellikleri karşısında varlığını sürdürme yeteneğine etken bir yönelmeyi de" içerebilir.[2] Bu genellikle, çevredeki bir dizi meydan okumaya ve özellikle belirsizlik yaratan koşullara uyum göstermek demeye gelebilir. Özet olarak evrimci bir tümel, yaşayan bir dizgenin uzun dönemli uyarlanma yeteneklerini, bu dizgenin daha yüksek gelişme düzeylerinin bir önkoşuluna dönüşecek derecede artıran organik ya da toplumsal her özelliktir. Biyolojik ve toplumsal evrim tümelleri arasında önemli bir tek fark vardır: birinciler yayılmaya açık değillerken ikinciler açıktırlar. Dolayısıyla, uyarlamacı bir üstünlüğü yaratan koşullar, başka toplumsal gruplar tarafından bunun daha sonraki uyarlanmalarını kolaylaştıran koşullardan değişik olabilir.

İnsanlar toplumlar içinde yaşarlar ve kültürleri yaratırlar. Kültürün simgesel yanı, Parsons'un betimlediği biçimde, uyarlanma için yaşamsaldır. "Simge", toplumsal evrimin ana örgütleyici öğesi olarak genin yerini almaktadır. Genel bir organik yetenekler kümesine dayansalar da, toplum dizgelerinin simgesel nitelikleri her kuşak tarafından yeniden öğrenilmelidir. "Kültürel uyumlamalar", genetik programlar gibi kendi kendilerini iş-

[2] Age., s. 340.

letmezler. İletişim, kültürün temeli, dil de iletişimin temelidir. Dolayısıyla dil temel bir evrim tümelidir; dili olmayan bilinen hiçbir insan toplumu yoktur. Parsons'a göre, simge dizgelerinin hem genel olarak toplumsal örgütlenmeyi hem de toplumsal değişmeyi yönlendirici rolleri bulunmaktadır. Bunun nedeni, bu dizgelerin insan toplumlarının sibernetik bir sıradüzeninin en tepesinde yer almalarıdır. Parsons'un "eylem şeması"nda bunlar toplumsal düzen, kişilik ve organizmanın üstündedir. Fiziksel çevre, toplumlar içindeki davranış biçimlerini koşullar ya da bu biçimlere sınırlar koyar, ne ki bunları en doğrudan düzenleyen, kültürel dizgedir.[3]

İlk biçimlerinde, kültür az çok din ile eşanlamlıdır. Din, Parsons'a göre, "en yalın eylem dizgesinde bile" bulunan dört evrim tümelinden birisidir. Diğerleri, dil yoluyla iletişim, akrabalık ve teknolojidir: "bunların varlığı, bir toplumu gerçek insan toplumu olarak imleyen asgari müşterektir".[4] Bunlar, eylemin genel özellikleriyle, dolayısıyla da biyolojik evrimin genel çerçevesiyle ilişkilidirler. Eylem dizgelerinin en temel türlerinden başlayan evrim, işlevsel uzmanlaşmaya dayanan, ilerleyen bir farklılaşma süreci diye çözümlenebilir. Farklılaşma, birbirinden ayrılan her özgül işlev bakımından artan bir uyarlanma yeteneğine, bir "uyarlanmacı yükselmeye" —kaçınılmaz olmasa da— yol açar. Farklılaşmanın ilerleme yolları, bu açıdan incelenebilir. Toplum düzenlerinin sibernetik niteliği verilmişken, bu yollar *işlevsel* olmak zorundadır. Dizgelerin artan karmaşıklığı, yalnızca bölünmeden kaynaklanmadığı sürece, bir bütün olarak dizgenin işleyişindeki daha özgül işlevlerde uzmanlaşmış alt-dizgelerin ve işlevsel olarak farklılaşmış alt-dizgeleri birbirleriyle ilişkilendiren bütünleştirici mekanizmaların gelişmesini içermektedir.[5] Bu alt-dizgeler —kalıbın sürdürülmesi, bütünleşme, siyasa ve ekonomi— Parsons'un çözümlemesinin temelidir.

---

[3] *Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966), s. 9-10.

[4] "Evolutionary universals in society", s. 342.

[5] *Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives*, s. 24. Ayrıca bak. "The problem of structural change", Victor Lidz ve Talcott Parsons, *Readings on Premodern Societies* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1972), s. 52 ve devamı.

En yalın toplum türlerinde, ilkel toplumda, bu dört alt-dizge yalnızca çok düşük bir farklılaşma düzeyi gösterir. İlkel toplumlar, topluluğa diğerlerinden ayrı olan belirli bir kimlik kazandıran özgül bir "kurucu simgecilik" ile karakterize edilirler. Böyle bir simgecilik, her zaman doğrudan akrabalık ilişkileriyle bağlantılıdır —örneğin, topluluğu kuran ata tanrılar söyleni biçiminde. Bu söylen hem topluluğu birleştirir hem de doğal dünyanın gereklerine ve yarattığı tehlikelere uyum sağlamak için bir yorumlayıcı çerçeve sağlar. İlkel toplumların ayırıcı özelliklerinden birisi, kurucu simgeciliğin yaşamın değişik alanlarında kapsamlı bir biçimde yer almasıdır. Bu, dinsel, teknolojik ve ahlaki etkinliklere girer, içlerine yerleşerek bunların içyapışkanlığı olan bir toplumsal birliğin parçası olmalarını sağlar. Parsons (Durkheim'ın da yaptığı gibi), Avustralya'nın yerli toplumlarını örnek verir. Bu Avustralya toplumlarının toplumsal örgütlenmeleri, hemen hemen bütünüyle akrabalık ilişkilerinden ve bu ilişkilerin totemci pratikler, değiş tokuş ilişkileri ve çevreyle alışverişlerle eklemlendiği biçimlerden oluşmaktadırlar. Doğayla alışverişin ekonomik yönleri, avcılık ve tohum, kök ve çeşitli türden yenebilir böceklerin toplanmasına bağımlı olan "en yalın türden"dirler. Kabile grupları, oldukça geniş alanlara yayılırlar ve kendi kurucu simgeciliklerinin kesin bir toprak parçasına gönderme yapmalarına karşın, değişik gruplar arasında açıkça belirlenmiş toprak sınırları yoktur. Akrabalık ilişkilerinin temel önemi olsa da, akraba birimleri arasında dikey bir farklılaşma bulunmamaktadır; hiçbir klan kümesinin belirgin bir biçimde diğerlerinden daha fazla güç, servet ya da dinsel bakımdan önceliği yoktur. Avustralya toplumları, cinsiyet ve yaşa göre işlevsel bakımdan farklılaşmışlardır, ne ki bunun dışında, akrabalık bağlarıyla bağlanmış eşit grup parçalarından oluşurlar.

Avustralya'daki gruplar gibi en ilkel toplumları, "gelişmiş ilkel tür"den ayırt etmek olanaklıdır. Bu iki tür arasındaki geçiş, akrabalık grupları arasındaki eşitliğin ortadan kalkmasıyla kendini gösterir. Bu durum, gruplardan birisinin, kendisine evlilik bağlarının oluşumunu denetleyebilmesine olanak verecek kay-

nakları güvenceye almayı becerdiğinde ortaya çıkabilir; bunun ardından söz konusu kaynaklar, maddi servet ve gücün diğer temellerini biriktirmekte kullanılabilir. Toplumda dikey ayrışma yönünde bir eğilim, daha yalın toplumlardaki daha eşitlikçi niteliğin yerine geçer. Ekonomik değişme bu tür bir süreçle el ele gider: yerleşik barınma, tarım ya da kır üretimi, avcılık ve toplayıcılığın daha dağınık işlemlerinin yerini alır. Ortada hâlâ ayrışmış bir "ekonomi" yoktur ama artan maddi üretkenlik, mülkiyet haklarının ve toprak denetiminin pekiştirilmesi yönünde bir baskı yaratır. Nasıl ortaya çıkmış olursa olsun tabakalaşma, daha ilkel toplumlardan daha az ilkel olanlara geçişteki ilk ve en temel evrim tümelidir. Tabakalaşma, ilk olarak bir soyun ayrıcalıklı bir konuma yükselmesi yoluyla ortaya çıkma eğilimindedir; bunun ardından bu soyun en yüksek konumdaki bireyi genellikle, tekerk sıfatını alır. Gelişmiş ilkel toplumlar öncellerine göre, etnik, dinsel ve diğer karşıtlıklarla birlikte sınıf bölünmeleri de içinde olmak üzere, çok daha fazla heterojenlik gösterir. Zulular gibi Afrika krallıkları, bu türden toplumların öndegelen örneklerindendir. Parsons, Zulu krallığında ve bu krallığa benzeyen krallıklarda, askeri gücün toplumsal düzeni biçimlendirmede ve pekiştirmekteki temel önemini kabul etmektedir. Ne ki yine de, olasılıkla daha büyük önemi olan şeyin, kralın konumunu yasallaştıran ve toplumsal dayanışmayı güçlendiren gelişmiş bir dinsel kültürün oluşumu olduğunu vurgulamaktadır.

Bununla birlikte, gelişmiş ilkel toplumlar hâlâ, evrimin Parsons'un ayırt ettiği ilk aşamasında yer alırlar. Bu aşamalardan ikincisi, "ara" toplumlar aşamasıdır ve bu aşama da yine iki alttürü kapsar: "arkaik" ve "gelişmiş ara" aşama. Bunların ikisi de yazının varlığıyla birlikte bulunurlar. Arkaik toplumlar yalnızca, Parsons'un "zenaat okur-yazarlığı" dediğiyle, yani yazının esas olarak yönetsel muhasebe ile büyü ve dinsel buyrukların kodlanmaları için kullanılması tarafından karakterize edilirler. Okur yazarlık, küçük bir rahipler topluluğunun tekelindedir ve egemen sınıf ya da sınıfların eğitimlerinin bir parçası değildir. Eski Mısır, arkaik topluma bir örnektir. Bu türden bir toplumun, kurucu simgeciliği ilkel toplumlardakinden daha fazla genelleştiren ve dizgeleştiren "kozmolojik" bir dinsel düzeni vardır. Toplumda, dinsel ödevlerden bir ölçüde ayrılmış olan siyasal ve yö-

netsel bir aygıt bulunur. Arkaik toplumların, ilkel olanlara kıyasla daha yüksek uyarlanma yetenekleri vardır çünkü, işlevsel sorumluluğu dinsel ve siyasal alanlarda yoğunlaştırırlar. Bu etkenler, Roma ya da Çin'deki gibi "tarihsel imparatorluklar"dan oluşan gelişmiş ara toplum türlerinde daha da gelişir. Bunların tümü, Max Weber'in sözünü ettiği "dünya dinleri"nde derinlemesine içerilmişlerdir. Bunlar, kutsal olan ile maddi dünyayı birbirinden ayıran "felsefi sıçramaların" bir sonucu olarak büyük ölçekli kültürel yeniliklerle nitelenirler; krallar artık tanrı değillerdir.

Uzmanlaşmış kültürel yasallaştırma, tarihsel imparatorlukların doğuşuyla belirgin bir tanım kazanan bir evrim tümelidir. Bunun, hükümet yetkesinin güçlendirilme aracı olarak odağı siyasaldır. "Yasallaştırma gereksiniminin karşılanması", mutlak hükümdarın yanında uzmanlaşmış siyasal liderlerin ortaya çıkmasını da içerir.

> Son derece geniş bir cephe boyunca ve özgül kültürel ayrılıklardan görece bağımsız biçimde, politik liderlerin uzun dönemde yalnızca yeterli güçleri olması değil, ancak bu gücün yasallaşmış olması da gerekmektedir... Farklılaşmış kültürel yasallaştırma kalıplarının toplumsal bakımdan farklılaşmış eyleyenlerle biraraya gelmesi, yasallaştırmanın evrim tümelinin temel bir yönüdür.[6]

İkinci bir evrim tümeli, bürokratik örgütün ortaya çıkışıdır. Parsons, Weber'in bürokrasinin etkili bir biçimde güce büyük ölçekli bir akışkanlık kazandırmaktaki vazgeçilmezliğine ilişkin tezini kabul ederek, gelişmiş ara toplumlarda, hükümet, silahlı güçler ve diğer farklılaşmış kurumsal kesimlerin yönetsel düzenleştirilmesinde büyük bir genişlemenin göründüğünü ileri sürmektedir. Tarihsel imparatorlukların ortaya çıkardığı üçüncü bir tümel, paranın piyasa değiş tokuşuyla ilişkili olarak kullanılmasıdır. Parsons'a göre piyasa değiş tokuşu, siyasal gücün kimi "ikilemler"inden kaçınan bir güç dizgesidir. Siyasal güç son çözümlemede, yönetsel bir büyüklük tarafından getirilen cezalan-

[6] "Evolutionary universals in society", s. 346.

dırıcı dayatmalara bağımlıdır; para, siyasal gücün kimi niteliklerini paylaşmaktadır, ancak hem "tüketiciler" hem de "üreticiler" arasında yaygınlaşıp daha genelleşmiş olan, insanları gerek özgül siyasal gruplara bağlılıktan gerek yük yükleyen akrabalık bağlarından kurtaran bir kaynaktır. Ne ki, bu evrim tümellerinin üçü birden bir dördüncüyü varsayar: bir yasalar dizgesi içinde örneklenen "yüksek derecede genelleşmiş tümel bir normatif düzen".[7] Bununla birlikte bu, bizi çağcıllığın eşiğine getirir, çünkü tarihsel imparatorlukların bir bölümünde, bürokratik örgüt ve piyasalar, genelleştirilmiş yasa biçimlerinde kıyaslanabilir bir genişleme olmadan oldukça yüksek derecede gelişmiştir.

Çağcıl Batı'nın, Parsons'un çizgesindeki en yüksek evrim biçiminin, gelişmesi, özgül uzun erimli bir etkide bulunan iki "tohum yatağı" toplumla, İsrail ve Yunan toplumlarıyla ilişkilidir. (Bunu gösteren bir yorum şöyle: "Budizm şimdiye dek sözü edilenler arasında, ortaya çıktığı toplumun *dışında* en ciddi etkide bulunan en dikkate değer kültürel bütündür. Ne ki çağcıllığa götürmediğinden ve Batı toplumu için temel önemi az olduğundan, bunu çok fazla tartışmadık.")[8] Bu iki toplumun kültürel özelliklerinin bir bölümü, başlama noktalarından çok daha uzağa nasıl yayılmışlardır? Bunların ortaya çıkardığı kültürel yenilikleri olanaklı kılan ne olmuştur? Bu sorulardan ikincisine ilişkin olarak Parsons, gerçekte yalnızca kabul edilebilir derecede bir siyasal bağımsızlığı olan küçük toplumların bu türden kültürel yenilikleri ortaya çıkarmış olabileceklerini ileri sürmektedir. Bu yenilikler, büyük toprakları olan, birbirleriyle yarışan değişik çıkarları barındıran büyük imparatorluklarda ortaya çıkamazlardı. Yukarıdaki ilk sorun tam da, her iki toplumun daha sonra bağımsızlıklarını yitirmeleriyle çözülmüştü: Bunların kültürel yenilikleri daha büyük toplumsal varlıklardaki önemli tabakalar tarafından alınmıştır. Yahudi ve Yunan kültürü büyük ölçüde egemen siyasal gruplar yerine "bilginler sınıfı" tarafından benimsendi; bunun ardından bu kültürel etkiler, Batı'da yaygın olan geleneklerin "temel toplumsal köşetaşları" durumuna dönüştü-

[7] Age., s. 351.
[8] *Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives*, s. 95.

ler. Çağcıl toplum biçimi, bu "tekil evrim alanında", Batı'da ortaya çıktı.[9]

Batı toplumunun ortaya çıkışı, Parsons'un ileri sürdüğüne göre, uyarlanma yeteneğinde ara toplumlara kıyasla yeni bir sıçramayı temsil etmektedir. Batı'nın, o güne değin erişilmiş olandan daha fazla farklılaşmaya olanak veren özellikleri, piyasaların daha da gelişmeleri, yasanın ve nüfusun geneli için vatandaşlık haklarını içeren demokratik birliklerin evrenselleşmelerini de içine almaktadır. Birarada alındıkta, bunlar kendilerine özgü kesin sınırları olan toplumların "toprak bütünlüğünün" pekiştirilmesini daha da artırmışlardır. Evrenselleşmiş yasanın gelişmesi, Kıtada Roma Hukukunun ve İngiliz kamu hukukunun birbirine eklemlenmesiyle izlenebilir. Bunlardan ikincisi, sözleşme özgürlüğü ile özel mülkiyetin korunmasını kolaylaştırması bakımından en önemlisidir. Bu, Parsons'un dediğine göre, "çağcıl toplumun en önemli olan tek alameti farikasıdır"; İngiliz yasa düzeni, "Sanayi Devriminin ilk ortaya çıkışı için temel bir önkoşuldu."[10] Bu düzen ayrıca, kitle demokrasisinin gelişmesinin de koşuludur. Demokrasi de sonuç olarak, yüksek derecede farklılaşmış bir toplumda gücün etkili kullanımının koşuludur. "Komünist totaliter örgütler" de içinde olmak üzere demokratik duruma gelmeyen toplumların, demokratik olanlarınkiyle aynı uyarlanma yeteneği olmayacaktır. Bugün evrim rotasında en fazla yol almış ülke hangisidir? Kuşkusuz Amerika Birleşik Devletleri! Amerikalı bir toplumbilimcinin bir bütün olarak insanlığın evriminin büyük bir derlemesinden sonra ulaştığı, özellikle özgün olmasa da, rahatlatıcı bir sonuç.[11]

Bu, toplumbilime kötü bir ün kazandıran —en azından dünyanın geri kalan bölümünde— bir şeymiş gibi gözüküyor. Bunu, Parsons'un evrim hakkındaki çalışmasını bitirirken eklediği bir çekinceye dayanarak, göz önüne almamak çekici gelebilir: Bu çekince, okuyucunun tartışmanın ayrıntılarına çok fazla takılmaması gerektiği, çünkü önemli olanın "evrim tümeli *düşüncesi* ile bunun genelleşmiş uyarlanma yeteneğindeki temelleni-

---

[9] Talcott Parsons, *The System of Modern Societies* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1971), s. 1.

[10] "Evolutionary universals in society", s. 353.

[11] *The System of Modern Societies*, 6. bölüm.

şi"dir.[12] Aslında bu öneriyi, genel olarak yerine getireceğim, ama göstereceğim gibi, Parsons'un A.B.D.'yi onaylaması, bütünüyle evrimci düşüncenin kendi benimsediği biçimiyle uyum içindedir.

Parsons'un kuramı evrimciliği ayırıcı biçimde niteler diye belirttiğim ölçütlerin tümünü karşılamaktadır. Parsons'un açıkça belirttiğine göre evrim, yalnızca bir "tarih" olmaktan daha fazla bir şeydir ve Parsons'un yaklaşımı, toplumsal ve biyolojik evrimin gerek kavramsal bakımdan gerekse de özsel bakımdan birbirleriyle bağlantılı olduğunu ileri sürmektedir. Bilinen uyarlanma kavramı bir kez daha kendisini göstermektedir. Parsons, en fazla ilgilendiği şey diye ilerlemeyi (kurumların farklılaşması) belirlemekte, değer ve simgelerin "sibernetik" etkisine bağımlı olan değişme işleyişlerinin genel bir yorumunu vermektedir. Bu yaklaşım ayrıca, evrimci düşüncenin ikincil zayıflıklarının bir bölümünü sergilemekte ve evrimci kuramların sık sık uğradıkları kazalardan kaçınmalarını sağlayabilecek kırmızı ışığa asla dikkat etmemektedir.

Parsons, toplumsal evrimin biyolojik evrimin bir uzantısı olduğu düşüncesine büyük önem vermektedir. İmdi, bu savın karşı çıkılamaz olduğu bir anlamının bulunduğu ortadadır. Önünde sonunda, bedenin fiziksel nitelikleri (büyük ve sinirsel bakımdan karmaşık bir beyin, ayakta duruş vs.), insanın toplumunun gelişmesi için önkoşul diye görünmektedirler. İnsan toplumsal birliği ve kültürünün başlangıçtaki gelişmesi olasılıkla, *Homo Sapiens*'in evrim başarısına olanak veren bir hayatta kalabilme özelliği olmuştur. Ne ki, biyolojik ve toplumsal gelişmeyi tek bir kavramlar kümesi ile açıklamanın estetik çekiciliğini bir yana bıraktığımızda geriye kalan nedir? Bunun yanıtı şudur: hiçbir şey. Biyolojik evrim genlerin aktarılmasındaki değişmelere, ardışık kuşakların genetik özelliklerine ilişkindir; bunlar az sayıdaki görece yalın mekanizmalar yoluyla ekonomik ve etkili bir biçimde açıklanabilirler. Toplumsal evrim hem insan toplumlarıyla maddi çevre hem de bu tür toplumlar arasındaki ilişkileri göz önüne alır. "Evrim"in karakterizasyonu uygun bir biçimde bu görüngülere uydurulamaz, ne de belirli bir değişme

[12] "Evolutionary universals in society", s. 357.

dizisi, benzer mekanizmaların işledikleri gösterilmediği sürece, "evrimci" bir yolla açıklanabilir. Parsons'un kuramı, sanki bu tür bir ortaya koyuşun, biyolojik evrimin insan kültürünün başlangıçtaki gelişimi ile iç içe geçmiş olduğu (yadsınamaz) olgusu tarafından yapılıyormuş gibi gördüğünden, evrimci yaklaşımlar için tipiktir. Burada, kanıtlarla gösterilmesi gereken şey, sanki kanıtların bir kaynağıymış gibi görülmektedir.

Parsons'un ortaya attığı uyarlanma kavramı, bu haliyle tipik olmasa bile, en az yazı çizide rastlananlar kadar bulanıktır ve son derece geniş kapsamlıdır. Parsons, uyarlanmanın, "hayatta kalma" ve maddi dünyayla etkileşim ile ilişkili bir şey olduğunu, ama kesinlikle bunlarla sınırlı olmadığını açıkça belirtmektedir. Bu kavram, daha geniş olarak belirsizliğin azaltılması ile bağlantılıdır —Parsons'un, tıpkı simge ve değerlerin sibernetik etkisinde olduğu gibi, dizge kuramından ödünç aldığı bir düşünce. Ne ki, "belirsizlik" hiçbir yerde tanımlanmadığından, bu sav ya kavramsal bakımdan büyük ölçüde kullanışsız olacak derecede dağınıktır ya da daha kesin bir deneysel içerik kazanması için uğraşıldığında en iyi olasılıkla kabul edilemez duruma gelmektedir. Parsons'un aklında bulunabilecek olan iki anlamı ele aldığımızı varsayalım: doğanın değişkenliklerine ilişkin belirsizliği azaltmak ve gelecekteki olaylara ilişkin belirsizliği azaltmak. Bunların ikisi de, Parsons'un evrimci şemasında resimlediği toplum türlerini, bunların farklılaşan "hayatta kalmalarına" katkı yapmak bir yana, kuşkuya yer vermeyecek biçimde ilerletmeyi bile sağlayamaz. Teknolojik gelişme ya da ya da yetkesel kaynakların yönlendirilmeleri sonucu sağlanacak olan, maddi kaynaklar üzerindeki artan denetim, sonuçların belirsizliğinin azaltılması ile hiç de aynı şey değildir. Örneğin, teknolojik bakımdan daha "etkili" bir çiftçi, havadaki değişmelere bir avcı ve toplayıcıdan daha duyarlı olabilir. Geleceğe ilişkin belirsizliklerin azaltılması bakımından ise, devasa ancak yine de dalgalanmalar gösteren teknolojik ve ekonomik değişme ile siyasal belirsizlikler ve nükleer silahların varolduğu, içinde yaşadığımız dünyanın palaeolitik insanın yaşadığı dünyadan daha az belirsiz olduğunu kim söyleyebilir?

Dahası, Parsons'un kendi evrim tümellerinin artan uyarlanma yeteneklerine bağladığı yönlendirici evrim mekanizması —

kurucu simgeciliğin sağladığı sibernetik denetim— kesinlikle ikna edici değil. Parsons'un bu yaklaşımı, tarihsel maddecilik ya da teknolojinin ya da daha genel olarak ekonomik örgütlenmenin toplumsal değişmenin önde gelen nedenleri diye görmekte tarihsel maddeciliğe benzer nitelikteki kuramlara bilinçli bir karşıtlık içinde oluşturduğu görülüyor. Ne ki, kendi yaklaşımı karşı çıktıklarından daha kabul edilebilir değil. Bir kez daha, benzeşim yoluyla öne sürülen savlar, kanıt sağlama ile karıştırılmış görünüyor. Mekanik denetim dizgelerinde sibernetik düşük enerji denetimleri, çok daha fazla enerji harcayan hareketleri yönlendirebilir. Parsons ardından bunu, protein bireşimi sırasında genin denetimi ve hücre metabolizmasının diğer yönleriyle karşılaştırıyor, sanki bu son örnek bir biçimde, "kurucu simgeciliğin" toplumsal değişme üzerindeki denetleyici etkisine ilişkin kendi savlarına ağırlık kazandırırmış gibi. Varsayılan kavramsal koşutluk, iki ödevi birden yerine getirmektedir. Bu koşutluğa, simge ve değerlerin denetleyici konumu savının bir kaynağı olarak başvurulmaktadır, ama Parsons daha sonra bundan, sanki savı geçerli kılmaya yardımcıymış gibi de söz etmektedir.

Uyarlanma yeteneği artı kurucu simgeciliğin "sibernetik" etkisinin geçerli olduğu şemanın, toplumsal evrim için biyologların doğal evrimi açıkladıklarına kabaca benzer bir genel açıklayıcı çerçeve sağladığını varsayalım. İnsan toplumları söz konusu olduğunda "hayatta kalma"nın ne olduğu sorunu, ki bir ölçüde "toplum"un ne olduğu sorununa eklenmelidir, hâlâ Parsons'un gösterdiğinden çok daha fazla dikkat gerektirmektedir. Biyolojik evrimde hayatta kalma ve soyu tükenme, farklılaşmış yeniden üretimi belirleyen koşullara bağlı olan, birbirlerini dışlayan ve açık olan iki seçenektir. Gereksinimleri için çevrenin sağladığı girdileri elde etmekte etkili bir biçimde yarışamayan bir yığın, genlerini aktaramaz, dolayısıyla da ortadan kalkar. Ne ki toplumsal dünyada, buna gerçekten karşılık gelen bir durum yoktur. Eğer uyarlanma yeteneği savaş için harekete geçmeyi de içerecek biçimde çok geniş olarak tanımlanırsa, toplumsal birimlerin diğerlerince egemenlik altına alındıkları ya da yok edildikleri sürece "uyarlanma"da başarısız olacakları ortadadır. Ne ki bütün

toplum türleri, genellikle böyle ortadan kalkmazlar. Dahası, toplumsal birim ortadan kaldırılmak yerine başka toplulukların egemenliği altına girmiş ya da sömürgeleştirilmişse, toplumsal örgütlenmenin önceden varolan biçimleri sıkça, değişik bir toplum bağlamında ayırt edilebilir ölçüde varlıklarını sürdürürler. Bunların "hayatta kalmalarını" sürdürüp sürdürmeyecekleri sorunu bu durumda büyük ölçüde, "toplum"un ya da evrimci çalışma için uygun çözümleme biriminin ne olduğuna karar verme sorununa dönüşmektedir. Parsons, kendi fiili toplum sınıflamasına bir yanıt yerleştirerek bu sorunu tartışmaktan büyük ölçüde kaçınmaktadır. "İlkel toplumlar"ın açıkça tanımlanmış sınırlardan yoksun oluşları, evrimin düşük düzeylerinde yer aldıklarının bir göstergesidir.[13] Ne ki soruna ilişkin başka bir görüş, ayrı bir "toplum" olarak neyin alınacağının tanımını dile getirmenin, Parsons'un varsaydığından daha güç olduğudur —en azından, çağcıl ulus-devletler dönemine gelene değin.

Parsons'un kuramı, evrimci kuramların sergilediklerini ileri sürdüğüm zararlı eğilimlerin hemen hemen hepsini örneklemektedir. Bu kuram, görünürde hiç huzursuzluk duymadan, bir "dünyanın büyüme öyküsü"nü sunmaktadır; doğrusal çizgiye sıkıştırma yanlışına düşmektedir; normatif yanılsama dediğim şeyi de neredeyse bilinçli olarak bir erdem haline getirmektedir. Parsons'un özgül "dünyanın büyüme öyküsü"nün belirtisi, "ilkel toplumlar"a ilişkin tartışmasıdır. Parsons oldukça rahat bir biçimde, Avustralya'nın yerli toplumlarını, daha fazla açımlama olmadan, "bilinen en ilkel toplumlar arasında"[14] saymaktadır. Parsons bu toplumların, farklılaşmadan yoksun olmaları, ekonominin düşük gelişme düzeyi ve akrabalığın öncelikli olmaları açılarından, ölçeğin en alt ucunda yer aldıklarını açıkça dile getirmektedir. Ama akrabalık düzeninin karmaşıklığı, Avustralya'da ritüel ve sanatın kültürel üretiminin zenginliği ne olacak? Bun-

[13] Bu görüşün boş niteliği, aşağıdaki aktarmadan açıkça görünmektedir: "Bir toplumun, görece açık seçik sınırlanmışlık olmadan toplumsal evrimin "gelişmiş ilkel" diyeceğimiz düzeyine ulaşamayacağı... ortadadır. Bu yüzden, sınırlanmışlığın yokluğu, bir toplumun ilkelliğinin göstergesidir." *Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives*, s. 37-38.

[14] Age., s. 36.

ların hemen hemen hiç sözü edilmemektedir çünkü Parsons, teknoloji gibi belirli boyutlardaki "ilkellik" ile toplumun bir bütün olarak "ilkelliği" arasındaki tipik evrimci gözden kaçırmayı sergilemektedir. "Kültürel görecilerin" haklı olarak vurguladıkları,[15] zaman ve uzam boyunca varolmuş olan küçük sözlü kültürlerin olağanüstü çeşitliliği ne olacak? Eğer Parsons yalnızca genel bir evrim kavrayışı geliştirmekle uğraşsaydı (yani benim anladığım anlamda bir evrimci olmasaydı), bu tür çeşitlilikten ve bu toplumların insanlık tarihinin büyük bölümünde baskın oldukları olgusundan söz edilmeyişi, belki de haklı görülebilirdi. Ne ki, "ilkel toplumlar"ın "gelişmiş ilkel toplumlar"a ve bunlardan da "ara" türdeki toplumlara dönüşmesi biçimindeki değişmenin esas yönünü göstermeye çalışan Parsons, kesinlikle özgül evrimle de ilgilenmektedir.

Doğrusal çizgiye sıkıştırma, Parsons'un tartışma biçimlerinde ayırt edilebilir bir kayma olduğu, "tohum yatağı" toplumların etkisine yaklaşımında açıkça görülmektedir. Parsons, daha önceki evrim biçimlerine ilişkin olarak tarihin çok geniş dönemlerini dikkate alırken, tartışması Batı'nın yükselişini çözümlerken kaçınılmazca vurgularında daha dar duruma gelmektedir. İsrail ve Yunan kültürel kalıtlarının zorunlu olarak, başka yerlerden yapılmış olabilecek diğer ödünç almalara kıyasla daha büyük bir uyarlanma değeri taşıdığını varsaymak hiç de ikna edici değil. Bu kalıtların Avrupa kültüründe içerilmiş oldukları olgusu, Parsons'un daha önce belirlediği gibi, bunların evrim değeri hakkında hiçbir şey göstermez. Burada Parsons, "evrimsel zorunluluğu" (bir türdeki toplumsal örgütlenmenin daha "yüksek" bir türün varlık kazanmasından önce ortaya çıkması gereken özellikler gösterdiği savı), "tarihsel zorunluluk" (belirtilen unsurlar Avrupa toplumunun parçalarına dönüştüklerinden, şeylerin böyle gerçekleşmiş olmalarının "gerektiği" koşulu) diye görmektedir.

---

[15] Toplum kuramının normatif çağrışımları bakımından yapılabilecek tek seçimin, bir yanda kültürel görecilik ile öte yanda evrimcilik arasında olacağını söylemek istemiyorum.

Son olarak normatif yanılsama. Parsons'un insanlık tarihinin yarım milyon yılının, Amerika Birleşik Devletleri'nin toplumsal ve siyasal düzeniyle taçlandığı görüşü, eğer kendi özgül "dünyanın büyüme öyküsü"ne tıpatıp uymasaydı, çok gülünç olacaktı. Bu görüşün yanıltıcı çekiciliği her ne ise bu, evrime eşlik eden artan uyarlanma yeteneği teması ile bağlantısı yüzündendir. Parsons kendi yorumunun kesinlikle çözümsel olduğunu ve hiç bir değer yükleme niteliği taşımadığını ileri sürebilirse de, durumun bu olmadığı ortadadır. Örneğin, "demokrasi" az çok "Amerika Birleşik Devletleri'nin siyasal düzeniyle örneklenen 'liberal demokrasi'"ye eşdeğer diye tanımlanıyorsa ve "demokrasi", en yüksek evrim düzeyinde yer alan toplumların bir evrim tümeli diye görülüyorsa, bu durumda Parsons'un çıkardığı sonuçtan başkası çıkarılabilir mi? Ne ki bu sonuç, evrimciliğin dayanaklarının çoğu gibi, boştur.

6. Bölüm

YAPILAŞMA KURAMI, DENEYSEL ARAŞTIRMA VE TOPLUM ELEŞTİRİSİ

Temel Kavramların Yinelenmesi

Bu noktada, önceki bölümlerde sözü edilen temel düşüncelerin bir bölümünü yeniden ele almak yararlı olabilir. Bunları bir dizi önerme biçiminde özetleyeceğim; bunlar birlikte alındıklarında, yapılaşma kuramının, toplum bilimlerindeki deneysel araştırma sorunlarına en genel biçimde etkide bulunan yönlerini temsil etmektedirler.

(1) Tüm insanlar bilgili eyleyenlerdir. Bunun anlamı, tüm toplumsal yapanların gündelik yaşamlarında yaptıklarının koşulları ve sonuçları hakkında pek çok şey bildikleridir. Bu tür bilgi nitelik bakımından bütünüyle önermelere dayanan bir bilgi değildir; bu bilgi, yapanların etkinliklerinde raslantısal da değildir. Pratik bilinçte yerleşik olan bilgililik, olağanüstü bir karmaşıklık —ortodoks toplumbilim yaklaşımlarında, özellikle de nesnelcilikle eşleşenlerde, genellikle bütünüyle gözden kaçırılan bir karmaşıklık— sergiler. Yapanlar aynı zamanda, olağan olarak ne yaptıklarını ve bunları yapma gerekçelerini usavurmaya dayalı olarak da betimleyebilirler. Bununla birlikte, bu yetiler büyük ölçüde, gündelik davranışın akışına güdümlenmişlerdir. Davranışın ussallaştırılması, yalnızca bireylere neden öyle davrandıkları

sorulduğunda usavurmaya dayalı gerekçeler verme biçimine dönüşür. Kuşkusuz, bu tür sorular olağan olarak, yalnızca söz konusu etkinlik bir biçimde kafa karıştırıcı ise sorulacaktır —yalnızca eğer belirli bir kişi için ya geleneği çiğner ya da alışılmış davranış biçiminden ayrılır görünüyorsa sorulacaktır.

(2) İnsan yapanların bilgililikleri her zaman, bir yandan bilinçdışı, öte yandan da eylemin farkında olunmayan koşulları/istenmedik sonuçları tarafından sınırlanır. Toplum bilimlerinin en önemli ödevlerinden bir bölümü, bu sınırların, istenmedik sonuçların dizgesel yeniden üretim bakımından öneminin ve bu tür sınırların ideolojik çağrışımlarının incelenmesinde aranmalıdır.

(3) Gündelik yaşamın incelenmesi, kurumlaşmış pratiklerin yeniden üretimlerini çözümlemenin bir parçasıdır. Gündelik yaşam, tersinir zamanın yinelenir niteliğine bağlıdır — zaman-uzam içinde izlenen yollara bağlanıp bedenin kısıtlayıcı ve olanak verici özellikleriyle eşleşir. Bununla birlikte, gündelik yaşam, toplum yaşamının daha dal budak salan bağlantılarının üzerine kurulduğu bir "temel" diye değerlendirilmemelidir. Bunun yerine, bu geniş uzantıları olan bağlantılar, toplum ve dizge bütünleşmesinin bir yorumu bakımından anlaşılmalıdır.

(4) Ruhsal olarak kaygının bilinçdışı kaynaklarının en aza indirilmesiyle bağlantılı olan rutin, gündelik toplumsal etkinliğin baskın biçimidir. Günlük pratiklerin büyük bölümü, doğrudan güdülenmiş değildir. Rutinleşmiş pratikler, toplum yaşamının sürekliliği bakımından yapının ikiliğinin önde gelen dile getirişleridir. Eyleyenler rutinlerin gerçekleştirilmesinde, varlıksal bir güvenlik duygusunu sürdürürler.

(5) Bağlamın ya da etkileşimin bağlamsallıklarının çözümlenmesi, toplumsal yeniden üretimi incelemenin ayrılmaz bir parçasıdır. "Bağlam", şunları içermektedir: (a) etkileşim şeritlerinin çevresindeki (genel olarak simgesel ya da fiziksel imleri olan) zaman-uzam sınırları; (b) yapanların, değişik türden yüz anlatımlarını, bedenin hareketlerini, iletişimin dilsel ve öteki araçlarını görünür kılan birarada bulunmaları; (c) bu görüngülerin farkında olma ve bunları düşün-

güsel olarak etkileşimin akışını etkilemek ve denetlemek için kullanma.

(6) Toplumsal kimlikler ve bunlara eşlik eden konum-pratik ilişkileri, yapının sanal zaman-uzamının "belirteçleridir". Bunlar, özgül topluluklar içerisinde rolleri oluşturan normatif haklar, yükümlülükler ve dayatmalarla birlikte yer alırlar. Standartlaşmış belirteçlerin, özellikle de yaş ve cinsiyetin bedensel niteliklerine ilişkin olanların kullanımı bütün toplumlarda, büyük kültürler-arası değişmeler dikkate alındığında bile, temeldirler.

(7) Toplum çözümlemesinde "kısıt" terimine tek bir anlam yüklenemez. Toplum dizgelerinin yapısal özelliklerine eşlik eden kısıtlar, insanın toplumsal yaşamı için karakteristik olan birkaç türden yalnızca birisidir.

(8) Toplum dizgelerinin yapısal özellikleri arasında, yapısal ilkeler özellikle önemlidir, çünkü bunlar genel toplum türlerini belirlerler. Yapılaşma kuramının ana vurgularından birisi, toplumsal bütünlüklerin —ve genel olarak toplum dizgelerinin— kapanma derecelerinin büyük ölçüde değişken olduğudur. Toplumsal bütünlüklerde, toplum dizgelerinin daha dar ya da daha geniş kapsamlı diğer biçimlerinde olduğu gibi, "dizgelik" dereceleri bulunmaktadır. Bir "toplum"un kolayca tanımlanabileceği varsayımından, genellikle merkezi hükümetlerin yönetim alanlarına karşılık gelen açık seçik sınırları olan ulus-devletlerin baskın olduğu bir çağ için geçerli bu algılayıştan kaçınmak esastır. Kuşkusuz, ulus-devletlerde bile, toplumsal sınırları aşan değişik türden toplumsal biçimler bulunur.

(9) Gücün incelenmesi, toplum bilimleri için ikinci dereceden bir ilgi konusu diye görülmemelidir. Güç, deyim yerindeyse, toplum biliminin daha temel kavramlarının dile getirilmesinden sonra sıranın kendisine geldiği bir kavram değildir. Güç kavramından daha temel bir kavram yoktur. Bununla birlikte bu, güç kavramının, Nietzscheci bir etki altında ortaya çıkan kimi toplum bilimi yaklaşımlarının varsaydığı gibi, diğer bütün kavramlardan daha temel olduğu anlamına gelmez. Güç, toplum biliminin, tümü de eylem ve

yapı arasındaki ilişkiler çevresinde öbeklenmiş olan öncelikli birkaç kavramından birisidir. Güç işleri yürütmenin aracıdır, böyle olmakla da insan eylemi içinde doğrudan içerilmektedir. Gücü, özünde bölünmeye yol açan bir şey olarak değerlendirmek yanlıştır, ne ki toplum yaşamının en keskin çatışmalarının bir bölümünün de doğrusu "güç çatışmaları" olduğu ortadadır. Böyle çatışmalar, toplum dizgelerinde denetim kiplikleri sağlayan kaynakları bölme çabalarıyla ilişkili diye görülebilir. "Denetim" terimiyle, kimi yapanların, yapanlar grupları ya da türlerinin başkalarının eylem koşullarını etkileyebilme yeteneğini kastediyorum. Güç savaşımlarında, aşağı konumda olan eyleyenlerin kendilerine açık kaynakları kullanma biçimleri değişik toplumsal bağlamlara göre oldukça fazla değişkenlik gösterebilirse de, denetimin diyalektiği her zaman işlemektedir.

(10) Toplum çözümlemecisinin belirlediği, ancak sıradan yapanların bilemediği ve kendi yaptıklarına uygulayamadıkları, hiçbir toplumsal örgütlenme ya da toplumsal yeniden üretim mekanizması yoktur. Birçok örnek olayda toplumbilimcinin "bulguları", yalnızca ele alınan yapanların etkinliklerinin bağlamı dışında yer alanlar için bulgu niteliğindedir. Yapanların, kendi yaptıkları şeylere ilişkin gerekçeleri olduğundan, toplumbilim gözlemcileri onlara yaptıklarının bir biçimde kendilerine dışsal olarak işleyen etkenlerden kaynaklandıklarını söylediklerinde, kafaları doğal olarak karışacaktır. Dolayısıyla, bu tür "bulgular"a amatörce karşı çıkışların oldukça sağlam bir temeli bulunmaktadır. Şeyleşme, hiçbir biçimde yalnızca meslekten olmayan düşüncenin ayırıcı bir niteliği değildir.

Bu önermeler, genel olarak toplumsal araştırmaya yönelik bir dizi yol gösterici ilkeyi ortaya koymaktadır.

İlk olarak, bütün toplumsal araştırmaların, ister istemez kültürel, etnografik ya da "antropolojik" yönleri bulunur. Bu, benim toplum bilimini niteleyen çifte yorumsama dediğim şeyin bir dile getirilişidir. Toplumbilimcinin inceleme alanı, zaten anlamlı diye kurulmuş olan görüngülerdir. Bu alana "giriş"in ko-

şulu, yapanların toplum yaşamının günlük etkinliklerinde "yol almak" için neler bildiklerini ve neler bilmek zorunda olduklarını öğrenmektir.[1] Toplumbilim gözlemcilerinin ortaya attıkları kavramlar, davranışlarına göndermede bulunulan yapanların belirli kavramsal yetenekleri olduğunu varsayıyor oldukları ölçüde "ikinci derece" kavramlardır. Ne ki toplum biliminin yapısı gereği, bu kavramlar toplum yaşamının kendisine uygun hale getirilmekle "birinci derece" kavramlar durumuna gelebilirler. Çifte yorumsamanın neresi "yorumsama"dır? Terimin uygunluğu, kapsanan ikili çeviri ya da yorumlama sürecinden kaynaklanmaktadır. Toplumbilim betimlemelerinin, yapanların davranışlarını uyarladıkları anlam çerçevelerine aracılık etme ödevleri bulunur. Ne ki böyle betimlemeler aynı zamanda, toplumbilim kuramlarında kapsanan anlam çerçevelerinden içeriye ve dışarıya çeviri yapma çabasını da gerektiren yorumlama kategorileridir. Toplum çözümlemesine ilişkin değişik düşünceler bununla bağlantılıdırlar:

(1) Yazınsal biçem, toplum betimlemelerinin doğrulukları bakımından gereksiz değildir. Bu, özgül bir toplumsal araştırmanın etnografik —yani belirli bir kültürel *milieu*'ye aşina olmayan kişilere betimleme ereği ile yazılmış— olma ölçüsüne göre az ya da çok önemlidir .
(2) Toplum bilimci, toplum yaşamının belirli bağlamlarına eşlik eden anlam çerçevelerini başka bağlamlarda yer alanlara aktaran bir iletişimcidir. Bu yüzden toplum bilimleri, romancılar ya da toplum yaşamına ilişkin kurgusal yaklaşımları kaleme alan başkalarıyla aynı betimleme kaynaklarına (ortak bilgi) dayanırlar. Goffman, kurgusal anlatımları toplum bilimi araştırmalarından alınan betimlerle kolayca süsleyebilmektedir çünkü, genellikle pratik etkinliklerin gerçek dağılımını göstermek yerine bu etkinliklerin düzenlenmelerinde kullanılan ortak bilginin üstü kapalı biçimlerini "sergilemeye" çalışmaktadır.
(3) "Yoğun betimleme"ye, kimi araştırma türlerinde (özellikle etnografik niteliği ağır basanlarda) başvurmak gerekirken

[1] Bak. *NRSM*, 3. Bölüm.

başka türlerde buna gerek yoktur. Genellikle, incelenen etkinliklerin, "bulguların" kendilerine sunulduğu kişiler için bildik olan genelleştirilmiş nitelikleri olduğu durumlarda ve araştırmanın esas ilgi odağının, yapanların büyük toplamlar olarak ya da çalışmanın ereklerinin gerektirdiği belirli bakımlardan "tipik" diye tanımlandıkları kurumsal çözümleme olduğu durumlarda, böyle bir betimleme gereksizdir.

