Kenneth Allan

Çağdaş Sosyal ve Sosyolojik Teori

Toplumsal Dünyaları Görünür Kılmak

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

KENNETH ALLAN

Doktorasını Kaliforniya Üniversitesi'nde (Riverside, 1995) sosyoloji alanında tamamladı. Bugün North Carolina Üniversitesi'nde (UNCG) sosyoloji profesörü olarak görev yapmaktadır. Daha önce Kaliforniya Üniversitesi'nde Öğretim Görevlisi Yetiştirme Programı'nda yönetici olarak görev yapan Alan, aynı dönemde *Öğretim Görevlisi Eğitimi* başlıklı Amerikan Sosyoloji Derneği tarafından yayımlanan ve ikinci baskısı yapılan kitabı hazırladı. Allan, North Carolina Üniversitesi'nde verdiği klasik ve çağdaş teori derslerinin yanı sıra yüksek lisans düzeyinde pedagoji dersleri vermekte ve her yıl 2000 lise öğrencisine üniversite düzeyinde dersler veren çevrimiçi *iSchool* programını yürütmektedir. Yazarın araştırma alanları arasında teori, kültür ve benlik yer almaktadır. Alan'ın farklı alanlarda da yayınları bulunmaktadır. Bunlar arasında *The Meaning of Culture: Moving the Postmodern Critique Forward, Explorations in Classical Sociological Theory, The Social Lens* ve *A Primer in Social and Sociological Theory: Toward a Sociology of Citizenship* sayılabilir. Yazar son dönemde Amerikan bireyciliğinin toplumsal tarihi üzerine çalışmaktadır.

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Kenneth Allan
ÇAĞDAŞ SOSYAL VE SOSYOLOJİK TEORİ
Toplumsal Dünyaları Görünür Kılmak
Çeviri Editörü Hakan Ergül
Çevirenler Aksu Bora - Simten Coşar - Hakan Ergül - Mete Pamir - Erkal Ünal

CONTEMPORARY SOCIAL AND SOCIOLOGICAL THEORY
Visualizing Social Worlds
3rd Edition, © 2013 by Sage Publications, Inc.

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 656
Sosyoloji 28

ISBN: 978-605-399-547-0

1. Baskı İstanbul, Şubat 2020

© İstanbul Bilgi Üniversitesi İktisadi İşletmesi
Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 6 Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 64 63 - 311 61 34 / Faks: 0212 216 24 15 • Sertifika No: 35680

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Yayına Hazırlayan Cem Tüzün
Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi • www.dizgievi.com
Düzeltİ Melis Oflas
Baskı ve Cilt Mega Basım Yayın San. ve Tic. A.Ş.
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1 Baha İş Merkezi, A Blok Kat 2 Avcılar İstanbul
Telefon: 0212 412 17 00 / Faks: 0212 422 11 51 • Sertifika No: 44452

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü Tarafından Kataloglanmıştır.

Names: Allan, Kenneth, 1951-, author. I Ergül, Hakan, translator editor. I Bora, Aksu, translator. I Coşar, Simten, translator. I Ergül, Hakan, translator. I Pamir, Mete, translator. I Ünal, Erkal, translator. Title: Çağdaş sosyal ve sosyolojik teori : toplumsal dünyaları görünür kılmak / Kenneth Allan ; çeviri editörü Hakan Ergül ; çevirenler Aksu Bora, Simten Coşar, Hakan Ergül, Mete Pamir, Erkal Ünal.
Description: İstanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020. I Includes bibliographical references and index.
Series: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları; 656. Sosyoloji; 28.
Identifiers: ISBN: 9786053995470 (paperback)
Subjects: LCSH: Sociology. I Sociology --Philosophy. I Sociologists. I Sociological theory.
Classification: LCC: HM585 .A5219 2020

Kenneth Allan

ÇAĞDAŞ SOSYAL VE SOSYOLOJİK TEORİ
Toplumsal Dünyaları Görünür Kılmak

Çeviri Editörü
Hakan Ergül

Çevirenler
Aksu Bora - Simten Coşar - Hakan Ergül
Mete Pamir - Erkal Ünal

İçindekiler

xv Teşekkür

1 GİRİŞ Gerçek Sen
Çeviri: Hakan Ergül
3 Kitabın Kurgusu
5 Kendinize Bir İyilik Yapın: Bu Kitabı Kullanın!

11 **BİRİNCİ KISIM Başlangıçlar**
Çeviri: Hakan Ergül

13 BİRİNCİ BÖLÜM Önce Modernite Vardı
14 Modern Toplum
20 Modern Bilgi
23 Pozitivizm ve Sosyoloji
25 Teori: Modern Bilginin Anahtarı
28 Klasik Teorisyenler
31 Çağdaş Teorinin Güçlükleri
34 Özet
35 Teori Alet Çantanız İçin

12 İKİNCİ BÖLÜM 20. Yüzyıl Teorisinin Dönüm Noktaları – Talcott Parsons ve Frankfurt Okulu
38 Talcott Parsons: Sosyolojiyi Tanımlamak
38 Parsons'ın Sosyal Bilim Vizyonu
39 Parsons'ın Teorik Projesi
42 Toplumsal Düzen Meselesi
43 İradeci Eylem
44 İradeci Eylemin Kalıplaşması
46 Frankfurt Okulu: Sosyolojideki Sorun
47 Tarihsel Kökenleri
48 Pozitivizmdeki Sorun: Max Horkheimer ve Theodor Adorno
51 Özet
52 Teori Alet Çantanız İçin

53 İKİNCİ KISIM Bireyler ve Durumlar
Çeviri: Mete Pamir

57 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM Benliğin Dili – Herbert Blumer
59 Teorisyene Kısa Bakış
60 Kavramlar ve Teori: Ortaya Çıkan Anlamlar
61 Anlam ve İnsan Doğası
62 Etkileşimler ve Ortaya Çıkan Anlamlar
63 Simgeler ve Toplumsal Nesneler
66 Kavramlar ve Teori: Benlik ve Eylem
66 Benliğin Yaratılması
69 Benliğin Dili
73 Toplumsal Eylem
75 Kavramlar ve Teori: Toplum ve Sosyoloji
76 Ortaklaşa Eylemler
78 Sosyoloji
81 Özet
83 Perspektif Seçimi: Simgesel Etkileşimcilik
85 Teori Alet Çantanız İçin

87 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM Benliğin Görüntülenmesi – Erving Goffman
87 Büyük Resim: Öz İmaj
88 Teorisyene Kısa Bakış
89 Kavramlar ve Teori: İzlenim Yönetimi
92 Benliğin İcrası
95 Rollerle İlişki Kurmak
97 Kutsal ve Damgalanmış Benlikler
99 Kavramlar ve Teori: Karşılaşma
103 Kavramlar ve Teori: Çerçeveler ve Tonlar
106 Kavramlar ve Teori: Etkileşim Düzeni
108 Özet
110 Perspektif Seçimi: Dramaturji
112 Teori Alet Çantanız İçin

115 BEŞİNCİ BÖLÜM Toplumsal Düzenin Başarılması – Harold Garfinkel
115 Büyük Resim: Toplumsal İnşacılık
118 Teorisyene Kısa Bakış
120 Kavramlar ve Teori: Toplumsal Düzenin Başarılması
120 Sosyolojiyi Anlamak

123 Olağan, Gündelik Yöntemler
124 Açıklama
127 Görünen Ama Farkına Varılmayan
130 Belgeleme Yöntemi
132 Kavramlar ve Teori: Düşünümsellik
134 Gerçekliğin Durumsal İnşası
137 Duruma Özgü Devam Etmek
138 Özet
139 Perspektif Seçimi: Etnometodoloji
140 Teori Alet Çantanız İçin

143 ALTINCI BÖLÜM Toplumsal Mübadeleler – George Homans, Peter Blau ve Randall Collins
143 Büyük Resim: Faillik
147 Toplumsal Davranışın Temel Biçimleri – George Homans
148 Teorisyene Kısa Bakış
150 Kavramlar ve Teori: Davranışsal Psikolojinin Temel İlkeleri
153 İkincil Önermeler
154 Özet
155 Toplumsal Mübadeleler ve İktidar – Peter Blau
156 Teorisyene Kısa Bakış
157 Kavramlar ve Teori: Toplumsal Mübadeleler
158 Mübadelenin Temel İlkeleri
159 Kavramlar ve Teori: İktidarı ve Toplumsal Yapıları Yaratmak
162 Toplumsal Yapıların İnşası
164 Özet
165 Ritüelleşmiş Mübadeleler – Randall Collins
166 Teorisyene Kısa Bakış
168 Kavramlar ve Teori: Duygu – Genelleştirilmiş Mübadele Ortamları
169 Kavramlar ve Teori: Etkileşim Ritüeli Zincirleri
173 Ritüelleşmiş Toplumsal Yapılar
175 Kavramlar ve Teori: Katmanlaşmanın Ritüelleşmesi
176 İktidarın Dikey Boyutu
177 Ağların Yatay Boyutu
178 Sınıf ve İktidarın Yeniden Üretimi
180 Özet
181 Perspektif Seçimi: Mübadele Teorisi
182 Teori Alet Çantanız İçin

187 **ÜÇÜNCÜ KISIM Toplumsal Yapılar ve Sistemler**
ÇEVİRİ: HAKAN ERGÜL
187 Büyük Resim: Analiz Düzeyleri

191 YEDİNCİ BÖLÜM Irksal Eşitsizliğin ve Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinin Yapıları – William Julius Wilson ve Janet Saltzman Chafetz
191 Büyük Resim: Yapılar
193 Irkın Azalan Önemi – William Julius Wilson
195 Teorisyene Kısa Bakış
196 Kavramlar ve Teori: Amerikan Irk Tarihi
197 Plantasyon Ekonomisi
199 İç Savaş Sonrası Dönemden Yeni Anlaşma Politikalarına
201 İkinci Dünya Savaşı ve Ötesi
204 Kavramlar ve Teori: Siyasal Yansımalar
205 Özet
206 Perspektif Seçimi: Amerikan Irk Teorisi
208 Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinin Yapıları – Janet Saltzman Chafetz
209 Teorisyene Kısa Bakış
211 Kavramlar ve Teori: Toplumsal Eşitsizliğin Baskıcı [*Coercive*] Yapıları
212 Makro-Düzey Baskıcı Yapılar
213 Orta-Düzey Baskıcı Yapıları
217 Kavramlar ve Teori: Mikro-düzey Baskıcı Yapılar
217 Cinsiyetlendirilmiş Toplumsal Mübadeleler
219 İradeci Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği
224 Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinin Yapıları
224 Kavramlar ve Teori: Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinin Değişimi
224 Kasıtsız Değişim
227 Kasıtlı Değişim
233 Özet
234 Perspektif Seçimi: Feminizm
236 Teori Alet Çantanız İçin

239 SEKİZİNCİ BÖLÜM Sınıfı Yapılandırmak – Pierre Bourdieu
239 Büyük Resim: Sınıf
241 Teorisyene Kısa Bakış
243 Kavramlar ve Teori: Sınıfı Yapılandırmak

243 Sermayenin Dört Türü
246 Habitus
251 Alanlar
254 Kavramlar ve Teori: Sınıfı Yinelemek
254 Dilsel Piyasalar
257 Simgesel Mücadele
258 Kavramlar ve Teori: Yeni Bir Sosyolojiye Doğru
259 Diyalektisizm ve Pratiğin Teorisi
260 Düşünümsel Sosyoloji
261 Özet
263 Perspektif Seçimi: Kültürel Bedenselleşme
265 Teori Alet Çantanız İçin

267 DOKUZUNCU BÖLÜM İktidar Yapıları – Michel Foucault
267 Büyük Resim: İktidar
270 Teorisyene Kısa Bakış
271 Kavramlar ve Teori: Hakikat Hakkındaki Hakikat
272 Hakikatin Keşfi
273 Bunca Eleştirellik Niye?
275 Kavramlar ve Teori: İktidar Pratikleri
276 Düzenin İktidarı
278 Söylemin İktidarı
282 Nesneleştirmenin İktidarı
284 Kavramlar ve Teori: Bedeni Disiplin Altına Almak
286 Beşeri Bilimlerde Disiplin
288 Tıp Disiplini
289 Cinsiyeti Disiplin Altına Almak
289 Yunan Cinselliği
293 Batılı Modern Cinsellik
295 Özet
297 Perspektif Seçimi: Postyapısalcılık
300 Teori Alet Çantanız İçin

303 ONUNCU BÖLÜM Dünya-sistemler Teorisi – Immanuel Wallerstein
303 Büyük Resim: Küreselleşme
305 Teorisyene Kısa Bakış
306 Kavramlar ve Teori: Kapitalizmin Diyalektiği
307 Işbölümü ve Sömürü
309 Birikim ve Aşırı Üretim
312 Kavramlar ve Teori: Bildiğimiz Dünyanın Sonu

312 Dünya-imparatorluklar ve Dünya-ekonomiler
315 Kondratieff Dalgaları
318 Modern Kriz
322 Sona Erişin Yapısal ve Kültürel Belirtileri
325 Özet
327 Perspektif Seçimi: Dünya-sistemler Teorisi
329 Teori Alet Çantanız İçin

333 ON BİRİNCİ BÖLÜM Ağ Toplumu – Manuel Castells
333 Büyük Resim: Ağ Toplumu
336 Teorisyene Kısa Bakış
337 Kavramlar ve Teori: Enformasyon Teknolojisi
339 Ağ Toplumunda İktidar, Siyaset ve Sınıf
342 Kavramlar ve Teori: Ağlar, Kimlikler ve Demokrasi
344 Ağ Toplumu ve Demokrasi Krizi
349 Özet
351 Perspektif Seçimi: Vurgulanan Toplum
352 Teori Alet Çantanız İçin

355 **DÖRDÜNCÜ KISIM Modernite – İhtimaller ve Sorunlar**
ÇEVİRİ: SİMTEN COŞAR
355 Büyük Resim: Sivil Toplum ve Demokrasi

357 ON İKİNCİ BÖLÜM Akıl ve Demokrasi – Jürgen Habermas
357 Büyük Resim: Toplumsal Değişim
359 Teorisyene Kısa Bakış
360 Kavramlar ve Teori: Kapitalizm ve Meşrulaştırma
361 Liberal Kapitalizm ve Modernite Umudu
363 Örgütlü Kapitalizm ve Meşrulaştırma Krizi
366 Kavramlar ve Teori: Demokrasinin Sömürgeleştirilmesi
366 Yaşam Dünyasının Sömürgeleştirilmesi
371 Kamusal Alanın Sömürgeleştirilmesi
372 Kavramlar ve Teori: Demokrasi Umudu
372 Eleştirel Teori Umudu
373 Konuşma Toplulukları Umudu
376 Sivil Toplum Umudu
377 Özet
379 Perspektif Seçimi: Eleştirel Teori
380 Teori Alet Çantanız İçin

383 ON ÜÇÜNCÜ BÖLÜM Sivil Toplum ve Demokrasi – Jeffrey C. Alexander
383 Büyük Resim: Dayanışma
386 Teorisyene Kısa Bakış
387 Kavramlar ve Teori: Yeni Sivil Alan
389 Sivil Alanı Tanımlamak
394 Kavramlar ve Teori: Sivil Kurumlar
394 İletişimsel Kurumlar
398 Düzenleyici Kurumlar
403 Kavramlar ve Teori: Sivil Toplumun Sonuçları
404 Sivil Onarma ve Toplumsal Hareketler
406 Adalet ve Ötekini Dahil Etmek
409 Özet
410 Perspektif Seçimi: Güçlü Bir Kültürel Sosyoloji Programı
412 Teori Alet Çantanız İçin

415 ON DÖRDÜNCÜ BÖLÜM Kaçak Modernite – Anthony Giddens
415 Büyük Resim: Toplumsal Ontoloji
418 Teorisyene Kısa Bakış
420 Kavramlar ve Teori: Toplumun Gerçekliği
420 Toplumun Varolma Biçimi
421 1. Aşama: İki Meseleyi Aynı Anda Anlamak
422 2. Aşama: Toplumsal Yapıların Malzemesi
424 3. Aşama: Yapıyı Dile Getirmek ve Toplumsal Düzeni Kurmak
427 Toplumu Yapmak ve Gizlemek
428 Bilinçsiz Güdülenme
431 Kavramlar ve Teori: Modernitenin Hatları
431 Radikal Düşünümsellik
433 Zamanı ve Uzamı Boşaltmak
435 Kurumlar ve Köksüzleştiren Mekanizmalar
436 Küreselleşme
438 Kavramlar ve Teori: Modernite Deneyimi
439 Benliğin Düşünümsel Tasavvuru
440 Saf İlişkiler
442 Seçim ve Yaşam Politikası
444 Özet
445 Teori Alet Çantanız İçin

449 BEŞİNCİ KISIM Çağdaş Siyasal Kimlikler
Çeviri: Aksu Bora - Erkal Ünal
449 Büyük Resim: Kimlikler Siyaseti

453 ON BEŞİNCİ BÖLÜM Amerika'da Siyah Olmak – Patricia Hill Collins ve Cornel West
453 Büyük Resim: Epistemoloji
455 Siyah Feminizm ve Kesişimsellik – Patricia Hill Collins
455 Teorisyene Kısa Bakış
456 Kavramlar ve Teori: Siyah Kadınların Duruş Noktası
457 Siyah Feminist Epistemoloji
458 Avrupamerkezci Pozitivizm
458 Siyah Feminist Epistemolojinin Dört Ana İlkesi
460 Siyah Feminist Düşüncenin İçerimleri
463 Siyah Entelektüeller
465 Kavramlar ve Teori: Kesişimsellik ve Tahakküm Matrisleri
467 Siyah Feminist Düşünce, Kesişimsellik ve Aktivizm
470 Özet
471 Siyah Deneyiminin Metalaşması – Cornel West
472 Teorisyene Kısa Bakış
473 Kavramlar ve Teori: Amerika'daki Siyah Varoluşu
474 Siyah Nihilizm
477 Siyah Önderliğindeki Kriz
478 Eşitlik İçin Önderlik
479 Özet
480 Teori Alet Çantanız İçin

483 ON ALTINCI BÖLÜM Metin, İktidar ve Kadınlar – Dorothy E. Smith
484 Teorisyene Kısa Bakış
485 Kavramlar ve Teori: Olgulardaki Sorun
485 Teori Değil, Yöntem
488 Yeni Materyalizm
488 Metinler ve Olgular
489 Kavramlar ve Teori: Yaşantı ve Bilme
492 Sosyoloji ve Yönetme İlişkileri
494 Bir Fay Hattı Olarak Toplumsal Cinsiyet
496 Duruş Noktası ve Metinle Dolayımlanmış İktidar
502 Özet
503 Teori Alet Çantanız İçin

507 ON YEDİNCİ BÖLÜM Cinsiyetin Sunumu – Judith Butler
508 Teorisyene Kısa Bakış
510 Kavramlar ve Teori: Bedenlerde Ne Var?
511 Bedeni Kazımak
515 Edimsellik – Bir Gerçekliği İlan Etmek
517 Amil ve Amel
520 Kavramlar ve Teori: Dadanma, Altüst Etme ve Queer Siyaseti
527 Özet
529 Perspektif Seçimi: Postyapısalcılık ve Queer Teorisi
531 Teori Alet Çantanız İçin

533 SONUÇ Post-Düşünce
536 Postkolonyalizm
540 Postmodernizm
545 Sonuç Düşünceleri

547 **Kaynakça**
561 **Dizin**

Teşekkür

Bir şey genelde nasıl başlarsa öyle gider. Bu durum SAGE adına yazma ayrıcalığına sahip olduğum kitaplar için de geçerli. Her baskıda ilk editörlerim Jerry Westby ve Ben Penner'a ne kadar minnettar olduğumu daha içten hissediyorum. Yapmak istediğim şeyi kavradınız ve bu zorlu yolda heyecanımı yitirmememi sağladığınız. Meslektaşım Steve Kroll-Smith'i de burada anmak ve kendisine teşekkür etmek isterim. Bölüm başkanı olarak yaratıcı sosyolojik düşünceye esin kaynağı oldun; bölümde yeni olanaklar sağladın; en önemlisi de bana bu çalışmayı kotarabileceğim bir atmosfer sağladın. Doğru zamandaki müdahalen olmasaydı bunların hiçbir olmazdı. UNCG'nin Sosyoloji bölümünden doçent doktor Steven R. Cureton'a Yedinci Bölüm'deki Siyah Amerikalılarla ilgili yazdıklarıma dair eşsiz yorumları ve aydınlatıcı sohbetleri için çok teşekkür ederim. Bütün hatalar bana, bilgece inciler kendisine aittir.

Muhteşem bir ekibim var. Dave Repetto'ya yaratıcı sosyolojiye verdiği daimi destek için çok teşekkürler. Yayım sürecinde kılavuzluk ettiği için Eric Garner'a; kitabın içeriğini yansıtan bir kapak yarattığı için Anupama Krishnan'a; çalışmayı ilgili kesimlere duyurduğu için Erica DeLuca'ya (aynı zamanda hem benim kitaplarımın üretim sürecindeki katkısı hem de SAGE'deki kalıcı varlığı için) ve unutabileceğim ya da gözümden kaçabilecek ayrıntılarla ilgilendiği için Karen Ehrmann'a müteşekkirim. Editörüm Teresa Herlinger'e nasıl teşekkür edebileceğimi bilemiyorum. Büyük bir kararlılıkla tekrar edip durduğum aptalca hatalarım karşısında inanılmaz sabırlıydın.

Daha da önemlisi bir sosyolog olarak bana sınırlarımı zorlayan sorular sordun; olsa olsa senin gibi sözcüklere ve yazıya âşık birinin verebileceği bir ilhamla beni teşvik ettin. Harikasın. Teşekkür ederim. Her zaman yazma deneyimimin bir parçası olarak kalacaksın.

Son olarak da son derece meşgul zamanlarında zaman ayırıp değerli görüşlerini ve yorumlarını benimle paylaşan hakemlere teşekkür etmek isterim:

Robert Hard, Albertus Magnus College; John Bartkowski, University of Texas; Ann Strahm, California State University - Stanislaus; L. Katherine Thomson, University of San Francisco; Frank Salamone, Iona College.

GİRİŞ

Gerçek Sen

Çeviri: Hakan Ergül

Sana ve topluma dair bir kitap bu. Sana dair derken bu ille de kişisel senden söz ettiğim anlamına gelmiyor. Esasen toplumsal, teorik senden, 21. yüzyılın ilk onyıllarına özgü bir birey tipi olarak senden söz ediyorum. Bu birey modernitenin başlangıcından bu yana dramatik bir değişime uğramıştır. Stuart Hall'un izah ettiği gibi, modern dünya tarihinde üç farklı tip bireye tanıklık ettik: "Aydınlanmanın öznesi olan birey, akıl yürütme, bilinç ve eylem yetenekleriyle donatılmış, tümüyle kendine güvenen, bütünlüklü bir birey kavrayışına dayanıyordu." (s. 597) Bu birey tipini 19. yüzyılın ikinci yarısıyla 20. yüzyılın ilk yıllarında ortaya çıkan sosyolojik özne takip etmiştir. Beraberinde de "öznenin bu merkezî çekirdeğinin özerk ve kendine yeterli olmadığı, 'anlamlı ötekilere' bağlı olarak şekillendiği" (s. 597) anlaşılmıştır. Burada söz edilen Sigmund Freud ve George Herbert Mead gibi teorisyenlerin izah ettikleri benliktir. Bu birey artık bütünüyle özerk değildir; toplumla girdiği dinamik ilişkilere bağlı olarak şekillenmektedir. Hall'a göre "Kimlik... özneyi [topluma ait] yapılara işte bu yolla iliştirir" (s. 598). Birey adına işler 1980'lerin başında yeniden değişime uğramıştır ki bu değişimler mevcut olanaklarımızı şekillendirmeye devam etmektedir. Bu yeni birey tipine dair Hall, "Önceleri bütünlüklü ve kararlı bir kimliğe sahip olduğu düşünülen özne, parçalanmaya başlıyor; tek değil, pek çok, hatta kimi zaman birbirine zıt ya da müteredditt kimliklerin bir araya gelmesinden oluşan bir bireye dönüşüyor" (s. 598) tespitinde bulunur.

Kitap boyunca çıkacağımız serüvende de fark edeceğin üzere, teorisyenlerin sana ve topluma dair böyle düşünmelerinin arkasında pek çok etken

bulunuyor. Bunlardan biri "'toplum' ve 'ulus devlet' gibi kurucu kavramların sorgulanmasına yol açan" (McGrew, 1996, s. 468) küreselleşmedir. Seni ve toplumu anlama çabasında küreselleşmenin önemi, modernitenin "bir toplumun otorite, kimlik, ülke, güvenlik, hukuk ve piyasa [gibi] can alıcı vasıflarının neredeyse tümünü ulusun" (Sassen, 2007, s. 15) unsurları olarak resmetmesinde yatar. Birinci Bölüm'de de göreceğimiz üzere, modern toplum doğrudan ulus-devlete atfen tanımlanmıştır. Küreselleşmenin ulusal sınırları aşma ihtiyacı ve bu yönde toplumsal bağlantılar yaratması demek, modern toplum fikrinin de artık geçerliliğini yitirebileceği anlamına gelir. Bu fikrin geçerliliğini muhafaza edememesi ise sahip olduğun –ırk, toplumsal cinsiyet, cinsellik, aile, sınıf ve din gibi– bütün önemli kimliklerin değişmesi anlamına gelir. Bu kimliklerin her biri modern devlete atfen tanımlanmıştır ve bugün de öyle tanımlanır.

Belli ki hâlâ teorik senden söz ediyorum. Peki ama bu değişimler doğrudan yaşadığın sen, *gerçek* sen ve kişisel sen açısından ne tür sonuçlar doğurmuştur? Son derece karmaşık sonuçlar doğurmuştur çünkü sözünü ettiğimiz şey teoridir. Teori ne bir fikirdir ne de "Bu sadece bir teoriden ibaret," derken dile getirildiği gibi hakikatin bir karşıtıdır. Teori bir şeylerin nasıl işlediğini ya da nasıl ortaya çıktığını aydınlatır; teoriler uzmanlar, araştırmacılar ve akademisyenler tarafından sürekli olarak ayrıntılı incelemelere tabi tutulurlar. Böylece bize dünyada olan biteni görüp anlamamızı sağlayacak bir bakış sunarlar. Dolayısıyla, teorik sen ve kişisel sen birbirleriyle apaçık ve sıkı sıkıya ilişkilidirler, zira bu teoriler gerçek seni tecrübe ettiğin sosyal bağlama ışık tutarlar. *Teorik sen*, *gerçek seni* deneyimlediğin benliğin bağlamını izah eder.

Gelgelelim bu kitap bir sosyal psikoloji metni de değil – bölümlerin büyük bir kısmının kimlikle, benlikle ya da seninle doğrudan bir ilgisi yok. Fakat bireyin, o bireye ait düşünme, hissetme ya da davranma biçimlerinin topluma dair teorilerde ele alınması kaçınılmazdır. Seninle toplum arasındaki bu ilişki modernitenin doğuşundan bu yana önemini korumuştur. Aydınlanma'nın politik ve ekonomik felsefesi belirli bir tür bireye odaklanmıştır. Bunu anlamak için modernite öncesi krallıklarda mevcut başlıca politik bireyin, bir diğerinin buyruğu altındaki "tebaa" olduğunu hatırlamak yeterli olabilir. Modernitede öne çıkan politik birey ise yönetim erkini elinde tutan "yurttaş"tır. Bir yurttaşın benlik kavramı ve deneyimi, bir tebaanınkinden büyük ölçüde farklı olacaktır.

Bilim de belirli bir birey fikri üzerine inşa edilmiştir: Gözlemlenebilir evrenin temel yasalarını keşfedebilme yetisine sahip, muhakeme yeteneği olan

bir birey. Öyleyse bu kitaptaki teoriler senin için hayati önem taşıyor demektir çünkü içinde yaşadığın, devindiğin ve kendini gerçekleştirdiğin sosyal dünyayı açıklamaktadırlar. Daha da önemlisi bu teoriler "özgürlük" olarak deneyimlediğin şeyi anlamana yardımcı olabilir, 21. yüzyıldaki politika ve demokrasi olanaklarına ışık tutabilirler.

Kitabın Kurgusu

Kitap, dört ana kısımdan oluşmaktadır. *Başlangıçlar* başlıklı 1. Kısım kitabın genel parametrelerini belirlemektedir. Bu kısmın açılışında yer alan Birinci Bölüm'de adına modernite dediğimiz dönemin nasıl başladığına odaklanacağız. Modern zamanların belirli bir amaçla başladığını ve daha da önemlisi, bu başlangıcın bütün bilme biçimlerinden daha fazla değer atfedilen bir bilme biçimini, bilimi beraberinde getirdiğini göreceğiz. Bu konuları anlamak, feminizmin ve diğer teorilerin getirdiği eleştirileri kavrayabilmek, küreselleşmeden ve demokrasiden söz eden teorileri idrak edebilmek, senin ve eğitimin neden modernite projesinin önemli birer parçası olduğunuzu anlayabilmek açısından önem taşıyor. Teorinin ne olduğu ve ne işe yaradığı da yine bu bölümde anlatılmaktadır. Teorik düşünebilmek ve yazabilmek için teorinin ne olduğunu mutlaka anlamanız gerekir (bir sınav sırasında ya da bir makale yazarken de işinize yarayabilir). "20. Yüzyıl Teorisinin Dönüm Noktaları" başlıklı İkinci Bölüm, Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisi ile Talcott Parsons'ın teorisinin sosyal düşünce üzerindeki etkisini anlatmaktadır. Parsons bize sosyolojinin (toplumsal düzenin) temel meselesini göstermekte ve toplumu anlamaya çalışan bir öğrenci olarak "kültürel sermayenizin" parçası olduğu şüphe götürmez bu meseleyi nasıl çözebileceğinize kılavuzluk etmektedir. Daha da önemlisi, Parsons teorinin anlaşılmasında toplum bilimsel yaklaşımı belirgin hale getirirken, bu alanın klasik isimlerinden (Marx, Weber ve Durkheim) oluşan bir kanon da meydana getirir – en azından bunun Amerikan sosyolojisi için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Göreceğimiz üzere bu kitapta yer alan teorisyenlerin pek çoğunun teorik ilgisini önemli ölçüde Parsons belirlemiştir. Frankfurt Okulu ve eleştirel teorinin ortaya çıkmasıyla oluşan ikinci dönüm noktası ise kitap boyunca dağınık biçimde ele alınan pozitivizm ve kültür eleştirisini kavrayabileceğimiz bir düzlem sunacaktır. Bu bölümdeki tartışmalar, çalışmalarında modern demokrasiyi en fazla irdeleyen teorisyen olarak tanınan Jürgen Habermas'ı kavrayabileceğimiz bir zemin de sunmaktadır.

Bireyler ve Durumlar başlıklı İkinci Kısım, seninle yüz yüze sosyal iletişime geçtiğimizde neler olduğunu açıklayan dört teoriyi takdim etmektedir.

Kitabın seni en yakından ilgilendiren kısmı da burası – kitaptaki diğer bölümler boyunca izini süreceğin ve kendini toplumsal bağlama yerleştirmene yardımcı olacak fikirleri burada bulabilirsin. Yine fark edeceğimiz üzere bu teorilerin büyük bir kısmı, en azından belirli ölçüde Parsons'ın fikirlerine bir yanıt niteliğindedir.

Toplumsal Yapılar ve Sistemler başlıklı Üçüncü Kısım'da yer alan her bir teorisyen yapıyla ilgili farklı bir fikri dile getirmektedir – ilişkilerimizi ve eylemlerimizi şekillendiren farklı türde toplumsal yapılar mevcuttur. Burada değineceğimiz yapılar, ırk, toplumsal cinsiyet ve sınıf gibi sosyolojik söylemin ve sosyal hayatın merkezinde yer alan yapılardır. Bu kısım aynı zamanda iki sistem teorisini de içermektedir. 20. yüzyıl toplumunu anlamaya çalışan sistem yaklaşımları içerisinde en iyi bilineni muhtemelen Parsons'ın çalışmasıdır. Ancak Parsons'ın toplum ve sistem kavrayışı ulusal sınırlarla çevrilidir. Dokuzuncu ve onuncu bölümlerdeki sistem teorileri oldukça farklıdır: Her ikisi de ulusal düzlemden çok dünya düzlemiyle ilgilenmektedir; ayrıca teorisyenlerden biri (Manuel Castells) bize sosyal bağlantıların (yani toplumun) nasıl oluştuğuna dair tümüyle yeni bir kavrayış sunmaktadır.

Modernite: İhtimaller ve Sorunlar başlıklı Dördüncü Kısım'da artık modern olmaktan çıkmış olma ihtimalimizi ya da eğer hâlâ modernsek, modernite projelerinin sakatlanmış ya da kontrolden çıkmış olabileceği ihtimalini ele alacağız. Bu kısımda aynı zamanda kültürün anlamını yitirmiş olma ihtimaline de değineceğiz. İnsan hakikatinin temellerini sorgulayan on üçüncü ve on dördüncü bölümler, muhtemelen kitabın en kışkırtıcı ve rahatsız edici bölümlerini oluşturuyorlar. Nihayet *Beşinci Kısım: Çağdaş Siyasal Kimlikler*'de kapitalizmle, kitle iletişimiyle, reklamla, sosyal bilimlerle ve cinsiyet hakkında müphem Freudyen fikirlerle hemhal olmuş bir toplumda ırkın, toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin nasıl şekillendiğine ve ifade edildiğine odaklanıyoruz.

Kitabın bu baskısında yeni bir sonuç bölümü de bulunuyor. Bu bölümün gerçek sen fikrini genel anlamda çağdaş teorinin temel derdiyle ilişkilendirmesini umuyorum. Klasik teori görece daha sarih olabilir çünkü çoğumuz klasik teorinin hangi teorisyenleri kapsaması gerektiğini az çok biliriz. Klasik teori ayrıca "usludur" da, çünkü Marx, Weber ve Durkheim gibi teorisyenlerin düşüncelerinin esasen sosyolojinin de temel fikriyatını oluşturduğuna dair inancımızla uyum içindedir (böyle olması doğal çünkü dayandıkları yer orası). Ayrıca klasik teorinin farklı bileşenlerini alıp uyumlu bir bütünlük yaratacak şekilde yan yana getirebilmemiz de mümkündür. Ne var ki çağdaş te-

ori bu denli tertipli ve derli toplu değildir. Her şeyden önce çağdaş teori bizden alışılmışın dışında düşünmemizi talep eder. Ben de benzer düşüncelerle sonuç bölümünde postkolonyal ve postmodern teorilerden yararlanarak sizi düşünmeye davet ediyorum. Düşüncelerimizi bildik patikalardan yürütmek kolaydır – tıpkı klasik teoride olduğu gibi. Bu zihinsel patikalarda karşımıza bir iki parlak şey çıkması muhtemeldir ama zihnimiz çoğunlukla konforlu yollarda seyahat etmekten hoşlanır. Çağdaş teori sizden çizginin dışına çıkmanızı, ufkunuzu genişletmenizi ve yeni şeyler düşünmenizi talep eder. Bana kalırsa sosyal dünyalarımız açısından en gerçek, en hakiki ve yararlı olabilmenin yolu da buradan geçer.

Kendinize Bir İyilik Yapın: Bu Kitabı Kullanın

Her şeyden önce, bu kitabı okumayın – en azından her zaman okuduğunuz gibi okumayın. Pek çok kişi akademik bir kitaba bir romana yaklaşır gibi yaklaşır; ilk satırdan başlayıp son satıra kadar her bir kelimeyi tek tek okur. Genellikle, akademik çalışmalar söz konusu olduğunda bu iyi bir yöntem değildir. Akademik metinleri okurken stratejik davranın. Bütün akademik kitaplar, kitap bölümleri ya da akademik makaleler belirli argümanlar öne sürerler. Bir argüman bir açıklamada bulunur ve bu açıklamanın neden benimsenmesi gerektiğini gösteren gerekçeler sunar. Öyleyse bu tür çalışmalarda sizin asıl göreviniz söz konusu argümanı keşfetmektir. Genellikle bu pek de zor değildir çünkü yazarlar ileri sürdükleri argümanlar konusunda sizi ikna etmek isterler. Bir kitabın argümanını aramak için ilk bakılması gereken yer giriş ve sonuç bölümleridir; genellikle bu bölümler hem makalelerde ve hem de kitaplarda bulunur. İyi yazılmış bir giriş size çalışmanın bütün argümanını özet olarak sunar, sonuç bölümleri ise kitabın argümanını yeniden toparlarken kimi zaman da argümanı birkaç adım öteye taşır. Argümanın kabataslak bir şemasını çıkarmak için bu bölümlerden yararlanın.

Akademik bir metni okurken her zaman not almalısınız – bunun bir yük olduğunun farkındayım ama size gerçekten katkısı olacaktır. Metne ve argümana dair not alırken çıkardığınız bu ilk şemadan yararlanın. Bunu yaparken satırların altını çizmemenizi ya da üstünden renkli kalemle geçmemenizi öneririm. Nedeni kitabın ikinci el değerinin düşecek olması değil; okurların çoğu bir satırı beğendikleri ya da önemli buldukları için üstünden geçer ya da altını çizer. Fakat bu şekilde satırların altını çizenlerin çoğu kez yazarın asıl meramını gözden kaçırdıklarını fark ettim. Hayatımın bu aşamasında okurken ben de satırların altını çiziyorum; fakat başlangıçta buna tamamen

bir son vermem ve ifadeleri kavramaya çalışmaktansa dikkatimi yazarın argümanına vermek için kendimi eğitmem gerekmiştir.

Argümanı keşfettikten sonra okuduğunuz bölümün ya da makalenin başlıklarına ve altbaşlıklara bakın. Yazar metnin farklı kısımlarında ne yapıyor? Söz konusu kısım metnin genel argümanıyla ya da çatısıyla nasıl uyum gösteriyor? Yazarın ne yaptığını ya da meramının ne olduğunu tam olarak anlamadan o kısmını okumaya başlamayın. Yazarın meramını gözünüzden hiç kaçırmayın. Ayrıntılara saplanıp kalmak *çok* kolaydır. Okurun dikkati kolay dağılır – özellikle de aklında bir sürü soru ve fikir olan, bilgiye aç okurlar için geçerlidir bu durum. Eğer biraz olsun bana benziyorsanız okuduğunuz bir satır aklınıza yeni bir fikir getirecektir; siz de yazarın asıl derdi o olmasa bile aklınıza takılan o fikrin peşine takılıp gideceksinizdir. Dikkatinizin dağılmasına izin vermeyin. Akademik okumalarda tek yapmanız gereken yazarın temel fikrini bulmak ve oradan yola çıkmaktır. Stratejik olun ve esas meseleden uzaklaşmayın. Fark ettim ki bir okur bir ifadeyi anlamıyorsa bu çoğunlukla o ifadeyi içinde bulunduğu kısmın bütününden koparark anlamaya çalışmasından kaynaklanıyor.

Özetle şunu tavsiye ediyorum: Kitapları okumayın – anlamaya çaba gösterin. Argümanların temel iddiasını, anafikrini, önemli kavramları ve terimleri çözün. Bir kez bunları çözdükten sonra okumaya devam edin. Daha önce bir kitaba bu şekilde yaklaşmadıysanız muhtemelen bu şekilde okuyamadığınızı düşünebilirsiniz. Hatta gözden kaçırdığınız bir şeyler olduğunu ya da aslında okumayı bilmediğinizi düşünüp korkabilirsiniz de. İnanın bana, size anlatmaya çalıştığım yöntemi uygularsanız, "aslında bir metni okumakla" elde edebileceğinizden çok daha fazlasını anlayıp kavrama şansınız yüksek.