İkinci olarak, toplumsal araştırmada, yapanların gündelik davranış bağlamlarını düzenleştirmekteki karmaşık becerilerine duyarlı olmak önemlidir. Kurumsal çözümlemede bu beceriler az çok ayraç içine alınabilir, ne ki böyle ayraca almanın bütünüyle yöntembilgisel olduğunu unutmamak esastır. Kurumsal çözümlemenin, *in toto* toplumbilimin alanını oluşturduğunu düşünenler yöntembilgisel bir işlemi varlıksal bir gerçeklikle karıştırmaktadırlar. Toplum yaşamının akışı, böyle yazarların vurguladıkları gibi, çok sık olarak öngörülebilir. Ne ki bunun öngörülebilirliği, birçok açıdan yapanlar tarafından "ortaya çıkarılırlar"; böyle öngörülebilirlik, yapanların davranışları hakkındaki gerekçelerine karşın ortaya çıkmamaktadır. Eylemin istenmedik sonuçları ve farkında olunmayan koşulları toplumsal araştırmanın önemli bir bölümünü oluşturmakla birlikte bu tür sonuç ve koşulların her zaman istendik davranışın akışı içinde yorumlanmaları gerektiğini vurgulamalıyız. Burada, toplum dizgelerinin yeniden üretimlerinin düşüngüsel olarak gözetilen ve istenmedik nitelikteki yanları ile değişik türden tarihsel önemleri olan koşullardaki olumsal edimlerin istenmedik sonuçlarının "boylamsal" yanları arasındaki ilişkiyi de ele almak zorundayız.

Üçüncü olarak, toplum çözümlemecisi, toplum yaşamının zaman-uzam kuruluşuna karşı da duyarlı olmak zorundadır. Bir bölümüyle bu, disiplinlerin biraraya geliş çağrısıdır. Toplum bilimciler olağan olarak, "toplum" üzerinde kavramsal bir odaklanmayla, hatta yalnızca yapısal kısıta yönelen bir ilgiyle, sınırlı tuttukları kendi özgül disiplinleriyle ilgili kimliklerini korumuşlar ve zamanı tarihçilerin, uzamı da coğrafyacıların uzmanlıklarına bırakmakla yetinmişlerdir. Tarihçilerle coğrafyacılar ise kendi açılarından, toplum biliminin bu disiplinlere bölünüşüne göz yummaya yeterince istekli olmuşlardır. Öyle görünüyor ki,

bir disiplinin uygulayıcıları, kendilerinin ilgi alanlarıyla diğerlerinin ilgi alanları arasında kesin bir kavramsal ayrım olmadan kendilerini güvende duymuyorlar. Bu yüzden, "tarih", zaman içinde kronolojik olarak yerleşmiş olay dizileri ya da daha bulanık bir biçimde "geçmiş" hakkında diye görülebilir. Coğrafya, birçok temsilcisinin öne sürdüğü gibi, ayırıcı niteliğini uzamsal biçimlerin incelenmesinde bulmaktadır. Ne ki eğer, vurgulamış olduğum gibi, zaman-uzam ilişkileri bütün bir girişimi çökertmeden toplum çözümlemesinden "çekip alınamazlarsa", böyle disiplin bölünmeleri, toplum bilimlerinin bütünü için önem taşıyan toplum kuramı sorunlarını ele almayı etkin bir biçimde engellemektedir. Toplumsal etkinliklerin zaman-uzam düzenleştirilmelerini çözümlemek, yapanların içlerinde günlük izleklerindeki hareketlerini gerçekleştirdikleri lokallerin bağlamsal özelliklerini ve zaman-uzama yayılan lokallerin bölgeselleşmesini incelemek anlamına gelmektedir. Sık sık vurguladığım gibi böyle bir çözümleme, zaman-uzam aralaşmasını açıklamanın, dolayısıyla da daha büyük toplumsal bütünlüklerin ve genel olarak toplumlararası dizgelerin türdeş olmayan ve karmaşık yapılarını incelemenin ayrılmaz bir parçasıdır.

Yukarıdaki açıklamaların deneysel içermeleri üzerine yorumlar yapmak için, birbirinden ayrı olan birkaç araştırmayı ele alacağım. Daha önce kullanmış olduğum örneklerle sürekliliği sağlamak için de, bunları eğitim ve devletle ilgili örnek olaylar olarak kullanacağım. Çağcıl devlet her yerde eğitim dizgelerinin yapısını etkileyerek kurumsal yeniden üretimi gözetim altında tutma çabasında olduğundan, gerçekte bu iki araştırma "alan"ı birbiriyle yakından bağlantılıdır. İlk örnek, İngiltere içlerindeki, işçi sınıfı çocuklarının devam ettiği bir okuldaki boyun eğme ve başkaldırının iyi bilinen bir incelemesi. Bu örnek, öncelikle etnografik nitelikte ve bu bakımdan, ayrıca da görüldüğü ülke bakımından, ikinci bir örnek ile, İtalya'daki eğitim akışkanlığına ilişkin bir anket çalışması ile karşıtlık oluşturuyor. Üçüncü ve dördüncü örnekler, doğrudan doğruya çağcıl devletlerin etkinlik ve kapsamlarına yönelik deneysel malzemeye dayanıyorlar. Bunlardan birisi, "kapitalist devletlerin" çelişkili niteliklerinin kuramsal bir açıklamasıyla deneysel malzemeyi birleştirmeye çalışan bir yazarın çalışması olan özgül bir araştırma projesini, pek

fazla olmasa da, betimliyor. Diğeri, özgül bir araştırmaya —yaklaşık iki yüzyıl ya da daha fazla bir zamandan beri İngiliz toplumunun dikkate değer bir özelliği olan "City" ile "sanayi" arasındaki bölünmenin kökenlerini çözümleme çabasına-gönderme yapıyor.

Her bir araştırmayı, birbirlerinden kısmen ayrı olan belirli kavrayış sorunlarını göstermek için kullanacağım. Başlangıç için, birçok bakımdan örnek olduğunu düşündüğüm bir araştırma raporuna bakarak, yapılaşma kuramının önemli dayanaklarıyla bağlantısı olan temel deneysel vurgulardan birkaçının ayrıntısına gireceğim. Bunun ardından, üç özgül sorun üzerinde yoğunlaşacağım. Yapısal kısıtları deneysel olarak nasıl çözümlemeliyiz? Yapısal çelişki kavramına nasıl deneysel içerik kazandırabiliriz? ve kurumsal değişmenin *longue durée*sinin incelenmesi için hangi araştırma türü uygundur?

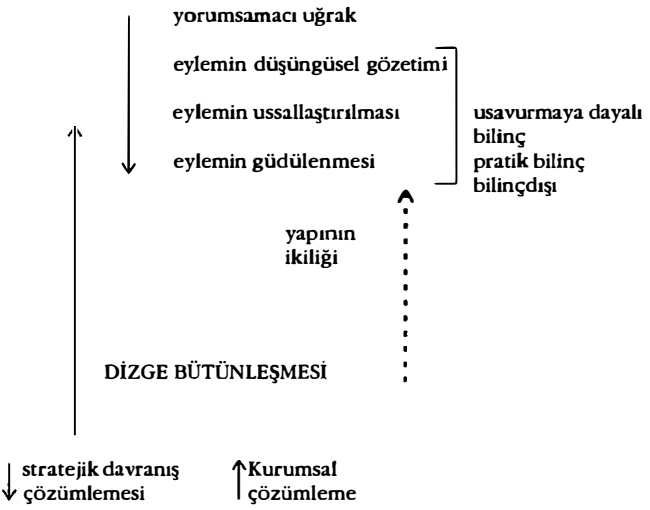
Tartışmanın esas içeriğine geçmeden önce iki önemli sınırlama getirmek gerekiyor. Yapılaşma kuramıyla deneysel araştırma arasındaki kimi bağlantıları belirlerken, değişik araştırma yöntem ya da tekniklerinin erdemleri ve yetersizliklerinin değerlendirmesi ile ilgilenmeyeceğim. Yani, etnografik araştırmanın, örneğin, anket kullanımından üstün olup olmadığını çözümlemeye kalkmayacağım. Bununla birlikte, sözde "nitel" araştırma ile "nicel" araştırma arasındaki ilişkiye yönelik kimi yorumlar yapacağım. Dahası, tartışmayı deneysel çalışma ile yakından ilişkili olduğu olağan olarak düşünülmeyen bir yöne —toplumsal araştırmanın toplum eleştirisine nasıl bağlandığına değinerek— götürmeyi istiyorum. Bu bölümün son kesimlerinde, yapılaşma kuramının, eleştirel kuram olarak toplum bilimi anlayışıyla bağlantısı kurulmadığında, neden temel olarak eksik olduğunu göstermeye çalışacağım.

Tartışmanın bu son yönleri, ilk bakışta, deneysel araştırmadan oldukça farklı bir düzlemde ilerliyor diye görülebilir. Ne ki aslında, aradaki bağlantı çok yakın bir bağlantıdır. Bunun nedeni, deneysel çalışmanın, yalnızca bu kitabın önceki bölümlerinde geliştirilen kavramlar yoluyla hangi yollardan aydınlatılabileceğini göz önüne almanın yetersiz olmasıdır. Her araştırma, açıkça ya da üstü kapalı olarak dile getirilen açıklama hedefleriyle ilişkili olarak yürütülür ve bu araştırmaların hem etkinlikleri in-

celenenler hem de diğerleri için gizil pratik sonuçları vardır. Bu hedeflerin ve sonuçların niteliklerinin açıklığa kavuşturulması kolay değildir ve doğrudan doğruya doğa biliminin mantıksal biçiminin çekiciliğine dayanan bir model terk edildiğinde kendini gösteren sorunların bir bölümüyle yüzleşmeyi gerektirir. Bu sorunları incelerken, bilgi kuramına girmekten olabildiğince kaçınmaya çalışacağım. Ereğim, tüm toplumsal araştırmanın altında yatan temel savın —araştırmacı, bir topluluğun ya da toplumun üyeleri için daha önce elde edilebilir (değişik anlamlarda) olmayan yeni bilgiyi iletir savının— hangi sonuçlara götüreceğini çözümlemek.

Stratejik Davranış Çözümlemesi

Yapılaşma kuramına göre, toplumbilim araştırmalarında yöntembilgisel ayraca almanın iki türü olanaklıdır. Kurumsal çözümlemede yapısal özellikler, toplum dizgelerinin kronolojik olarak yeniden üretilen nitelikleri diye değerlendirilirler. Stratejik davranış çözümlemesinde odak, yapanların toplumsal ilişkileri kurarlarken yapısal özelliklere dayanma biçimleri üzerine yerleştirilir. Bu, vurgulamadaki bir farklılık olduğundan, bu ikisi arasına çekilebilecek açık bir çizgi yoktur ve bunların ikisi de, yaşamsal biçimde, ilke olarak yapının ikiliği üzerinde yoğunlaşarak biraraya getirilmelidir. Stratejik davranış çözümlemesi, usavurmaya dayalı bilinç ile pratik bilince ve tanımlanmış bağlamsal sınırlar içindeki denetim stratejilerine öncelik vermek anlamına gelir. Etkileşim ortamlarının kurumlaşmış özellikleri, yöntembilgisel bakımdan "veri" alınabilir. Kuşkusuz, bu konuda dikkatli olmak zorundayız, çünkü yapısal özellikleri yöntembilgisel bakımdan "veri" almak bunların insan eylemesi yoluyla üretilmedikleri ve yeniden üretilmediklerini benimsemek değildir. Bu, belirli yapan gruplarının bağlamsal olarak yerleşik etkinlikleri üzerinde çözümlemeyi yoğunlaştırmaktır. Stratejik davranış çözümlemesinde aşağıdaki dayanakların önemli olduklarını öne süreceğim: eyleyenlerin bilgililiklerinin eksik betimlerinden kaçınma gereği; inceltilmiş bir güdülenme yaklaşımı; bir denetim diyalektiği yorumu.



13. Şekil

Paul Willis'in *Learning to Labour* kitabında betimlediği araştırmayı ele alalım.[2] Willis'in araştırması, Birmingham'ın yoksul bölgelerinin birinde bulunan bir okuldaki işçi sınıfından gelen bir grup çocuğun incelenmesine yöneliktir. Ele alınan grup oldukça küçük olsa da, Willis'in araştırması hem ayrıntı bakımından güçlü hem de gerçekte yürütüldüğü bağlamdan çok ötelere uzanan bir kapsam için içermeler sağlayabilecek bir çalışmadır. Aşağıda göstermeye çalışacağım gibi, bu çalışma yapılaşma kuramının temel deneysel içermeleriyle büyük ölçüde uyumludur. Araştırmaya bu nitelikleri veren nedir? Bunun yanıtı, en azından önemli bir bölümüyle, Willis'in, ele aldığı çocukları, birer parçası oldukları okul çevresi hakkında, usavurmaya dayalı ve üstü kapalı olarak, çok şey biliyorlar diye değerlendirmesi ve çocukların okulun yetkesel dizgesine başkaldırıcı tutumlarının nasıl kendi yazgılarını etkileyecek belirli nitelikteki kesin istenmedik sonuçları olduğunu göstermesidir. Çocuklar, okuldan ayrıldık-

[2] Paul Willis, *Learning to Labour* (Farnborough: Saxon House, 1977).

larında beceri gerektirmeyen, az para kazandıran işlerde çalışacak ve dolayısıyla da kapitalist sanayi emeğinin kimi genel özelliklerinin yeniden üretimlerini kolaylaştıracaklardır. Başka deyişle, kısıtın, ele alınan eyleyenlerin edilgen olarak boyun eğdikleri bir güç diye değil, bu eyleyenlerin etken katılımları yoluyla işlediği gösterilmektedir.

Öncelikle, Willis'in çalışmasında yansıtıldığı biçimiyle usavurmaya dayalı bilinç ile pratik bilince bakalım. Willis, "gençler"in okuldaki yetke ilişkilerini nasıl gördüklerine ve bu ilişkilere neden böyle tepki gösterdiklerine ilişkin olarak oldukça fazla şey söyleyebileceklerini açıkça ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, bu tür usavurma yetenekleri tam olarak önermelere dayalı dile getirişler biçimini almamaktadır; "konuşma", toplumbilim araştırmalarında ilginç olmadıkları sıkça düşünülen dile getiriş biçimlerini —gülmece, iğneleme ve alaysılama gibi— içerecek biçimde yorumlanmalıdır. "Gençler"den birisi öğretmenlere ilişkin olarak "onlar bizden büyükler, bizlerinkinden daha büyük bir kurumu temsil ediyorlar..."[3] derken, araştırmacıların yöneltikleri görüşme sorularına verilen yanıtlardan anlaşılabilecek türden önermeye dayalı bir inancı dile getirmektedir. Ne ki Willis, gülmece, şakalaşma, saldırgan iğnelemenin — "gençler"in usavurmaya dayanan yığılarının unsurları— onların bilgili biçimde okul dizgesinin "içine sızmalarının" temel özellikleri olduğunu göstermektedir. "Gençler"in şaka yapma kültürleri hem öğretmenin yetkesinin temeline ilişkin karmaşık bir anlayışı hem de aynı zamanda bu yetkeyi, söz konusu yetkenin olağan olarak dile getirildiği dili bozma yoluyla doğrudan bir sorgulamayı sergilemektedir. Willis'in belirttiği gibi, "kızdırma", "dalga geçme" ve "heyecanlandırma"nın, kaydedilmesi ve özellikle araştırma raporlarının yazımında dile getirilmesi güçtür. Ne ki bunlar ve böyle raporlarda ender olarak yer bulabilen diğer usavurmaya dayalı biçimler, en az daha doğrudan yapılan yorum ya da tepkiler kadar baskıcı toplumsal çevrelerle baş edebilme biçimleridir.

---

[3] Age., s. 64.

> Biçimsel olmayan grubun okuldan ve kurallarından kazandıkları alan, öncelikle "gülmek" için harcanan özgül kültürel becerilerin biçimlendirilmeleri ve geliştirilmeleri için kullanılmaktadır. Buradaki "gülme", okul-karşıtı kültürün, olağanüstü önemi olan çok yönlü bir aracıdır... bunu sağlama yeteneği "gençler"den biri olmanın tanımlayıcı niteliklerinden birisidir —"biz onları güldürebiliriz, ancak onlar bizi güldüremez." Ne ki "gülme", birçok başka bağlamda da kullanılmaktadır: sıkıntı ve korkuyu yenme, zorluk ve sorunların üstesinden gelme —neredeyse her şeyden kurtulma yolu olarak. Birçok bakımdan "gülüş", biçimsel olmayanın ayrıcalıklı aracıdır; tıpkı komut vermenin biçimsel olanın aracı olması gibi... "gülme", saygısızca çapulcu davranış bozukluğunun bir parçasıdır. "Gençler", sanki görünmeyen, biçimsel olmayan bir boyutun işgal ordusuymuş gibi, eğlenme, bozma ve kışkırtma arayışında çevreye dağılırlar.[4]

Hem usavurmaya dayanan hem de pratik bilinç düzeyinde, boyun eğen çocukların —öğretmenlere başkaldırmak yerine onların yetkesini ve eğitim hedeflerini az çok kabul edenler— okulun toplum düzeni hakkında en fazla bilgisi olan öğrenciler oldukları düşünülebilir. Buna karşın Willis, her iki bilinç düzeyinde de "gençler"in boyun eğenlerden daha bilgili olduklarını inandırıcı bir biçimde ortaya koymaktadır. Bunlar okuldaki yetke ilişkilerine etkin olarak karşı geldiklerinden, öğretmenlerin yetke savlarının nelere dayandıklarını ve gerek sıkıdüzen uygulayıcıları olarak gerekse de bireysel kişilikler olarak öğretmenlerin en zayıf noktalarını ortaya çıkarmakta uzmandırlar. Karşı gelme, öğretmenlerin istedikleri ve bekledikleri şeyler hakkında, genel olarak açık çatışmanın tam kıyısından dönecek biçimde, sürekli olarak dırdır etme biçiminde dile getirilir. Dolayısıyla sınıfta, çocuklardan doğru düzgün oturmaları, sessiz olmaları ve dersleriyle ilgilenmeleri beklenir. Ne ki "gençler", öğretmenin bakışının içlerinden birisini geçici olarak dondurduğu durumlar dışında her zaman hareket içindedirler; doğrudan karşı gelmenin kıyısında yer alan, ancak zora gelince bahaneler bulunabilecek gizli dedikoduları ya da uluorta sözleri yayarlar; her zaman kendilerinden istenenlerin dışında işlerle uğraşırlar; gerektiğinde

[4] Age., s. 29-30.

yaptıklarını haklı gösterecek yapay nedenleri de hazırdır. Öyle görünüyor ki, Garfinkel'i okumadan "güven deneyleri"ni bulmuşlardır: "Geldiğinde onu kendimizden soyutlayalım", "Söylediği her şeye gülelim", "Anlamamamış gibi yapıp her seferinde 'ne demek istiyorsunuz?' diye soralım."[5]

"Gençler"in karşı gelme etkinliklerinin güdüsel içeriğini nasıl değerlendirmek gerekir? Bu, bir dereceye kadar Willis'in doğrudan incelemeye yönelmediği malzemeye bağımlıdır. Ne ki "gençler"i becerileri olan ve bilgili eyleyenler diye görmenin, onların güdülerine ilişkin olarak, okulun verdiği eğitim fırsatlarının önemini anlayamayacak "aptallar" ya da "bozguncular" — toplumbilimdeki "kusurlu toplumsallaşma"nın karşılığı— diye gören "resmi" görüşün içerdiğinden daha farklı bir yaklaşımı gerektirdiği de ortadadır. Bu çocukların etkinliklerine yol açan ve yaptıkları şeylerin gerekçelerinin altında yatan güdüler iyi bir biçimde, okul düzeninin ya da bu düzenin yaşamlarının arka planlarını oluşturan toplumsal *milieux*sünün başka yönleriyle olan ilişkisinin yetersiz bir anlayışının sonuçlarından biri diye açıklanamaz. Bunun yerine onlar, okul ve içinde devindikleri diğer bağlamlar hakkında çok şey bildikleri için böyle davranmaktadırlar. Böyle bilgi öncelikle, onların pratik etkinliklerinde ya da yüksek derecede bağlamsallaşmış söylemler içinde taşınabilir; her ne kadar Willis'in yaklaşımında "gençler"in iyi konuşabilme yetenekleri okuldaki diğerlerinin olasılıkla kabul edebileceğinden çok daha fazla ise de. Bununla birlikte, yaşamlarını geçirdikleri koşullara ilişkin olarak bildikleri şeyler oldukça sınırlıdır. Kesinlikle, kötü ve doyurucu olmayan işlerden başkasını elde etme şanslarının zayıf olduğunun farkındadırlar ve bunun farkında olmak okula karşı başkaldıran tutumlarını etkilemektedir. Ne ki kendi etkinlik bağlamlarını etkileyen toplumun genel özelliklerinin, en iyi olasılıkla oldukça bulanık bir biçimde ayırdındadırlar. Genel olarak temeldeki, ne kadar dağınık olursa olsun, gerçekte olduğu gibi görülen bir dizi sıkıcı yaşam beklentisine anlam ve renk katacak davranış biçimleri oluşturma çabasını doğuran —belki de bir bölümüyle bilinçdışından kaynaklanan— genel bir güdüsel kalıbı çıkarsamak kabul edilebilir.

[5] Age., s. 33.

"Gençler"in güdülenmelerini, onların kısmi ve bağlam bakımından sınırlanmış bir yolla bile olsa, kendilerinin toplumdaki konumlarının yapısına ilişkin bir anlayışları olduğunu görmediğimiz sürece anlayamayız.[6]

Willis, okul ortamındaki denetimin diyalektiğini oldukça derin bir kavrayışla betimlemektedir. Hem "gençler" hem de öğretmenleri yetke kuram ve pratiğinde uzmandırlar, ne ki yetkenin gerekliliği ve biçimsel hedeflerine ilişkin görüşleri birbirleriyle derin bir karşıtlık içindedir. Öğretmenler, kullanabilecekleri dayatmaların sürdürülmesi için boyun eğen çocukların desteğini gereksindiklerinin ve cezalandırıcı dayatmaların çok sık uygulanmak zorunda kalındığı durumlarda gücün etkili bir biçimde uygulanamayacağının farkındadırlar. Müdür yardımcısı, okula gelişin esas olarak çocuklara zorla yerleştirilemeyecek belirli bir moral oydaşmanın varlığına bağlı olduğu yorumunu yaparken, kendisini yetenekli bir Parsonscu güç kuramcısı olarak ortaya koymaktadır. Cezalandırıcı dayatmalar, yalnızca en son çare olarak kullanılmalıdırlar, çünkü bunlar etkili bir denetimin temeli olmak yerine bu tür denetimde başarısız olunduğunun işaretidirler: "Her zaman okuldan uzaklaştırmayı kullanamazsınız. Tıpkı bugünkü futbol hakemleri gibi. Diyeceğim, bunlar başarısız oluyorlar çünkü bir biçimde en son noktaya çok çabuk geliyorlar... ilk olarak sarı kart gelir ve bir kez bunu yaptıklarında, ya oyuncuyu saha kenarına göndermek zorundadırlar ya da bundan böyle oyunda yapacağı her şeyi görmezden gelmek zorundadırlar."[7] Öğretmenler bunu bilirler, "gençler" de onların bunu bildiğini bilirler. Dolayısıyla "gençler", bunu kendi yararlarına kullanabilmektedirler. Sınıftaki sıkıdüzensel mekanikleri bozarak, kendi eylem özerkliklerini ortaya koyarlar. Dahası, okulun, günün ve yılın yalnızca bir bölümünü geçirdikleri bir yer olması, başlattıkları "karşı-kültür" için yaşamsaldır. Çünkü okul dışında, öğretmenlerin bakışlarından uzakta, okul ortamında yapılması olanaklı olmayan uğraşılar özgürce gerçekleştirilebilir.

---

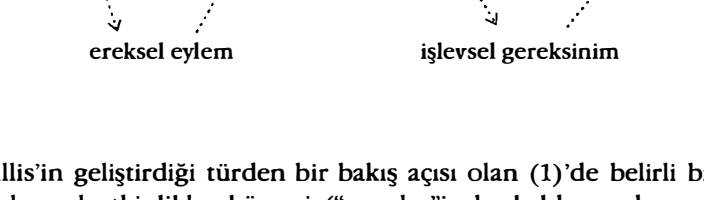
[6] Bak. özellikle age., 5. bölüm.
[7] Age., s. 64'de aktarılmaktadır.

İstenmedik Sonuçlar: İşlevselciliğe Karşı

Willis'in araştırması yalnızca bir okuldaki biçimsel olmayan bir grup üzerine yapılan üstün nitelikte etnografik bir çalışma değil; araştırma aynı zamanda "gençler"in etkinliklerinin, kısıtlı bir bağlamda, daha geniş kurumsal biçimlerin yeniden üretimlerine nasıl katkıda bulunduklarını gösterme çabasını da içeriyor. Willis'in çalışması, toplumsal araştırmanın büyük bölümüne kıyasla olağandışıdır çünkü, "toplumsal güçler"in eyleyenlerin gerekçelerine dayanarak işlediğini vurgulamaktadır ve Willis'in toplumsal yeniden üretimi incelemesi işlevselci kavramların hiçbirisine başvurmamaktadır. Willis'in okul "karşı-kültürü" ile daha geniş kurumsal kalıplar arasındaki bağlantıya ilişkin yorumu, kısaca dile getirildikte, şöyle: "Gençler"in okuldayken benimsedikleri başkaldırıcı davranış biçimleri onları iş bulup çalışmaya başlamak için okuldan ayrılmayı istemeye yöneltmektedir. Bunlar, işin sağlayabileceği parasal bağımsızlığı istemektedirler; ama aynı zamanda da bu işin sunabileceği diğer türden ödüllere ilişkin özgül bir beklentileri yoktur. Okul *milieu*sünde geliştirdikleri saldırgan, şakayı öne çıkaran kültür gerçekte, geçme eğiliminde oldukları iş ortamlarındaki çalışma yerinde geçerli olan kültüre büyük bir benzerlik göstermektedir. Bu yüzden işe alışmak onlara göreli olarak kolay gelmekte ve alıştıklarının dışında diye gördükleri koşullar altında sıkıcı, yinelenen işleri yapmaları istendiğinde buna katlanabilmektedirler. Kendilerine açık olan kısıtlı yaşam şanslarına "kısmi sızmalarının" istenmedik ve ironik sonucu, bu aynı yaşam şanslarını kısıtlamaya yardımcı olan koşulların etken olarak sürekli kılmaktır. Okulu hiçbir beceri edinmeden bırakarak alt düzeydeki el emeği dünyasına girdiklerinden, çalışma yaşamlarının sonuna kadar hiçbir kariyer umudu vermeyen ve özünde bağlanılamayacak olan bir iş içinde sıkışıp kalmaktadırlar. "İşçi sınıfında yer alan gencin, daha önceki güveninin ne kadar çürük bir yapısı olduğunu keşfettiğinde artık iş işten geçmiş olduğunu duyumsama olasılığı yüksektir. Kültürel hoşça vakit geçirme, ancak kendisini kapalı fabrika kapıları ardına atmaya —ya da, şimdilerde daha sık olarak, sürekli işsizlik ya da yarı-işsizliğin geçerli

olduğu bir dünyaya— yetecek kadar uzun sürmüş görünmektedir."[8]

İmdi, bütün bunlar işlevselci bir biçimde anlatılabilirdi ve işlevsel terimlerle "açıklanabilirdi". Böylece, sanayi kapitalizminin çok sayıda insanın ya az kazançlı el emeği olarak çalışmasını ya da işsizlerden oluşan yedek sanayi ordusunun bir parçası olmasını "gereksindiği" ileri sürülebilirdi. Ardından, bunların varlığı, bu gereksinimlere, kapitalizm tarafından bir biçimde ortaya çıkarılan bir yanıt diye "açıklanabilirdi" —belki de bu tür gereksinimlerin uyardıkları belirlenmemiş bir dizi "toplumsal gücün" bir sonucu olarak. Bu iki tür yaklaşım biçimi aşağıdaki gibi karşı karşıya konabilir:



Willis'in geliştirdiği türden bir bakış açısı olan (1)'de belirli bir toplumsal etkinlikler kümesi ("gençler"in başkaldırma davranışı), ereğe dayanan bir eylem diye yorumlanmaktadır. Başka deyişle bu etkinliklerin belirli nedenlerle, sınırlı bilgililik koşulları içinde, istendik bir biçimde gerçekleştirildikleri gösterilmektedir. Bu sınırların belirlenmesi çözümleyiciye, söz konusu etkinliklerin istenmedik sonuçlarının, nasıl eyleyenlerin istendik olarak yaptıklarından kaynaklandıklarını gösterme olanağı verir. Bu yorumlama, ele alınan eyleyenlere ussallık ve güdülenmenin yüklenmesini içerir. Yapanların yaptıkları şeyler için gerekçeleri bulunur ve bu yaptıklarının, istendik olmayan kimi belirlenebilir sonuçları vardır. (2)'de, eyleyenlerin davranışlarının isten-

[8] Age., s. 107.

dikliğinin ayrıntılarına inmek için çok az bir çaba söz konusudur. Olasılıkla, Merton'un sözdağarcığına göre, "açık işlevleri" olan davranışın bir biçimde istendik olduğu varsayılmaktadır. Bu da genellikle, işlevselci yorumlarda özellikle ilginç diye görülmemektedir, çünkü dikkatler ussallığı bireylere değil toplum dizgelerine yüklemek üzerinde yoğunlaşmıştır. Dizgenin işlevsel bir gereksinimini belirlemenin, bir biçimde gereksinimi karşılayan sonuçları gösterecek biçimde açıklayıcı bir değeri olduğu varsayılmaktadır. Merton'un Hopi yağmur töreni hakkındaki işlevsel yorumu (bak. s. 53-55), bu çizgeye tam olarak uymaktadır. Hopilerin törene katılmalarının istendik özellikleri dikkate alınmaz —yağmur töreninin "ereği", yağmur yağdırmaktır ve tören bunu sağlamaz. Törene katılım, ilk bakışta usdışı bir etkinliktir. Yine de, törenin karşılık geldiği, pozitif bir işlevsel sonuç yaratan işlevsel bir gereksinim belirleyebiliriz. Küçük toplumlar, kendilerini birarada tutmak için ortak bir değer dizgesini gereksinirler; yağmur törenine katılmak toplululuğu grup değerlerine bağlılığın herkesin önünde gösterildiği koşullarda düzenli olarak biraraya getirerek, böyle bir değer dizgesini güçlendirir.

(2)'nin neden işe yaramayacağını ve hangi etkinlikler ele alınırsa alınsın, hiçbir biçimde bir açıklama olamayacağını daha önce belirtmiştim. Bununla birlikte Cohen, yakın zamanlarda bunun kurtarılabileceği parlak bir yolu gösterdi.[9] Bu, Cohen'in "sonuç yasaları" dediği şey koyutlama yoluyla yapılabilir. (2) yorumu bir açıklama değildir çünkü, işlevsel bir gereksinim yükleme yoluyla açıklanacak etkinliklerin içerildiği daha geniş toplum dizgesi için ortaya çıkacağı varsayılan sonuçlar arasındaki bağlantıyı kuran bir mekanizma sağlamamaktadır. "Sonuç yasaları"nı oluştururken belirli bir toplumsal unsurun bir başkası için işlevsel olduğu her zaman, ilk toplumsal unsurun varolduğunun görülebildiği biçiminde genellemeler kurarız. Toplumsal etkinliğin özgül bir örneğini bir sonuç yasası altına koymak, "açımlanmamış" bir işlevselci açıklama diye görülebilir. Ne ki "açımlanmamış" işlevselci açıklamalar hiç de açıklama değildir-

[9] G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History, a Defence* (Oxford: Clarendon Press, 1978).

ler, dahası, gönderme yaptıkları toplum dizgelerinin, gerçekte olduğundan daha yüksek bir kenetlenme dereceleri bulunduğu içermesini ortaya çıkarma tehlikesi taşırlar. (2)'nin "açımlanmamış" olduğunu söylemek, incelenen toplumsal unsur ya da etkinlik ile bunların işlevsel sonuçları arasındaki nedensel bağlantıların bilinmediğinin kabul edilmesidir. Bu bağlantılar, eğer keşfedilebilirlerse neler olabilir? Bunlar tam da (1)'de verilen türden olacaklardır —istenmedik sonuçları (ya da sonuç türleri) olan istendik bir eylemin (ya da istendik eylem türlerinin) belirlenmesi. Başka deyişle (2), ancak (1)'e dönüştürüldüğünde yaşayabilirlik kazanır. Ne ki (1)'de "işlev" teriminin kullanımı hiç de gerekli değildir. "İşlev" terimi, toplum dizgelerinde oldukları varsayılan kimi ereksel nitelik türlerini düşündürmektedir; toplumsal unsur ya da etkinlikler varolurlar çünkü işlevsel gereksinimleri karşılarlar. Ama bunların işlevsel sonuçları bulunduğu olgusu bunların neden varolduklarını açıklamıyorsa —yalnızca istendik etkinlikle istenmedik sonuçlarının bir yorumu bunu yapabilir— etkinlikler bu sonuçlardan, "sonuç yasaları"nın düşündürdüklerinden daha kolay ayrılmış duruma geleceklerdir. "Gençler"in davranışı, onların yaşam koşullarına "kısmi sızmalarının" bir sonucu olarak kapitalist ücretli emek ilişkisinin yeniden üretilmesi işlevini gören sonuçlara götürmektedir. Ne ki bu "kısmi sızma", Willis'in ileri sürdüğü gibi, bunu yapan bireyleri gizil olarak köktencileştirici etkide bulunabilir, ki bu durumda, daha geniş toplum dizgesi için kenetlenmeyi sağlayan değil, bunu parçalayan sonuçlar ortaya çıkabilir.

İşlevselci yazarların çalışmalarının toplumsal araştırma için çok önemli olmalarının nedeni, tam olarak bu çalışmaların yapanların yapmayı istedikleri şeyler ile bu yaptıklarını izleyen sonuçlar arasındaki uyumsuzluklara dikkat çekmiş olmalarıdır. Ne ki, burada söz konusu olan sorunları, işlevselci sözdağarcığını tümden bırakmak yoluyla belirleyebilir ve çözmeye çalışabiliriz. İşlevselci dilin yaygın olarak kullanıldığı üç tür durum vardır. Bunların hepsi, toplumsal çözümleme için önemlidir ama kolayca işlevselci olmayan terimlerle dile getirilebilirler.

Willis'in bulgularını, aşağıdaki gibi işlevselci bir biçim ile ortaya koyduğumuzu düşünelim: "Eğitim, kapitalist bir toplumda,

bireyleri mesleki işbölümündeki konumlara dağıtma işlevi taşır." İlk olarak, bu tür bir önerme, eğer üstü kapalı bir karşı-olgusal önerme diye anlaşılırsa, kabul edilebilir niteliktedir.[10] İşlevselci pek çok sav ya da ortaya konan "açıklama", bu biçimde okunabilir. Gerçekte bunlar, açıklama gerektiren bir ilişkiyi yalnızca kurarlar, açıklamazlar. Yukarıdaki önermeyi başka bir biçimde, bu kez "işlev" terimini kullanmadan, şöyle dile getirebiliriz: "Mesleki işbölümünün korunabilmesi için, eğitim düzeni bireylerin farklı mesleki konumlara dağıtımlarını sağlamak zorundadır." Burada "zorundadır" demekteki zorunluluk, karşı-olgusaldır; eğer belirli sonuçlar ortaya çıkacaksa karşılanması gereken koşulları belirlemektedir. Bu önerme, bir araştırma sorunu ortaya koyar ve bir soruyu yanıtlamak yerine soruyu sorma diye anlaşıldığında, tamamen uygundur. Ne ki, "işlev" teriminin kullanımı yanıltıcı olabilir çünkü bu terim "zorundadır"ın, bir biçimde uygun bir (işlevsel) tepki doğuran güçleri yaratan, toplum düzeninin bir özelliği olan bir tür gereksinime gönderme yaptığını düşündürmektedir. Bu terim yüzünden, gerçekte tüm yapılanın, araştırma gerektiren bir sorunu oluşturmak olduğu halde, bir araştırma sorununu çözdüğümüzü varsayabiliriz. İkinci olarak, bu önerme, tamamıyla istenmedik sonuçlara bağımlı olan bir geri-besleme sürecine göndermede bulunuyor diye anlaşılabilir. Yukarıda da belirttiğim gibi, "Eğitim... bireyleri... dağıtma işlevi taşır" demek, toplumsal yeniden üretimin istendik ve istenmedik olan yönleri arasındaki farkları gözden kaçırmaktadır. Bu yüzden, böyle önermelerde ele alınan süreçlerin hangi ölçüde "nedensel çevrimlerin" sonuçları oldukları, hangi ölçüde de daha önce düşüngüsel kendi kendini ayarlama dediğim süreçlerde içerildikleri açık değildir. Toplumsal gereksinimler, toplumsal yeniden üretimin kapsadığı nedensel etkenler olarak yalnızca, bir noktada bunların ayrımına varan ve buna göre davrananlar olduğunda varolabilirler. "Gençler"in yer aldıkları eğitim düzeni fırsat eşitliğini artırmak savıyla oluşturulmuştu. Bunun gerçek sonuçları, akışkanlık yokluğunu sürdürmek ba-

[10] Burada tartışmamı "Commentary on the debate, a debate about functionalism", *Theory and Society*, II. cilt, 1982'deki yazıma dayandırıyorum.

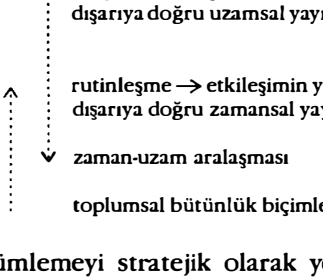
kımından, bu varsayıma karşıt olarak ortaya çıkmaktadırlar ama bunun böyle olması, Eğitim Bakanlığı ya da devletin yönlendirici bir başka organı tarafından planlanmamıştır. Öyle olsaydı — eğitim, güçlü karar birimleri tarafından sınıf düzenini sürdürmek için bilinçli olarak örgütlenmiş olsaydı— ele alınan süreç önemli ölçüde farklı olurdu. Kuşkusuz, bu karmaşık bir sorundur. Tüm çağcıl eğitim düzenleri, sık sık eğitim siyasalarını başlatanların kendilerini de etkileyen sonuçları olan düşüngüsel düzenleme çabalarını da içermektedir. Ne ki bu karmaşıklıkları incelemeden bırakmak, yeniden üretimin gerçek koşullarını anlayamamak demektir. Bunun sonucu, nesnelciliğin bir biçimi olabilir —olup biten her ne ise, doğa yasaları kadar kaçınılmaz olan toplumsal güçlerin sonucu olarak böyle olur. Ne ki, seçenek olarak, bir tür komplo kuramını kabul etme eğilimi de bulunabilir. Olup biten her ne ise, birileri ya da başkaları böyle olmasını tasarladıkları için olmaktadır. Eğer ilk görüş, işlevselciliğin karakteristik görüşü, istendik eyleme yeterince önem vermiyorsa, ikincisi de etkinliklerin sonuçlarının sürgit olarak bunları başlatanlardan uzaklaştıklarını görememekten kaynaklanmaktadır.

Yapının İkiliği

Bu kitaptaki daha önceki tartışmadan, yapılaşma kuramına temel olan yapının ikiliği kavramının, eylemin "koşul" ve "sonuçları" terimlerinin değişik anlamlarında içerildiğinin açıkca görüldüğünü kabul ediyorum. Toplumsal etkileşimin tümü, bir noktada bedensel varoluş içinde ve bu varoluş yoluyla dile getirilir. Stratejik davranış çözümlemesinden yapının ikiliğinin farkedilmesine geçerken, zaman ve uzamda "dışa doğru ilerleme" ile başlamak zorundayız. Diyeceğim belirli bir bağlamlar kapsamı içinde izlenen pratiklerin nasıl daha geniş zaman ve uzam alanları içine yerleşmiş olduklarını görmeye çalışmalıyız — kısaca, bunların kurumlaşmış pratiklerle ilişkilerini keşfetmeyc çalışmalıyız. Willis'in çalışmasındaki gösterim izlendikte, "gençler", okul içinde bir başkaldırı kültürü geliştirirlerken, hangi öl-

çüde kendi eylemlerinin yakın çevresinin kapsamı dışında yer alan kural ve kaynaklara dayanmaktadırlar?

Stratejik davranış çözümlemesinden yapının ikiliğinin incelenmesine yapılan kavramsal geçişi gerçekleştirmek için gerekenleri çözümsel olarak aşağıdaki gibi belirleyebiliriz (kurumsal çözümleme yukarı giden okun da gösterdiği gibi, öbür uçta yer alacaktır).



Çözümlemeyi stratejik olarak yerleşmiş yapanların konumlanmış etkinliklerinden kaydırmak, ilk olarak, bu yapanların eylem bağlamları ile daha geniş bölgeselleşme biçimleri arasındaki bağlantıları, ikinci olarak, bunların etkinliklerinin zamanda yerleşik olmalarını —bunların uzun süredir kurulu bulunan pratikleri ya da pratiklerin değişik yönlerini ne ölçüde yeniden ürettiklerini ve üçüncü olarak, ele alınan etkinlik ve ilişkileri, genel olarak toplumlar ya da toplumlararası dizgelerin özellikleriyle ilişkilendiren zaman-uzam aralaşması biçimlerini incelemek anlamına gelmektedir.

Willis aslında, sözdağarcığı farklı olsa da, bu görüngülerin bir bölümüne ilişkin olarak pek çok şeyi hemen gören bir tartışma ortaya koymaktadır. Okulun biçimsel sıradüzeni, kuşkusuz, sınıf ayrılıklarının etkileri güçlü olsa da, geniş olarak toplumun değişik kesimlerine yayılmış olan davranış biçimleri ve normatif beklentileri içermektedir. Bir lokal olarak okul, işyerinden fiziksel bakımdan ve çocukların yaşam dönemlerindeki iş deneyimlerindense zaman bakımından ayrılmıştır. Okul ve işyeri sıkıdüzensel gücün genel kalıplarını paylaşıyor olsalar da, bunlar yalnızca, tek bir kurumsal biçimin parçaları değildirler. Willis'in değindiği gibi, okulun sıkıdüzeninde güçlü bir moral renk bu-

lunurken işyerinde bu yoktur. Okulun sıkıdüzeni, "olanaklı kıldığı şeyleri koruyan ve yeniden üreten soyut bir eğitim paradigması"[11] içerir. Bu yetke ekseninin moral niteliği ya da odaklaştığı normatif savlar, başkaldırı altkültürünün yapısını etkilemektedir. "Gençler", okul rutinlerinin küçük ayrıntılarını açıkça çiğnerlerken, kendilerinden beklenenlerden sapma göstermekten daha fazla şeyler yapmaktadırlar; onlar öğretmenin yetkesinin dayandığı varsayılan normatif ayrıcalıkları yadsıdıklarını göstermektedirler. Bununla birlikte görevlilerin kendi yetkelerini kurmaya çalışırlarken kullanabilecekleri kaynaklar aynı zamanda az çok bu yasallık savlarından daha fazla şeyler içermektedirler. Görevliler, "gençler"in değilse bile, boyun eğen çocukların kıt bir mal diye gördükleri bilginin dağıtımındaki "kaynak merkezleri"dir ve sınıfların örgütlenmelerini ve bir bütün olarak okulun işleyişini oluşturan etkinliklerin zamanlanmaları ve uzamlanmaları üzerinde daha doğrudan bir denetimleri vardır. Kuşkusuz, bunların tümünde öğretici kadro dolaylı olarak, daha geniş toplumun sağladığı kurumsal destek kaynaklarına dayanmaktadır.[12]

Kendi açılarından, "gençler"in tutum ve davranışları kesinlikle *de novo** kendileri tarafından bulunmuş değildir; bunlar okul dışındaki yaşamlarına ve genelde işçi sınıfı topluluklarına tarihsel olarak yerleşmiş olan bir deneyimler yumağına dayanırlar. Okul çevresinin norm ve beklenen davranışlarınadan kendilerini uzak tutan çocuklar, bu deneyimler yumağını kullanabilme yeteneği gösterirler. Bu yumağın unsurlarını dönüştürür ve okul *milieu*sü ile bağlantısını kurarlarken, bu yumağı mekanik bir biçimde değil, yaratıcı bir biçimde kullansalar da, daha geniş bağlamdaki niteliklerin kendilerini de yeniden üretmeye yardımcı olurlar. Çevredeki mahalle ve sokaklar da, gençlik kültürünün, daha doğru bir yoldan okul-karşıtı kültüre eklemlenen temaların kaynakları olan simgesel biçimlerini sağlarlar. Willis, yetişkinlerin işyerindeki yaşama ilişkin öykülerinin, özellikle de yetkeye karşı tutuma ilişkin olanların önemine de değinmekte-

[11] Willis, *Learning to Labour*, s. 66.
[12] Age., s. 68 ve devamı.
* İlk kez (ç.n.).

dir. Anne babalar işçi sınıfı kültürünün çocuklarına aktarılmasına yardımcı olurlar, ne ki bunların tümünün aynı biçimde davranmadıkları ya da aynı görüşleri paylaşmadıkları da ortadadır. Dahası, anne babalar ve çocukların birbirlerinden önemli ölçüde bağımsız olan bakış açıları vardır. Kimi anne baba, "gençler"in tutumlarına çok benzeyen tutumları sergilerlerken diğerleri, onların davranışlarını sert ve zorlayıcı biçimde onaylamazlar. Okulun değerlerine soğuk bakan ya da onlara düşman olan daha da başkalarının, okuldaki davranışın beklenen standartlarına sıkıca uyan çocukları vardır. Başka deyişle, "gençler"in etkinlikleri ile daha geniş toplumdan kaynaklanan etkiler arasındaki alışveriş, bu etkinlikte yer alanların tümünün "üzerinde çalıştıkları" türden bir alışveriştir.

Düşüngüsel olarak gözetilen bir görüngü olarak ulusal okul düzeni, toplumbilim araştırmalarını ve ruhbilimi kullanır. Bunların her ikisi de, konumuz olan bu belirli okulun pratik örgütlenmesince bilinmektedir (oradaki öğretmenlerin, Willis'in çalışmasını artık enine boyuna bildiklerine kuşku yoktur). Yakın zamanlarda, ders programları ve sınıftaki öğretim düzenlemelerinin örgütlenişleri açısından bir ölçüde daha "ilerici" bir bakış açısına doğru bir değişme gerçekleşmiştir. "Gençler"in daha geniş toplumdan alınan akademik araştırmayla doğrudan karşı karşıya geldikleri ana bağlamlardan birisi, artık tüm okulların yasa gereği sağlamak zorunda olduğu mesleki rehberliğe ilişkindir. Kariyer rehberliği en fazla, ruhbilim kuramı ile ruhbilimsel sınamalardan etkilenmektedir, okul içinde de ciddiye alınmaktadır. Willis'in gösterdiği gibi, kariyer rehberliği, belirli bir eşitlikçi havaya karşın büyük ölçüde orta sınıf değer ve özlemlerini yansıtmaktadır. "İş" çevresinde yoğunlaşmış olarak öne sürülen düşünceler, "gençler"in —kendi özgül yollarıyla— çalışmaya ilişkin olarak anne babalarından ya da mahalle ve topluluklarındaki diğerlerinden aldıkları düşüncelere oldukça güçlü bir biçimde ters düşme eğilimi göstermektedirler. "Gençler", kariyer derslerinde sağlanan malzemeyle dalga geçmekte ya da buna kayıtsız kalmaktadırlar. Ne ki bu tepki yalnızca olumsuz bir tepki değildir. Bu çocuklar, kendilerinin işin gerçek niteliğine ilişkin olarak boyun eğen çocuklarda olmayan bir kavrayışları olduğunu düşünmektedirler —belki de haklılar. Boyun eğenler

işleri "zor yoldan", beceriler elde ederek yapmak zorundadırlar çünkü, daha iyisini yapacak anlayışları yoktur. İş dünyasında varlığını sürdürebilmek yürek, kararlılık ve büyük riskleri göze almayı gerektirir.

Çalışan sınıfların yaşadıkları çevrelere dayanılarak oluşturulan bu görüşlerin "gençler"i okuldan ayrıldıklarında aynı çevrelere sürüklemeye nasıl yardımcı olduklarını görmek zor değil. Okulun "resmi" normlarından ayrılmaya neden olan kaynaklar bir bölümüyle, resmi olmayan bir yoldan, iş bağlamlarıyla sürekliliği sağlamaktadırlar. "Gençler"i çalışmaya yönelten temel nedeni sağlayan şey, bu okul-karşıtı kültürdür. Genellikle hem çocukların hem de anne babaların düşüncelerinde, okuldaki yetke ilişkileri ile işteki yetke ilişkileri arasında doğrudan, bunların herbirinde "resmi" olarak dayatılanlardan oldukça farklı olan bilişsel ve duygusal bağları oluşturan bir bağlantı vardır. Bu bağlantıda, zaman bakımından uzun süredir yerleşik, uzam bakımındansa yaygın olan, birbirinden bağımsız ve fiziksel bakımdan ayrılmış nitelikteki okul ve işin toplumsal dünyalarının birbirine bağlandığı ve her kuşağın değişik biçimlerde yenilediği bir yaşantı temelini görebiliriz. "Gençler"in okula bakışları onları geleceğe hazırlamaktadır, ne ki onlar geleceği, özünde orta sınıfın kariyer anlayışına eşlik eden ilerleyici nitelikler yerine "can sıkıcı" —hep aynı— diye görmektedirler. Bunlar belirli işleri seçmekle ilgilenmezler ve önlerine bir dizi seçenek koyup bunların arasından seçim yapmak yerine kendilerini yaptıkları şeylerin akışına kaptırırlar. "Gençler", Willis'in açıklığa kavuşturduğu gibi, kendilerini genelleşmiş bir emek yaşamına bağlarlar. Kafalarında hiçbir "genelleşmiş emek" kavramı yoktur. Hemen elde edebilecekleri en iyi ücret isteğiyle ve çalışmanın özünde hoşlanılmayan bir şey olduğu varsayımıyla güdülenmiş olarak davranışlarında böyle bir bağlanmaya girerler.

Dolayısıyla, daha geniş bir zaman-uzam çerçevesinden bakıldıkta, "gençler" gibi grupların yerleşik etkinliklerini hem ortaya çıkaran hem de bu etkinlikler yoluyla işleyen bir işçi sınıfı kültürünü yeniden yaratma süreci söz konusudur. Willis'in yorumladığı gibi:

> Okulun biçimsel ve biçimsel olmayan süreçlerinin emek gücünün belirli bir yönde hazırlanmasında esas oldukları açıktır, ancak ev, aile, basın ve genel olarak üretken olmayan emekçi sınıf deneyimleri, emek gücünün sürgit yeniden üretiminde ve günlük olarak emek sürecine uygulanmasında aynı derecede esastır. Karşıt bir yoldan, çalışma yerinin —gerek nesnel boyutları gerekse de yarattığı karşı gelme kültürü açısından— emek gücünün yeniden üretiminin üretken olmayan ortamlarına ne dereceye kadar tepki gösterdiği ve bu ortamları, okul karşıtı kültürde görmüş olduğumuz gibi, görülmeyen ve genellikle istenmedik olan ve sonuçta belirli bir oluşumu koruyan ve sürdüren —belki de yine resmi siyasanın niyetlerine teğet geçen— bir anlam ve yön çemberi varolacak biçimde belirli bir yoldan, ne dereceye etkilediğini değerlendirmek önemlidir.[13]

Emek gücü sorununu ortaya atmakta, 4. Bölümde örneklerle ele alıp tartıştığım dönüşüm/aracılık ilişkileri bir bağlantı sağlamaktadır. Bunları yeniden ele almayacağım, ancak yalnızca kapsanan yapısal ilişkilerin okul karşıtı kültürün yerleşik etkinlikleri açısından çözümsel olarak nasıl inceleneceğine değineceğim. Daha önce tartışılmış olanların yanı sıra, genel bir toplumsal bütünlük olarak sanayi kapitalizminin yeniden üretiminde içerilen öbür yapısal kümeler, şöyle gösterilebilir:[14]

özel mülkiyet : para : sermaye : emek sözleşmesi : sanayi yetkesi

özel mülkiyet : para : eğitim üstünlüğü : mesleki konum

Birinci kümenin sol yanındaki dönüşümler, daha önce çözümlenenlerle aynıdır. Bununla birlikte, yapısal özelliklerin sağ yana dönüştürülebilirliği, emek sözleşmesinin sanayi yetkesine "çevrildiği" yollara bağlıdır. Marx'ın oldukça ayrıntılı bir biçimde göstermiş olduğu gibi, kapitalist emek sözleşmesinin biçimi, feodal düzende lord ile serf arasında geçerli olan bağlılık ilişki-

[13] Age., s. 107.
[14] Bak. *CPST*, s. 104-106.

sinden son derece değişiktir. Kapitalist emek sözleşmesi, işveren ile işçi arasındaki ekonomik bir ilişki, "biçimsel olarak özgür olan" iki unsurun emek piyasasındaki karşılaşmasıdır. Emek sözleşmesinin yeni biçiminin temel bir yönü, işverenin "işçiyi" değil ancak onun "emek gücünü" kiralamasıdır. Emek gücünün eşdeğerliği —tekleşmiş bir değişim aracı olan paranın sağlamış olduğu gibi— genel bir üretim dizgesi olarak sanayi kapitalizminin varoluşunda içerilen yapısal dönüşümler için temeldir. Soyut emek, eşdeğer zaman birimleri içinde nicelleştirilebilir, bu da, bireylerin sanayinin değişik dallarında yürüttükleri nitelik bakımından birbirlerinden farklı ödevleri, işveren için nicel olarak birbirleriyle değiş tokuş edilebilir kılar. Emek sözleşmesi, bir sınıf olarak işverenlerin, işçiler üzerinde, bunlar bir kez mülkiyetten yoksun bırakıldıklarında, uygulayabildikleri ekonomik güç yoluyla sanayi yetkesine dönüştürülür.

Marx'a göre, bu ilişkilerin varolmaları için "parayı elinde tutan kişi piyasada, bir yanda özgür bir insan olarak kendi emek gücünü kendi metası olarak satışa koyabilmesi, diğer yanda da satışa koyabileceği başka hiç bir meta olmaması, kendi emek gücünün gerçekleşmesi için gereken her şeyden yoksun olması biçimindeki iki anlamda birden özgür olan, özgür emekçi ile karşılaşmak zorundadır."[15] İmdi buradaki "zorundadır" deyişi, sanki bu deyiş neden bu görüngülerin ortaya çıktıklarını açıklıyormuş gibi, incelenen görüngünün işlevsel "açıklaması" diye okunabilir ya da böyle düşünülebilir. Marx'ın kapitalist gelişme hakkındaki kendi yaklaşımında bulunan kimi anahtar savların biçimlendirilmesinde kesinlikle güçlü işlevselci eğilimler vardır. Ne ki, "zorundadır" deyişini, karşı çıkılamaz olduğunu söylediğim biçimde, yanıtlanması gereken bir soru ortaya atıyor diye yorumlamakta anlaşalım. Böyle sorular yalnızca kapitalizmin kökenlerine ilişkin olarak değil, aynı zamanda genel bir kurumsal düzen olarak kapitalizmin sürgit yeniden üretimine ilişkin olarak da sorulabilir —bu yeniden üretimi günden güne ya da kuşaktan kuşağa güvence altına alacak mekanik güçler yoktur.

Willis'in araştırmasının göstermeye yardımcı olduğu şey, yukarıda belirlenen yapısal ilişkilerin, "gençler"in yerleşik eylem

[15] Karl Marx, *Capital*, 1. cilt (London: Lawrence and Wishart, 1970), s. 169.

bağlamları içinde, bu eylemlerle nasıl sürdürüldüğü ve onlar yoluyla nasıl yeniden üretildiğidir. Okul düzenine "kısmi sızmaları", işin niteliğine olan kayıtsızlıkları, ama yine de emek dünyasına girmeye istekli oluşları yüzünden "gençler" kendilerini, "soyut emek gücü" olarak kurmaktadırlar. Tüm işlerin aynı olduğu varsayımı, kapitalist emek sözleşmesinde yapısal olarak içerilen emek gücünün değiş tokuş edilebilirliğinin koşullarını pekiştirmektedir. Burada üzücü bir durum var çünkü, Willis'in yaklaşımı geçerli ise, "gençler"in karşı çıkış kültürleri onları etkili bir biçimde, etkinliklerinin karşı çıktıkları düzenin kurumlarıyla, kifni açılardan boyun eğenlere kıyasla daha sıkıca bütünleşmeye götürmektedir. Bununla birlikte bu ilişkinin karmaşıklığı içinde eylemi yapıdan ya da yapıyı eylemden, "ayrı görmeye" çalışmamanın —başka deyişle, nesnelcilik ve öznelcilik arasındaki ikiciliğe direnmenin— önemini görebiliriz. "Gençler"in, istendik ve istenmedik sonuçların birbirine karışması bakımından karmaşıklaşmış olan yerleşik etkinlikleri, fazlasıyla karmaşık olan genel kurumsal yeniden üretim sürecinin yalnızca çok küçük bir parçasını oluşturur. Yukarıdaki diğer yapısal kümenin, eğitim üstünlüğünü farklılaşmış mesleki konumlara dönüştüren kurumsal özelliklerin, sağ yanını göz önüne aldığımızda da aynı sonuca ulaşılması gerekmektedir. Paralı olmanın eğitim üstünlüğüne dönüştüğü, bunun da giderek ayrıcalıklı mesleki konumlara çevirildiği kimi görece doğrudan yollar vardır. Dolayısıyla, mesleki ödüllere ulaşmada devletin eğitim kesimindekilerde yer alanlara sağlananlardan daha yüksek olanaklar sağlayacak olan özel eğitim satın alınabilir. Ne ki, birinin öbürüne dönüşümü büyük ölçüde, çok daha karmaşık yeniden üretim devrelerini içermektedir.

Yapısal kümelerin belirlenmesi belirli bir kurumsal düzenin temel özelliklerinden bir bölümünü kavramlaştırmak için çok kullanışlı bir araçtır. Ne ki, daha önce vurguladığım gibi, yapılar, ilişkilerin zaman ve uzamda ortaya çıkan sanal bir düzenine göndermede bulunur. Yapılar yalnızca, bunları toplum dizgelerinin zaman-uzam dilimlerine yerleşmiş yapısal özellikleri diye yeniden üreten yerleşik insan öznelerin bilgili etkinliklerinde örneklenmiş olarak varolabilirler. Bu yüzden, yapının ikliliğinin

incelenmesi, her zaman, daha önce yapılaşmanın boyutları ya da eksenleri dediklerimi incelemeyi gerektirir.

Yapısal Kısıtlama Sorunu

Şimdi de, yapısal kısıt sorununa geçmek istiyorum. Burada artık Hammertown okulundaki çocuklardan ayrılacağız. Willis'in yürüttüğü türden bir etnografik araştırmanın bu soruna yönelik ilgiyi saptırdığını söylemek istemiyorum. Tam tersine, Willis'in söyleyeceklerinin çoğu tam da, yapısal kısıtın yapısı hakkında ustalıklı ve kuramsal bakımdan inceltilmiş ve aynı zamanda deneysel bakımdan zengin bir inceleme diye anlaşılabilir. Ne ki etnografik çalışmaların diğer toplumsal araştırma türlerinden önce geldiğini öne sürmeyi de hiç istemiyorum ve kurumsal çözümleme ereği için, sık sık (kaçınılmazca olmasa da), etnografik terimler kullanarak rahatça incelenebilecek olanlardan daha geniş toplamlarla ilgilenmekteyiz. Şimdi araştırma çalışmalarının yanında ülkeleri de değiştirmek ve kuzeybatı İtalya'da, Piemonte'deki eğitim fırsatları hakkındaki bir araştırmayı tartışmama temel almak istiyorum.[16] Araştırma, 3000 bireyi içeren, lise öğrencileri arasında yürütülen bir anket ve bir görüşme derlemesinin sonuçlarını vermektedir. Bu iki araştırmadan daha büyüğünde görüşülenlerin tümü, kendileriyle bağlantı kurulmasından bir yıl kadar bir süre önce iş aramaya başlamışlar.

Dolayısıyla araştırma, Willis'in çalışmasındakilere çok benzeyen temalarla, özellikle okul ve çalışmaya ilişkin tutumlarla ilgileniyor. Çalışma aynı zamanda, çağcıl toplumlarda böylesine karakteristik olan, düzenli yeniden üretimin devlet tarafından düşüngüsel olarak gözetiminin unsurlarını da örnekliyor. Görüşülen bireyler, okuldan ayrılanlara iş bulmalarında yardımcı olma hedefi olan bir Parlemento Yasasının düzenlediği listelerde kayıtlı olanlar. Yasa, genç insanlara iş verenlere teşvikler sağlamakta, çalışma sırasındaki eğitimin değişik türlerine olanak vermektedir, vs. Araştırma projesinin kendisi, yetkililerin top-

[16] Diego Gambetta, "Were They Pushed or did They Jump", doktora tezi, Cambridge University, 1982'de belirtilmiştir.

lumsal yeniden üretimin koşullarını bilinçli bir biçimde etkileme çabalarının bir parçasıdır. Yerel yönetimin okuldan ayrılanlara yönelik daha önceki bir siyasasının oldukça şaşırtıcı sonuçlar vermesinin ardından başlatılan bu araştırma, kısmen yerel yönetim tarafından desteklenmektedir. Yönetim daha önce, işi olmayan lise ve yüksekokul mezunları için, bir yıllığına, oldukça iyi kazandıran 600 iş önermiş. Bununla birlikte işlerin kendilerine önerildiği kişilerin üçte birisi bunları kabul etmemiş. Böyle bir davranış, işsiz olanların önerilmiş olan oldukça iyi ücretli bu işleri kabul edeceklerine inanmış görünen siyasa izleyicilerinin kafasını karıştırmış. Bunlar sorunu incelemek için yapılacak araştırmanın maliyetini yüklenmişler.

Araştırma raporunun yazarı, Gambetta, elindeki malzemeyi, yapısal kısıt sorunlarına oldukça sıkı bağlanır bir biçimde çözümlemektedir. Değişik eğitim seçeneklerini dikkate alırken, bireylerin "itildiklerini" mi yoksa "atladıklarını" mı sormaktadır. Eğer varsa hangi anlamda bireyleri, "yapısal toplumbilimcilerin" sergilediklerine benzer biçimde, belirli eylem biçimlerine yönelten güçler vardır? Gambetta araştırma sonuçlarını ilk olarak, böyle bir bakış açısının benimsendiği çok sayıdaki öteki çalışmayı andırır biçimde düzenliyor. Dolayısıyla, örneğin, sınıfsal kökenin eğitim seçiminin yapısını etkilediği gösterilebilir. "Yukarı sınıftan" gelen bir çocuğun yüksek öğrenime erişme şansı, "işçi sınıfından" gelen bir çocuktan dört kat fazladır. Bu tür farklılıklar bize ne söylerler? Bunlar, kendi başlarına, gözlenen bağıntıları yaratan mekanizmaları göstermezler; bunlardan sorumlu etkenler her ne iseler, etkileri bakımından kesin olmaktan uzaktırlar, çünkü yukarı sınıftan gelen pek çok çocuk yüksek öğrenime başlamazken emekçi sınıftan gelen çocukların belirli bir oranı başlamaktadır. Yine de böyle gözlemler, bu farklann birbirinden ayrı verilen kararların bir toplamı olarak etkili bir biçimde temsil edilen etkenlere kıyasla eğitim seçeneklerini daha fazla etkilediğini göstermektedir. Büyük ölçüde Kuzey Amerika'da gerçekleştirilen bir dizi çalışmanın benzer bulgularını gözden geçiren Leibowitz, toplumsal-ekonomik kökene göre, okulu bi-

tirme süresindeki "açıklanan" değişkenin yüzde 10 ile 47 arasında değiştiğini göstermektedir.[17]

Açıkçası, bu bağlantılar yalnızca dağınık bir biçimde böyle kaba bağıntılarla dile getirilmektedirler. Gambetta bu yüzden, etki gösterme olasılıkları bulunan bir dizi etkeni istatistiksel bakımdan denetim altında tutarak, sınıflararası değişmenin kaynaklarına daha yakından bakmaya çalışmaktadır. Çocuk başına düşen hanehalkı geliriyle gösterilen ekonomik farklılıklar ve anne babaların eğitimleriyle ölçülen "kültürel kaynaklar" denetim altında tutularak elde edilen sonuçlar, baba mesleğinin —sınıf kökenini araştırmadaki olasılıkla en yaygın tek deneysel gösterge— eğitimdeki ilerleme üzerinde hâlâ dikkate değer bir etkisi olduğunu göstermektedir. Sonuçlar ayrıca, gerçekleşen etkilerin dizisel bir sürecini de ortaya koymaktadır. İşçi sınıfı çocuklarının, ele geçen ilk fırsatta okuldan ayrılma söz konusu olduğunda, görece erken bir aşamada ayrılma olasılıkları diğer çocuklara göre daha yüksektir. Ne ki, okulda kalan diğerlerinin üniversite eğitimlerini sürdürme olasılıkları da, okulda kalan yukarı sınıf çocuklarınınkinden daha yüksektir; başka deyişle, bu ikincilerin, eğitim sürecinin daha ileri aşamalarına erişildiğinde ayrılmaları daha olasıdır. Bu, belki de yukarı sınıf ailelerinin çocuklarını az çok tekdüze bir biçimde, olağan okul bırakma yaşının ötesinde okulda tutma eğiliminde olduklarını düşündürmektedir. Başka deyişle, işçi sınıfı çocuklarını yalnızca aşağıya doğru değil, aynı zamanda yukarıya doğru da "iten" etkiler de vardır. İşçi sınıfındaki anne babalar çocuklarını, eğitimlerini sürdürmeleri için özgül nedenler —az rastlanır derecede yetenekli bir çocuk, özellikle okulda kalmak için güdülenen çocuk vs.— olmadıkça eğitimde tutmamaktadırlar.

İşçi sınıfı çocukları itilmişler midir, yoksa atlamışlar mıdır? Bunlar, Willis'in karşılarındaki yaşam şanslarının "kısmi sızması" dediği şey yoluyla "cepheden çekilmişler" midir? Elindeki malzemeyi istatistiksel olarak çözümlemeyi sürdüren Gambetta, emekçi sınıf çocuklarının, okulda kalma ya da okulu bırakma ka-

---

[17] A. Leibowitz, "Family background and economic success: a review of the evidence", P. Taubman, *Kinometrics: Determinants of Socioeconomic Success Between and Within Families* (Amsterdam: North Holland, 1977) içinde.

rarı öncesinde, eğitimdeki başarısızlığa yukarı sınıf çocuklarına kıyasla çok daha duyarlı olduklarını gösterebilmektedir. Bu, işçi sınıfı ailelerinin ve çocuklarının okul düzeninde "ilerlemede" karşılaştıkları zorluklar hakkında gerçekçi bir anlayışları olduğunu düşündürmektedir. En azından, okulda kalmış olan işçi sınıfı çocuklarının okuldan ayrılmalarının diğerlerine kıyasla neden daha az olası olma eğilimi gösterdiğine ilişkin bir yorum yapabiliriz. Bu çocuklar ve bunların anne babaları için okulda kalmak, yukarı sınıftakilerin durumuna göre, (kültürel olarak "yabancı" olan değerlere) daha fazla bir bağlanmayı gerektirmektedir. Maddi maliyetler de daha büyüktür, çünkü anne babalar için çocuğu okulda tutmanın marjinal maliyeti yukarı sınıf ailelerine kıyasla daha yüksektir. Bir kez bu bağlanmaya girildiğinde, yukarı sınıf çocuklarının durumuna göre, korunması gereken daha yüksek bir kültürel ve maddi "yatırım" söz konusudur.

Emek piyasaları hakkındaki bilginin, genel olarak çalışmaya yönelik tutumun yanı sıra, bu tür kararları etkilediği varsayılabilir. Burada Gambetta, emek piyasalarındaki, İtalya'da oldukça dikkat çekmiş olan, bir davranış anlayışını tartışmaktadır: "parketme" kuramı. Bu görüşe göre, eğitimin süresi, erken okul bırakma yaşlarındaki toplumsal akışkanlık şanslarıyla ters yönde ilişkili olma eğilimi göstermektedir. Öğrenciler, işsiz kalmaktan kaçınmak için okulda daha uzun süre kalmaktadırlar. Parketme kuramının içerdiği güdüsel yaklaşım, *ceteris paribus**, çalışmanın okula yeğlendiğidir. Kuramı ortaya atanlar,[18] yapanların güdü ve nedenlerine ilişkin olarak hem büyük ölçüde üstü kapalı hem de "zayıf" bir yaklaşım getirmişlerdir. Yine de, parketme kuramı ilginçtir, çünkü karşı-görüsel bir dizi belirli olanağı sağlamaktadır —örneğin kuram, eğitim uzunluğunun, belirli durumlarda, bir mahalle ya da bölgenin ekonomik gelişmişliğiyle ters yönde ilişkili olabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla Barbagli, bir bütün olarak İtalya'da, ortalama kişi başına gelirin, 11-15 yaş grubundaki okula devam oranıyla aynı yönde bir ba-

* Öbür ögeler eşit olmak koşuluyla (ç.n.).

[18] M. Barbagli, *Disoccupazione intellettuale e sisterna scolastico in Italia* (Bologna: Il Mulino, 1974).

ğıntı içinde olduğunu bulmuştur. Öte yandan, yasal olarak okulu bırakmanın olanaklı olduğu yaştan sonra okulda kalma oranı, kişi başına gelir ve yöredeki ekonomik gelişmenin diğer ölçüleriyle ters yönde bir bağıntı içindedir. Barbagli bundan, iş bulmadaki daha büyük güçlüklerin bir sonucu olarak, daha yoksul yörelerdekilerin okulda kalma eğiliminde oldukları sonucunu çıkarmaktadır.[19]

Bununla birlikte, parketme kuramı güdüsel açıdan "zayıf" olduğundan, bu tür sonuçların farklı olası yorumlarını göz önüne almamıza olanak vermemektedir. Örneğin, okulda kalma eğilimi, eğer uzun süre okula devam etmenin sağlayabileceği hiç bir ekonomik kazanç olanağı bulunmasaydı yine aynı olur muydu? Burada parketme kuramı, eğitim kararlarını fayda-maliyet bakımından değerlendiren "insani-sermaye" kuramlarınınkinden farklı sonuçları öngörmektedir. Gambetta, bu değişik olanakları değerlendirmek için, üniversite düzeyinde eğitimi sürdürme ile Piemonte bölgesindeki ekonomik farklılıklar arasındaki bağıntıya bakmaktadır. Sonuçlar, bunun parketme kuramının öngördüğü gibi yalnızca olumsuz bir seçim sorunu olmadığını göstermektedir; eğitimi sürdürme bir bölümüyle, daha ileri bir eğitimin sunduğu fırsatların çekiciliği tarafından "çekilen" olumlu bir karardır. Ne ki "insani sermaye" kuramlarının kendileri de, araştırmanın gösterdiği gibi, içerdikleri güdüsel varsayımlar bakımından aşırı yalınlaştırılmış kuramlardır. Dahası, bu tür kuramlar, birbirinden ayrı ele alınan eylem biçimleri çokluğunun istenmedik sonuçlarını ortaya koyamamaktadır. Mesleki kazançları ençoklaştırmak için eğitimi sürdürme kararından istenmedik biçimde kaynaklanan ters sonuçlar bulunabilir. Her birey daha yüksek kazanç beklentisiyle davranabilir, ne ki çok fazla kişi aynı beklentiyle davranırsa, beklenen kazançlar ortadan kalkabilir.[20]

Gambetta'nın başlangıçta ortaya attığı soru —"Bunlar itilmişler midir, yoksa atlamışlar mıdır?" sorusu— kendisini, yapısal toplumbilimin alışılmış sınırlarının ötesine götürmektedir. Gam-

[19] Age., Gambetta, "Were They Pushed or did They Jump" s. 225-226'da aktarılmaktadır.
[20] Age., s. 243-244.

betta deneysel malzemeyi, kurumsal bir bakış açısından ereksel davranışın incelemesine geçecek biçimde çözümleyebilmektedir. Araştırmasının özneleri, yalnızca "toplumbilimin salakları" değillerdir. Bununla birlikte, Gambetta'nın sonuçlarını çözümlemesini doğrudan tartışmak yerine, önceki bir bölümde geliştirilen düşünce çizgisini izleyeceğim. Daha önce eylem üzerindeki kısıtlara ilişkin söylediklerimi yinelemek istiyorum. İlkin, kısıtlar hiç kimseyi, eğer bu kişi zaten "çekilmemiş" ise bir şey yapmaya "itmezler". Başka deyişle, eylemin akışını sınırlayan kısıtlar çok ağır olsa da, bir ereğe dayanan davranış yaklaşımı içerilmektedir. İkincisi, kısıtların değişik türleri vardır. Bu durumda farklılaşmış dayatmalardan kaynaklanan kısıtlar ile yapısal kısıtları birbirinden ayırmak gerekir. Üçüncüsü, herhangi bir özgül eylem bağlamındaki yapısal kısıtın etkisini incelemek, eyleyenlerin bilgililiklerinin konuyla ilgili yönlerini belirlemeyi gerektirir.

Bu sorunları yukarıdakinin tersi olan bir sırada ele alalım. Üçüncü nokta göz önüne alındıkta, Gambetta'nın söyleyeceklerinin önemli bir bölümünün eyleyenlerin bilgililiklerinin sınırlarını belirlemeye ilişkin olduğu ortadadır. Örneğin Gambetta, anne babaların ve çocukların kendi bölgelerindeki emek piyasalarına ilişkin olarak neleri bilmelerinin olası olduğuna epeyce ilgi göstermektedir. Bu, kendini gösterir biçimde önemlidir. Aynı şey, okul *milieu*süne ilişkin bilgililik için de söylenebilir. İstatistiksel türden bir çalışma, Willis'in çalışmasındaki malzemenin ayrıntı zenginliğini yaratamaz. Ne ki, anne baba ve çocukların eğitimin "para kazandırma değeri" hakkında elde etmeleri olası olan bilgi türlerine ilişkin çıkarımlar yapılabilir —Gambetta'nın da gösterdiği gibi, bu çıkarımlar araştırma malzemesiyle desteklenebilir.

İkinci nokta açısından, çocukların konumunu etkileyen değişik türden dayatmaların bulunduğunu belirtmek gerekir; bunlar, oldukça kolay biçimde yapısal kısıtlardan ayırt edilebilir. Okula devam etme yaşı da en düşük okul bırakma yaşı yasayla belirlenmiştir. Anne babalar ve çocuklar kimi zaman, özellikle İtalya'nın güney bölgelerinde, bu yasal yükümlülüğü dikkate almıyorlarsa da bu durum, genel olarak içerisinde Gambetta'nın çözümlediği kararların alındığı çerçeveyi oluşturmaktadır. Çocuklar ayrıca, anne babaları ya da okuldaki diğer kişilerce uygula-

nan biçimsel olmayan dayatmaların da öznesidirler. Anne babalar okulda kalan çocuklarını desteklemek zorunda olduklarından, çocuklarının eğitimlerini daha da ilerletip ilerletemeyeceklerini etkileyen güçlü ekonomik dayatmalar da söz konusudur; kuşkusuz, daha ince bir dizi başka dayatma mekanizmasının da varlığı olasıdır. Willis'inki gibi çalışmalar, okul çevresinde de bu türden değişik mekanizmaların bulunduğunu yeterince açıklıkla ortaya koymaktadır.

Son olarak da, ilk soruna gelelim. Özgül bir eylem bağlamı ya da bağlam türü içindeki yapısal kısıtı belirlemek, yapanların gerekçelerini, onların tercihlerinin kökenindeki güdüleriyle ilişki içinde göz önüne almayı gerektirir. Kısıtların, yapana açık olan (yapılabilir) seçenekler dizisini yalnızca bir seçenek ya da seçenek türüne indirecek kadar dar olduğu durumlardaki varsayım, yapanın bu seçeneğe uymaktan başka bir şeyi yapmaya değer bulmayacağıdır. Buradaki tercih, uymamanın sonuçlarından kaçınma isteğinin söz konusu olduğu olumsuz bir tercihtir. Eğer eyleyen söz konusu durumda "başka türlü davranamazdı" diyorsak bunun nedeni, yapanın istekleri veri iken yalnızca tek bir seçeneğin varolmasıdır. Ne ki bu, sürekli olarak vurguladığım gibi, eylemin kavramsal sınırını imleyen "başka türlü yapamazdı" deyişi ile *karıştırılmamalıdır*; bu tam da, yapısal toplumbilimcilerin yapma eğiliminde oldukları hatadır. Yalnızca tek bir (yapılabilir) seçeneğin olduğu durumlarda, böyle bir sınırlamanın ayrımında olma, isteklerle birlikte, eyleyenin davranışının gerekçesini de sağlar. Söz konusu davranışın gerekçesini, — yapan tarafından böyle anlaşılan— kısıtın sağlaması yüzünden, yapısal toplumbilimin hatasına kolayca düşülmektedir.[21] Kısıtlar, kuşkusuz, daha geniş bir seçenekler dizisi söz konusu olduğunda da yapanların usavurmalarında yer almaktadırlar. Burada yine dikkatli olmak zorundayız. Tercihe ya da karar vermeye ilişkin biçimsel modeller, herhangi bir özgül koşullar kümesi içinde, yapısal özellikler arasındaki bağlantıları yorumlamak için çözümsel bakımdan güçlü bir yol sağlayabilirler, ne ki eyleyenlerin usavurmalarına ilişkin olarak, etnografik araştırmanın sağladığı daha ayrıntılı incelemelerin yerini tutamazlar. Bir kez daha

[21] *NRSM*, 3. bölüm.

"gençler"in davranışlarını ele alalım. "Ekonomik" bir model, bunlann usavurmaları hakkında, kuşkuya yer vermeyecek ölçüde anlamlı olabilir. Bu "gençler", biçimsel eğitimin iş olanakları açısından kendilerine çok az şey sunduğunu görerek olabildiğince erken bir işe girme yoluyla kayıplarını etkili bir biçimde azaltabilirler. Bununla birlikte, bunların davranışlarının böyle sunulması, Willis'in çalışmasının sağladığı incelik ya da karmaşıklıkların hiçbirisini aktaramaz.

Gambetta'nın çalışması, okulu bırakanların karşılarına çıkan eylemin dolaysız koşullarının içindeki yapısal kısıtın etkisiyle ilgilenmektedir. Böylesine kısıtlı bir odağın, tekil her araştırmanın kaçınılmazcasına sınırlı yapısı verilmişken, haklı olduğuna kuşku yoktur. Ne ki açıkçası, yapısal kısıtların ele alınan eylem akışı üzerindeki etkisini, çok daha derin bir biçimde incelemek gizil olarak olanaklıdır. Dolayısıyla, yapanların güdüleri ve usavurma süreçlerinin onların yetişmeleri ve önceki yaşantılarındaki etkenler tarafından nasıl etkilendikleri ya da biçimlendirildikleri, bu etkenlerin de sonuçta toplumun daha geniş genel kurumsal özellikleri tarafından nasıl etkilendikleri incelenebilir. Bununla birlikte, bu tür "toplumsal güçlerin" kendileri ilke olarak tam da, Gambetta'nın araştırmasının doğrudan doğruya içerdiği görüngülerin incelendiği o aynı yoldan incelenebilir. Başka deyişle, yapısal kısıtlar her zaman, eyleyenlerin başkalarına açık seçenekleri ve kendi ellerindeki seçeneklerden ne beklediklerini etkileyen koşulları ve sonuçları (genellikle dağınık ve karmaşık yollardan) ortaya çıkaran güdü ve gerekçeleri yoluyla işlemektedirler.

Çelişki ve Deneysel Çatışma İncelemesi

Birbiriyle ilişkili olan eğitim ve devlet konularını tartışmak, deneysel çalışmada yeri olan bir dizi ek sorunu göz önüne almaya girişmek için maddi bir süreklilik yolu açmaktadır. Daha önceki bir bölümde çelişki kavramının, yapısal özellikler ve yapısal kısıt kavramlarına yararlı bir biçimde bağlanabileceğini önermiştim. Söz konusu bölümdeki tartışmam hem görece kısa hem de oldukça soyut idi. Orada, çelişki kavramının toplum kuramı içinde açık bir anlama kavuşturulabileceğini ve yapanlar ile

topluluklar arasındaki etkin bir uzlaşmaz karşıtlık biçimini dile getiren çatışma kavramından ayrı tutulmasının yararlı olabileceğini ileri sürmüştüm. Şimdi bu savı, deneysel bir bağlamda, ilgimi yalnızca "yapısal çelişki"yle sınırlı tutarak, savunmaya çalışayım. Çelişki kavramına kesin bir deneysel içerik kazandırmak için yapılan yakın zamanlardaki girişimlerin en önemli ve ilginç olanları, oyun kuramından etkilenmiş olan, açık bir biçimde yöntemsel bireycilikle bağlantılı bir bakış açısını benimsemiş yazarların çalışmalarında vardır.[22] Bu yazarlardan birisinin, Boudon'un, eğitim ve devlet siyasası üzerine yaptığı çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Bir diğerinin, Elster'in çalışmaları, Gambetta'nın hemen yukarıda çözümlenen çalışmasının dayandığı ana kaynaklardan birisidir.

Boudon ve Elster çelişkiyi, bir bireyler çokluğunun istendik edimlerinden kaynaklanabilecek "ters etkilerin" bir alt sınıfı olan eylemin istenmedik sonuçları ile eşleştiriyorlar. Elster böyle anlaşılan iki tür çelişkiyi ayırt etmektedir: "karşı-sonluluğu" içeren ve "optimal-altı"nı içeren çelişkiler.[23] Bunlardan birincisi, Elster'in birleşim yanılgısı dediği şeyle —belirli bir durumlar kümesi altındaki bir kişi için olanaklı olan şeylerin, aynı koşullar altındaki başka herkes için de ister istemez olanaklı olacağı biçimindeki yanlış düşünceyle— eşlenmektedir. Örneğin, bir kişinin parasını bir bankaya yatırabilmesi ve bundan faiz geliri sağlayabilmesi, herkesin bunu yapabileceğini göstermez.

Elster'in savı, birleşim yanılgısının birçok örneğinin, çelişkili toplumsal ilişkileri içerir biçimde yeniden betimlenebilecekleridir. Çelişkili sonuçlar, bir bireyler toplamı içindeki bütün bireylerin, tek başına yapıldığında istendik etkiyi ortaya çıkardığı halde herkes tarafından yapıldığında ters etki yaratan bir edimi gerçekleştirdiğinde ortaya çıkarlar. Bir konferans salonundaki her dinleyici konuşmacıyı daha iyi görebilmek için ayağa kalkarsa, gerçekte hiçbirisi daha iyi göremez. Belirli bir alandaki her çiftçi, daha fazla toprak kazanmak için ağaçları keserse, bu or-

---

[22] Jon Elster, *Logic and Society, Contradictions and Possible Worlds* (Chichester: Wiley, 1978); aynı yazar, *Ulysses and Sirens* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); Boudon, *The Unintended Consequences of Social Action* (London: Macmillan, 1982).

[23] Elster, *Logic and Society*, 5. bölüm.

manın ortadan kalkması yüzünden erozyona yol açacak, bu da sonuçta herkesin daha önce elinde olandan daha az toprağı olmasına neden olacaktır. Bunlar, yalnızca hiçkimsenin niyetlenmediği sonuçlar değil, aynı zamanda durum içindeki herkesin isteklerine ters düşen sonuçlardır da; yine de, bunlar, istekleri karşılamak için girişilen ve eğer bu herkes tarafından gerçekleştirilmeseydi bireylerin isteklerini karşılayabilecek olan davranışlardan kaynaklanmaktadırlar. Marx'ın kapitalist ekonomilerdeki kâr oranlarının düşme eğilimi tartışmasını ele alalım.[24] Ekonominin varolan emek kaynaklarını emebilmesini sağlayabilecek bir hızda büyüdüğü durumlarda ücretler, işverenler uygun emek gücünde bir kıtlık yaşadıklarında artma eğilimi gösterecektir. Bu artışı dengelemek için işverenler, emek maliyetlerinde düşüş getiren teknolojik buluşları uygulamaya koyarlar. Tek tek sanayiciler böyle bir davranış sonucu daha fazla kâr elde etseler de, ekonominin genelinde değişmez sermayenin değişir sermayeye oranı arttığından, toplam artık değer miktarı ve dolayısıyla kâr düşecektir. Ekonominin belirli bir kesimindekilerin tümü aynı teknolojik buluşu uygulamaya soktuklarında hepsi birden daha önce olduklarından daha kötü duruma düşebilirler.

Çelişkili ilişkilerin ikinci türü, optimal-altı durum, oyun kuramına dayanılarak tanımlanmaktadır. Bu, bir oyun kuramı bağlamındaki tüm katılımcıların bir çözüm stratejisini, başka bir strateji seçmiş olsalardı öbür katılımcıların da aynı şeyi yapacaklarının ve elde edebilecekleri bütün kazancın, öbürlerinin kazancı aynıyken biraz daha fazla olacağının, farkında olarak seçtikleri bir durumu göstermektedir.* Karşı-sonluluğun tersine, oyunda yer alanlar kendi davranışlarının, diğerlerinin değişik eylemleriyle birlikte, yol açabileceği sonuçların farkındadırlar. Belirli bir ürünü yetiştiren çiftçilerin bir kartel oluşturabildiklerinde daha yüksek karları güvence altına alabileceklerini varsayalım. Bir kartel oluşturulduğunda, bunun içinde yer alan bir çiftçinin kartel anlaşmasını çiğnemesi, kendisini kartele bağlamak-

[24] Age., s. 113-8.

* İktisatta genel olarak optimallik, bağlamda yer alan bir bireyin durumunun iyileşmesinin, diğer birey ya da bireylerin durumunu kötüleştirmeden sağlanamayacağı bir durumu gösterir. Optimal-altı durumda ise bireyin durumunu iyileştirmek, diğerlerininki kötüleştirilmeden olanaklıdır (ç.n.).

tan daha da fazla kâr elde etmesine yol açacaktır. Bütün çiftçiler durumun böyle olduğunun bilincinde olduklarından, böyle bir kartel hiç oluşturulamaz.[25] Boudon buna bir ölçüde benzer olan bir yorumu, eğitim ve toplumsal akışkanlığa ilişkin bir araştırmaya uygulamıştır. Yüksek öğrenim, 1960'larda sanayileşmiş ülkelerin hemen hemen hepsinde yaygınlaşmıştır. Eğitim düzeyleri arttıkça, daha fazla sayıda insan, biçimsel gerekleri açısından fazlasıyla becerili oldukları işleri kabul etmektedir. Bir bölümüyle bu biçimde ortaya çıkan düşkırıklıklarına bir tepki olarak birçok ülkede "kısa dönem" denen yüksek eğitim biçimleri —daha esnek, kısa dönemli seçenekler sunan kısa kurslar— geliştirilmiştir. Ne ki, çok az kişi bu tür kursları seçmiştir. Buna sebep nedir? Boudon kısa dönem eğitimin başarısızlığının, tutuklu ikilemindeki* duruma benzer biçimde —öğrenci yığınının, olası sonuçlarının farkında olarak aldıkları ussal kararların optimalaltı bir sonuç diye— anlaşılabileceğini öne sürmektedir. Araştırma, kısa dönem kursları seçen kişilerin aslında, daha uzun, daha geleneksel kursları izleyenlerin bulabileceklerinden daha kötü olmayan iyi kazançlı işler bulma şanslarının olduğunu göstermektedir. Öğrencilerin çoğunluğu da bu olgunun ayrımında görünmektedirler. Bu durumda sezgisel olarak, öğrencilerin yüksek bir oranının kısa dönemli kursları seçeceği varsayılabilir —tıpkı bunları kurumlaştıran hükümetin varsaydığı gibi. Açık görünse de, Boudon bunun yanlış bir varsayım olacağını belirtmektedir. Öğrencilerin yaptığı seçimler, tutuklu ikileminde olduğu gibi, her bir bireyin öbürlerinin de aynı seçenekler arasından seçim yaptıklarını bilerek kendi seçimini yapması olgusuna bağımlıdır. Öğrenciler gerçekte, öbürlerinin de aynı bi-

---

[25] Bu, Olsen'in iyi bilinir kıldığı görüngüdür; Bak. Mancur Olson, *The Logic of Collective Action* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963).

* *Prisoner's dilemma*: İlk kez, birlikte suç işleyen ve farklı hücrelere konan iki tutuklunun önündeki, suçu kabul etmek ya da etmemek biçimindeki seçenekleri dikkate alan bir oyun kuramı bağlamında ortaya çıkan durum. Bu ikileme göre, eğer her iki tutuklu da öbürünün suçu kabul etmeyeceğini biliyorsa, işlediği suçu kabul etmeyecek ve iki tutuklu da böyle davrandıklarında her ikisi de kurtulacaklardır. Ancak eğer tutuklulardan birisi, diğerinin suçu itiraf edeceğini düşünüyorsa o zaman önce kendisinin itiraf etmesi en mantıklı seçenektir. Ne ki tutuklu, kendisi itiraf ederken öbürü itiraf etmezse o zaman bundan zararlı çıkacaktır (çev.).

çimde düşünme olasılıklarının yüksek olduğunu ve bir bölüm bireyin kısa dönemli seçeneği seçerek daha fazla yarar sağlayacağını bildikleri halde, uzun dönemli eğitimi seçerek şanslarını ençoklaştırmaktadırlar.[26]

Elster ve Boudon'un dile getirişleri çekicidir, çünkü çelişki terimine (Boudon'un kendisi terimi kullanmasa da) açık bir anlam vermeyi olanaklı kılmaktadır ve bu ikisi, kavramın nasıl deneysel bir içerik kazanacağını göstermektedir. İstendik edimlerin sonuçları, bunlar bir hedefi izleme etkinliğinin kendisinin bu hedefe erişme olanağını azaltması biçimindeki ters sonuçlar olduklarında, çelişkilidirler. Ne ki böyle bir çelişki kavrayışının güçlükleri oldukça açıktır. Bu kavrayış, oyun kuramından alınan modellerin kullanımına yakından bağlıdır. İmdi, oyun kuramı modellerinin deneysel araştırmalarda, gerek incelenecek sorunları ortaya koyması gerekse de araştırma sonuçlarının nasıl yorumlanabilecekleri açılarından oldukça yararlı olduğuna kuşku yoktur. Boudon'un eğitim toplumbilimindeki çalışmaları buna bir örnektir. Ne ki, oyun kuramının toplum bilimlerindeki uygulama kapsamı oldukça sınırlı görünmektedir. Oyun kuramı modelleri, soyut ya da matematiksel olarak dile getirildiklerinde şık ve doyurucu görünseler de, bunların fiili davranışla bağlantıları genellikle oldukça zayıftır.