Elinizdekine benzer ders kitapları diğerlerinden biraz farklıdır, çünkü tek bir argümana dayanmaz. Elbette benim de dile getirmek istediğim genel bir fikrim var ve bunu Giriş: Gerçek Sen, Birinci Bölüm ve Sonuç: Post-Düşünce Bölümleri'nde bulmanız mümkün. Ancak kitapta bu *fikrin bir savunusu* yer almıyor; bu bölümlerde daha ziyade bir teoriyi anlamaya dönük genel yaklaşımımı ifade ediyorum. Öte yandan kitaptaki teorisyenlerin elbette savundukları bir fikir var ve bunları kitaptaki bölümlerde bulabilirsiniz. Kitaba teorisyenlerin argümanlarını bulmanızda destek olmasını umduğum yardımcı bölümler de ekledim. Gelin şimdi o bölümlerden birini inceleyelim ve nasıl tasarlandığını anlamaya çalışalım. Örnek olarak On Üçüncü Bölüm'ü (Jeffrey C. Alexander) ele alacağım fakat aşağı yukarı bütün bölümler aynı modeli takip ediyorlar.

Öncelikle, her bir teorisyenle ilgili tartışmaya genel bir şema çıkararak başladığıma dikkat edin. Büyük resmi akılda tutabilmek için şemalar çok önemlidir; büyük resim de kişisel düşüncelerin anlaşılmasında hayati önem taşır. Şu noktayı akılda tutmak gerek: Bütün teorik düşünceler kendi bağlamlarında değerlendirilmeli – her düşünce diğer teorik düşüncelerle ilişkisi dahilinde kavranmalıdır. Bu nedenle hazırladığım şemadan yararlanmanızı, her bir düşünceyi ve kavramı kendi bağlamı içinde kavradığınızdan emin olmanızı tavsiye ederim.

Alexander için hazırladığım şemada altı ana bileşen var: Büyük Resim, Teorisyene Kısa Bakış, Kavramlar ve Teori, Özet, Perspektif Seçimi ve Teori Alet Çantanız İçin. Büyük Resim'in amacı sosyolojinin kalıcı ve öne çıkan fikirlerinden bazılarını tanıtmaktır. On Üçüncü Bölüm'de Büyük Resim "dayanışma"yı konu ediniyor ve Durkheim'dan başlayarak bu fikrin sosyolojide nasıl yer aldığına dair genel bir bakış sunuyor. Şunu gözden kaçırmayın: Her ne kadar dayanışma Alexander'ın teorisinde merkezî bir yer işgal etse de Büyük Resim size onun bu konuyla ilgili argümanına dair bir bakış sunmaz. Büyük Resim'de yer alan bakış açısı daima tek bir teorisyenin yaklaşımından daha fazlasını içerecektir.

Şemanın bir sonraki adımında karşımıza Teorisyene Kısa Bakış çıkacaktır. Bu bölüm teorisyene ait argümanın keşfine üç şekilde katkıda bulunur. Birincisi bu kısım size teorisyeni meşgul eden en önemli soruları anlatır ("Temel Sosyolojik Meseleler"). Bir teorinin anlaşılabilmesi için bu soruları bilmemiz gerekir çünkü teoriler her zaman belirli ampirik sorulara yanıt vermek amacıyla ortaya çıkarlar. Bölüm içinde kaybolduğunuzu fark ettiğiniz anda temel sorulara geri dönüp bakmak işinize yarayabilir. Sözgelimi kurmaca medya ve hukuk da dahil Alexander'ın sözünü ettiği her şey sivil toplumun kavranması meselesiyle ilgilidir. Bu temel soruları kendi ilginizi geliştirmek için de kullanabilirsiniz. Muhtemelen siz de benim gibi sosyologların ilgilendikleri her şeyle ilgilenmiyorsunuzdur. Öte yandan ilgimi çeken belirli konular elbette var. Bu kısımda yer alan soruları teorisyenin özellikle sizin ilgilendiğiniz alanlardan birini irdeleyip irdelemediğini anlamak için kullanabilirsiniz.

Teorisyene ait argümanın keşfinde bu kısmın bir diğer katkısı teorinin kısa bir tanıtımını yapmasıdır ("Basitçe Söylersek"). Değindiğimiz teorinin soyut halde yer aldığı bu kısım, teoriyi oluşturan büyük parçaların nasıl bir araya geldiğini gösterir. Özet'in üçüncü katkısı ise size teorinin temel terimlerini sunuyor olmasıdır ("Anahtar Kavramlar"). Birinci Bölüm'de göreceğiniz üze-

re bir teori kavramlardan, tanımlardan ve ilişkilerden meydana gelir. Anahtar Kavramlar kısmı teorinin en temel kavramlarını belirler. Bölümü okumayı sürdürürken bir yandan da bu terimleri tanımlarsanız epey mesafe kat edersiniz. Basit notlar çıkararak başlayın işe; kavram metin içinde ete kemiğe büründükçe siz de notlarınızı geliştirin.

Bölümün bir sonraki ana başlığı Kavramlar ve Teori. Bu kısmın amacı söz konusu teori içindeki temel ayrımları tespit etmek, fikirlerin kendi bağlamları içinde anlaşılmasında size yardımcı olmak ve teorinin kendi içindeki temel ilişkileri saptamaktır. Bu kısmın Alexander'la ilgili olan bölümünde üç temel ayrım söz konusudur: Yeni Sivil Alan, Sivil Kurumlar ve Sivil Toplumun Sonuçları. Öncelikle metin içindeki her altbaşlığın ana başlıkla doğrudan ilişkili olduğunu aklınızdan çıkarmayın. Daha önce de söylediğim gibi teorik metinlerde kaybolmak sahiden kolaydır; fakat metin içinde karşınıza çıkan her şeyi dönüp ana başlıkla ilişkilendirme alışkanlığı edinirseniz teoriyi de, argümanı da daha rahat takip edebilirsiniz. Başlıkları bir soru gibi okumak da mümkün. Sözgelimi, sivil toplum nedir? Neden yeni bir sivil alan oluşmuştur? Bu sivil alanın işlevi nedir? Ayrıca başlıkları Temel Sosyolojik Meseleler ve Basitçe Söylersek kısımlarıyla ilişkilendirebiliyor olmalısınız. Alexander'ın meselelerinden biri çeşitlilik arz eden toplumlarda uyum sorununa (dolayısıyla da yeni sivil alana) odaklanır. Basitçe Söylersek kısmı sivil kurumların sivil alanın "sınırlarını çizmesine" odaklanır. Bu ifadenin ne anlama geldiğini bu aşamada tümüyle anlamanız mümkün olmayabilir; ancak yine de teorinin içindeki bazı ilişkileri ve bu ilişkilerin kitap içinde nerede açıklandığını görebilirsiniz. Bunu başarabilmeniz önemli çünkü daha önce de belirttiğim gibi, bir teoriyi ilişkiler inşa eder. İlişkileri görmeye başlamanın bir başka yolu teorinin kabataslak bir şemasını çıkarmaktır. Ortaya şuna benzer bir şey çıkacaktır: Sivil Alan → Sivil Kurumlar → Sivil Toplumun Sonuçları. Teoriye dair daha fazla bilgi edindikçe bu şemayı tekrar gözden geçirmeniz gerekecektir; ancak böyle bir deneyim soru sormanıza ve düşüncelerinizi düzenlemenize yardımcı olacaktır. Özet kısmında ele alınan teorik argümanın bir özeti yer alır. Diğer kısımları okumadan önce teoriye girişi (Teorisyene Kısa Bakış başlığında yer alıyor) ve Özet'i okumanızı öneririm. Kabataslak şemanızı hazırlamak için her ikisinden de yararlanın. Böylece bölüm içinde dikkatinizi en fazla hangi kısımlara yöneltmeniz gerektiğini görebilirsiniz. Özet içinde bilmediğiniz yeni bir şey görecek olursanız ona daha fazla zaman ayırın. Kendinizi aşina olduğunuz kısımlar üzerinde fazla zaman kaybetmeyecek şekilde hazırlayın.

Son aşamaya geldiğinizde iki yardımcı başlık daha göreceksiniz: Perspektif Seçimi ve Teori Alet Çantanız İçin. Teori Alet Çantası doğrudan o bölüme ve bölümün size tanıttığı teoriye odaklanır. Bu bölüm bir yandan teoriyle ilgili öğrendiklerinizi sınamanız için size çalışma soruları sunarken, bir yandan da bu teoriyi nasıl uygulayabileceğinizi düşünmeye; farklı teorilerin birbirleriyle nasıl ilişkilendiklerini anlamaya teşvik eder. Perspektif Seçimi kısmı ilk kez bu baskıda yer alıyor ve teorisyenin perspektifine ve tarihsel gelişmelere dair genel bir bakış kazandırmayı amaçlıyor. Bütün teoriler belirli bir perspektiften bakılarak yazılmışlardır; farklı teoriler dünyaya bakıştaki farklılıklardan doğarlar (psikolojinin ve sosyolojinin bir bireye bakınca farklı şeyler görmelerinin nedeni de budur). Bunlardan üçüne kuşkusuz aşinasınızdır: yapısal işlevselcilik, çatışma ve simgesel etkileşimcilik; giriş niteliğindeki ders kitaplarında genellikle bu üçlüye yer verilir. Fakat sizin de fark edeceğiniz üzere sosyolojide aslında çok daha fazlası mevcuttur. Çağdaş teoriyi bu kadar heyecan verici kılan en önemli özelliklerden biri de budur bence. Çağdaş teori sosyal dünyaları gözümüzde canlandırabilmek için baktığımız çok kesitli bir mücevher gibidir.

Bu girişi burada bitirmek ve geri kalan kısmın açılışını 1960'ların siyasal aktivisti, bugünse Kaliforniya Santa Cruz Üniversitesi'nden emekli bir profesör olan Angela Davis'ten bir alıntıyla yapmak istiyorum. Grinnell College mezuniyetinde mezunlara bir konuşma yapan Profesör Davis (2007) benim umutlarımın da sözcülüğünü yapıyor:

> Biriktirdiğiniz hakikatlerden çok, farklı yaklaşımlara ve farklı düşünme biçimlerine kıymet vermenizi dilerim. Çünkü hiçbir zaman hakikat kıtlığı çekmeyeceğiniz gibi, bu hakikatler size içlerinde gömülü olan düşünme biçimlerini gizleyecek şekilde sunulacaklardır. Ne yapıp edin, bu saklı düşünme biçimlerini açığa çıkarın; onlara alternatifler önerin; gelişen dünyalarda daha iyi yaşamanın yollarını tahayyül edin; ister ırksal, ister cinsel, isterse jeopolitik olsun süregelen bütün hiyerarşilerden kurtarılmış yeni insan ilişkileri hayal edin – evet, bence eğitimli bir varlığın görevi budur. Dolayısıyla sizden eğitimi bir özgürlük pratiği olarak görmenizi talep ediyorum. Özgürlük ancak bu şekilde özlemi çekilen bir durum olmaktan çıkacak, yaşamlarımızı, ilişkilerimizi, topluluklarımızı ve geleceklerimizi inşa edebilmemiz için sürdürmemiz gereken aralıksız bir mücadeleye dönüşecektir.

BİRİNCİ KISIM

Başlangıçlar

Çeviri: Hakan Ergül

Birinci Bölüm	: Önce Modernite Vardı
İkinci Bölüm	: 20. Yüzyıl Teorisinin Dönüm Noktaları – *Talcott Parsons ve Frankfurt Okulu*

İnsan fikri farklı perspektiflere ve genel kategorilere dayanır. Perspektifler görmemiz ve görmememiz gerekenleri belirlerler; kategorik sistemler ise düzeni meydana getirirler. Zaman kavramı her ikisi için de iyi bir örnek oluşturuyor. Bu ifadeyi 2012 yılında yazıyorum; ama bir zaman dilimi olarak 2012 yılı, varlığını Batı düşüncesindeki Hz. İsa fikrinin yaygın kabulüne borçludur. Bugün pazartesi; adına "hafta" denilen, zamanımızı ve eylemlerimizi düzenleyen, az çok keyfî bir kategorinin parçasıdır o da. Birinci Bölüm'de pek çoklarının sosyolojiyi, teoriyi ve toplumu düzenlerken başvurdukları bir modernite perspektifiyle tanışacaksınız. İçinde yaşadığınız dünyanın epeyce bir kısmını oluşturan toplumsal yapıları ve kültürleri öğreneceksiniz. İlerleme hakkında bilgi sahibi olacaksınız; hem teknik, hem de sosyal ilerlemede teorinin yerini öğreneceksiniz. Modernitenin bu türden kavranışında öne çıkan belli başlı meseleleri ve sosyoloji alanında klasikleşmiş teorisyenlerin bu meselelere bakışını öğreneceksiniz. İkinci Bölüm'de ayrıca çağdaş teorik söylemin iki kutbunu temsil eden iki önemli perspektifle tanışacaksınız – yapısal işlevselcilik ve eleştirel teori. Çağdaş sosyal ve sosyolojik teoriye dair tartışmamızın parametrelerini bu modernite perspektifi belirleyecek.

BİRİNCİ BÖLÜM

Önce Modernite Vardı

MODERN TOPLUM
MODERN BİLGİ
Pozitivizm ve Sosyoloji
TEORİ: MODERN BİLGİNİN ANAHTARI
KLASİK TEORİSYENLER
ÇAĞDAŞ TEORİNİN GÜÇLÜKLERİ
ÖZET
TEORİ ALET ÇANTANIZ İÇİN

Bir hikâyeyle başmak istiyorum. Moderniteyle ilgili bir hikâye bu. Bu kitap elbette çağdaş sosyal ve sosyolojik teoriyi konu ediniyor. Fakat moderniteyi ve sosyal disiplinlerin hangi koşullar altında kurulduğunu anlamaksızın çağdaş teoriyi anlamak son derece güç, hatta neredeyse imkânsızdır. *Modern* ve *modernite* sözcükleri pek çok farklı anlamda kullanılırlar. Kimi zaman *modern,* çağdaş ya da güncel anlamında kullanılır. Modern sanat ya da modern mimaride olduğu gibi sıfat olarak kullanıldığı da olur. Size anlatacağım hikâye modern toplumla ve modern bilme biçimleriyle ilgili; öyleyse tarihî bir dönemi anlatıyor demektir.

Önemli ve güzel bir hikâye bu; öte yandan modern toplum ve modern bilgiyle ilgili söylenebilecek pek çok hikâyeden yalnızca biri. Bu hikâyeyi size anlatabilmek için bazı şeyleri öne çıkarırken diğer ayrıntıları atlamam gerekiyor. Tarihi konu edinen bütün hikâyeler böyledir; öyle olmasalardı ne söz biterdi ne de farklı bakış açıları. Anlatmak için özellikle bu hikâyeyi seçmemin nedeni, teorilerimizi açıklayabilecek, onları daha anlaşılır kılabilecek bir *ideal tip* işlevi görecek olmasıdır. Bir şeyi anlamak için karşılaştırmasını

yapmak genellikle işe yarar; bu durum hiç kuşkusuz bizim teorisyenlerimiz için de geçerlidir. İçlerinden bazıları artık modern olmadığımızı, dolayısıyla modern öznenin artık var olmadığını ileri süreceklerdir; ya da modern bilgi umudunun bir yanılsamadan ibaret olduğunu, dahası hatalı hatta baskıcı olduğunu söyleyeceklerdir. Bu düşünceleri kavramanın en iyi yolu, her şeyden önce çağdaş teorisyenlerin aklında ne tür bir modernite olduğunu anlamaktan geçer.

Modern döneme damgasını vuran başlıca toplumsal dönüşümler arasında küçük yerel cemaatlerden büyük kentlere kitlesel göçler; üst düzeyde işbölümü; aşırı metalaşma ve rasyonel piyasanın kullanımı; bürokrasinin giderek yaygınlaşması; toplumsal cinsiyet, ırk, din gibi farklılıkları birleştirebilmek için ulusal kimlikler yoluyla –örneğin "Amerikalı" kimliği gibi– geniş çaplı bir entegrasyonun sağlanması sayılabilir. Genel olarak modernitenin tanımlayıcı kurumları ulus-devlet ve kitlesel demokrasi, kapitalizm, bilim ve kitle iletişimidir; tarihî dönüm noktaları ise Rönesans, Aydınlanma, Reform, Amerikan ve Fransız devrimleri ile Sanayi Devrimi'dir.

İlkin Avrupa'yı bir uçtan diğerine silip süpüren, ardından Amerika Birleşik Devletleri'nde gümbürtüler yaratan değişimin derinliği nefes kesecek kadar ihtişamlıydı. Bu köklü dönüşüm süreci bugüne değin sayısız metne kaynaklık etmiştir. Onların yanında bizim hikâyemiz özet sayılır.

Modern Toplum

Modern çağın başlangıcı 15. ve 16. yüzyıllara uzanır. Modernitenin kavranabilmesi için bu döneme özgü birçok kültürel etkene işaret etmek mümkün; ancak en önemli etkenlerin başında Protestan Reformasyonu ve matbaanın icadı gelir. Protestan Reformasyonu, Martin Luther'in 31 Ekim 1517'de Almanya'nın Wittenberg Kalesi Kilisesi'nin kapısına astığı Doksanbeş Tez'le başlamıştır. Bu sürecin sonucunda Hıristiyanlık önemli ölçüde değişmiştir. Kilise cemaati üyelerinin İncil'i okuyup yorumlayabilecekleri fikrini ilk kez Luther dile getirmiştir; aynı zamanda rahiplerin evlenebileceklerini ileri sürmüş, ibadetin insan hayatının her alanında yaşanabileceğini öne sürerek kilise cemaatinin ibadet amacıyla şarkı söylemesine güçlü bir destek vermiştir. Öte yandan Protestan Reformasyonu'nun bir bütün olarak kültüre etkisi çok daha derin ve yaygındır. Bunlardan ikisi üzerinde duracağız.

Birincisi, Luther'in doktrini modern bireyin gelişimine zemin hazırlamıştır. Geleneksel Katolisizm anlayışında Kilise günahlardan kurtulmaya ve manevî hayata aracılık eder. Arınma, kişisel kararlara ya da itikada de-

ğil, vaftiz edilmeye, günah çıkarma ve Eucharist* [*Kutsal Komünyon*] gibi ayinlerin sürdürülmesine bağlıdır. Katolisizmde Kilise her şeydir. Ayinler bireyi Kiliseye toplar; kurtarılan birey değil, Kilisenin kendisidir. Bu anlayış bir bireyin sevaplarının günahlarından fazla olması esasına dayalı bir sevap-günah doktrininden farklıdır; çünkü sevap işleyebilmek aynı zamanda bireyin buna muktedir olması anlamına gelir. Oysa Katolisizm merhamete dayalı bir doktrini benimser: Bütün insanlık Adem'in ilk günahıyla lanetlenmiştir, dolayısıyla da insan manevî konularda ehliyetsizdir; "İnsan ırkının birliği gereğince bütün insanlar Adem'in günahına ortak olmuşlardır; tıpkı İsa'nın adaletine ortak oldukları gibi." (Katolik Kilisesi'ne dair Katekizm)** Adem'den ötürü bütün insanlık lanetlidir; Kiliseyle herkes kurtulabilir. Her iki durumda da önemli olan birey değil birlik ya da ortaklıktır. Buna karşın Luther her bir bireyin kendi imanından sorumlu olduğunu ileri sürmüştür – burada bireylerin böyle bir seçimi yapabilmeye muktedir olduğu vurgulanmaktadır. Modern *bireyciliğin* doğum yerlerinden biri Protestan Reformasyonu'dur: "Bireycilik, bireyi grubun önünde tutan bir inanç sistemidir... özgür aktörlerin kendi kaderlerini doğrudan etkileyecek seçimleri yapabileceklerini savunan, hür irade anlayışına dayanan bir ideolojidir." (Callero, 2009, s. 17) Bireye dair bu inanç demokrasinin, kapitalizmin ve –pek yakında göreceğimiz üzere– modern bilme biçimlerinin temelini oluşturmuştur.

Protestan Reformasyonu'nun bir diğer etkisi sekülerleşme sürecine ivme kazandırmış olmasıdır. *Sekülerleşme* "toplumun ve kültürün belirli kesimlerini dinî kurumların ve simgelerin baskısından çıkaran süreçtir" (Berger, 1967, s. 107). Din tarihine baktığımızda ilk dönemlerde görülen inanç sistemlerinin maddî olanı manevî olandan ayırmadıklarını görebiliriz. Fırtınalardan mevsimlere, bitkilerin yetişmesinden ölüme değin bütün maddî unsurların ve olayların ardındaki yaşamsal gücü Tanrılar temsil ediyorlardı. Zamanla ve farklı nedenlerle insanlar Tanrıların yıldızlar arasındaki cennetlerde ikamet ettiklerini düşünmeye başladılar. Büyüden çoktanrıcılığa [*polytheism*], ardından tümtanrıcılığa [*panteism*] ve nihayet tektanrıcılığa [*monotheism*] doğru evrim geçirdik. Büyüde maddî ve manevî güçler ayrılmaz biçimde iç içe geçmişlerdir; çoktanrıcılık ve tümtanrıcılıkta maddî şeyler kendilerine güç veren ruhtan yoksun kalmaya başlarlar; tektanrıcılıkta ise Tanrı zamanın ve uzamın dışın-

(*) İsa'nın kendisine inanan ilk 12 müridiyle birlikte yediği son akşam yemeğine göndermeyle, sadece kuru ekmek yiyerek ve şarap içerek yapılan ayin. Komünyon – ç.n.

(**) Hıristiyanlık inancına dair ilkelerin, öğretilerin, soru ve cevapların yer aldığı dinî metin – ç.n.

da bulunur; dolayısıyla da materyal dünyanın tamamen uzağındadır. Sekülarizasyon denildiğinde zamana yayılan bu uzaklaşma anlaşılır.

Eucharist ya da Kutsal Komünyon ayininde görüldüğü gibi Katolisizm manevî varlıkların maddî şeylerde var olabileceği inancını öğretir. Katolisizmde ekmek ve şarap İsa'nın bedeni ve kanı yerine geçer – Eucharist ayininde ruh ve madde birleşir. Günahtan arınma bu sayede gerçekleşir: İsa'nın ruhu ekmeğe ve şaraba geçer. Aynı ayin Protestanizmde de vardır; ancak ekmek ve şarap sadece İsa'nın bedenini ve kanını temsil eden birer *simgedir*; günahtan arındırma güçleri yoktur. Ekmek ve şarap inancın birer işaretinden ibarettir. Buna ek olarak Katolisizmde meleklerin ve azizlerin tıpkı bizler gibi bu dünyaya erişebilme güçleri vardır; şefaatin farklı seviyeleri vardır. Din ve yönetim arasında halen bir birlik söz konusudur – Vatikan'ın devleti ve dini aynı anlama gelir; Kilise, doğrudan Peter'in soyundan gelen Papa'da hayat bulan bir havariye sahiptir. Dolayısıyla Katolik Kilisesi tektanrılı olsa da, Tanrı ölümsüzdür dense de maddî olan ile manevî olan birleşmektedir. Evreni manevî varoluştan nihai olarak ve tümüyle uzaklaştıran Protestanizm olmuştur: "Protestan müminler, artık kutsal varlıkların ve güçlerin durmadan nüfuz ettiği bir dünyada yaşamıyorlar." (Berger, 1967, s. 111) Bilimin ampirik evreni açıklayabilmesi işte ancak bu manevî özün boşaltılmasıyla mümkün olabilmiştir.

Batı kültürü ve toplumu üzerinde matbaanın gelişiminin de önemli etkileri olmuştur. Johannes Gutenberg tarafından 1440'ta icat edilen matbaa doğal olarak kitapların kitlesel olarak üretilebilmesini sağlamıştır ki bu gelişmenin başlı başına çok büyük bir etkisi olmuştur. Kitapların kitlesel olarak üretilebilmesi, bu kitapların içerdiği bilgilerin sadece sınırlı sayıda ayrıcalıklı elite ait olmaktan çıkıp, ilk kez halkın erişimine açılması anlamına gelmiştir. İlk kitle iletişim aracı olan matbaa bir yandan da Protestan Reformasyonu'nun, Rönesans'ın ve Bilim Devrimi'nin yükselmesine ve yayılmasına aracılık etmiştir. Çünkü ticari anlamda kâr getiren ilk kitap İncil'di ve Asya ülkelerinde onunla mukayese edilebilir bir metin yoktu. Mekanik baskı Asya'da bu denli çabuk yayılmamıştı; dolayısıyla matbaa, Sanayi Devrimi ve teknolojik üstünlük konusunda Avrupa'nın Doğu karşısında avantaj kazanmasına zemin hazırladı. Matbaa 18. ve 19. yüzyılda gerçekleşen bütün siyasi devrimlere ve reformlara da destek olmuştur. Baskı teknolojisinin politika açısından önemi Amerika Birleşik Devletleri Anayasası'nda basın özgürlüğü hakkına yer verilmesinden de anlaşılabilir. Matbaa insanların düşünme biçimleri üzerinde de etkili olmuştur. Enformasyonun sanatsal yöntemlerle (el

yazısıyla) aktarımı değişime uğramış, yerini büyük ölçüde basılı metne bırakmıştır. Bu değişim, metaforlarla düşünme biçiminden doğrusal düşünmeye doğru bir değişimi mümkün kılmıştır ki doğrusal düşünme bilimsel alanda geçerli olan nedensel açıklamanın da temelini oluşturur.

Bireycilik, sekülarizasyon ve kitle iletişimi, moderniteyi mümkün kılan *sanayileşme* gibi diğer gelişmelere de öncü olmuştur. Sanayi Çağı 18. yüzyılın sonlarına doğru İngiltere'de başlamıştır. Bu çağı başlatan pek çok etkenden söz edebiliriz ancak bunlar arasında en önemlisi, James Watt tarafından 1775'te tamamlanan buhar makinesinin icadıdır. Bu buluşla birlikte endüstriyel büyümenin sürdürülebilmesi için gereken enerji ihtiyacında rüzgâr ve su gücünden fosil yakıtlara (arıtılmış kömüre) doğru bir değişim yaşanmıştır. Demir üretiminde ve niteliğinde yaşanan gelişmelere paralel olarak Watt'ın bu eseri, tekerleğin icadından sonra ulaştırma teknolojisindeki en önemli gelişme olan demir yolunun ortaya çıkmasına öncülük etmiştir. İlk şehirlerarası demiryolu –Liverpool ve Manchester Demiryolları (L&MR)– 1830'da tamamlanmıştır. L&MR demiryolu sistemi hammaddelerin ve işlenmiş ürünlerin limandan kente taşınabilmesi için inşa edilmiştir. Demiryolları İngiltere ve Avrupa'nın tamamına yayıldıkça kapitalizmin gelişmesi için ihtiyaç duyulan ulusal piyasalar da ortaya çıkmaya başlamıştır.

Kumaş üretiminde makine kullanımı da İngiliz Sanayi Devrimi'ne destek veren gelişmeler arasındadır. Yaklaşık 70 yıllık bir zaman dilimine yayılan ve Britanya kumaş sanayini daha da geliştiren en önemli icatlar arasında John Kay'in dokuma için geliştirdiği *uçan mekik*,* James Hargreaves'in icadı *Spinning Jenny*** ve Edmund Cartwright'ın dokuma makinesi sayılabilir. Bu teknolojilerin icadından önce kumaş büyük ölçüde evlerde ve aile üyelerinin katılımıyla üretiliyordu. Kumaş teknolojisinin mekanikleşmesi kaçınılmaz olarak insanların hısım akraba ilişkilerine dayalı küçük kırsal kesimlerden kentlere göçünü, dolayısıyla da *kentleşme* sürecini başlatmıştır. 19. yüzyıl boyunca nüfusu yedi kat artan Londra dünyanın en büyük kenti haline gelmiştir. 1851 yılında gerçekleştirilen "Bütün Ulusların Sanayi Ürünleri Büyük Sergisi"nde Britanya'nın sanayi kudretiyle ilk sırada yer alabilmesi Londra sayesinde mümkün olabilmiştir. Serginin düzenlendiği muazzam büyüklükteki Kristal Saray 13-14 bin sergici ve altı milyondan fazla ziyaretçiyi ağırlamış-

(*) Dokuma süresini o güne dek görülmemiş ölçüde kısaltan ve dokunan kumaş miktarını artıran mekik teknolojisi – ç.n.

(**) Sekiz ahşap milin metal bir aksana yerleştirildiği, büyük bir tekerleği andıran ip eğirme makinesi – ç.n.

tır. İngiltere'de yaşayanların artan gelirleri 1760-1860 yılları arasında iki katına çıkmıştır.

Sanayi Çağı'na adım atmalarıyla birlikte aynı süreç önce Fransa'da, ardından Almanya'da, daha sonra da Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşanmıştır. Ulaştırmada yaşanan gelişmeler bir yandan yeni pazarlara erişimi sağlarken bir yandan da endüstrileşme ve işbölümü için itici güç olmuştur. Bu tür baskı unsurları fabrikaların yer aldığı şehirlerde yeni iş imkânları sağlamış, taşrada yaşayanların kentlere doğru göç etmelerine neden olmuştur. İnsanların geniş aileleri terk etmeleri ve çekirdek ailenin şekillenmeye başlamasıyla birlikte kentleşme aile yapısı üzerinde etkili olmaya başlamıştır. Yeni pazarların yanı sıra insanların diledikleri gibi harcayabilecekleri paranın miktarındaki artış yeni ürünlere talebi artırmış, yaşam-dünyasının bitmek bilmeyen metalaşması da böylece başlamıştır. Burada gözlemlenen sanayileşme, metalaşma ve pazarın büyümesi döngüsü, hiç kuşkusuz, sermaye yatırımı-kâr-sermaye yatırımı şeklinde tekrar eden ve durmaksızın büyüyen bir döngüler sistemi olan kapitalizmin de yapı taşını oluşturur. Kapitalizm yepyeni bir toplumsal ilişkiler bütünü anlamına gelen "sınıf"ı yaratmıştır. Daha önceleri toplumsal statü ve ilişkiler akrabalık, toprak ve din etmenleri etrafında gelişirdi ve genel olarak doğumla kesinleşirdi. Kapitalizm bu etkenlerin sahip oldukları belirleyici gücü esaslı bir biçimde azaltırken, insanların temel olarak ekonomik ilişkiler aracılığıyla ilişki kurmalarına neden olmuştur. Kapitalizmin gelişimi, bundan da öte, demokrasiyle ve ulus-devletle ilişkilidir.

Modern demokrasiye yataklık eden kültür Aydınlanma ve Reform hareketlerinden doğmuştur. Daha önce gördüğümüz gibi Luther bireyciliğin var olabileceği bir kültürün yaratılmasında etkili olmuştur. Bireysel imanın seküler yönetimler için de kaçınılmaz sonuçları olmuştur. Devlet ve birey arasındaki ilişkiyi açıklarken Luther şunu ileri sürer (1523/1991):

> Her birey kendi inancından sorumludur ve nasıl inanıyorsa ona göre davranmalıdır... [Yönetimler], bu nedenle, kendi işleriyle ilgilenmeli, insanların neye nasıl inanacakları meselesini kendilerine bırakarak bu konuda hiç kimseye baskı uygulamamalıdırlar. (s. 25)

Luther'in inanç özgürlüğü böylelikle demokrasinin de köşe taşı haline gelmiştir. Aydınlanma, bu gelişmelere doğal hakları da eklemiştir. Doğal haklar fikrine göre bütün insanlar doğdukları andan itibaren "yaşama hakkı, özgürlük ve mutluluk arayışı gibi geri alınamaz belirli haklara sahip olurlar. Bu hakların korunması için meşru iktidarını yönetilenlerin rızasından alan hükü-

metler kurulmuştur." İlk kez Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nde somut olarak gördüğümüz bu düşünce, Birleşmiş Milletlerin İkinci Dünya Savaşı'nın acımasızlığına bir tepki olarak onayladığı İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde de vardır:

> İnsanlık ailesinin bütün üyelerinde bulunan haysiyetin ve bunların eşit ve devir kabul etmez haklarının tanınması hususunun, hürriyetin, adaletin ve dünya barışının temeli olmasına... (...) Bütün insanlar özgür, onur ve haklar bakımından eşit doğarlar. Akla ve vicdana sahiptirler, birbirlerine karşı kardeşlik anlayışıyla davranmalıdırlar.

Kapitalizmin demokrasiyle bağlantısı, toplumsal mevkilerin doğuştan gelen haklardan ziyade, bireyin kendi çabasıyla kazanılmasını güvence altına alarak fırsat eşitliğini temin eden yapısıdır. Modern ekonominin babası sayılan Adam Smith (1776/1937) kapitalizmi *doğal özgürlük* sistemi olarak tanımlar: "Açık ve yalın doğal özgürlük sistemi kendi kendini inşa eder. Her insan (...) kendi menfaatlerini dilediği şekilde takip etmekte tümüyle özgür bırakılmıştır." (s. 651) Smith, açıkça, insanların mübadele etmek, mal ve hizmet değişiminden kâr elde etmek konusunda doğal bir eğilime sahip olduklarını ileri sürmüştür. Bu eğilim, her bireyin daha iyi koşullara sahip olmak için özgürlük ve güvenlik altında doğal olarak sarf ettiği çabaların bir sonucudur (s. 508).

Demek oluyor ki modernitenin ilk dönemlerinde kapitalizm sivil toplumun önemli özelliklerinden biri sayılıyordu. *Sivil toplum,* devlet ve yurttaş birey arasında yer alan kurumsal alandır – demokrasi pratiklerinin ortaya çıktığı alan burasıdır. En genel anlamda söylemek gerekirse sivil toplum, bir grup insanın belirli bir amaç için gönüllü olarak bir araya gelmeleriyle meydana gelir. Sivil topluluklarda "insanlar güven, işbirliği ve uzlaşma gibi demokratik alışkanlıkları deneyerek öğrenirler" (Eberly, 2000, s. 4). Sivil toplum kişisel çıkarı olan bireyleri bir araya getirerek ortak hedeflere yönlendirir. Gönüllü olarak birlikte çalıştıkça "[k]anılar ve fikirler yenilenir, yürek enginleşir, insan zihni ancak insanların birbirlerine karşı eyleme geçmeleriyle gelişir" (Tocqueville, 1835-1840/2002, s. 491). Böyle bir yapı neredeyse kendiliğinden işleyeceği için kapitalizm ideal bir mekanizma olarak görülmüştür. Adam Smith'e göre (1776/1937) kapitalist sistemde birey;

> ne kamu çıkarını teşvik etme eğilimindedir ne de aslında bu amaca ne kadar hizmet ettiğinin ayırdındadır... Onun tek derdi kendi kazancıdır... işte tam da bu kazancın peşindeyken görünmez bir el sayesinde hedeflemediği bir amaca da katkı sunması sağlanır (s. 421).

Kapitalizm ve sivil toplum arasındaki bağ elbette modern ulus-devlettir. Topluma dair düşüncemizin bizzat kendisinin bile ulus-devletin varlığıyla iç içe olduğu muhtemelen pek göze çarpmaz: "Toplum denilen şey mevcut olduğuna göre, merkezinde her bir bireyin haklarını ve ödevlerini düzenleyen ulus-devletin yer aldığı, müstakil bir toplumsal mevcudiyet söz konusu demektir." (Urry, 2006, s. 168) Modern devlet sadece yurttaşlığı düzenlemez: Bir yandan toplumu oluşturan farklı toplumsal yapıların birbirleriyle olan iç ilişkilerini düzenlerken, bir yandan da farklı toplumlar arasındaki dış ilişkileri yürütür. Buradan çıkarılabilecek sonuçlardan biri, modern toplumun karşılıklı olarak birbirlerine bağımlı ama ayrı bir kurumlar sistemi olduğudur. Modern toplum böylece hem yapısal hem de toplumsal olarak farklılaştırılmıştır.

Sanayileşme ve kapitalizm gibi gelişmeler nihayetinde az çok toplumsal etkinliklerin bir sonucudur ama modern, demokratik ulus-devlet belirli bir niyetle kurulmuştur. Tocqueville, Amerika'yı ilk kez sömürgeleştiren Avrupalılardan söz ederken (1835-1840/2002), "Tümüyle entelektüel bir gereksinime riayet etmek adına kendi anavatanlarının sıcaklığını terk etmek zorunda kaldılar; *bir fikir* galip gelebilsin diye sürgünde olmanın çaresiz perişanlığına maruz kaldılar," (s. 32) der. Başkan Barack Obama da 2011 yılında yaptığı Birliğin Durumu Konuşması'nda* bu görüşü dile getirmiştir: "Dahası biz, bir fikir uğruna kurulan ilk milletiz – her birimizin kendi kaderini şekillendirme hakkı olduğu fikri uğruna." Pek çok ulusal oluşum bu amaca yönelik bir kanıt niteliğindedir. Kilise ve devletin birbirinden ayrılması gibi belirli kurumsal düzenlemeler en ince ayrıntısına kadar düşünülerek hayata geçirilmişlerdir. Bu durumun ulus ve onu oluşturan bireyler için de geçerli olduğunu Amerikan Haklar Beyannamesi'nde görebiliriz. Modernite her şeyden önce insanın rasyonel kararlar alabileceği, dolayısıyla da kendi kaderini tayin edebileceği bir dönem olarak, Akıl Çağı olarak kaydedilmiştir. Söz konusu kararlar moderniteye özgü belirli bir bilme biçimine dayanmaktaydılar.

Modern Bilgi

Modern bilme biçiminin kökleri Aydınlanma'ya ve pozitivist felsefeye dayanır. Her ne kadar başlangıcı Bacon, Hobbes ve Descartes'a uzansa da, Aydınlanma, Isaac Newton'ın 1686'da yayımladığı *Principia Mathematica*'yla aynı

(*) *State of the Union Address.* Amerikan Anayasası'na göre başkan tarafından her yıl kamuoyunu ve Kongre'yi bilgilendirmek amacıyla yapılan, ülkenin içerideki ve dışarıdaki durumunun değerlendirildiği konuşma. Bu konuşmaların ilki George Washington tarafından 8 Ocak 1790 tarihinde yapılmıştır – ç.n.

dönemlerde ortaya çıkan bir Avrupa entelektüel hareketiydi. Doğa bilimleri bu entelektüel hareketin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır ve bugün yaşamımızda çok önemli bir yer tutar. Oysa Roy Porter'ın (2001) da belirttiği üzere "aydınlanmış akıl hayalinin odağında gerçek 'insan bilimi' arayışı vardı" (s. 11). Fiziksel dünyayı Tanrı'nın değil doğa kanunlarının yönettiği düşüncesi son derece önemliydi elbette; ama asıl sarsıcı olan insanı anlamanın en iyi yolunun dinden değil de bilimden geçtiği düşüncesiydi.

İnsana dair bilimsel bir yaklaşım arayışının üç temel dayanağı vardı: akıl yürütebilen birey, somut bir araştırma nesnesi ve buna uygun epistemolojik bir yöntem. Gördüğümüz üzere modern birey fikri Protestanizm sayesinde ortaya çıkmış ve Aydınlanma boyunca gelişmiştir. Aydınlanma'nın birey düşüncesi özerk ve gruptan bağımsız bir kişi tanımlamasıyla sınırlı değildi. Doğal nedenlerden kaynaklanan bir kısıtlaması olmadığı sürece bireyin akıl yürütme ve kendini geliştirme yeteneğine sahip olduğu varsayılmıştır. Akıl yürütebilen birey fikrine katkı sağlayan en önemli isimlerden biri Fransız filozof ve matematikçi Antoine-Nicolas de Condorcet'dir. Condorcet'nin *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* (1795/1955)* adlı kitabı insanın gelişimi fikrinin temeli sayılmıştır. Condorcet şöyle yazmıştır: "Üstlendiğim görevin amacı doğanın insanın yeteneklerinin geliştirilmesini bir koşula bağlamadığını, insanın mükemmelleşmesinin tamamen süresiz ve sınırsız olduğunu, bugünden sonra insanî gelişme sürecinin onu duraklatmak isteyebilecek her türlü güçten bağımsız olduğunu ve doğanın yerküreye biçtiği ömürden başka hiçbir sınırı olmadığını göstermek olacaktır." (s. 4)

Alman filozof Immanuel Kant (1798/1999) da gelişimi sonsuza kadar sürecek birey fikrinin Aydınlanma'nın tanımlayıcı niteliklerinden olduğuna katılır:

> *Aydınlanma insanın bizzat üstlendiği reşit olmama halinden çıkması demektir.* Reşit olmamak, başkası yönlendirmeden kendi iradesini kullanamama halidir... İşte bu nedenle "Kendi iradenizi kullanacak cesareti gösterin!" Aydınlanma'nın şiarıdır (s. 17).

İlerleme fikri modernitenin merkezinde yer alır. Hatta modernitenin başarısının ya da iflasının ilerlemeye olan inancımızın bir sonucu olduğunu söyleyecek kadar ileri gidebilirim. Nihayet Aydınlanma'dan önce ilerleme fik-

(*) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.* Kitap 1944 yılında Oğuz Peltek'in çevirisiyle ve *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı* başlığıyla Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yayımlanmıştır – ç.n.

rinin bir önemi yoktu – geleneğe ve dine dayanan dünya görüşleri egemendi. Geleneksel bilgi, tanımı gereği uzun dönemler boyunca kemikleşmiştir; dolayısıyla da değişime ve ilerlemeye karşı direnç gösterir. Din, Tanrı'nın buyruklarına bağlıdır; yine tanımı gereği bizim kalkınmamıza ya da gelişmemize değil Tanrı'nın açıklamalarına bağlı olarak değişim gösterir. İlerleme fikriyse merkeze insan iradesini ve insanın tanımladığı amaçları koyar. Genel olarak bu amaçların çevremizi, doğayı ve toplumu açıklama, tahmin etme ve denetim altında tutmaya yönelik olduklarını söyleyebiliriz. Bireyciliğe dair kanaatin yanı sıra seküler ilerleme fikri Aydınlanma hümanizminin temelini oluşturmuştur.

Akıl yürütebilen insan kurumu ile ilerleme umudu, moderniteye özgü başka bir kurumsal değişimle birlikte ortaya çıkmıştır: Eğitim kurumu, dinî nitelikli ve sadece elitlerle sınırlı olmaktan çıkıp, bilimsel nitelikli ve geniş halk kesimlerini kapsayacak yönde değişmiştir. Bireysel aklın ilerlemesinin eğitime bağlı olduğunu gören Condorcet, Fransız eğitim sisteminin mimarlarından biri olmuştur. Uzun vadede eğitimin sekülerleşmesini (daha önce eğitim alanı Katolik Kilisesi'nin tahakkümü altındaydı), ilköğretimin hem kızlar hem oğlanlar için zorunlu hale gelmesini (Condorcet kadın erkek ayrımının esasen biyolojik değil eğitime dayalı farklardan kaynaklandığını ileri sürerek, kadınların tam yurttaş sayılmalarını desteklemiştir) ve Fransız dilinin standartlaşmasını (bu alandaki sınıf farklarını ortadan kaldırmak için) sağlayacak temeli kurmuştur. Condorcet aynı zamanda insan davranışının bilimsel olarak çalışılabilmesi için manevî ve maddi bilimlerin birleşmesi gerektiğini savunmuştur; bu birliktelik zamanla sosyoloji biliminin doğmasını sağlamıştır.

"İnsan biliminin" ikinci dayanağı somut araştırma nesnesidir. Her bilgi sistemi belirli kabullere dayanır. Bilim dünyanın ampirik ya da nesnel olduğu kabulünü benimser. İngilizce Merriam-Webster (2002) sözlüğü nesnellik için nesneyle ilişkili bir tanım getirir; nesneyi ise "aklın ya da akla dayalı herhangi bir etkinliğin yöneltildiği (...) bir yere konumlanmış ya da duyuların bir kısmı tarafından konumlanmış gibi algılanan şey" olarak tanımlar. Dolayısıyla nesnel olan şeyler zihinde yer almazlar; daha ziyade bireyin dışında ve bakan herkesin doğal görme duyusuyla gözlemleyebileceği, duyabileceği ya da hissedebileceği bir konumda bulunurlar. Materyal bilimlerden söz ettiğimizde bunu kavramak görece kolaydır –jeologlar insandan bağımsız olarak var olan kaya şekillerini incelerler– ancak söz konusu toplum olduğunda bu nokta üzerinde durup düşünmemiz gerekir. İngilizce *society*, Fransızcadan gelen Latince temelli bir sözcüktür. Sözcüğün Latince kökeni "yoldaş" ya da

"arkadaşlık" anlamına gelir ve 18. yüzyılın ortalarına kadar bu anlamını korumuştur (Williams, 1983, s. 291-292). Dolayısıyla toplum en başından beri, tıpkı tüzel ya da dinî topluluklar gibi, bir arkadaş grubuna ya da aynı gruba üye kişilere atıfta bulunur. 17. yüzyılın sonlarına ve 18. yüzyılın ortalarına doğru toplum düşüncesi daha büyük topluluklara atfen daha soyut biçimlerde kullanılır olmuştur.

Toplum yüz yüze gerçekleşen toplumsal etkileşimleri aşan bir anlam kazanmakla kalmadı, onu yaratan insanlardan bağımsız, kendi varoluş yasalarına ve doğasına sahip bir varlık olarak görülmeye başlandı. Başka bir ifadeyle toplum nesneleşti. Dahası, bu büyük ve nesnel varlık, insanlar üzerinde başlı başına etkili olabilecek bir şey olarak algılanır oldu. Émile Durkheim'ın (1895/1938) ileri sürdüğü üzere, toplum "bireyin dışında var olan ve onu denetim altında tutabilmek amacıyla hükmetme gücüyle donatılmış toplumsal olgular dizisidir" (s. 3). Sosyologların toplumsal yapılardan söz ederken neyi kastettiklerini bu alıntıda görebilmek mümkün. Durkheim gibi düşünen pek çok sosyoloğa göre, toplumun bilimsel olgular gibi bir olgu olarak var olabilmesi, kendi nesnel doğası ve hissedilen gücü sayesinde mümkün olabilmiştir. Toplum varlığını bireylerden bağımsız olarak sürdürür; birey doğmadan önce vardır, öldükten sonra da varlığını sürdürecektir. Kaldı ki toplum ister istemez bireyi dışarıdan etkisi altına alır; insanlar toplumun taleplerine istemeseler de uyarlar. Demek oluyor ki modern toplum kendine özgü yasalara uygun olarak işler; akıl yürütme yeteneğine sahip bireyler bu yasaları bilimsel çabayla keşfedebilirler.

Pozitivizm ve Sosyoloji

Epistemoloji bilginin ele alındığı bir inceleme alanıdır; özel olarak bilgi üretme yöntemlerini inceler. Epistemoloji fikri gerçekten de çarpıcıdır çünkü bizi bilginin aranınca bulunacak bir şey olmadığı konusunda uyarır. Bilgi, bizim onu inşa etmek amacıyla başvurduğumuz yöntemlerden bağımsız olarak var olamaz. Sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilen Auguste Comte (1798-1857) doğayı denetleme gücümüz arttıkça kullandığımız yöntemlerin de değiştiğini ileri sürmüştür. İnsanlığın ve bilginin ilk dönemlerinde hayatın temel kaynakları üzerinde sınırlı bir gücümüz vardı. Avcı-toplayıcı gruplar besin kaynaklarını tüketmemek için durmaksızın bir yerden diğerine hareket etmek zorundaydılar. İnsanlık tohum ekmeyi ve tarla sulamayı öğrendiğinde doğanın özüne olan bağlılığımız da azaldı – doğayı kendi gereksinimlerimiz doğrultusunda değiştirmeye başladık. Bu denetimin kapsamını genişlettiğimiz sü-

rece uygarlık da ileri gider. Comte'a göre aklımızın gücü arttıkça doğa üzerindeki denetim büyür. Comte, akıl ve bilginin üç farklı aşamadan geçtiğini savunur – her bir aşamaya tahayyülün ve gözlemin birbirlerine karşı değişen ağırlıkları damgasını vurmuştur. Comte, bu üç aşamanın gerekli olduğunu ve her bir aşamanın bir sonraki aşamaya temel oluşturduğunu ileri sürmüştür.

Bu aşamalardan ilki, *teolojik* aşamadır ve "insan kavrayışının çıkış noktası olarak zorunlu bir aşamadır" (Comte, 1830-1842/1975a, s. 71-72). Bu aşamada insanlar kusursuz bilginin peşinden koşmuşlardır. Doğada var olan her şeyin nihai kaynağını, esasını, nedenini bilmek istemişlerdir. Görebildikleri yeterli olmamış, görülenin ötesini kavramak istemişlerdir. Bilginin bu döneminde bir çiftçi mahsulünü yitirdiğinde ilk ve öncelikli tepkisi "Neden? Neden ben?" olmuştur. Bu tür sorular çiftçiyi küf hastalığının nedenleriyle ilgilenmek yerine hastalığın ardındaki görünmez güçler konusunda endişelendirmiştir. Dolayısıyla bu aşamada tahayyül gözlemin önüne geçmiştir: "Gözlemlenen olgular... düzmece olgularla açıklanmıştır." (s. 29) İşte bu "düzmece olgular" gözlemlenen olguların öncülü (*a priori*) olarak görülmüştür – insanlar ampirik gözlemlerde bulunurlarken gözlemlerin mevcut yerleşik inançlarla uyumlu olmasını gözetmişlerdir. Tahayyül ve gözlemin karşılıklı olarak değişen önemlerine ek olarak toplumlar, dolayısıyla da bilginin hedefi ve sonucu, ordudan endüstriye, zaferden üretime sürekli değişime uğramıştır. Aklın teolojik aşamasında toplum "fethetmeyi kendine kalıcı bir hedef olarak seçer" (s. 52). Çünkü teolojik dönemde bilgi kesindir ve herkesin bu bilgiye inanması beklenir. İkinci aşamada bilgi *metafiziktir* ve geçici bir nitelik taşır. Comte aklın teolojik aşamadan pozitif aşamaya birdenbire geçemediğini ileri sürmüştür. Metafizik aşama melez bir doğaya sahiptir; artık bütünüyle doğaüstü olmadıkları kabul edilen ama henüz tamamen doğal sayılmayan fikirler ile olgular arasında bağlantı kurar (s. 29). Üçüncü aşama pozitif aşamadır ve Comte'un şemasında bütün bilgi sistemlerinin geleceği son aşama budur. Öyleyse ideal modern epistemolojik yöntem ya da genellikle bilimsel yöntem dediğimiz yöntem pozitivizmdir. Bu yöntemin temelinde evrenin ampirik olduğu görüşü yatar. Bir şey duyular yoluyla doğrudan deneyimlenebiliyorsa ya da gözlemlenebiliyorsa ampirik bir niteliğe sahiptir. Bu varsayım ortaya çıktığı dönemde son derece eleştirel bir niteliğe sahipti ve dine karşı formüle edilmişti. Dine göre evrenin hakikati maneviyattır. Maddî dünya geçici ve yanılsamadan ibaret bir şey olarak algılanır; zamanla yok olup gidecek, önemsiz bir şeyden ibarettir o. Pozitivizm bunun tam tersini ileri sürer: Buna göre, kendisinden kuşku duymadan bilebileceğimiz tek gerçek-

lik maddî gerçekliktir ve bu evrene dair bilgi gözlem yoluyla elde edilir. Dahası pozitivizme göre ampirik dünyanın doğal *değişmez yasaları* vardır. Bilime göre dünyanın ardında saklı gizli güçlerden söz edilemez; aksine gözlemlenebilen her türlü düzeni oluşturan evrensel ve genel yasalar vardır.

Bu yasalardan en ünlüsü, Comte'un da dikkat çektiği, Newton'ın yerçekimi yasasıdır. Elmaların yere düştüğünü fark eden ilk kişi elbette Newton değildir; bu epeyce bir zamandır bilinen ampirik bir kuraldır. Newton gözlemin ötesine geçerek *bunun nasıl mümkün olabildiğini* göstermiştir (iki nesnenin kütleleri ile aralarındaki mesafeye dayanan bir açıklamadır bu). Newton'ın temel dinamikleri açığa çıkarması sayesinde yerçekiminin nasıl oluştuğunu yüksek bir doğruluk oranıyla tahmin edebilmekteyiz. Newton'ın yasası evrensel bir niteliğe sahiptir: Cisimlerin uzayda nasıl etkileşime geçtiğini gösterebilmek adına gözlerimizin önünde gerçekleşen bir olayın (nesnelerin yeryüzüne düşmesi) ötesine geçmektedir. Pozitif yöntemin amacı bu yasaları keşfederek onları insanın yaşam koşullarını iyileştirmede kullanmaktır. Sözgelimi, yerçekimi yasasını ve aerodinamiğin ilkelerini anladığımız için New York'tan Londra'ya yedi saatte seyahat edebilmemizi sağlayan ya da insanların aya ulaşabilmelerini mümkün kılan teknolojileri yaratabilmiş durumdayız. Comte (1830-1842/1975a) toplumların "değişmez *yasalara* göre hareket ettiğini" (s. 75) ve sosyolojinin amacının içinde yaşadığımız toplumsal dünyayı geliştirmek olduğunu ileri sürer: "Toplumsal yeniden yapılanma için.... gerekli tek sağlam temeli pozitif felsefe sunmaktadır." (s. 83)

Teori: Modern Bilginin Anahtarı

Comte'a göre pozitivist teori toplumun değişmez yasalarını görünür kılar. Bu yasaları bilirsek yaşadığımız ortamları açıklayabilir, tahmin edebilir ve denetleyebiliriz; ilerleme bu şekilde gerçekleşir. Öyleyse teorinin ilk ve en önemli işlevi bir şeyin nasıl çalıştığını ya da ortaya çıkabildiğini açıklamaktır – *teoriler, gözlemlenebilen olguları genel hatlarıyla açıklayan akla uygun argümanlardır.* Bir şeyin insanın çıkarları uğruna denetim altına alınabilmesi için öncelikle onun nasıl çalıştığını bilmek gerekir. Teorinin en önemli işlevi budur, ancak kavranması en zor kısım da burasıdır. Bu fikri gözünüzde canlandırmanıza yardımcı olabilecek iki açıklamayla karşılaştım: *Discover* dergisinin son sayılarından birinde şu ifade yer alıyordu: "Nedeni bilinmemekle birlikte demir eksikliği tuhaf tatları tetikleyebilir." (Kagan, 2008, s. 16) Bilim ve tıpta buna benzer pek çok ampirik gözlem bulunmaktadır. Sözgelimi, bazı insanlar hareket halinde mide bulantısı yaşarken diğerlerinin neden yaşamadıkları, neden

kadınların erkeklere göre daha sık Raynaud hastalığına yakalandığı (ellerde ve ayaklarda soğumaya yol açan bir kan damarları rahatsızlığı). Sadece iki ampirik değişken arasında ilişki kurmakla yetinen bu tür gözlemler teorik değildir. İkinci açıklama ise egzersiz yapmanın hafızayı iyileştirip Alzheimer nöbetlerini nasıl geciktirdiğini anlatan bir makalede yer alıyordu. Bu değişkenleri bir araya getiren makaleye göre "şöyle olmaktadır: Aerobik beyne giden kan akışını hızlandırarak beyin hücrelerini besler ve daha etkili çalışmalarını sağlar" (Redford & Kinosian, 2008, s. 26). İlkinden farklı olarak bu açıklama sürecin nasıl işlediğini anlatıyor. Öyleyse bu teorik bir ifadedir. Egzersiz ile iyileşen hafıza arasındaki ampirik ilişkiyi açıklamaktadır.

Teori kavramlardan, tanımlardan ve ilişkilerden oluşur. *Teorik kavramlar* genellikle oldukça soyutturlar çünkü bir teori ne kadar soyutsa açıklama kapasitesi de o kadar yüksektir. Soyut kavramların müphem olmaları sorun yaratır; tanımların bu denli önemli olmasının nedeni budur. *Teorik tanımlar* iki şeyi kesinleştirir: Şartlı koşullar ile devingen nitelikler. Şartlı koşullar bir kavramın neden benzersiz olduğunu açıklar. Örnek olarak dini ele alalım. Merriam-Webster (2002) sözlüğü bize dinle ilgili şu tanımı verir: "Kişinin Tanrı'ya ya da Tanrı hizmetine sadakati... inanç ve ibadet sistemlerinden biri." Çoğumuz din hakkında böyle düşünür, cümle içinde böyle kullanırız; ancak bu tanımın teorik bir değeri olduğunu pek söyleyemeyiz.

Karl Marx (1932/1978b) din için "ezilen varlıkların iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığı ve ruhsuz koşulların ruhudur. Din insanların *afyonudur*" (s. 54) ifadesini kullanır. Émile Durkheim'a (1912/1995) göreyse "Kilise adı verilen tek bir manevi topluluk altında birleşmiş inançlar ve pratikler ile onlara bağlananların oluşturduğu; kutsal şeylerle, yani diğerlerinden ayrılmış ve yasaklanmış şeylerle ilgili inançların ve pratiklerin birlikte oluşturduğu düzene" din adı verilir (s. 44). Muhtemelen bu iki tanımın farklı olduklarını ilk bakışta fark etmişsinizdir; hem dinin sözlük tanımından hem de birbirlerinden farklıdırlar. Teorik tanımlar şartlıdır derken söylemeye çalıştığımız tam da budur: *Belirli durumlarda o durumla ilgili özelliklerin belirli şekilde olmasını şart koşarlar.* Başka bir ifadeyle teorik tanımlar bağlamsaldır; her zaman ortaya çıktıkları geniş bağlamda anlaşılmaları gerekir. Marx'ın dini kastederek söyledikleri kendisine ait türsel varlık [*species-being*] ve yanlış bilinç teorisinin bir parçasıdır; Durkheim'ın dine dair görüşleri ise yine kendisine ait toplumsal dayanışma ve kolektif bilinç teorisine dayanır. Teorik tanımların önemli sonuçlarından biri tam da teorinin açıklaması beklenen şeyi tespit etmesidir. Durkheim'ın teorisi, sözgelimi, dinin kolektif bilinci ve daya-

nışmayı nasıl meydana getirdiğini açıklar – insanların afyonu olarak dinin nasıl işlev üstlendiğini açıklamaz. Teorik tanımın üstlendiği ikinci işlev bir etmenin dinamik niteliklerini izah etmesidir. Teorik kavramlar her zaman aktiftirler; etki yaratırlar. John W. Caroll'dan ödünç alarak söylersek, Stephen Hawking ve Leonart Mlodinow (2010, s. 28) uranyum-235 ve altından yola çıkarak bize bu kavramı izah eden bir örnek veriyorlar. Bütün altın ve uranyum-235 küreleri bir araya geldiklerinde oluşturacakları kürenin çapı bir milden daha azdır – bugüne dek kimse bu kadar büyüğünü görmedi. Basit bir gözlemle buradan yola çıkıp hiçbir zaman çapı bir milden daha büyük bir altın ya da uranyum-235 küre göremeyeceğimiz şeklinde bir genel bir iddiada bulunabiliriz – bu bir hakikattir. Öte yandan bu pek de doğru sayılmaz, en azından *bilimsel* hakikatler açısından bakarsak. Altın maddesinin bir mil çapında bir top yapmamıza engel olacak bir özelliğinden söz edemeyiz; öte yandan uranyum-235'ten bir mil çapında bir top yapmamız imkânsız çünkü 15 santimden daha geniş bir uranyum küresi nükleer patlamaya neden olacaktır. Bu bilgi –bu hakikat– maddenin yapısını anlatan teorik bir açıklamaya dayanıyor. Fizikçiler uranyum-235'in yapısını bildikleri için *maddenin nasıl bir tepki vereceğini de tahmin edebilirler*. Altın küre için böyle bir tahminde bulunmamızsa mümkün değil.

Gelişkin teorilerin kavramlar arasındaki ilişkileri de izah etmeleri gerekir. *Teorik ilişkilerin* açıklanması meselesinde en az iki noktanın altı çizilmeli: Birincisi ilişkinin yönü. İki temel olasılık bulunuyor: Pozitif olasılık ve negatif olasılık. Kavramların aynı yönde değişiklik göstermeleri halinde (aynı yönde yükseliyor ya da alçalıyorlarsa) ilişki pozitiftir; farklı yönlere doğru değişiklik sergiliyorlarsa (biri yükselirken diğeri alçalıyorsa) ilişki negatiftir. Bu konuda basit bir örnek için eğitim ve meslek ilişkisine bakılabilir. Bu iki kavram arasındaki ilişki genel olarak pozitiftir (en azından eğitim almak konusunda böyle bir hipoteziniz olabilir): Eğitim süresinin uzatılması bireylerin daha çok tercih edilen iş imkânlarına kavuşmalarını sağlayacaktır. Bu iki değişken arasındaki ilişki pozitif olduğundan bunun tersinin de geçerli olacağını gözden kaçırmayın: Eğitim süresinin kısalması bulunacak işin niteliğini de düşürecektir. Kavramlar arası ilişkilere dair ikinci önemli noktaysa biraz daha karmaşıktır: Bu ilişkinin nasıl işlediğini açıklamak gerekecektir. Daha uzun eğitim süresi daha iyi iş imkânları sağlayabilir ama bu nasıl mümkün olabilmektedir? Bu nokta üzerinde bir an durup düşünecek olursanız teorinin sorumluluğunun bir anda inanılmaz ölçüde arttığını görebilirsiniz. Eğitimin iş imkânlarını bu şekilde etkilemesine neden olan şey nedir? Bu ilişkiyi mümkün

kılan ne olabilir? Tarihsel açıdan baktığımızda her zaman formel eğitim ile mesleğin birbirleriyle ilişkili olduklarını söylememiz mümkün değil. Peki, bugün bu ilişki nasıl doğmuştur? Yaşadığımız toplumda pek çok kişi ileri düzey eğitimin daha iyi iş imkânları sağladığını bilir ama bu ilişkinin nasıl mümkün olabildiğini açıklayamaz, çünkü sürecin nasıl işlediğine dair teorik bir kavrayışa sahip değildir.

Klasik Teorisyenler

Bugün sosyal ve sosyolojik teorinin klasik teorisyenleri olarak andığımız isimler moderniteyle yakından ilgiliydiler. Comte, pozitivist yaklaşıma sistematik bir yapı kazandırmanın yanı sıra *işlevselciliğin* de öncüsüydü. Toplumu bilimsel olarak analiz edilebilecek nesnel bir bütün olarak gören ilk yaklaşım, muhtemelen Comte'un bu yaklaşımıdır. İşlevselci analizin temel önermesine göre toplum, tıpkı biyolojik organizmalar gibi, birbirlerine bağlı müstakil yapılardan oluşan bir sistemdir. Dolayısıyla toplum zamanla değişir, daha karmaşık bir hal alır ve böylece çok yönlü bir görünüm kazanır. Bu görüşü daha da geliştiren Herbert Spencer (1820-1903), evrim sürecinin üç eksen ya da üç işlevsel gereksinim çerçevesinde gerçekleştiğini ileri sürmüştür: bütün bir sistemi ve bu sisteme ait sınırları düzenleyen ya da yöneten *düzenleyici işlev;* sistemin ihtiyaç duyduğu ne varsa yerine getiren *destekleyici işlev*; eldekileri ihtiyaca göre farklı parçalara ulaştıran *dağıtım sistemi.* Bu üç işlevin ayrıştırılarak uzmanlık alanlarına göre farklı kurumlar tarafından karşılanması modern toplumun temel özelliğidir. Söz konusu işlevler kesişmekten çok ayrışmaktırlar. Bu durumun en iyi örneklerinden biri din ve devlet ilişkisidir. Modernite öncesinde din ve devlet bir arada yer alıyordu: Hükümetler Tanrı'nın takdiri olarak meşruiyet kazanırken, bireysel davranışlar Tanrı'nın yasalarına tabiydi. Modernitede din ve devlet birbirinden ayrılır (ya da farklılaşır); benzer bir ayrım din ve ekonomi, ekonomi ve eğitim gibi alanlar için de söz konusudur. Spencer'ın teorisinin önemli bir bölümü, yapısal anlamda basit bir toplumdan ziyade karmaşık (modern) bir toplumun karmaşık yapısal ilişkileri nasıl idare edebildiği meselesiyle ilgilidir. Öte yandan çok fazla düzenleme sistemin durgunlaşmasına da neden olabilir. O nedenle, modern toplum, uzun vadede, büyüme (deregülasyon) ve durgunluk (düzenleme/regülasyon) döngüleriyle karakterize edilir.

Émile Durkheim (1858-1917) da modern toplumların karmaşık yapısı üzerinde çalışıyordu – teorisyenin ünlü mekanik ve organik dayanışma tipolojisi bu sorunu anlama çabalarından biridir. Spencer daha çok yapısal ayrış-

ma meselesiyle ilgilenirken, Durkheim modern, karmaşık toplumların ürettiği kültürel çeşitlilikle ilgileniyordu. Durkheim insanlar arasındaki toplumsal bağların kültür ya da kolektif bilinç tarafından bir arada tutulduğunu ileri sürdü. Ortak kültür –ortak simgeler, duygular, normlar, değerler ve inançlar kümesi– dinî ya da geleneksel nitelikli toplumlarda kendiliğinden gelişmiştir. Ancak modern koşullar, özellikle de yapısal ayrışma ve ayrıntılı işbölümü, genel anlamda toplumun bütününden ziyade daha küçük gruplara özgü kültürler üretme eğilimindedir. Öyleyse Durkheim için asıl mesele, kültürel olarak çeşitlilik gösteren (modern) toplumların nasıl bütünleşebildikleri sorusudur. Bu problemi esas çözebilecek olan, aracı kesimler, onarıcı hukuk, birey kültü (bireycilik), toplumsal ve yapısal karşılıklı bağlılık sayesinde daha üst düzeyde bir toplumsal çeşitliliği içinde barındırabilen ve sürekli gelişen daha genel bir manevî kültürdür. Fakat Durkheim toplumun bu türden daha evrensel bir kolektif bilinci yaratamayacağı endişesi taşıyordu. Çünkü modernite içinde egoizm, anomi, intihar ve ekonomik eşitsizlik gibi toplum patolojilerinin neden olduğu ciddi tehlikeler bulunmaktaydı.

Karl Marx (1818-1883) özellikle kapitalizmin ürettiği sınıfsal eşitsizliklerle ilgileniyordu. Marx kapitalizmin, piyasanın görünmez elini kullanarak doğal bir özgürlük üretmekten ziyade sınıf temelli yeni bir eşitsizlik düzeni yarattığını ileri sürer. Marx, sınıfsal eşitsizliklerin sinsi doğasını kavramaya çalışırken, tıpkı diğer hayvanlarda olduğu gibi insan doğasının da fizikî çevreye uyum sağlama biçimiyle belirlendiğini savunur. Buna göre bizim evrimsel üstünlüğümüzün ya da bir tür olarak uyum gösterebilme yeteneğimizin göstergesi ekonomik üretimdir. Dolayısıyla sonsuz sermaye birikimine (doyumsuzluğa) ek olarak asla sonu gelmeyen bir ticarileşmeye ve pazarın genişlemesine (bireycilikten ziyade egoizme) bağlı bir ekonomi, ancak yabancılaşmaya ve yanlış bilince yol açacaktır. Marx kapitalizmi bir ilerlemeden ziyade insanlık tarihinin en karanlık dönemi olarak görür. Fakat aynı zamanda insanlığın bu süreçten eninde sonunda zaferle çıkacağına da inanır. Marx'a göre kapitalizm varlığını kendi içinde gerilimler yaratan yapısal etkenlere borçludur; bunların başında sömürü ve aşırı üretim gelir. Bu gerilimler mütemadiyen ekonomik durgunluk döngüleri yaratırlar ki kapitalizm bu tür durgunluklara karşı hassastır. Bu döngüler bir yandan dar bir zengin kapitalist sınıf yaratırken, bir yandan da bağımlılık ve mahrumiyet yaşayan büyük bir işçi sınıfının doğmasına neden olurlar. Her seferinde daha da derinleşen ekonomik kriz sonucunda zenginlik ve iktidar giderek daha küçük bir kesimin eline geçerken, işçi sınıfı daha büyük ekonomik, fiziksel ve psikolojik

güçlüklerle karşılaşır; böylece sınıf bilinci ortaya çıkar. Uzun vadede bu döngüler kapitalizmin kendi içine çökmesine neden olurken, önce sosyalizme ardından komünizme doğru ekonomik ve sosyal bir dönüşümün yaşanmasına neden olacaktır. Marx'ın modern devletin olabilirliği konusunda da kuşkuları vardı. Marx, Fransız ve Amerikan devrimlerinden ve modern demokrasinin kuruluşundan onlarca yıl sonra doğdu. Bu modern devlet, eşit oy hakkı sayesinde kendi kaderini tayin edebilme özgürlüğüne ve aktif bir sivil toplumu garanti altına alan bir dizi toplumsal yapıya ve yasaya dayanır. Ancak Marx, kapitalizmin devlet yönetimine bağımlılığını tespit etmiş ve kapitalizmin devleti "sömürdüğünü" ileri sürmüştür. Bu açıdan kapitalizm, "modern temsili Devlette kendine özgü bir siyasi egemenlik ele geçirmiştir. Modern Devlette yetki sahibi olan, bütün bir burjuvazinin mutat işlerini çekip çeviren bir heyetten başkası değildir" (Marx ve Engels, 1848/1978, s. 475).

Tıpkı Marx gibi Max Weber (1864-1920) de modern toplumun ürettiği eşitsizliğe odaklanmıştır. Ancak Weber, Marx'tan fazlasını öngörerek moderniteye içkin en az üç tabakalaşma sistemi bulunduğunu ileri sürer: Sınıf, statü ve iktidar. Dolayısıyla modernite içinde toplumsal değişim Marx'ın düşündüğünden daha karmaşıktır. Bu üç sistem pek çok farklı türde eşitsizlik yaratarak sınıf bilinci gibi bir şeyin oluşumunu çoğu zaman engeller. Fakat Weber'in modern topluma dair ana meselesi rasyonel denetimin acımasız yayılımıdır. Daha önce gördüğümüz üzere, insan varlığının her yönüyle denetim altına alınması modernite için merkezî bir önem taşır. Doğa, toplum ve davranış bilimlerindeki pozitivist bilginin amacı budur; hukuk devletinin temel amacı da öyle. Öte yandan rasyonel denetimin irrasyonel sonuçları olabilir. Bu tür beklenmedik sonuçlar, çevre felaketleri ve modern savaşlar gibi durumlarda kolayca gözlenebilir. Modernite koşullarında, petrol sızması ya da nükleer reaktörün erimesi "normal kazalardır" (Perrow, 1999), demokrasiyi koruması gereken atomik silahlar bizi sürekli bir yok olma tehdidi altında tutarlar. Weber'in endişesi daha da derinlere gider: Aklın ve rasyonel denetimin yayılımı, içinde yaşadığımız toplumsal ve kişisel dünyaları baştan aşağı değiştirir. Modern dünya gizeminden arındırılmış bir dünyadır; rasyonel ve sayısal anlamda soğuk bir dünya; insanları binlerce yıl bir arada tutan törelerden, değerlerden, duygusal ve geleneksel bağlardan tümüyle sıyrılmış bir dünya. Modern bireyler sürekli bürokrasiyle işbirliği içinde oldukları için bürokratik kişilikleriyle, amaç-araç verimliliğine dayalı bir değerler sistemi etrafında örgütlenmiş benlikleriyle meşhurdurlar. Bu nedenle Aydınlanma hümanizmi –insan etkinliğini, öznelliğini ve toplumsal ilişkilerini bürokratik yönetim ve

uzman sistemlerinin rutin kurallarına indirgemek suretiyle– insanları aslında insanlıktan uzaklaştırır.

Weber demokratik modern bir devletin olabilirliğinden de kuşku duyuyordu. Modern devlet bürokratik bir devlettir ve bürokrasiler de uzman bilgisine ve rasyonel-hukukî yönetime dayanırlar. Weber bürokrasilerin bir defa uygulamaya konduklarında bir daha değiştirilmesi mümkün olmayan demirden bir kafes yarattığını ileri sürer. O halde liderlerin seçimi aslında bir bakıma en tepede ve kamusal pozisyonda bulunanların değiştirilmesinden ibarettir; mevcut yönetim yapısı ise uzman bilgisine dayandığı için esasen değişmeden kalır. Bu sürecin doğurduğu iki önemli sonuç vardır: Birincisi,

> oy pusulası, modern anlamda "devletin yurttaşları" kavramına hayat veren bürokrasinin kaçınılmaz egemenliği altında, bürokratik yönetime tabi insanlara asgari düzeyde yönetime katılma hakkı tanıma *kabiliyetine* muktedir *yegâne* iktidar aracıdır (Weber, 1917/1994, s. 105-106).

Böyle bir sistem içinde "uzman olmayan yurttaşların katkı sunabilecekleri bir alandan söz edilemez" (Barbalet, 2010, s. 209). Bürokratik devletin yol açtığı bir diğer sonuç ise modern siyaseti bürokratik liderler üzerinden yürüyen bir meşruiyet mücadelesine dönüştürmesidir. Bu da modern demokratik bir devlette insanların mevcut siyasal konulardan ya da demokratik ilkelerden ziyade insanların kişiliklerini esas alarak oy verdikleri anlamına gelir: "Hukuk devletinin kuruluşundan bu yana, hatta demokrasinin kuruluşundan bu yana en tipik siyasal liderler 'demagoglar'dan çıkmıştır." (Weber, 1921/1948, s. 96)

Çağdaş Teorinin Güçlükleri

Bizim modernite öykümüz parlak bir sabah yıldızı gibi başladı. İnsanlık nihayet uzun süre hâkimiyet kuran doğal güçleri kontrol altına alabilecekti. Bilim doğanın ve toplumun yasalarını keşfedebilecek ve teoriden yararlanarak insanların korkuya ve yanlış inançlara değil akla dayalı karar vermelerine yardımcı olabilecekti. Demokrasi ve aydınlanmadan nasibini almış bir eğitim her bireye insanî teşebbüs içinde bir yer sağlayabilirdi. Bireyin yüce itibarına olan inanç –bireycilik inancı– toplumun birleştirici unsuru ve tutkalı haline geldi. İnsanlar kapitalizm sayesinde her bir bireyin –daha sonraları kadınların da– kendi kıymetini kendi çabasıyla tayin edebileceğine inandılar. Üstelik kapitalizm ve endüstri, kıtlığı yok edip yerine bolluk getirmiş, hukuk devleti de insanların mutluluğu arama haklarını güvence altına almıştı.

Klasik teorisyenlerimiz incelemelerinde modernitenin getirdiği yapısal değişimlere odaklanmışlardır. Modernitenin temel meseleleri sosyolojinin kurucu isimleri için merkezî bir konuma sahiptir: Düzenlenebilir ve denetlenebilir bir sistem olarak toplum, modern devlet ve bireysel özgürlükler, modern toplumda dinin yeri, sınıf ve kapitalizm, rasyonellik ve bürokratik idare vd. Üstelik, klasik teorisyenlerin çoğu modern ve pozitivist bir umut taşıyorlardı. Spencer evrimsel gelişimden ötesini görmezken, Durkheim (1912/1995) "Bir gün gelecek, toplumlarımız saatler süren ve sonunda yine yeni ideallerin filizlendiği o yaratıcı coşkuya bir kez daha tanık olacaklar," (s. 429) der. Marx bile umutluydu. Hiç şüphe yok, toplumun engellenemez biçimde ütopik bir sona doğru gittiğini ileri sürüyordu. Kapitalizm sadece yersiz bir umuttan, şafak sökmeden hemen önceki o en karanlık saatten ibaretti. Fakat Weber bu modern umuda katılmıyordu. Bir gün gelip de kendi ellerimizle inşa ettiğimiz modernitenin o demir kafesinden kendimizi kurtarabileceğimizden pek emin değildi. Bu açıdan modernite projesine temel oluşturan rasyonellik kabullerini ilk sorgulayanlar arasında yer almıştır.

Çağdaş toplum pek çok açıdan erken dönem modern toplumları andırır; fakat bir o kadar da uzağındadır. Ekonomik yapı bugün de kapitalisttir ama artık ulusaldan ziyade küresel bir niteliğe sahiptir. Çekirdek ülkelerde ekonomi sınıfsal ilişkileri daha da karmaşıklaştıracak biçimde endüstriyel bir yapıdan post-endüstriyel üretime doğru kaydı. Metalaşma ve reklamcılık kullanım değerinden çok simgesel değeri nedeniyle satın alınan yeni bir tür ürünün ortaya çıkmasına neden oldu. İletişim ve ulaşım teknolojileri erken modern dönemdeki olanakların çok ötesine geçerek insan etkileşiminde ve örgütlenmesinde zaman ve mekânın sınırlarını neredeyse tümüyle ortadan kaldırdı. Bu sürecin sonunda toplumsal gruplar kendi simgelerini koruma becerilerini kısmen yitirirlerken, insanlar kendi iradeleriyle diledikleri kimlikleri kolayca kuşanıp çıkarabilir hale geldiler. Çağdaş toplumun ilkeleri farklıdır; bu toplumlarda bürokratik idareye ve toplumsal kurumlara ait özellikler bilgisayar ağlarının özellikleriyle yer değiştirmiştir. Bu bakımdan çağdaş teorisyenlerimiz farklı bir toplumsal dünyayla başa çıkmaya çalışıyorlar. Bugün artık çağın ruhu da farklıdır. 20. yüzyıl yoğun teknolojik ilerlemelerin çağıydı – fakat 20. yüzyıl kuşku ve kederi de beraberinde getirdi. "Bütün savaşları sona erdirecek savaş" (Birinci Dünya Savaşı) bunu hiçbir biçimde başaramadı. İkinci Dünya Savaşı beraberinde insan ruhunun daha ne kadar derine gömülebileceğine dair unutulmaz bir tanıklığı, Holokost'u getirdi. Atom çağını ve korkunç bir felaket ihtimalini –sadece nükleer bir tırmanışı değil sürekli bü-

yüyen küresel düzeyde bir ekolojik yıkımın neden olabileceği bir felaket ihtimalini– başlatan da yine 20. yüzyıl oldu.