Oyun kuramı modellerinin deneysel uygulamalarını, belirli özgül durumlar söz konusu olduğunda yani, kesin "kararların" alındığı durumlarda; birbirine seçenek olan sonuçların belirlenmesinin oldukça kolay olduğu durumlarda ve söz konusu kararın, çok sayıda birey tarafından, öteki bireylerle doğrudan iletişim içinde olmadan ayrı ayrı alındığı durumlarda savunmak son derece kolaydır. Çağcıl toplumlarda böyle durumlar sık sık keşfedilir ama toplum yaşamının bu türden olmayan birçok bağlamı bulunmaktadır. Eğer çelişki kavramına bu türden bir yaklaşımın sınırlı olma nedenlerinden birisi oyun kuramıyla olan bağlantı ise, öbürü de, özellikle Elster'in açıkça benimsediği, yöntembilgisel bireyciliğe olan yakınlıktır. Bu yakınlık mantıksal

[26] Boudon, *The Unintended Consequences of Social Action*, 5. bölüm; eleştirel yorumlar, Elster, *Logic and Society*, s. 126-127'de yapılmaktadır.

bakımdan olumsal bir bağlantı olabilir, ne ki bu ikisinin neden el ele gittiklerini görmek de güç değildir. Elster çelişkiyi, birbirinden ayrı ayrı gerçekleştirilen bireysel edimler ile bunların sonuçları arasındaki uyumsuzlukta görmektedir. Bu, büyük ölçüde benim stratejik davranış çözümlemesi dediğim şeyle sınırlıdır. Bu bakış açısından, çelişkiyi düzenli yeniden üretimin yapısal koşullarında içeriliyor diye anlamanın hiçbir yolu yoktur.

Benim, toplum kuramı için Elster ve Boudon'un önerdiklerinden daha önemli olduğunu ve deneysel araştırma için daha geniş bir kapsam sunduğunu savunduğum, böyle bir anlayıştır. İsteğim, bu ikisinin düşüncelerinin önemini sorgulamak değil ancak bunları tamamlamak. Tartıştıkları türden çelişkili sonuçların sıklıkla, yapısal çelişki dediğim çelişki biçimiyle dizgesel bir bağlantı içinde olduğu varsayılabilir. Ben çelişki kavramını, yöntembilgisel bireyciliğin öncüllerinden ayırmanın yanı sıra, onların anladıklarından daha az soyut bir biçimde anlamak istiyorum. Diyeceğim, kavramı özsel bir yoldan, ikincil çelişkilerin birçok örnekleri olabilirse de, bunların toplumların yapılaştıkları baskın çelişkili biçimlerin türevleri oldukları düşüncesiyle, daha önce ayırt edilmiş olan toplumsal bütünlüğün genel türlerine bağlamak istiyorum. Bununla birlikte, tanımladığım biçimiyle birincil ve ikincil yapısal çelişkiler yine de Elster'in terime verdiği anlamla aynı olan bir anlam çekirdeğini korumaktadırlar; düzenli yeniden üretim koşulları, üzerlerine temellendikleri o aynı ilkeleri değilleyen yapısal özelliklere bağımlıdırlar.

Kapitalist devletteki birincil çelişkilere ilişkin yerinde kimi düşüncelere bir örnek diye, Offe'nin konu üzerine yazılarından birkaçına gönderme yapmak istiyorum.[27] Bu yazılar hem mantıksal bakımdan hem de içerik bakımından bu kitapta geliştirdiğim düşüncelerle —en azından kimi temel noktalarda— uyuşurlar ve pek çok deneysel çalışmaya yol açmışlardır. Kapitalist devletin kurumsal biçimi, aşağıdaki niteliklere (diğerlerinin yanı sıra) göre betimlenebilir.

---

[27] Özellikle Offe ve Rongeninb'ın artık klasik olan makalesine bak.: Claus Offe ve Volker Ronge, "Theses on the theory of the state", *New German Critique*, 6. cilt, 1975.

(1) "Siyasal gücün, üretimi kendi siyasal ölçütlerine göre örgütlemesi engellenmiştir." Başka deyişle, ekonomik örgütlenmenin geniş kesimleri hükümet tarafından değil, ekonomik girişimin "özel" alanlarındaki etkinlikler tarafından düzenleştirilmektedir. Bu alanların kurumsal temeli, özel mülkiyet ile emek gücünün dindışı "iyeliği"nde bulunmaktadır.
(2) "Siyasal güç dolaylı olarak —vergilendirme mekanizmaları ve sermaye piyasasına bağımlılık yoluyla— özel birikime bağımlıdır." Diyeceğim, devlet, organlarının doğrudan denetiminde olmayan ekonomik gelişme süreçlerinden elde edilen vergilerle finanse edilmektedir.
(3) "Devlet örgütlenişi kendi gücünün ötesinde olan bir sürece bağımlı olduğundan, devlet gücünün her temsilcisi esas olarak birikim için en elverişli koşulları yaratmayla uğraşmaktadır."[28]

Üçüncü nokta, denetimsiz bir işlevselcilikten kaçındığından, ilk ikisine önemli bir ek getirmektedir. İlk iki noktada belirlenen görüngülerin, devlet organlarında yer alanlarca bilindiği ve bunların söz konusu bilginin ışığında davrandıkları açıkça belirtilmektedir.

Kapitalist devlet, böyle nitelendikte, neden çelişkili bir toplum biçimidir? Bunun nedeni, devletin varlığını olanaklı kılan koşulların kendilerinin, devlet gücüne ters yönde işleyen mekanizmaları gerektirmesi ve bu mekanizmalara bağımlı olmasıdır. "Özel elkoyma", geleneksel sözdağarcığı kullanıldıkta, "toplumsallaşmış üretimi" gerektirir ve aynı zamanda onu değiller. Bunu dile getirmenin —Offe'nin çözümsel olarak güçlü bir yoldan geliştirdiği— başka bir yolu, devletin meta biçimine bağımlı olmasına karşın, aynı zamanda meta biçimini değillemesine de bağımlı olduğunu söylemektir. Metalaşmanın en doğrudan dile gelişi, değerlerin alınıp satılmasıdır; değerler artık parayla değiş tokuş edilebilir diye değerlendirilmezlerse, metalaşmış niteliklerini yitireceklerdir. Kapitalist devletin çelişkili niteliği, metalaşma, metalıktan çıkma ve yeniden metalaşma arasındaki itiş ve

[28] Age., s. 250.

çekişlerde dile getirilir. Örnekse, sağlık ve kamu taşımacılığını alalım. Toplumsallaşmış tıbbın oluşturulması, sağlık kesiminin önemli yanlarını meta olmaktan çıkarmak ve bunları sağaltımı gereksinen bireylerin ödeme güçlerinin olup olmadığından başka bir temele oturtmaktır. Bununla birlikte, toplumsallaşmış tıbbı en az gereksinenler —nüfusun, kamunun sağladığı sağlık hizmetlerinin bulunmasına karşın özel tıbbı yeğleme eğiliminde olan daha zengin kesimleri— artan orandaki vergilendirme yoluyla buna orantısız bir biçimde katkıda bulunmak zorundadırlar. Bu yüzden bunların, kimi kamu sağlığı hizmetlerinin yeniden ticari bir temele oturtulması yönünde baskı uygulama olasılıkları fazladır. Aynı şey, kamu taşımacılığı için de büyük ölçüde geçerlidir. Kamu taşımacılığının finasmanına en fazla katkıda bulunan, daha yüksek vergi diliminde yer alan kişilerin, büyük ölçüde özel araba kullanıyor olma olasılıkları fazladır. Dolayısıyla bunlar büyük olasılıkla, kamu taşımacılığını ticari olarak yaşayabilir bir hizmetler kümesi yerine bir kamu malı diye gören siyasalara karşı çıkacaklardır. Daha düşük gelir gruplarındakilerin bunlara karşıt görüşleri olma olasılıklarının yüksek olması yüzünden, hükümetin siyasası, değişik sınıf çıkarlarını temsil eden partilerin ardışık olarak iktidara gelmeleriyle birlikte, böyle hizmetlerin kamulaştırılmalarıyla özelleştirmeleri arasında gidip gelecektir.[29]

Offe'nin çözümlemesi, çelişki ile çatışma arasındaki ilişki sorununu keskin bir biçimde öne çıkarmaktadır, ancak bunu doğrudan ele almadan önce, ikincil çelişki temasına değinmek istiyorum. Birincil çelişkiler, değişik biçimlerde az çok doğrudan ikincil çelişkilere bağlanırlar. Bunların bir bölümü nitelik olarak çok geneldirler, ancak diğerleri çok daha bağlamsallaşmış olabilirler. Toplumbilim yazı çizilerinden rasgele seçilmiş olan aşağı-

[29] Offe'nin kendi araştırması, özellikle eğitim ve emek piyasalarına yöneliktir. Offe'nin savı, eğitim ve öğretim siyasalarının büyük ölçüde, emek gücünün pazarlanabilirliğini artırmak için düşünülen gereksinim tarafından etkilendiğidir. Offe, "laissez faire" ve "refah devletinin koruyucu" siyasalarını "yönetsel yeniden metalaştırmaya" yönelik olan siyasalarla karşılaştırmaktadır: bak. Claus Offe: *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates* (Frankfurt: Suhrkamp, 1975); yine bak. *Berufsbildungstretorm* (Frankfurt: Shurkamp, 1975).

daki örnekleri göz önüne alalım. Bunlar ters sonuçların örnekleridir, ne ki bunların çelişkiler içerdiklerini söylemenin anlamlı olacağını düşünüyorum.

(1) Yaşlılara ve bunlara ek olanaklar sağlamaya ilişkin bir çalışma. Amerika Birleşik Devletleri'nde düşük gelirli yaşlıların durumunu iyileştirmek için ek sigorta teşvikleri getirilmiştir. Ne ki bu teşvikler, söz konusu yaşlıların gelir düzeylerinin, devletin sağladığı sağlık hizmetinden yararlanmak için gerekli olan düzeyin birkaç dolar üzerine çıkmasına yol açmıştır. Sonuç olarak bunlar artık söz konusu sağlık hizmetinden yararlanamamaktadırlar, dolayısıyla da birçoklarının durumları eskisinden daha kötüdür.
(2) Polis hakkında bir çalışma. New York'ta, varolan kadrolu memurların fazla mesai maliyetini azaltmak için, caddelere ek devriyeler konmuştur. Ne ki, polisin fazla çalışmasının ana kaynağı tutuklama işlemleridir. Caddelerdeki artan polis sayısı, daha fazla tutuklamanın yapılmasına, bu da yeni siyasadan çözmesi beklenen sorunun daha da ağırlaşmasına yol açmıştır.
(3) Detroit'te kent içindeki ayaklanmanın bir çözümlemesi. 1960'ların sonlarında, Detroit'te gettolardaki ayaklanmaların yeniden ortaya çıkmalarını engellemek için, bu alanlarda yaşayanlara yönelik devlet yardımı ve iş olanakları artışı uygulamaya konmuştur. Ne ki, önerilen programdan yararlanmak için, çok sayıda yoksul insan kente gelmiştir. Bunların birçoğu kentte iş bulamamış, bu yüzden de işsizlerin sayısı daha bir artmıştır. Diğerleri, kent sakinlerinden sürgit biçimde işsiz olanların elde edebileceği işleri almışlardır. Dolayısıyla ayaklanmaları ortaya çıkaran koşullar hafifletilmek yerine daha da ağırlaştırılmışlardır.[30]

Böyle örnekler bizi yapısal çelişki, Elster'in ve Boudon'un anladığı anlamdaki çelişki ile toplumsal çatışmanın ortaya çıkışı arasındaki bağlantının özüne götürmeye yardımcı niteliktedir-

[30] Bu üç durumun üçü de Sam D. Sieber, *Fatal Remedies* (New York: Plenum Press, 1981), s. 60-61, 67-68, 85'den aktarılmıştır.

ler. Kısaca söylenirse, aşağıdaki öneriyi yapmak istiyorum: Çelişki büyük olasılıkla, ters sonuçların ortaya çıktığı durumlarda ya da yer alanların böyle sonuçların ortaya çıkma olasılıklarının fazla olduğunu düşündükleri durumlarda, doğrudan çatışma ile bağlantılıdır. Çelişkilerin her zaman ters sonuçlar yarattıklarını ya da tüm ters sonuçların çelişkili olduklarını söylemek istemiyorum. Ne ki çelişki, bir tür yapısal tersliktir ve büyük olasılıkla, yerleşik yapanların davranışlarında çelişkinin kendini göstereceği biçimler içinde sürekli olarak ters sonuçları yaratır. Ters sonuçların, hoşnutsuzluk ve dolayısıyla, tam da "geri sekme etkileri" yüzünden, savaşım için en azından gizil bir akışkanlık yaratma olasılıkları fazladır. Diyeceğim, herkesin ya da çoğunluğun daha iyiye gideceğini bekledikleri durumlarda, işler öncekinden daha da kötüye gitmektedir. Dolayısıyla, çelişkili türden ters sonuçlar üzerine eğilmek, çatışmanın kökenlerinin incelenmesinde verimli bir temel sağlamaktadır. Ne ki çelişkiyi tek başına bu türden sonuçlarla özdeşleştirmek oldukça sınırlayıcıdır; çünkü bir yandan yapısal çelişkinin ters sonuçlara götürmesi hiç de gerekli değildir. Diğer yandan da çatışmayı uyaran çelişkilerle el ele giden tek durum, ters sonuçlar değildir.

Ters sonuçlar, denebilir ki, yapısal çelişki durumlarında ortaya çıkabilen olumsal sonuçlardır. Çatışmanın daha genel uyarıcı koşulları, çelişki ile toplu çıkarlar arasındaki birliktelikte bulunur. Kapitalizm bir sınıf toplumudur ve "özel elkoyma" ile "toplumsallaşmış üretim" arasındaki çelişki, sonuç olarak karşıt çıkarları dile getiren sınıf bölünmelerinde kilitlenir. Kuşkusuz, çelişkiler ve çıkarların birbirlerine eklemlenmeleri değişkenlik gösterebilir. Ne ki, birincil ve ikincil çelişkilerin yakınlaşma dereceleri arttıkça, çıkar bölünmelerinin egemen olduğu ayarlamaların ortaya çıkacağını ve bu çelişkilerin "fay hattı" boyunca, açık çatışmanın gelişme olasılıklarının artacağını ileri sürmek kabul edilebilir görünmektedir. Çelişki ile çatışma arasındaki ilişkiyi incelemede özellikle önemli olan üç durum kümesi olduğunu öne sürebiliriz: eylemin *geçirgen olmayışı*, *çelişkilerin giderilmesi* ve *doğrudan bastırmanın* yaygınlığı.[31] Eylemin "geçirgen olmayışı" ile, Willis'in terimleriyle, yapanların içinde yer aldıkla-

[31] *CPST*, s. 144.

rı toplum düzeninin çelişkili niteliklerine sızma derecesini kastediyorum. Çelişkilerin yapısı hakkındaki kavrayış, bunları çözmeye ya da üstesinden gelmeye yönelik eylemi başlatabilir. Ne ki, böyle bir kavrayışı, yalnızca toplumsal değişmeye bağlamak yanıltıcı bir sav olacaktır. Çelişki bir devimsellik kaynağıdır, ancak sıradan yapanların bunu anlamaları belirli bir durumu dönüştürme çabalarını olduğu kadar, bu duruma istikrar kazandırma çabalarını da uyarabilir. Bu noktanın önemi esas olarak, Marx'ın kapitalizmden sosyalizme varsayılan geçişe ilişkin öngörüleri bakımından çok fazladır. Marx, işçi sınıfının kapitalist üretimin çelişkili yapısını giderek daha iyi anlayacağı ve bunu değiştirmek için harekete geçeceği düşüncesini benimsemiştir. Toplumdaki egemen grupların düzene ilişkin olarak, bir bölümüyle bu düzeni istikrarlı kılmak için yeterince inceltilmiş bir anlayışa ulaşabilme olanağına fazla ağırlık vermiş gibidir. Devletin artan rolü, tam da bu açıdan görülebilir. Devlet yalnızca, birincil ve ikincil çelişkilerin itiş ve çekişlerine kapılmış değildir; devlet organları, düzenli yeniden üretim koşullarını, öbür türlü düzeni parçalayabilecek olan çatışmaları en aza indirecek biçimde gözetim altında tutmaya çalışabilirler.

Çelişkilerin kaynaşma ya da dağılma derecesinin, iki ana koşul kümesine göre değişme olasılığı yüksektir. Bunlardan birisi, "eşitsiz gelişme" kümesi, diğeri de bölgeselleşme kümesidir. Burada, eşitsiz gelişmeye ya da bunun deneysel uygulamalarına ilişkin olarak söylenecek çok az şey var. Bu görüş, genellikle Marksist düşünceyle, özellikle de Trotsky ve Lenin'in yazılarıyla birlikte yer almaktadır, ne ki bunun açımlanması ve uygulanması hiçbir biçimde Marksizmle sınırlı değildir. Bununla birlikte kavramın, olağan olarak ayrımına varılandan daha geniş bir uygulaması vardır. Kavram genellikle yalnızca, büyük ölçekli değişme süreçleriyle ilişkili olarak düşünülmüştür; bunun daha kısıtlı zaman-uzam bağlamlarında da kullanılamayacağını gösteren hiçbir neden yoktur. Bölgeselleşme düşüncesinin burada kesinlikle yeri vardır. Özgül bir bölgesel "yayılım", birbirinden farklı değişme oranlarıyla birarada, çelişkilerin ve olasılıkla ters sonuçların üstüste yığılmalarına yol açabilir. Bu, örneğin, tam da Lenin'in yirminci yüzyıla girildiğinde Rusya'da geçerli olduğu tanısını koyduğu türden bir durumdur. Bununla birlikte, diğer

bölgeselleşme biçimleri, çelişkilerin yayılmalarına ya da parçalanmalarına yol açabilirler. Durum böyle olduğunda, ortaya çıkan çelişkinin, kimi savaşımların sonuçlarının başka savaşımların sonuçlarını boşa çıkaracak biçimde hem parçalanmış hem de değişik alanlara yayılmış olma olasılığı fazladır. Doğrudan bastırmayla, fiili savaşımın ortaya çıkmasını önlemek için gücün ya da güç kullanma tehdidinin kullanımını kastediyorum. Gücün kullanımı olağan olarak, tam da çatışmanın ortaya çıkışının dile gelişi diye görülebilir, ne ki güç kullanma tehdidi ya da taktik nitelikteki belirli güç gösterileri, aynı zamanda hoşnutsuzluk kaynaklarının açık savaşım biçiminde ortaya çıkmalarını aynı derecede engelleyebilir. Şiddet araçlarının denetiminin ciddi ve derinlerde yatan türden çatışmaları azaltmak için kullanılamayacağını öne sürecek herkes, Güney Afrika'daki gibi durumları göz önüne almalıdır.[32]

Kurumsal İstikrar ve Değişme

Son olarak, yukarıda tartışılan diğer araştırmaların tersine, yapılaşma kuramından kısmen doğrudan etkilenmiş bir araştırmayı ele alacağım. Söz konusu çalışma, İngham'ın İngiltere'de City'nin yaklaşık son iki yüzyıldaki rolüne ilişkin yakınlarda yaptığı bir çalışma.[33] Ingham'ın incelemeye konu ettiği araştırma sorunu, City'nin, Londra'da üslenmiş olan finansal merkezin, İngiltere'nin sanayi başkentindeki önde gelen konumunu nasıl olup da böylesine uzun bir süre koruduğu. Ayrıca, Ingham'ın daha genel ilgi alanı da çağcıl devletin yapısı.

Birlikte City'yi oluşturan örgütler, Ingham'a göre, esas olarak "ticari" diye betimlenebilecek etkinliklerle uğraşırlar. Bu etkinlikler, diğerlerinin yanı sıra, ticaretin finansmanı, malların ve taşımanın sigortalanması ve dövize ilişkin işlemlerdir. Bu işlemler, yalnızca İngiltere ile başka devletler arasındaki ilişki bakımından değil, aynı zamanda dünya ölçeğinde kapitalist girişimin uzantıları açısından da önemlidirler. Bu bakımdan en anlamlı olan,

---

[32] Skocpol'un ortaya koyduğu bir nokta: bak. Theda Skocpol, *States and Social Revolutions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), s. xii.

[33] G. K. Ingham, *Capitalism Divided? The City and Industry in Britain* (London: Macmillan, 1984).

City'nin ulusal paranın bir "dünya parası", uluslararası geçerliliği olan bir değişim aracı olarak yönetiminin oynadığı roldür. Ingham, City'yi "finans sermayesi" ile ilgileniyor diye değerlendiren kuramları eleştiriyor. City'nin etkinlikleri, sermayenin dolaşımına yönelik olmaları anlamında kesinlikle finansaldır, ancak City öncelikle, tüm biçimlerdeki aracılıkla, sermayenin üretken kullanımına doğrudan katılanlar arasında aracılık hizmetleri sağlayarak kar elde etmekle uğraşmaktadır.

Ingham, City'nin gücünü on sekizinci yüzyılın sonundan bugüne kadar nasıl koruyabildiğini yeterince anlamak için, önceki yazı çizide baskın olan içsel kuramlaştırma türünü yadsımanın ve City içindeki önde gelen örgütlerin çeşitli siyasal olaylara karşı nasıl tepki gösterdiklerini anlamanın gerekli olduğunu göstermektedir. Gerek Marx gerekse de Hilferding gibi daha sonraki Marksistler, City'nin rolünü esas olarak yalnızca kapitalist gelişmenin içsel kavrayışları yoluyla açıklamaya (ya da haklı göstermeye) çalışmışlardır. Marx, City'nin on dokuzuncu yüzyılda İngiliz ekonomik yaşamındaki ayırıcı niteliklerini farkederek bunun hakkında yorumlar yapmış ve bu nitelikleri, İngiliz ekonomisinin ticari sermayenin baskın olduğu durumdan sanayi sermayesinin baskın olduğu duruma geçişinde ortaya çıkan kimi özellikleri bakımından çözümlemiştir. Ne ki, Marx'a göre sanayi kapitalizminin gelişmesi, yakın bir zaman içinde ticaret ve banka sermayesini bu merkezi konumundan çıkaracaktır. Üretken sermaye, sanayi üretimi geliştikçe, daha geleneksel biçimde kurulu olan "bankokrasi"ye ekonomik ve siyasal bakımdan baskın duruma gelecektir. Marx'ın sorunu tartışması, dolayısıyla, City'nin ekonomik ve siyasal gücünün böylesine uzun bir dönem boyunca nasıl sürdüğüne ilişkin pek az ipucu sağlamaktadır. Hilferding'in, daha sonraki bir dönemde geliştirilen bakış açısı da aynı derecede yetersizdir. Hilferding'e göre, "finans sermayesinin" oluşumu —bankacılık ile büyük sanayinin kaynaşması— İngiltere'de başka yerlere oranla daha gevşek bir yol izlemiştir. Ancak aynı süreç burada da, eninde sonunda başka yerlerde olduğu gibi, gerçekleşecektir. İngiltere'nin on dokuzuncu yüzyılda sanayideki üstünlüğü, ülkeye geçici olarak gecikme olanağı

sağlamıştır; ne ki uluslararası rekabet, aynı yapının eninde sonunda zorunlu olarak ortaya çıkmasını sağlayacaktır.[34]

Böyle bir yapı ortaya çıkmadı. Neden? Ingham'ın savı, çağcıl İngiliz toplumunun, yalnızca ilk sanayileşmiş ekonomi olması ile değil, ancak aynı zamanda da dünya ticari işlemleri için bir merkez olması ile ayırt edildiğidir. Ingham'a göre City'nin en önemli özellikleri, ulus-devletlerin yapısı ile ilişkili olarak anlaşılmalıdır. Devletlerin kendi para birimleri vardır, ancak bunlar, söz konusu paranın kendi toprakları dışındaki akışını kolayca denetleyemezler; dahası, değişik paraların değer ve istikrarı büyük değişkenlik gösterir. City, başından beri —on dokuzuncu yüzyılda İngiltere'nin sanayideki gücü yüzünden, bir bölümüyle, ancak hiçbir biçimde tamamıyla değil— "dünya parası"nın kabul edilmiş bir biçimi için bir merkez ve işlemlerin gerçekleştirilmeleri için bir değiş tokuş merkezi konumuna gelmiştir. City'nin belirli ticari işlem biçimlerinde tekel konumuna yükselebilmesi, ayrıca altın-sterlin standardının uygulamaya konması, bir dizi siyasal koşula bağımlı olmuştur. Bunlar, İngiltere'nin sanayideki üstünlüğünün kaynaklarından ayrı tutulmalıdırlar. City'nin ve sterlinin, önemi, İngiltere'nin dünyanın önde gelen sanayi gücü olduğu dönemden sonra da sürmüştür. Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna doğru, Amerika Birleşik Devletleri dünyanın en güçlü ekonomisi durumuna gelmişti, ancak 1920'ler ve 1930'larda pek çoklarının beklentisine karşın, New York, dünyanın ana değiş tokuş merkezi olarak Londra'nın yerine geçememiştir.

Ingham'ın yaklaşımına göre, bu görüngüler aşağıdaki gibi anlaşılmalıdır. On dokuzuncu yüzyılın başlarında İngiltere'de bir dizi mali reform uygulamaya konmuştu. Reformu gerçekleştirenlerin niyetleri esas olarak devletin, Napolyon savaşlarıyla ağırlaşmış olan uzun dönemli borçlarıyla baş edebilmesini sağlamaktı. Ne ki sonuç, sanayi girişimlerinden ayrı olarak, parayı temel alan çıkarların City kurumları içinde daha da yoğunlaşması olmuştu. City'nin giderek artan serveti, aristokrasinin belirli kesimlerinin, kendi güçlerinin temeli olan tarıma dayalı ekonominin azalan önemi karşısında varlıklarını sürdürebilmeleri-

[34] Rudolf Hilferding, *Finance Capital* (London: Routledge, 1981).

ne olanak vermiştir. "Centilmence değiş tokuş"un bir bölümü olarak City tüccarları da bankerler de giderek aristokrasinin saflarına katılmışlardı. City'nin on dokuzuncu yüzyıldaki gelişmesini etkileyen özgül süreçler tarafından artırılan, yalnızca belirli bir sınıf gücü değildi; bu aynı süreçler, "sanayi-öncesi" ticari kapitalizmin varlığını sürdürmesine, aslında daha da güçlenmesine, yol açmıştır. Gerek ekonomik gerekse siyasal olarak sanayi kapitalizmi merkezlerinden ayrı kalmayı sürdüren City, sanayileşmiş Kuzeyden, fiziksel olarak da ayrılmış durumdaydı —bölgeselleşmenin çarpıcı bir örneği. Burası, İngiltere Merkez Bankası'nın denetimi altında, güçlü bir biçimde merkezileşmişti ve banka düzeni, ilkin ve her şeyden önce, sterlinin dünya parasının "güvenilir" bir biçimi olarak oynadığı istikrarlı rolü korumaya yönelmişti.[35] Bu sürecin bir başka önemli yanı da, devletin mali siyasasının —City'nin dar ekonomik etkinliklerinin tek başına güven altına alamayacağı— sterlinin biçimsel geçerliliğini sağlamaktaki rolüdür.

Ingham'ın İngiliz ekonomik ve siyasal gelişmesini, tamamıyla bu bağlamda, değerlendirmesinin önemli olan yanı bu değerlendirmenin geçerli olup olmamasından çok dile getirdiği kuramsal bakış açısıdır. Ingham'ın çözümlemesi içsel modelleri eleştirerek çağcıl toplumlara ilişkin birçok kurama yerleştirilmiş olan gelişme belirlenimciliği diye görülebilecek bakış açısından kaçınmaktadır. Bu terimle, toplumsal değişme hakkındaki belirli türden bir toplumda, her özgül toplumun eğer bu türden ise bir noktada izlemek zorunda olduğu, "ileriye doğru bir tek yolun" varolduğunu benimseyen düşünme biçimini kastediyorum. Dolayısıyla "sanayi kapitalizmi"nin, böyle nitelenebilecek olan toplumların tümünde yinelenmesi gereken belirli türsel gelişme kalıplarının olduğu varsayılabilir. Eğer kimi toplumlar bu kalıbı sergilemiyorlarsa bu, söz konusu toplumların geride kalmaları yüzündendir; bir nedenle bunların gelişmeleri yavaşlatılmıştır. Bu düşünme biçimi sık sık, işlevselciliğin özgül bir biçimini içermektedir. Belirli gelişme süreçleri, bir toplum ya da toplum türü için "gerekli" ise, bunun nedeni, bu süreçlerin söz konusu toplumun kurumsal düzeni için işlevsel bakımdan zorunlu ol-

[35] Ingham, *Capitalism Divided?*

masıdır. Düşünülen işlevsel gereksinimler, neden belirli bir gelişme yolunun izlenmek "zorunda" olduğunu "açıklamaktadır". Buradaki "zorundadır" deyişinin, yalnızca karşı olgusal bir biçimde anlaşılıyorsa haklı gösterilebileceği yeniden vurgulanmalıdır. Bu yüzden, yirminci yüzyıl başında İngiltere'de "olmak zorunda olan" ya da "gerçekleşmiş olması gereken" şeyin, sanayi kapitalizminin "gereksinimleri" karşısında City'nin artık "modası geçmiş olan" ticari rolünün çöpe atılması olduğu ileri sürülebilir. Böyle bir sav, eğer karşı olgusal olarak anlaşılıyorsa, en azından gizil olarak aydınlatıcıdır. Başka deyişle şu soruyu sorabiliriz: City'nin güçlü konumunu koruması olgusunun sanayi kapitalizmi için ne gibi sonuçları olmuştu? Ne ki, eğer "zorundadır"-ın açıklayıcı gücü olduğu düşünülüyorsa sonuç, Ingham'ın çalışmasının açıkça gösterdiği gibi, işlerin neden oldukları gibi gittiğini anlamadaki önemli bir engeldir.

Araştırma, içsel modellerle el ele giden bir diğer eğilimden de başarıyla kaçınmaktadır. Bu eğilim, ele alınan özellikler her ne ise, bunlar bakımından en gelişmiş olan toplumun araştırma erekleri için örnek diye görülebileceği varsayımıdır.[36] Dolayısıyla on dokuzuncu yüzyılda İngiltere, pek çok sayıdaki başkalarının yanı sıra Marx tarafından da, öbür toplumlara kendi gelecekleri-nin bir görüntüsünü gösteriyor diye görülmüştür; sanayisi en gelişmiş ülke olarak İngiltere, diğerlerinin izlemek zorunda olduğu bir gelişmenin habercisiydi. Oldukça anlaşılır olarak, yirminci yüzyılın son yirmi yılında İngiltere'yi aynı biçimde değerlendirebilecek çok az kişi vardır.... Ne ki bu görüşün temsil ettiği düşünme biçimi acaba İngiltere'nin ekonomik bakımdan gölgede kalmasıyla ortadan kalkmış mıdır? Hiç de değil. Bugünlerde Amerika Birleşik Devletleri, "ekonomik olarak en gelişmiş toplum", toplum kuramı ve araştırmasında —yalnızca ender olarak Parsons'un evrimcilik yorumunda olduğu gibi kuşkuya yer vermeyecek kadar açıkça olsa bile— benzer bir rolü yerine getiriyor. İmdi, toplumları şu ya da bu biçimdeki ölçütlere dayanarak gelişme düzeylerine göre sıralamanın, kimi erekler açısın-

[36] Bu eğilimi birkaç kaynakta eleştirmiştim; bak. *Capitalism and Modern Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 15. bölüm; *CSAS*, Giriş; *CPST*, 6. bölüm.

dan yararlı olabileceğini yadsımıyorum. Bunun yanında, farklı toplumların kurumsal düzenlerinde neyin ortak olduğunu belirlemeye çalışmak yerinde ve gereklidir. Ne ki "karşılaştırmalı araştırma", terimin söylediği gibi olmalıdır. Diyeceğim, "tipik" gelişme süreçlerinin, herhangi bir toplumun içsel bir gelişme sürecinin bir modeli diye değerlendirilebileceğini varsayarak değil, yalnızca değişik toplumların doğrudan birbirleriyle karşılaştırılarak değerlendirilebileceklerinin farkında olmak zorundayız.

City'nin başlangıçtaki öncelikli konuma yükselmesi, Ingham'ın açıklığa kavuşturduğu gibi, başka nedenlerle getirilen mali önlemlerin büyük ölçüde istenmedik sonucuydu. Bu yüzden Marx ve ardından gelen Marksistlerin çoğu için kapitalist gelişmenin ancak ilk aşamaları olan, ticari aracılık ve tefecilik, İngiliz kapitalizminin kalıcı bir özelliği haline gelmiştir. Tam da City'nin baskın konumunun, yavaş yavaş ulusal sınırlar ötesindeki işlemler için aracılık yapma rolüne bağlanmış olması yüzünden, aynı görüngünün başka yerlerde yinelenmesi olası değildi. Ne ki, eğer City'nin on dokuzuncu yüzyıl başlarında ortaya çıkan baskın konumu büyük ölçüde istenmedik ise, City'nin gücünü savunmak ve artırmak için izlenen ardışık siyasalar genellikle çok daha başka bir türdendirler. Yirminci yüzyıl başlarında İngiltere, diğer sanayileşmiş ve sanayileşen üllkelerin yoğun rekabetiye karşılaşmıştır. Bu koşullarda City'nin ekonomik egemenliği hem içerden hem de dışarıdan ciddi biçimde tehdit edilmekteydi. Büyük ölçüde, Ingham'ın çözümlemesinin ortaya koyduğu gibi, bankacılık kesimi ya Hazine'deki ya da her ikisindeki grupların desteklediği siyasalar etken olarak, başarılı bir biçimde City örgütlerinin ayrıcalıklı konumunu savunmaya yöneltilmiştir.

Ingham'ın araştırması, "dünya zamanı" sorunlarına özel ve güçlü bir duyarlılık göstermektedir. City çağcıl biçimini, on dokuzuncu yüzyıl başlarındaki olayların belirli bir biçimde biraraya gelmelerine borçludur. City'nin ticari etkinliklerin bir merkezi olmaktaki sürekliliği, İngiltere'nin önde gelen sanayi gücü olmasına ve ülkenin kapitalist ilişkilerin dünya çapındaki genişlemelerinin içinde yer almasına bağımlıydı. On dokuzuncu yüzyıl başlarındaki mali reformları uygulamaya sokmaya çalışanlar, daha önce Hollanda ve Fransa'nın üstünlüğündeki ticaretin büyük bölümünü ele geçirmeyi başaran tüccarların, İngiltere'nin eko-

nomik gücünü bir Serbest Ticaret siyasası ile Altın Standardına bağlılık temelinde pekiştireceklerine inanmaktaydılar. Örneğin, Ticaret Kurulu başkanı Huskissen, önceki yüzyıllardaki Venedik ile kıyaslamalar yapmaktaydı. Ne ki, bu tür etkilerin işe yararlığı yalnızca, Ingham'ın betimlediği özgül bir sınıf bağlaşıklığı ile olanaklı olmuştur. Dahası Ingham, City'nin gücünün başlangıçtaki pekiştirilme koşullarının, bu gücün daha sonraki dönemlerde korunmasına olanak veren koşullardan oldukça farklı olduğunu açıkça belirtmektedir. On dokuzuncu yüzyıl boyunca City'nin dünya ekonomisinde oynadığı rolün ekonomik temeli, doğrudan İngiltere'nin bir sanayi üreticisi olarak başarısıydı. Yirminci yüzyılda bu ortadan kalktı; İngiliz ekonomisinin "sanayi" ve "ticaret" kesimleri, farklı yükümlülük kümelerine yönelir duruma geldi. Ne ki bu döneme kadar, ulusal ve uluslararası düzeylerdeki koşul ağlarının değişmesi yüzünden, City'nin zenginliğinin aslında İngiliz sanayisindeki göreli gerilemeye dayanmış olması olasıdır.

Ingham'ın çalışması, City'nin yükselişini ve ayrıcalıklarının daha sonraları da sürmesini etkileyen koşulların büyük ölçüde siyasal olduğunu göstermektedir. City olasılıkla, en iyi biçimde devletin bir "parçası" diye görülmeyecektir, ama onun ekonomik gücü içsel ve dışsal olarak ciddi biçimde siyasal etkilere bağımlı olmuştur. City'nin İngiliz ekonomisindeki egemenliği, "bankokrasi" ile hükümetin yüksek kademeleri arasındaki yakın bağlantılarla pekiştirilmiştir. City'nin rolünü büyük ölçüde, uluslararası düzeydeki aracılık etkinliklerindeki odak konumu da biçimlendirmiştir. Devleti ya tekleşmiş ya da bir tür toplu yapan diye gören bir anlayışın, Ingham'ın çözümlediği malzeme ile baş edemeyeceği ortadadır. Belirli temel siyasal boyutlar —örneğin, 1930'larda Altın Standardına ilişkin olanlar— City'nin kaderini güçlü bir biçimde etkilemişlerdir. Bunlar yeterli biçimde yalnızca, stratejik olarak yerleştirilmiş birey grupları arasındaki, bazen hiçbirisinin istemediği sonuçları olan, değişen bağlaşıklıklar ve işbirlikleri bakımından anlaşılabilirler.

Daha genel bir düzlemde, çağcıl devlet çözümlemesinden, geleneksel devletlerin incelenmesinden çıkarılabilecek olanlara benzer dersler çıkarılabilir. "Devlet oluşumunu" incelemekle, göstermeye çalışmış olduğum gibi, yarı-evrimci bir yolla ya da

içsel kavramlara göre anlaşıldığında, oldukça ciddi nitelikteki yanlış kavrayışlara yol açması, yüksek bir olasılıktır. Geleneksel ya da çağcıl devlet hakkındaki "yeterli" bir kuram, açık açık şu anda yazı çizide oldukça yaygın olan kuramların çoğu gibi görünemez. Bir nedenle, bu türden kuramların varsaydıkları genellik düzeyi, büyük olasılıkla bunları savunanların düşündüklerinden çok daha düşüktür. Kuşkusuz, "tarıma dayalı devlet" ya da "kapitalist devlet" gibi genel bir kategorinin öncelikle varolabilmesi için, bunların paylaştıkları belirli ortak kurumsal özelliklerin varlığı gerekir ve bundan, bunların aynı zamanda kimi devimsel eğilimleri paylaşma olasılıklarının yüksek olduğu düşüncesi de çıkarsanabilir. Ama bunların neler olduklarını göstermek, gerçekleşen gelişme ya da değişme dizilerini açıklamakla hiç de aynı şey değildir. Belirli birey ya da grupların, özellikle daha güçlü olanların, böyle devimsel eğilimler hakkında sahip olabilecekleri bilgi, bu aynı eğilimlerin bir parçası durumuna gelebilir ve bunları belirli yollardan biçimlendirebilir. Herhangi bir zaman ve yerde ya da belirli hal ve şartlarda kesin önemi olan etkenler, ilk elde gösterdikleri etkilerin kendileri yüzünden, başka zaman ve yerlerde görece önemsiz duruma dönüşebilirler. City'nin başlangıçta sanayi üzerindeki önceliğini ortaya çıkaran nedenler, konumunun daha sonra da sürmesine olanak verenlerle aynı değildir.

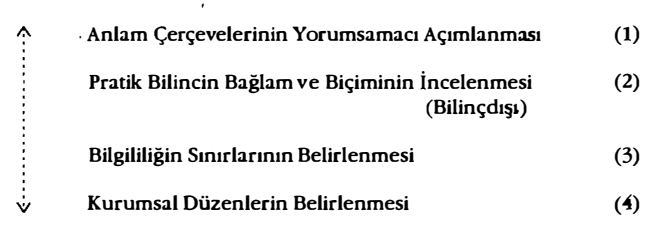
Kuramlar ve genellemelerin yapılarının ortaya çıkardıkları sorunların bir bölümü, aşağıdaki kesimlerde ele alınacak. Ne ki tartışmanın bu bölümünü noktalamak için, yapılaşma kuramının kimi savlarını betimleme ereğiyle kullandığım deneysel çalışmaların okuyucunun kafasında uyandırabileceği bir soruyu ortaya atmak yerinde olabilir. Ingham'ın çalışması, bu savlardan kısmi olarak etkilenmiş olabilir, ancak çözümlenen diğer çalışmalar, kuramdan oldukça bağımsız olarak yazılmışlardır. Bunlarsız da birinci sınıf toplumsal araştırmalar yapılabiliyorsa, o zaman "yapılaşma" ve başkaları gibi tuhaf kavramlarla uğraşmak niye? Buna yanıt olarak yapılması gereken değişik yorumlar var. Yapılaşma kuramına içerilen düşünceler, göstermeye çalıştığım yollardan, çözümlenen araştırma çalışmalarına yöneltilebilecek

oldukça temel eleştiri ya da düzeltmelere olanak vermektedir. Eğer bu, benim üstün araştırma parçaları diye gördüğüm çalışmalar için geçerliyse, bu tür eleştiriler çok daha zayıf nitelikteki araştırmalar için daha da zorlayıcı olacaktır. Dahası, çözümlenen araştırmaların hepsi, incelenen sorunlara ilişkin ciddi ve enine boyuna düşüncelere dayanmaktadırlar. Bu açıdan belki de Willis'in çalışmasını vurgulamak özellikle önemli. Bu çalışmanın, son derece derin kavrayışı olan bir etnografik araştırmadan ne daha az ne de daha fazla olduğu kolayca söylenebilir. Gerçekte, Willis'in kitabı, toplumsal yeniden üretim sorunlarının önemli bir kuramsal çözümlemesini içermektedir ve bunun yürütülen araştırma için olduğu kadar yorumlanma biçimleri için de temel bir uyaran sağlamış olduğuna kuşku yoktur. Willis'in kuramsal tartışması, en azından kimi bakımlardan, benim geliştirmiş olduğum görüşlere benzer bir çizgi izlediğinden, araştırmasının, bu görüşlerin içermelerinin incelenmesi için özellikle aydınlatıcı bir kaynak sağlaması gerektiği şaşırtıcı değildir.

Bununla birlikte, bu ikisinden de daha önemli olan bir nokta var. Kuşkusuz, hiçkimsenin verili bir yerelleştirilmiş ortam için, öbür türlü tutumlu bir biçimde ve olağan bir dille betimlenebilecek olan şeyleri yalnızca karışık duruma sokan bir dizi soyut kavramı kullanmak için, ayrıntılı deneysel araştırmalar yapma yükümlülüğü yoktur. Yapılaşma kuramının kavramları, bununla yarışan her kuramsal bakış açısında olduğu gibi, birçok araştırma erekleri için duyarlılık yaratan araçlar diye, daha fazlası değil, görülmelidir. Diyeceğim, bunlar, araştırma sorunları hakkında düşünmek ve araştırma sonuçlarını yorumlamak için kullanışlı olabilirler. Ne ki, kuramsal bir temele dayanmanın —toplum bilimleriyle uğraşan herkesin bir dereceye kadar yaptığı bir şeydir bu— her zaman soyut kavramlara gömülerek yapılacağını varsaymak, en az böyle kavramları hiç kullanmadan da işleri oldukça iyi bir biçimde yürütebileceğimizi öne süren bir öğreti kadar zararlı bir öğretidir.

Çizgileri Biraraya Getirme: Yapılaşma Kuramı ve Araştırma Biçimleri

Yukarıdaki kesimlerde, tek bir başlık altında toplanması olanaksız olan değişik türden toplumsal araştırma biçimlerini ele aldım. Diyeceğim, araştırmalar, araştırmacının aydınlatmak için belirleyeceği sorunların niteliklerine göre, çok sayıdaki farklı konuyu açıklığa kavuşturmak için yapılır. Yapılaşma kuramının deneysel araştırma bakımından ortaya çıkardığı kimi içermeleri gösterirken, herkesin bundan böyle benimsemek zorunda olduğu tek bir araştırma biçiminin varolduğunu ileri sürmek niyetinde değilim. Bu, büyük ölçüde geliştirdiğim kavramların doğrudan etkisi dışında gerçekleştirilmiş araştırmalar üzerinde yoğunlaşmış olmamın nedenlerinden birisidir. Daha önce belirli türden yapılaşma kuramı araştırma yöntemlerini —katılımcı gözlem, derleme araştırması vs.— değerlendirmek için uygun olup olmadığını çözümlemeyi önermediğimi söylemiştim. Bununla birlikte, yapılaşma kuramını kullanan toplumsal araştırmanın ödevlerine ve araştırma çalışmalarına ilişkin yukarıdaki tartışmanın, toplumsal araştırmadaki "nitel" ve "nicel" yöntemleri arasındaki geleneksel anlaşmazlık açısından yarattığı sonuçlara daha genel olarak bakmak hem olanaklı hem de yararlıdır.



Araştırmayı yürüten kişinin çalışmanın hedefi olan malzemeye yöntembilgisel olarak "girişi", yukarıda belirtilen dört düzeyin herhangi birisinde olabilir. Toplumsal araştırmaların tümü, bir yorumsamacı uğrağı varsayar, ne ki bu varsayım, araştırmanın a-

çıklanmamış nitelikteki ortak bilgiye dayandığı durumda hem araştırmacının hem de araştırmanın ortak bir kültürel *milieu*yü paylaşması yüzünden, örtük durumda kalabilir. Nicel araştırmanın daha yaygaracı yandaşları, (1)'in temel önemini iki yolla gözden kaçırırlar. Bunlar (1)'i, ya açıklayıcı olmak yerine tamamıyla betimleyici diye görürler ya da (1)'in kendi araştırmalarının biçimlendirilmesine bile girdiğini göremezler. Ama (1)'e yönelik araştırma hem açıklayıcı hem de genelleyici olabilir. Bu, birbirinden değişik anlam çerçevelerinin karşılıklı anlaşılmazlıklarının ortaya çıkardığı neden sorularına yanıt vermeyle ilişkilidir. Doğal olarak, böyle sorular tekil toplumların değişen bağlamlarında olduğu kadar toplumlar arasında da ortaya çıkarlar. Öncelikle yorumsama sorunlarına yönelik olan araştırma, geniş bir eylem bağlamları kapsamı içinde, eyleyenlerin bilgililiklerinin yapısını açıklığa kavuşturuyorsa, genel bir önem taşıyabilir. Willis'in etnografik araştırma çalışmaları gibi —ya da, örneğin, antropolojideki küçük ölçekli topluluklara yönelik geleneksel alan çalışmaları gibi— çalışmalar, kendi başlarına genelleyici çalışmalar değildirler. Ne ki bu çalışmalar, eğer bunların tipikliğinin ileri sürülmesini haklı kılacak biçimde çok sayıda yapılırlarsa, kolayca böyle genelleyici duruma gelebilirler.

Toplumsal araştırmanın yorumsamacı yönlerinin, bu araştırmanın özneleri olanlar için, bunların esas sonuçları "yabancı *milieux*" diye görülen eylem ortamlarının açıklığa kavuşturulması olduğundan, ille de aydınlatıcı olmaları gerekmemektedir. Durum, pratik bilinç incelendiğinde böyle değildir. Pratik bilinç üzerinde çalışmak, eyleyenlerin zaten bildikleri şeyleri incelemek anlamına gelirse de, eğer usavurmaya dayalı bir biçimde, toplum biliminin üst-dilinde dile getiriliyorsa, tanım gereği, eyleyenler için olağan olarak aydınlatıcıdır. Yalnızca etnometodoloji için, pratik bilincin çözümlenmesi sınırları belirlenmiş bir çalışma "alanı"dır. Diğer türden bütün araştırmalar için pratik bilincin yorumlanması, toplumsal davranışın üstü kapalı olarak anlaşılan ya da açıkça dile getirilen daha geniş özelliklerinin gerekli bir unsurudur.

Sürekli olarak vurguladığım gibi, eyleyenlerin bilgililiklerinin zaman ve uzamın değişen bağlamları içerisindeki sınırlarını belirlemek toplum biliminde esastır. Bununla birlikte (3)'ün ince-

lenmesi, (1), (2) ve (4). düzeyler hakkında çok şeyin bilindiğini varsayar. Bunlar olmadan, safdil bir yapısal toplumbilim biçimine geri döneriz. Eylemin istenmedik sonuçlarının ve farkında olunmayan koşullarının incelenmesi, Willis'in araştırmasını tartışırken vurguladığım gibi, işlevselci sözdağarcığını kullanmadan yürütülebilir ve yürütülmelidir de. Herhangi bir eylem bağlamı ya da bağlamlar kapsamı içinde neyin "istenmedik" ve "farkında olunmayan" olduğunu keşfetmek, hiçbir biçimde kolay olmayan bir şeydir. Toplum düzenlerinin yapısal özelliklerine ilişkin hiçbir çalışma, ilgili eyleyenlerin bilgililiklerine göndermede bulunmadan —yapısal toplumbilimin birçok yandaşı, bunun tam da "toplumbilimsel yöntemin" egemenlik alanını tanımlayan şey olduğunu düşleseler de— başarıyla yürütülemez ya da sonuçları başarıyla yorumlanamaz.

(4). düzey, kurumsal düzenin belirlenmesi, toplumsal ve düzenli yeniden üretimin koşullarını, toplum düzenlerinin ana kurumsal öğelerini belirleme yoluyla çözümlemeyi içerir. Belirli yapısal ilkeler bakımından en önemli olan kurumsal biçimler genel olarak "toplumlar" diye belirlenebilirler. Ne ki, bir kez daha, toplum bilimlerindeki temel çözümleme biriminin "toplum" olduğunu söylemenin, yalnızca kimi kayıtlar getirerek olanaklı olduğunu vurgulamaya özellikle dikkat ediyorum. Kurumsal düzenler, genel toplumlar arasındaki ayırt edilebilecek olan kararları sık sık enlemesine keser.

"Nicel" ve "nitel" yöntemler arasındaki ayrılığın sık olarak ortaya çıktığı yer, bir yanda (1) ile (2) arasındaki, diğer yanda da (3) ile (4) arasındaki ilişkidir. Nicel yöntemlere düşkünlük, kuşkusuz, uzun zamandır nesnelciliğe ve yapısal toplumbilime kapılanların özelliklerinden birisi olmuştur. Bu tür bir bakış açısına göre, toplum yaşamının yakın etkileşim bağlamlarının ötesine yayılan koşullarını çözümlemek, nesnel toplum biliminin öncelikli hedefidir ve toplum yaşamının kurumsal öğelerinin "katılaşmış" niteliğini kavramanın en iyi yolu, sınıflama, ölçüm ve istatistiksel yöntemleri kullanmaktadır. Açıktır ki, toplum bilimlerinin önde gelen ilgi alanlarından birisinin toplumsal davranışa ilişkin yasa-benzeri genellemelerin açığa çıkarılması olduğu düşüncesi, bu eğilimle yakından ilişkilidir. Burada, makro /mikro ayrımının güçlü ve genellikle bilinçli bir yankısı söz ko-

nusudur. Toplum bilimlerini "bilim" yapan esas temel diye nicel yöntemleri yeğleyenler, sözde makro-toplumbilimsel çözümlemenin öncelikli olduğunu vurgulama eğilimindedirler. Öte yandan, nitel yöntemlerin toplum bilimlerindeki deneysel araştırmanın temeli olduğunu savunanlar ise, toplumsal etkileşimin ister istemez yerleşik ve anlamlı olan niteliğini göstermek için (1) ve (2)'yi vurgulamaktadırlar. Bunlar sık sık, toplum bilimlerinde nicel yöntemlerin kullanımına, nicelleştirme ve istatistiksel yöntemlerin toplum yaşamına gerçekte olmayan bir değişmezlik yükledikleri gerekçesiyle, açık bir düşmanlık gösterme eğilimindedirler. Bu konumlar arasındaki çatışmada, yapı ile eylem arasındaki ikiciliğin kalıntılarını görmek zor değildir ve bu ikiciliğin yapay olduğunu göstermek bize yapının ikiliğinin deneysel içermelerinden bir bölümünü daha da açıklığa kavuşturma olanağı verecektir.

Bunun nasıl olacağını görmek için, önceki tartışmalardan farklı bir deneysel ortam içinde, yine bu kavrama geri dönelim. Aşağıdaki, bir mahkeme salonunda geçen bir kısım konuşmanın metnidir. Buradaki kişiler yargıç, avukat ve savcıdır; aralarındaki konuşmalar da, ikinci dereceden bir hırsızlıktan suçlu bulunan bir tutuklu hakkındadır. Tartışılan sorun, suçluya hangi cezanın verileceğidir.

AVUKAT: Sayın yargıç, biz hemen cezalandırma istiyoruz ve gözaltı raporu hakkımızdan da vazgeçiyoruz.
SAVCI: Daha önceki suçları ne?
AVUKAT: Daha önce bir sarhoşluk ile bir GTA (oto hırsızlığı). Ciddi bir şey değil. Bu topu topu bir dükkan hırsızlığı. K-Mart'a* hırsızlık için girmiş. Ancak gerçekte buradaki bütün iş, küçük bir hırsızlık.
YARGIÇ: İddia makamının düşüncesi ne?
SAVCI: Bir diyeceğimiz yok.
YARGIÇ: Tecilsiz cezalandırmaya bir itiraz var mı?
SAVCI: Hayır.
YARGIÇ: Ne kadar zamandır içeride?
AVUKAT: Seksen üç gündür.

---

* *K-Mart*: ABD'de ucuz mallar satan süpermarketler zincirinin adı (ç.n.).

YARGIÇ: Yasanın 17. maddesine göre huzuru bozmaktan seni, yattığın günler sayılmak üzere, doksan gün hapse mahkum ediyorum.[37]

Böyle bir yerleşik etkileşim parçası, öbürleri gibi, önemsiz görünen bir karşılıklı konuşmanın toplumsal kurumların yeniden üretilmelerinde nasıl ciddi biçimde içerildiklerini gösteriyor diye görülebilir. Katılımcılar arasındaki her konuşmanın sırası, onlar (ve de okuyucu) tarafından, yalnızca adalet dizgesinin kurumsal özelliklerinin üstü kapalı biçimde varsayılmasıyla, anlamlı diye kavranabilecektir. Söz konusu özellikleri (doğru biçimde) başkalarının da bildikleri ortak bilgi diye varsayan her konuşmacı, konuşmasında bunlara dayanmaktadır. Böyle ortak bilginin içeriğinin, yalnızca böyle durumlardaki "uygun davranış biçimi"ne ilişkin inceliklerin farkında olmaktan çok daha fazlasını, bu farkındalık söz konusu içeriğin bir parçası olsa da, varsaydığına dikkat etmek gerekmektedir. Her katılımcı, "yasal düzen"in ne olduğunu, yasanın normatif işlemlerini, tutukluların, yargıçların, avukatların vs. ne yaptıklarını bilmektedir. Katılımcılar, etkileşimi "başarmak" için, içinde yer aldıkları konuşmaları "anlamlı" kılan kurumsal düzene ilişkin bilgilerini kullanırlar. Bununla birlikte, kurumsal düzeni bu biçimde kulanarak —katılımcılar için etkileşim sırasında yaptıklarının anlamlı ve birbiriyle uyum içinde olması için *başka bir yol yoktur*— bu düzenin yeniden üretilmesine katkıda bulunurlar. Dahası, bunu yeniden üretirlerken, aynı zamanda bu düzenin, (kendilerinin ve başkalarının üzerindeki) yapısal kısıtın bir kaynağı olarak "olgusallığını" da yeniden üretirler. Bu kişiler adalet düzenini, kendi etkileşimlerinin yerleştiği ve dile getirdiği "gerçek" bir ilişkiler düzeni diye değerlendirirler. Ve bu düzen, tam da bu kişilerin ve benzer

---

[37] Örnek, bu konuda çalışmasına çok şey borçlu olduğum Thomas P. Wilson'dan gelmektedir. Bak. "Qualitative 'versus' quantitative methods in social research", Sosyoloji Bölümü, University of California at Santa Barbara, 1983 (teksir). Almanca olarak, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, cilt 34, 1982'de basılmıştır. Ayrıca bak. Douglas W. Maynard ve Thomas P. Wilson: "On the reification of social structure", Scott McNall ve Garry N. Howe, *Current Perspectives in Social Theory*, 1 cilt. (Greenwich, Conn.: JAI Press, 1980) içinde.

ya da birbiriyle bağlantı içindeki bağlamlarda yer alan, kendileri gibi olan başkalarının da bunu böyle kabul etmeleri —ille de usavurmaya dayanan bilinçlerinde değil, yaptıklarında içerilen pratik bilinçlerinde— yüzünden, "gerçek" (yani, yapısal bakımdan istikrarlı) bir ilişkiler düzenidir.

Bu gözlemi, W.I. Thomas'ın, eğer yapanlar "durumu gerçek diye tanımlıyorlarsa, o zaman bunlar sonuçları bakımından gerçektirler" biçimindeki ünlü ilkesiyle karıştırmamak önemlidir. Thomas'ın önermesi, aslında "gerçek" olmayan (diyeceğim, kurgusal ya da düşsel olan), ne ki insanların bunlara inanması yüzünden gerçek sonuçları bulunan durumların varolduğunu öne sürmektedir. Merton bunu, bir durumun tam da bunun dile getirilmesi yüzünden varlık kazanması anlamında, kendi kendini gerçekleştiren kehanet hakkındaki kendi yaklaşımının başlangıç noktası diye almıştır. İmdi, gerek kendi kendini gerçekleştiren kehanetin gerekse de bununla bağlantılı olan bir dizi görüngünün öneminden kuşku duymuyorum. Ne ki bu, yapının ikiliğinde içerilen yapısal özelliklerin "olgusallığının" bir ilkörneği değildir. Burada önemli olan nokta, yerleşik etkileşimin karşılıklı olarak anlaşılır ve uyumlu olması ile daha geniş bir kurumsal düzeyde temellenmiş "olgusallık" arasındaki bağlantıyı sağlayan daha ince ve daha ciddi bir noktadır.

Ayrıca, kurumsal düzenin "olgusallığının", bunu etkileşimin ayrıntılarında hem dile getiren hem de kolaylaştıran güç ile ne kadar yakından ve ne kadar temel bir bağlantı içinde olduğuna da dikkat edilmelidir. Çünkü etkileşimin karşılıklı olarak anlaşılır nitelikteki sürekliliğine yerleştirilmiş "gerçek diye kabul etme", egemenlik biçimlerinin bir dile getirişi olarak yasal düzenin temelidir. Somut işlem biçimlerinde yerleşik olan "gerçek diye kabul etme" tek başına, düzene usavurmaya dayanan biçimde uyum gösterme ile, hiçbir biçimde böyle bir uyumu engellemese bile, aynı şey değildir. Bir güç ilişkileri dizgesi olarak "gerçek diye kabul etme"nin, katılımcı eyleyenlerin kendi düşüncelerinin dikkate alınmasını sağlamak için etkileşime getirebildiği, edimsel olarak farklılaşmış güçte olduğundan çok daha ötelere giden içermeleri bulunmaktadır. Bununla birlikte, konuşmanın akışının, eşitler arasındaki karşılıklı konuşmaların olağan olarak sergiledikleri daha "demokratik" kuralları izleme-

diği ve doğrudan doğruya farklılaşmış gücü yansıttığı da farkedilebilir. Bu yüzden yargıcın, diğerlerinde en azından aynı derecede olmayan diğerlerinin sözünü kesme, onlara belirli türden sorular yöneltme, konuşmanın akışını denetleme hakkı vardır. Konuşmanın olağan bir sıra alma biçimine uymamasına, yargıcın kendisine seçim yapma ve dayatmalar uygulama hakkı veren belirli bir kurumlaşmış kimliğinin olduğunun ortak olarak kabul edilmesi ile anlam kazandırılır.

Bunu, çağrışımlarını açıklığa kavuşturmak için, daha genel bir düzeyde dile getirmek istiyorum. Bütün toplumsal etkileşimler, birarada bulunmanın (bunun mektup, telefon konuşmaları vs. gibi araçlar yoluyla uzatılıp uzatılmadığına bakılmaksızın) zaman-uzam sınırları içinde yerleşiktirler. Etkileşimin yerleşik niteliği, 1 ve 2. Bölümlerde ayrıntılı olarak tartışmış olduğum gibi, doğrudan karşılıklı olarak anlaşılabilir bir iletişimin "başarılmasının" gösterge olma niteliğinde yer almaktadır. Ne ki, etkileşimin yerleşikliği, kurumsal düzenlerin zaman ve uzam boyunca sergiledikleri kurumsal "değişmezlik" için engel değildir. Bu, tıpkı bu kurumsal düzenlerin varlığının toplumsal karşılaşma ya da karşılıklı konuşmanın en geçici biçimlerinin koşulu oldukları gibi, söz konusu düzenin de koşuludur. Toplumsal davranışın düşüngüsel gözetimi, toplum dizgelerinin yapısal özelliklerinin sergiledikleri "olgusallığın", kıyısında ya da buna ek diye değil, özünde yer almaktadır. Wilson bunu aşağıdaki biçimde dile getirmiştir. Yapının ikiliği kavramının önemini anlatmak için daha iyisini söyleyemezdim:

> Toplum dünyası, özgül somut durumlarda üretilen ve katılımcıların, farketmeleri, betimlemeleri ve aynı türden durumların yanı sıra daha sonraki durumlar için de daha fazla çıkarım ve eylem olanağı sağlayabilecek haklı temeller diye kullanmaları için hazır olan yerleşik eylemler tarafından oluşturulur. Yerleşik eylemler, bağlamdan bağımsız, bağlama duyarlı toplumsal etkileşim mekanizmaları yoluyla üretilirler ve toplumsal yapı, toplumun üyeleri tarafından belirli durumlarda kendi eylemlerini anlaşılır ve birbiriyle uyumlu kılmak için kullanılır. Bu süreçte toplumsal yapı, yerleşik eylemin temel bir kaynağı ve ürünüdür ve bir bölümüyle eylemi kısıtlayan bir nesnel gerçeklik olarak yeniden üretilir. Toplumsal yapı ile yerleşik eylem arasındaki iş-

> te bu düşüngüsel ilişki yoluyla, sergilemelerin saydamlığına [davranışın karşılıklı anlaşılırlığı], anlamın bağlama bağımlılığı kullanılarak erişilebilir.[38]

Bir kez bu nokta tam olarak anlaşıldığında, nicel ve nitel yöntemler arasında ya açık seçik bir ayrılık ya da zorunlu bir karşıtlık bulunduğu düşüncesi ortadan kalkar. Nicel tekniklerin genellikle, bir görüngünün çok sayıdaki "durumları", belirlenen niteliklerin kısıtlanmış çeşitliliği bakımından incelenmesi gerektiğinde, istenme olasılıkları yüksektir. Ne ki, nicel malzemenin gerek toplanması gerekse de yorumlanması, yöntembilgisel bakımdan daha yoğun, "nitel" cinsten verilerin toplanma işlemleriyle özdeş işlemlere bağımlıdır. Bu nedenle, Gambetta'nın çalışması Willis'in inceledikleriyle aynı olan sorunlardan bir bölümü üzerinde odaklanmak için kullanılabilir. Gambetta'nın verileri, çok sayıdaki bireyi dikkate alırken Willis'in verileri yalnızca bir avuç bireye ilişkindir. Gambetta'nın çalışması bir bölük inceltilmiş araştırma yöntemini içerirken Willis'in çalışması bütünüyle etnografik dökümlerden oluşmaktadır. Ne ki, Gambetta'nın araştırması, hiç de Willis'inkinden az olmayan biçimde, onlar olmadan araştırmacının kullandığı kuramsal üstdilin biçimsel kategorilerinin ne anlaşılmalarının ne de uygulanmalarının olanaklı olabileceği yerleşik eylem ve anlamların bir kavrayışını varsaymaktadır. Bütün sözde "nicel" veriler, yakından incelendiklerinde, yerleşik araştırmacıların, kodlayıcıların, hükümet görevlilerinin ve diğerlerinin ürettikleri "nitel" —diyeceğim, bağlamsal olarak konumlanmış ve göstergesel— yorumların parçaları olarak ortaya çıkmaktadılar. Etnografik araştırmanın getirdiği yorumsamacı sorunlar, büyük ölçüde eldeki verilerin "üzerlerinde çalışılmış" oldukları sürece, "üzerleri örtülmüş" durumda olabilirlerse de, nicel çalışmalar söz konusu olduğunda da varolurlar. Derecelendirme ölçülerinin yaratılması, örnekleme hatalarının giderilmesi, uyumlu örnekleme tekniklerinin üretilmesi vs. için harcanan çabalar bu sınırlar içinde işler. Bu sorunların, nicel verilerin niteliklerini kimi yapısal toplumbilim savunucularının değerlendirdiklerinden oldukça farklı biçim-

[38] Wilson, "Qualitative 'versus' quantitative methods in social research", s. 20.

lerde değerlendirmemize yol açacakları kesin olmakla birlikte bunlar, nicel yöntemlerin kullanılmasını mantıksal bakımdan hiçbir biçimde zora sokmazlar.

Dolayısıyla(1) ve (2), (3) ve (4)'ün anlaşılmasında, en az tersi durumda olduğu kadar esastır ve nitel ile nicel yöntemler, toplumsal araştırmanın birbirine karşıt değil, birbirini tamamlayan yönleri diye görülmelidir. Bunların her ikisi de, eğer yapının ikiliğinin özsel niteliğinin, etkileşim bağlamlarının daha kapsayıcı olan toplum düzenleri içinde düzenleştirilmesini sağlayan kurumsal eklemlenme biçimleri bakımından "haritası çizilecekse", öbürü için gereklidir. Burada çok fazla vurgulanması gerekmeyen bir nokta, toplum araştırmacılarının nicel verilerin üretilme biçimlerine ilişkin olarak uyanık olmaları zorunluluğudur. Çünkü, bir termometredeki civanın tersine, toplumsal veriler, hiçbir zaman yalnızca bağımsız olarak verilmiş bir görüngünün bir "göstergesi" değildirler; bunlar aynı zamanda, sürekli olarak neyin "hakkında" olduklarını da —diyeceğim, toplum yaşamı— örneklemektedirler.

Ortak Bilgi-Sağduyu Karşıtlığı

Bir biçimde daha önce ortada olmayan yeni bir bilgi üretmiyorsa deneysel araştırmanın bir varlık nedeni yoktur. Toplumsal yapanların hepsi, daha büyük zaman-uzam dilimleri içindeki yerleşik bağlamlarda varolduklarından, kimi yapanlar için yeni olan şeyler, öbürleri —başkalarının yanı sıra, toplum bilimciler de içinde olmak üzere— için böyle olmayacaktır. Kuşkusuz, bu "bilgi eksiklikleri" için, etnografik araştırmanın özel bir önemi vardır. Bu türden bir araştırma, terimin daha geniş bir anlamında açıklayıcı niteliktedir, çünkü bir kültürel ortamdaki bireylerin kimi bakımlardan oldukça farklı olan başka ortamlardan gelen bireylerle karşılaştıklarında ortaya çıkan karışıklıkları açıklığa kavuşturmaya yaramaktadır. "Bunlar neden böyle davranmaktadırlar (düşünmektedirler)?" sorusu, kültürel olarak yabancı bir *milieu*ya giriş ve bunu anlamak için bir çağrıdır. Zaten bu *milieu*nün içinde yer alanlar için, Winch ve pek çoklarının belirttikleri gibi, böyle bir girişim doğal olarak aydınlatıcı olmaktan uzaktır. Bununla birlikte, çoğu toplumsal araştırmanın, gerek

yarattığı deneysel malzeme gerekse de bağlantılı olabildiği kuramsal yorumlar bakımından, eyleyenlerin benimsedikleri inançlar hakkında eleştirel çağrışımları bulunur. Böyle çağrışımların neler olabileceklerini incelemek için, toplum bilimlerinin tam olarak hangi anlamda yeni bilgiyi ortaya çıkardıkları ve bu bilginin yanlış inancın eleştirisine nasıl bağlanabildiği sorusunu göz önüne almamız gerekmektedir. Bu sorunlar karmaşıktırlar ve burada belirli yanlarının ötesinde bunlarla ilgilenmeyeceğim.

Toplum bilimlerinin eleştirel çabaları, doğa bilimlerinde olduğu gibi, dökümü yapılan gözlemler ve bunlarla ilişkili olan kuramların mantıksal ve deneysel yeterlilikleri ile sınırlıdırlar. Schutz ve başka pek çok kişinin oldukça doğru biçimde vurguladığı gibi, toplum bilimlerinin eleştirel niteliği bu açıdan, gündelik toplum yaşamının yürütülmesinde olağan olarak içerilmiş olan inançlarla kullanımdaki kuramlardan keskin bir biçimde ayrılmaktadırlar. Tüm toplumsal yapanların, deneyimlerinin ışığında kuramlarını değiştiren ve böyle yaparlarken elde edebilecekleri bilgiye açık olan toplum kuramcıları olduğunu söylemek yerindedir. Toplum kuramı hiç de, özel ve yalıtılmış bir akademik düşünürler alanı değildir. Bununla birlikte, meslekten olmayan yapanlar genel olarak her şeyden önce günlük etkinliklerinde kullandıkları "bilginin" pratik yararıyla ilgilenirler ve toplumun (ideolojiyi de içeren, ancak onunla sınırlı kalmayan) kurumsal örgütlenişinin onların bilgi diye göreceklerini sınırlandıran ya da çarpıtan temel özellikleri olabilir.

Doğa bilimlerinin "sergileyici model"inin doğrudan toplum bilimlerine aktarılamayacağı kesinlikle ortadadır. Doğal dünya hakkındaki sağduyuya dayanan inançlar, doğa bilimlerinin bulguları ışığında düzeltilebilir. Böyle durumlarda, bilimsel düşüncelerin kabul edilmesinde toplumsal engeller bulunabilse de, neler olup bittiğini anlamakta özel mantıksal güçlükler bulunmaz.[39] Diyeceğim, meslekten olmayanların inançları, gerekli olduğu sürece, yeni bilimsel kuram ve gözlemlerin girdileriyle düzeltilmeye açıktırlar. Doğa bilimleri ilke olarak, toplumun meslekten olmayan üyelerinin nesneler dünyasına ilişkin olarak benimsediği inançların bir bölümünün yanlışken, diğerlerinin

[39] Bak. *CPST*, s. 248-253.

doğru olduklarını gösterebilir. Ne ki, iyi ya da kötü, toplum bilimlerinde işler daha karmaşıktır. Daha önce de vurguladığım gibi, toplum bilimlerinin "bulgularının" ille de bu bulguların kendileri hakkında olduğu kişilerin bilmedikleri şeyler olmaları gerekmemektedir.

Buradaki sorunlar aslında, toplum biliminin nesnelci ve yorumcu dile getirişleri arasındaki çekişmenin bir sonucu olarak fazlaca bulanıklaşmışlardır. Bunlardan ilki, sergileyici modeli toplum bilimlerine hiçbir kısıtlama olmadan uygulama eğiliminde olmuştur. Diyeceğim, bunlar toplum yaşamında içerilmiş olan sağduyuya dayalı inaçları, toplum bilimlerinin getirebilecekleri aydınlanmaya dayanarak sorunsuzca düzeltilebilir diye görmüşlerdir. Ne ki, yorumsamacı ve olağan dil felsefelerinden etkilenmiş olanlar, bu safdil bakış açısına güçlü karşı çıkışlar ortaya koymuşlardır. Gündelik dil kullanımı ve eyleme içerilmiş olan sağduyuya dayanan inançlar, yalnızca toplum yaşamının geçerli ya da doğru nitelemelerine engel diye değerlendirilemezler. Çünkü toplumsal etkinliği, bunu oluşturan yapanların üstü kapalı ya da usavurmaya dayalı olarak bildikleri şeyleri bilmeden hiç betimleyemeyiz. Deneyselcilik ve nesnelcilik açıkçası, toplumbilim gözlemcilerinin meslekten olmayan yapanlarla birlikte benimsedikleri ortak bilgi yoluyla toplumsal betimlerin yaratılması sorununu tümden gözardı etmişlerdir.[40] Buradaki sorun, yorumcu toplum bilimi biçimlerini savunanların, bu sonuca ulaştıktan sonra, karşı türdeki geleneğin toplum bilimi ile sağduyuyu yanyana koymaya ilişkin olarak üzerinde direttikleri eleştirel bakışı sürdürmenin güç ya da olanaksız olduğunu düşünmeleridir. Bu durumda toplum biliminin ödevi tam olarak, etnografiyle —"ufukların kaynaştırılması"[41] için yapılan yorumsamacı girişimle— sınırlı kalmaktadır.

Bu çıkmazdan kurtulabilmenin bir yolu, ortak bilgiyi "sağduyu"dan ayırmaktır.[42] Bunlardan ilki, toplum bilimcinin, inancın sahiciliğine karşı göstermesi gereken saygıya ya da toplum yaşamının betimlenişine yorumsamacı *entrée*ye* göndermede

---

[40] Peter Winch, *The Idea of a Social Science* (London: Routledge, 1963).
[41] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Sheed & Ward, 1975).
[42] *CPST*, s. 250-253.
* Giriş (ç.n.).

bulunmaktadır. Bu söyleyişteki "gereken" deyişinin, mantıksal bir zorlaması bulunmaktadır. Yapanların toplum yaşamı bağlamları içinde yollarını nasıl bulduklarından söz ederken karakteristik olarak "inanç" yerine "bilgi"den söz etmenin daha anlamlı olmasının nedeni, betimlerin yaratılmasının kuşkuculuğun ayraç içine alınmasını gerektirmeleridir.[43] Üstü kapalı ve usavurmaya dayalı inançlar, gözlemci eylemi yöntembilgisel düzlemde karakterize etme işlemini gerçekleştirirken, "bilgi" diye değerlendirilmelidir. Toplum biliminin "konu"suna girebilmek için gerekli biçim diye görülen ortak bilgi, toplum biliminin bulgularının ışığında düzeltilebilir nitelikte değildir; tam tersine, ortak bilgi, söz konusu bulguların bile elde edilebilmelerinin koşuludur.

Ortak bilginin büyük ölçüde üstü kapalı olması —pratik bilinç düzeyinde yürütülmesi— yüzünden, inancın sahiciliğine saygının toplum bilimlerindeki etnografik çalışmaların gerekli bir parçası olması çok açık değildir. Görüngübilim ile etnometodolojiden etkilenenlerin başını çektikleri, daha ortodoks toplumbilim kavrayışlarına yöneltilen saldırıların, ortak bilginin yapısını açıklığa kavuşturmada büyük bir önem taşıdığına kuşku yoktur. Ne ki bunlar, "sağduyu" ya da eşdeğer terimlerden dağınık bir biçimde söz ettiklerinden, yöntembilgisel sorunu çözümsel olarak eleştiri sorunundan ayırmamışlardır. Ortak bilgiyi sağduyudan ayırırken bu ikinci kavramı, gündelik toplumsal etkinliklere içerilen önermeye dayanan inançlara gönderme yapacak biçimde kullanma ereği güdüyorum. Bu ayrım büyük ölçüde çözümsel bir ayrımdır; diyeceğim, sağduyu, bilgi diye değil, ancak yanlış olması olası inanç diye değerlendirilen ortak bilgidir. Bununla birlikte, ortak bilginin tümü, önermeye dayanan inançlar —bir durumun ya da başkasının geçerli olduğuna ilişkin inançlar— diye dile getirilemez. Dahası, böyle inançların tümü, bunları benimseyenler tarafından usavurmaya dayalı bir biçimde dile getirilemez.

Ortak bilgiyi sağduyudan ayırt etmek, bunların gerçek toplumsal araştırmada her zaman kolayca ayırılabilir aşamalar olduğu anlamına gelmez. Bir açıdan, toplumbilim gözlemcilerinin

[43] *NRSM*, s. 150-153.

kullandıkları dil her zaman, az çok meslekten olmayan yapanların kullandıklarından farklıdır. Toplum bilimi sözdağarcığının ortaya atılması, yapanların benimsedikleri usavurmaya dayanarak dile getirilmiş inançlara (ya da birbirleriyle bir bütün içinde ilişkilendirildiklerinde, "kullanımdaki kuramlara") başvurabilir (ne ki her zaman değil). Karşı çıkılan betimlerin incelenen yapanlar tarafından zaten kullanılıyor oldukları durumlarda, gözlemcilerin verdikleri betimler, yapanların kategorilerini kullanıyor bile olsalar, elde bulunan, kullanılabilecek diğer söz dağarcıklarına ilişkin olarak doğrudan eleştirel niteliktedir. Bir bakış açısından "kurtuluş hareketi" diye görülen bir örgüt, başka bir açıdan bir "terörist örgüt"tür. Bir terimi diğerine yeğlemek, kuşkusuz, gözlemcinin belirli bir konumdan baktığını göstermektedir. Daha "yansız" bir terimin de aynı şeyi gösterdiği o kadar açık olmayabilir; ne ki bunun kullanımı, gözlemcinin söz konusu yapanların uyguladıkları kavramlara karşı eleştirel tutumunu da göstermektedir.

Herhangi bir araştırma durumunda, bu başka açılardan saf bir etnografik çalışma içinde bile olsa, katılımcıların inaçları gözlemcinin inançlarına öylesine ters düşebilir ki, gözlemci bunlardan eleştirel bir uzaklığı benimseyebilir. Bir antropolog, "X kültürü, tahıllarını her sonbaharda ekim yaparak yetiştirmektedir" derken, ekim işlemini yılın uygun zamanında yapmanın, belirli bir ürünün yetişmesini sağlayacağını hem kendisi hem de X kültürünün üyeleri ortak olarak bildiklerinden, hiçbir duraksama göstermeyebilir. Ne ki aynı antropolog, "X kültürü, tören danslarının yağmur getireceğine inanmaktadır" derken, yağmur yağdıran koşullara ilişkin benimsedikleri inançlar bakımından kendisi ile X kültüründekiler arasındaki ayrılığı göstermektedir.[44]

Yukarıdaki paragrafta değinilen örnekler, salt etnografik araştırmalarda —diyeceğim, betimleyici döküm verme biçimindeki sınırlı hedefi izleyen araştırmalarda— bile, eleştirel bir uğrağın bulunma eğilimini göstermektedir. Bu, ortak bilgi ile sağduyu arasındaki mantıksal ayrımı tehlikeye atmasa da, başka türden araştırmalarda genellikle daha doğrudan geliştirilebile-

[44] Age.

cek olan, bu eleştirel uğrakta nelerin içerildiğini daha doğrudan belirlemek anlamına gelir.

Bu noktada, aşağıdaki tartışmanın en alçakgönüllü boyutlarını vurgulamam gerekiyor. Ortak bilginin saklanmasında olduğu kadar, sağduyuya dayanan inançların eleştirisinde de içerilenlerin mantıksal çözümlemesi, burada ayrıntılı olarak tartışılması söz konusu olmayan bilgi kuramı sorunları ortaya çıkarır. Bilgi kuramına ilişkin belirli bir bakış açısını ayrıntılarla desteklemeden varsayacak olan aşağıda geliştireceğim düşünceler, ana çizgilerin belirtilmesinden daha fazlasına yönelik değildir. Toplum biliminin sağduyu diye düşünülen meslekten olmayanların inançlarının eleştirisi (ki bu, ideolojinin eleştirisini de içermekte, ancak bu eleştiriye özel bir öncelik vermemektedir) bakımından önemli olduğu iki anlamın varolduğunu ileri sürmek istiyorum. Toplum bilimcilerinin, esas yaptıkları şey olarak, yürüttükleri eleştirel etkinliklerin, eyleyenlerin benimsedikleri inançlar hakkında, bu inançların geçersiz olduklarının ya da yetersiz temellere oturtulduklarının gösterilebileceği ölçüde, doğrudan içermeleri bulunmaktadır. Ne ki, böyle içermeler, ele alınan inançların yapanların yaptıkları şeyler için benimsedikleri gerekçelere içerildikleri durumlarda özellikle önemlidirler. Yapanların taşıdıkları ya da taşıdıklarını ileri sürdükleri inançların yalnızca kimileri, davranışları için benimsedikleri gerekçelerin bir parçasını oluşturmaktadır. Bu inançlar toplum biliminin savları ya da bulguları ışığında eleştiriye konu olduklarında, toplum gözlemcisi bu gerekçelerin uygun gerekçeler olmadıklarını göstermeye çalışır.

Eyleyenlerin gerekçelerinin belirlenmesi olağan olarak, ortak bilginin yaratılmasının ortaya çıkardığı yorumsama sorunlarıyla yakından bağlantılıdır. Bunun böyle olduğu belli iken, benim gerekçelerin uygunluk bakımından eleştirisi için söz konusu olan "güvenilirlik ölçütleri" ile "geçerlilik ölçütleri" diyeceklerim arasında bir ayrım yapılmalıdır. Güvenilirlik ölçütleri, yorumsamacı nitelikteki, yapanların gerekçelerini anlamanın, onların bu gerekçeler ışığında tam olarak neler yaptıklarını nasıl aydınlattığını göstermekte kullanılan ölçütlerdir. Geçerlilik ölçütleri, toplum biliminin, gerekçelerin uygun nedenler olup olmadıklarını değerlendirmekte kullandığı olgusal kanıtları ve kuramsal anla-

yışı göz önüne alır. Antropolojideki bir yığın yazı çizide çokça tartışılan kırmızı papağan örneğini ele alalım. Orta Brezilya'da yaşayan Bororo'lar, "Bizler kırmızı papağanlarız" derler. Başkalarının yanı sıra Von den Steinen, Durkheim ve Mauss'un tartıştıkları bu deyiş, birçoklarına ya anlamsız ya da yorumsamacı açıdan anlaşılamaz görünmüştür. Bununla birlikte, konu yakınlarda, sorunu kaynağında, Bororolar arasında inceleme şansı olan bir antropolog tarafından yeniden ele alınmıştır.[45] Bu antropolog, deyişin yalnızca erkekler tarafından söylendiğini, Bororo kadınlarının kırmızı papağanları evcil hayvanlar diye besleme eğiliminde olduklarını, Bororo toplumunda erkeklerin değişik biçimlerde kadınlara özel olarak bağımlı olduklarını ve ruhlarla bağlantının kadınlardan bağımsız olarak erkekler ve kırmızı papağanlar tarafından gerçekleştirildiğini bulmuştur. Buradan, "Bizler kırmızı papağanlarız" deyişinin, erkeklerin kadınlara olan borçluluklarını alaycı bir biçimde yorumlama ve aynı zamanda da kendilerinin kadınlara olan ruhsal üstünlüklerini öne sürme biçimi olduğu sonucunu çıkarmak kabul edilebilir görünmektedir. Bu deyişin neden söylendiğini incelemek, deyişin niteliğini açıklığa kavuşturmaya yaramaktadır. Her durumda, güvenilirlik ölçütlerinin usavurmaya dayalı olarak geliştirilen inançlar açısından incelenmesi, genellikle aşağıdaki unsurların açıklığa kavuşturulmasına bağımlıdır: Bunları kimin, hangi koşullarda, hangi söylem biçimiyle (doğrudan betimleme, eğretileme, alaysılama vs.) ve hangi güdülerle dile getirdiği.

Geçerlilik ölçütlerinin değerlendirilmesi yalnızca, toplum biliminin yarattığı "içeriden" ve "dışarıdan eleştiri" tarafından yönlendirilir. Diyeceğim, geçerlilik ölçütleri, büyük ölçüde toplum bilimini oluşturduğunu düşündüğüm, içeriden eleştiri ölçütleridir. Toplum bilimlerinin sağduyunun eleştirisi bakımından oynadıkları ana rol, gerekçelerin uygun gerekçeler olup olmadıklarını, ya sadece eyleyenler için erişilebilir olmayan ya da toplum kuramının üstdillerinde geliştirilenlerden farklı bir yolla el-

---

[45] J. C. Crocker, "My brother the parrot", J. D. Sapis ve J. C. Crocker, *The Social Use of Metaphor* (Philedelphia: University of Pennsylvania Press, 1977) içinde; ayrıca Dan Sperber, "Apparently irrational beliefs", Martin Hollis ve Steven Lukes, *Rationality and Relativism* (Oxford: Blackwell, 1982) içinde.

de edilen bilgi bakımından değerlendirmektir. Bu açıdan, toplum bilimlerindeki içeriden eleştiri ölçülerinin, doğrudan doğruya dışarıdan eleştiriye nakledildiğinden kuşkulanmak için bir neden göremiyorum. Bu, güçlü bir önermedir ve özellikle bu noktada, özgül bir bilgi kuramsal bakış açısı varsayılmaktadır. Bu, kimi inanç savlarının yanlış, diğerlerinin doğru olduğunu ortaya koymanın olanaklı olduğunu varsaymaktadır; ben de böyle olduğunu varsayıyorum; her ne kadar burada "ortaya koyma"nın ne olduğunun, en az "doğru" ve "yanlış"taki kadar yakından incelenme gereği olsa da. Bu, içeriden eleştiriyi —toplum bilimcilerinin kendi düşünceleri ve ileri sürdükleri bulguları eleştirel inceleme altına koymaları— toplu bir çaba olarak toplum biliminin ne olduğunun bir parçası diye varsaymaktadır ve ben de böyle varsayıyorum. Fazla uzatmadan, durumun bu merkezde olduğunu ileri sürerek felsefi bakımdan incelmiş olanların hoşnutsuzluğunu üzerime çekme tehlikesini göze alıyorum.

Bir toplumsal inancın yanlış olduğunu göstermekle, bu inançla bağlantılı olan eylemin dönüşümünün pratik içermeleri arasında olumsal olmayan bir ilişki bulunduğunun ortaya konabileceğini düşünüyorum.[46] Bir inancı eleştirmek, bu inanca dayanılarak yürütülen her etkinlik ya da pratiği (mantıksal bakımdan) eleştirmek anlamına gelir ve bu inancın, söz konusu inanç eylem için bir gerekçe olduğu sürece (güdüsel bakımdan) zorlayıcı bir gücü vardır. Ele alınan inanç, doğal dünyayla ilişkili olan davranışın bir parçası ya da yönünü etkilediği ölçüde, bunun yanlış olduğunu göstermek, *(ceteris paribus)* eyleyenin ilgili açılardan kendi davranışını değiştirmesine neden olur. Eğer bu gerçekleşmiyorsa, benimsenecek varsayım, eyleyenin kafasında diğer konuların önce gelmesi, inancın yanlışlığının içermelerini yanlış anlaması ya da yapanın aslında bunun yanlışlığının ikna edici biçimde gösterilmiş olduğunu kabul etmemesidir. İmdi toplumsal inançlar, doğaya ilişkin inançların tersine, bu inançların ne hakkında olduklarının kurucu unsurlarıdır. Bundan, yan-

[46] Roy Bhaskar, *The Possibility of Naturalism* (Brighton: Harvester, 1979), s. 80 ve devamı.

lış inançların eleştirilmelerinin, (*ceteris paribus*) terimin geniş anlamında siyasal bir görüngü olan, topluma *pratik bir karışma* olduğu sonucu çıkmaktadır.

İnanca ilişkin bu tartışmanın, yeterli tüm yapanların, yalnızca ne yaptıklarını biliyor (şu ya da bu betimlemeye göre) olmakla kalmayıp aynı zamanda toplum yaşamının gösterdiği niteliğin ortaya çıkması için böyle yapmak zorunda oldukları savıyla ilişkisi nedir? Bu soru, en iyi somut bir örneği ele alarak yanıtlanabilir. "Bir kişi bir oy" biçimindeki oy vermeyi göz önüne alalım. Böyle bir uygulama açıkça, bir "oy"un ne olduğunu, yalnızca bir kez oy kullanabileceklerini, yalnızca kendi adlarına oy kullanabileceklerini vs. bilen bütün gizil oy verenleri içermektedir. Yalnızca, eğer katılımcılar bunu biliyorlar ve buna uygun biçimde davranıyorlarsa, "bir kişi bir oy" dizgesinin varolabileceğini söyleyebiliriz. Eğer insanların yalnızca belirli bir oranı, ilgili kavramların bütünüyle farkında ise, hangi ölçüde böyle bir görüngünün varolduğunun geçerli bir biçimde söylenebileceği, bir yorumsama sorunudur. Oylamanın varolması için, insanların ne yaptıklarını bilmek "zorunda" olduklarını söylemek, neyin etkinliğin geçerli bir betimlemesi diye kabul edileceğinin belirlenmesidir. Bununla birlikte, ilgili *kimi* kişilerin, oy vermenin ne olduğunu bilmeyebileceklerine ve bunların etkinliklerinin oylama sonucunu etkileyebileceğine kuşku yoktur. Genellersek, herhangi bir bireyin, herhangi bir toplumsal uzlaşımın herhangi bir yanının içerdiği şeyler hakkında hatalı olabileceklerini söyleyebiliriz. Ne ki hiçkimse, çoğunlukla yaptıklarına ilişkin olarak hatalı olamaz ya da başkaları tarafından böyle bir kişinin yetersiz olduğu düşünülecektir; herhangi bir toplumsal uzlaşımın, eyleyenlerin çoğunluğunun kendisine ilişkin olarak çoğu zaman hatalı olabilecek hiçbir yanı yoktur. Kuşkusuz, diğer olasılıkları da gözönünde bulundurmamız gerekmektedir. Toplumun kimi kesimlerinde konumlanmış olan eyleyenler, diğer kesimlerde olup bitenlerden habersiz olabilirler; yapanlar etkinliklerinin sonuçlarının, gerçekte olanlardan daha farklı olduğuna inanabilirler; ve bir eylem bağlamının toplum biliminin kavramlarıyla yeniden betimlenmesi, olup biteni eyleyenlerin alışık olduğu biçimler dışında sunabilir.

Yinelendikte, toplum bilimlerinde geliştirilen yeni bilginin, olağan olarak varolan toplumsal dünya için doğrudan dönüşümsel içermeleri olacağını varsayabiliriz. Ne ki, *ceteris paribus*'ta kapsanan nedir? Hangi koşullar altında bu varsayım geçerli olmayacaktır?

(1) En açık olanı, betimlenen ya da çözümlenen durumların geçmişteki olaylarla ya da artık geçerli olmayan toplumsal koşullarla ilişkili oldukları durumlarda. Bunun yine tarih ve toplum bilimi arasındaki açık seçik bir ayrıma olanak verdiğinin düşünülme olasılığına karşı, ölü kütürlere ilişkin tamamıyla etnografik nitelikteki çalışmaların bile, şu anda geçerli olan koşulları, genellikle sergiledikleri karşıtlıklar yoluyla aydınlattığını düşünmek olasıdır. İlke olarak artık varolmayan durumlara ilişkin bilginin, bu bilginin dönüştürücü bir biçimde kullanılabileceği diğer bağlamlar için hiç bir önemi olmadığını kesinlikle söyleyemeyiz. On dokuzuncu yüzyılda Fransız siyasal yaşamında, Marx'ın alay ettiği "Sezarcılığın" etkisi buna iyi bir örnektir.

(2) Ele alınan davranışın, ortaya çıkan yeni bilgi kullanılarak değiştirilmediği güdü ve gerekçelere bağımlı olduğu durumlarda. Buradaki ilişkiler, ilk bakışta göründüklerinden çok daha karmaşık olabilir. Birbirinden bağımsız iki görüngü kümesi diye görünen şeyler (örneğin, bir genellemeyi dile getiren önerme ile bu genellemenin gönderme yaptığı etkinlikler) gerçekte yakından bağlantılı olabilirler. Neoklasik iktisadın bildik "yasa" ya da genellemelerinin çoğunun, bunları bilmenin ilişkili oldukları durumları değiştirmeyeceği önermeler oldukları düşünülebilir. Diyeceğim, bunlar, meslekten olmayan yapanların, söz konusu genellemelerin kendileri ne kadar bildik duruma gelirlerse gelsinler değiştirmelerinin olası olmadığı güdüleme ve usavurma kalıplarına bağımlıdırlar. Ne ki, iktisadın gelişmesi, sermaye kullanımı gibi şeylere yönelik hesaplayıcı bir tutumu pekiştirerek, söz konusu genellemelerin geçerli olduğu koşulların kendilerini yaratmada bir rol oynamışlardır — aşağıda daha da tartışacak olduğum bir görüngü.