Ayrıca İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Britanya İmparatorluğu'nun son kalıntıları da yıkıldı ve böylece sömürgeciliğin sonu gelmiş oldu: "Yeryüzündeki insanların büyük bir bölümü için 20. yüzyılın neredeyse tamamı sömürgeciliğe karşı nihai bir zaferle sonuçlanacak uzun mücadelelerle geçmiştir." (Young, 2003, s. 3) Dünyanın batısında, modern demokrasilerin eşitsizlikler üzerine kurulduğunun ayırdına gün geçtikçe daha çok vardık – 20. yüzyıl "insanoğullarının" hepsinin eşit yaratılmadığını çok acı biçimde gösterdi. Kapitalizmin ve bilimin yıkıcı bir yüzü olabileceğine uyandık – insanın ve toprağın sömürülmesi başlangıçta fark edilmeyen uzun süreli etkilere neden olabiliyordu. 60'ları kuşatan dönem özellikle öne çıkar: Eşit haklar için mücadele eden liderler ve politikacılar katledildi, protestocu öğrenciler öldürüldü, Watergate'in de içinde yer aldığı olaylar –ki bu olaylar listesi neredeyse sonsuza kadar uzayıp gider– demokrasinin zayıf karnını açığa çıkardı.

20. yüzyıl modernist ideallere gölge düşüren felsefi yaklaşımları da beraberinde getirdi. *Varoluşçuluk* Aydınlanma hümanizminin ardındaki itici güce itiraz etti. Varoluşçulukta insan, farazi doğal haklara bir mekân teşkil etmekten ziyade bizzat sorunun kendisini oluşturur. Bu yaklaşımın merkezinde ilerlemenin kaynağı olarak insan değil, insan doğasının ta kendisi yer alır. Kendi varlığıyla kendini yok eden tek hayvan insandır. İnsan doğası, bu nedenle, giderek yaklaşan dünya çapında bir ölüm bilgisinin getirip bıraktığı varlık sorularıyla tarif edilir.

Demek ki insanlık akıl ve ilerlemeden ziyade endişeyle karakterize edilmiştir. *Fenomenoloji* gibi diğer felsefi yaklaşımlar bilime temel oluşturan nesnel varoluş gibi kabulleri bir yana bırakarak, yerine deneyimi belirleyen bilinç yapılarını koyar. Fenomenoloji, en saf halinde, her şeyi kişisel bakış açısına, sadece öznenin erişebileceği bir öznel bilince indirger. *Postyapısalcılık* dilin kendisini dert edinir. 20. yüzyılın başlarında göstergebilimin (göstergeye dair incelemeler) kurucuları modern bilim herhangi bir konuyu nasıl inceliyorsa dili de öyle incelemeye kalkıştılar; fakat bu kez çok temel bir sorun ortaya çıktı. Modern disiplinlerin hepsi de dili sorgusuz sualsiz kabul etmiştir; dil, keşiflerin ifade edildiği bir araçtır. Bu dil incelemeleri için de geçerlidir: Dile dair keşiflerin hepsi de dille ifade edilirler. Göstergebilim insan dilinin ve gerçekliğinin düşünümsel doğasını açığa çıkarmıştır. Öyleyse insanlar için dilden ötesi yoktur. Göreceğimiz üzere çağdaş teorisyenlerimiz toplumsal yapılardaki ve sistemlerdeki değişimler kadar bu farklı felsefi yaklaşımlardan da etkilenmişlerdir.

Daha önce de dile getirmiştim: Benim modernite hikâyem yalnızca bir başlangıçtan ibaret; fikirlerimizi düzene soktuğumuz bir yer, bir mihenk taşı bizim için. Bu kitapta yukarıda özetlenen modernist yaklaşıma sıkı sıkıya bağlı insanlarla karşılaşacaksınız. Sözgelimi, Janet Chafetz (Yedinci Bölüm) toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin nasıl işlediğine dair bilimsel bir açıklama sunuyor bize. Ne var ki ilerleyen sayfalarda, akıl yürütebilen toplumsal aktörler olabilmeyi güçleştiren toplumsal süreçlere ve etkenlere işaret eden çok sayıda çağdaş teorisyen çıkacak karşınıza. Toplumsal dünyanın bir tertip ve düzene sahip olmadığını, daha ziyade –denetlenemez ve yönlendirilemez türden– bir tür kaotik bir sistem olduğunu ileri süren teoriler de var. Daha da özünde toplumsal dünya nesnel bir dünya olmayabilir; sadece öznel anlam yüklenmiş bir dünyadan ibaret de olabilir. Kaldı ki bazı eleştirel teorisyenler modern bilgi fikrinin esasen iktidarla ilişkisi bulunduğunu ve dolayısıyla da baskıcı olduğunu ileri sürerler. Çağdaş teori incelemelerimize başlangıç oluşturması için 20. yüzyıldaki iki belirleyici "dönüm noktasına", Talcott Parsons'a ve Frankfurt Okulu Eleştirel Teorisi'ne yakından bakacağız.

Özet

- Bizim modernleşme hikâyemiz bilginin ve yapıların 15. ve 16. yüzyıllardan başlayarak, daha önce benzeri görülmemiş şekilde yeniden biçimlenmesine odaklanıyor. Modern toplumların temelinde yapısal ayrışma ve uzmanlaşma yatar: Demokratik ulus-devlet kendini dinden ve ekonomiden ayırmıştır; ekonomi tümüyle sanayileşirken kapitalist kaygılar baskın hale gelmiştir. Kapitalizmle bireyin kendi sosyal konumunu belirli bir aileye ya da gruba ait olduğu için değil kendi çabasıyla tayin edebildiği, fırsat eşitliğine ve özgürlüğe dayalı bir sistem hedeflenmişti. Eşitliği güvence altına alabilmek amacıyla da bürokrasi toplumsal örgütlenmenin temel yöntemi haline geldi.
- Bu toplumsal değişimlere bağlı olarak kültürel dönüşümler yaşandı. Bu dönüşümlerin merkezinde aydınlanmış, akıl yürütebilen birey yer alıyordu. Toplum modernitenin teknik ve toplumsal tasarılarını başarıya ulaştırabilmek için özgür düşünebilme yetisine sahip bireylere ve aktörlere ihtiyaç duyuyordu. İlerleme ve insanın durmadan mükemmelleşmesi, burada tarif edilen bireyciliğin ardında yatan ideolojiyi oluşturuyordu. Auguste Comte'a göre bu inanışa en fazla uyan bilgi sistemi pozitivizmdi. Pozitivizm evrenin gözlem-

lenebilir olduğunu, değişmez yasalara bağlı olarak işlediğini ve insanın bu yasaları keşfederek kendi yararına kullanabileceğini varsayar. Bu yasalar en iyi şekilde teoriyle ifade edilebilir – ilgilendiğimiz meselelerin nasıl işlediğini ve nasıl oluştuğunu genel kavramlarla, tanımlarla ve dinamik ilişkilerle anlatan mantığa dayalı bir açıklama biçimidir teori.

- Klasik sosyal teori işte bu toplumsal ve kültürel değişim kazanından ortaya çıkmıştır. Spencer ve Comte gibi erken dönem teorisyenler toplumu nesnel ve işleyen bir sistem olarak kavramaya odaklandılar. Arkalarından gelen Marx, Weber ve Durkheim gibi teorisyenler modern ilerlemeye engel oluşturan ve onu tehlikeye atan sorunları tespit ettiler; Marx özellikle kapitalizmi, Weber rasyonelliği, Durkheim ise kültürel bölünmeyi dert edindiler.
- Çağdaş teorisyenler incelemelerini bu mirasın içinden ve ondan yola çıkarak yürütürler. Çoğu eşitsizlik üreten farklı kaynaklar konusunda çalışır, pek çoğu erken dönem moderniteden oldukça farklı bir toplum tasarlar. Yanı sıra çağdaş teorisyenler pozitivizme benzemeyen farklı felsefi yaklaşımlardan da etkilenmişlerdir.

TEORİ ALET ÇANTANIZ İÇİN

Her bölümün sonunda size alıştırmalar ve projeler vereceğim. Bu etkinlikler öğrendiğiniz teorileri anlayabilmenize ve kullanabilmenize yardımcı olmak amacıyla tasarlandılar. İlk iki bölümün amacı size kitabın kalanında ihtiyaç duyacağınız arka plan bilgisini verebilmektir. Bu nedenle bu teori çantalarını daha kısa tutacağım. Bu iki bölümden aklınızda kalmasını dilediğim en önemli mesele, üzerinde düşünebileceğiniz ve kitabın kalanında karşınıza çıkacak teorileri analiz ederken başvurabileceğiniz fikirlerdir.

- Bu bölümü çalıştıktan sonra şu kavramları tanımlayabiliyor olmalısınız: (Güçlü teorik tanımlamalar yapın ve bunu yaparken başka kaynaklara başvurmaktan çekinmeyin. Kitabın kalanında bu tanımlara ihtiyacınız olacak) deneycilik, toplum, demokrasi, doğal özgürlük, ilerleme, bireycilik, sekülarizm, endüstriyelleşme, kentleşme, kapitalizm, sivil toplum, epistemoloji, teolojik, metafizik bilgi, teorinin tanımı ve amacı, teorinin üç kaidesi.

- Ayrıca aşağıdaki meseleler hakkında akıl yürütebiliyor olmalısınız:
  - Modernitenin dayandığı en önemli kültürel ve yapısal temelleri açıklayınız. Bunlar nelerdir ve neleri başarmışlardır?
  - Modern bilginin en önemli üç dayanağını açıklayınız.
  - Bir bilgi sistemi olarak pozitivizmi açıklayınız. Pozitivizmin varsayımları ve amaçları nelerdir?
  - Kapitalizm ve demokrasi arasındaki bağlantıyı açıklayınız.

İKİNCİ BÖLÜM

20. Yüzyıl Teorisinin Dönüm Noktaları

Talcott Parsons ve Frankfurt Okulu

TALCOTT PARSONS: SOSYOLOJİYİ TANIMLAMAK
Parsons'ın Sosyal Bilim Vizyonu
Parsons'ın Teorik Projesi
Toplumsal Düzen Meselesi
İradeci Eylem
İradeci Eylemin Kalıplaşması

FRANKFURT OKULU: SOSYOLOJİDEKİ SORUN
Tarihsel Kökenleri
Pozitivizmdeki Sorun: Max Horkheimer ve Theodor Adorno

TEORİ ALET ÇANTANIZ İÇİN

Birinci Bölüm'de çağdaş teoriyi ve sosyolojiyi anlamak için moderniteyi anlamanın yaşamsal olduğunu gördük. 20. yüzyılın ortalarında ve özellikle de Amerika Birleşik Devletleri'nde ortaya çıkan ve çağdaş teoriyi şekillendiren bazı gelişmeleri anlamak da en az moderniteyi anlamak kadar önemlidir. Bizim hedeflerimiz açısından bunlardan en önemlileri Talcott Parsons ve Frankfurt Okulu'dur. Bu iki güçlü yaklaşım pek çok açıdan sosyal disiplinleri birbirine karşıt istikametlere çekmişlerdir: Parsons kendi tespitlerini modern bilginin idealleri üstüne inşa ederken, Frankfurt Okulu bunun tam tersini yapmış, sosyal bilimlerin toplumsal adalet getirmekten ziyade özgürlük ve eşitlik olasılığını yok ettiğini ileri sürmüştür. Her ikisinin de temel meselesi kültürdür: Parsons kültürü toplumsal uyumu ve harmoniyi üreten en önemli etken olarak görürken, Frankfurt Okulu kültürün, özellikle de popüler kültürün, yanlış bilinç ürettiğini ileri sürmüştür. Her ikisinin de çağdaş teori üzerindeki etkileri dile getirdikleri görüşlerin çok ötesine geçmiştir.

Tarihsel olarak önce Frankfurt Okulu ortaya çıkmıştır. Fakat ben Parsons'la başlayacağım çünkü Parsons modern toplum ve bilgiye dair Birinci Bölüm'de öğrendiklerimizi geliştirmiş ve bir sisteme oturtmuştur. Yanı sıra, kitap boyunca göreceğiniz üzere, Parsons'ın daha merkezî bir etkisi olmuştur; pek çok çağdaş teorisyen ya onun çalışmalarına destek vermiş ya da karşı çıkmıştır. Parsons'a bu kadar önem atfedilmesinin haklı nedenleri vardır; fakat moderniteye yaptığımı Parsons'a da yapıp onu ideal tip olarak seçmemin de bir açıklaması var. Hem modernite hem de Parsons birer hakikattir ve hiç kuşkusuz çok da önemlidirler; fakat burada her ikisi için de sağlam gerekçelere ve belgelere dayanan bir iddia ortaya atmıyorum. Kitap boyunca her ikisini de *keşfettiriciler* [*heuristics*] olarak kullanıyorum – Parsons ve Frankfurt Okulu bize bu kitapta ilgilendiğimiz teorisyenlerin dile getirdikleri soruları, fikirleri ve teorileri keşfetmenin yollarını gösteriyorlar.

Talcott Parsons: Sosyolojiyi Tanımlamak

Talcott Parsons (1902-1979) Colorado'da, Colorado Springs'te doğdu. Üniversiteye Amherst'te (Massachusetts) başladı. Hekim olmak niyetindeydi fakat sonra alan değiştirdi ve ekonomist olmaya karar verdi. 1924'te lisans derecesini aldıktan sonra eğitimine Avrupa'da devam etti. Sosyoloji ve ekonomi alanındaki doktorasını Almanya'da Heidelberg Üniversitesi'nde tamamladı. Amherst'te kısa süre ders verdikten sonra 1931'de Harvard Üniversitesi'nde okutman oldu, böylece yeni kurulan sosyoloji bölümünün ilk öğretim görevlileri arasında yer aldı.

Parsons'ın Sosyal Bilim Vizyonu

Parsons büyük vizyon sahibiydi. Sosyal ve davranışsal disiplinleri birleştirerek tek bir teorik perspektif yaratmak peşindeydi. Parsons bu konuyla yalnızca teorik olarak değil örgütsel açıdan da ilgileniyordu. 1942'de sosyoloji bölüm başkanı olur olmaz yaptığı ilk işlerden biri sosyoloji, antropoloji ve psikolojiyi Sosyal İlişkiler Bölümü adıyla tek bir bölüm altında bir araya getirmek oldu. Amacı disiplinler arasındaki engelleri yıkarak insanın eylemlerine dair genel bir bilim alanı yaratmaktı. Demek oluyor ki Parsons'ın arzusu insan eyleminin –sosyolojide olduğu gibi– sadece bir kısmını anlamak değildi; bundan ziyade insana dair bağlamın bütünselliğini ve toplumsal eylemi tam ve eksiksiz açıklayabilecek bir kavrayışın peşindeydi. 1945-1972 yılları arasında varlığını sürdüren bu bölüm, Amerika Birleşik Devletleri'nin pek çok yerindeki disiplinlerarası programlara temel oluşturmuştur.

On yıllık bir çalışmanın ardından ilk kitabı *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nı 1937'de, ikinci baskısını ise 1949'da yayımladı. Lewis Coser'a (1977) göre bu kitap,

> genel anlamda Amerikan sosyolojisinde, özelde sosyolojik teoride bir dönüm noktasıdır. ...1940'lardan 1960'ların ortalarına kadar teorik gelişmeleri yönlendirecek olan yeni istikameti –işlevsel analizin istikametini– göstermiştir. (s. 562)

Parsons'ın çalışması başka hiçbir kitabın tek başına yapamadığını yaparak Avrupalı düşünürleri Amerikan sosyologlarına tanıtmış ve yapısal işlevselciliğin doğmasına neden olmuştur. Desmond Ellis'in 1971'de yaptığı tanımlamaya göre yapısal işlevselcilik "bugün sosyolojinin ana teorik eksenini oluşturmaktadır" (s. 692). Parsons'ın öne çıkan diğer eserleri *Genel Bir Eylem Teorisine Doğru*, *Ekonomi ve Toplum*, *Modern Toplumlarda Yapı ve Süreç* ve *Amerikan Üniversitesi*'dir. Parsons 20. yüzyılın büyük bir kısmında "İngilizce sosyolojinin hatta belki de dünya sosyolojisinin temel teorik figürü olmuştur" (Marshall, 1998, s. 480). Victor Lidz'in (2000) belirttiği gibi "Talcott Parsons... dün olduğu gibi bugün de en önde gelen Amerikan sosyologudur" (s. 388).

Parsons'ın Teorik Projesi

Parsons 20. yüzyılda sosyolojik söylemin şekillenmesine en az üç şekilde katkıda bulunmuştur: Teori kurma yöntemi, ilgilendiği mesele ve kurduğu teorinin bizzat kendisi. Tartışmamıza Parsons'ın teori kurma yöntemiyle başlayacağız. Bilimin pozitivizm ve deneyselcilik üzerine inşa edilmiş olduğunu anımsayın. Öyleyse bilim evrenin gözlemlenebilir olduğunu, yasa benzeri ilkelerle işlediğini ve insanın yoğun bir çalışmayla bu yasaları keşfedebileceğini varsayıyor demektir. Tıpkı diğer bilgi sistemleri gibi bilim de son derece spesifik hedeflere sahiptir. Bilim insanları keşifler yoluyla fenomenleri açıklayabilmek, tahmin edebilmek ve denetleyebilmek isterler. Bunlara ek olarak, ünlü çağdaş teorisyenlerin aşağıdaki sözlerinden anlaşılabileceği üzere, pozitivist teori açısından iki önemli mesele daha vardır:

> ampirik dünyaya özgü bir dizi varyasyonu açıklayan *genelleştirilmiş* ve birbiriyle tutarlı fikirler bütünü olarak teori, kesin olarak bilimin özünü oluşturur. ...[T]eori açık bir biçimde *birikimseldir* [*cumulative*] ve *tümleştiricidir*. (R. Collins, 1986, s. 1345, vurgular sonradan eklendi)

> Gerçek bilim, giriş niteliğindeki ders kitaplarında onu ilk kuranların *fikirlerine yer verdikten* sonra onları analiz etme işini tarihe ve felsefeye bırakarak yoluna devam eder. (J. H. Turner, 1993, s. ix, vurgular sonradan eklendi)

Yukarıdaki alıntılardan çıkarmanızı dilediğim ilk şey bilimsel teorinin *genelleştirilmiş* olduğu fikridir. Bir fikrin ya da kavramın genellenmesi demek, benzer öğelerden oluşan bütün bir kümeye uygulanabilmesi demektir. Parsons'ın teorisine eğildiğimizde de göreceğimiz üzere teorisyenin bütün kavramları çok geneldir (bu nedenle de oldukça kurudurlar – gerçi bu durum bütün bilimsel teoriler için geçerlidir). Bilimsel bilgi aynı zamanda teori birikimini ve sentezini de içerir. Sentez yeni bir bütüne ulaşmak amacıyla iki ya da daha fazla öğenin bir araya getirilmesini kapsar. Sözgelimi su, hidrojen ile oksijenin bir sentezidir. Öyleyse *teorik sentez,* farklı teorilere ait öğelerin bir araya getirilerek daha geniş çaplı bir fenomenler dizisini açıklayabilecek daha güçlü bir teori oluşturulmasını içerir. Birikim, alkol içmenin birikimsel etkisi gibi bir şeylerin zaman içinde birikerek oluşumuna göndermede bulunur. *Teori birikimi* zaman içinde ortaya çıkan açıklamaların biriktirilerek geliştirilmesini kapsar. Bu adım adım ortaya çıkma durumu Isaac Newton'ın meşhur sözünde gözler önüne serilmiştir: "Eğer bir parça daha uzağı görebildiysem devlerin omuzlarına çıktığım içindir." Ne var ki Newton'ın bu sözünde teori birikimin nihai hedefinin kendinden öncekileri unutmak olduğu açıkça dile getirilmez.

Bu noktayı açıklığa kavuşturmak için iki yazarın, Edgar Alan Poe ile Albert Einstein'ın yazdıklarını karşılaştıralım. Poe'nun ünlü dizeleri şöyledir:

> *Bir zamanlar, kasvetli bir gece yarısı, halsiz ve bitap,*
> *cilt cilt, unutulmuş eski zaman bilgisini düşünürken,*
> *Tam başım öne düşmüş, uyuklamak üzereyken, birden bir tıkırtı aniden,*
> *Sanki biri kibarca odamın kapısını tıklatıyor, tıklatıyordu.*
> *"Bir misafir bu," diye mırıldandım, "odamın kapısını çalan;*
> *Bundan ibaret, hepsi bu."*

Aşağıdaki de Einstein'a ait ünlü alıntılardan biridir:

$$E = mc^2$$

İki söz arasındaki fark son derece aşikâr: Bir tanesi şiir, diğeri ise matematiksel bir denklem. Fakat ben daha fazlasını görmenizi istiyorum: "Bir zamanlar kasvetli bir gece yarısı" dizesini kimin yazdığı önemli mi? Evet

önemli. Bir şiiri anlamanın büyük kısmı onu kimin yazdığını bilmekten geçer – şair kimdir, nasıl bir hayat sürmüştür, ne tür çalışmaları vardır, hangi üslupta yazar vb. Bunlar Poe okumayı Emily Dickinson okumaktan farklı kılan özelliklerden bazılarıdır. Peki $E = mc^2$ denklemini kimin söylediğinin bir önemi var mıdır? Aslında yoktur. Denklemi anladığınızda ona dair her şeyi öğrenmiş olursunuz. Bu anlamda yazarın kim olduğunun bir önemi yoktur.

Yukarıdaki alıntılardan biri H. Turner'ın *Klasik Sosyolojik Teori: Bir Pozitivistin Bakış Açısı* adlı kitabında yer alır. Turner'ın (1993) bu kitapta yapmak istediği "ustaların mantığını çözerek *klasik teori üzerine kitapları gereksiz kılmaktır*" (s. ix, vurgular sonradan eklendi). Bu ifadenin italik kısmı teori birikiminin can alıcı noktasıdır: Teori biriktirmek birey olarak yazarlardan ve tarihi bağlamdan kurtulup, sadece toplumsal dünyayı açıklamamızı, öngörebilmemizi ve denetleyebilmemizi sağlayan teorik fikirlere sahip çıkmak demektir. Turner'ın kitabında yer alan teorik bir açıklamaya bu perspektiften bakalım:

> Aktörlerden oluşan bir topluluktaki farklılaşma derecesi aktörler arasındaki rekabet düzeyinin kademeli bir s-fonksiyonunu oluşturur; buradaki ikinci değişken
>
> A. aktörler topluluğunun büyüklüğünün
> B. topluluğun büyüme oranının
> C. topluluğun ekonomik zenginleşme düzeyinin ve
> D. topluluktaki aktörlerin hareketlilik oranının
>
> ek fonksiyonunu oluşturur. (s. 80)

Bunun ne denli genel bir açıklama olduğuna dikkat edin; herhangi bir zamanda herhangi bir yerde yaşayan bütün insan kümelerine uygulanabilir. Bu fikri ilk kez dile getirenin belirtilmemiş olması da dikkatinizden kaçmasın. Tabii, siz de ben de bu önermenin kime dayandığını biliyor olabiliriz (Durkheim) ama bunun bir önemi var mı? Hayır. Tıpkı Einstein'ın formülünde olduğu gibi bu bilgi önemsizdir. Sosyal bilim yapıyorsak önemli olan bilimsel sınama yoluyla bu savın hatalı olduğunu gösterip gösteremediğimizdir. Eğer bunu gösteremiyorsak belirli bir özgüvenle bu önermenin toplumsal dünyada genel bir süreci yansıttığını söyleyebiliriz. Bilimde yazarlık gereksizdir; *önemli olan teorinin açıklama gücüdür.* Bu genel açıklamaların birikmesi bilimsel teorinin temel hedeflerinden biridir.

Çığır açan çalışmasında Parsons (1937/1949), "*Toplumsal Eylemin Yapısı* öncelikli olarak tarih alanına değil sistematik sosyal bilime bir katkı

sunmak amacını taşır," (s. A-B) der. Esasen çalışması bu teorilerin bir sentezidir. Parsons (1961) her bir teoriyi nasıl kullandığını anlatırken;

> sosyal sistemin ve bu sistemin birlikteliğinin temellerinin kavranmasında Durkheim'ın çalışmalarından; sosyal yapının karşılaştırmalı analizinde ve sosyal sistemler ve kültür arasındaki sınır çizgisinin analizinde Max Weber'den; sosyal sistemlerin ve kişiliklerin dile getirilmesinde ise Freud'dan (s. 31)

yararlandığını belirtir. Öte yandan Parsons açık bir biçimde bizden bu teorilerin tarihsel ve kişisel kökenlerini unutmamızı talep eder – bilim için önemli olan elde edilen teorik sentezin toplumsal faktörlerin ve süreçlerin aydınlatılmasında ve tanımlanmasında gösterdiği beceridir. Sosyolojiye giriş dersinde öğrendiğiniz üç sosyolojik perspektifin ya da paradigmanın arkasında da teoriye dair bu yaklaşım yatar: yapısal işlevselcilik, çatışma teorisi, etkileşimcilik. Sözgelimi birinin etkileşimci olduğunu söylemek, o kişinin bu teorik yaklaşıma yaptığı özgün katkıyla değil teorinin genel özellikleriyle ilgilenmek demektir.

Toplumsal Düzen Meselesi

Parsons, filozof Thomas Hobbes'un ortaya attığı *toplumsal düzen meselesine* bir yanıt bulma peşindedir (1588-1679). Parsons'ın Hobbesçu anlamdaki toplumsal düzen kavrayışı bütün insanların tutkularıyla hareket ettikleri gerçeğinden yola çıkar. Bunun ötesinde insanlar bu tutkularına bir karşılık bulmaya meyillidirler; daha da önemlisi bu tutkuları tatmin etme *hakkına* sahiptirler çünkü "'nesnelerin doğasından genel bir iyi ve kötü kuralı' çıkarılamaz" (Hobbes'tan alıntılayan Parsons, 1937/1949, s. 89). Başka bir ifadeyle, bir şey tek başına iyi ya da kötü değildir; kaldı ki insan farklı şeyler için farklı arzular besler – dolayısıyla buradan bir kural çıkarılamaz. Kuralın olmadığı yerde insanlar amaçlarına ulaşmak için mümkün olan en etkili yollara başvuracaklardır: "Bu araçların son tahlilde cebir ve düzenbazlığa dayandıkları görülür." (Parsons, 1937/1949, s. 90) Öyleyse en doğal insanlık durumu herkesin herkesle savaşta olmasıdır. Şu halde soru toplumsal düzenin nasıl başarılabileceğidir? Parsons'ın bu soruya verdiği temel yanıt normatif düzendir – normlara dayalı bir toplumsal düzen. Buradaki dilin bir kısmı size yabancı olsa da Parsons'ın yanıtı muhtemelen size de tanıdık gelecektir. Bunun böyle olmasının muhtemel nedeni Parsons'ın toplumsal düzen meselesine getirdiği açıklamanın pek çok sosyolog tarafından sosyolojiye giriş derslerinde temel açıklama olarak anlatılmasıdır.

İradeci Eylem

İnsana dair düşünürken kimi zaman eylem ile davranışı birbirinden ayırmak gerekir: Yaşayan her şey davranışta bulunur; oysa sadece insanların eyleme geçme potansiyeli vardır. Eylem bir seçimi ve kararı gerektirir, davranış ise tıpkı bitkilerin yapraklarının güneşe doğru dönmesi gibi düşünmeksizin gerçekleşir. İnsanlar elbette eyleme de geçerler, davranışta da bulunurlar; otomatiğe bağlayarak yaptığımız pek çok şey vardır. Yine de bir eylem potansiyeline sahibizdir. Bu konuya eğilen teori, Aristoteles'ten bu yana felsefenin konusu olan *eylem teorisidir*. Parsons'ın eylem teorisi Max Weber'e dayanır. Weber'e göre eylem bir insanın davranışını anlamlı çıkarlar ya da rasyonel bir mübadele amacıyla diğer toplumsal aktörlere yöneltmesiyle meydana gelir. Öyleyse *iradeci eylem* asla tam olarak bireysel değildir: İnsanlar kişisel amaçlarına ulaşabilmek için belirli bir kültürel bağlam içinde ve belirli toplumsal koşullar altında iradi bir eylemde bulunurlar. Dahası gereksinimleri toplumsal olarak karşılandığı için, insanlar normlar yaratarak ve eyleme yönelik belirli amaçları-araçları kalıplaştırarak eylemlerine kestirme yollar bulurlar.

Parsons eylemin bu bağlamına *birim eylem* [*unit act*] adını verir. Birim eylem içinde pek çok etken bulunur. Bunlardan ilki ve belirli açılardan da en önemlisi eylemin koşullarıdır. Elbette mevcut bağlamı bir şekilde denetleyebildiğimiz durumlar da söz konusudur. Sözgelimi, cumartesi günü sinemaya gitmeyi tercih edebileceğiniz gibi sınava hazırlanmayı da seçebilirsiniz. Ancak bir kez karar verildikten sonra aktörün elinde bu kararın gerektirdiği eylemleri belirleyen koşullarla ilgili çok az seçenek kalır. Parsons'a göre bu durumun nedeni, belirli kişilerin toplumsal yönlendirmeleri ya da olayın gerçekleştiği ortamın fiziksel sınırlılıkları gibi söz konusu olaya özgü etkenlerle birlikte toplumsal kurumların ve örgütlerin varlığıdır.

İnsanların eylemlerine zemin oluşturan ikinci etkenler grubu, eylemin amaçları ve araçlarıyla ilişkilidir. Bu noktada eylem ve tepki arasında temel bir fark görüyoruz: Eylem hedef odaklıdır ve bir seçimi gerektirir. Öte yandan insanların amaçlar ve araçlar arasında bir seçim yapabilmeleri için seçeneklerin farklı anlamlar taşıması gerekir. Parsons'a göre, amaçların ve araçların anlamı ve aralarındaki ilişkiler paylaşılan değerler hiyerarşisi tarafından şekillenir. Kültürel *değerler* bir şeyin değeriyle ilgili ortak fikirlerden ve duygulardan meydana gelir; değerler bazı hedeflerin ve araçların diğerlerinden daha kıymetli görüldüğü belirli bir hiyerarşi içinde görülürler; aksi halde iki şey arasında bir seçim yapmak çok güç olabilirdi çünkü böyle bir seçime gerek duymazdınız. Amaçlar ve araçlar arasındaki seçimleri normlar yönetir.

Normlar müeyyidesi olan (ödüllendirilebilen ya da cezalandırılabilen) eylemlerdir. Özetlemek gerekirse Parsons'a göre insan eylemi onu diğer eylemlerden ayıracak düzeyde kültüreldir ve bu nedenle de anlamlı eylemlerdir.

İradeci Eylemin Kalıplaşması

Böylece Parsons eylemin gerçekleştiği bağlamı ana hatlarıyla aktarmış oldu; ancak toplumsal düzen sorusu yeterince yanıtlanmadı. Bu noktada iki meselenin altını çizmemiz gerekiyor: Bunlardan ilki, Hobbes'un sözünü ettiği insanı yönlendiren saklı tutkular meselesidir; ikincisi ise toplumsal düzenin kalıplaşmış davranışları gerektirmesi sorunudur. Parsons'a göre kalıplaşmış eylem iki düzeyde meydana gelir: kalıplaşmış davranışların ortaya çıkması ve kişisel içselleştirme ya da toplumsallaşma. Parsons içselleştirmeye Freudyen bir perspektiften yaklaşır. Freud'un teorisi şöyledir: İnsanlar farklı ihtiyaç eğilimlerini kuşatan içsel enerjilerle güdülenmişlerdir. Bu psişik güdüler toplumsal dünyayla karşılaştıklarında tatmin olabilmek için uyum göstermek zorundadırlar. Uyum, başarılı (iyi ayak uydurmuş) ya da başarısız (bastırılmış) olabilir; burada önemli olan psişik enerji ile toplumsal dünyanın karşılaşması sonucunda bireyin kişiliğinde yaşanan değişimdir. Süper-ego bu karşılaşmalarla şekillenir. Parsons'a göre önemli olan kültürel geleneklerin bireylerin ihtiyaç eğilimleri açısından anlam kazanarak bu eğilimlerin bir parçası haline gelmesidir. İhtiyaçlarımızın farkına varma ve onları giderme biçimimiz içsel olarak kültür tarafından belirlenir – Hobbes'un tutkulara dair düşüncelerini Parsons'ın yeniden nasıl kavramsallaştırdığına dikkat edin; Parsons'ın şemasına göre tutkular bireysel olmaktan çok toplumsaldırlar. Öyleyse Parsons'a göre uyum gösterme güdüsü anlam kalıplarını ve değer yönelimini Freudyen anlamda içselleştiren bireyin doğasından gelir.

Eylemin toplumsal olarak şekillenmesi sürecinde yönelim tarzları ve kurumsallaşan eylem türleri de önemli rol oynar. Yönelim tarzları, belirli güdüler ve değerler taşıyan toplumsal bir durumun parçası olma biçimimize göndermede bulunur. Bu güdüler ve değerler bir araya gelerek üç farklı eylem biçimi oluştururlar: Araçsal, ifade edici ve ahlâki eylemler. *Araçsal eylem* bilgiye olan gereksinim ile nesnel ölçütlere dayanan değerlendirme eyleminin birlikteliğinden oluşur. *İfade edici* eylem, duygusal bağlılık ihtiyacı ve sanatsal standartlara göre değerlendirilme arzusu sonucunda ortaya çıkar. *Ahlâki eylem* ise değerlendirmeyi nihai bir doğru ve yanlış nosyonuna dayandırma ihtiyacından kaynaklanır. İnsanlar kendileriyle benzer eylem türlerine yatkın kişilerle iletişim kurma eğilimindedirler.

Zaman içinde benzer yönelimler gösteren insanlarla bağlantı kurdukça hem etkileşim kalıpları hem de farklı statü konumları, roller ve normlar arasında denklikler kuran bir sistem üretiriz. Statü konumları toplumsal saygınlık ve şeref hiyerarşisinin neresinde yer aldığımızı söyler; roller genel olarak belirli bir statü konumundan beklenen davranışlar dizisidir (örneğin bir profesörün ders vermesi beklenir); normlar ise olumlu ya da olumsuz müeyyideleri olan beklenen davranış biçimleridir. Bu öğeleri genel olarak kurumlarda görebiliriz. Parsons gibi işlevselcilere göre kurumlar, bazı toplumsal ihtiyaçları karşılama amacı taşıyan ve dayanıklılık gösteren rollerden, normlardan, statü konumlarından ve değer kalıplarından meydana gelir. Demek oluyor ki bu bağlamda **kurumsallaşma** davranışın, kavrayışın ve duyguların toplumda sorgusuz sualsiz benimsenen edimlerin bir parçasına dönüştüğü süreci ifade eder ("bu işler böyledir").

Bu kurum kümeleri toplumun belirli gereksinimlerini karşılarlar – söz konusu ihtiyaçları karşılama *işlevi* gören kurumlardır bunlar. Parsons'a göre bu kurum dizileri içinde en önemlileri *gizil kalıpların korumasını* üretenlerdir. Bir şey gizilse saklı ve görünmez demektir. Öyleyse toplumsal kalıplar dolaylı bir yönetimle koruma altına alınmaktadır. Toplum bu görev için kültürü ve toplumsallaşmayı işe koşar. Bir toplumda başlıca toplumsallaşma araçları gizil kalıp korumasını mümkün kılan din, eğitim ve aile gibi yapılardır.

Parsons gizil kalıpların korumasına ek olarak bize bir sistem için gerekli üç işlev daha sunar: İntibak, amaca erişim ve bütünleşme. *İntibak* işlevi bir sistemin kendi bulunduğu ortama uyum göstermesini sağlayan yapılar tarafından yerine getirilir. İntibak, ortamdaki kaynakları harekete geçirerek onları kullanılabilir öğelere dönüştürür ve sisteme dağıtır (ekonomi bu işlevi görür). *Amaca erişim* bütün diğer öğeleri belirli bir amaca yönelik harekete geçiren ve onlara rehberlik eden alt sistemdir (yönetim/hükümet). Parsons'ın şemasında *bütünleşme* diğer yapıların çeşitli eylemlerini harmanlayan ve eşgüdümünü sağlayan alt sistemleri ve yapıları ifade eder. Toplumda bu aleni eşgüdümün en büyük sorumlusu adli sistemdir. Bu dört işlevin hepsine birden İntibak, Bütünleşme, Amaca erişim ve Gizil kalıpların korumasını içerecek şekilde İBAG adı verilir.* Bütün bu işlevler birbirine geçmiş halde bulunurlar ve belirli bir istikrar ya da denge arayışına yönelen sınırları belli bir sistem meydana getirirler: Bir başka ifadeyle, toplumu inşa ederler.

(*) İngilizce *AGIL: Adaptation, Goal attainment, Integration, Latent pattern management* kısaltmasının karşılığı – ç.n.

Frankfurt Okulu: Sosyolojideki Sorun

Karl Marx sayesinde iki farklı teorik yaklaşım ortaya çıktı. Bu yaklaşımlardan biri çatışma ve sınıf kavramlarını bir toplumun genel nitelikleri sayar. Bu sosyolojik yaklaşımın arkasında çatışmayı analitik bir perspektiften açıklama ve tanımlama niyeti vardır. Bu yaklaşıma göre çatışma da iktidar da toplumların özünde vardır. Bu bakış açısı Parsons'ın şu sorusuna dayanır: Toplumsal düzel nasıl mümkün olabilir? Parsons'ın teorisini özetlemek gerekirse, toplumsal düzen genel olarak paylaşılan normlar, değerler ve inançlardan meydana gelir. Daha önceki tartışmamızdan anımsayacağınız üzere "norm, insanların davranışlarıyla ya da görünümleriyle bağdaştırılan, ödülü ya da cezası olan yerleşmiş kültürel bir kuraldır" (Johnson, 2000, s. 209). Toplumsal düzene dair bu yaklaşım kimi zaman "denge modeli" olarak da anılır. Böyle anılmasının nedeni söz konusu yaklaşımın insanların kolektif bilince bağlılıklarına ve bu bilinci içselleştirmelerine dayanmasıdır. İnsanların elbette bencil güdüleri olacaktır; ancak bu güdüler kolektif bilinçle dengelenerek kişisel arzular ve toplumsal gereksinimler arasında bir denge yaratılmıştır.

Öte yandan çatışma teorisyenleri normların oluşmasındaki iktidar unsuruna dikkat çekeceklerdir. Normların yukarıda değinilen türden bir ödüllendirme ya da cezalandırma yetisine sahip olmaları ancak iktidarla mümkündür. Yine çatışma teorisyenleri bir toplumda genel olarak paylaşılan değerlerin ve inançların o toplumdaki yönetici elitlerin çıkarlarıyla açıklanabileceğine işaret ederler. Dolayısıyla, çatışma teorisyenlerine göre toplumsal düzen bir uzlaşmadan çok baskı sonucunda ortaya çıkar; iktidarın toplumun yaşamsal bir öğesi olmasının nedeni budur. Çatışma teorisyenleri genellenebilir süreçlere ulaşma çabaları ve teoriyi birikimsel olarak inşa etme yöntemleriyle Parsons'la aynı temel bilimsel yaklaşımı paylaşırlar.

Marx'tan yola çıkan ya da ilhamını ondan alan bir başka teorik yaklaşım, eleştirel teoridir. Genel anlamda *eleştirel teori* "toplumsal yaşamda yüzeyde görünenin arkasına geçerek, dünyanın nasıl döndüğünü tam ve hakikate uygun olarak görmemizi engelleyen maskeleri ve varsayımları önümüzden çekmeyi amaçlar" (Johnson, 2000, s. 67). Eleştirel teori yalnızca toplumun nasıl işlediğini açıklamakla yetinmez. Daha ziyade toplumun bir grubun çıkarlarını korurken diğer bir grubu baskı altına alacak şekilde işlemesine zemin oluşturan görünmez ya da yanlış tarif edilmiş faktörleri açığa çıkarmayı hedefler. Eleştirel teorinin bir diğer tanımlayıcı özelliği kesin bir biçimde anti-pozitivist olmasıdır. Dolayısıyla eleştirel teori bilimsel sosyolojiye karşı çıkarken çok açık bir gündemden yola çıkar. Bu yaklaşım Frankfurt Okulu tarafından geliştirilmiştir.

Tarihsel Kökenleri

Kısaca belirtmek gerekirse, Frankfurt Okulu (Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü olarak da bilir) 1920'li yılların başında Almanya'nın Frankfurt Üniversitesi'nde kurulmuştur. Küçük bir radikal entelektüel grup tarafından kurulan okulun finansal kaynağını, ironik bir biçimde zengin bir Alman tüccarın oğlu olan Felix Weil sağlamıştır. Weil'in amacı "Marksist düşünceyi orta-sınıf bir akademinin ve ideolojik açıdan dar görüşlü Komünist Parti'nin sınırlarının ötesine geçerek kurumsallaştırabilmekti" (Wiggershaus, 1986/1995, s. 16). Naziler Almanya'da kontrolü ele geçirdiklerinde Frankfurt Okulu da 1933'te sürgüne zorlandı. Önce İsviçre'ye, ardından New York ve son olarak da Kaliforniya'ya gitmek zorunda kaldılar. Okul, Frankfurt'taki ana üniversiteye 1953'te dönebildi. Frankfurt Okulu'yla ilişkilendirilen ve öncülük eden belli başlı araştırmacılar arasında Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Eric Fromm ve Jürgen Habermas sayılabilir.

Frankfurt Okulu'nun ve onun inşa ettiği eleştirel teorinin oluşumunda pek çok etkenin varlığından söz edilebilirse de, okula öncülük eden teorisyenlerin temel kaygılarından biri Almanya'daki Nazi etkisidir. İkinci Dünya Savaşı'na tanıklık eden yirmi yıllık süreç pek çok disiplin için dönüm noktası olmuştur. Nazizmin arkasındaki propaganda makinesi ve harekete geçirdiği insan kaynaklı zalimlikler, insanlığın insanlık dışı eylem kapasitesine tanıklık eden dünyayı şaşkına çevirdi. Holokost eylemleri ve bunların temelinde yatan inançlar, insan davranışını ve inançlarını kavrayabilmek amacıyla yola çıkan geniş bir disiplinlerarası harekete ivme kazandırdı. Bu meseleyi anlamaya dönük çabalar arasında en bilinenlerinden biri Stanley Milgram'ın (1974) psikolojik otorite deneyleridir.

Yaşanan dehşetin sosyolojik olarak anlaşılabilmesi için kültür kavramına bağımsız bir öğe olarak yaklaşması gerekiyordu; Marx bunu yapmamıştı. Almanya'da yaşananların insanların tutumlarını ve eylemlerini bilinçli biçimde denetim altına almaya hizmet eden bir kültürde kök aldığı aşikârdı – kültürün bu şekilde kullanımı 1933'te Reich Halkı Aydınlatma ve Propaganda Bakanlığı adı altında kurumsallaştırıldı. Bunlara ek olarak, ideoloji de Marx'ın sandığından daha farklı, daha sinsi, ayartıcı bir şey olarak görülmeye başlandı. Frankfurt Okulu bizden ideolojiyi elitlerin doğrudan kullandıkları bir araç gibi değil, daha ziyade içinde nefes alıp verdiğimiz kültürel atmosferin bir parçası olarak görmemizi bekler.

Genel olarak Frankfurt Okulu Karl Marx, Max Weber ve Sigmund Freud'un fikirlerini inceler ve bunların bir sentezinden yararlanır. Temel ola-

rak bilginin toplumsal üretimine ve insan bilinciyle ilişkisine odaklanır. Marksizmin bu türünü anlamak için Marx'ın Georg Wilhelm Hegel'e olan gönül borcuna bakmak gerekir. Marx, esas olarak, Hegel'in fikirler üzerindeki vurgusunu ekonomideki materyal ilişkilere kaydırmak suretiyle Hegel'in argümanını tersine çevirdi. Bu açıdan Frankfurt Okulu, Hegel'in fikirlere ve kültüre dair değerlendirmesini yeniden gündeme getirdi; ancak bunu yaparken Marx'ın kapitalizme ve devlete dair eleştirel analizini de terk etmedi. Dolayısıyla tıpkı Marx gibi Frankfurt Okulu da ideolojiye odaklanır; öte yandan eleştirel teorisyenler Marx'ın yapmadığını yaparak ideolojik üretimi sadece sınıfla değil kültür ve bilgiyle de ilişkilendirmiş, ideolojinin Marx'ın tarif ettiğinden daha sinsi ve geniş tabanlı bir doğası olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Pozitivizmdeki Sorun: Max Horkheimer ve Theodor Adorno

Erken dönem eleştirel teori en yalın ifadesini, ilk baskısı 1944 yılında yapılan *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde (1972) bulur. Adorno 11 Eylül 1903'te Almanya'da doğdu. Babası hali vakti yerinde bir şarap tüccarı ve müzisyendi. Adorno da Frankfurt Üniversitesi'nde felsefe ve sosyoloji okuduktan sonra 1925 yılından başlayarak Viyana'da üç yıl süreyle müzik eğitimi aldı. 1931 yılında Paul Tillich'in (Hıristiyan sosyalist) danışmanlığında felsefe alanında lisansüstü derecesi aldı ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nde enformel olarak çalışmaya başladı. İki yıl gibi kısa bir süre sonra Yahudi geçmişi nedeniyle Naziler tarafından kurumdan uzaklaştırıldı. Önce 1934'te Oxford'da bulunan Merton College'a, 1938 yılındaysa New York'a geçti ve sürgündeki Frankfurt Okulu'na tam anlamıyla dahil oldu. Okulun üyeleri Almanya'ya döndüklerinde Adorno, 1930 yılından itibaren bu kurumda müdürlük yapan Max Horkheimer'ın yardımcılığını üstlendi. Horkheimer da Alman ve Yahudi bir geçmişe sahipti ve 14 Şubat 1895'te varlıklı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmişti. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra psikoloji ve felsefe eğitimi gören Horkheimer felsefe alanındaki doktora çalışmalarını 1925'te Frankfurt Üniversitesi'nde tamamladı. Aynı üniversitede öğretim görevlisi olarak göreve başladığında Adorno'yla tanıştı. Kurumun yönetimi Adorno'ya geçtiğinde Horkheimer 1958 yılına kadar Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nde müdür yardımcılığı görevini üstlendi.

Adorno ve Horkheimer *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde (1944/1972) Marx'ın kapitalizme atfettiği çatışmaların esasen Aydınlanma'nın çatışmalarında gizli olduğunu ileri sürdüler. Aydınlanma akıl, nedensellik ve bilimsel yöntem yoluyla özgürlüğe erişmeyi vaat eder. Fakat nihayetinde Aydınlanma da yeni bir baskı üretir: Burada sözü edilen hayatın dışsal etkenlerine (örneğin

sınıfa) bağlı olarak ortaya çıkan değil, insanın ruhunu ve nefesini kesen baskıdır. Gördüğümüz üzere pozitivizm akla dayanır ve evrenin gözlemlenebilir olduğunu varsayar. Akıl doğanın yasalarını keşfetmek ve onu kontrol altına almak için işe koşulur. Horkheimer ve Adorno bilimsel bilginin insana dair meselelere asla değer atfetmediğini ileri sürer. Buna göre bilimsel bilgi, bilimin kayıt altına almadığı etik, estetik, güzellik, duygu, iyi bir hayat gibi meseleleri pozitivizmin hiçbir şekilde bilgiden saymadığı edebiyata terk etmiştir.

Bilim, Kartezyen özne ve nesne ikiliğine dayanır; oysa beşeri bilimler (sosyoloji, psikoloji, psikiyatri, antropoloji, tarih ve benzerleri) insanı tüm yönleriyle somutlaştıran bir bilimsel yöntemi benimser. Somutlaştıran, denetleyen ve karşı çıkan doğasıyla bilimsel yöntem insan doğasına aykırıdır; insan doğası fiziksel doğa gibi ele alınmakta, somutlaştırılmakta ve denetlenmektedir. Bu bakış açısı insana dair tüm duyguların ve duyarlılıkların mutlaka denetlenmesi gereken şeytanî güçler olduğu (Freudyen *id* kavramı); insan psişesinin, duygulanımlarının, duyarlılıklarının ve bedeninin yönetilmesi ve bilim rejiminin boyunduruğu altına alınması gerektiği düşüncesini doğurur. Pozitivist sosyal bilimlerde insanlar belirli bir örneklem içinde yer alan ve devletin çıkarları doğrultusunda denetim altına alınması gereken istatistiklerden ibarettirler (cinsel pratikler, duygu yönetimi, beden ağırlığı, çocuk yetiştirme, tütün ve alkol tüketimi ve benzerlerini güncel örnekler arasında sayabiliriz).

Aydınlanma ve bilim sayesinde akıl, insanın en yüce özelliği olarak tahta oturdu. Öte yandan Horkheimer ve Adorno bu yücelik algısının izlerini bilinmeyenden korkunun tarihinde ararlar. Rasyonalite, büyücülerin, şamanların ve rahiplerin doktrinler oluşturarak yazıya dökmelerine kadar uzanır ve dinle başlar. Toplum gündelik hayatın ve çalışmanın yükü altında ezilen insanı ferahlatırken güvenlik ve denetim güdüsü de giderek ivme kazanmıştır; ruha kılavuzluk edenler profesyonelleştiler. Kılavuzların çalışmaları ritüelleri ve ne zaman ne yapacağı belli olmayan ruhları bir düzene koyarak denetim altına aldılar. Nihayet, Tanrı, günah düşüncesi ve günahlardan arınma ritüelleri sayesinde önceden kestirilebilir hale gelirken, neden-sonuç arasındaki doğrudan ilişki fikri de yerleşik bir konum kazandı. Gerçekliğe dair tek bir anlatının benimsenmesi, kozmosa ve insanın kozmos içindeki konumuna dair tek bir açıklamanın geçerli sayılmasıyla dini meseleler evrenselleşti. Tanrıların hiyerarşisinin ve bireysel açıklamaların yerini araçsal akıl aldı. Bilimin ardında yatan da işte bu belirsizlik korkusudur. Fiziksel dünyanın teknoloji sayesinde denetim altına alınması hastalık, açlık ve veba tehdidinden kurtulmayı taahhüt etmiştir ve bunu bir ölçüde başarmıştır. Öte yandan bilim de tıpkı kendisinden

önce dinin yaptığı gibi mitsel bir biçim kazanmış ve kendine ait yöntemi somutlaştırmıştır. Tıpkı din gibi bilim de tek bir gerçeklik, tek bir doğru bilgi ve bu bilginin sağlamasını yapabilecek tek bir yöntem olduğunu savunur.

Rasyonalitenin bu karşı konulamaz motoru gündelik hayatı da denetimi altına almaya başlar (Horkheimer ve Adorno'dan bu yana bu konuda ne kadar "gelişme kaydettiğimizi" görebiliriz). Modern hayat *güdümlü bir hayattır*. Her bir unsuru uzmanlara ve analize tabi bu hayat hakiki bir toplumsal temastan ve bağlılıktan kopuktur. İnsanlar bu hayatın içinde ister ulaşım teknolojileri (otomobiller ve uçaklar), ister iletişim teknolojileri (örneğin telefonlar ve bilgisayarlar) ya da yönetim teknolojileri (bürokrasi) olsun, teknoloji yüzünden yalıtılmış haldedirler. İnsanlar zamanı, uzamı ve ilişkileri olduğu gibi kendilerini de rasyonel bir biçimde yönetirler. Kendi kendine yetmek, her türden uzmanın kılavuzluk ettiği günlük bir reçete halini almıştır. Bu arada yitip giden kendini gerçekleştirmektir – güdümlü insandan geriye sadece kırıntıları kalmıştır; insan yalnızca kendine ait küçücük alanlarda kendini gerçekleştirebilir ki bu alanlar bile güdümlü bir hayat uğruna paramparça olmuşlardır.

Esasen Aydınlanma'nın özünde düşünme sürecinin irdelendiği eleştirel düşünce unsuru vardır. Ancak bu unsur tıpkı yarattığı teknolojiler gibi mekanik bir hal almış, başka türlü düşünme ve bilme biçimlerini reddetmiştir. Öyleyse Horkheimer ve Adorno'nun Aydınlanma hikâyesi aslında "insanın doğaya boyun eğmekten kurtulmaya çabalarken nasıl olup da yeni ve daha kapsamlı baskı ve egemenlik türleri üretebildiğini anlama çabası"dır (Alway, 1995, s. 33).

Buradaki ironi ve temel mesele şu: Aydınlanma'dan insanı özgürleştirmesi bekleniyordu; oysa kendisini köleleştiren zincirleri fark etmesini engelleyen bir akıl tutulmasıyla yeni bir *esaret* (*unfreedom*) türü üretmiştir. Elbette Marx'ın **yanlış bilinç** dediği şey de budur, ancak Horkheimer ve Adorno'ya göre, körlük çok daha sinsi bir doğaya sahiptir. Bizzat aydınlanmayı gerçekleştirmesi gereken araçlar, güdümlü bir hayat üretmişlerdir. Bu muammadan kurtulmak nasıl mümkün olabilir? Eleştirel teori işte tam da bu noktada karşımıza çıkar.

Öncelikle ortada belirli bir amacın ya da programın olmadığını bilmek önemli. Aydınlanma'nın muazzam hedefleri yok olup gitmiştir; rasyonalite ve akla dayalı yöntemler de aynı şekilde faydasızdır. Bu çürümenin arkasında bir uyarı ve idrak yatar. Uyarı, sonunda *doğru yolu* bulduğumuza dair inancımızın yol açtığı sapmayla ilgilidir – Marx'ın tahayyülündeki kapitalistlerin tersine Aydınlanma filozoflarının son derece iyi niyetli oldukları söylenebilir. Öyleyse her bir yanıt için çok dikkatli olmalıyız. İdrak ise insanların sosyal

varlıklar olmasıyla ilgilidir; biz insanlar bir yandan çağın ruhunu dışa vururken bir yandan da toplum içindeki konumumuzu yansıtırız. Bilgi işte bu nedenle asla masum ve saf değildir.

Bilmek, yine bu nedenle eleştirel teorinin ikinci unsurunu oluşturur: Özgürlüğe giden yol eleştirel düşünceden ve sonsuz bir süreçten geçer; hedef, gün ışığına çıkarmaktır. Bernstein (1991), Adorno'nun *Kültür Endüstrisi* kitabı için kaleme aldığı giriş yazısında şu uyarıda bulunur:

> Adorno'yu, özellikle de onun kültür endüstrisine dair yazdıklarını okurken, incelediği fenomeni nesnel ve sosyolojik bir analize tabi tutma amacı taşımadığını sıkı sıkıya akılda tutmak gerekir. Kültür endüstrisi *meselesi* daha ziyade bu endüstrinin toplumsal dönüşüm ihtimalleriyle ilişkisinden ortaya çıkmıştır. Kültür endüstrisi "bütüncül bir özgürlüğü" teşvik etme ya da tıkama potansiyeline dair bir perspektiften yola çıkılarak kavranabilir. (s. 2)

Adorno'nun kültür endüstrisi okumasının sistematik, nesnel, sosyolojik bir inceleme amacı taşımadığına dikkat edin. Düşünürün yaptığı daha ziyade bir sorgulama eylemidir. Fakat bu, amaçlı bir sorgulamadır: Adorno açısından amaç, pop kültürün sunduğu bütüncül özgürlüğü değerlendirmektir. Bütüncül özgürlük imgesi pek çok imgeyi akla getirebilir; fakat bunlar arasında en önemlileri, özgürlüğün insanın bütünsel varlığına –toplumsal ilişkiler, ekonomik başarı, maneviyat, bedensellik, estetik ve benzerleri bu bütüne ait parçalardır– atıfla anlaşılması gerektiği ve insan onurunun temelini oluşturduğu düşüncesidir. "Akıl, dünyaya musallat olan illetin insan tarafından üretildiğini ve yeniden üretildiğini kavradığında kendi akla uygunluğunu gerçekleştirebilir." (Horkheimer, 2004, s. 120)

Özet

- 20. yüzyıl sosyolojisini iki teorik okul özetler. Parsons, teori birikimi ve teori sentezi yoluyla sosyolojiyi bilimsel bir disipline oturtmaya çalışmıştır. Bu yaklaşımın kökleri Auguste Comte'un pozitivizmine uzanır. Parsons aynı zamanda sosyolojiyi bütünleyecek teorik paradigmanın işlevselcilik olduğunu ileri sürer. Parsons beşeri bilimlerin karşılaştığı temel meselenin toplumsal düzen olduğunu savunur: İnsanlar nasıl ve neden işbirliği yaparlar? İşbirliğinin temelinde uyum, amaca erişim, kaynaşma, entegrasyon ve gizil kalıp koruma şeklinde tarif edebileceğimiz toplumsal ihtiyaçları karşılama amacı yatar. İnsanlar kolektif ihtiyaçlarını karşılamaya çalışan ras-

yonel aktörler olarak belirli yönelimler ve eylem türleri oluştururlar; daha sonra bunlar kurumsallaşır ve içselleştirilirler.

- İkinci Dünya Savaşı vahşetinden yola çıkan eleştirel düşünce, insanın insanlık dışı durumunu toplumsal düzenin merkezî meselesi olarak ele alır. Toplumsal düzen her zaman ezilen kesimler üretir ve kültürel yapılar aracılığıyla gerçekleştirilir. Öyleyse eleştirel teori insanların ideoloji yoluyla baskı altına alınmasına ve inkârına yol açan, doğruluğu sorgulanmadan kanıksanan faktörleri açığa çıkarmaya çalışır. Buna karşın en sinsi baskı aracı ırk ya da toplumsal cinsiyet temelli ideolojilerde bulunmaz. İnsan ruhunu nesneleştirerek baskı altına almak asıl Aydınlanma'nın doğasında vardır. Bilim araştırma nesnesine dayanır: İnsanı incelemek için bilime başvurmak insan maneviyatını sayılabilir varlıklara indirgemek demektir. Modernite ve pozitivistik bilgi böylece insan yaşamını idaresi altına alır: İnsanlara özgürlük ve mutluluğu arama olanağı tanımaktan ziyade onları organize eder, yönlendirir ve denetimi altına alır.

TEORİ ALET ÇANTANIZ İÇİN

Aşağıdaki terimleri tanımlayınız (olabildiğince sağlam teorik tanımlar yapın. Başka kaynaklara başvurmaktan çekinmeyin. Kitap boyunca bu kavramlara ihtiyaç duyacaksınız): genelleştirilmiş teori, teorik sentez, teori birikimi, toplumsal düzen meselesi, iradeci eylem, birim eylem, değerler, normlar, sosyalleşme, eylem türleri, statü konumları, gizil kalıp koruması, uyum, amaca erişim, entegrasyon, çatışma teorisi, eleştirel teori, güdümlü hayat, esaret.

- Aşağıdaki soruları yanıtlayınız:
  - Parsons'ın sosyal bilimlere bakışını açıklayınız.
  - Parsons'ın nasıl teori ürettiğini anlatınız. Burada sizden ideal sosyal bilim olarak kabul edebileceğimiz tanımı yazmanızı istiyorum.
  - Parsons'ın toplumsal düzen sorununu nasıl çözdüğünü açıklayınız. Başka bir ifadeyle Parsons'a göre sosyal eylemler zamana ve uzama yayılarak nasıl kalıplaşırlar?
  - Frankfurt Okulu'nun neden ve nasıl ortaya çıktığını açıklayınız.
  - Eleştirel teorinin pozitivist teoriye dair değerlendirmesini açıklayınız.

İKİNCİ KISIM

Bireyler ve Durumlar

Çeviri: Mete Pamir

Üçüncü Bölüm	: Benliğin Dili – *Herbert Blumer*
Dördüncü Bölüm	: Benliğin Görüntülenmesi – *Erving Goffman*
Beşinci Bölüm	: Toplumsal Düzenin Başarılması – *Harold Garfinkel*
Altıncı Bölüm	: Toplumsal Mübadeleler

Birinci Bölüm'de tartıştığım üzere modernite belirli bir kişi teorisi üzerine kurulmuştur; demokrasi ve sivil toplum bu teoriye bağımlıdır. Bu bakımdan yurttaşlık bir hukukî haklar demetinden fazlasını ifade eder – yurttaşlık bir varlık durumu, bilinç biçimidir. Eğitimin bu yurttaşlık fikri için merkezî önemi şüphe götürmez. Amerikan demokrasisinin kurucularına atfen Tocqueville (1835-1840/2002) şöyle demişti: "Bu insanlar arasında aydınlanma büyük ölçekte yaygındı. ...Belki de istisnasız hepsi ileri düzeyde bir eğitime sahipti." (s. 32) Tocqueville gibi 19. yüzyılın ilk onyıllarında Amerikan demokrasisini araştırmaya gelen Harriet Martineau'nun (1838/2003) açıkladığı gibi "Özgürlük Fikrinin popüler olduğu ülkelerde, üniversiteler bu fikrin kalesi kabul edilirdi" (s. 203). Nobel Barış Ödülü'nü alan ilk kadın olan Jane Addams (1902/2002) şunu vurgulamıştı: "İnsan kitlelerinin içindeki dinamik gücü kullanmak için sabırsızlanıyoruz ve eğitimcilerden bu gücü açığa çıkarmalarını istiyoruz." (s. 80)

Ancak, sivil toplumdaki kişi fikri aydınlanmadan daha kapsamlıdır. Dünyada bu şekilde varolmanın dayanağı etik bireyciliktir. Bireycilik fikrinin

karmaşık bir başlangıcı vardır ve doğrusunu söylemek gerekirse, kavgalı bir tarihi olmuştur. Yine de, bireycilik söyleminin etrafında oluştuğu çekirdek bir izlek kümesi vardır. Steven Lukes (1973) böylesi dört kümeden bahseder: Eşitlik ve özgürlük için en gerekli olan

> insanın onuruna, otonomisine, özel hayatına ve kendini geliştirmesine saygıdır... özellikle insan onuru veya kişilere saygı fikri eşitlik fikrinin kalbinde yatar, öte yandan otonomi, özel hayat ve kişisel gelişim özgürlük ya da hürriyetin üç suretini temsil eder. (s. 125)

Böylelikle modern bireycilik "bilinçli olarak kendini yönlendirme ve kontrol etme yeteneğine sahip, sınırlandırılmış ve bütünsel bir benliğe olan inancı" ifade eder (Gergen, 2000, s. 202). Bireyciliğe olan inanç hâlâ güçlü olmakla birlikte birey anlayışımız değişmiştir. Aydınlanma Çağı'nın kişi fikri tedrici ilerleme umuduna (aklın mükemmel kılınabileceğine) ve en açık ifadesini doğal ve temlik edilemez haklar fikrinde bulan insan benliğinin kutsal özüne dayanıyordu. Bu durumda, modern benliğin doğuştan var olduğu ve benliğin niteliklerinin kişinin hayatı ilerledikçe ortaya çıktığı kabul ediliyordu. Ancak 20. yüzyılın ilk onyıllarına geldiğimizde toplum ve kültür değişime uğramıştı. Kapitalizmin yarattığı tahribatlar ön plana çıkmıştı (yirmi yıl süren dünya bunalımı, zora dayalı emek, güvensiz çalışma koşulları, hırsız patronlar ve diğer tahribatlar); Amerika'nın Apaçık Yazgısı (*Manifest Destiny*) ve soykırımı, Kuzey Amerika kıtasını silip süpürmüştü; küresel köle ticareti Amerikan İç Savaşı'na yol açmıştı; 19. yüzyıl boyunca neredeyse aralıksız süren savaşlar insanlığı büyük hasara uğratmış ve küresel ölçekte sayısız ölümle sonuçlanmıştı. Tedrici ilerlemeyi ve insanlık durumunun mükemmel hale getirilebileceğini varsaymak artık kolay değildi. Kişi fikrinin değişmesindeki diğer önemli neden de iki bilimsel iddianın yarattığı kültürel etkiydi: Darwin'in insan türünün primatlardan evrildiğine dair teorisi ve insanlığın içinde id kaynaklı ilkel arzuların ateşlediği bilinçdışı bir dinamiğin olduğuna dair Freud'un varsayımı.

Bu toplumsal ve kültürel değişimlerin sonucunda Aydınlanma'nın temelinde bulunan otonom bireyin özünde değerli olduğu fikri sarsılmaya başladı. Bunun yerine, Stuart Hall'un (1996a, s. 597) "sosyolojik özne" adını verdiği değişik özne çeşitleri önerildi. Buradaki temel fikir, kişi ile toplum arasında zorunlu ve simbiyotik bir ilişki olduğu fikriydi: Sosyalizasyon aracılığıyla toplum kişiyi, kişi de toplumu yaratıyordu. Bu fikri ilk kez ve net şekilde formüle eden George Herbert Mead'dir. Sosyolojik özne bireyle toplum arasında bir köprü kurar ve böylelikle benlik özünde otonomdan ziyade top-

lumsal olur. Ancak, benliğin doğasının toplumsal oluşu akıl, sorumluluk ve demokrasinin olanaklılığından uzaklaşıldığı anlamına gelmez. Tam tersine Mead (1932) bu benlik görüşünün demokrasi için zorunlu bir önkoşul olduğunu ileri sürer: "[B]uradaki konumuz bağlamında demokrasi, evrensel kardeşlik ilişkileriyle yakından ilintili bir benlik tipine bağımlıdır." (s. 286) Bu benlik tipi insanların evrensel olarak toplumsal olduğunu kabul eder – benlikler toplumun yansımalarıdır, bu durum da "evrensel bir topluma" (s. 287) işaret eder.

Mead'e göre (1932) benlik ve toplum, insanların gündelik yaşamın gerekleriyle başa çıkarken bir andan diğerine oluşturdukları fikirler ve duyarlılıkların kaynaklık ettiği, süregiden inşalardır. Farklı toplumlar –farklı tavır kümeleri– tam da yalın olarak farklıdır: Her grup kendi üyelerinin fiziksel, zihinsel ve duygusal ihtiyaçlarını farklı şekilde karşılar. Bu nedenle tüm toplumlar özlerinde aynıdır; diğer bir deyişle motivasyonlar ve bunların oluşma ve var olmaya devam etme biçimleri aynıdır, ancak gerçekleşen pratikler ve anlamlar farklı olabilir. Bu pragmatik toplum ve benlik anlayışı farklı grupların bir araya gelerek yeni tavır kümleriyle yeni bütünler oluşturmalarına olanak yaratır, çünkü tüm toplumlar ve benlikler tam da aynı şekilde oluşmuştur. Bu nedenle, ilk modernitede baskın olan ve Batı emperyalizminin ve ırkçılığının itici gücünü oluşturan fikrin aksine, hiçbir tip ya da kişi doğal olarak üstün olduğunu iddia edemez. Sosyolojik özne gittikçe genişleyen ve kabul gören bir tabandan destek bulur. Mead'in (1932) ifadesiyle söylersek, "birey ancak diğer herkesin de aynı topluluğa ait olduğunu kabul ettiği oranda kendini bir yurttaş olarak idame ettirebilir" (s. 286).

Kitabın bu kısmında çağdaş benliği ve benliğin durumlarını inceleyeceğiz. Üçüncü Bölüm'de Mead'in düşünsel takipçilerinden biri olan Herbert Blumer'la tartışmamıza başlıyoruz. Blumer sosyolojik öznenin karar verebilme yeteneğini açıklayacak –kararın nasıl alındığının teorik bir açıklamasını göreceğiz– Blumer aynı zamanda benliğin her şeyden önce dilin sonucu olduğunu bize gösterecek. Dördüncü Bölüm'de, Erving Goffman çağdaş toplumda önemi gittikçe artan bir konuyu ele alacak: öz-imaj. Aydınlanma düşünürlerinin elbette bir öz-imajları vardı, ancak bu konuya özellikle eğildiklerine dair elimizde bir veri bulunmuyor. Öte yandan, çağdaş toplumda benliğimizin deneyim ve ifadesinin itici güçlerinden birini öz-imaj oluşturuyor. Beşinci Bölüm'de Harold Garfinkel, Parsons'un toplumsal düzene olan ilgisini yeniden ele alıyor, ancak toplumsal düzenin kurumlarda değil durumlarda üretildiğini gösteriyor. Geleneksel ve erken modern toplumlara kıyasla eylemleri-

mizin çoğunluğu Max Weber'in "araçsal rasyonalite" adını verdiği rasyonaliteyle yönlendiriliyor. Çağdaş etkileşimlerdeki bu unsur Altıncı Bölüm'de (Toplumsal Mübadeleler) açıklanıyor.

Öyleyse tartışmamıza benliğin var olma biçiminin Aydınlanma'dan erken moderniteye geçişte nasıl değişim gösterdiğine bakarak başlıyoruz. Ancak bu bölümler hikâyenin tamamını anlatmıyor. Birey modernite projelerinde merkezî önemde olduğu için diğer kuramcılarımızdan pek çoğunun da yapısal ve tarihsel değişimlerin benlikte ortaya çıkardığı dallanıp budaklanan etkilerini incelediklerini unutmayalım. Bu izleğin özellikle kitabın son iki kısmında (Modernite: İhtimaller ve Sorunlar ile Çağdaş Siyasal Kimlikler bölümlerinde) gittikçe önem kazandığını göreceğiz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Benliğin Dili

Herbert Blumer

Teorisyene Kısa Bakış
Kavramlar ve Teori: Ortaya Çıkan Anlamlar
Anlam ve İnsan Doğası
Etkileşimler ve Ortaya Çıkan Anlamlar
Simgeler ve Toplumsal Nesneler
Kavramlar ve Teori: Benlik ve Eylem
Benliğin Yaratılması
Benliğin Dili
Toplumsal Eylem
Kavramlar ve Teori: Toplum ve Sosyoloji
Ortaklaşa Eylemler
Sosyoloji
Özet
Perspektif Seçimi: Simgesel Etkileşimcilik
Teori Alet Çantanız İçin

Demokrasi fikrinin etik temelleri çoğu kez ya fazla vurgulanır ya da yeterince vurgulanmaz. İnsanlar ya belirli bir din biçiminin demokrasinin temelini oluşturduğu konusunda dogmatiklerdir ya da demokrasinin herhangi bir etik veya ahlâki temeli olmasını tehlikeli bulurlar. İlk sosyologların çoğu aşırı uçtaki her iki fikri de kabul etmemişti – 19. yüzyıl başlarında Amerikan demokrasisi üzerine derinlikli analizler yapan Harriet Martineau ve Alexis de Tocqueville gibi araştırmacılar bir etik söylemin gerekliliğini verili kabul etmişlerdi. Tocqueville'e göre Amerika Birleşik Devletleri'nde demokrasinin muhafaza edilmesinin ana yollarından biri dinden kaynaklanıyordu. Tocqueville bu etkiye genel olarak "kalp alışkanlıkları" adını verdi ve "bütün vatandaşların belirli bir doğru dine inanmaktan ziyade inançlı olduklarını" ileri sürdü (Tocqueville, 1835-1840/2002, s. 275, 278). Harriet Marti-

neau'nun (1837/2005, s. 332-354) savına göre demokrasiyi en çok belli bir din çeşidi destekliyordu: Ilımlı dinler bir bütün olarak insanlığın refahının dogma ve doktrin yoluyla değil, eğitim ve kendini gerçekleştirme yoluyla sağlanacağını vurgulardı. Martineau büyük ölçüde bu tür bir dine sahip toplumların özgürlük, gerçek eşitlik ve açık fikirliliğe önem veren kültürleri olacağını ileri sürmüştü.

Şu durumda açıkça görülüyor ki Amerikan demokrasisi etik bir temel üzerine kurulmuştur – ancak yine de kilise ve devlet işleri ayrı tutulmuştur. Bu ayrılığın amacı din, etik ve ahlâkı kamu yaşamının dışına itmek değildir; din ve devlet ayrılığı dinin kamuoyundaki tartışmalara katkısının demokratik olabilmesini amaçlar. Demokrasilerde yönetme gücü halktan yukarıya çıkar. Öte yandan, din genelde gücün yukarıdan halk tabakasına aktığı bir teokrasiye yol açar. Bu nedenle, kontrolsüz bırakıldığında ya da ayrıcalıklı bir söz hakkı verildiğinde dinin eğilimi demokrasiyi yok etmeye yöneliktir. Şu halde yanıtlamak durumunda kaldığımız soru, demokratik etik ve ahlâkın kaynağının ne olduğu sorusudur.

Bu soruya verilen yanıtlardan biri Amerika Birleşik Devletleri'nde doğan tek felsefe akımı olan *pragmatizm*den gelir. Amerikan İç Savaşı sonrasında ülkede bir kamu felsefesi kalmamıştı: "İç savaş, 1861 öncesinde istikrarlı bir toplum hayatına destek olan idealleri öldürdü." (Lyman ve Vidich, 2000, s. 5) Ortaya çıkan bu boşluğu doldurma arayışları pragmatizmi doğurdu. Pragmatizm köktenci doğrular olduğu görüşünü reddederek *doğrunun* zaman, mekân ve amaca göre değiştiğini ileri sürer. Bu nedenle pragmatizm "fikirler hakkında bir fikirdir" ve ideolojiyi göreceli kılmanın bir yoludur (Menand, 2001, s. xi). Ancak bu göreceli hale getirme yaklaşımının sonucu görecelilik değildir. Aslına bakılırsa, pragmatizm açık ve sağlam etik inançlar temelinde kurulmuştur. Ne var ki, bu etik ilkelerin temeli önceden var olan herhangi bir dış güç ya da sistem değildir, *pragmatizmin etik temeli* insan aklına ve oydaşmasına olan inançtır. Bu nedenle, pragmatizmde doğruluk, etik ve ahlâk topluluğa özgüdür: insan eylemi ve kararları toplum tarafından belirlenmez ya da toplumun, ideolojinin ya da önceden var olan doğruların zorlamasıyla ortaya çıkmaz. Aksine, kararlar ve etik, toplumsal etkileşim aracılığıyla gelişen oydaşma sonucunda ortaya çıkar.

Kökleri pragmatizmde bulunan "Blumer'in sosyolojisinin içerdiği kamu felsefesi ne tarihsel süreçlerin metafizik sırlarıyla kaplıdır ne de bireylerin –ya da bu bireylerin seçilmiş veya atanmış resmî görevlilerinin– belirleme ve yönlendirme kapasitelerini aşan bir konuma yerleşmiştir" (Lyman ve Vidich,

2000, s. 6). Blumer Amerikan toplum dokusunda büyük bazı değişimlerin olduğu bir zamanda yaşadı ve çalıştı. 1930'lardaki Büyük Buhran sonucunda, hükümet *laissez-faire* kapitalizme son vererek ekonomide devlet müdahalesini (Keynesçi iktisadı) ve vatandaşlar için sosyal güvenlik ağı (refah devleti) politikalarını başlattı. Blumer'in teorik kaygıları aynı zamanda yeni kurulan kitle iletişim araçlarından ve kitlesel toplumun billurlaşmasından beslendi. Her ne kadar İç Savaş dönemi kadar aşırı olmasa da, Amerika Birleşik Devletleri bir altüst oluş ve yeniden değerlendirme döneminden geçiyordu. Beklenebileceği gibi sosyoloji bu kitlesel değişimlere, neler olduğunu anlamamıza katkı sunmak üzere tasarlanan bir dizi teorik açıklama, yoğun veri toplama ve analizi ile yanıt verdi. Ancak, yanıt arayışlarında Blumer "sosyolojik düşüncenin belli başlı geleneklerinin keskin bir eleştirmeni oldu" (Plummer, 1998, s. 84). Blumer'in eleştirisi iki noktada yoğunlaştı: Sosyoloji hem kavramları şeyleştirmiş hem de insanların yaşanmış deneyimlerini nesnel ölçümlere indirgemişti. Eleştirisini formüle etmek için Blumer (1969) "ağırlıklı olarak George Herbert Mead'in düşüncesine" (s. 1) dayandı.

TEORİSYENE KISA BAKIŞ

Kısa Biyografi

Herbert Blumer 7 Mart 1900'de St. Louis, Missouri'de doğdu. Doktora çalışmalarını 1928 yılında Chicago Üniversitesi'nde tamamladı; doktora tezinin başlığı "Sosyal Psikolojide Yöntemler" idi. Blumer Chicago'da 1927'den 1952'ye dek öğretim üyeliği yaptı, bu süre içinde profesyonel olarak Amerikan futbolu oynadı, çete üyeleriyle röportajlar ve iş anlaşmazlıklarında arabuluculuk yaptı. 1952'de Berkeley'deki Kaliforniya Üniversitesi'nde yeni açılan Sosyoloji Bölümü'ne bölüm başkanlığı yapmak için gitti. 1940 ile 1952 yılları arasında en iyi sosyoloji dergilerinden biri olan *American Journal of Sociology* dergisinin editörlüğünü, 1955 yılında da Amerikan Sosyoloji Derneği'nin (ASA'nın) başkanlığını yaptı. Blumer en çok, sosyolojinin ana ekolü olan sosyal psikolojiyi sistematize ettiği *Symbolic Interactionism: Perspective and Method* (1969) [*Simgesel Etkileşimcilik: Perspektif ve Yöntem*] adlı eseriyle tanınır, 1983'te ASA'nın Seçkin Bilim Kariyeri Ödülü'nü almıştır. Blumer 13 Nisan 1987'de vefat etmiştir.

Temel Sosyolojik Meseleler

Blumer'in birincil amacı sosyolojiyi insan eyleminin gerçek ve ampirik dünyasında temellendirmektir. Bu nedenle sorduğu ana soru basit ama güçlü

bir sorudur: İnsanların yaptığı ve ampirik olarak en gerçek olan eylem nedir? Lyman ve Vidich'in (2000) savına göre bu soruyu motive eden daha derin bir ilgi vardır: "Blumer bize modern devlette yurttaşlık erdeminin bulanabileceği yerin ne olduğu sorusunu yöneltir." (s. 101) Blumer'in sosyolojik teori ve yöntem hakkındaki sorularının arkasında daha önemli olan bu konu vardır: Demokratik bir kamu felsefesinin temeli nedir?

Basitçe Söylersek

İnsan dünyası tamamen simgeseldir, anlam yüklüdür ve bu nedenle etkileşimin ortaya çıkan niteliğinden oluşur. İnsanlar pragmatik olarak davranışlarını kontrol etmek için zihin ve benlikleri aracılığıyla anlamları yorumlarlar. Zihin ve benlik, dil edinilmesi ve rol almanın üç aşamasıyla yaratılır; bu aşamalar oyun oynama, oyunlar ve genelleştirilmiş ötekidir. İnsan gerçekliği simgesel olduğu içindir ki sosyolojik incelemenin ampirik olarak en uygun mekânı etkileşimdir. Öyleyse, toplum nesnel yapılardan ziyade ortaklaşa eylemler aracılığıyla inşa edilir.