(3) Yeni bilgi ya da öğrenilerin, varolan koşulları sürdürmek için kullanıldığı durumlar. Bu, kuşkusuz, göz önüne alınan kuram ya da bulguların, belirli bir biçimde kullanıldıklarında, betimledikleri koşulları değiştirebildikleri durumlarda bile gerçekleşebilir. Toplum biliminin sağladığı malzemenin güçlü kesimler tarafından seçici biçimde kullanımı, örneğin, bu malzemeyi, daha genele yaygınlaştıkları durumda yöneltilebilecek olanlardan çok başka hedeflere yöneltebilir.

(4) Yeni bilgiyi uygulamaya çalışanların, bunu etkili bir biçimde gerçekleştirebilecek konumda olmadıkları durumda. Bunun genellikle varolan bir koşullar kümesini değiştirmek için gereksinilen kaynaklara erişim sorunu olduğu görülmektedir. Ne ki usavurmaya dayalı olarak söze dökülen çıkar olanaklarının, bir toplumda genellikle bakışımsız biçimde dağıldıklarını da belirtmek gerekir. Toplumun daha aşağı tabakalarında bulunanların, kendi çıkarlarını, özellikle de uzun dönemli çıkarlarını, usavurmaya dayanan bir biçimde dile getirme yeteneklerine değişik kısıtlamaların getirilme olasılığı yüksektir. Bunların, kendi etkinliklerinin — zaman ve uzamdaki— yerleşik niteliğini aşabilme olasılıkları, daha yukarı toplumsal konumlarda yer alanlara kıyasla daha düşüktür. Bunun nedeni, daha düşük eğitim fırsatları, bunların tipik eylem *milieu*larının daha sınırlı oluşu (Gouldner'in deyişiyle, bunlar kozmopolitan olmak yerine daha "yerel"dirler) ya da yukarı konumlardakilerin elde edilebilecek bilgiye daha fazla erişim şanslarının olması olabilir. Aşağı tabakalarda bulunanların, kendi çıkarlarını bunların gerçekleşme koşullarına bağlayan tutarlı ve kavramsal bakımdan incelmiş söylemlere erişebilme olasılığı da daha düşüktür.

(5) Bilgi diye düşünülenlerin bir bölümüyle yanlış olduğunun ortaya çıktıkları durumlarda. Toplum bilimlerinin ürettikleri düşünce ya da gözlemlerin geçerlilikleri ile bunların meslekten olmayan yapanlar tarafından kullanımları arasında zorunlu bir yakınlaşma olması gerekmediği yeterince açık-

tır. Bu, özgün olarak yanlış olan görüşlerin, bunların yayılımları sonucu doğru duruma gelmeleri (kendi kendini gerçekleştiren kehanet) olasılığı da içinde olmak üzere, değişik olasılıkları ortaya çıkarmaktadır. Geçersiz bulguların benimsenmelerinin, betimleme ereğinde oldukları davranış açısından bir önemleri olmadıkları sonucu, hiçbir biçimde kaçınılmaz olarak bundan çıkarılamaz.

(6) Kendilerine gönderme yapan yeni bilginin yapanlar için önemsiz olduğu ya da ilginç olmadığı durumlar. Bu durum, meslekten olmayan yapanların kaygıları ile toplum bilimcilerinin kaygıları arasında varolabilecek farklılıklar yüzünden, göründüğünden çok daha önemlidir. Schutz'un belirttiği gibi, toplum bilimcilerinin ilgilendikleri konuların, davranışlarını açıklamaya çalıştıkları yapanların ilgilendikleriyle aynı olması gerekmemektedir.

(7) Yaratılan bilgi ya da öğrenilerin *biçimlerinin*, bunun gerçekleşmesini engellediği ya da gerçekleşebileceği belirli yolları gizlediği durumlar. Bu bakımdan en fazla önem taşıyan durum, şeyleşmenin geçerli olduğu durumdur. Ne ki yine, bunun ortaya çıkardığı olanaklı içermeler karmaşıktır. Toplum bilimlerinde üretilen şeyleşmiş söylemin, meslekten olmayan yapanların söylemlerinin de şeyleşmiş olduğu durumda, olmadığı duruma göre farklı etkileri olabilir.

Toplum Biliminde Genellemeler

Toplum yaşamı birçok bakımdan, gündelik davranış sürgit ereğe dayalı bir biçimde yürütülüyor olsa da, kendisini kuran yapanların istendik olarak ortaya çıkardıkları bir ürün değildir. Sık sık vurguladığım gibi, toplum bilimlerinin en ayırt edici hedeflerinden bir bölümünün bulunacağı yer, eylemin istenmedik sonuçlarının incelenmesidir. Burası aynı zamanda, nesnelciliğe ve yapısal toplumbilime eğilim gösteren toplum bilimcilerinin öncelikli ilgi alanıdır. Toplum bilimlerinin açıklayıcı hedeflerinin yasaların keşfine yöneltilmiş olduğundan söz edenler, sonuçların az çok bütünüyle istendik olduğu durumlarda, böyle ko-

nuşmayı bırakmaktadırlar. Dolayısıyla, sürücüler düzenli olarak trafik ışıkları kırmızı olduğunda dururlar ve ışık yeşile döndüğünde yeniden hareket ederler. Ne ki, hiçkimse de trafik ışıklarında durmanın insan toplumsal davranışının bir yasası olduğunu ileri sürmez. Burada söz konusu olan yasalar, hukuk düzenine ilişkindirler. Sürücüler kırmızı ışığın ne olduğunu, kendilerinden trafik yasasının gerektirdiği gibi davranmalarının beklendiğini ve kırmızı ışıkta durup yeşilde geçtiklerinde ne yapıyor olduklarını bilirler ve bunları istendik olarak yaparlar. Bu tür örneklerden, içerdikleri davranış oldukça düzenli olsa bile, yasalar diye söz edilmemesi, toplum bilimindeki yasa sorununun büyük ölçüde istenmedik sonuçlar, farkında olunmayan koşullar ve kısıtla sınırlı olduğunu göstermektedir.

Yapısal toplumbilimciler "yasalar" ile, olağan olarak doğa bilimlerinde varolduğu düşünülen türden tümel yasaları kastetmektedirler. İmdi, böyle yasaların doğa biliminde gerçekte varolup olmadıklarına ve eğer varlarsa, bunların matıksal konumlarına ilişkin pek çok tartışma vardır. Ne ki, bu yasaların varolduklarını ve mantıksal biçimlerinin standart yorumlarını izlediklerini varsayalım. Tümel yasalar, belirli bir biçimde belirlenmiş bir koşullar kümesi varolduğu her zaman, ikinci bir koşullar kümesinin de bulunacağını ve birinci kümenin ikincinin nedeni olduğunu ileri sürerler. Kuşkusuz, nedensel önermelerin tümü yasa değildir ve nedensel ilişkilerin tümü de (bilinen) yasalar altında toplanamaz. Ne de tümel bir biçimi olan bütün önermeler yasalardır. Hempel, "Saf altından yapılma tüm cisimlerin, 100.000 kilogramdan daha az bir kütleleri vardır" örneğini veriyor. Bu önermenin geçerli olmayacağı bilinen hiçbir örnek olay yoktur, ne ki bu, neden böyle olması gerektiğini açıklayan nedensel bir mekanizma olmadığı sürece, büyük olasılıkla bir yasa diye görülmeyecektir.[47] Tümel yasalar toplum bilimlerinde de var mıdır? Eğer yoksa, yapısal toplumbilimle bağlantısı olan pek çok kişi, tipik olarak neden bütün yumurtalarını bu özgül açıklayıcı sepete yerleştirmektedirler? Birinci sorunun çıplak yanıtı, toplum bilimlerinde tümel yasaların olmadığıdır. Doğa biliminin-

[47] Carl G. Hempel, *Philosophy of Natural Science* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966), s. 55.

de, en azından doğa biliminin kimi önemli alanlarında, tümel yasa türüne uygunluk gösterdiği düşünülen birçok yasa örneği bulunmaktadır. Toplum bilimlerinde —ve bu yargı içine toplumbilim kadar iktisadı da sokuyorum— insan toplumsal davranışı alanında bu türden bir yasa örneği diye, tartışmaya yer vermeden ortaya atılabilecek tek bir aday yoktur. Başka bir yerde[48] ileri sürdüğüm gibi, toplum bilimleri, doğa bilimlerine kıyasla geç kalmış bilimler değillerdir. Daha fazla araştırma ile böyle yasaların eninde sonunda ortaya çıkarılacakları, en iyi olasılıkla, kendini gösterir ölçüde anlamsızdır.

Eğer bunlar toplum bilimlerinde yoklarsa ve hiçbir zaman da varolmayacaklarsa, neden pek çok kimse toplum bilimlerinin böyle bir olanaksızlığı gerçekleştirmeleri gerektiğini varsaymıştır? Bunun büyük ölçüde, doğa bilimlerinin deneyci felsefelerinin toplum bilimleri üzerinde egemen olmalarının etkisi yüzünden olduğuna kuşku yoktur. Ne ki bu, kesinlikle tek neden değildir. Burada ayrıca söz konusu olan, toplum bilimlerinin, toplumsal yapan ya da kurumlara ilişkin elde etmekle ilgilenmesi gereken işe yarar tek bilginin, yapanların kendilerinin ellerinde olmayan bilgi olduğu varsayımıdır. Buna eşlik eden eğilim, yapanlara yüklenen bilginin en aza indirilmesi ve böylece de bireylerin yaptıkları şeylere ilişkin gerekçelerinden bağımsız etkileri olan nedensel mekanizmaların işleyiş kapsamlarının genişletilmesidir. İmdi, eğer böyle bir görüş, bu kitapta bir ölçüde ayrıntısıyla tartıştığım bakımlardan uygulanabilir değilse, toplum bilimlerindeki yasaların özelliklerine bir kez daha bakmamız gerekecektir. Toplum bilimlerinde, bilinen hiçbir tümel yasanın olmayışı yalnızca bir rastlantı değildir. Eğer, ileri sürmüş olduğum gibi, toplum biliminin genellemelerindeki nedensel mekanizmalar, istendik ve istenmedik sonuçların "içiçe geçmesi" bağlamında yapanların gerekçelerine dayanıyorlarsa, bu tür genellemelerin neden tümel bir biçimleri olmadıklarını hemen görebiliriz. Çünkü eyleyenin bilgililiğinin içeriği, bunun ne kadar "yerleşik" olduğu ve bu bilginin önerme içeriğinin geçerliliği — bunların tümü de bu tür genellemelerin geçerli oldukları koşulları etkileyecektir.

[48] "Classical social theory and the origins of modern sociology", *PCST* içinde.

Bir kez daha, felsefeye daha yönelik okuyucuları rahatsız etme pahasına, yalınca, bireylerin benimsedikleri gerekçelerin nedenler olduklarını, bunun Humecu olmayan bir nedensellik anlayışını gerektirdiğini kabul ederek ileri sürmeyi öneriyorum. Daha uygun biçimde, ortaya attığım sözdağarcığı içine konduktа: Eylemin ussallaştırılması, sürgit olarak, gündelik eylemlerin sürekliliği içerisinde nedensel olarak yer alır.[49] Başka deyişle, eylemin ussallaştırılması, bir bireyin, eyleyen *olarak* sergilediği nedensel güçler dizisi içindeki temel bir unsurdur. Bu böyledir çünkü, gerekçelere dayanarak bir şeyler yapmak belirli bir koşullar kümesinde, bu koşullarda yapılabilecek olanları şekillendirecek biçimde "başvurulan şeyin ne olduğuna" ilişkin anlayışı uygulamak anlamına gelir. Bir şeyi yapmak için bir gerekçesi olmak, bir şeyi yaparken gerekçelere dayanmakla aynı şey değildir ve eylemin ussallaştırılmasının nedensel etkisini ortaya çıkaran da, bu ikisi arasındaki ayrılıktır. Benimsenen gerekçeler, eyleyen olmanın temel bir özelliği olarak bireyin "gerçekleştirdiği" etkinliklerin nedenleridir. Ne ki, sık sık üzerinde direttiğim gibi, eylemin düşüngüsel gözetimi sınırlanmış olduğundan, eylemi, bu eylemin ussallaştırılmasını gerektirmeden etkileyen nedensel etkenler vardır. Daha önce söylenenlerden, bunların iki türde oldukları çıkarsanabilir: bilinçdışının etkileri ve bireylerin davranışlarını yürüttükleri eylem koşullarını etkileyen etkiler.

Bunlardan ikincisi, toplumsal çözümleme erekleri açısından en önemli olanıdır, ama "eylem koşulları" çok genel bir terim olduğundan, bunun üzerinde biraz daha durmak gerekmektedir. Bütün eylemler belirli herhangi bir tekil yapan için, yapanın ne ortaya çıkmalarına yardımcı olduğu ne de üzerlerinde önemli bir denetiminin olduğu birçok unsuru içeren bağlamlarda gerçekleşir. Eylem bağlamlarının böyle olanak verici ve kısıtlayıcı özellikleri hem maddi hem de toplumsal görüngüleri kapsamaktadır. Toplumsal görüngüler söz konusu olduğu sürece, bir birey için toplumsal *milieu*nün denetlenebilir bir yönü olan şey, diğerleri için "gerçekleştirilmiş" olmak yerine "gerçekleşmiş" olan bir şey olabilir. Toplumsal çözümlemenin en ince biçimde

[49] Bak. *NRSM*, 1. bölüm ve pek çok yere.

ustalıklı ve ayrıca entelektüel bakımdan en zorlayıcı özellikleri her ikisinden de kaynaklanır.

İmdi, toplum bilimlerindeki tüm soyut genellemelerin, açıkça ya da üstü kapalı biçimde, nedensel önermeler oldukları kabul edilebilir. Ne ki, bu kitap boyunca vurgulamaya özen gösterdiğim gibi, hangi türden nedensel ilişkilerin söz konusu olduğu çok önemlidir. Diyeceğim, düzenlileşmiş bir sonucu "gerçekleştirmeye" yönelik durumlar, bu sonucun hiçbir katılımcının istemediği bir yoldan "gerçekleştiği" durumlardan önemli ölçüde farklıdır. Eyleyenlerin genellemeyi etkileyen koşullar hakkındaki bilgileri, bu genellemelerle nedensel bakımdan ilişkili olduğundan, söz konusu bilgideki değişmeler sonucunda bu koşullar değiştirilebilirler. Kendi kendini gerçekleştiren kehanet, bu görüngünün bir örneğidir, ne ki yalnızca bir örneği.

Burada temkinli olmak gerekir. Doğa bilimlerinde her zaman, yasaların işleyişleri için sınırlayıcı koşullar bulunmaktadır. Ne ki bunlar, yasaya gönderme yapan açıklama ödevlerinin çekirdeğinde yer alan değişmez nitelikteki nedensel ilişkiyi etkilemezler. Toplum bilimlerindeki genellemeler söz konusu olduğundaysa, nedensel mekanizalar özünde istikrarsızdır ve istikrarsızlık derecesi, genellemenin gönderme yaptığı varlıkların standart türden istenmedik sonuçları ortaya çıkaracak biçimde standart usavurma kalıpları sergileme olasılıklarının ne ölçüde olduğuna bağımlıdır. Gambetta'nın çalışmasının ortaya attığı genelleme biçimini ele alalım: "İşçi sınıfı çocukları bir eğitim düzeninde ilerledikçe, bunların okulu bırakma olasılıkları, diğer sınıflardan gelen çocuklara kıyasla azalacaktır." Burada istatistiksel bir kalıp oluşturmaya yönelen istenmedik sonuçlar, zaman ve uzamda birbirlerinden ayrılmış bireylerin kararlarının bir topluluğunun sonucudur. Hiçkimsenin bunu, tümel bir yasayı dile getiriyor diye görmeyeceğini varsayıyorum, ne ki yine de bu, gizil olarak aydınlatıcı bir genellemedir. Bunun varsaydığı nedensel ilişki, Gambetta'nın belirlediği karar verme biçimlerine bağımlıdır. Ne ki, yazarın da belirttiği gibi, eğer anne babalar ya da çocuklar (herhangi bir sınıftan) söz konusu genellemeyi biliyorlarsa, bu bilgiyi genellemenin betimlediği duruma ilişkin yaptıkları değerlendirmeye içerebilir ve böylelikle de bu genellemeyi ilke olarak boşa çıkarabilirler.

Pek çok kişinin söylemiş olduğu gibi, toplum bilimlerindeki genellemelerin nitelik olarak, terimin aldığı birçok anlamı akılda tuttuğumuz sürece, "tarihsel" olduklarını söyleyebiliriz. Bu özgül çağrışımıyla terim yalnızca genellemelerin geçerli olduğu koşulların, eylemin istendik ve istenmedik sonuçlarının belirli bir karışımına bağlı olarak, zaman ve uzam bakımından sınırlandıkları anlamına gelmektedir. Durumun böyle olduğu belliyken, toplum bilimlerindeki genellemeleri "yasalar" diye adlandırmaya değer mi? Bu bütünüyle, kişinin "yasa" terimini hangi katılıkta yorumlamak istediğine bağlıdır. Benim görüşüm, doğa bilimlerinde, tümel biçimi olmayan yasaların olduğu durumlarda bile, "yasa" terimi değişmez ilişkilerin işleyişleri ile eşleştirildiğinden, terimi toplum bilimlerinde kullanmamanın yeğlenir olduğu yönündedir. Her durumda, yapısal toplumbilim yandaşlarının savundukları, yalnızca belirli bir dizi görüngü açısından istenmedik sonuçların anlamlı bir biçimde içerildikleri durumda, "yasalar"ın bulunduğu görüşünden kaçınmak önemlidir. Başka deyişle, insanın toplumsal davranışına ilişkin genellemeler, eyleyenlerin bilerek uyguladıkları eylem ilkelerini doğrudan yansıtabilir. Bu bölümde vurguladığım gibi, herhangi bir belirlenmiş koşul kümesi için durumun ne ölçüde böyle olduğu, toplumsal araştırmanın ana inceleme ödevlerinden birisi olmalıdır.

Toplum Biliminin Pratik Çağrışımları

Toplum bilimleri, doğa biliminin tersine, ilişkin oldukları şeyle kaçınılmaz olarak bir "özne-özne ilişkisi" içindedirler. Doğa bilimlerinin kuram ve bulguları, ilgilendikleri nesneler ve olaylar evreninden ayrıdırlar. Bu, bilimsel bilgi ile nesneler dünyası arasındaki ilişkinin, birikmiş bilginin bağımsız olarak oluşmuş görüngüler kümesine "uygulandığı" bir "teknolojik" ilişki olmasını sağlamaktadır. Ne ki, toplum bilimlerinde durum farklıdır. Charles Taylor'un dediği gibi: "Doğa biliminde de kuram pratiği dönüştürüyor olsa da, onun dönüştürdüğü şey, pratik kuramın ilişkin olduğu şey değildir... Bunun, kuramın bir 'uygulaması' olduğunu düşünürüz." Toplum bilimlerinde, "pratik kuramın nesnesidir. Kuram bu alanda kendi nesnesini dö-

nüştürür."[50] Bunun içerimleri çok fazladır ve toplum bilimlerinin toplumsal dünya üzerindeki etkilerini olduğu kadar, başarılarını nasıl değerlendireceğimizle de ilişkilidir.

Toplum bilimlerinin, doğa bilimlerinin birer yansıması olmaları gerektiğini varsayanların görüşlerini kabul etseydik, kuşku yok ki, toplum bilimlerinin başarısız olduklarını kabul etmek gerekecekti. Toplum bilimleri, doğa biliminin daha inceltilmiş alanlarında bulunan türden kesin yasalara ulaşamamıştır, yukarıda belirttiğim nedenler yüzünden de ulaşamayacaktır. "Toplum doğa bilimini" yaratma hedefinin çöküşü ilk bakışta, toplum bilimlerinin bir gün "kendi dünyalarını", doğa bilimlerinin "kendilerinkini" etkilediği derecede etkileyebileceği düşüncesinin sonunu göstermektedir. Kuşaklar boyunca, doğalcı toplumbilimleri önerenler, bunu toplum biliminin hem entelektüel hem de pratik bakımdan doğa bilimine "yetişmesi" gerektiği düşüncesine dayanarak yapmışlardır. Başka deyişle, doğa bilimlerinin entelektüel başarıları, dolayısıyla da pratik sonuçları bakımından toplum bilimlerini geride bıraktığı düşünülmüştür. Toplum bilimlerinin sorunu, bulgularını toplumsal dünyayı benzer bir biçimde denetim altına almaya yönelik olarak uygulamak için yitirdikleri gücü yeniden kazanmaktır. Comte'un programı, böyle bir bakış açısı üzerine temellendirilmiştir ve onun ardından, aynı bakış sürekli olarak değişik biçimlerde yeniden kendisini göstermiştir.

Başka açılardan Comte'un izleyicisi olmaktan çok uzak bir yazardan yapılan aşağıdaki aktarma, bu bakış açısının tipik bir örneğidir:

> Toplum bilimiciler olarak, dünyadaki bütün iyi eğitim görmüş insanlarla, çalışma alanımızdaki ilerlemenin doğa bilimlerinde olandan çok daha yavaş olduğu biçimindeki rahatsız edici düşünceyi paylaşıyoruz. Doğa bilimlerinin keşif ve buluşları toplumda kökten değişmelere yol açarken bizimkiler, şimdiye ka-

---

[50] Charles Taylor, "Political theory and practice", Cristopher Lloyd, *Social Theory and Political Practice* (Oxford: Clarendon Press, 1983) içinde, s. 74. Bak. ayrıca Alasdair MacIntyre, "The indispensability of political theory", David Miller ve Larry Siedentop, *The Nature of Political Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1983) içinde.

> dar, çok daha az etkili olmuştur. Bu karşıtlığın özünde yer alan tehlikeli bir kopukluğa ilişkin giderek yayılan tüyler ürpertici bir kaygı vardır. İnsanın doğa üzerindeki gücü hızla, aslında giderek hızlanan bir biçimde artarken insanın, ilk elde kendi tutum ve kurumları üzerindeki denetimi anlamına gelen toplum üzerindeki denetimi çok gerilerde kalmaktadır. Bunun nedeni, en azından bir bölümüyle, insan ve toplum hakkındaki bilgimizin, toplumu yeniden biçimlendirmek için eyleme dönüştürülmesi gereken bilginin ilerlemesindeki yavaşlıktır.[51]

İlk bakışta hiçbir şey, doğa bilimlerinin dönüştürücü etkisinin toplum bilimlerininkiyle kıyas kabul etmeyecek derecede fazla olmasından daha açık görünmemektedir. Doğa biliminin kendi paradigmaları, genel kabul gören bulguları, matematiksel kesinlikle dile getirilen yüksek bir genelliği olan bilgisi bulunmaktadır. Doğa bilimlerinde, "kurucular" unutulmuşlardır ya da yalnızca çok eskiden önemli olan düşünceleri ortaya atanlar diye görülürler. Öte yandan toplum biliminin, sürgit anlaşmazlıklarla dolu olduğu, yazılarının kalıcı önemleri olduğu düşünülen kurucularını unutamadığı görülmektedir. Hükümetler bugün arada sırada, siyasa kararları için bir bilgi kaynağı olarak toplum bilimlerine bakmaktadırlar; ne ki bu, doğa bilimlerinin dünya çapındaki etkisiyle kıyaslandığında, oldukça önemsiz ve kıyıda köşede kalmaktadır. Doğa bilimlerinin, toplum bilimlerine kıyasla daha çok olan saygınlığı, bunların farklılaşmış başarıları ve maddi etkileriyle uyum içinde görünmektedir.

Ne ki, toplum biliminin yoksul akraba diye görüldüğü bu geleneksel görüş acaba doğru mudur? En azından, çifte yorumsamayı göz önüne aldığımızda bu görüşü benimsemeyi sürdürmenin çok daha zor olduğunu söyleyebiliriz. Toplum bilimleri, yinelendikte, "kendi dünyalarından", doğa bilimlerinin "kendilerininkinden" olduğu gibi yalıtılmış değillerdir. Bu, doğa bilimini bir model diye görenlerin ulaşmaya çalıştıkları birbirinden ayrı bilgi bütününe erişmeyi kesinlikle tehlikeye atacaktır. Ne ki bu aynı zamanda, toplum bilimlerinin, doğa bilimlerine kapalı

---

[51] Gunnar Myrdal, "The social sciences and their impact on society", Theodor Shanin, *The Rules of the Game* (London: Tavistock, 1972) içinde, s. 348.

olan bir yoldan, "kendi dünyalarının" kuruluşuna girdikleri anlamına da gelmektedir.

Aşağıdaki alıntıyı ele alalım:

> İnsanların isteğiyle prens yapılan bir kişi, onların dostluğunu korumak zorundadır; bu onun için, insanlar ondan yalnızca kendilerini baskı altında tutmamalarını beklediklerinden kolaydır. Ne ki, insanların isteklerine aykırı olarak yalnızca soyluların isteğiyle prens olan bir kişi, her şeyden önce, insanları kazanmaya çalışmalıdır; bu da kolaydır, eğer onları kendi koruması altına alırsa. Eğer insanlar kötülük bekledikleri birisinden iyilik görürlerse, iyilik yapana büyük bir minnet altına girerler; tıpkı, prense birdenbire, onun kendi yararlarına iktidarı ele geçirdiği duruma göre daha dostça yaklaşır duruma geldikleri gibi.[52]

Machiavelli'nin kanıtsavı, yalnızca siyasetteki güç ve halk desteğine ilişkin bir gözlem değildir. Bu, hükümetin gerçek işleyişine bir katkı olsun diye geliştirilmiştir ve böyle de kabul edilmektedir. Hükümet pratiğinin, Machiavelli'nin yazıları iyi bilinmeye başladığından bu yana hiçbir biçimde aynı olmadığını söylemek bir abartı olmayacaktır. Bu yazıların etkisini izlemek kolay değildir. "Machiavellici" terimi, Machiavelli'nin yazdıklarının gerçek içeriğinden bağımsız olarak —örneğin kendi programlarını Machiavelli'nin söylediklerine dayandıran yöneticilerin ünlenen davranışları yüzünden— aşağılayıcı bir terim durumuna dönüşmüştür. Prens tarafından uygulanabilecek ilkeler, onun egemenliği altında yaşayanlar ve ona karşı çıkan başkaları tarafından da uygulanabilirler. Machiavelli'nin denemeleri gibi denemelerin pratik sonuçları büyük olasılıkla, sıkıntı verici ve dal budak salan niteliktedirler. Bu sonuçlar, toplum bilimlerinin bulgularının, bir alanda toplandığı ve değerlendirildiği (meslekten uzmanların "içeriden eleştirileri") ve başka bir alana yalınca uygulandığı durumdan oldukça uzağa giderler. Ne ki bunlar, toplum biliminin bilgisinin kaderi bakımından, sonuncu duruma göre daha tipiktirler.

---

[52] Niccolò Machiavelli, *The Prince* (Harmondsworth: Penguin, 1961), s. 69.

İmdi, Machiavelli'yi, yazılarının toplumsal kurumların yapısına ilişkin düşüncelerin dizgeleştirilmemiş olduğu bir çağdan önce yazılmış olmaları yüzünden, bir toplum bilimcisi diye adlandırmaya karşı çıkılabilir. Bununla birlikte, daha sonraya, on sekizinci yüzyılın son birkaç on yılı ile on dokuzuncu yüzyılın başlangıç dönemine baktığımızı düşünelim. Bu dönemin, toplumsal sorunlara ilişkin ayrıntılı deneysel araştırmaların başlatıldığı bir dönem olduğu öne sürülebilir. Kimileri bu dönemi, toplum bilimine, doğa bilimininkine benzemeye başlayan deneysel bir temelin kazandırıldığı ilk aşamalar diye görmüşlerdir. Bununla birlikte çarpıcı olan, geliştirilen araştırma tekniklerinin ve üretilen "verilerin" çok geçmeden, çözümlemeye yöneldikleri toplumun önemli bir parçasına dönüşmüş olmalarıdır. Resmi istatistiklerdeki patlama, bu sürecin hem bir belirtisi hem de maddi sonucudur. Bu istatistiklerin toplanmaları, dizgeleşmiş toplum derlemesi yöntemlerinin kullanılmasıyla olanaklı kılınmıştır. Böyle yöntemlerin geliştirilmesi, resmi istatistiklerin olanak verdiği yönetsel denetimin yeni biçimlerinden ayrılamaz niteliktedir. Resmi istatistikler, bir kez oluşturulduklarında, giderek yeni türden toplumsal çözümlemelere —örneğin, nüfus kalıpları, suç, boşanma, intihar vs.ye ilişkin araştırmalara— olanak vermişlerdir. Bununla birlikte bu konular üzerine olan yazı çizi, giderek ilgili istatistiklerin üretilmelerine yönelik pratiklerde yeniden içerilmiştir. Örneğin, intihar üzerine olan yazı çizi, adli tıp görevlileri, adli görevliler ve intihara ilişkin yasalar üzerinde düşünenler ya.da bunları yürütenler de içlerinde olmak üzere, diğerleri tarafından yakından izlenmektedir.[53]

Kuşkusuz, kuramsal üstdillerin ve toplum yaşamının özgül alanları üzerine yapılan yoğun çalışmaların gerektirdiği uzmanlaşmanın gelişimi, toplum bilimlerinin kendi "inceleme konuları" ile bütünüyle kaynaşmalarını önlemektedir. Ne ki bir kez "meslekten" ve meslekten olmayan toplum çözümlemecileri arasındaki birlikteliğin ne kadar karmaşık, sürekli ve yakın olduğu anlaşılırsa, toplum biliminin çağcıl toplumların kuruluşlarındaki ciddi etkilerinin neden gözlerden saklı kaldığını anlamak

[53] Bak. J. Maxwell Atkinson, *Discovering Suicide* (London: Macmillan, 1978).

kolaylaşır. Toplum biliminin "keşifleri", eğer gerçekten ilginç iseler, uzun süre keşifler olarak kalamazlar; bunlar daha aydınlatıcı oldukça, eyleme içerilme ve dolayısıyla da toplum yaşamının bildik ilkelerine dönüşme olasılıkları artacaktır.

Doğa bilimlerinin kuram ve bulguları, "inceleme konuları"yla "teknolojik" bir ilişki içerisindedirler. Diyeceğim, bunların yarattıkları bilgi, nesnelerin ve olayların bağımsız olarak verilmiş olan ve özerk dünyalarını değiştirmek için uygulanan bir "araç" olarak pratik önem taşımaktadır. Ne ki toplum bilimleri, "inceleme konuları" ile yalnızca "teknolojik" bir ilişki içinde olmazlar ve bunların meslekten olmayanların eylemine içerilmeleri, yalnızca önemsiz derecede "teknolojik"tir. Bunun böyle olduğunu göstermek için, Machiavelli'nin siyasetin yapısı hakkındaki gözlemlerine geri dönebiliriz. Aşağıdakiler, Machiavelli'nin yazılarının olanaklı etkileri ve uzantıları arasındadır:

(1) Machiavelli büyük ölçüde, birçok yöneticinin, kuşkusuz başkalarının da, zaten bildikleri şeyleri özgül bir biçimde dile getirmiştir —bu yöneticilerin bunların bir bölümünü usavurmaya dayanan biçimde biliyor oldukları da pekala olasıdır, bunları Machiavelli kadar açık seçik dile getirebilmeleri pek olası değilse de.

(2) Bu yazıları Machiavelli'nin yazmış olması, söz konusu yazılara ulaşılabildiğinde aynı şeyler önceden biliniyor olsaydı bile onun daha önce varolmayan yeni bir etkeni ortaya atmış olduğunu göstermektedir.

(3) "Machiavellici" terimi, Machiavelli'nin savunduğu düşünceleri, metinlerin birinci elden bilgileri olmadan duyanlar arasında, bir kötüye kullanmayı anlatır duruma gelmiştir. İngiltere'de, 1640'ta *Prens*'in ilk İngilizce çevirisi basılmadan önce, Machiavelli ahlaksızlığın kaynağı diye görülmekteydi.

(4) Machiavelli'nin kullandığı söylem, çağcıl devletlerin yasal ve anayasal düzenlerindeki temel değişikliklerin bir unsuru ya

da yönüydü. "Siyasa" üzerine özgül ve önemli derecede yeni bir biçimde düşünmek, "siyasa"nın geldiği duruma esastı.[54]

(5) Machiavelli'nin izleyicisi diye görülen ve Machiavellici ilkelere göre yönetmeye çalışan bir hükümdarın bu ilkeleri uygulaması, böyle görülmeyen bir hükümdara kıyasla daha zor olabilirdi. Örneğin, bir hükümdarın, bir topluluğun baskıcı olması beklenen bir hükümdarın yaptığı iyiliklere özellikle duyarlı olma eğilimi göstereceği ilkesini bilen uyrukları, tam da bu iyiliklere, kuşkuyla yaklaşabilirlerdi.

(6) Machiavelli, yukarıdaki noktaların büyük bölümünün farkındaydı ve *Prens*'te, bunların kimi içermelerine ilişkin açık uyarılarda bulunmuştu. Bu noktaların birkaçı, dolayısıyla, bunların farkında olmanın kendisi de siyasal etkinliğin bir parçasına dönüştüğü ölçüde, daha da karmaşık duruma gelmektedir.

Ne ki, Machiavelli'nin düşünceleri, eğer bunlar değişik biçimlerde bu toplumlarda içerilmişlerse, neden bugün hâlâ önemlerini korusunlar ve bunların varolan toplumlar için gerekliliklerı ciddi ciddi tartışılsın? Neden, toplum bilimlerinde işgörenler, doğa bilimlerindekiler gibi, "kurucularını" unutamamaktadırlar? Bunun yanıtı tam da, Machiavelli gibi bir düşünürün hem geliştirdiği hem de sunduğu düşüncelerin kurucu niteliklerine bağlı olabilir. Machievelli bize, çağcıl toplumlardaki egemenlik, siyasal güç vs.nin yapılarının birer parçasına dönüşen kavram ve pratikler hakkında düşünmek için araçlar sağlamaktadır. Onun yazılarını inceleyerek, çağcıl devletin ayırıcı özelliklerinin neler olduğuna ilişkin bir düşünce ediniriz, çünkü Machiavelli yazılarını, çağcıl devletin gelişmesinin görece erken bir döneminde yazmıştır. Machiavelli'nin aynı zamanda, bütün devlet türleri için çok genelleştirilmiş bir uygulaması olan hükümet ilkelerini ortaya çıkardığına ya da bunlara özgül bir usa-

[54] Bak. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 cilt. (Cambridge: University Press, 1978); aynı yazar *Machiavelli* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

vurma biçimi verdiğine de kuşku yoktur. Bununla birlikte, Machiavelli'nin yazılarının neden "eskimemiş" olduklarının temel nedeni bunların, kurulmasına yardımcı oldukları görüngüler hakkındaki bir dizi (biçem bakımından parlak) düşünceyi içermesidir. Bu düşünceler, çağcıl toplumlar için yalnız kökenleri bakımından değil, aynı zamanda daha sürekli örgütsel biçimleri bakımından da ilgili olan düşünce ve eylem biçimlerinin dile getirişleridir. Eski bir doğa bilimi kuramı, bir kez daha iyileri ortaya çıktığında özel bir önem taşımayacaktır. "İnceleme konularının" parçalarına dönüşen (belki de başka yollardan böyle bir içerilmeye direnen) kuramların ister istemez, eski doğa bilimi kuramlarında olmayan bir önemleri vardır.

Toplum biliminin eleştirel niteliğini daha da ilerletmek, kendi söyleminin pratik çağrışımlarının kavrayış bakımından gelişmiş bir bilincini güçlendirmek anlamına gelmektedir. Toplum bilimlerinin ilişkin oldukları şeyde derinlemesine içerildikleri olgusu, düşünce tarihi için temel bir rol ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla, örneğin, Skinner'in ortaçağ sonrası devlet hakkındaki çağcıl söylem biçimlerinin ortaya çıkışları üzerine yaptığı çalışmalar, bunların devletin ne olduğunu biçimlendiren unsurlara dönüşmüş olduklarını göstermektedir.[55] Skinner, çağcıl devletin yapısının, çağcıl devletin ne olduğunun ve nasıl işlediğini bilen bir vatandaşlar topluluğunu gerektirdiğini göstererek, bu devlet biçiminin ne kadar özgül ve ayırıcı olduğunu ve sıradan toplumsal pratiklerin parçası olan usavurmaya dayalı değişmelerle nasıl iç içe geçmiş olduklarını görmemize yardımcı olmaktadır.

Toplum bilimleri, "alıkonabilecek", gerekli olduğunda topluma yapılacak uygun karışmaları uyarmaya hazır olan (ilgili) bilgiyi sağlayamaz. Doğa bilimlerinde, kuramlar ve varsayımlar arasında seçim yapmaya yönelik deneysel ölçütler (ilke olarak ve genellikle, Lysenkoculuk* gibi ayrıksı durumlar dışında, pratikte de) uzman uygulayıcıların ellerindedir. Bunlar, kanıtları ayırma ve kuram geliştirme işini, bu kanıt ve kuramların gön-

[55] Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*.

* Sovyet ziraatçısı T. D. Lysenko'nun (1898-1976) geliştirdiği, özellikle toplumsal çevredeki değişmeler yoluyla edinilen niteliklerin kalıtım ile aktarılabileceğini ileri süren, pek de ciddiye alınmayan öğreti (ç.n.).

derme yaptıkları dünyadan gelecek herhangi bir karışma olmadan sürdürürler. Ne ki, toplum bilimlerinde bu durum geçerli değildir —ya da, daha doğru biçimde kondukta, bu durum, bilgi verici değerleri bakımından önerecek en fazla şeyi bulunan kuram ve bulgular için en az geçerlidir. Bu büyük ölçüde, toplum bilimlerinin doğa bilimlerine kıyasla, neden siyasa yapıcılar için değeri olan çok daha az bilgi ürettiklerinin de nedenidir. Toplum bilimleri ister istemez, büyük ölçüde inceledikleri toplumların üyelerinin zaten bildikleri şeylere dayanırlar ve betimledikleri dünyaya gerisin geri dönecek olan kuram, kavram ve bulguları yaratırlar. Uzmanların kavramsal aygıtları ve toplum biliminin bulguları ile toplum yaşamına içerilen bilgili pratikler arasında görünen "uçurumlar", doğa bilimlerinde olduğundan çok daha az belirlidir. "Teknolojik" bir bakış açısından bakıldıkta, toplum bilimlerinin pratik katkılarının kısıtlı oldukları görülmektedir ve bu gerçekte de böyledir. Bununla birlikte, bunlann çözümledikleri dünyaya süzülmeleri açısından bakıldıkta, toplum bilimlerinin pratik uzantıları aslında çok ciddi olmuştur ve bu şimdi de böyledir.

Eleştirel Notlar: Toplum Bilimi, Tarih ve Coğrafya

Daha önce söylediğim gibi, tarihçilerin, zaman boyutuyla ilgilenen uzmanlar diye görülmeleri, tıpkı coğrafyacıların uzam boyutuyla ilgilenen uzmanlar diye görülmeleri gibi, uygun değildir; bu türden bilim dalı bölünmeleri, olağan olarak kavrandığı gibi, toplum kuramında zaman ve uzamın gözardı edilmesinin somut dile getirişleridir. Bu dile getirişler, toplum biliminin tümel ya da en azından yüksek derecede genel nitelikteki yasalarla ilgilendikleri düşüncesiyle bir karşılıklılık göstermektedir. Burada, toplum bilimi ve tarih arasındaki, birisinin zaman ve uzama kayıtsız olan genellemelerle uğraşırken öbürünün zaman-uzamda yerleşik olayların açılımlarını çözümlediğinin varsayıldığı, geleneksel açık seçik bölünmeyle karşı karşıyayız. Bu kitapta geliştirmeye çalıştığım ana düşüncelerin ışığında, bu geleneksel düşüncenin neden boş olduğunu göstermeye çalışmanın gerekli olduğunu sanmıyorum.

Eğer tarihçiler zaman uzmanları değillerse, bunların geçmişin incelenmesinde uzman oldukları görüşüne ne demeli? Bu görüş, belki de bir tek sezgisel bakımdan çekici değildir; aynı zamanda birçok önde gelen tarihçi ve felsefeci tarafından da savunulmuştur. Oakeshott, "tarihsel geçmiş" terimini şöyle açıklamaktadır:[1] Bir bireyin algıladığı dünya, Oakeshott'a göre, "hataya yer vermeyecek biçimde şimdidir." Caddenin köşesinde, kaldırımda duruyorum ve çevrede neler olup bittiğini gözlüyorum. Orada dururken, zaman geçer, ancak ben, "zamanın geçmesinin hiçbir ayırt edilebilir değişme ya da hatta bir hareket düşüncesinin yokluğuyla nitelendiği" bir "sürekli şimdi" içindeyim.[2] Yanımdan geçen tahta bacaklı bir adam görüyorum. Bu adam, onu yalnızca tahta bacaklı bir adam diye değil, bacağını yitirmiş olan bir adam diye algılamadığım sürece, "sürekli şimdi"nin bir parçasıdır. Geçmişin bu biçimde farkında olmayı, Oakeshott'un ileri sürdüğüne göre, şimdinin gözardı edilmesi değil, "yitirmiş" sözcüğünün dayandığı şeye eşlik eden şimdinin

---

[1] Michael Oakeshott, *On History* (Oxford: Basil Blackwell, 1983).
[2] Age., s. 7.

özgül bir yorumu doğurmaktadır. Tarihsel anlayıştaki şimdi, "korunmuş geçmişten" artakalanlar ya da kalıntılar diye algılananlardan oluşmaktadır:

> bir tarihçinin geçmişe tek girişi, artakalanlar aracılığıyla olur. Bir tarihsel incelemenin ilk dikkate aldığı, bu kalıntıları şimdide dağılmış oldukları yerlerden toplamak, yitirilmiş olabilecekleri bulmak, bu karmaşaya bir çekidüzen vermek, bunların uğramış olabilecekleri hasarları onarmak, bunların bölük pörçük olma durumlarını azaltmak, ilişkilerini birbirinden ayırmak, bunlarda köken bakımından varlıklarını sürdürenleri ayırt etmek ve böylece de bunların, zamanı geçmiş bir pratik ya da felsefi ya da sanatsal gibi bir etkinlik olarak asıl niteliklerini belirlemektir.[3]

Tarihçi, geçmişin varlıklarını sürdüren parçalarıyla, varlıklarını sürdüremeyen yönlerini canlandırmaya çalışır.

Tarihin yapısının bu yorumu, birbirinden bir ölçüde farklı olan iki yoldan anlaşılabilir; tarihin ya yitik bir geçmişin canlandırılmasıyla ya da bir biçimde tarihçiye özgü olan, özel metinsel yorumsama teknikleriyle ilgileniyor olduğunu düşünmek. Birinci yoruma göre, tarihin, kendisine özgü olan kesin bir "inceleme konusu" bulunmaktadır; ikinciye göre de, tarihin ayırt edici özelliği, öncelikle yöntembilgiseldir. Ne ki bunların ikisi de, biraz daha yakından incelendiklerinde, çok anlamlı değillerdir. "Şimdi" ile, caddenin köşesindeki birey örneğinin açıkça gösterdiği gibi, Oakeshott benim "varoluş" dediğime yakın bir şeyi kastetmektedir. Ne ki varoluşun sınırları, zamansal oldukları kadar uzamsaldır da. Yitik bir geçmişin yorumlamayla geri getirilmesi, dünya yüzeyi boyunca "enlemesine" dağılmış olan kültürel farklılıkların yorumlamayla açıklığa kavuşturulmasından kolayca koparılamaz —ve koparılmamalıdır da. Çünkü böylesi bütün çözümlemeler, zamansal ve uzamsal olanın ince ve karmaşık yollardan düzenleştirilmesini içermektedir. Bu noktayı kabul etmeyen bir okuyucu, yukarıdaki sayfalarda geliştirdiğim biçimiyle yapılaşma kuramına fazlaca yakınlık duymayacaktır. Öte yandan, eğer Oakeshott'un görüşü yöntembilgisel bir görüş diye görülecekse, bu görüş, tarihin ayırt edici niteliğinin, geçmiş dö-

[3] Age., s. 32.

nemlerden bugüne gelebilmiş metin ya da kalıntıları yorumlamada uzman olan tarihçinin yaptığı işte bulunduğu içermesini taşıyacaktır. Bu düşünce kesinlikle, tarihçiler arasında çok fazla destek bulmaktadır ve bu da nedensiz değildir, çünkü metin ya da maddi kalıntıların uzmanlarca yapılan incelenme ve açıklığa kavuşturulması tarihsel araştırmanın öndegelen uğraşılarından birisidir. Birçok toplum bilimci de, tarih ve toplum bilimi arasında bu çizgideki bir işbölümü görebilir; toplum bilimcinin ilgilendiği yapanlarla, canlı olduklarından, doğrudan iletişim içine girmesi olanaklı iken tarihçinin ilgilendiği yapanlar için, ölü olduklarından, bu olanaksızdır. Bunun önemli bir fark olduğu ortadadır; yalnızca yaşayanlar sorulara yanıt verebilirken ölülerin verememesi yüzünden değil, aynı zamanda yaşayanların tepki göstermelerinin olanaklı olması yüzünden de. Diyeceğim, bunlar etkin bir biçimde, kendileri hakkında ortaya konan "bulgular"a göre, kendi etkinliklerini sorgulayabilir ya da değiştirebilirler. Yine de bu, toplum bilimleriyle tarih arasında bu çizgide anlamlı bir ayrımın yapılabileceği anlamına gelmez. Bunun nedeni, toplum biliminin büyük bölümünün metinler ve "ikincil" malzemeye dayanarak yürütülmesidir, tıpkı tarihin de böyle yürütülüyor olması gibi. Zamanını, kendi araştırma incelemesinin özneleri olan eyleyenlerle doğrudan iletişim içinde geçiren bir toplum bilimcinin çabalarının, metinsel malzeme üzerinde çalışmanın gerektirdiği çabalara kıyasla pek az olma olasılığı yüksektir. Dahası, metinlere anlam kazandırmak için çözülmesi gereken yorumlama sorunlarının nereye kadar gideceği —bunları belirli bir etkinlik bağlamının betimleri diye olduğu kadar, örnekleri diye de kullanırken— zamandaki "uzaklığa" değil, hangi küçüklükteki parçalardan yola çıkılacağına ve varolan kültürel farklılık derecesine bağımlıdır.