Anahtar Kavramlar

Pragmatizm, anlam, etkileşim, toplumsal nesneler, benlik, rol alma, genelleştirilmiş öteki, ortaklaşa eylem, şeyleştirme sorunu

Kavramlar ve Teori: Ortaya Çıkan Anlamlar

Blumer (1969) simgesel etkileşimciliği sistematize ederken bu yaklaşımın üzerine kurulu olduğu üç öncülden bahseder:

> İnsanların şeylere yönelik edimleri anlamlar üzerine kuruludur. ...Şeylerin anlamı kişinin sosyal etkileşimlerinden çıkar ya da kaynaklanır. ...Kişinin karşılaştığı şeylerle başa çıkarken kullandığı yorumlayıcı süreçler bu anlamları ele alır ve değiştirir. (s. 2)

Dikkat edilirse bu üç ilkedeki ana kavram *anlamdır*. Blumer anlama odaklanırken aslında argümanını insan doğası hakkında bir fikre dayandırmaktadır. Snow ve Anderson'ın (1993) açıkladığı gibi, "Bütün hayvanlar varlıklarını sürdürebilme mücadelesi içindedir ancak sadece insan varlığın anlamı hakkındaki zor soruyu yüklenir" (s. 230).

Anlam ve İnsan Doğası

Peki, *anlamın* anlamı nedir? Bu acayip bir soru, değil mi? Bu soru, ilk bakışta kelime oyunu gibi görünüyor, biraz "Ağaçkakan ne kadar ağaç kakar?" gibi bir soru. Ama bu bir kelime oyunu değil, yanıtı olan ciddi bir sorudur. Sorduğum şekilde sorulması yanıttaki önemli bir noktaya dikkat çeker. *Webster's* (1983) sözlüğü anlamı şöyle tanımlar: "1. zihinde olan... [ve] 2. edimler veya dil yoluyla var olan ya da aslında aktarılan, belirtilen, gösterilen veya anlaşılan." (s. 1115) Şimdilik birinci tanımı bir kenara bırakıp ikinci tanım üzerinde yoğunlaşalım. Anlam, edimler, sözcükler ya da nesneler yoluyla aktarılan, belirtilen ya da gösterilen bir şeydir. Dikkat ederseniz, anlam şunlar *değildir*: Anlam eylem, deneyim ya da nesne değildir. Bu şeyler ne olursa olsun, anlam tanımı gereği bu saydıklarımızın kendisi değildir.

Bunu anlatmak için güçlü bir örnek kullanalım: Bir kişinin başka bir kişiyi öldürdüğünü düşünün. Amacımız için önemli olan öldürme edimi ya da bir kişinin hayatının sona ermesi değildir; önemli olan öldürmenin meydana geldiği bağlamdır. Öldürme savaşta, terörizm ya da bir kaza cinayeti, intihar, dinsel bir kurban verme, taammüden cinayet, infaz veya idam sonucunda gerçekleşmiş olabilir – anlam bağlamına göre öldürme eylemi meşru ya da ahlâken yanlış olabilir. İnsan hayatının kendi içinde bir anlamı yoktur, önemli olan bağlamdır. Tom Hanks'in oynadığı 1995 yılından *Apollo 13* filmini hatırlayınız. Nisan 1970'te olay meydana geldiğinde bütün dünyanın gözü uzay aracında kapalı kalan üç astronotun üzerindeydi. Bütün Amerika dehşet ve duygu dolu bir dikkatle bu felaketi seyretti ve o üç Amerikalı'nın hayatından endişe duydu – oysa aynı zamanlarda yüzlerce hatta binlerce insan Vietnam'da Amerikan askerleri tarafından öldürülüyor ya da sakat bırakılıyordu. Görüldüğü gibi, önemli olan hayatın kendisi değil, ona verdiğimiz anlamdır.

Öyleyse neden anlama bu kadar önem veririz? Neden insanların anlamdan kaçmaları mümkün değildir? Anlam neden insan doğasına kökten bağlıdır? Yanıtın ilk kısmı insanların bütünüyle ve tamamen toplumsal varlıklar olmalarında yatar. İnsan türü ancak toplumsal olarak varlığını sürdürebilir. Her canlı türü yaşamını ya da varlığını sürdürme yöntemine göre tanımlanır. Balinalar, aslanlar ya da kuşlar neden birbirlerinden farklıdır? Bu canlılar birbirlerinden farklıdır çünkü her biri dünyada farklı bir biçimde var olur. İnsanları balinalar, aslanlar ya da kuşlardan farklı kılan nedir? Farklılık, insanın varoluşunun kendine özgü biçimindedir.

Yine de, toplumsallık yanıtın sadece bir kısmını oluşturur. Karıncalar ve arılar gibi toplumsal olan başka canlı türleri de vardır. Öyleyse insanları

farklı yapan nedir? Farklılık toplumsallığımızın ölçeğinden, daha önemlisi toplumsal bağlarımızı yaratma biçimimizden kaynaklanır. Diğer canlı türlerinin çoğu koku, fiziksel yakınlık ve benzeri farklı özelliklerle içgüdüsel olarak toplumsal bağlar kurarlar. İnsanlar ise anlamlı toplumsal bağlar ve kültürlerini yaratmak için simgeleri kullanırlar. Her ne kadar diğer bazı canlı türlerinin bir çeşit ve belli bir düzeyde kültürleri olsa da, başka hiçbir canlı insanlar gibi kültürle var olmaz – ve başka hiçbir canlı türü simgeleri kullanmaz.

Her şeyden önce doğamız ve yönelimimiz gösterge ve simgeleri kullanmaya dönüktür. Sahip olduğumuz beyin yapısının nedeni kültür ve dildir; ses yapımızın belirli bir özellikte olmasının nedeni de kültürdür; nihayet ellerimizin bu şekilde olması da kültürden dolayıdır – kültür insanlığın ayırt edici özelliğidir. Anlam nesneyi zaman ve uzam içindeki köklü varoluşundan çıkartır. Bu soyutlama ya da aşkınlık hareketi bilinçli olmamız, etkileşime girmemiz, bir benliğe ve topluma sahip olmamız için gereklidir. Bu kitap boyunca anlam kavramına tekrar tekrar yeniden eğileceğiz (ne de olsa anlam insan doğası ve toplum için temel önemdedir). O zaman bu fikri aklınızda ön planda tutun ve anlatımımız ilerledikçe anlam konusuna eklemeler yapmayı sürdürün.

Etkileşimler ve Ortaya Çıkan Anlamlar

Şimdi de Blumer'in ikinci öncülüne bakabiliriz: Anlam nesnenin, sözcüğün, dilin ya da hadisenin kendisinde değilse nerededir? Yukarıda *Webster's* sözlüğünden verdiğimiz tanım anlamın zihinde olduğunu söyler. Ancak bireylerle dolup taşan toplumdaki çoğu kavram gibi bu tanım da kısmî olarak doğrudur. Bireyselleşmiş tanım aynı zamanda önemli bir felsefî düşünce akımıyla aynı çizgidedir: İdealizm. İdealizm ve realizm, gerçeklik (ontoloji ve metafizik) ve bilgi (epistemoloji) üzerine süregiden felsefî tartışmanın iki yüzünü temsil eder. Bu tartışmaya yüzeysel olarak bakmak bile burada ayırabileceğimizden çok daha fazla sayfa ve zaman gerektirir (filozofların bu konuları 2000 yıldır tartıştıklarını göz önünde bulundurursak bu da doğaldır), neyse ki bu tartışmaya girmemize gerek yoktur. Simgesel etkileşimin bize öğrettiği, gündelik yaşamımızda pek de ontoloji ve epistemolojiyle ilgilenmediğimizdir. İnsanlar için anlam pragmatik bir konudur.

Pragmatizmde fikirler ve anlamlar örgütlenme araçlarıdır. Diğer bir deyişle, insanlar davranışlarını fikirler temelinde örgütlerler. Bu yüzden anlam bir eylem aracıdır ve davranışa kolaylaştırıcılık yaptığı oranda değerlidir. Pragmatizm insanların işlerine yarayan ve aksamadan yürüyen çözümlere sa-

rıldıklarını ve insanlar için kalıcı olan tek doğrunun işe yarayan çözümler olduğunu savunur. Pragmatik ilkelere bağlı kalan simgesel etkileşimcilik, anlamın insanların davranışlarında bulunabileceğini ve anlamın uyumsal sorunlara yanıt olan toplumsal etkileşimlerden ortaya çıktığını ileri sürer. Böylece, herhangi bir fikrin, ahlâkî değerin, sözcüğün, simgenin ya da nesnenin anlamı pragmatik olarak belirlenir. Anlam her ne kadar zihinde var olsa da, pragmatik olarak ortaya çıkan toplumsal etkileşimler içinde üretilir ve var olur – zihinde olan sadece bu toplumsal etkileşimlerin tortusudur. Aslında, paylaştığımız anlamların yegâne temeli toplumsaldan bireye doğru olan bu harekettir.

Anlamı pragmatik terimlerle görmek demek, anlamın birbirimizle etkileşimlerimizde sürekli olarak tanımlanması ve yeniden tanımlanması demektir. Varsaydığımız gibi, simgesel etkileşimciliğin çok belirgin bir etkileşim tanımı vardır: Etkileşim tek tek eylemlerin süregiden pazarlık ve kaynaşmasından oluşur. **Etkileşimden** bahsedebilmemiz için birbirinden farklı üç aşamanın gerçekleşmesi gerekir. İlk olarak bir başlangıç işareti verilir, ancak bu işaretin kendi içinde belirli bir anlamı yoktur. Örneğin, okulda koridorda ağlayan birini gördüğünüzü düşünelim. Bu ne anlama gelir? Ağlayan biri pek çok anlam taşıyabilir. Anlamın belirlenebilmesi için –ya da daha doğrusu, durumun anlam kazanabilmesi için– başlangıç işaretine bir tepki verilmesi gerekir: "İyi misin? Her şey yolunda mı?" Bu soruya bir yanıt olmadan anlamın belirlendiği söylenemez. Üç aşamadan sonra (başlangıç işareti, tepki, tepkiye yanıt) bir anlam ortaya çıkar: "İyiyim, hiçbir sorun yok. Erkek arkadaşım biraz önce evlenme teklif etti!"

Belki de hâlâ anlam belirleme işinin tamamlandığı söylenemez zira kadının yanıtı bu kez de farklı bir işaret oluşturmuştur. Bu işaretin anlamı nedir? Siz onun işaretini yanıtlamadan, o da sizin yanıtınızı yanıtlamadan bunu söylememiz mümkün değildir. İşte anlam bu etkileşim sürecinde ortaya çıkar. Anlam simgesel bir nesne üzerine yapılan karşılıklı pazarlık sonucunda belirir. Bu nedenle, etkileşim sonuçlanmadan etkileşimdeki insanlar için farklı toplumsal nesnelerin anlamlarının ne olduğunu bilemeyiz. Belki etkileşim sonuçlandığında da bilemeyiz. Çoğu kez bir etkileşimdeki anlam başka bir etkileşim için başlangıç işareti oluşturur.

Simgeler ve Toplumsal Nesneler

Anlamlar etkileşimler aracılığıyla yapılan pazarlıkla oluşur, bu pazarlık etkileşimde belirtilen toplumsal nesneler hakkındadır; "ağlamak" toplumsal bir nesne olmasaydı büyük olasılıkla ağlayan kişi dikkatinizi çekmeyecekti. Top-

lumsal nesneler ve bu nesnelerin simgesel anlamları etkileşimler için uyarıcı unsur ve yönelim oluştururlar. Elinize taş düştüğünde olduğu gibi, fiziksel bir nesnenin motivasyon kaynağı olması elbette mümkündür. Ancak, asıl olağanüstü durum taşın çarpmasından kısa bir süre sonra ortaya çıkar – hem taşın çarpmasını hem de acıyı toplumsal nesneler haline getirirsiniz.

Simge ve toplumsal nesneler konusunu gerçekten kavrayabilmek için doğal göstergeleri göz önüne alalım. *İşaret* bir şeyi temsil eden başka bir şeydir, örneğin dumanın ateşi temsil etmesi gibi. Odadan duman çıktığını görürsek, hiç ateş görmesek bile itfaiyeyi arayıp yangın olduğunu bildiririz. Elbette, pek çok hayvan göstergeleri kullanır ancak bu yetenek hayvan türleri arasında değişiklik gösterir. Örneğin, bir köpek ve tavuk, çitin arkasında gördükleri yeme farklı tepkiler verir. Tavuk rahatsızlık ve heyecan içinde çit boyunca gidip gelirken, köpek çitte bir aralık bulmaya çalışır, aralığı bulunca da yem tasına koşup yer. Tavuk doğrudan sadece bir uyarıcıya tepki verebilirken, köpek yemek uyarıcısına olan tepkisini beklemeye alıp alternatifler arayabilmektedir. Tepkileri beklemeye alabilme becerisi yüksek düzeyde düşünebilen hayvanlar için önemlidir.

Bahsettiğimiz bu göstergeleri *doğal göstergeler* olarak adlandırabiliriz. Bunlar her hayvana özgü olan ve hayvanın kendi deneyimleriyle öğrendiği göstergelerdir. Örneğin köpeğiniz, favori mama kutusunun sesini duyduğunda heyecanlanıyorsa bunun nedeni bu sesin ne anlama geldiğini başka köpeklerden öğrenmiş olması değil, köpeğinizin kendi deneyimleridir. Genellikle gösterge ve göstergenin nesnesi arasında doğal bir ilişki vardır ve bu göstergeler hayvanın özneliğinden bağımsızdır. Diğer bir deyişle, favori mama kutusunun sesiyle mama arasındaki bağlantıyı kuran köpeğiniz değil, sizsinizdir. Bu bakımdan mutlak anlamda değerlendirdiğimizde, ses ve mama arasındaki ilişki gerçek bir doğal gösterge değildir. Doğal göstergeler hayvanların doğal deneyimlerinden kaynaklanır ve bu göstergelerin anlamı nesne ve göstergesi arasındaki yapısal ilişki tarafından belirlenir.

Öte yandan insanlar, simgesel etkileşimcilerin *anlamlı el ve yüz hareketleri, simgeler* ya da *toplumsal nesneler* olarak adlandırdıkları unsurları kullanma becerisine sahiptir. Doğal göstergelerin aksine, toplumsal nesneler soyut ya da rastgele olabilir. Doğal göstergeler durumunda, gösterge ve göndergesi arasındaki ilişki doğaldır (ateş ve duman örneğinde olduğu gibi), oysaki simgesel anlam (doğadaki ilişkiler açısından bakıldığında) oldukça soyut ya da tamamen rastgele olabilir. Örneğin, 2013 yılı fiziksel olarak yoktur. Hangi yılda olduğumuz kullanılan takvime bağlıdır ve takvim farkları doğal

değil siyasal ya da dinî konularla ilgilidir (örnek olarak İslamiyette ve Çin'de kullanılan takvimlere internetten bakabilirsiniz). Toplumsal nesneler aynı zamanda düşünümseldir, konuşan ve dinleyen kişide aynı yanıtı gerektirir. Örneğin ben sizi arayıp "yarın pazartesi" diyebilirim. Yarın günlerden pazartesi olması büyük olasılıkla ikimizin de hoşuna gitmeyecektir. Pazartesi toplumsal bir nesnedir ve bu nedenle düşünümseldir, aynı zamanda bir etkileşim nesnesidir. Tam da bu yüzden, yarın pazartesi diye başlayan cümleme "ve bütün dersler iptal edildi" diye devam ettiğimde, cümledeki pazartesinin anlamı tamamen değişecektir. Bu bakımdan, simgeler anlam aktaran, yorum gerektiren ve karşılıklı olan sözel ve sözel olmayan sinyallerdir.

Simgesel etkileşimcilere göre, bir simgenin ya da toplumsal nesnenin işaret ettiği anlam örgütlediği tepkiler veya olası eylemler kümesidir. Diğer bir deyişle, simgesel anlam uzaktan görülen bir nesnenin görüntüsü değildir, bu anlam sözlük tanımına da tamı tamına uymaz; daha ziyade bir sözcüğün anlamı bu sözcüğün çağırdığı *eylemdir*. Örneğin, sandalyenin anlamı sandalyeyle ilgili yapabileceğimiz eylemlerdir. Gözünüzde dört ayağı, bir oturağı ve çıtalı sırtı olan tahta bir nesneyi canlandırın. Bu nesneye otururşak nesnenin anlamı "sandalye" olur. Oysa aynı nesneyi alıp, küçük tahta parçalarına ayırıp ateş yakmakta kullanırsak, sandalye değil çıra olur. İşte bu nedenle, nesnenin anlamını belirleyen kullanımıdır ya da meşru davranış yollarıdır, bunların da kaynağı toplumsal etkileşimlerdir.

Anlam, meşrulaştırılmış eylemler ve simgelerin nesnel varlıkları (nesne olmalarının nedeni etkileşim odağı olmalarıdır) toplumsal etkileşimlerde üretildikleri için toplumsal nesne olurlar. Herhangi bir fikir ya da şey toplumsal nesne olabilir. Büyük Smoky Dağları gibi doğa parçaları, ruhlar gibi görünmez şeyler ve özgürlük gibi fikirlerin hepsi toplumsal nesne olabilirler. Bir nesnenin toplumsal nesne olması kendi içindeki herhangi bir özellikten kaynaklanmaz; bir varlığı bizim için toplumsal nesne haline getiren onun etrafında ördüğümüz etkileşimlerdir. Etkileşimler aracılığıyla bir toplumsal nesneye dikkat çekeriz, nesneyi adlandırırız ve ona meşru davranış kalıpları iliştiririz.

Oturduğunuz odada etrafınıza bakarsanız, farkına vardığınız her şeyin toplumsal bir nesne olduğunu göreceksiniz. Aslında insanlar derin anlamlı bir şekilde sadece toplumsal nesneleri görür ve sadece onlarla ilişkiye geçerler. İnsanın gerçekliği simgesel olarak inşa edilmiştir; gerçeklik fiziksel değil simgesel bir dünyadır, fiziksel nesnelerden ziyade simgesel nesnelerle doludur. Peki, toplumsal nesne olmayan şeyleri fark etmemiz mümkün müdür? Evet, mümkündür ama o durumda anlamını bilmediğimiz için nesne bizim yanıtı-

mız açısından sorun teşkil edecektir – dikkat ederseniz, yanıtın kendisi bir toplumsal nesne olacaktır (bilinmeyen bir tehlikeden kaçış, tanımlanamayan bir varlığı inceleme ve benzerleri).

Kavramlar ve Teori: Benlik ve Eylem

Şimdi, Blumer'e (1969) göre simgesel etkileşimin üçüncü öncülü olan konuya geldik: "Anlamlar kişinin karşılaştığı şeylerle uğraşırken kullandığı yorumlama sürecinde ele alınır ve değiştirilir." (s. 2) Büyük olasılıkla ilk iki öncülde şaşırtıcı bulduğunuz bazı fikirler vardı – çoğu kişi anlamın anlamı konusunu düşünmemiştir. Yine büyük olasılıkla üçüncü öncülün konusu size yakın gelecektir – çoğu insan, "kişi" ya da "birey" kavramlarını sağduyularını kullanarak anlar. Ancak Blumer'in kişiden ne anladığı konusu sizi şaşırtabilir. Biraz önce anlamların süregiden üç aşamalı toplumsal etkileşim süreçleriyle nasıl yaratıldıklarını ve toplumsal olarak yorumlandıklarını gördük. Blumer'in simgesel etkileşimcilik okuluna göre bireyler de anlamı tamı tamına aynı şekilde yaratırlar. Diğer bir deyişle, kişinin –daha doğrusu benliğin– içsel olarak yaptığı simgesel etkileşim sonucunda anlam ortaya çıkar. Öyleyse şunu düşünelim: İki ya da daha çok kişi arasında bir konuşma gerçekleşmektedir. Peki, kafanızdaki bu kişiler kimdir ve nereden çıkmışlardır?

Benliğin Yaratılması

Sosyal ve davranış bilimleriyle uğraşan bilim insanlarının karşılaştıkları zorluklardan birisi çalışma konularımızın genellikle hiç kimsenin sorgulamadan verili kabul ettiği konulardan oluşmasıdır. Konularımız fizikçilerin uğraştığı atomlara ya da kuantum mekaniğine benzemez. Gündelik yaşamımızda atomla ilgili konularla karşılaşmayız. Oysa benlik yaşamımızın normal bir parçasıdır. Verili kabul ederiz ve ayrıca bir açıklamayı gerektirmediğini düşünürüz. Bu nedenle, benliği sorunsallaştırmak, benliğin ne olduğunu düşünmek ve sorgulamadan verili kabul etmemek gerekir. Bunu yapmanın en kolay yolu bir arkadaşınızla başka biri hakkında konuştuğunuzu gözünüzde canlandırmanız olabilir. Arkadaşınızla konuşurken hakkında konuştuğunuz diğer kişiye elinizle işaret edebilirsiniz çünkü bu kişi sizin dışınızda var olan toplumsal bir nesnedir. Blumer'in savına göre, aynı durum kendi benliğiniz için de geçerlidir, benlikle olan etkileşimin tek farkı konuşmanın içinizde cereyan etmesidir. Kendi kendinizle benliğiniz hakkında sanki benliğiniz bir toplumsal nesneymiş, sizin dışınızda var olan bir şeymiş gibi konuşursunuz.

Bir bakıma, benlik bu anda ve burada yaşamaz. Benlik, deneyimin dolaysızlığı içinde var olamayan, aksine aşkın olan bir şeydir. Benlik, tanımı gereği doğrudan deneyimin dışında var olmalıdır. Anlık varoluşun dışında olabilme yeteneğimiz sayesinde davranışlarımızı izleyebilir ve toplumu üretebiliriz. Zihin, anlık davranışları geçmişten seçilen görüntülemeler ve geleceğe dair ümit edilen görüntülemelerden oluşan zihinsel bir nesneye (benliğe) referans vererek değerlendirir. Bu nedenle, bilinç deneyimimiz zamanın kısıtlarından kurtulmuş bir perspektif kazanabilmemize bağlıdır. Bu görüşe göre benlik bir perspektiftir – üzerinde durup kendi davranışlarımızı sanki bu davranışları bir başkası yapıyormuş gibi gözleyeceğimiz simgesel bir platformdur.

Bu durumda yanıtlamamız gereken soru bu öteki benliğin nereden geldiği sorusudur. Nasıl olur da bir yarımız zamanda sabit olmaz, an içinde var olmaz? Nasıl olur da dışımıza çıkıp kendi kendimizi seyredebiliriz? Dil, etkileşim, özellikle de rol alma ile ortaya çıkan toplumsal kazanıma benlik denir. Burada bahsedilen **rol almanın** belirli bir tanımı vardır: Kendi benliğimizi görebilmek için kendimizi bir başkasının konumuna (ya da rolüne) koyduğumuz süreç rol alma kavramıyla adlandırılır. Öğrenciler sık sık rol almayı rol *yapma* diyebileceğimiz süreçle karıştırır. Her sosyal durumda kendimize bir rol yaratırız. Erving Goffman (Dördüncü Bölüm) bu süreci ayrıntılarıyla anlatmıştır ve buna izlenim yönetimi demiştir. Rol alma etkili rol yapmanın öncülüdür – başkasının bizim nasıl davranmamızı istediğini görebilmek için kendimizi bu başka kişinin konumuna yerleştiririz. Ancak rol alma izlenim yönetiminden farklıdır; kendimize dışarıdan bakabilen bir perspektif edinmemizi sağlayan başlıca mekanizma rol alma sürecidir.

Çocuklukta birbirini izleyen üç aşamayla rol alırız: Oyun oynama, oyunlar ve genelleştirilmiş öteki. Benlik oluşum sürecinin ilk aşaması **oyun oynama aşamasıdır**. Bu aşamada çocuk, anlamlı ötekilerin perspektiflerini edinip rollerini alabilir. Anlamlı ötekiler, duygusal ve çoğu kez fiziksel destek aldığımız kişilerdir. Bu kişiler uzun vadeli ilişkilerimizin ve yakınlık (samimiyetle yönelmiş) bağlarımızın olduğu kişilerdir. Bu aşamaya oyun oynama aşaması denmesinin nedeni çocukların kendilerini görmek için tam da bir sahne oyununda olduğu gibi anlamlı öteki rolünü oynamalarıdır. Bu noktada çocuklar soyut düşünme yeteneklerinde henüz çok ilerleme kaydetmemiştir, bu nedenle perspektif edinmek için rol yapmaları gerekmektedir. Önemli olan şudur: Bu şekilde oyun oynayabilmesi için çocuğun tam da kendi dışına çıkması gereklidir.

Böylece çocuk, anne olmayı ya da öğretmenliği oynar. Oyuncak bebeği ya da pelüş ayıyı elinde tutarak ebeveyniymiş gibi onlarla konuşur. Herhangi bir anne ya da babaya sorun; kendi davranışlarınızın, sözlerinizin hatta ses tonunuzun tamı tamına taklit edildiğine tanık olmak korkutucu bir deneyimdir. Her ne kadar ebeveyn için sinir bozucu bir durum olsa da, çocuğun oynadığı oyun ciddidir. Kendi benliğini görmeyi öğrenmektedir. Çocuk pelüş ayıyla Anne ya da Baba olmayı oynuyorsa, ayı kimdir? Çocuğun kendisidir. Ebeveynin bakış açısından çocuk kendini görmektedir. Bu oyun oynama edimi benlik diye adlandırdığımız *kopartılmış* perspektifin kökenidir. Nesnel durumun yaratılış anıdır – sanki sahnedeymişiz gibi kendimizi seyredebilmek için dışımıza çıktığımız durumdur.

Benliğin gelişiminde bir sonraki aşama **oyun aşamasıdır**. Bu aşamada çocuk diğer kişilerin perspektifini edinebilir ve toplum kurallarını (farklı tavırların ortaya çıkarttığı tepki kümelerini) dikkate alabilir. Ancak bu aşamada rol alma hâlâ çok soyut değildir. İlk aşama olan oyun oynama aşamasında çocuk sadece bir tek anlamlı ötekinin perspektifini edinirken, ikinci aşama olan oyun aşamasında çocuk pek çok ötekinin perspektifini alabilir, yine de bu aşamada ötekiler somut bireylerdir. Beysbol örneğini düşünelim. Topa vuran oyuncu sahadaki her bir oyuncunun rolünü alabilir ve topa nasıl vuracağını her bir oyuncunun top atma davranışına göre belirleyebilir. Topa vuran oyuncu aynı şekilde bütün oyun kurallarının farkındadır. Bu aşamadaki çocuklar pek çok kişinin rolünü alabilir ve toplumsal kurallar konusuna çok duyarlıdır. Ama henüz benlikleri tamamen biçimlenmiş değildir. Genelleştirilmiş ötekinin perspektifini kazanana dek benlik biçimlenmesi tamamlanmayacaktır.

Genelleştirilmiş öteki bireyin yüklenebileceği tavır kümeleriyle ilgilidir – genelleştirilmiş öteki bir topluluğun genel tavır ya da perspektifidir. Genelleştirilmiş öteki sayesinde birey, pek çok ötekilerin perspektiflerini genelleştirerek tekil bir bakış oluşturur ve katmanlaşmamış bir benlik kazanır. Bir topluluk genelleştirilmiş öteki aracılığıyla üye bireylerin davranışlarını kontrol eder. Bu aşamaya kadar çocuk sadece belirli ötekilerin rollerini almıştır. Soyut dil ve kavramları kullanma becerisi geliştikçe birey genel ve soyut ötekileri de düşünebilir. Örneğin, evinde özel yaşam mekânında otururken bir erkeğin aklından şöyle bir düşünce geçebilir: "Jimnastik salonunda beraber spor yaptığım arkadaşlarım evde koltuğun üstünde nasıl yan gelip yattığımı görseler gülmekten ölürler." Ya da aynaya bakan bir kadın, medyada kadınların nasıl görünmesi gerektiğine dair kafasında oluşmuş olan genel imajı kullanarak aynadaki yansımasını yargılayabilir. Aklımızda belirli kişiler olmasa da,

kendimizi genelleştirilmiş bir ötekinin gözleriyle görebiliriz ve bu bakışımız hakkında kendimizle konuşabiliriz.

Benlik deyince kastettiğimiz biraz da bu içselleşmiş konuşmadır. Kim olduğumuz, ne yaptığımız, nereye gittiğimiz, dünyanın anlamının ne olduğu ve benzeri konularda içimizde sürekli bir diyalog devam eder. Bu karşılıklı konuşma benliğin iki kısmı (gözlemci ve fail) arasındadır. Simgesel etkileşimcilik birbirleriyle etkileşim halinde olan benliğin bu iki cephesini "Ben" ve "Beni/Bana"olarak adlandırır. Rol almanın gelişen aşamaları sonucunda ortaya çıkan ve toplumsal bir nesne olan benliğe Beni/Bana denir – Beni/Bana benliğimizin davranışlarımızı gözlemleyen kısmıdır. Beni/Bana'nın tam olarak var olabilmesi için genelleştirilmiş ötekinin rolünü alabilme becerisini kazanmış olmamız gerekir. Öyleyse, Beni/Bana'yı oluşturan kendi davranışlarımızı görebilmemiz ve çözümleyebilmemiz için edindiğimiz perspektiftir. Öte yandan, Ben ise benliğin toplumsallaşmamış ve spontane olan kısmıdır.

Şimdi söylediğime yeniden dikkatinizi çekeyim: Ben ile Beni/Bana arasındaki içselleşmiş konuşmaya Benlik denir. Peki, karşılıklı konuşma ve etkileşimler hakkında bildiklerimiz konusunda ne demiştik? Bu etkileşimler anlam ortaya çıkartma özelliğine sahiptir. Barda buluşmadan önce sizin de benim de neler konuşacağımız hakkında bir fikrimiz olabilir ama buluşma sırasında daha önceden ikimizin de aklından geçmeyen konulardan konuşma olasılığımız çok büyüktür. Konuşmalar konudan konuya atlar ve değişir, anlamlar bu pazarlıklı etkileşim sonucunda ortaya çıkar. Aynı durum benlik için de geçerlidir. Benlik belli bir yerde var olmaz. Benlik süregiden içsel konuşmalar ve toplumsal etkileşimler (rol almalar) sonucunda ortaya çıkan toplumsal bir nesnedir (anlamını bizim verdiğimiz bir şeydir). İçsel etkileşim sürecini, ortaya çıkan [*emergent*] bir süreç yapan işte bu Ben diye adlandırdığımız benlik kısmıdır. Beni/Bana'dan ayrı olarak, genelleştirilmiş ötekinin perspektifinden bağımsız olarak eylemi yapan tam da Ben dediğimiz bu faildir.

Benliğin Dili

Benlik teorisi benliğimiz karşısında nasıl olup da toplumsal nesne haline geldiğimizi –kendi eylemlerimizden nasıl olup da ayrıldığımızı– açıklamakla kalmaz, aynı zamanda benliğin nasıl var olduğu konusunda da bir şeyler söyler. Dikkat ederseniz, benliğin içsel bir konuşma olduğunu söyledik; bu nedenle benlik hem dilin içinde hem de dil aracılığıyla var olur. Bu noktayı vurgulayalım, Mead'e (1934) göre "benlik önce var olan sonra da ötekilerle ilişkiye giren bir şey değildir, benlik bir bakıma hem toplumsal akıntının içindeki bir

girdaptır hem de akıntının bir parçasıdır" (s. 26). Girdaplar akıntıya karşı akan hava ya da su akımlarıdır. Mead'in girdap benzetmesiyle anlatmak istediği aslında akıntıya karşı olma özelliğinden ziyade girdabın, etrafındaki akıntının içinde ve bu akıntıdan dolayı var olduğudur. Benlik için de aynı durum geçerlidir: Benlikler toplumsal etkileşim içinde ve bu etkileşimlerden dolayı vardır. Benliğin varoluşu sürekli değildir; benlik içimizde olan ve bir yerden diğerine taşıdığımız bir şey değildir. Benlik konuşmaları ve eylemi mümkün kılan, konuşmanın toplumsal durumda ya da bireyin içinde gerçekleşmesini sağlayan bir mekanizmadır.

Çağdaş bir teorisyen olan R. S. Perinbanayagam (2000) bu dilsel benlik fikrinin ayrıntılarını irdeler. Benliğin konuşmayla ilgili olan ve söylemsel doğası, kişilerin görünmek ve dikkat çekmek için etkileşimlerinde *retorik araçlar* kullanmalarını gerektirir. *Webster's* (1983) sözlük tanımına göre "etkilemek ya da ikna etmek amacıyla etkili konuşma veya yazma sanatına ya da bilimine" (s. 1555) retorik denir. Benlikle birlikte retorik araçların kullanılması, insanların tartışmasız bir şekilde başkalarına benliklerini hissettirmek, göstermek ve tanıtmak amacıyla belirli iletişim yollarını kullandıklarına işaret eder. Perinbanayagam benliğin kullandığı üç retorik tarzdan bahseder: Düşünümsel süreç, hitapsal süreç ve yanıtlanabilirlik süreci. *Düşünümsel süreç* benlik ve iletişim için temel önemdedir. Benliğin her edimi düşünümseldir çünkü Ben ile Beni/Bana arasında içselleşmiş bir konuşmayı içerir. İnsanların düşünümsel olmalarının bir başka anlamı da "kendi benliklerini örgütlemek için ötekinin tavrının *ifadesi* ve *endeksi* olarak" (s. 55) başka kişilerin edimlerini izlemeleridir.

Hitapsal ve yanıtlanabilir süreçler olarak adlandırabileceğimiz süreçler diyalogsal eylemlerde benliğin sunulduğu belirli yolları ifade ederler. *Hitapsal süreçler* kişilere hitap etme yollarıdır. En kolay örnekler olarak Sayın, Bay, Bayan, Profesör ve benzeri hitapları verebiliriz. Ancak Perinbanayagam hitapsal süreçleri daha genel ve simgesel olarak anlamamızı amaçlar. Örneğin, fakültemdeki dekanla olan etkileşimde dekanla nasıl konuştuğum, ona hitap ederken gerçekten "dekan" sözcüğünü kullanıp kullanmadığım da dahil olmak üzere bütün duruşum Perinbanayagam'a göre bu süreçlerin konusudur. Dahası, başkalarına hitap ederken kendi benliğimize de hitap ederiz. Her hitap biçimi farklı bir benliğe işaret eder ve beraberinde belli bir diyalog ya da söylem getirir. Dekanıma dekan diye hitap ettiğimde fakültenin otorite hiyerarşisi içinde konumlanmış belirli çeşit bir kişi olduğuma gönderme yapmış olurum. Örnek olarak, üniversitede yaptığım bir sunumda, konuşmanın bir yerinde karımdan bahsettim. Ama bahsederken, Peribanayagam'ın terimle-

riyle söylersek, "karım" olarak hitap etmedim, "eşim" dedim. Karım konuşmanın yapıldığı salonda değildi ama ondan bahsettiğim için ve belirli bir tarzda hitap ettiğim için salondaki edimde bulunan diğer kişiler için karım, anlamlı öteki oldu. Konuşmam bittikten sonra yanıma gelen lezbiyen bir lisansüstü öğrencisi evli olup olmadığımı sordu. Ben "evet" deyince, "Karına doğru sözcükle hitap ettin, tebrik ederim, etkilendim," yorumunu yaptı. Lisansüstü öğrenciye göre "karım" sözcüğü hetero-normatif bir toplumsal cinsiyet söylemini temsil ediyordu. Farklı bir terim kullanarak, en azından bu öğrencinin gözünde, bu söylemin dışına çıkmıştım ve belli çeşit bir kişi olarak algılanmıştım. Diğer bir deyişle, eşime hitap ederken kendime de hitap etmiş ve dinleyicilerin zihninde belli bir imaj yaratmıştım.

Benliğe bir kere hitap edildiğinde, bu hitap yanıtlanabilir ya da yanıtsız kalabilir. Belli bir çeşit benliği sergilediğimizde aynı zamanda bu benliğe yanıt verilmeme riskini de göze alırız. Yukarıda bahsettiğim konuşma örneğini düşünürsek, evli olduğum kişiye "eşim" olarak hitap etmek yerine "karım" deseydim farklı bir gözle görülecektim ve benliğimin belirli bir kısmı konuşmadan sonra yanıma gelen kadın tarafından yanıtlanmamış olacaktı. Benliğin nasıl yanıtlandığı ya da yanıtlanmadığı hayati öneme sahiptir. David Snow ve Leon Anderson (1993) evsizleri inceledikleri araştırmalarında yanıtlanan ve yanıtsız bırakılan benlik konusunun güç ilişkileriyle ilgili boyutuna dikkat çekerler. Evsizlerin sergiledikleri benlik sürekli olarak yanıtsız kalır. Bu nedenle, "Amerika'da evsiz olmak demek sadece statü sisteminin en altına düşmüş olmak demek değil, aynı zamanda özsaygı ve varoluşun anlamı hakkında iç kemirici şüphelerle karşı karşıya olmak demektir" (s. 199).

Yanıtlanan ve yanıtsız bırakılan benlikler konusu belki de ilk bakışta göründüğünden daha önemli bir konudur. Perinbanayagam (2000) karşılıklı konuşmanın temel nedenlerinden birinin "*hem bireyin kendini nesneleştirmesine hem de öteki konuşmacının kendini nesneleştirmesine olanak yaratması*" (s. 189) olduğunu söyler. Aslına bakılırsa, Jonathan H. Turner'ın (1988) öne sürdüğü gibi, "[etkileşim motivasyonlarının] en merkezî olanı kişilerin benlik kavramlarını sürdürebilme ihtiyaçlarıdır" (s. 61). Diğer bir deyişle, konuşmalara dahil olmamızın en önemli nedenlerinden biri başkaları tarafından yanıtlanan ve böylelikle teyit edilen bir benlik sunmaya olan ihtiyacımızdır. Bir kitap kulübündeki söyleşiyi incelediği ilginç bir analizinde Perinbanayam "hangi romandan konuştukları gerçekten de fark etmiyordu, katılımcıların söyleşirken daha çok yaptıkları... konuları toparlamak, tartışmak ve *benliklerinin varlığını ortaya koymaktı*" (s. 195, vurgu eklenmiştir) saptamasını yapar.

Benlik, hitapsal süreçlere ek olarak *yanıtlanabilirlik süreçlerine* girer. Biraz önce yanıtlanan ve yanıtsız kalan benlikten bahsettik; bu iki sürecin ayrı olduğunu vurgulamak için Perinbanayagam'ın (2000) yanıtlanabilirlik süreciyle neyi kastettiğine dikkat çekmek gerekir. Her ne kadar yanıtlanan ve yanıtlanmayan benlik konusu benliğin sunulmasına başkalarının verebileceği yanıtlarla ilgili olsa da, yanıtlanabilirlik süreçleri bireyin benliğini ortaya koyma yolunun bir parçasıdır. Yanıtlanabilirlik konusu, sergilediğimiz benliğe olan yükümlülüğümüzle ilgilidir. Örneğin, kendimi bir profesör olarak sunuyorsam, bu benliğin beraberinde getirdiği beklentileri yanıtlamam gerekir ya da bu beklentilere karşı bir yükümlülüğüm vardır. Perinbanayagam'ın savına göre benliği sergileme yolunu kendimiz seçeriz – bazı benlik sergilemelerinde yanıtlabilirliği anlaması kolaydır, bazılarında ise değildir. Yanıtlabilirliğin açık ve net olmadığı durumlara iyi bir örnek, insanların androjen tarzda giyindikleri ve toplumsal cinsiyetlerine dair açık bir yanıt talebinde bulunmadıkları durumlardır. Kişilerin toplumsal cinsiyetini nasıl "yanıtlayacaklarını" bilemedikleri durumlarda, bu muğlak yanıtlanabilirlik durumu insanları rahatsız eder. Ortaya koyulan benlikler arasındaki karşılıklı bağlantıdan dolayı Perinbanayagam şu sonuca ulaşır: Benliğini açık ve net olarak yanıtlanabilir yapmak "öteki kişiye bir 'armağan' vermek, ihsan ediminde bulunmaktır; böylelikle öteki, ileri sürülenin ne olduğunu anlayabilir ve ötekinin gizemine –her ne kadar el yordamıyla da olsa– çözüm getirebilir, değer ve yanıt verebilir" (s. 67).