Dolayısıyla, eğer kesişme noktaları varoluşun sınırlarına yönelmiş iki disiplin varsa, bunlar kesinlikle arkeoloji ve yorumsamadır: Arkeoloji, çünkü bu *par excellence*, kalıntılar ya da artakalanlarla, çağcıl zamanların kıyısına vurmuş ve içinde yaratıldıkları toplumsal akıntılar çekildikten sonra orada kalmış ufak tefekle ilgilenen bir konudur; yorumsama, çünkü "korunmuş bir geçmişten" tüm artakalanlar, ister çömlekler olsunlar isterse de metinler, yorumlanmak zorundadırlar ve bu geçmişi yeniden

canlandırma ödevi, gerek kavramsal gerekse de yöntembilgisi bakımından, birarada varolan kültürlerde bulunan anlam çerçeveleri arasında aracılık etmekten ayırt edilemeyecek niteliktedir.

Eğer toplum bilimi şimdinin tarihi değilse, olamazsa ve yalın olarak zaman ve uzamdan bağımsız genellemelere yönelik değilse ve olamazsa, o zaman toplum bilimini tarihten ayıran nedir? Buna, Durkehim'in verdiği yanıtı (her ne kadar değişik bir usavurma yolu izleyerek bu sonuca varmışsa da) vermemiz gerektiğini düşünüyorum: hiçbir şey —diyeceğim, kavramsal bakımdan tutarlı ya da entelektüel bakımdan savunulabilecek olan hiçbir şey. Eğer toplum bilimi ile tarih arasında ayrılıklar varsa, bunlar esas olarak işbölümü biçimindeki ayrılıklardır; herhangi bir mantıksal ya da yöntembilgisine ilişkin bir hizip yoktur. Özgül metinsel malzeme biçimleri, diller ya da "dönemler" üzerinde uzmanlaşan tarihçiler, toplum kuramının ayrılmaz bir parçası olan kavramlar ve ikilemler ile uğraşmaktan kendilerini kurtarmış değillerdir. Ne ki, aynı ölçüde, ilgileri toplum yaşamına ilişkin en soyut ve en genel kuramlara yönelik olan toplum bilimciler de, metinlerin ve diğer kültür nesnelerinin yorumlanmaları biçimindeki yorumsamacı gereklerden kendilerini kurtarmış değillerdir. Tarihsel araştırma toplumsal araştırmadır, toplumsal araştırma da tarihsel araştırmadır.

Bunu söylemek artık, bir zamanlar olduğu gibi, bir sapkınlık değildir. Her şeyden önce, tarih kesiminde neler olup bittiğine bakalım. Abrams, tarihçilerin çalışmalarından söz ederken durumu çok iyi özetliyor:

> son yirmi yıldaki gerçekten önemli olan gelişme, nedense, ilke olarak toplum bilimlerinin kuramsal dünyasına girmeyen daha önceki tarih anlayışlarını giderek artan biçimde anlamsız kılan, kuramsal bakımdan kendi kendinin farkında olan sağlam bir tarihsel çalışmalar bütününün basılması olmuştur. Toplumsal değişme, yeni şeyler yapan insanlar tarafından gerçekleştirilir. Tarih disiplininin kabul edilmiş başyapıtları giderek artan biçimde kuramsal bakımdan açık duruma geldikçe ve tarih ile toplumbilim arasındaki kuramsal yöntem birliği giderek daha açık seçik ortaya çıktıkça, profesyonel tarihçilerin kuramın kendi işlerinin bir parçası olmadığı biçimindeki bir kalıntı üzerinde diretmeleri, tarih "kurumunun" etkili temeli olma özelliğini giderek yi-

tirmekte ve giderek güçsüz bir geçmişe özlem durumuna dönüşmektedir.[4]

Buradaki anahtar deyiş, "kuramsal yöntem birliği"dir. Toplum kuramı, eyleme, yapı ve açıklama biçimleri sorunları, başka bakımlardan aralarında varolabilecek işbölümü ne olursa olsun, genelde tüm toplum bilimlerinin paylaştıkları sorunlardır.

Stone yazılarını Abrams'ın sözünü ettiği yirmi yıl içinde, toplum biliminin tarih üzerindeki etkisi hakkında yüksek bir kavrayışla yazmıştır.[5] Stone, "yeni tarih" içinde yer alanların toplumi bilimlerinden etkilendiği üç yol ayırt etmektedir. Tarihçiler, ki Stone bu konuda Abrams ile aynı düşüncededir, toplum kuramıyla olan kaçınılmaz bağlarının giderek daha fazla ayrımına varmışlardır. Diyeceğim, tarihçiler, çalışmalarını yönlendiren kuramsal varsayımları bütünüyle üstü kapalı bırakamayacaklarını kabul etme noktasına gelmişlerdir; bu varsayımları açık duruma getirerek, daha önceden ellerinde gizlemeyi yeğlemiş olabilecekleri kartları artık açmaktadırlar. Toplum bilimlerinden gelen diğer katkılar daha yöntembilgisel niteliktedirler. Nicel yöntemler, bir ölçüde başarı ile bir dizi değişik konuya uygulanmıştır —yalnızca böyle yöntemlerin kullanımlarının tarihte oldukça yeni bir aşama olması yüzünden bile olsa, önemli bir görüngü.

Bununla birlikte, bu katkılar açısından, sözde "anlatıya yönelik tarih"in savlarını güçlendirmekle uğraşanlardan gelen ters yönde bir baskı ortaya çıkmıştır. Bir yanda "yeni tarih"i savunanlar ile öbür yanda "anlatıya yönelik tarih" yandaşları arasındaki tartışmanın, kimi temel bakımlardan, genel olarak toplum bilimlerindeki gelişmelere ayak direyen yapı ile eylem arasındaki o aynı ikiciliğin, tarihçi tarafından benimsenen biçimi diye görülmesi yerindedir. Anlatıya yönelik tarihi yeğleyenler "yeni tarih"in, insan davranışı hakkında, bu davranışın ele alınan yapanların etkilerinin dışındaki toplumsal nedenlerin sonuçları oldukları düşüncesini içeren yaklaşımlar ileri sürme eğiliminde olmalarına karşı çıkmaktadırlar. Bunda da haklılar. Çünkü kay-

[4] Bak. Philip Abrams, *Historical Sociology* (London: Open Books, 1982), s. 300.
[5] Lawrence Stone, *The Past and the Present* (London: Routledge, 1981), s. 16 ve devamı.

nağında kusurlu olan kuramlaştırma biçimlerini tarihe getirmenin yararı, büyük olasılıkla son derece sınırlıdır. Ancak "anlatıya yönelik tarih"i, "çözümsel tarih"e bir seçenek olarak önermek, sanki birini seçtiğimizde ille de öbürünü bırakmamız gerekiyormuş gibi, kesinlikle yanlıştır.

"Anlatıya yönelik tarih" varsayım olarak, "tarih"in "öykü" ile aynı kökten geldiğinin ve *histoire*un anlamının her ikisinin birden olduğunun bilinçli bir kabulu sonucu, öyküler anlatmaktır. Anlatılan öyküler, olgusal kanıt gereklerini yerine getirmelidirler, ne ki bunları birarada tutan ve okuyucu onayına yol açan şey, olay örgüsünün, betimlenenlerin etkinliğindeki ereksel niteliğin aktarılma ve etkinliğin bağlamının betimlenme biçimindeki tutarlılıktır. Bu yüzden Elton, anlatıya yönelik tarihin ne olduğunu betimlerken, aşağıdaki, karşı çıkılamaz nitelikteki şu önermeyi dile getirmektedir: "Söz konusu eylemin anlaşılabilmesi için, bu eylemin ortamı, koşulları ve kaynaklarının açıkça ortaya konması gerekir."[6] Elton ve diğerlerinin tartıştıkları gibi, anlatı ve benim daha önce etnografi dediğim şey, aynı şeylerdir. Ne ki bundan, tıpkı etnografik tekniklerin kullanımlarının kaçınılmazcasına öznelcilikle el ele gideceği sonucunun çıkarılamayacağı gibi, anlatıya yönelik tarihin ister istemez yapısal kavramları yadsıyan bir kuramsal konumla mantıksal bir bağlantı içinde olacağı sonucu da çıkarılamaz. Anlatıya yönelik tarih savunucuları, tarihçilerin çalışmalarına yapısal toplumbilimin kavramlarını ayrım yapmadan getirmeye karşı çıkmakta oldukça haklıdırlar. Ne ki bunlar, bu tür kavramların tümden gözardı edilebileceğini varsaymakta haksızdırlar. Bir anlatıyı inandırıcı bir "öykü" kılan, yalnızca olay örgüsünün tutarlılığı değil, Elton'un dediği gibi, eylemin "ortamı, koşulları ve kaynakları"nın da anlaşılmasıdır. Bununla birlikte, eylemin gerçekleştiği ortam ve koşullar boşluktan çıkmaz; bunların kendilerinin de eylemin betimlendiği ve "anlaşıldığı" aynı mantıksal çerçeve içinde açıklanmaları gerekir. Bu görüngü tam da, yapılaşma kuramının ilgilendiğini düşündüğüm bir görüngüdür.

Soruna, toplum bilimlerindeki son gelişmeler açısından, özellikle toplumbilim üzerinde yoğunlaşarak kısaca bakalım. Top-

---

[6] G. R. Elton, *The Pracice of Hodstory* (London: Fontana, 1967), s. 173.

lumbilimin kökenlerinin, Batı'daki sanayi kapitalizminin kökenleri ve etkisinin çözümlenmesi diye görülen çağcıl tarihte bulunduğu söylenebilir. Ne ki, İkinci Dünya Savaşı sonrası toplumbilim yazarları kuşağı böyle sorunları ele alırlarken sık sık, daha önce eleştirdiğim evrimcilik biçimlerine kapılmışlardır. Açıkça görülmelidir ki, evrimcilik, yüzeysel olarak bağlaşığı diye görülse de, tarihin kolayca düşmanı olabilir. Çünkü evrimcilik, insanlık tarihini önceden hazırlanmış şemalar içine doldurarak, tarihsel ayrıntılar konusundaki keyfi bir aldırmazlığı yüreklendirebilir.

Evrimciliğin başı çekmediği durumlarda ise "toplumbilimi" ve onun "tarih"ten ayrı tutulmasını, tam da daha önceden içerikten yoksun olmakla suçladığım bakımlardan tanımlama yönünde çok güçlü bir eğilim varolmuştur. Lipset'in böyle bir görüş için yaptığı betimleme karakteristiktir:

> toplumbilimcinin ödevi, genel önermeleri, olabilirse daha geniş bir kuramsal çerçeve içerisinde geliştirmek ve bunları sınamaktır... Tarih, özgül olaylar ya da süreçler kümesinin çözümlemesine yönelmek zorundadır. Toplumbilimci, değişik türden özgül betimleme kategorileri altına konabilecek kavramları ararken, tarihçi gerçekte olup bitenlere yakın durmalı ve bir yer ya da zamandaki bir davranışı başka yer ya da başka zamanlarla ilişkilendirme yoluyla çözümlenen koşul kümesi içinde gerçekleşenlerin betimlenişinde çarpıtmalara yol açabilecek önermelerden kaçınmalıdır.[7]

Ne ki burada betimlenen ayrılık, toplumbilimle tarih arasında değil, genellemeler ile daha özgül olanlara yönelik ilgi arasındaki bir ayrılıktır.[8]

"Toplumbilim" terimi, Comte tarafından ortaya atılmıştır ve büyük ölçüde, çok yakın zamanlara kadar, kendisinin oldukça önde gelen bir temsilcisi olduğu düşünce biçimiyle güçlü bir bağlantıyı korumuştur. Gerek evrimcilikten gerekse de işlevsel-

---

[7] S. M. Lipset,"History and sociology: some methodological considerations", S. M. Lipset ve Richard Hofstadter, *Sociology and History* (New York: Basic Books, 1968) içinde, s. 22-23.

[8] Bak. Arthur L. Stinchcombe, *Theoretical Methods in Social History* (New York: Academic Press, 1978).

cilikten hoşlanmayan pek çokları yine de, toplumbilimi nesnelciliğin kimi ilkeleriyle özdeşleştirmişlerdir. Lipset'in sözünü ettiği "genel önermeler"in, yukarıda tartıştığım biçimlerde, bir bakıma davranışlarına göndermede bulunduğu eyleyenlerin istençlerinden bağımsız olarak işleyen nedensel ilişkileri dile getiren yasalar diye düşünülmeleri yaygındır. Burada toplumbilimcilerin düşünme eğiliminde oldukları yalnızca, "yasa koyuculuk" ve "düşün yazı" arasındaki karşıtlık değildir. Eğer, toplumbilimin ayırt edici niteliği tam da, yapısal toplumbilimin öne sürdüğü gibi, öncelikle yapısal kısıta yönelik ilgisinde aranmak zorundaysa, buradan çıkarılabilecek bir içerme, tarihçilerin, erekleri olan eyleyenlerin bağlamsallaşmış etkinlikleri ile daha yakın bir bağlantı içinde olduklarıdır. Eğer "toplumbilimin" kavramları tarihe getirildiklerinde bu biçimde anlaşılıyorlarsa, anlatı tarihini savunanlarının neden bunlara kuşkuyla yaklaştıklarını ve kendi yaptıklarını, "toplumbilim"le kıyaslandığında, "tarih" *olarak* nasıl savunabildiklerini görmek kolaydır. Bu tartışmadaki her iki yan da, ne mantıksal ne de yöntembilgisel bakımdan anlamlı olan bir ikiliğe destek vermektedir.

Toplumbilimi değiştirmiş olan, bugün de değiştiriyor olan şey hiç kuşkusuz, büyük ölçüde nesnelciliğin ve işlevselciliğin bir zamanlar korudukları egemenliği artık yitirmiş olmalarıdır. Her görüşten toplumbilimcinin benimsediği, zamanın toplum kuramında gözardı edilmesi, aynı zamanda kesinlikle tarihin de gözardı edilmesiydi —zaman, tarih, toplumsal değişme, bunların tümü işlevselcilik tarafından özümlenmişti.[9] Ne ki aynı zamanda, son yirmi yıl öncesine kadar sanayide gelişmiş olan toplumların çözümlemelerinde egemen olan iki tür gelenek hakkında düşkırıklıkları ortaya çıkmıştır —bir yanda "sanayi toplumu kuramı" ve öte yanda da Marksizm.[10] İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen dönem içinde, bunların ikisinde de güçlü bir evrimci rengin bulunma eğiliminin yanı sıra bunların evrimciliğe eşlik ettiğini belirttiğim birkaç ikincil niteliği de sergileme eğilimleri söz konusu olmuştur. Özellikle de, her ikisi de büyük ölçüde

---

[9] Bak. "Functionalism: après la tutte", *SSPT* içinde.

[10] Bak. "Classical social theory and the origins of modern sociology", *CPST* içinde.

Avrupa-merkezci eğilim göstermekteydiler. "Bağımlılık" ve "dünya düzeni" kuramlarının bu gelişme çizgelerine meydan okumaları, Avrupa-merkezci varsayımlara saldırmada önemli bir rol oynamıştır. Ne ki aynı zamanda, toplumbilimcilerin kapitalizm öncesine ilişkin olarak yaptıkları varsayımların birçoğunun büyük olasılıkla temelden hatalı olduklarını gösteren "yeni tarih"in etkisi hakkında yeterince kanıt bulunmaktadır.[11]

Bununla birlikte toplumbilimcilerin tarihçilerin çalışmalarından öğrenecekleri, pek çoklarının kabul edebileceğinden çok daha fazladır. Buna temel bir örnek olarak, "yeni tarihçiler"in övdükleri, ancak kendilerini "toplumbilim" çalışıyor diye görenlerin büyük ölçüde hâlâ bilmedikleri Braudel'in çalışmaları verilebilir. Braudel'in yazıları toplumbilimin, özellikle *Année Sociologique* topluluğu yoluyla süzülmüş tarihin Fransa'daki gelişimi üzerinde gösterdiği ilk etkileri sergilemektedir. Bu çalışmaların kimi bakımlardan, söz konusu topluluğun toplumbilimsel görüşlerindeki yetersizliği yansıttığına da kuşku yoktur. Ne ki Braudel'in çalışmaları, başka bakımlardan bu görüşlerin sınırlarının çok ötesine gitmektedir ve yalnızca özsel içeriği açısından değil, kuramsal inceltilmişlik düzeyi açısından da toplumbilim için oldukça önemlidirler. Braudel'in geliştirmeye çalıştığı "yapı ile hal ve şartlar arasındaki söyleşime"[12], yapılaşma kuramında daha ayrıntılı bir biçimde sunmaya çalıştığım söyleşim koşuttur. Braudel, *longue durée*nin tarihçisidir, ama aynı zamanda açıkça, olumsal ve kısa dönemli olanı uzun zaman dönemleri boyunca varlıklarını sürdüren kurumlarla birbirine bağlamaya çalışmaktadır.

İlk bakışta, Braudel ve Goffman kadar birbirinden uzak görünen kim vardır? İnsan bunların tümüyle uyumsuz kişiler olduklarını, hatta aynı tümcede ikisine birden değinmenin son derece gülünç olduğunu düşünebilir. Braudel, tarihi birkaç yüzyıl boyunca incelemektedir, Goffman ise toplumsal etkinliğin gerçekleştiği kurumsal bağlamların herhangi bir çözümlemesinden kesinlikle kaçınmaktadır. Yine de her ikisi, çalışmalarını

---

[11] Charles Tilly, *As Sociology Meets History* (New York: Academic Press, 1981), s. 37 ve devamı.

[12] F. Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* (London: Fontana, 1973), cilt 2, s. 757.

günlük yaşama dayandırmaktadırlar. Bunları birbirine bağlayan, ikisinde de kronolojik bir süre olarak değil de, toplumsal yeniden üretimin ayrılmaz bir parçası olan zamana yönelik öncelikli bir ilginin bulunmasıdır. Göstermeye çalıştığım gibi, en derinlemesine tortulaşmış kurumların nasıl yeniden üretildikleri hakkında Goffman'dan öğreneceğimiz çok şey var; Goffman'ı önemsiz ya da geçici olanın kuramcısı diye görmek yerinde olmaz. *Per contra*, Braudel, bireyin içinde karşı konamaz toplumsal akımların oyuncağıymış gibi göründüğü tarihin dev dalgalarının, bir "belirlenimci, kaderci tarihin"[13] incelemesini ortaya atıyor diye görülmemelidir. Tarih, olayların zaman ve uzamda, eyleme ile yapının sürgit olarak karşılıklı alışverişi yoluyla yapılaşması, gündelik yaşamın dünyevi niteliği ile devasa zaman ve uzam dilimlerine yayılan kurumsal biçimler arasındaki karşılıklı bağlantıdır.

Bugünlerde, tarihçilerle toplumbilimcilerinin çalışmalarının arasındaki önemli yakınlaşmaya değinirken istediğim yalnızca, tarihin daha toplumbilimsel, toplumbilimin de daha tarihsel olması gerektiğini öne sürmek değil. Burada daha önemli sorunlar var. Zaman ve uzamın toplum kuramında canlandırılması, araştırma sorunlarının odağının her ikisinde de eyleme, yapı ve bağlamsallığı kuramlaştırmak olması anlamına gelir.

Bağlamsallık, zaman olduğu kadar uzam anlamına da geldiğinden, burada toplumbilim ile coğrafya arasındaki ilişkiye dönebiliriz. Coğrafya, uzunca bir süredir entelektüel bakımdan tarihten daha az çekici bir konu olmuştur ve yazı çizideki, toplumbilimle coğrafya arasındaki ilişkiyi göz önüne alan tartışmalar, tarihle toplumbilim arasındaki ilişkiye yönelik olanlardan daha da azdır. Birçok toplumbilimci, "toplumbilim"in hangi ölçüde "tarihsel" olabileceği ya da olması gerektiği hakkında —bu iki terimin nasıl anlaşıldıklarına göre değişen biçimlerde— kaygılanmışlardır, ne ki, bildiğim kadarıyla pek azı, coğrafyaya ilişkin olarak aynı rahatsızlığı duymuştur. Olasılıkla bunun nedeni, yalnızca tarih ve coğrafyanın birbirinden ayrı olan entelektüel saygınlıkları değil, aynı zamanda uzam kavramının, zaman kavramına kıyasla daha büyük bir saydamlığı sergiler görünmesidir.

[13] Stone, *The Past and the Present*, s. 19.

Uzamda uzaklığın kavranması ve kavramsal olarak buna uyum sağlanması kolay görünmektedir; zamanda uzaklığın değil. Böyle bir usavurma sonucunda hem uzamın coğrafyacılara bırakılabileceği hem de uzamsal biçimlerin incelenmesinin görece ilginç olmadığı düşüncesi ortaya çıkabilir. Ne ki, bu sonuç yüzeysel bir sonuç olacaktır. Deyiş tuhaf görünebilir, ne ki insanlar, "kendi tarihlerini yaptıkları" kadar, "kendi coğrafyalarını da yaparlar". Diyeceğim, toplum yaşamının uzamsal düzenlemeleri toplum kuramı için, zamansallık boyutları kadar temel önemi olan bir konudur ve sık sık altını çizdiğim gibi, birçok erek açısından zaman ve uzamı birbirinden ayrı olarak değerlendirmek yerine zaman-uzam terimleriyle düşünmek gerekmektedir.

İnsan coğrafyasının on dokuzuncu yüzyıl sonundaki kökleri, toplumbiliminkiler ile belirli bir ortaklığı paylaşmaktadır; tarihin durumunda olduğu gibi, insan coğrafyası da Durkheim ve *Année Sociologique* ile bağlantısı olanlardan önemli ölçüde etkilenmişti. Bu coğrafyanın ilk ortaya çıkışındaki belki de en etkili olan iki kişi, Ratzel ve Vidal de Blanche için de doğrudur. Ratzel'in parolası, "Die Menscheit ist ein Stück der Erde"[14] idi, ne ki bağımsızca kurulmuş bir görüngü olarak toplumsal örgütlenmenin önemini de vurgulamıştır. Durkheim, Ratzel'in çalışmasını haklı olarak, kendi geliştirmek istediği toplumbilim anlayışı için bir "gizil bağlaşık" diye görmüştü.[15] Vidal'ın *genre de vie** kavramı doğrudan Durkheim'in etkisini dile getirir; Vidal'ın düşünceleri, Lucien Febvre tarafından devralınmış olarak, Braudel de içlerinde olmak üzere Fransız tarihçilerinin çalışmalarında önemli bir etki göstermiştir.[16] Braudel'in, Avrupa'nın siyasal göstergeleri ya da ulus-devletlerinin belirlediği sınırlar yerine, bir bütün olarak Akdeniz bölgesi üzerinde yoğunlaşması, güçlü bir biçimde Vidal'ın vurgularını yansıtmaktadır. Ne ki, Ratzel ve Vidal'ın toplumbilim üzerindeki daha sonraki etkileri

---

[14] Friedrich Ratzel, *Anthropgéographie* (Stuttgart, 1899), 1. cilt, s. 23.

[15] Emile Durkheim, *Anthropo-Géographie*, 1. cildin tanıtma yazısı, *L'Année Sociologique*, 3. cilt, 1898-1899, s. 551. Bununla birlikte, bu ve diğer yazılarda Durkheim'in Ratzel'e bakışı oldukça eleştireldir.

* Yaşam tarzı (ç.n.).

[16] Lucien Febvre, *A Geographical Introduction to History* (London: Routledge, 1950).

zayıf olmuştur. İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllar içinde toplumbilimle coğrafya, büyük ölçüde birbirinden ayrı olan kendi yollarına gittiler.

Ne ki, o zamandan bu yana durum değişmiştir. Araştırmalar arasındaki gözle görülebilir yakınlaşma, belki de tarih ile toplumbilim arasında olduğu kadar yakın değildir, ancak insan coğrafyası kesinlikle, daha önceki kuşaklardaki, toplumbilimle yakın bağlantıyı büyük ölçüde yeniden canlandırmıştır.[17] 1960'ların "yeni coğrafya"sı, "yeni tarih" gibi, toplum bilimlerinin başka yerlerindeki nicel yöntemleri kendi alanlarına getirmekten güçlü bir biçimde etkilenmiştir. Coğrafyanın öncelikle bölgeselleşmeye ilişkin bir inceleme alanı olduğu düşüncesi yerini, uzamsal biçim hakkındaki daha soyut bir vurguya bırakma eğilimi göstermiştir. "Yeni coğrafya", toplum bilimlerinin başka alanlarındaki düşünce akımlarını yansılar biçimde, büyük ölçüde çağcıl toplumsal ve siyasal düşünce üzerinde böylesine güçlü bir etkisi olan deneyciliğin eleştirileri altına konmuştur. Bununla birlikte sonuç, coğrafyacıların çalışmalarının toplumbilime yapacağı katkının en az toplumbilimcilerin karşılık olarak yapacakları katkı kadar olmasıdır. Çünkü insan coğrafyası, toplumbilimdeki aynı kavramların birçoğunu içerir, aynı yöntembilgisel tartışmalarda yer alır duruma gelmiştir.

Önceki bölümlerde, yapılaşma kuramına içerilebileceği öncelikli yönleri diye gördüğüm coğrafya kavramlarını açıklığa kavuşturmaya çalışmıştım. Kuşkusuz, Hägerstrand ve izleyicilerinin çalışmalarının, coğrafyanın toplumbilime verebileceklerinin tümünü içerdiğini söylemiyorum. Ne ki bu yaklaşım, belirlemeye çalıştığım nedenler yüzünden, yapılaşma kuramı için özellikle önemlidir. Uygun eleştirel değerlendirmelerle bu yaklaşım, kuramsal nitelikte ipuçlarının yanısıra doğrudan deneysel çalışmaya uygulanabilecek araştırma teknikleri de sağlamaktadır. Zaman coğrafyasının, kuşkusuz kolayca birleştirilebileceği geleneksel toplumsal araştırmaya üç üstünlüğü bulunmaktadır. Bunlardan birisi, araştırma çalışmasını, özellikle bu çalışmalar yapanların devindikleri *milieux*nün fiziksel yanlarıyla bağlantılı

[17] Bak., diğer şeylerin yanısıra, Derek Gregory, *Ideology, Science and Human Geography* (London: Hutchison, 1978).

olduklarında, etkileşimin bağlamsallıklarına karşı duyarlı duruma getirmesidir. Toplumbilimciler tarafından yürütülen toplumsal araştırmaların çoğu, *milieux*'nün fiziksel ve toplumsal yönleri arasındaki bağlantılara, Chicago Okulu ile "ekolojik" diye adlandırılan övgüye değer kuramcıların dışında,[18] soğuk bakmıştır. Diğer bir üstünlük, bu yaklaşımın, toplumsal kurumların çekirdeğinde yer alan gündelik etkinliklerin rutinleşmelerinin önemine dikkatimizi yöneltmesidir. Üçüncüsü, zaman coğrafyası, gündelik yaşamın birbirleriyle kesişen bir dizi zaman-uzam yolları olduğu düşüncesini geliştirerek, toplumsal yeniden üretim kalıplarını çizgeleştirme ve çözümleme biçimi ortaya atmaktadır.[19]

Coğrafyadaki, bölgeselleşme kavramının yerine daha soyut uzamsal biçim modellerini geçirme girişimini büyük ölçüde hatalı bir çaba diye görüyorum. Bölgeselleşme çözümlemesinin, coğrafyanın özel ve kendine özgü ilgi alanı durumuna getirilmesinin de yararlı olacağını düşünmüyorum. Vurgulamaya çalıştığım gibi bölgeselleşme, toplum kuramında önemli bir yer tutuyor gibi görülmesi gereken bir kavramdır. Bölgeselleşme en iyi biçimde, bütünüyle uzamsal bir kavram diye değil ama bağlamların zaman-uzamda öbeklenmelerini dile getiren bir kavram diye anlaşılabilir. Böyle görülecek bölgeselleşme, toplumbilim için hem kuramsal hem de deneysel düzeyde kesinlikle ayrıcı önemi olan bir görüngüdür. Başka hiçbir kavram "mikro-" ve "makro-toplumbilim" araştırmaları arasındaki yanıltıcı ayrımı düzeltmeye daha fazla yardımcı olamaz; başka hiçbir kavram, bir "toplum"un her zaman, kesin olarak belirlenmiş sınırları olan açık seçik bir birlik olduğu varsayımına karşı koymaya yardımcı olamaz. Toplumbilimde benimsendiği biçimiyle bölgeselleşme kavramının sorunlu yanları, ilk olarak, bu kavramın öncelikle kent toplumbilimi içinde biçimlendirilmiş olması, ikinci olarak, öncelikle mahallelere gönderme yapma yoluyla kullanılmakta olması, üçüncü olarak da kent toplumbiliminin geleneksel ola-

---

[18] Bak., örneğin, Amos H. Hawley, *Human Ecology* (New York: Ronald Press, 1950).

[19] Bu bakımdan kimi önemli içermeler T. Carlstein, *Time, Resources, Society and Ecology* (Lund: Department of Geography, 1980)'de sunulmaktadır.

rak, toplumbilimin "alan"larından, diğerleri arasındaki yalnızca bir tanesi diye anlaşılmış olmasıdır.

Bu kullanımların her birisi sorgulanmalıdır. Dile getirmeye çalıştığım gibi, bölgeselleşme kesinlikle, "bölgesel bilim"e eşdeğer değildir, ne ki yine de bölgeselleşmenin çok geniş bir kullanım alanı bulunmaktadır. "Kent toplumbilimi", coğrafyacıların ve toplumbilimcilerin paylaştıkları temel ilgi alanlarından birisi ve iki disiplin arasındaki alışverişin en verimli oldukları bir alan olmuştur. Vidal'ın, esas olarak kırsal çevreyi göz önüne alan çalışmaları ile Chicago Okulu'nun kentsel çevreyi göz önüne alan, çalışmaları arasında ilginç koşutluklar bulunmaktadır. Park, kendi kavramlarını bağımsızca geliştirmiş görünüyorsa da, Fransız insan coğrafyası yazılarını biliyordu. Park'ın etkisinin, biçimselci bir uzam anlayışı ile ayırt edilen ve nesnelci bir bakış açısını vurgulayan kent ekolojisi üzerine olması bir şanssızlıktır. Daha sonraki çalışmalarında Park, eğer "toplumsal ilişkilerin hepsini uzam ilişkilerine indirgemeyi" becerebilirsek, "insan ilişkilerine fizik bilimlerinin temel mantığını uygulamanın olanaklı olabileceğini" düşlemiştir.[20] Ne ki daha önceki yazılarında, *genres de vie** olarak ayırıcı toplumsal özellikler tarafından düzenlenen ve bu özellikleri dile getiren mahalleyi, bağlamsallaştırıcı bir görüngü diye çok daha fazla vurgulamıştır. Korunması gereken, özgül olarak kentin mahalleleri yerine genel olarak bölgeselleşme ile el ele gidiyor diye görülecek olan işte bu türden bir vurgudur.

Kent toplumbilimi, sadece toplumbilimin dallarından biri değildir. Bunu vurgulamak birinci derecede önemlidir ve kent toplumbilimindeki yeni gelişmelerde bunun kabul edilmesi, coğrafya ile toplumbilim arasındaki ayrımların bir bölümünü ortadan kaldırmaya daha da yardımcı olmuştur. Daha önce belirtmiş olduğum gibi, kentlerin yapılarının göz önüne alınması, mikro/makro sorunu da içlerinde olmak üzere, genellikle tamamıyla mantıksal nitelik olarak sunulan sorunların çözümlenmelerinde büyük önem taşımaktadır. Buradaki "kent" terimi

---

[20] R. Park, "Human Ecology", *American Sociological review*, 42. cilt, 1936, s. 2. Park'ın kimi zaman bu konumu bir ölçüde yumuşattığı da doğrudur.

* Yaşam tarzı (ç.n).

yanıltıcıdır. Eğer kentler, hemen hemen her yerde büyük ölçekli toplumların örgütlenmelerinde anahtar bir rol oynadıysa, sınıflara bölünmüş toplumlardaki kent, çağcıl dönemin kentiyle aynı değildir. Çağcıl kentlilik, zaman-uzam örgütlenmesinin yeni bir biçimini dile getirdiği sürece, geleneksel kentlerden farklılık göstermektedir ve bunun kökenleri, kapitalist sanayi toplum biçiminin kökenleriyle ortaktır. Castells'in kent kuramındaki vurguyu "kent toplumbilimi"nden kentliliğin toplum kuramı için türsel önemine kaydırmakta dikkate değer bir rol oynadığını kabul etmek için, onun çalışmalarının bütün yönleriyle aynı düşüncede olmak gerekmemektedir.[21] Kentlilik çözümlemesi, "yaratılmış çevrenin" temeli olarak yapılaşma kuramının yaratmaya yardımcı olabileceği, bugünün sanayileşmiş toplumlarına yönelik herhangi bir deneysel çalışma programında kesinlikle önde gelen bir konumda yer alacaktır.

Toplumbilimciler, coğrafyacıların çalışmalarından ne öğrenebilirler? Yalnızca bölgeselleşmenin önemi ve bunu inceleme tekniklerini değil, aynı zamanda coğrafyacıların geleneksel olarak yer dedikleri (ne ki benim lokal demeyi yeğlediğim) şeyin toplumsal pratiklerin yeniden üretimindeki önemini de. Pred'in yazıları, kentliliğe ilişkin deneysel çalışmaları hem zaman coğrafyasından hem de yapılaşma kuramından etkilenmiş olan bir bakış açısıyla biraraya getirdiklerinden, bu konuda öğretici bir örnek diye aktarılabilir.[22] Pred'in oldukça doğru bir biçimde belirttiği gibi, toplumsal etkileşimin "yerleşik" niteliği kavramına, "özgül kültürel, ekonomik ve siyasal kurumların zaman ve uzam içinde yeniden üretilmelerinin, sürekli olarak özgül eylemler, bilgi birikimleri ve özgül bireylerin yaşam öykülerine zamansal ve uzamsal olarak [nasıl] bağlandıkları"nı[23] anlamadığımız süre-

---

[21] Manuel Castells, "Is there an urban sociology?" C. G. Pickvance, *Urban Sociology: Critical Essays*, London: Tavistock, 1976) içinde; ayrıca aynı kitaptaki diğer yazılar. Ayrıca bak. Henri Lefebvre'nin sayısız yazısı.

[22] Özellikle bak. Allan Pred, "Power, everyday practice and the discipline of human geography", *Space and Time in Geography* (Lund: Gleerup, 1981) içinde; Nigel Thrift ve Allan Pred, "Time-geography: a new beginning", *Progress in Human Geography*, 5. cilt, 1981; ve Allan Pred, "Structuration and place: on the becoming of sense of place and structure of feeling", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 13. cilt, 1983, içinde.

[23] Pred, "Structuration and place", s. 46.

ce deneysel bakımdan bir içerik kazandıramayız. Belirli bir lokaller dizisi içerisinde bireylerin günlük yollarının düzenleştirilmesi, buna ek olarak kimi araştırmacıların bir "yer duygusu" diye adlandırdıkları şey, yapının ikiliğinin somutlaşmış yanlarıdır. "Günlük yol" ile "yaşam yolu" diyalektiği, bireyin yaşam öyküsündeki sürekliliğin, kurumsal yeniden üretimin sürekliliğinde dile getirilme, aynı zamanda da bunu dile getirme biçimidir. Bir yer duygusu, tam da bireyin yaşam öyküsü ile bireyin kendileri aracılığıyla devindiği zaman-uzam yollarının ortamları olan lokaller arasında ruhsal bir bağ sağladığından, varlıksal güvenliğin sürdürülmesinde temel bir önem taşır görünmektedir. Daha geniş lokaller —bölgeler, uluslar vs.— ile özdeşleşme duyguları, gündelik yaşamın lokalleştirilmiş bağlamlarının yarattıkları ve desteklediklerı duygulardan ayırt edilebilir gibidir. Bu sonuncu duygular, büyük ölçekli kurumsal sürekliliklerin yeniden üretimi açısından, olasılıkla ilk türden duygulara kıyasla çok daha önemlidirler.[24] Pred, "yer alma" deyişinin alabileceği iki anlamın incelenmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Toplumsal etkinlik belirlenmiş lokallerde gerçekleşir, ne ki bu, söz konusu etkinliğin özgül durumlar içinde, yalnızca edilgen bir biçimde lokalleşmesi diye anlaşılmamalıdır. İnsan etkinlikleri, hiçbir yerde çağcıl kentliliğin yaratılmış çevrelerinde olduğu kadar açık olmayan, doğadan yararlanma ve onu dönüştürme yoluyla "gerçekleşir".

Soruyu tersine çevirirsek, coğrafyacılar toplumbilimcilerden ne öğrenebilirler? Belki de aslında çok az şey, çünkü son birkaç yıl içinde coğrafyacılar, toplumbilimde geçerli olan tartışma ve konuları oldukça iyi bilir duruma geldiler. Bununla birlikte, yapılabilecek bir katkı, kendi başına bir "uzam bilimi" olabileceği varsayımını ortadan kaldırmaya yardımcı olmaktır. İnsan coğrafyasındaki uzamsal biçimler her zaman, toplumsal biçimlerdir. Belirli türden bir coğrafya yazı çizisinin bir temsilcisi olması bakımından, coğrafyanın "uzamsal yasalar bulma yoluyla olgu kümeleri arasındaki uzamsal bağlantıları" oluşturmak ve "bu yasaların kendileri arasındaki bağlantıları, uzamsal sorunlar alanın-

[24] Anne Buttimer ve Davis Seamon, *The Human Experience of Space and Place* (New York: st Martin's Press, 1980); Yi-fu Tuan, "Rootedness versus sense of place", *Landscape*, 24. cilt, 1980.

daki kalıplar ya da dizgeler niteliğindeki uzamsal kuramlar oluşturma yoluyla"[25] açıklığa kavuşturmak olduğu savını göz önüne alalım. Böyle dile getirişler, kuşkusuz, daha önceden uygun olmadığını söylediğim bir yasa anlayışını dile getirmektedir; bunlar, "uzamsal bağlamdaki bir toplum fiziği"[26] oluşturma girişimini temsil etmektedirler. Ne ki daha da önemlisi, bunlar uzamın kendine özgü bir niteliği olduğunu varsaymaktadırlar; mantıksal bakımdan sorgulanabilir ve deneysel bakımdan da yararsız olan bir öneri. Uzam, toplumsal gruplanmaların yapılaştıkları içerikten yoksun bir boyut değildir, ancak etkileşim dizgelerinin oluşturulmasında tuttuğu yer bakımından göz önüne alınmalıdır. Tarihe ilişkin olarak ortaya konan aynı nokta, (insan) coğrafya(sı) için de geçerlidir: insan coğrafyası ile toplumbilim arasında hiçbir mantıksal ya da yöntembilgisel farklılık yoktur!

[25] D. Amedeo ve R. G. Colledge, *An Introduction to Scientific Reasoning in Geography* (New York: Wiley, 1975), s. 35.

[26] Derek Gregory, *Ideology, Science and Human Geography* (London: Hutchison, 1978), s. 73.

YAPILAŞMA KURAMININ TERİMLERİNE İLİŞKİN SÖZLÜK

Bu liste, yaygın kullanımlarından farklı biçimde kullanılan kimi yeni kavramları ya da terimleri içermektedir. Liste yalnızca metinde ortaya atılan dile getirişleri özetlemek için düzenlenmiştir, onları daha da açımlamak için değil.

Bağlamsallık (Contextuality): Zaman-uzamdaki etkileşimin, bu etkileşimin gerçekleştiği ortamı, bu ortamda varolan yapanları ve bunlar arasındaki iletişimi içeren, yerleşik niteliği.

Bilgililik (Knowledgeability): Yapanların, kendilerinin ve başkalarının eylemlerine temel olan durumlara ilişkin olarak, sözkonusu eylemlerin üretilmeleri ve yeniden üretilmeleri sırasında dayanılan, usavurmaya dayalı olanların yanısıra üstü kapalı olarak oluşturulan bilgiler de içinde olmak üzere, bildikleri (inandıkları) herşey.

Bölgeselleşme (Regionalization): Bölgelerin, lokaller içerisinde ya da arasında zaman, uzam ya da zaman-uzam bakımından farklılaşması; bölgeselleşme, toplumların her zaman birlikleri sağlanmış, türdeş dizgeler oldukları varsayımına karşı denge sağlayan önemli bir kavramdır.

Çelişki (Contradiction): Yapısal ilkelerin, herbir ilke diğerine bağımlı olacak, ancak yine de birbirini değilleyecek biçimdeki karşıtlığı; böyle durumlarda ortaya çıkan ters sonuçlar.

Çifte Yorumsama (Double hermeneutic): Toplum biliminin mantıksal bakımdan zorunlu bir parçası olarak, meslekten olmayan yapanların oluşturduğu anlamlı toplumsal dünya ile toplum bilimcileri tarafından ortaya atılan üst-diller biçimindeki iki anlam çerçevesinin birbiriyle kesişmesi; toplum bilimlerinin pratiğinde, bu ikisinin her birinden öbürüne sürekli bir "kayış" sözkonusudur.

Dağıtımsal Kaynaklar (Allocative resources): Doğal çevre ve fiziksel maddeler de içinde olmak üzere, gücün yaratılışında yer alan maddi kaynaklar; dağıtımsal kaynaklar, doğa üzerindeki insan egemenliğiyle elde edilirler.

Denetimin diyalektiği (Dialectic of control): Gücün (denetim olarak gücün), dağılımsal yanının çift yönlü niteliği; kurulu güç ilişkilerinde, daha güçsüz olanın, güçlü olan üzerinde denetim kurabilecek biçimde kaynakları nasıl yönlendirebildiği.

Dışarıdan eleştiri (External critique): Meslekten olmayan eyleyenlerin inanç ve pratiklerinin, toplum bilimlerinin kuram ve bulgularına dayanan eleştirisi.

Dizge (System): Yeniden üretilen pratikler diye anlaşılan toplumsal ilişkilerin zaman-uzam boyunca kalıplaşması. Toplumsal dizgeler, sergiledikleri "dizgelik" derecesi bakımından büyük ölçüde değişken olarak algılanmalıdır ve bunlar, fiziksel ve biyolojik dizgelerdeki içsel bütünlüğü ender olarak sergilerler.

Dizge bütünleşmesi (System integration): Zaman-uzam boyunca yapanlar ya da topluluklar arasındaki, birarada varolma koşulları dışındaki karşılıklılık.

Dünya zamanı (World-time): Tarihin, oluşların doğasını etkileyen birleşim durumları; tarihsel öncellerin anlaşılmasının oluşsal nitelemeler üzerindeki etkisi.

Düşüngüsel kendi kendini-ayarlama (Reflexive self-regulation): Dizgesel yeniden üretimde geri-besleme etkisi olan nedensel

çevrim; eyleyenlerin dizgenin mekanizmalarına ilişkin ellerinde olan ve bu dizgeyi denetlemek için kullandıkları bilgi, sözkonusu geri-beslemeyi önemli ölçüde etkilemektedir.

Eylemin ussallaştırılması (Rationalization of action): Yeterli yapanların, kendilerine ne yaptıklarına ilişkin soru sorulduğunda etkinliklerini açıklayan gerekçeler verebilecek biçimde, yaptıkları şeylerin temelleriyle "ilişkiyi koruma" yetenekleri.

Eylemin düşüngüsel gözetimi (Reflexive monitoring of action): İnsan davranışının, eyleyenin etkinlik akışı içerisinde dikkate alınan, ereğe dayalı , ya da istendik olma niteliği; eylem, istemelerin bir toplamını içeren, birbirinden ayrı edimlerin oluşturduğu bir dizi değil, sürekli bir süreçtir.

Geçerlilik ölçütleri (Validity criteria): Toplum bilimcilerinin kendi kuram ve bulgularını temellendirir ve başkalarının kuram ve bulgularını değerlendirirken dayandıkları ölçütler.

Güvenilirlik Ölçütleri (Credibility Criteria): Eyleyenlerin yaptıkları şeyler için gerekçeler bulmakta kullandıkları ve yaptıkları bu şeylerin neler olduğunu betimlemeye yardımcı olacak biçimde anlaşılan ölçütler.

İçeriden eleştiri (Internal critique): Toplum biliminin, kuramı ve bulguların mantıksal arguman ve kanıtların sağlanması yoluyla değerlendirilmesini sağlayan eleştirel aygıtları .

Kararlılığı koruyan çevrimler (Homeostatic loops): Dizgesel yeniden üretim üzerinde geri-besleme etkisi olan nedensel etkenler; burada geri-besleme büyük ölçüde istenmedik sonuçların ürünüdür.

Kurumsal çözümleme (Institutional analysis): Yapanların beceri ve bilgilerine dayandırılan ve kurumları sürekli olarak yeniden üretilen kural ve kaynaklar diye gören toplumsal çözümleme.

Lokal (Locale): Etkileşimin gerçekleştiği ortamın bir parçası olan ve bu etkileşimin şu ya da bu yönde yoğunlaşmasına yardımcı, kesin sınırları olan fiziksel bir bölge.

Oluşsal Niteleme (Episodic characterization): Kurumsal değişme biçimlerinin, karşılaştırma ereğiyle, belirlenmesi; oluşlar, belirli bağlamlardan yapılan soyutlamalarla bir dereceye kadar karşılaştırılabilir olan ve belirlenebilir bir başlangıcı ile olayların bir gidiş biçimi ve sonuçları olduğu değişim evreleridir.

Ortak bilgi (Mutual knowledge): Meslekten olmayan yapanlar ve toplumbilim gözlemcilerinin paylaştıkları, yaşam biçimlerinde nasıl "yürünüp gidileceğine" ilişkin bilgi; toplumsal etkinliğin geçerli anlatımlarına erişmek için gerekli koşul.

Pratik bilinç (Practical consciousness): Yapanların, özellikle kendi eylemlerinin koşulları da içinde olmak üzere, toplumsal koşullara ilişkin olarak bildikleri (inandıkları), ancak usavurmaya dayalı bir biçimde dile getiremedikleri herşey; ne ki pratik bilinci, bilinçdışında olduğundan farklı olarak, koruyacak hiçbir bir baskı çizgisi yoktur.

Rutinleşme (Routinization): Gündelik toplum yaşamındaki etkinliklerin ezici bir çoğunluğunun alışkanlığa dayalı, elde bir diye görülen niteliği; varlıksal güvenlik duygusunu hem destekleyen, hem de bu güvenli tarafından desteklenen alışılmış davranış tarzları ve biçimlerinin yaygınlığı.

Sınıflara-bölünmüş toplum (Class-divided society): İçinde ayırdedilebilir türden bir sınıf ayrılığı varolan, ne ki bu bölünmenin toplumun örgütlenmesinde tek temelin olmadığı tarıma dayalı devletler.

Stratejik davranış çözümlemesi (Analysis of strategic conduct): Kurumları, toplumsal olarak yeniden üretiliyor diye gören, yapanların kendi yaptıklarının düşüngüsel gözetimini nasıl gerçekleştirdikleri, bu yapanların etkileşimin kuruluşunda kural ve kaynaklara nasıl dayandıkları üzerinde yoğunlaşan toplumsal çözümleme.

Tabakalaşma modeli (Stratification model): İnsan eyleyeninin, bilişsellik/güdülenmenin, usavurmaya dayalı bilinç, pratik bilinç ve bilinçdışı biçimindeki üç "katman"ını vurgulayan bir yorumu.

Tarihsicilik (Historicity): Tarihin, ileriye doğru değişme diye belirlenmesi ve, buna eşlik eden, sözkonusu değişmeyi daha da hızlandırmak için bilinçli olarak bu belirlemenin kullanılması. Tarihsicilik, "tarih"in ne olduğu hakkındaki özgül bir anlayışı ve buna bağlı olarak da tarih bilgisinin, tarihin kendisini değiştirmek için kullanılması görüşünü içerir.

Toplumlararası dizgeler (Intersocietal systems): Toplumlar ve, değişik toplumlar topluluğu da içinde olmak üzere, toplumsal bütünlükler arasında varolan her türden sınır çizgilerini aşan toplum dizgeleri.

Toplumsal bütünleşme (Social integration): Karşılaşmalardaki süreklilikler ve kopmalar diye anlaşılan, birarada bulunan yapanlar arasındaki pratiklerin karşılıklılığı.

Usavurmaya dayalı bilinç (Discursive consciousness): Eyleyenlerin, özellikle kendi eylemlerinin koşulları da içinde olmak üzere, toplumsal koşullara ilişkin olarak söyleyebilecekleri, ya da sözlü olarak dile getirebilecekleri şeyler; usavurmaya dayalı olan farkında olma durumu.

Varlıksal güvenlik (Ontological security): Benlik ve toplumsal kimliğin temel varoluşsal parametreleri de içinde olmak üzere, doğal ve toplumsal dünyaların göründükleri gibi olduklarına ilişkin duyulan inanç ya da güven.

Yapı (Structure): Toplum dizgelerinin yeniden üretiminde yinelenir biçimde içerilmiş kurallar ve kaynaklar. Yapı yalnızca, insan bilgililiğinin organik temeli olan bellek izleri olarak ve eylemde örneklenmiş bir biçimde varolabilir.

Yapılar (Structures): Toplumsal dizgelerin kurumsal olarak eklemlenmesinde içerilmiş kural-kaynak kümeleri. Yapıları, yapısal ilkeler de içinde olmak üzere, incelemek, toplum ve

dizge bütünleşmesini etkileyen dönüşüm/aracılık ilişkilerinin temel yönlerini incelemek anlamına gelir.

Yapının ikiliği (Duality of structure): Yapının, yinelenir olarak düzenlediği davranışın hem aracı hem de sonucu olma niteliği; toplum dizgelerinin yapısal özellikleri, eylemden bağımsız olarak varolamazlar ne ki bu özellikler, davranışın üretimi ve yeniden üretiminde sürgit olarak içerilmişlerdir.

Yapılaşma (Structuration): Toplumsal ilişkilerin zaman ve uzam içinde, yapının ikiliği yoluyla yapılaşımı.

Yapısal ilkeler (Structural principles): Toplumsal bütünlüklerin düzenlenme ilkeleri; herhangi bir toplumun ya da toplum türünün bütüncül kurumsal düzenlemesinde yer alan etkenler.

Yapısal özellikler (Structural properties): Toplum dizgelerinin yapılaşmış özellikleri; özellikle zaman ve uzama yayılan kurumlaşmış özellikler.

Yeniden üretim devresi (Reproduction circuit): Ya kararlılığı koruyan çevrimler, ya da düşüngüsel kendi kendini-ayarlama yoluyla gerçekleşen yeniden üretim ilişkilerinin kurumlaşmış bir dizisi.

Yetkesel Kaynaklar (Authoritative Resources): Gücün yaratılmasında yer alan, insanların etkinliğini yöneltme yeteneğinin sonucu olan maddi olmayan kaynaklar; yetkesel kaynaklar, kimi yapanların diğerleri üzerinde egemen olmaları sonucu ortaya çıkarlar.

Zaman-uzam aralaşması (Time-space distanciation): Toplumsal dizgelerin, toplum ve dizge bütünleşmesi mekanizmalarına dayanarak, zaman-uzam boyunca yayılması.

Zaman-uzam uçları (Time-space edges): Farklı yapısal biçimleri olan toplumlar arasındaki, hem çatışmaya hem de birlikte varolmaya dayanan bağlantılar.

KAYNAKÇA

Abrams, Philip, *Historical Sociology* (Londra: Open Books, 1982).

Alland, Alexander, *Evolution and Human Behaviour* (Garden City: Natural History Press, 1967).

Alland, Alexander, *Adaptation in Cultural Evolution* (New York: Columbia University Press, 1970).

Amedeo, D. ve R. G. Golledge, *An Introduction to Scientific Reasoning in Geography* (New York: Wiley, 1975).

Anderson, Perry, *Arguments Within English Marxism* (Londra: Verso, 1980)

Anscombe, G. E. M., 'The first person', *Mind and Language*, der. Samuel Guttenplan (Oxford: Blackwell, 1972).

Appley, M.-H., *Adaptation-Level Theory: A Symposium* (New York: Academic Press, 1971).

Archer, Margaret S., 'Morphogenesis versus structuration: on combining structure and action', *British Journal of Sociology*, 33, 1982.

Ariés, P., *Centuries of Childhood* (Harmondsworth: Penguin, 1973).

Artaud, Antonin, *Le théâtre et la science* (Paris, Seuil, 1947).

Atkinson, Maxwell J., *Discovering Suicide* (Londra: Macmillan, 1978).

Bachrach, Peter ve Morton S. Baratz, 'The two faces of power', *American Political Science Review*, 56, 1962.

Bachrach, Peter ve Morton S. Baratz, *Power and Poverty* (New York: Oxford University Press, 1970)

Badie, Bertrand ve Pierre Birnbaum, *Sociologie de l'Etat* (Paris: Grasset, 1979).

Banks, J. A., *The Sociology of Social Movements* (Londra: Macmillan, 1972).

Barbagli, M., *Disoccupazione intellettuale e sisterna scolastico in Italia* (Bologna: Il Mulino, 1974).

Becker, Ernest, *The Birth and Death of Meaning* (New York: Free Press, 1962).
Bennett, John W., *The Ecological Transition* (New York: Pergamon Press, 1976).
Benyon, Huw, *Working for Ford* (Londra: Allen Lane, 1973).
Bergström, Lars, *The Alternatives and Consequences of Actions* (Stockholm: Almqvist, 1966).
Bettelheim, Bruno, *The Informed Heart* (Glencoe: Free Press, 1960)
Bhaskar, Roy, *The Possibility of Naturalism* (Brighton: Harvester, 1979)
Biddle, Bruce J., *Role Theory* (New York: Academic Press, 1979)
Blacking, John, *The Anthropology of the Body* (Londra: Academic Press, 1977).
Blau, Peter M., 'Structural Effects', *American Sociological Review*, 25, 1960.
Blau, Peter M., 'A formal theory of differentiation in organizations', *American Sociological Review*, 35, 1970.
Blau, Peter M., *Approaches to the Study of Social Structure* (Londra: Collier-Macmillan, 1975).
Blau, Peter M., 'A macrosociological theory of social structure', *American Journal of Sociology*, 83, 1977.
Blau, Peter M., *Inequality and Heterogeneity* (New York: Free Press, 1977).
Blau, Peter M., 'Comments on the prospects for a nomothetic theory of social structure', *Journal for the Theory of Social Structure*, 13, 1983.
Blumer, Herbert, 'Collective behaviour', *Principles of Sociology*, der. Alfred M. Lee (New York: Barnes and Noble, 1951).
Boomer, Donald S ve D. M. Laver, 'Slips of the tongue', *British Journal of Disorders of Communication*, 3, 1968.
Boudon, Raymond, *The Uses of Structuralism* (Londra: Heinemann, 1971).
Boudon, Raymond, *The Unintended Consequences of Social Action* (Londra: Macmillan, 1982).
Boughey, Arthur S., *Man and the Environment* (New York: Macmillan, 1971).
Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

Braudel, F., *The Mediterranean and Mediterranean World in the Age of Philip II*, 2 cilt, (Londra: Fontana, 1973).

Brazelton, T. B., v.d., 'The origins of reciprocity', *The Infant's Effects on the Caregiver*, der. M. Lewis ve L. Rosenblum (New York: Wiley, 1974).

Brown, Penelope ve Stephen Levinson, 'Universals in language use: politeness phenomena', *Questions and Politeness*, der. Esther N. Goody (Cambridge : Cambridge University Press, 1978).

Bruner, J. S. *Beyond the Information Given* (New York: Norton, 1973).

Buttimer, Anne ve David Seamon, *The Human Experience of Space and Place* (New York: St. Martin's Press, 1980).

Caillois, Roger, *Man, Play and Games* (Londra: Thames and Hudson, 1962).

Carlstein, T., v.d., *Timing Space and Spacing Time, Making of Sense of Time*'ın 1. cildi (Londra: Arnold, 1978).

Carlstein, T., *Time, Resources, Society and Ecology* (Lund: Department of Geography, 1980).

Carlstein, T., 'The sociology of structuration in time and space: a time-geographic assessment of Giddens's theory', *Swedish Geographical Yearbook* (Lund: Lund University Press, 1981).

Carneiro, Robert L., 'A theory of the origin of the state', *Science*, 169, 1970.

Castells, Manuel, 'Is there an urban sociology?', *Urban Sociology: Critical Essays*, der. C. G. Pickvance (Londra: Tavistock, 1976).

Chapple, Eliot D., *Culture and Biological Man* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970).

Cherry, E. C., 'Some experiments on recognition of speech with one and two ears', *Journal of the Acoustical Society of America*, 25, 1953.

Childe, V. Gordon, *The Progress of Archaeology* (Londra: Watts, 1944).

Childe, V. Gordon, 'Prehistory and Marxism', *Antiquity*, 53, 1979.

Claessen, Henri J. M. ve Peter Skalnik, *The Early State* (The Hague: Mouton, 1978). [Erken Devlet, çev. A. Şenel, İmge: Ankara, 1990]

Clark, P. A., 'A review of the theories of time and structure for organisational sociology', *University of Aston Management Centre Working Papers*, no: 248, 1982.

Cohen, J., *Man in Adaptation* (Chicago: Aldine, 1968).

Cohen, G. A., *Karl Marx's Theory of History : A Defence* (Oxford: Clarendon Press, 1978).

Cohen, Ronald, 'State origins: a reappraisal', *The Early State*, der. Claessen ve Skalnik.

Cohn, Norman, 'Mediaeval millenarianism: its bearing upon the comparative study of millenarian movements', *Millenial Dreams in Action*, der. Silvia L. Trapp (The Hague: Mouton, 1962).

Collins, Randall, 'Micro-translation as a theory-building strategy', *Advances in Social Theory and Methodology*, der. K. Knorr-Cetina ve A. V. Cicourel (Londra: Routledge, 1981).

Collins, Randall, 'On the micro-foundations of macro-sociology', *American Journal of Sociology*, 86, 1981.

Colson, F. H., *The Week* (Cambridge: Cambridge University Press, 1926).

Comte, Auguste, *Physique Sociale* (Paris: Herman, 1975).

Crocker, J. C., 'My brother the parrot', *The Social Use of Metaphor*, der. J. D. Sapis ve J. C. Crocker (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977).

Davidson, Donald, 'Agency', *Essays on Actions and Events* (Oxford: Clarendon Press, 1980).

De Sola Pool, Ithiel, *The Social Impact of the Telephone* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1981).

Deutsch, J.A. ve D. Deutsch, 'Attention: some theoretical considerations', *Psychological Review*, 70, 1963.

Ditton, Jason, *The View from Goffman* (Londra: Macmillan, 1980).

Dobzhansky, Theodosius, *Mankind Evolving* (New Haven: Yale University Press, 1962).

Dubos, René, *Man Adapting* (New Haven: Yale University Press, 1965).

Dumont, Louis, 'Population growth and cultural change', *Southwestern Journal of Anthropology*, 21, 1965.

Durkheim, Emile, review of *Anthropo-Geographie*, 1. cilt, *L'Année Sociologique 3. cilt*, 1898-1899.

Durkheim, Emile, *Socialism* (New York: Collier-Macmillan, 1962).

Durkheim, Emile, *The Rules of Sociological Method* (Londra: Macmillan, 1982) [Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları, çev. C. B. Akal, B/F/S: İstanbul, 1985].

Eberhard, Wolfram, *Conquerors and Rulers* (Leiden: Brill, 1965).

Ehrlich, Paul R., v.d., *The Process of Evolution* (New York: McGraw-Hill, 1974).

Eldredge, Niles and Ian Tuttersall, *The Myths of Human Evolution* (New York: Columbia University Press, 1981).
Elias, Norbert, *The Civilising Process* (Oxford: Blackwell, 1978).
Elias, N. ve J. Scotson, *The Established and the Outsiders* (Leicester: University of Leicester Press, 1965).
Elster, Jon, *Logic and Society, Contradictions and Possible Worlds* (Chichester: Wiley, 1978).
Elster, Jon, *Ulysses and the Sirens* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
Elton, G. R., *The Practice of History* (Londra: Fontana, 1967).
Ericksen, Gordon E., *The Territorial Experience* (Austin: University of Texas Press, 1980).
Erikson, Erik, H., *Childhood and Society* (New York: Norton, 1963).
Erikson, Erik, H., *Identity and the Life Cycle* (New York: International Universities Press, 1967).
Erikson, Erik, H., *Identity, Youth and Crisis* (Londra: Faber and Faber, 1968).
Febvre Lucien, *A Geographical Introduction to History* (Londra: Routledge, 1950).
Feinberg, Joel, 'Action and responsibility', *Philosophy in America*, der. Max Black (Ithaca: Cornell University Press, 1965).
Feld, Maury D., *The Structure of Violence* (Beverly Hills: Sage, 1977).
Forer, P., *Timing Space and Spacing Time*, der. Carlstein. v.d.
Fortes, M ve E. E. Evans-Pritchard. *African Political Systems* (Londra: Oxford University Press, 1940).
Foucault, Michel, *Folie et déraison* (Paris: Plon, 1961).
Foucault, Michel, v.d., *Moi, Pierre Rivière. . .* (Paris, Plon: 1973) [Annemi, Kız Kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière: 19. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti, çev. E. Yıldırım, Ara: İstanbul, 1991].
Foucault, Michel, *Discipline and Punish* (Harmondsworth: Penguin, 1979) [Hapishanenin Doğuşu, çev. M. A. Kılıçbay, İmge: Ankara, 1992].
Frankel, Boris, *Beyond the State* (Londra: Macmillan, 1983).
Freud, Sigmund, 'The Psychical mechanism of forgetfulness' (1980).
Freud, Sigmund, *An Outline of Psychoanalysis* (Londra: Hogarth, 1969).

Freud, Sigmund, *Civilisation and its Discontents* (Londra: Hogarth, 1969) ["Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları", *Uygarlık, Din ve Toplum* içinde, çev. Selçuk Budak, Öteki: Ankara, 1995].

Freud, Sigmund, *Introductory Lectures on Psychoanalysis* (Harmondsworth: Penguin, 1974) [Psikanalize Giriş Dersleri, çev. Selçuk Budak, Öteki: Ankara, 1994].

Freud, Sigmund, *The Psychopathology of Everyday Life* (Harmondsworth: Penguin, 1975). [Günlük Yaşamın Psikopatolojisi, çev. Şemsa Yeğin, Payel: İstanbul, 1996].

Fried, Morton H., *The Evolution of Political Society* (New York: Random House, 1967).

Friedman, Andrew L., *Industry and Labour* (Londra: Macmillan, 1977).

Fromkin, Victoria A., 'The non-anomalous nature of anomalous utterances', *Language*, 47, 1971.

Gadamer, Hans-Georg, *Turth and Method* (Londra: Sheed and Ward, 1975).

Gailey, H. A., *A History of Africa, 1800 to the Present*, 2 cilt (New York: Houghton-Mifflin, 1970-1972).

Gambetta, Diego, 'Were they pushed or did they jump?', Ph. D., University of Cambridge, 1982.

Garfinkel, Harold, 'A conception of, and experiments with, "trust" as a condition of stable concerted actions', *Motivation and Social Interaction*, der. O. J. Harvey (New York: Roland Press, 1963).

Gellner, Ernest, *Thought and Change* (Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1964).

Gibson, J. S., *The Ecological Approach to Visual Perception* (Boston: Houghton-Mifflin, 1979).

Giddens, A., *Capitalism and Modern Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

Giddens, A., *New Rules of Sociological Method* (Londra: Hutchinson/New York: Basic Books, 1976).

Giddens, A., *Studies in Social and Political Theory* (Londra: Hutchinson/New York: Basic Books, 1977).

Giddens, A., *Central Problems in Social Theory* (Londra: Macmillan/Berkeley: University Press, 1979).

Giddens, A., *The Class Structure of the Advanced Societies*, gözden geçirilmiş basım (Londra: Hutchinson/ New York: Harper and

Row, 1981) [İleri Toplumların Sınıf Yapısı, çev. Ö. Baldık, Birey: İstanbul, 1999].
Giddens, A., *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, 1. cilt, (Londra: Macmillan/ Berkeley: University of California Press, 1981).
Giddens, A., *Profiles and Critiques in Social Theory* (Londra: Macmillan/Berkeley: University of California Press, 1982).
Ginzburg, Carlo, *The Cheese and the Worms* (Londra: Routledge, 1980) [Peynir ve Kurtlar, çev. Ayşen Gür, Metis: İstanbul, 1996].
Goffman, Erving, *Asylums* (Harmondsworth: Penguin, 1961).
Goffman, Erving, *Behaviour in Public Places* (New York: Free Press, 1963).
Goffman, Erving, *Interaction Ritual* (Londra: Allen Lane, 1972).
Goffman, Erving, *Frame Analysis* (New York: Harper, 1974).
Goffman, Erving, *Forms of Talk* (Oxford: Blackwell, 1981).
Goffman, Erving, *The Presentation of Self in Everyday life* (New York: Doubleday, 1959).
Gorz, André, *Farewell to the Working Class* (Londra: Pluto, 1982) [Elvada Proleterya, çev. H. Tufan, Afa: İstanbul, 1986].
Gouldner, Alvin W., *The Coming Crisis of Western Sociology* (Londra: Heinemann, 1971).
Gregory, Derek, 'Solid geometry: notes on the recovery of spatial structure', *Timing Space and Spacing Time*, der. Carlstein. v.d.
Gregory, Derek, *Ideology, Science and Human Geography* (Londra: Hutchinoan, 1978).
Gregory, Derek, *Regional Transformation and Industrial Revolution* (Londra: Macmillan, 1982).
Grousset, René, *The Empire of the Steppes* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1970).
Habermas, Jürgen, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Tübingen: Siebeck and Mohr, 1967) [Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine, çev. M. Tüzel, Kabalcı: İstanbul, 1998].
Habermas, Jürgen, 'On systematically distorted communication', *Inquiry*, 13, 1970.
Habermas, Jürgen, *Communication and the Evolution of Society* (Boston: Beacon, 1979).
Habermas, Jürgen, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, 2 Cilt, (Frankfurt: Suhrkamp, 1981).
Hägerstrand, T., 'What about people in regional science?', *Papers of the Regional Science Association*, 24, 1970.

Hägerstrand, T., 'Space, time and human conditions', *Dynamic Allocation of Urban Space*, der. A. Karlqvist (Farnborough: Saxon House, 1975).

Hägerstrand, T., *Innovation as a Spatial Process* (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

Hägerstrand, T., 'Survival and arena: on the life-history of individuals in relation to their geographical environment', *Human Geography and Time Geography*, *Making Sense of Time*'ın 2. cildi, der. Carlstein. v.d.

Hall, Edward T., *The Silent Language* (New York: Doubleday, 1959).

Hall, Edward T., *The Hidden Dimension* (Londra: Bodley Head, 1966).

Harding, Thomas G., 'Adaptation and stability', *Evolution and Culture*, der. Sahlins ve Service.

Harré, R. ve P. F. Secord, *The Explanation of Social Behaviour* (Oxford: Blackwell, 1972).

Hawley, Amos H., *Human Ecology* (New York: Ronald Press, 1950).

Hayek, F. A., *Individualism and Economic Order* (Chicago: University of Chicago Press, 1949).

Hempel, Carl G., *Philosophy of Natural Science* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966).

Hilferding, Rudolf, *Finance Capital* (Londra: Routledge, 1981) [Finans Kapital, çev. Yılmaz Öner, Belge: İstanbul, 1995].

Hodgson, Marshall G. S., 'The interrelations of societies in history', *Comparative Studies in Society and History*, 5, 1962-1963.

Huizinga, Jan, *Homo Ludens* (Londra: Routledge, 1952) [Homo Ludens, çev. M. A. Kılıçbay, Ayrıntı: İstanbul, 1995].

Huxley, Julian, 'Evolution, cultural and biological', *Current Anthropology*, der. William C. Thomas (Chicago: University of Chicago Press, 1956).

Ingham, G. K., *Capitalism Divided? The City and Industry in Britain* (Londra: Macmillan, 1984).

Janelle, D. G., 'Spatial reorganisation: a model and concept' *Annals of the Association of American Geographers*, 58, 1969.

Kardiner, A., *The Individual and His Society* (New York: Columbia University Press, 1939).

Kautsky, John H., *The Politics of Aristocratic Empires* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982).

Kelley, Allyn L., 'The evidence for Mesopotamian influence in predynastic Egypt' *Newsletter of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*, 4. cilt, no: 3, 1974.
Koppers, W., 'L'origine de l'Etat', *6th International Congress of Anthropological and Ethnological Studies*, Paris, 1963, 2. cilt.
Krader, Lawrence, *Formation of the State* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1968).
Labov, William, 'Rules for ritual insults', *Studies in Social Interaction*, der. David Sudnow, (New York: Free Press, 1972).
Laing, R. D., *Self and Others* (Harmondsworth: Penguin, 1971).
Layder, Derek, *Structure, Interaction and Social Theory* (Londra: Routledge, 1981).
Leibowitz, A., 'Family background and economic success: a review of the evidence', *Kinometrics: Determinants of Socioeconomics Success Between and Within Families*, der. P. Taubman (Amsterdam: North Holland, 1977).
Lenski, G., *Power and Privilege* (New York: McGraw-Hill, 1970).
Lenski, G., *Human Societies* (New York: McGraw-Hill, 1970).
Lévi-Strauss, Claude, *Totemism* (Londra: Merlin, 1964).
Lévi-Strauss, Claude, *The Savage Mind* (Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1966) [Yaban Düşünce, çev. Tahsin Yücel, YKY: İstanbul, 1994].
Lévi-Strauss, Claude, *Structural Anthropology* (Londra: Allen Lane, 1968).
Lipset, S. M., 'History and sociology: some methodological considerations', *Sociology and History*, der. S. M. Lipset ve Richard Hofstadter (New York: Basic Books, 1968).
Lockwood, David, 'Social integration and system integration', *Exploration in Social Change*, der. George Z. Zollschan ve W. Hirsch (Londra: Routledge, 1964).
Lowie, Robert, *The Origin of the State* (New York: Harcourt, Brace, 1927).
Luhmann, Niklas, 'Funktion und Kausalität', *Soziologische Aufklärung* (Köln-Opladen, 1970).
Luhmann, Niklas, *Trust and Power* (Chichester: Wiley, 1979).
Lukes, Steven, *Power: A Radical View* (Londra: Macmillan, 1974).
Lukes, Steven, 'Methodological individualism reconsidered', *Essays in Social Theory* (Londra: Macmillan, 1977).
Machiavelli, Niccolò, *The Prince* (Harmondsworth: Penguin, 1961) [Hükümdar, çev. S. Bağdatlı, Sosyal: İstanbul, 1984].

MacIntyre, Alasdair, 'The indispensability of political theory', *The Nature of Political Theory*, der. David Miller ve Larry Siedentop (Oxford: Clarendon Press, 1983).

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue* (Londra: Duckworth, 1981)

Mackie, J. L., 'The transcendental "I"', *Philosophical Subjects*, der. Zak Van Straaten (Oxford: Clarendon Press, 1980).

McLuhan, Marshall, *The Gutenburg Galaxy* (Londra: Routledge, 1962).

Manners, Robert A., *Process and Pattern in Culture* (Chicago: Aldine, 1964).

Marcuse, Herbert, *Eros and Civilization* (New York: Vintage, 1955) [Eros ve Uygarlık, çev. A. Yardımlı, İdea: İstanbul, 1985].

Marsh, Peter, v.d., *The Rules of Disorder* (Londra: Routledge, 1978).

Marx, Karl, *A Contribution to the Critique of Political Economy*'nin 'Giriş' Bölümü, *Selected Writings*, Karl Marx ve Friedrich Engels (Londra: Lawrence and Wishart, 1968).

Marx, Karl, *Capital* (Londra: Lawrence and Wishart, 1970) [Kapital, çev. Alaattin Bilgi, Sol: Ankara, 1975].

Marx, Karl, *Grundrisse* (Harmondsworth: Penguin, 1976) [Grundrisse, çev. Sevan Nişanyan, Birikim: İstanbul, 1979].

Mayhew, Bruce H., 'Structuralism versus individualism', 2. ve 3. bölümler, *Social Forces*, 59, 1980.

Mayhew, Bruce, H., 'Causality, historical particularism and other errors in sociological discourse', *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 13, 1983.

Maynard, Douglas W. ve Wilson Thomas P., 'On the reification of social structure', *Current Perspectives in Social Theory*, der. Scott G. McNall ve Gary N. Howe (Greenwich, Conn.: JAI Press, 1980).

Meggers, Betty J., *Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal* (Washington: Anthropological Society, 1959).

Melbin, M., 'The colonisation of time', *Timing Space and Spacing Time*, der. Carlstein v.d.

Merleau-Ponty, M., *Phenomenology of Perception* (Londra: Routledge, 1974).

Meringer, R. ve C. Mayer, *Versprechen und Verlesen* (Viyana, 1895).

Merton, R, K., 'The unanticipated consequences of purposive social action', *American Sociological Review*, 1, 1936.

Merton, R, K., 'Manifest and latent functions', *Social Theory and Social Structure* (Glencoe: Free Press, 1963).

Mommsen, Wolfgang, 'Max Weber's political sociology and his philosophy of world history', *International Social Science Journal*, 17, 1965.

Mumford, Lewis, 'University city', *City Invisible*, der. Carl H. Kraeling ve Robert M. Adams (Chicago: University of Chicago Press, 1960).

Munson, Ronald, *Man and Nature* (New York: Felta, 1971).

Myrdal, Gunnar, 'The social sciences and their impact on society', *The Rules of the Game*, der. Teodor Shanin (Londra: Tavistock, 1972).

Nadel, S. F., *A Black Byzantium* (Londra: Oxford University Press, 1942).

Naipaul, V. S., *India: A Wounded Civilisation* (Harmondsworth: Penguin, 1976).

Neisser, Ulric, *Cognition and Reality* (San Francisco: Freeman, 1976).

Neisser, Ulric, *Memory Observed* (San Francisco: Freeman, 1982).

Nisbet, Robert A., *Social Change and History* (Londra: Oxford University Press, 1969).

Oakeshott, M., *On History* (Oxford: Blackwell, 1983).

Offe, Claus, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates* (Frankfurt: Suhrkamp, 1975).

Offe, Claus, *Berufsbildungsreform* (Frankfurt: Suhrkamp, 1975).

Offe, Claus ve Ronge Volker 'Theses on the the theory of the state', *New German Critique*, 6, 1975.

Oliver, Douglas L., *Ancient Tahitian Society* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1974).

Olson, Mancur, *The Logic of Collective Action* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965).

Palm R. ve A. Pred, 'The status of American women: a time-geographic view', *An Invitation to Geography*, der. D. A. Lanegran ve R. Palm (New York: McGraw-Hill, 1978).

Park, R., 'Human ecology', *American Sociological Review*, 42, 1936.

Parkes, Don ve Nigel Thrift, *Times, Space and Places* (Chichester: Wiley, 1980).

Parsons, Talcott, 'Evolutionary universals in society', *American Sociological Review*, 29, 1964.

Parsons, Talcott, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966).
Parsons, Talcott, *The System of Modern Societies* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1971).
Piers, G. ve Singer, M. B. *Shame and Guilt* (Springfield: Addison, 1963).
Pitkin, Hanna F., *Wittgenstein and Justice* (Berkeley: University of California Press, 1972).
Pocock, J. G. A. 'The origins of the study of the past', *Comparative Studies in Society and History*, 4, 1961-1962.
Polanyi, Karl, v.d. *Trade and Market in the Early Empires* (New York: Free Press, 1957).
Pollard, Andrew, 'Teacher interests and changing situations of survival threat in primary school classrooms', *Teacher Strategies*, der. Peter Woods (Londra: Croom Helm, 1980).
Pred, Allan, 'The choreography of existence: comments on Hägerstrand's time-geography', *Economic Geography*, 53, 1977.
Pred, Allan, 'The impact of technological and institutional innovations of life content: some time-geographic observations', *Geographical Analysis*, 10, 1978.
Pred, Allan, 'Power, everyday practice and discipline of human geography', *Space and Time in Geography* (Lund: Gleerup, 1981).
Pred, Allan,'Structuration and place: on the becoming of sense of place and structure of feeling', *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 13, 1983.
Psathas, George, *Everyday Language: Studies in Ethnomethodology* (New York: Irvington, 1979).
Rappaport, Roy A., 'Ritual, sanctity and cybernetics', *American Anthropologist*, 73, 1971.
Ratzel, Friedrich, *Anthropo-Geographie*, 2 cilt, (Stuttgart, 1890-1891).
Renfrew, Colin, 'Space, time and polity', *The Evolution of Social Systems*, der. J. Friedman ve M. J. Rowlands (Londra: Duckworth, 1977).
Ricoeur, Paul, 'Existence and hermeneutics', *The Conflict of Interpretations* (Evanston: Northwestern University Press, 1974).
Rose, Gillian, *The Melancholy Science* (Londra: Macmillan, 1978).
Rykwert, Joseph, *The Idea of a Town* (Londra: Faber and Faber, 1976).

Sacks, Harvey ve Emmanuel A. Schegloff, 'A simplest systematics for the organisation of turn-making in conversation', *Language*, 50, 1974.

Sahlins, Marshall D. ve Elman R. Service, *Evolution and Culture* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960).

Sargant, William, *Battle for the Mind* (Londra: Pan, 1959).

Sartre, Jean-Paul, *Critique of Dialectical Reason* (Londra: New Left Books, 1976).

Schafer, Kermit, *Prize Bloopers* (Greenwich, Conn.: Fawcett, 1965).

Schelling, Thomas, 'Dynamic models of segregation', *Journal of Mathematical Sociology*, 4, 1971.

Schelling, Thomas, 'On the ecology of micromotives', *Public Interest*, 25, 1971.

Schintlholzer, Birgit, *Die Auflosung des Geshichtbegriffs in Strukturalismus*, doktora çalışması, Hamburg, 1973.

Searle, John R., *Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

Service, Elman R., *Origins of the State and Civilization* (New York: Norton, 1975).

Shils, Edward, *Tradition* (Londra: Faber and Faber, 1981)

Shotter, John, '"Duality of structure" and "intentionality" in an ecological psychology', *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 13, 1983.

Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 cilt (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

Skinner, Quentin, *Machiavelli* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

Skocpol, Theda, *States and Social Revolutions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

Sieber, Sam D., *Fatal Remedies* (New York: Plenum Press, 1981).

Spencer, Herbert, *The Principles of Sociology* (New York: Appleton, 1899).

Spengler, Oswald, *The Decline of the West* (Londra: Allen and Unwin, 1961).

Sperber, Dan, 'Apparently irrational beliefs', *Rationality and Relativism*, der. Martin Hollis ve Steven Lukes (Oxford: Blackwell, 1982).

Stebbins, L., *The Basis of Progressive Evolution* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1969).

Steward, Julian H., *Theory of Culture Change* (Urbana: University of Illinois Press, 1955.).
Stinchcombe, Arthur L., *Theoretical Methods in Social History* (New York: Academic Press, 1978).
Stocking, George W., *Race, Culture and Evolution* (New York: Free Press, 1968).
Stone, Lawrence, *The Past and the Present* (Londra: Routledge, 1981).
Strawson, P. F., *The Bounds of Sense* (Londra: Methuen, 1966).
Sullivan, Harry Stack, *The Interpersonal Theory of Psychiatry* (Londra: Tavistock, 1955).
Tax, Sol, *The Evolution of Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1960).
Taylor, Charles, 'Political theory and practice', *Social Theory and Political Practice*, der. Christopher Llyod (Oxford: Clarendon Press, 1983).
Tenbrük, F. H., 'Zur deutschen Rezeption der Rollanalyse', *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 3, 1962.
Thalberg, Irving, 'Freud's anatomies of self', *Freud, A Collection of Critical Essays*, der. Richard Wallheim, aynı yazının gözden geçirilmiş biçimi için bkz. *Philosophical Essays on Freud*, der. Richard Wollheim ve James Hopkins (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
Theodorson, George A., *Studies in Human Ecology* (New York: Row, Peterson, 1981).
Thompson, E, P., *The Making of the English Working Class* (Harmondsworth: Penguin, 1968).
Thompson, E. P., *The Poverty of Theory* (Londra: Merlin, 1978) [Teorinin Sefaleti, çev. A. F. Yıldırım, Alan: İstanbul, 1994].
Thompson, J. B., *Critical Hermeneutics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
Thrift, Nigel, 'On the determination of social action in space and time', *Society and Space*, 1, 1982.
Thrift, Nigel, 'Flies and germs: a geography of knowledge', *Social Relations and Spatial Structures*, der. Derek Gregory ve John Urry (Londra: Macmillan, 1984).
Thrift, Nigel ve Allan Pred, 'Time-geography: a new beginning', *Progress in Human Geography*, 5, 1981.
Tilly, Charles, *As Sociology Meets History* (New York: Academic Press: 1981).

Toulmin, Stephen, 'The genealogy of "consciousness"', *Explaining Human Behaviour*, der. Paul F. Secord (Bevery Hills: Sage, 1982).

Touraine, Alain, *The Self Production of Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1977).

Treisman, A. M., 'Strategies and models of selective attention', *Psychological Review*, 76, 1969.

Turner, Stephen P., 'Blau's theory of differentiation: is it explanatory?', *Sociological Quarterly*, 18, 1977.

Tuan, Yi-Fu, 'Rootedness versus sense of place', *Landscape*, 24. 1980.

Utz, Pamela J., 'Evolutionism revisited', *Comparative Studies in Society and History*, 15, 1973.

van, Doorn, Jacques, *The Soldier and Social Change* (Beverly Hills: Sage, 1975).

Vayda, Andrew P., *Environment and Cultural Behaviour* (New York: Natural History Press, 1969).

Vico, G., *The New Science* (Ithaca: Cornell University Press, 1968)

Vygotsky, L. S., *Mind in Society* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978).

Waley, Arthur, *Three Ways of Thought in Ancient China* (Londra: Allen and Unwin, 1939).

Wallace, Walter L., 'Structure and action in the theories of Coleman and Parsons', *Approaches to the Study of Social Structure*, der. Blau., v.d.

Wallerstein, Immanuel, *The Modern World-System* (New York: Academic Press, 1974).

Watkins, J. W. N., 'Historical explanation in the social sciences', *Theories of History*, der. P. Gardiner. (Glencoe, Free Press, 1959).

Weber, Max, *Economy and Society*, 2 cilt (Berkeley: University of California Press, 1978).

Weber, Max, *The Methodology of the Social Sciences* (Glencoe: Free Press, 1949).

Wertheimer, M., 'Psychomotor coordination of auditory and visual space at birth', *Science*, 134, 1962.

White, Leslie A., 'Diffusion vs evolution: an anti-evolutionist fallacy', *American Anthropologist*, 44, 1945.

White, Leslie A., 'Evolutionary stages, progress, and the evaluation of cultures ', *Southwestern Journal of Anthropology*, 3, 1947.

White, Leslie A., *The Evolution of Culture* (New York: McGraw-Hill, 1959).

Whyte, Anne, 'Systems as perceived', *The Evolution of Social Systems*, der. J. Friedman ve M. J. Rawlands (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1978).

Wieder, Lawrence D., 'Telling the code', *Ethnomethodology*, der. Roy Turner (Harmondsworth: Penguin, 1974).

Willis, Paul, *Learning to Labour* (Farnborough: Saxon House, 1977).

Wilson, John A., *The Culture of Ancient Egypt* (Chicago: University of Chicago Press, 1951).

Wilson, Thomas P., 'Qualitative "versus" quantitative methods in social research', Santa Barbara, Kaliforniya Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde sunuldu; almancada, *Kölner Zeitschrift fur Soziologie und Sozialpsychologie* dergisi, 34, 1982'de yayımlandı.

Winch, Peter, *The Idea of a Social Science* (Londra: Routledge, 1963) [Sosyal Bilim Düşüncesi, çev. Ö. Demir, Vadi: Ankara, 1996].

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1972).

Wolf, Dennie, 'Understanding others: a longitudinal case study of the concept of independent agency', *Action and Thought*, der. George E. Forman (New York: Academic Press, 1982).

Wright, Erik Olin, *Class, Crisis and the State* (Londra: New Left Books, 1978).

Wright, Henry T. ve Gregory Johnson, 'Population, exchange and early state formation in southwestern Iran', *American Anthropologist*, 77, 1975.

Zerubavel, Evitar, *Patterns of Time in Hospital Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1979).

Zerubavel, Evitar, *Hidden Rhythms* (Chicago: University of Chicago Press, 1981).

Ziff, Paul, *Semantic Analysis* (Ithaca: Cornell University Press, 1960)

DİZİN

Althusser, L., 75; 254; 285; 287; 288
Anderson, P., 285; 286; 287
Bettelheim, B., 108; 109; 110; 111; 140; 215
Bourdieu, P., 189
Braudel, F., 448; 450
Carlstein, T., 162; 166; 168; 169; 173; 227; 228; 231; 452
Carneiro, R., 319; 321; 326; 327
Childe, G. H., 297; 303; 313; 320
Chomsky, A. N., 64; 98; 105
Claessen, H. J. M., 318; 319; 323
Cohen, G. A., 300; 313; 319; 369
Collins, R., 197; 198; 199
Comte, A., 41; 294; 295; 298; 432; 446
Darwin, C., 293; 298; 306; 312
Dilthey, W., 42; 287
Durkheim, E., 15; 49; 69; 221; 227; 228; 229; 230; 231; 232; 233; 235; 236; 272; 276; 294; 329; 341; 421; 450
Eberhard, W., 33; 226; 314; 322; 323
Elster, J., 55; 388; 391; 392; 395
Elton, G., 445
Engels, F., 24; 295; 312; 320
Erikson, E., 85; 96; 97; 98; 99; 100; 101; 102; 103; 104; 105; 106; 107; 109
Evans-Pritchard, E. E., 317
Febvre, L., 450
Foucault, M., 29; 57; 77; 203; 204; 205; 207; 208; 209; 210; 212; 214; 215; 217; 218; 271; 330
Freud, S., 45; 46; 47; 48; 50; 86; 87; 89; 95; 96; 97; 98; 99; 100; 102; 106; 107; 147; 148; 149; 150; 151; 152; 153; 154; 156; 157; 159; 160; 308; 309; 311
Garfinkel, H., 26; 28; 61; 66; 67; 115; 121; 133; 172; 365
Giddens, A., 11; 57; 169; 227
Goffman, E., 26; 27; 28; 67; 83; 85; 96; 101; 102; 109; 112; 113; 116; 117; 118; 119; 120; 121; 122; 123; 124; 125; 126; 129; 130; 132; 133; 135; 136; 139; 140; 141; 143; 145; 146; 153; 154; 157; 159; 160; 164; 169; 172; 179; 185; 192; 196; 197; 213; 214; 215; 216; 218; 357; 448
Habermas, J., 13; 15; 77; 130; 311

Hägerstrand, T., 28; 83; 127; 135; 162; 163; 164; 165; 167; 168; 169; 170; 171; 172; 177; 188; 190; 191; 234; 451
Heidegger, M., 25; 81; 90; 113; 266
Hempel, C. G., 427
Ingham, G. K., 10; 398; 399; 400; 401; 403; 404; 405
Lévi-Strauss, C., 41; 243; 256; 257; 264; 265; 266; 273
Lipset, S. M., 446; 447
Luhmann, N., 13; 15; 303; 331
Lukes, S., 57; 281; 282; 283; 284; 285; 288; 421
Machiavelli, 434; 435; 436; 437
Malinowski, B., 293; 294
Marx, K., 15; 16; 24; 31; 80; 236; 239; 240; 247; 248; 251; 252; 254; 262; 265; 267; 269; 270; 285; 287; 294; 295; 303; 312; 313; 320; 328; 329; 369; 377; 378; 389; 397; 399; 402; 403; 424
Mayer, C., 147; 150; 152; 153; 157
Mayhew, B. H., 273; 278
Mead, G. H., 16; 87
Meringer, R., 147; 148; 150; 152; 153; 157
Merlau-Ponty, M., 106
Merton, R. K., 10; 36; 53; 54; 55; 293; 369; 412
Mills, C., 16
Nietzche, F., 331
Oakeshott, M., 440; 441
Pareto, 15
Parsons, T., 13; 14; 15; 16; 23; 57; 75; 81; 136; 228; 273; 293; 294; 295; 302; 330; 331; 338; 339; 340; 341; 342; 343; 344; 345; 346; 347; 348; 349; 350; 351; 366; 402
Piaget, J., 106
Polanyi, K., 80; 321
Pred, A., 162; 163; 167; 454
Radcliffe-Brown, R. A., 293
Sartre, J. P., 128; 129; 265
Saussure, F. de., 77
Schutz, A., 45; 47; 65; 123; 125; 416; 426
Skinner, Q., 10; 437; 438
Spencer, H., 13; 221; 298; 304; 320
Taylor, C., 205; 431; 432
Thompson, E. P., 10; 227; 228; 266; 267; 285; 286; 287; 288
Toulmin, S., 88; 89
Touraine, A., 268
Vico, G., 266; 267
Wallerstein, I., 245
Weber, M., 14; 15; 16; 17; 55; 187; 210; 211; 212; 213; 270; 280; 281; 335; 343
Willis, P., 362; 363; 364; 365; 366; 367; 368; 370; 372; 373; 374; 375; 376; 378; 380; 382; 385; 386; 387; 396; 406; 408; 409; 414
Winch, P., 61; 74; 415; 417
Wittgenstein, L., 25; 60; 63; 64; 74; 77; 114; 124; 134
Wright, E. O., 16; 292; 321



toplumun kuruluşu

ÇEVİREN: HÜSEYİN ÖZEL

"Bu kitap, özellikle çağcıl toplumlarla ilgili malzeme üzerinde yoğunlaşma eğilimi taşımam anlamında belirli bir toplumbilimsel sapmayla yazıldı. Ancak, yapılaşma kuramına bir giriş olması bakımından kitap, önemli ölçüde, genel olarak toplum kuramının ödevlerini dile getirme niyeti de taşıyor; bu bakıma da bir 'kuram'. Diyeceğim, kitabın ilgi odağı insan eylemesi ile toplumsal kurumların anlaşı[illegible]olum kuramı, deneysel çalışmanın hizmetine [illegible] olan, insanın toplumsal etkinliğinin yapısı ve e[illegible]kin kavramları sağlamakla yükümlüdür. Top[illegible] kuramının te ilgi alanı genel olarak toplum biliminin ilgi alanıyla aynıd toplum yaşamının somut süreçlerini aydınlatmak."

Anthony G

SAY
15.00

ISBN-975-7298-29-8