Benliğin dilsel ve etkileşimci doğası "faillerin performanslarına hem *zanaatçılık* (biçim ve şekil kullanımda amaçlanmışlık ve disiplin) hem de *sanatçılık* (yöntem ve amaçlar arasında bağlantı kurulması)" (Perinbanayagam, 2003, s. 78) nitelikleri kazandırır. Goffman'da da göreceğimiz gibi, başkalarına verdiğimiz izlenimleri kendimiz yönetiriz. Bunun nedeni öncelikli olarak anlama yönelmiş olmamızdır. Anlam nesnelerin özünde bulunmadığı içindir ki, yaşamın ve gerçekliğin tuvalini kendi seçimimize göre boyama özgürlüğüne sahibizdir. Yine de, fail olmanın getirdiği bu özgürlüğün mutlak etkisi diyalog ve duyarlılığın gerekleriyle azaltılır. Yarattığımız sanatın başkaları tarafından anlaşılması, onlarla iletişime ve diyaloğa girmesi gerekir. İletişime girme biçimimiz tarzımızı ve bireyselleşmiş benliğimizi oluşturur. "Kişinin hayatının bir sanat eseri olabilmesi, bir 'tarz' geliştirebilmesi için, bireyin benliğini zanaatçılığın ve estetiğin titiz gerekleriyle uyum içinde kontrol altına alabilmesi ve biçimlendirebilmesi gereklidir." (Perinbanayagam, 2000, s. 33)

Ancak bu ifadenin amacı basit olarak bireyci değildir. Simgeler, dil ve diyalogsal edimler yoluyla ötekileri dünyadaki benlik ifademizle işbirliği yapmaya ikna ederiz. Bu nedenle, benlik olma sanatı kaçınılmaz olarak ötekileri, hem kişileri hem de nesneleri, dünyadaki ifademize uymaya ya da bu ifadeye destek vermeye çağırır. Bu içsel bağlantılardan dolayı diyalogsal bir edimin "beraberinde etik bir boyuta sebep olabilme yeteneği vardır" (Perinbanayagam, 2000, s. 5). Eylemde bulunduğumuzda ve benliğimizi sergilediğimizde, istisnasız her zaman, etrafımızdaki toplumsal ve fiziksel dünyalara kendi değerlerimizi ve gerçekliğimizi yerleştiririz. Yaşadığımız zamandan dolayı, daha önce hiçbir çağda olmadığı oranda eylemlerimizin etik boyutu birey olarak bizim omuzlarımıza düşer. Geleneksel toplumlarda, hatta erken modern toplumlarda, seçim olanakları kısıtlıydı ve gerçeklik seçeneklerimiz azdı. Daha fazla ve daha açık kurallar olmasına rağmen insanlar seçimlerinin olası sonuçları konusunda daha az bilgi sahibiydi. Yaptığımız seçimlerin siyasal boyutu bugün düne kıyasla daha da elle tutulur olmuştur.

Toplumsal Eylem

Öyleyse neden bir benliğimiz vardır? Simgesel etkileşimciliğe göre benlik yaratılır, doğuştan yoktur. Aslında birey olarak içimizde bir benliğe sahip olmamızı gerektirecek doğal ya da zorunlu bir neden yoktur. Yanlış anlaşılmasın, elbette benliği olanaklı kılan içsel öncüller vardır ve bu öncüller bize benliğe sahip olma eğilimi verir. Ancak, bir bebeğin toplumdan uzakta büyüyüp yetişkin yaşa gelmesi mümkün olsaydı, bu kişinin ne benliği olurdu ne de bir benliğe ihtiyacı olurdu. Hatta böylesi bir durumda benlik bir yük halini alırdı. Neden? Çünkü benlik bireyin olmazsa olmaz bir özelliği değildir; benlik toplumsal bir varlıktır. Simgesel etkileşimciliğin bize gösterdiği benliğin davranışlarımızı kontrol etme işlevi gördüğüdür – benlik tepkiye değil edime olanak sağlar. Bütün hayatı boyunca yalnız yaşayan bir kişi durumların toplumsal anlamlarına yanıt vermek yerine içgüdüsel tepkiler verme ihtiyacı duyacaktır. Herhangi bir eylemin olası toplumsal sonuçlarını düşünmek içgüdüsel yaşayan canlıyı yavaşlatacak ve tehlikeler karşısında korunmasız bırakacaktır. Bu nedenle, benlik tepki vermek için değil edim için, bireysel değil toplumsal olarak yetkilendirilmiştir.

Blumer'in simgesel etkileşimciliğinde edim birbirinden farklı dört kısımdan oluşur: Dürtü, algı, manipülasyon ve tamamına erdirme (davranış). Davranmak için bir dürtü duyarız; karnımız açtır, yorgun ya da öfkeliyizdir. Çoğu hayvanda dürtüden davranışa giden patika oldukça dolaysızdır – hay-

van, içgüdülerini ya da nakşolmuş davranış örüntülerini kullanarak dürtülere tepki verir. İnsanlar için ise bu patika daha dolambaçlıdır. Eyleme geçmek için ilk dürtüyü duyduktan sonra çevremizi algılarız. Bu algı, ilgili simgesel öğelerin (başka insanların, orada bulunmayan referans gruplarının ve diğer öğelerin) farkına varmayı içerdiği gibi dürtünün alternatif tatmini yollarının bilinmesini de kapsar. Algı eylemden önce gelen çok önemli bir bekleme halidir; toplum bu sayede olanaklı olur. Çevremizi simgesel olarak algıladıktan sonra diğer öğeleri maniple ederiz. Bu manipülasyon zihinde cereyan eder ve dürtüyü tatmin edecek farklı davranışların olası sonuçlarını değerlendirir. Ortamda bulunan anlamlı ötekilerin olduğu gibi genelleştirilmiş ötekilerin de rolünü alırız ve görevi tamamlamak için elimizde olan unsurları düşünürüz. Durumu simgesel olarak manipüle ettikten sonra, edime hazır konuma geliriz.

Dikkat ederseniz, insan eyleminin önemli bir kısmı zihinde meydana gelir. Hatta, insanı insan yapan eylemin zihinde cereyan ettiğini bile söyleyebiliriz. Demek istiyorum ki, bütün hayvanların dürtüleri vardır ve bütün hayvanlar davranış sergiler. Bu aşamalar eylemin birinci ve dördüncü aşamalarıdır. Eylemleri insan eylemi yapan özellikler ortadaki iki –algı ve manipülasyon– aşamalarıdır ve bu aşamalar zihinde meydana gelir. Simgesel etkileşimcilere göre **zihin** en az beş farklı beceriyi içerir:

1. Nesneleri göstermek için simgeleri kullanma becerisi
2. Simgeleri kendi için uyarıcı unsur olarak kullanabilme (kendiyle konuşabilme) becerisi
3. Başkalarının el ve yüz hareketlerini okuma, yorumlama ve uyarıcı unsur olarak kullanabilme becerisi
4. Tepkiyi beklemeye alabilme (dürtüsel davranmama) becerisi
5. Davranıştan önce kendi davranışının provasını yapıp, sonuçları tahayyül edebilme becerisi

Bütün bu davranışları kapsayan bir örnek ele alalım. Birkaç yıl önce okul gazetemizde bir karikatür yayımlandı. Karikatürde üç kişi vardı: Kol kola bir adamla bir kadın ve bir başka adam. Kadın adamları birbirleriyle tanıştırıyor. İki adam da el sıkışmak için birbirlerine elini uzatıyor. Tek başına olan adamın üstündeki konuşma balonunda aklından geçen düşünceyi görüyoruz. Karşısındaki adama şiddetli bir yumruk attığını gözünde canlandırıyor. Adama vurmayı istiyor ama vurmak yerine el sıkışıyor ve "Tanıştığımıza memnun oldum," diyor.

Bu karikatürden çıkaracağımız pek çok anlam olabilir ama burada odaklanmak istediğimiz konu adamın hissettiği ile yaptığı arasındaki farklılıktır. Karikatürdeki adam belki de kıskandığı için karşısındaki adama vurmak için bir dürtü hissediyor. Ama vurmuyor. Neden? Aslında bu soru iyi bir teorik soru değildir. Teorik bir soru olarak şu sorulabilir: Adam ilk dürtüsünü nasıl oldu da durdurabildi? Zihni sayesinde kendini karşısındaki adama vurmaktan alıkoyabildi. Zihni ilk dürtüyü bloke etti, durumu simgesel olarak anlamasını sağladı, benliğine simgeleri ve olası anlamları işaret etti, alternatif davranış çizgilerini tartmasını sağladı ve duruma en uygun olan davranışı seçebildi. Adam, dürtüsel hareket etmek yerine davranışının simülasyonunu yapmak için toplumsal nesneleri kullandı.

Zihin zamanla kazandığımız bir şeydir ya da daha doğrusu zihin öğrendiğimiz bir davranışlar kümesidir. Bebeklerin bağımlılığı, dili ve etkileşimleri zihin oluşumunun ön koşullarıdır. Diğer canlı türlerine kıyasla insanlarda, bebekler yaşayabilmeleri için çok daha uzun süre tamamen anne babalarına bağımlıdır. Bu nedenle, zaten örgütlenmiş toplumsal çevrelerde başkalarıyla etkileşime girmeye mecbur olurlar. Bebekler aç, yorgun ya da altlarını ıslatmış olduklarında "alışılmadık el, kol ve yüz hareketleri" olarak adlandırılan hareketler yaparlar, bu hareketlerin anlamları gönderici ve alıcı için aynı değildir. Bebeğin ihtiyacının ne olduğunu bakıcının anlaması gerekir. Bir kez bunu anlayınca, anne babalar bu davranışları seslendirme eğilimdedir (Ah! Ayşe ma-ma mı istiyormuş?"). Sonunda bebekler anne babalarını taklit edip anlamlı bir ses çıkardığında ("ma-ma") ihtiyaçlarının daha çabuk karşılanacağını öğrenirler. Bu durum dil kazanımının başlangıcıdır; bebekler çevrelerinin simgesel olduğunu anlarlar – açlığı gideren nesnenin "ma-ma" ve onu getiren nesnenin "ba-ba" olduğunu anlarlar. En sonunda bebek kendisinin de bir simgesi olduğunu anlayacaktır: "Ayşe." Böylece, dil kazanımı çocuğun kendi ve ötekiler de dahil olmak üzere çevresini simgeleştirmesine ve sonunda da çevresini simgesel olarak manipüle etmesine olanak sağlar. Vurgulayalım: Zihin tepeden tırnağa tümüyle toplumsaldır.

Kavramlar ve Teori: Toplum ve Sosyoloji

Genel terimlerle söylersek, sosyologlara göre toplum kendi yasalarına göre işleyen makro düzeyde bir varlıktır. Bu yaklaşımın en net açıklamalarından birini Émile Durkheim yapmıştır. Durkheim'ın savına göre toplum *sui generis* –"kendine özgü" anlamında Latince bir terim– var olur. Durkheim'ın (1912/1995) bu terimi kullanma nedeni toplumun "kendi morfolojik tabanından

kaynaklanan bir epifenomeniden ibaret" (s. 426) olmadığını, aksine toplumun kendine özgü ve kendi içinde var olduğunu ileri sürmesidir. Durkheim "morfolojik taban" kavramıyla toplumda yaşayan insanlara gönderme yapar. Diğer bir deyişle, bir toplum içindeki bireylerin toplamından ibaret değildir. Toplum kendine özgü bir varlıktır, kendi yasalarına göre işler ve kendi etkilerini yaratır: "*Toplumsal bir olgunun belirleyici nedeni toplum bireylerinin bilinç hallerinde değil bu olguyu önceleyen toplumsal olgularda aranmalıdır.*" (Durkheim, 1895/1938, s. 110) Bu görüşe göre, toplumun "bir ikna gücü vardır ve bu güç [kişiyi] kontrol eder" (s. 3).

Ortaklaşa Eylemler

Demek ki sosyolojinin önemli bir bölümünün insan eylemini kontrol eden ya da etkileyen bu makro düzeydeki yapılarla ilgilendiğini söyleyebiliriz. Blumer tam da bu sosyoloji çeşidine eleştirel yaklaşır. Blumer toplumun nasıl işlediğine ve biçimlendiğine dair başka bir bakış açısı sunar – **ortaklaşa eylem**: bir bütün halinde örülen etkileşimler. Lisansüstü teori dersimi örnek olarak alalım. Bu paragrafı kasım ayında yazıyorum. Yaklaşık altı hafta sonra lisansüstü öğrencilerimin karşısına çıkacağım. Bugünden o güne dek, ders okuma listesini hazırlamış, listeyi kayıtlı öğrencilere göndermiş ve onlara ilk okuma ödevini vermiş olacağım. Öğrenciler de bu kitapları edinmeleri için gerekli olan etkileşimleri ("anne babayla konuşma", "burs alma", "kitapçıya gitme", "kitapları satın alma" ve benzeri etkileşimleri) yapacaklar. Yarı yılda toplam 15 ders yapacağız, bu derslerin her biri içeriğinde beklenmedik fikirlerin, çatışma ve ilişkilerin ortaya çıktığı farklı bir ortaklaşa eylem olacak.

Daha sonra bu ders toplantılarını sınavlar, yazılı ödevler, tez tartışmaları, sınıflar, fikirler ve mezuniyetle birbirlerine bağlayacağız. Bu bağlantılar üniversitede verilen (zorunlu ve seçmeli) diğer derslere bağlanacak. Bütün bunlar tezler ve mezuniyet törenleri gibi çeşitli etkileşimler aracılığıyla birbirlerine eklemlenecek. Bu ortaklaşa eylemler öğrencilerden birinin işe ya da diğer lisansüstü çalışmalara başvurduğu yerdeki diğer etkileşim ve ortaklaşa eylemler geçmişine bağlanacak ve bu bağlantılar sayısız kere devam edecek. Bu nedenle, Blumer'e göre "toplum" deyince kastettiğimiz birbirini izleyen ortaklaşa eylem örüntülerinden oluşur, bu örüntüler eylemler sonucunda ortaya çıkar, dışsal bir toplumsal yapı tarafından belirlenmez.

Her etkileşim veya ortaklaşa eylem noktasında belirsizlik vardır. Bütün insan eylemleri kasıtlı olarak başlatılmak zorundadır; eyleme geçeriz ya da geçmeyiz. Eylem başlangıcından sonra, eylemler, etkileşimler ya da ortak-

laşa eylemler durdurulabilir, değiştirilebilir ya da eylemlerden vazgeçilebilir. Etkileşim anında bile katılımcılar, neler olduğunun tanımı hakkında farklı fikirlere sahip olabilir. Ortak bir tanım varsa bile, her etkileşimin gerçekleştirilme yolunda farklılıklar olabilir: kişilerden biri eylemlerini farklı bir çizgide yerine getirebilir; etkileşim öylesine değişimlerin etkisine girebilir ki insanların birbirlerini tanımlamaları ya da birinin diğerinden beklediği destek değişebilir. Hatta işlerin şimdiye dek yapılma biçiminin sorgulanmasına yol açacak yeni durumlar ortaya çıkabilir. Simgesel etkileşimcilik örüntülü davranış konusunu bu şekilde yapıdan etkileşime kaydırır. Her etkileşim ve ortaklaşa eylemin farklı olma ihtimaline kapıyı aralar ve katılımcılara seçme özgürlüğü tanır.

Ortaklaşa eylemler konusunda değineceğimiz birkaç nokta vardır. Birincisi, ortaklaşa eylemler çeşitli etkileşimleri birbirine bağladığımızda yaratılır. Etkileşimlerin doğasını oluşturan şey, etkileşimi yaratan pek çok eylemi birbirine örme biçimimizdir (arkadaşımın seni tanıttığını duyuyorum, sen bana ben sana bakıyoruz, sana "tanıştığımıza memnun oldum" gülücüğümü fırlatıyorum, elimi uzatıyorum, elimi sana uzattığımı görüyorsun ve sen de bana elini uzatıyorsun, tokalaşıyoruz ve birbirimizin elini ne kadar sıkı tuttuğumuzu tartıyoruz ve dikkatlice bize sunulanla denkleştiriyoruz ve benzeri eylemler ya da tamamen farklı bir şey yapıyoruz ve rekabete giriyoruz). Aynı durum ortaklaşa eylemler için de geçerlidir, tek farkla ki, ortak eylemlerde pek çok etkileşimi birbirine bağlarız.

İkincisi, ortaklaşa eylemler yapıldıkları anda ortak olarak adlandırılır. Bizim tanımlayıp belirlediğimiz birimlerden oluşur; bu nedenle yukarda ders kitabı edinmekten bahsederken, eylemleri tırnak işaretleriyle gösterdim. Ortaklaşa eylemleri birbirlerinden farklı, ancak bağlantılı eylemler olarak görürüz – "kitapçıya gitmek" ve "kitap satın almak" farklı eylemler ve etkileşimlerdir ama bu eylemleri birbirine eklemleyerek okul için hazırlanmak diye adlandırabileceğimiz ortaklaşa bir eylem oluştururuz. Üçüncüsü, bu eylem ve etkileşimlerin her biri yapıldıkları her zaman yeniden yaratılmak durumundadır. Örneğin, düğünler sadece evlilik denen nedensel toplumsal yapının ifadesi değildir. Normlar, değerler ve inançlar düğünü belirlemez; düğünü belirleyen evlenenlerdir, tam da bu nedenle sizin şatafatlı törenniz de benim kumsalda yalın ayak yaptığım tören de düğün diye nitelenebilir. Düğün tekrarlanan ve istikrarlı bir ortaklaşa eylem çeşididir ama aynı zamanda canlılık ve yenilik içeren bir eylemdir ve her düğün yaratıcıdır.

Sosyoloji

Bu kitapta toplumun ampirik olup olmadığı konusuna tekrar tekrar yeniden döneceğiz. Bu önemli bir konudur, çünkü sosyolojinin bilim olabilmesini belirler. Pek çok sosyolog toplumun yapıları ve kurumlarıyla ampirik olarak var olduğunu varsayar. Oysa simgesel etkileşimcilik için durum farklıdır: Blumer'in (1969) savına göre "toplumun özü –iddia edilen ilişkiler yapısından değil– süregiden eylem sürecinden oluşur" (s. 71). Öyleyse nasıl olur da simgesel etkileşimcilik sosyolojiyi ampirik ve bilimsel olarak niteler? Tartışmamıza giriş olarak Blumer'in ampirik ve bilimsel inceleme için gerekli gördüğü altı özelliğe bakalım:

1. Bilimsel inceleme teori kullanır. Bilimsel teori, ampirik olguları genel ya da soyut terimlerle açıklayan formel ve mantıklı argümanlardan oluşur.
2. Teori, sorulacak soru çeşitlerine karar vermek için kullanılır.
3. Teori, hangi verilerin konuyla ilgili görüleceğini, verilerin nasıl toplanacağını ve test edileceğini biçimlendirir.
4. Önermeler teoriden doğar: Teori test edilecek değişkenlerin arasındaki ilişkileri aydınlatır.
5. Veriler yorumlanır ve teoriyi değiştirmek, modifiye etmek ya da doğrulamak için kullanılır.
6. Bütün teoriler ve bilimsel incelemeler kavramlara dayalıdır. Kavramlar teorinin temel yapı taşlarıdır. Kavramlar soruların nasıl sorulacağını belirler, kavramlar (aranan ve gruplanan) veri kategorilerinin kaynağıdır, verilerin arasındaki ilişkileri kavramlar biçimlendirir ve kavramlar verilerin temel yorumlanma yolunu oluşturur.

Blumer'in savunduğu temel nokta bu işlemin her kısmının, özellikle de kavramların araştırma konusu olan ampirik dünyaya uyumunun dikkatle irdelenmesi gerektiğidir. Blumer bu irdelemenin sosyal ve psikolojik bilimlerde yeterince yerine getirilmediğini düşünür. Sosyologlar ve psikologlar çoğu kez toplumsal dünyanın kendinden ziyade dünyanın şeyleşmiş kavramlarını kullanmaktadır. Burada *şeyleşmiş* sözcüğü bir fikri somuta ya da nesnele dönüştürme anlamında kullanılmaktadır. Blumer'e göre **şeyleştirme** sorunu sosyal ve psikolojik bilimlerde çok yaygın olan bir sorundur. Bu sorunun en dikkat çekici iki örneği psikolojideki "tavırlar" ve sosyolojideki "yapılar ve kurumlardır." Bu kavramlardan hiçbirinin "net ve sabit bir ampirik referansı" (Blu-

mer, 1969, s. 91) yoktur, yine de bu kavramlar sanki insan davranışlarını belirleyen nedensel bir güçleri varmış gibi görülmektedir.

Elbette, bizi en çok kaygılandıran toplumsal yapıların ampirik dayanağı olmadığına dair getirilen eleştiridir. Toplumsal yapı deyince çoğu sosyoloğun aklına gelen, ağ oluşturan konum kümeleri arasındaki bağlantılardır. Toplumda birbirleriyle ilişkili konum kümeleri genellikle statü konumları, roller ve normlar olarak adlandırılır. Bu toplumsal ve kültürel unsurlar, insanlar arasındaki bağlantıları yaratır ve yönetir. Toplumsal yapıyı oluşturan da bu bağlantılardır. Toplumsal yapılar örüntülü davranışları açıklamak için kullanılır. Hayvanların çoğunda örüntülü davranışlar içgüdülerden ya da mevsimsel değişim gibi doğaya özgü mekanizmalardan kaynaklanır. Oysa, "insan deneyimindeki ve davranışındaki örüntülerin... çoğunu açıklayan" (Johnson, 2000, s. 295) genelde toplumsal yapılardır.

Ancak Blumer toplumsal yapılara nedensel etki atfetmenin sorunlu olduğunu söyler: Toplumsal yapılar ampirik değildir. Ampirik olarak işaret edebileceğimiz tek toplumsal nesne birbirleriyle etkileşim halinde olan gerçek kişilerdir. Blumer'e (1969) göre psikolojik ve toplumsal yapıları insan davranışının itici gücü gördüğümüz zaman "insanı, bu gibi tetikleyici etkenlerin verili eylemleri ürettikleri basit bir vasıta haline" (s. 73) getirmiş oluruz. Bu görüşe göre, çoğu sosyal ve davranış bilimci ampirik nesneleri araştırmamaktadır. İnceledikleri ampirik değilse, bilim de yapmıyorlar demektir. Bu yüzden sosyal ve davranış bilimini yaratmanın tek olanaklı yolu etkileşimlere odaklaşmaktır.

Blumer'in bu savının yönteme dair dört yansıması vardır. Birincisi, net şekilde söylersek, ampirik bilimlerin ampirik olguları incelemesi gerekir. Blumer sosyal bilim ve davranış bilimi olarak kabul edilen çoğu bilim dalının ampirik olmadığını ileri sürer çünkü "sosyal bilimciler" teorileri oluşturmak, ilişkileri belirlemek, veri toplamak ve analiz etmek, ve bulgularını yorumlamak için kullandıkları şeyleşmiş kavramları eleştiri süzgecinden geçirmemektedir. Blumer'in (1969) sözleriyle söylersek, "gerçeklik ampirik dünyada bulunur, bu dünyayı incelemek için kullanılan yöntemlerde değil" (s. 27).

İkincisi, toplumsal etkileşimi hareketli bir süreç olarak anlamamız gerekir. Pek çok sosyolojik yaklaşım toplumu merkezî bir biçimin, örneğin çatışma teorisi, yapısal işlevcilik, mübadele teorisi ve benzerlerinin terimleriyle açıklar. Blumer'in fikri ise gerçek etkileşimler içinde bulunan gerçek insanların bazen işlevsel olacakları bazen çatışma içinde bazen de mübadelede bulunacakları yönündedir. İnsan davranışını anlam yüklü davranışlar olarak

kabul etmemiz ve insanların anlamları farklı farklı yorumladıklarını görmemiz gereklidir: Toplum hareket halinde olan bir süreçtir, durağan bir nesne değildir.

Üçüncüsü, toplumsal eylemi toplumsal failin terimleriyle anlamamız gerekir. Bu noktada Blumer etkileşim yapanların failliğini vurgular. Kişi ve etkileşim toplumsal yapının kendini ifade ettiği tarzlar değildir, aksine toplumun içindeki eylem birimleridir.

Dördüncü ve son nokta olarak, toplumsal yaşamı anlamak için şeyleşmiş kavramları kullanma konusunda dikkatli olmamız gereklidir. "Kurum", "yapı" ve "örgütler" gibi kavramlar ampirik dünyayı dolaysız şekilde incelemekte yetersiz kalır. Makro düzeydeki konular ortaklaşa eylemlerin geçmişi ve gelişim çizgisi terimleriyle anlaşılmalıdır.

Burada dikkat etmemiz gereken konu Blumer'in argümanının nihaî amacıdır: Şeyleşmiş kavramları kullanırken ve nedensellik atfederken dikkatli olunmalıdır. Blumer niceliksel ve istatistiksel veri analizini gözden düşürmeye çalışmaz, sosyologların büyük ölçekli toplumsal süreçler hakkında düşünce üretemeyeceklerini ya da bu süreçleri analiz edemeyeceklerini de söylemez. Hatta Blumer'in (1990) son yayınlarından birinin konusu sanayileşmenin toplumsal değişimdeki rolüdür. Pek çok sosyolog için sanayileşme nedensel bir etkendir ama Blumer'e göre bu etki nötr ya da belirsizdir. Ancak sanayileşmenin nötr olduğunu söylemek sürecin var olduğunu yadsımak demek değildir – Blumer sadece çoğu sosyoloğun verili aldığını sorgulayarak bir problem haline getirmeyi amaçlar. Blumer sanayileşmeyi çoğu sosyoloğun tanımladığı gibi tanımlayıp, dokuz adet "grup yaşamıyla bağlantı noktası" (s. 42) tespit eder. Bu bağlantı noktalarından her biri simgesel etkileşimci açısından bir araştırma alanıdır çünkü "yanıtı belirleyen tanımın kendisidir" (s. 121) sanayileşme değildir. Bu tanım insanların duruma ve süregiden etkileşim sürecine getirdiklerinden ortaya çıkan bir niteliktir.

Blumer'in amacı niceliksel analizi bir kenara atmak da değildir. Aslına bakılırsa, savunduğu fikir daha güçlü bir fikirdir. Niceliksel analiz ve istatistik, sosyolojiye büyük katkılar sağlayabilir ama sosyolog olarak dikkat etmemiz gereken gerçekten etkiyi yapanın ve sonucu üretenin ne olduğudur. Diyelim ki toplumsal cinsiyet ile maaş arasında istatiksel bir ilişki bulduk. Simgesel etkileşimci için bu bulgu incelemenin sonu değil başlangıcıdır. Araştırmacının değişkenler arasında ilinti bulduktan sonra incelemesi gereken konular ampirik eylemler, etkileşimler ve ortaklaşa eylemler olacaktır. Bu bakımdan, simgesel etkileşimciliğin belirli bir yöntemi yoktur. İnsanların failliğine ve

toplumsal etkileşime hak ettikleri yer verildiği sürece neredeyse bütün yöntemsel yaklaşımlar kullanılabilir. (simgesel etkileşimciliğe ve niceliksel analize daha kapsamlı bir giriş için bkz. Ulmer ve Wilson, 2003.)

Yine de, Blumer yöntem hakkında iki tavsiye verir: Keşif ve muayene.

> Keşif tanımı gereği esnek bir işlemdir; keşif yapan araştırmacı bir inceleme çizgisinden diğerine atlar, çalışması ilerledikçe yeni gözlem açıları edinir, daha önce düşünülmemiş yönlere gider, daha çok bilgi ve anlayış kazandıkça hangi verilerin konuyla ilgili olduğu hakkındaki takdirini değiştirir (Blumer, 1969, s. 40).

Keşif, araştırmacının çalışmak istediği somut toplumsal grubun gündelik yaşamını temel alır. Araştırmacı çalışmak istediği toplumsal dünya hakkında nadiren birinci elden bilgiye sahiptir. Bu nedenle, başkasının dünyasına önyargılarla girmektense, araştırmacının yapması gereken ötekinin dünyasına girerken mümkün olduğunca naif olmak ve etkileşimler aracılığıyla anlamlarını üreten grubun düzenli olarak kullandığı toplumsal nesneleri aramaktır. Bu toplumsal nesnelerin ve etkileşimlerin kayıtları gerçek dünyada olanların kapsamlı ve ayrıntılı bir anlatısını oluşturur. Daha sonra bu anlatılar analiz edilir. Araştırmacı toplumsal dünyayı tasvir için kullandığı kavramları keskinleştirmeye, geniş kapsamlı (farklı ortamlarda da doğruluğu geçerli olacak) ilişkileri bulmaya ve teorik önermeler oluşturmaya çalışır.

Özet

- Blumer demokrasilerde ne çeşit bir kamu felsefesinin gerekli olduğunu anlayabilmemiz için bir yol önerir. Pragmatizmi temel alan Blumer'in savına göre, insan eylemi anlama dayalıdır; anlam nesnenin, hadisenin ya da kişinin bir özelliği değil etkileşimde ortaya çıkan bir niteliktir; birey Ben ve Beni/Bana arasındaki içsel etkileşimli süreç vasıtasıyla anlamları yorumlar. Simgesel etkileşimciliğin bu ilkeleri, sadece ortaya çıkan grup etiğinin temelini oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda birey sorumluluğunun da temelini oluşturur çünkü birey, eylem kararlarını varsayılan toplumsal yapıların güçlü etkileri altında değil kendi seçimiyle verir.
- İnsanlar anlam sayesinde yaşamlarını sürdürebilirler, anlam nesneden de deneyimin kendinden de farklı bir şeydir. Anlam her durumda simgeseldir ve pragmatik olarak yönlendirilir; anlam toplumsal etkileşimde ortaya çıkar ve eylemin üç aşamalı bir arayüzüdür: baş-

langıç işaretinin gönderilmesi, işarete tepki ve tepkiye yanıt. Genelde toplumsal etkileşimler bu noktada durmaz, bu üç aşamanın pek çok kez yinelenmesiyle devam eder. Etkileşimler süregiden süreçler olduğu için anlam ortaya çıkmaya devam eder.

- İnsanın dünyası pek çok toplumsal nesneden oluşur. Toplumsal nesneler etkileşimdekiler tarafından işaret edildikleri için ve belirli eylem çeşitleri bu nesnelere doğru amaçlandığı için var olurlar. Toplumsal nesneler somut nesneler olduğu gibi simgesel anlamlar, benlikler ve ötekiler de olabilir.
- Benlik, rol almanın üç aşaması aracılığıyla inşa edilen toplumsal bir nesnedir: Oyun oynama, oyunlar ve genelleştirilmiş öteki. Benliğini simgesel olarak ötekinin rolü aracılığıyla gören kişi kendini davranışlardan kopartmayı öğrenir. Böylelikle bir perspektif –kendi davranışlarını gözlemleyecek ve bu davranışlara anlam atfedecek bir yer– yaratılır. Bu perspektife "Beni/Bana" adı verilir, eylem yapan ve itkilerin yönlendirdiği perspektif ise "Ben" diye adlandırılır. Benliği var eden, Ben ile Beni/Bana arasındaki konuşmadır.
- Bu nedenle benlik etkileşimde ve dilin özündedir. Benliği var etmek için düşünümsel, hitapsal ve yanıtlanabilirlik retorik araçlarını kullanırız. Her durumda, etkileşimdekilerden her biri kendisinin ve ötekilerin benlikleri hakkında ve benliklerine konuşurken kullandıkları dili düşünümsel olarak izler. Etkileşimde temel bir nokta bireylerin etkileşim içinde nasıl etiketlendirildikleri, diğer bir deyişle bireylere nasıl hitap edildiğidir. Benlikler sergilenmedikçe ve benliklere hitap edilecekleri yollar gösterilmedikçe toplumsal etkileşimler meydana gelemez. Hitapsal süreçler ötekilere hangi çeşit benliklerin kullanıma uygun olduğu konusunda işaretler verir ve kişilerin yanıtlanabilir bir benlik sunacağı beklentisi oluşur.
- Benliğin toplumsal nesne özelliği insanlara davranışlarını gözden geçirme ve kontrol etme olanağı verir. Benlik insanın sadece tepki göstermek yerine edime geçmesine olanak tanır. Bir edimin dört aşaması vardır: dürtü, algı, manipülasyon ve tamamına erdirme. Bütün hayvanların dürtüleri vardır – bu nedenle insanı insan yapan unsurlar ortadaki iki aşamadadır.
- Toplum eylemlerimizi belirlemez; eylem bir seçimdir. Toplumun iki varoluş ve etki yolu vardır: Genelleştirilmiş ötekiler (kurumlar) ve ortaklaşa eylem kurguları. Genelleştirilmiş ötekiler etkileşimde-

ki kişilerin rol alabileceği tavır kümeleridir; ortaklaşa eylemler ise çeşitli ayrık etkileşimlerin simgesel olarak örülmesiyle oluşur.

- Toplumun tek ampirik ve eylem halinde olan kısmı etkileşimdir ve Blumer kurumlar ya da toplumsal yapılar gibi kavramları şeyleştirmeye karşı bizi uyarır. Bu nedenle, toplumu analiz ederken etkileşimlere yoğunlaşmamız ve etkileşimlerin bireylerin failliklerini gerçekleştirdikleri süregiden ve hareketli süreçler olduğunun farkında olmamız gerekir. Toplum analizlerimiz iki aşamalı olmalıdır. Birinci aşama keşiftir; toplum ve benliğin ortaya çıkan özleri olduğu için araştırıcılar herhangi verili bir durumda olabilecekler hakkında mümkün olduğunca kendilerini önyargılı fikirlerden kurtarmalıdır. Teori, somut davranışların ve gerçek etkileşimlerdeki pazarlıkların temeline dayanmalıdır. İkincisi, teorik kavramlar araştırıcının sahadaki deneyimi temelinde önerilmeli ve bu kavramların başka ortamlarda da geçerli olup olmadığı sınanmalıdır.

PERSPEKTİF SEÇİMİ: SİMGESEL ETKİLEŞİMCİLİK

Simgesel etkileşimcilik (SE) sosyolojideki temel yaklaşımlardan biridir ve pek çok çeşidi vardır. Geliştirildiği ilk kurum Chicago Üniversitesi olduğu için kitabın bu bölümünde gördüğümüz çeşidine bazen Chicago Okulu da denir. SE'nin bu dalı 1960'lı yıllarda Talcott Parsons'un yapısal işlevciliğinin eleştirisini yaparak güç kazanmıştır. Blumer'in (1969) eleştirisinin hedefi özellikle Parsons'un birim edimi "toplumsal etkileşimin 'tamamlayıcı beklentileri' geliştirme süreci olduğuna dair antika bir düşünce" (s. 53) olarak nitelemesidir. Parsons'un yaklaşımı gibi yaklaşımlar teorik kavramları yüksek bir soyutlama seviyesinde görüp ağırlıklı olarak nicel verilere dayanır, bu durum da Blumer'in dikkat çektiği şeyleşme problemini doğurabilir. Dolayısıyla, Blumer'in kavramsallaştırdığı şekliyle simgesel etkileşimcilik yorumlamanın ve teoriyi temelden yukarı doğru inşa etmenin gerekliliğine işaret eder (bu nedenle bu teoriye çoğu kez "temellendirilmiş teori" denir). Daha genel bir bakışla ve tarihsel olarak Blumer'in eseri George Herbert Mead'i ve pragmatizmi izler, yaptığımız seçimlerin getirdiği siyasal sorumluluğun ve demokratik etiğin ortaya çıkan özelliklerinin önemini vurgular.

Özetle, Blumer'in simgesel etkileşimcilik okulu insanların kökten bir şekilde anlama yöneldiklerini varsayan bir sosyoloji teorisidir. Anlamın sözcük ya da nesnelerin bir özelliği olmadığını, etkileşimden ortaya çıktığını

savunur. Simgesel etkileşimcilik için merkezî konular ve sorular, etkileşimde benliğin üretildiğini ve kullanıldığını, eylemlerin ve etkileşimlerin birbirlerine nasıl örüldüğünü kapsar.

Bu yaklaşımla geliştirilen eserler farklı yollara açılmıştır. Howard Becker'in etiketleme teorisi hakkındaki çalışmaları, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance* (1963) [*Dışta Kalanlar: Normalden Sapmanın Sosyolojisi Üzerine Çalışmalar*]; Norman Denzin'in kültürel çalışmaları, *Symbolic Interactionism and Cultural Studies: The Politics of Interpretation* (1992) [*Simgesel Etkileşimcilik ve Kültürel Çalışmalar: Yorumlamanın Siyaseti*] ve R. S. Perinbanayagam'ın diyalogsal edimler teorisi, *The Presence of Self* (2000) [*Benliğin Duruşu*]. Birincil eserleri kapsayan olağanüstü bir kaynak olarak da Ken Plummer'ın *Symbolic Interactionism* (1991), [*Simgesel Etkileşimcilik*] cilt 1 ve 2 gösterilebilir.

1970'li yıllarda güçlenen başka bir SE okulu Iowa Okulu olarak adlandırılır, bu yaklaşıma en iyi örnek Manford Kuhn'un eserleridir (bkz. Kuhn, 1964a, 1964b; Kuhn ve McPartland, 1951). En yalın haliyle, iki yaklaşım arasındaki en önemli fark Kuhn'un eserlerinde yapıyı vurgulaması, Blumer'in ise ortaya çıkma sürecine ağırlık vermesidir. Kuhn'a göre insanlar çekirdek bir benlik geliştirirler, bu benlik farklı durumlarda ve etkileşimlerde istikrarlıdır, normları ve beklentileri kapsayan toplumsal yapılar da kişinin benlik hissi gibi istikrarlıdır ve etkileşimler üzerinde ağır bir etki yaparlar. Blumer'in durumcu yaklaşımının tersine bu okuldaki sosyolojik yöntemler yapılandırılmış ölçümler kullanırlar. Kunh'un geliştirdiği ve bu alanda en etkili olan yöntemlerden Yirmi Önerme Testi insanlardan "Ben kimim?" sorusuna yirmi yanıt yazmalarını ister. Kuhn, verilen yanıtları kişinin nesnel toplumsal yapıları içselleştirme göstergesi, diğer bir deyişle kişinin toplumsal yapının en çok ilişkiye geçtiği kısımları olarak yorumlar. Kuhn'un savına göre, bunlar kişisel beklentileri şekillendirir, bu beklentiler de herhangi bir durumda bireyin davranışını yapılandırır.

TEORİ ALET ÇANTANIZ İÇİN

- Simgesel etkileşimcilik teorik perspektifinin 250 kelimelik bir özetini yazınız.
- Şu terimleri tanımlayınız – tanımlarınız her kavramın en önemli özelliklerini mümkün olan en kısa şekilde ifade etmelidir: pragmatizm, anlam, etkileşim, toplumsal nesneler, benlik, rol alma, genelleştirilmiş öteki, düşünümsel süreçler, hitapsal süreçler, yanıtlanabilirlik süreçleri, performanslarda zanaatkârlık, ortaklaşa eylem, şeyleştirme problemi.
- Bu bölümü okuduktan ve anladıktan sonra, aşağıdaki soruları yanıtlayabilmelisiniz (teorik olarak yanıtlamayı unutmayınız):
  - Pragmatizm nedir? Amerika ile nasıl kendine özgü bir ilgisi vardır? Pragmatizm simgesel etkileşimci teoriyi nasıl etkilemiştir?
  - Anlamın önemi nedir, anlam nasıl kazanılır?
  - Toplumsal nesneler nasıl tanımlanır? Neler toplumsal bir nesne olabilir? Toplumsal nesneler etkileşimlerde nasıl kullanılır?
  - Zihin ve benlik nedir, toplum için neden işlevsel olarak gereklidir? Zihin ve benlik hangi çeşit davranışlarda bulunur? Zihin ve benlik nasıl şekillenir?
  - Benlik retorik araçlarla nasıl gerçekleşir?
  - Genelleştirilmiş öteki nedir, benlikte ve toplumda nasıl bir rol oynar? Toplum nedir ve nasıl şekillenir?

Daha Fazlasını Öğrenmek İçin – Birincil ve İkincil Kaynaklar

- George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist,* University of Chicago Press, 1934.
- Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method,* University of California Press, 1969.
- Sheldon Stryker, *Symbolic Interactionism: A Social Structural Version,* Blackburn Press, 2003.
- Simgesel etkileşimciliği kullanarak geliştirilen üç önemli yaklaşım:
  - Duygu kontrolü teorisi: David Heise, "Understanding Social Interaction With Affect Control Theory," *New Directions in Contemporary Sociological Theory* içinde (der. J. Berger ve M. Zelditch Jr.), Rowman & Littlefield, 2002.

- Beklenti halleri teorisi: David. G. Wagner ve Joseph Berger, "Expectation States Theory: An Evolving Research Program", *New Directions in Contemporary Sociological Theory* içinde (der. J. Berger ve M. Zelditch Jr.), Rowman & Littlefield, 2002.
- Kültürel çalışmalar: Norman K. Denzin, *Symbolic Interactionism and Cultural Studies: The Politics of Interpretation*, Blackwell, 1992.

- Sentezlenmiş ve genel bir etkileşim teorisi için bkz. J. H. Turner, *A Theory of Social Interaction*, Stanford University Press, 1988.
- Benlik hakkında daha fazla okuma yapmak istiyorsanız, standart bir yaklaşımı okumanızı önerebilirim: Morris Rosenberg, *Conceiving the Self*, Basic Books, 1979; daha postmodern bir çalışma için: James A. Holstein ve Jaber F. Gubrium, *The Self We Live By: Narrative Identity in a Postmodern World*, Oxford, 2000.

Dünyayla Bağdaştırmak

- Simgesel etkileşimciler ırk ve cinsiyete dayalı eşitsizlikler hakkında neler söyleyebilirler ve bu eşitsizlikleri nasıl anlarlar?
- Benliğin nasıl inşa edildiği hakkında bildiklerinizi kullanarak sizce sosyolojik rehberlik nasıl verilebilir? Favori internet arama motoruna "klinik sosyoloji" yazınız. Klinik sosyoloji nedir? Bu sahanın gelişimi hangi aşamadadır?
- SE açık bir şekilde benliğimizin yakın ilişkide olduğumuz toplumsal gruplara bağımlı olduğunu ileri sürer. SE teorisini kullanarak, hakları verilmeyen bir gruptan olan bir kişiyle çoğunluk grubuna üye bir kişinin benlikleri arasındaki farkları açıklayınız.

Konu İzleklerini Örmek

- Kitabı okumamız ilerledikçe yapı, simgeler, dil, anlam, benlik ve kimlik kavramları hakkındaki fikirleri düşünmeye başlayınız.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Benliğin Görüntülenmesi

Erving Goffman

Büyük Resim: Öz İmaj
Teorisyene Kısa Bakış
Kavramlar ve Teori: İzlenim Yönetimi
Benliğin İcrası
Rollerle İlişki Kurmak
Kutsal ve Damgalanmış Benlikler
Kavramlar ve Teori: Karşılaşma
Kavramlar ve Teori: Çerçeveler ve Tonlar
Kavramlar ve Teori: Etkileşim Düzeni
Özet
Perspektif Seçimi: Dramaturji
Teori Alet Çantanız İçin

Büyük Resim: Öz İmaj

Goffman'ın çalışmalarının bizim için önemi benliğin sunulmasına ya da bugün benliğin imajı diye adlandırdığımız konuya yaptığı vurguda yatar. Goffman eserlerini 1950'li yıllardan 1980'li yılların başlarına kadar olan bir dönemde vermiştir. Bu süre televizyonun yayına başladığı, daha sonra da kültürel alanda hâkim konuma geldiği bir zaman dilimidir. 1950'lerden önce kitlesel iletişim medyasını yazılı (kitap ve gazete yoluyla) ya da konuşulan (radyo aracılığıyla) kelimeler tanımlıyordu. Kelimeler hikâyeyi, hikâye de tutarlılığı ve anlamı vurguluyordu. Televizyon, kitlesel medyanın gücünü kelimelerden görüntülere kaydırdı. Örneğin, haber programlarındaki önemli unsur artık hikâyenin bütünsel ve anlamlı olması değil, haberin filmi ya da videosu oldu. Televizyonun ilettiği imaja yapılan vurgu, sinema filmi ve dergi üretimindeki teknik yeniliklerle daha da baskın hale geldi. Filmler gösteriye dönüştü, dergiler parlak resimlerle doldu. Kültürel bağlamdaki bu kaymalar insanların kendini anlama biçimlerini de etkiledi. Öz imajın önemi gittikçe art-

tı ve gerçek toplumsal gruplarla olan bağı azaldı; öz imaj daha çok televizyon, reklam klipleri, sinema filmleri ve basılı reklamlardaki imajlarla beslenir oldu. Anlam ve tutarlılığın önemi yerini, dikkat çekmek ve çekici olmak kaygısıyla imajın gücüne bıraktı.

Öz imajın önemi kimliklerle ilgili değişimler nedeniyle de arttı. İnsanlık tarihinin büyük bir kısmı boyunca kimlikler ve benlikler, toplumsal gruplara ve üyelerinin faaliyet ve simgesel ifadelerini izleyebilen yüz yüze etkileşime dayalı topluluklara derinden bağlıydı. Örneğin, kovboy deyince akla hayvan çiftliğinde yaşayan ve sığır çobanlığı yapan kişi gelirdi. Kovboylar beraber çalışır, gezer ve eğlenirdi; gruptan biri ceket kravat taksa, fırfırlı bir gömlek giyinse arkadaşları dalga geçerdi. Aynı şekilde, 19. yüzyılda kovboy gibi giyinen bir banker de dalga konusu olurdu. Bugün Facebook ya da Google+ gibi sosyal medya siteleri ve Twitter gibi akıllı telefon uygulamaları kimlik ve benlikleri, toplumsal olarak derinden bağlı oldukları faaliyet ve gruplardan kopartıp çıkarmış durumda. Kimlik ve benlik imajları serbestçe yüzüyor ve sanal olarak herkesin erişimine açık bulunuyor. Seçtiğiniz giysiler, saçınız, tavırlarınız ve konuşma biçiminiz grup üyeliğinin değil *kişisel tarzın* ifade biçimleri olarak görülüyor. Bu toplumsal etkenlerden dolayı öz imaj olağanüstü bir önem kazanmış durumda. Goffman'ın teorisi başkalarında bıraktığımız izlenimi nasıl yönettiğimizi anlamak ve bu izlenim hakkında konuşmak için bize bir yol sunuyor.

TEORİSYENE KISA BAKIŞ

Kısa Biyografi

Goffman 11 Haziran 1922'de Kanada'nın Alberta Eyaleti'nde doğdu. Doktorasını Chicago Üniversitesi'nde tamamladı. Doktora tezinde İskoçya adalarından biri olan Unst'deki günlük yaşamı inceledi. Tezindeki bu çalışma daha sonra ilk kitabı olarak *The Presentation of Self in Everyday Life* (*Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar, Metis Kitap) adıyla yayınlandı ve 10 dile çevrildi. 1958'de Herbert Blumer, Goffman'ı Berkeley'deki Kaliforniya Üniversitesine ders vermeye çağırdı. Goffman Berkeley'de 10 sene kaldıktan sonra 1968'de Pennsylvania Üniversitesi'ne gitti ve kariyerinin sonuna dek orada ders verdi. Goffman 1981 ve 1982 yıllarında Amerikan Sosyoloji Derneği'nin başkanlığını da yaptı. 19 Kasım 1982 yılında kanserden öldü.

Temel Sosyolojik Meseleler
Goffman (1983) yüz yüze etkileşimlerde insanların yaptıkları her şeyi incelemek istiyordu: "Kendi adıma insanların toplumsal yaşamlarının doğallıkla araştırılması gerektiğine inanıyorum. ...Fizik ve biyoloji bilimlerinin perspektifinden bakıldığında insanın toplumsal yaşamı doğanın yüzünde bulunan küçük ve eğri bir kabuk gibidir; derin sistematik analize uygun değildir. Öyledir de gerçekten. Yine de bu bizim yaşamımızdır." (s. 17) Goffman durup dinlenmeden bu toplumsal yaşamın ayrıntılarını soruşturdu. Sürekli olarak insanları gözlemledi ve neler yaptıklarını sordu. Gördüğümüz yüzeyin hemen altında neler oluyor? Toplumsal bir karşılaşmanın oluşması için neler gereklidir? Bu gereklilikler insanların karşılaştıklarında neler yapacaklarını nasıl etkiler? Özellikle de, benliğin sunumundaki kısıtlar toplumsal düzeni nasıl yaratır?

Basitçe Söylersek
Goffman'a göre, herhangi bir toplumsal karşılaşmanın meydana gelmesi için insanların benliklerini sunmaları gereklidir. Ancak bu sunum insanların verili aldığı bir şey değildir. İzlenim yönetimi ciddi bir konudur ve insanlar ortamdaki, görünüşlerindeki ve tarzlarındaki işaretleri manipüle ederek öteki kişilere belirli bir benlik sunarlar. Bu işaretler sahne arkasında hazırlanır ve sahnede sunulur; bu işaretleri okuyan seyirci, yanıt olarak aktörden belirli bir performans göstermesini ister. Bu performans takım çalışmasına dayalı olabilir, riayet etme ve tavır ritüellerini ve yüz çalışmalarını içerebilir; eğer performans düzgün yapılmazsa damgalanma ile sonuçlanabilir. Bir karşılaşmanın oluşması için benliğin sunumuna olan kökten ihtiyaç, aktörlerin niyeti bu olmasa bile, toplumsal düzene yol açar.

Anahtar Kavramlar
Dramaturji, toplumsal, kişisel ve ego kimlikleri, izlenim yönetimi, ön cephe, ortam, görünüş, tarz, ritüel halleri, sahne arkası, performans takımları, roller, rol mesafesi, damga, yüz, riayet etme ve tavır ritüelleri, yüz çalışması, odaklaşmamış karşılaşmalar, çerçeveler, tonlar, etkileşim düzeni, özgeçmişler, bilişsel ilişkiler.

Kavramlar ve Teori: İzlenim Yönetimi

Goffman'ın yaklaşımı dramaturji olarak bilinir. **Dramaturji** toplumsal karşılaşmaları dramatik sahne analojisini kullanarak anlama yollarından biridir. Bu yaklaşıma göre, insanlar seyircilere karakterlerini (benliklerini) sunmak

için can atan sahne oyuncuları gibi görülür. Dramaturjinin üç önemli öncülü vardır. Birincisi, bir kişinin benliği hakkında tek bildiğimiz kişinin bize gösterdikleridir. Benliği kişinin içinden çıkartarak insanlara göstermek mümkün değildir. Benlik, öteki kişilere sunduğumuz işaretler aracılığıyla dolaylı olarak algılanır. Bu sınırlama nedeniyle, insanlar sürekli ve aktif olarak dramaturjinin ikinci öncülüne dahil olurlar: İzlenim yönetimi. *İzlenim yönetimi* başkalarına verdiğimiz izlenimi örgütlemek ve kontrol etmek için yaptığımız işaret manipülasyonuna denir. Başkalarına durum içindeki "benliğimizi" iletmek için sahneleme, ön cepheler, sahne malzemeleri ve benzerlerini kullanırız, öteki kişiler de benzer yolları kullanarak bize benliklerini sunarlar.

Kendi başına değerlendirildiğinde izlenim yönetimi kulağa iyi ihtimalle stratejik, kötü ihtimalle aldatmacalı gelebilir. Eğer çevremizdeki herkes belirli bir benlik sunmak için işaretleri manipüle ediyorsa, gördüğümüzün "hakiki benlikleri" olduğuna nasıl inanabiliriz? Bu sorunun kısa yanıtına göre, hakiki benliği gördüğümüzden hiçbir zaman emin olamayız. Ama burada dikkat etmemiz gereken bir nokta vardır: Gördüğümüz benliğin gerçek ya da yanlış olması fark etmez – hakiki ya da yalancı bütün benlikler, kasıtlı ya da kasıtsız verilen işaretler yoluyla, tamı tamına aynı şekilde iletilir.

Dramaturjinin üçüncü öncülüne göre, yüz yüze karşılaşmaların etkileşimleri bir düzene sokma eğilimi gösteren kimi özellikleri vardır. Benliğin sunumu etkileşimlere ahlâkî zorunluluklar getirir. Benlikler narindir ve kolaylıkla gözden düşebilir. Utanmak durumunda kaldıysanız bunun ne kadar acı bir gerçek olduğunu bilirsiniz. Benlikler işaretleri sunmak ve devam ettirmek için sadece bizim becerilerimize bağımlı değildir, aynı zamanda başkalarının niyeti ve desteği de gereklidir. Bu nedenle, benliğin sunumu gibi basit bir edim işbirliğine dayalı bir düzen yaratır. Bu konuya özellikle "Etkileşim Düzeni" başlıklı Kavramlar ve Teori kısmında değineceğiz.

Goffman'ın benlik fikri açık bir şekilde simgesel etkileşimciliğin benlik fikrinden farklıdır. Goffman'ın (1959) temel ilgisi izlenim yönetiminin konusu olan benlikte yoğunlaşmıştır:

> Benlik... belirli bir yeri olan ve temel yazgısı doğmak, olgunlaşmak ve ölmek olan organik bir varlık değildir; benlik sunulduğu sahneden yayılıp yükselen dramatik bir etkidir. (s. 252-253)

Yine de, Goffman'da çekirdek bir benlik fikrinin olmadığı sonucunu çıkarmak doğru olmaz. *Stigma* [Damga] adlı kitabında Goffman (1963b) öz kimlik için üçlü bir tipoloji önerir: Toplumsal kimlik, kişisel kimlik ve ego

kimliği. Bu kimliklerin her biri toplumsal karşılaşmalar yoluyla inşa edilen birer anlatı gibidir. *Toplumsal kimlik* bize uzak olan ötekilerin hakkımızda anlattıkları hikâyelerle inşa edilir, örneğin öğrencilerimin çoğunun akıllarında oluşturdukları bir toplumsal kimliğim vardır. Toplumsal kimlik, belirlenmiş durumlarda bireye hem benliği hem de ötekiler tarafından atfedilen toplumsal kategorilerden oluşur. Her bir kategorinin, bu kategoriye ait olanların paylaşmalarının doğal ve olağan olduğu kabul edildiği tamamlayıcı özellikleri vardır. Bu kategorinin kendisi ve kategorinin özellikleri verili toplumsal ortamlarda beklentilere yol açar. Karşılaşma içindeki insanlar bu beklentilere yaslanır ve bunları normatif beklentilere ve haklı olarak sunulan taleplere dönüştürür.

En son bahsettiğimiz talep konusu çok önemlidir. İnsanlar hakkındaki en ilginç noktalardan biri insanların her şeyi yapabilme becerilerinin olduğudur. Davranışlarımız içgüdüler tarafından önceden belirlenmemiştir, seçme özgürlüğümüz vardır. Ancak, diğer insanlar arasında yaşayıp iş görebilmemizin tek yolu insan davranışlarını öngörmenin bir yolunu bulmuş olmamızdır. Goffman'a göre, bunu başarmak için toplumsal kategorileri ve bu kategorilere eşlik eden tavırları kullanırız. Kişilerin iç dünyalarının nasıl işlediğini tahmin etmek için kategorileri kullanırız. Dahası, beklentilerimizin ahlâkî ya da erdemli bir tınısı olur. Yinelemek gerekirse, bu durum insanların öngörülemezliğinden kaynaklanır. Hepimizin kültürel beklentileri olduğu içindir ki, insanların bu beklentileri karşılayabileceklerinden emin olmak isteriz. Bu nedenle, bu beklentileri karşılamayan bir kişi –örneğin öğrencisiyle flört eden ya da eğitime değer vermeyen bir profesör– bizi ahlâken incitir.

Kişisel kimlik yakın olduğumuz kişilerin hakkımızda oluşturduğu bir kimliktir. Bu kişiler bizi uzun süredir tanıyan, pek çok farklı durumda bizimle etkileşime geçmiş ve kendimizi nasıl gördüğümüz fikri konusunda en çok işaret verdiğimiz kişilerdir. Kişiye özgü olan yaşam hadiselerinin bileşimi, kişisel kimliklere şu ya da bu şekilde öne çıkan özellikler verir. Kişisel kimlik, "tamamen kendine özgü niteliğinden ötürü toplumsal örgütlenmede yapılandırılmış, rutin ve standartlaşmış bir rol" (Goffman, 1963b, s. 57) oynar. Burada Goffman'ın anlatmak istediği şudur, benim hakkımda bildikleriniz çoğaldıkça (pek çok farklı durumlarda ve gittikçe artan sürelerle size benliğimin sunumunu yaptıkça) benliğimi eskiden olduğu gibi örgütleyebilme konusunda daha az özgür olurum. Sunduğum öz kimliğe hesap verebilmem beklenir.

Bu noktaya dek durumsal benliğin menzilinde olan benliklerden bahsettik; ego kimliği ile Goffman başka bir konunun ipuçlarını verir. *Ego kimliği* "kimliğinden bahsettiğimiz bireyin hissetmesi zorunlu olan, her şeyden

önce öznel ve düşünümsel olan bir konudur" (Goffman, 1963b, s. 106). Bu kimlik bireyin kendi kurgusudur; kim olduğumuz, duygusal olarak nelere bağlandığımız konusunda kendimize anlattığımız hikâyedir. Böylece ego kimliği "bireyin farklı toplumsal deneyimleri sonucunda edindiği karakteri, kendi durumu ve sürekliliğine dair sahip olduğu öznel algıdır" (s. 105). Dikkat ederseniz, Goffman'a göre ego kimliği ötekilerin kişisel ve toplumsal kimlikleri kurgularken kullandığı malzemelerle aynı malzemelerden oluşur. Ego kimliğimiz içimizden gelen, doğuştan sahip olduğumuz kişilik özelliklerinden kaynaklanan bir şey değildir. Ötekilerin kullandığı aynı işaretleri ve kategorik beklentileri kullanarak kendi benliğimizi görmemizi sağlayan anlatıyı kendimiz kurgularız.

Benliğin İcrası

Goffman'ın benliğin sunumunu açıklamak için kullandığı temel kavram ön cephedir. **Ön cephe** (*front*) bireyin oluşturduğu ve ötekiler tarafından okunan belirli bir benliğin ya da kimliğin ifadesidir. Bu anlamda ön cephe kavramı bina cephesine benzer. Merriam-Webster sözlüğünün ilk tanımında (tarihsiz) bina cephesi Goffman'ın cephe fikrine büyük benzerlik gösterir: Bina cephesi "özel mimarî bir işlemle vurgulanmış (sokak ya da avluya dönük ön, yan veya arka) bina yüzüdür." Aynı bina cephesinin inşa edilmesi gibi, Goffman'a göre bireyin ön cephesi de belirli işaret araçlarına vurgu yaparak ya da vurguyu kaldırarak kurgulanır. Her etkileşimde bazı şeyleri yapmaktan kaçınırız, duruma uygun kaçmayan ya da eldeki durumda benliğimize atfedilmesini istemediğimiz şeyleri yapmayız; toplumsal role göre belirli çeşit bir benliği sunmak için başka bazı yönleri vurgularız. Toplumsal ön cephe üç ana öğeyi kullanarak kurgulanır: Ortam, görünüş ve tavır.

Ortam fikri doğrudan tiyatrodan alınmıştır; performansımızı sunduğumuz sahneyi ve arka planı oluşturan bütün fiziksel dekor, ortam ve malzemelerden oluşur. Buna en açıklayıcı örnek belki de dershanedir. Yazı tahtası, sınıfın ön tarafına bakacak şekilde dizilmiş sıralar, medya cihazları ve benzeri aletler, sınıf düzenlemeleri ve malzemelerinin hepsi profesör tarafından öğretmen rolüne girmek için kullanılır. Bütün bunlar çok nettir ama özellikle dikkat edilmesi gereken nokta, ortamın kullanılma biçiminin birbirinden farklı profesör performanslarına işaret edebileceğidir. Sıraları daire şeklinde yeniden düzenleyerek ve odanın etrafında çepeçevre yerleştirilmiş sabit olmayan yazı tahtaları kullanarak, öğretmen rolünü "merkezî olmaktan çıkarıp" kolaylaştırıcı rolüne girmeyi seçmek mümkündür.

Ortamlar durumların tanımını tutarlı hale getirerek rolleri temellendirme eğilimi taşır. Örneğin, dershaneyi bir "bar" tanımı yapacak şekilde düzenlemem çok zordur (ama imkânsız değildir). Ortamlardaki "temellendirilmişlik" öğesi sayesinde rollerin, kimliklerin ve benliklerin zaman ve uzamdaki tutarlılığından bahsedebiliriz. Bulunduğumuz coğrafî mekândaki durum tanımının kesinliği olay yeri ne kadar "kurumsallaşmış" olursa o kadar artar. Mekânın *kurumsallaşmış* olduğunu söylerken belirli bir yerin kullanımının sınırlandırılmış göründüğünü kastediyorum: dershanede ön sıraların ve yazı tahtasının olduğu yer öğrencilerin erişimine sınırlı ama profesörlere açık bir yer izlenimi verir; öte yandan Microsoft'un CEO'sunun ofisi daha da kurumsallaşmış ve girişi sınırlı bir yerdir. Ancak, mekânı kullananlar için yüksek oranda esneklik ve yaratıcılık mevcuttur.

Öte yandan esnekliğin az olduğu ya da hiç olmadığı belirli bir ortam türü de vardır: Bütüncül [*total*] kurumlar. *Bütüncül kurumlar*, kişi uyandığı andan uykuya yattığı ana kadar (hatta bu davranışların da düzenlendiği) bireyin davranışlarının bütününü kontrol eden organizasyonlardır. Bu gibi kurumsal ortamlara en iyi örnek akıl hastalığı hastaneleri ve askerlik eğitimi kamplarıdır. Goffman (1961a) bütüncül kurum fikrini ortam ile benlik arasındaki yakın ilişkiyi göstermek için kullanır: "Bu çeşit kurumsal düzenleme benliği desteklemekten ziyade inşa eder" (s. 168).

Fiziksel ortama ek olarak, ön cepheyi oluşturan diğer unsurlar görünüş ve tavırdır. *Görünüş* işaretleri giyim, saç kesimi, makyaj, mücevher, parfüm, sırt çantası, kitap çantaları, hızma ve delikli küpe, dövme ve benzerlerinden oluşur – kısacası giyindiğimiz ya da bedenimize taktığımız herhangi bir şey görünüş işareti olabilir. Görünüş *bedenimize* yaptığımız şeyler olurken, *tavır* ise *bedenimizle* yaptığımız şeylere denir. Yürüme biçimimiz, bedenimizi taşıyışımız, ses tonlamamız, gözlerimizi kullanma şeklimiz, ellerimiz ve kollarımızla ne yaptığımız, adımlarımız, oturma biçimimiz, uyarılara fiziksel olarak nasıl yanıt verdiğimiz ve benzeri biçimler tavrımızın birer parçasıdır. Görünüş de tavır da icracının toplumsal statüsünü ve geçici ritüel halleri gösteren bir işlev görür. Bankacıların ve bisikletçilerin toplumsal statüleri farklıdır ve farklı giyim alışkanlıkları vardır. Farklı giyinmelerinin nedeni beğeni farklılığından kaynaklanmaz; farklı giyinirler çünkü farklı görünüş işaretleri farklı statü konumlarıyla ilişkilidir.

Ritüel halleri kavramı en az iki duruma atıf yapar. En dikkat çekici ritüel hali değişik yaşam dönemleriyle ilgilidir. Günümüz toplumunda bunlar geleneksel toplumlara göre daha az bulunur ama yine de yaşamdaki bazı dönüm

noktalarını, örneğin doğum günlerini (özellikle de, Amerika Birleşik Devletleri'nde yirmi birinci yaş gibi toplumsal mevkide değişimi gösteren doğum günlerini), mezuniyet, terfi ve emekliliği ritüellerle imleriz. İkinci fikir de ritüel halinin belirli bir rolü icra etmeye ne kadar hazır olduğumuzu göstermesidir. Görünüşümüz oynamayı iddia ettiğimiz rol konusunda ne kadar ciddi olduğumuzu başkalarına gösterir. Örneğin, yolda gördüğünüz iki bisikletliden biri olağan sokak giysileri diğeri de naylon/likra spor gömleği ve şortuyla bisiklete biniyorsa, birinin ciddi bir bisikletçi olduğu diğerinin ise olmadığı sonucunu çıkarabilirsiniz.

Tiyatroda olduğu gibi, ön cepheler sahne arkasında hazırlanır ve sahnede sunulur. Bu kavramların atıf yaptığı konuları çoğunlukla sezgisel olarak kavrayabiliriz. Örneğin, her gün okula gitmek için evden çıkmadan önce öğrenci benliğinizi sahne arkasında hazırlarsınız. Giysilerinizi seçersiniz, yıkanırsınız, saçınızı tarar, makyaj yaparsınız ya da ötekilerin görmesini ve yanıtlamasını istediğiniz benliğinize tekabül eden neyse onu yerine getirirsiniz. Okul için sahne arkasındaki çalışmanız, flörtünüzle buluşmaya giderken sahne arkasında yaptığınız çalışmadan farklıdır. Okula geldiğinizde, hazırladığınız öğrenci benliğinizi sınıf, yemekhane, koridor ve benzeri sahnelerde sunarsınız. Ama okulun sahne arkası sabah yaptığınız hazırlıklardan daha da gerilere uzanır. Derse hazırlanırken bütün öğrenciler bir dereceye kadar ödevine çalışır, okur ve yazar. Bu da sınıfın sahne arkasının bir kısmını oluşturur. Okuyup çalışmasanız bile belirli çeşit bir öğrenci rolünü icra etmek için hazırlanırsınız. Söylediğim gibi bunun büyük kısmı sezgisel olarak yapılır. Ancak, vurgulanması gereken şudur: Pek çok sahne ve sahne arkası vardır ve bunlar herhangi bir yerde ve zamanda meydana gelebilir.

Çoğu kez sahneden sahne arkasına gidenler *performans takımlarıdır.* Aynı tiyatroda olduğu gibi, çoğu performans bir aktör ekibi tarafından yapılır. Elbette tek kişilik oyunlar da vardır ama genelde aktörler birbirleriyle işbirliği içinde seyirciye bir gösteri sunarlar. Aynı durum toplumsal karşılaşmalar için de geçerlidir. Takım çalışmasının sözsüz bir anlaşmaya dayalı olduğunu ya da önceden planlandığını düşünebiliriz. Benzer toplumsal kategoriye üye olanların, her zaman olmasa da genelde, grup çehresini korumak için aynı kategori içinde bulunanlarla işbirliği yapacaklarını varsayabiliriz. Örnek olarak, arkadaşınızla beraber hafta sonu plaja gittiğinizi düşünelim. Pazartesi günü ikiniz de profesörünüzle konuşuyorsunuz. Sabahki sınavının kötü geçtiğini düşünen arkadaşınız profesöre, "Bu sabah sınavım kötü geçti. Bütün hafta sonu hastaydım ve çalışmaya fırsatım olmadı," diyor. Siz hiç sesinizi çıkartmıyorsunuz. Takım arkadaşı oldunuz.

Performans takımları çok daha kasıtlı da oluşabilir. Diyelim ki evlisiniz ve başka bir çifti yemeğe çağırıyorsunuz. Yemeğin ortasında eşiniz mutfakta sizden yardımınızı istiyor. Mutfağa gidince yardımın yemek hazırlamakla ilgili olmadığının, eşinizin sizden takım performansı konusunda yardım istediğinin farkına varıyorsunuz. Eşiniz size kesinlikle kendisinin iş aradığından bahsetmemenizi tembihliyor. Anlıyorsunuz ki yemekte ağırladığınız çift eşinizin şimdiki patronunun yakın arkadaşları ve eşiniz işinden ayrılmayı düşündüğünü henüz patronuna söylememiş durumda. Masaya geri döndüğünüzde, çaktırmadan konuyu değiştiriyorsunuz.

Arlie Russell Hochschild'ın (1983) çalışmaları, tartışmamızı izlenim yönetimi konusunun Goffman'ın nadiren eğildiği bir alanına yaklaştırır. Profesörlük görevim sırasında, öğrencilerin zaman zaman ağlayarak ofisime geldiklerine şahit oluyorum. Kimi zaman sevdikleri bir kişiyi yakın zamanda kaybettiklerini ya da son haftanın nasıl çok kötü geçtiğini, ödevlerini yetiştiremediklerini anlatıyorlar. Bu deneyimlerde benim için şaşırtıcı olan, öğrencinin dershanede ya da yatakhanede ağlamaya başlamadığını ve ofise gelene kadar sürekli ağlamadığını bilmem. Biliyorum ki, öğrenci verdiği izlenimi yönetmekle kalmıyor, kamusal gösterime uygun bir şekilde duygularını da yönetiyor. Daha önce ağlamıyorken, asansörle ofisim arasında bir noktada, bir sahne arkası anı sonucunda öğrenci duygularını tartıyor ve ağlamanın sahne almasını sağlıyor. Ağlama konusundaki bu hikâye izlenim yönetimi konunda önemli bir noktaya işaret ediyor: izlenim yönetiminin bir kısmı duyguları içerir. Hochschild izlenim yönetimini bireyin merkezine yerleştirir ve bizi yönetilen kalp konusunu incelemeye davet eder.

Rollerle İlişki Kurmak

Her toplumsal durum tanımı normal ve düzenli olarak beklenen roller içerir. Goffman'a (1961b) göre, *roller* konumlanmış bir etkinlik sistemine fiilen örülmüş etkinlik kümeleridir. Rollere özgün olan bu etkinliklerin bazılarını icra etmekten hoşlanırız, bazılarından ise hoşlanmayız. Böylece bazı rollerden uzaklaşırız, bu rollerle aramıza mesafe koyarız ya da bu rolleri tamamen benimseyebiliriz. *Rol mesafelendirmesi* aktörün bir yandan rolü sahiplenirken aynı zamanda da bu rolden çok daha büyük olduğunu göstermesine olanak sağlayan bir rol icra yöntemidir. Örnek olarak öğrencilik rolünü düşünelim. Öğrencilerden beklenen belirli davranış şekilleri vardır: Dersten önce okuma ödevlerini birkaç kez okumaları, ön sıralarda oturup ayrıntılı not tutmaları, profesörü dikkatlice dinleyip derste sorular sormaları, en az haftada bir kez

notlarını sistematik olarak yeniden yazmaları beklenir, ayrıca kendilerini profesöre tanıtmaları ve ders materyalinin üzerinden geçmek için ofis saatlerini kullanmaları tavsiye edilen davranışlardır. Her ne kadar bunları sıralayıp yazmamış olsanız da, sıralanan bu beklentileri biliyorsunuzdur.

Ama kaçınız bu rolü bütünsel olarak icra etmiştir? Bunların hepsini neden yapmazsınız? Bu durum bilgisizlik ya da beceri meselesi değildir; sıralanan bu beklentileri elbette biliyorsunuzdur ve icra etmeniz mümkündür. Öyleyse, tamamını yapmama nedeni nedir? Öğrencilik rolünü tam olarak icra etmezsiniz çünkü insanlara, özellikle de akranlarınıza, öğrenci olmanın ötesinde rolleriniz olduğunu göstermek istersiniz. Öğrenci rolünü sunarken aynı zamanda başka bir rolü icra etmek zordur. Öğrencilik örneğini düşünelim. Öğrencilikten fazla bir rolünüz olabileceğini başkalarına iletmek için rol sunumunuzda boşluklar bırakırsınız. Bu boşluklar öteki kişilerin zihninde olasılık ve sorulara yol açar: "Bu kişi başka kim?" Bazen bırakılan bu boşlukları, durum tanımının zorunlu bir parçası olmayan öteki benliklerin ipuçlarıyla doldururuz (örneğin "atletik kadın" ya da "duyarlı erkek").

Rol mesafelendirmesi fikrinin içinde rol kucaklaması fikri de vardır. Rol kucaklamasında rolün getirdiği bütün taleplere bağlı kalırız. Fiilen rolle özdeşleşiriz; rol benliğimiz haline gelir. Benliğimizi bu rolün aracılığıyla görür ve yargılarız. Yeni girdiğimiz bir durumda ya da kendimizi kurumsal bir temsilci (ebeveyn ya da öğretmen) gibi hissettiğimizde rolü kucaklama eğiliminde oluruz. Rolü bu şekilde kucakladığımızda durumu ve rolü idealize ederiz. Diğer bir deyişle, "toplumun resmî olarak tescillenmiş değerlerini benimser ve örnekleriz" (Goffman, 1959, s. 35). Ön cephemizi bu şekilde yönettiğimizde seyircilere talepler getiririz – birincisi, sunduğumuz benliği toplumun somut bir ifadesi olarak tanıyın ve onaylayın, ikincisi benliğimizin toplumu temsil edecek şekilde sunumunu yapın.

Bir rolü mesafelendirme ya da kucaklama kararının bir kısmı kişiseldir, ama çoğunluğu durumsaldır. Örneğin, üniversite öğrencilerinin farklı şeyleri denemelerini ve deneyimlerini arttırmalarını isteriz. Üniversite yılları yüksek derecede kurumsallaşmış ortamların arasında kalan bir döneme tekabül eder. Bu çeşit dönemlere bazen "eşiksel alan" [*liminal*] (V. W. Turner, 1969) denir. Bu dönemde anne babanızın taleplerine tamamen bağlı bir çocuk değilsinizdir, bütün zamanınızı, enerjinizi ve izlenim yönetiminizi talep eden bir işte çalışmıyorsunuzdur. Ekonomiye tam anlamıyla dahil olduğunuzda farklı durumları ve bunların getirdiği benlikleri tecrübe etmek için zamanınız ve fırsatınız da olmayacaktır. Günlük faaliyet alanınız daha sınırla-

nacak ve başkaları tarafından yönetilecek, sizin de iş hayatının gerektirdiği benliği tam olarak kucaklamanız beklenecektir. Elbette, rol mesafelendirmesi yine de mümkün olacaktır ama bunun için daha çok çalışmanız gerekecektir ve durumunuz bu olanağın çevresini sınırlandıracaktır.

Kutsal ve Damgalanmış Benlikler

Charles Horton Cooley, 1902 gibi erken bir tarihte bile toplumun hissedilen gurur ve utanç üzerine kurulduğunu saptamıştı. (bkz. Cooley, 1902/1964, s. 184, 230). Her iki duygunun da kökeni belirgin bir şekilde toplumsaldır ve her ikisi de insan davranışlarının izlenebilmesine olanak sağlar. Goffman da gurur ve utancın toplumsal etkileşimlerde etkili olduğunu düşünür. Her etkileşimde bir ön cephe sunarız ve her ön cephe sunumunda benliğimizi riske atarız. İnsanlar sunduğumuz işaretleri okur, bizi sınıflandırır, bize tavırlar atfeder, sonra normal kabul ettikleri özellik ve davranışları sergilememizi bekler. Role olan sorumluluğumuzu yerine getirmemiz beklenir.

Çoğu kez, bir ihlal durumu ortaya çıkana dek, kişilerin rol performanslarına dair ahlâki talepler getirdiğimizin farkına varmayız. Bu talepler eldeki durumda bireyin sanal benliğini inşa eder. Etkileşim içindekiler sanal benlikle gerçek benliği ve gerçek rolle ilgili davranışları karşılaştırır. Sanal ve gerçek benlikler arasındaki farklar –ki her zaman farklılıklar vardır– damga olasılığını yaratır. *Damga* [*Stigma*] sözcüğü Yunanca kökenlidir ve orijinal olarak marka ya da dövme anlamına gelir. Günümüzde damga, utanç ya da itibar örselenmesi anlamını içerir. Çok bilinen ve göze çarpan damgalar vardır ama farklılıkları olan insanları incitmemek için tanınmış damgalamalardan günümüzde açıkça bahsetmeyiz. Goffman (1963a) engelliler ve deformasyonu olan kişiler örneklerini verir. Goffman'ın "normaller" diye adlandırdığı kişiler görünürde damgalı insanların itibarını zedelemeye çalışır. Belirgin olarak damgalı kişilerin içinde bulunduğu karşılaşmalar gerilimli olabilir. Normaller özenli bir "dikkatinden kaçırma" uygular, itibarı zedelenen kişi de gerilimi yönetmek için şaka yapma ve önemsememe yollarını kullanır.

Aynı zamanda, çok bilinen ancak belirgin olmayan damgalar da vardır. Bu kategorideki insanlar "normaller" tarafından itibarsızlaştırılabilir kişiler olarak görülür: Günlük yaşamlarında ve her durumda damgalanma potansiyeli ile yaşarlar. Günümüzde Amerika Birleşik Devletleri'nde böylesi bir kategori eşcinsellerin durumudur. Bu toplumda eşcinsellik hâlâ damgalanmış bir kimliktir – eşcinsel, cinsellikle ilgili beklentilere cevap verememiş bir kişi olarak görülür. Pek çok eşcinsel, (gerilim yönetiminden farklı bir şekilde) bil-

gi yönetimi diye adlandırabileceğimiz bir uygulamaya başvurur; kendini normal gibi kabul ettirmeye çalışır. *Kabul edilmek*, olası bir itibarsızlaşma bilgisi temelinde, normal görülmek için yapılan güçlü ve örgütlü bir çabadır; izlenim yönetimi normaller için olağan olmayan bir dolaysızlığı içerir.

Bu noktada Goffman güçlü bir kavrayışla, *hepimizin kabul edilmeye çabalamak zorunda olduğumuzu* söyler. Hepimiz bilgi yönetimine başvururuz; başarılı bir performans verebilmek için hangi işaretlerden kaçınmamız gerektiğini biliriz. İdeal öğrenciyle ilişkilendirilen yukarda sıraladığımız özellikleri hatırlayın. Tabii benzer bir kolaylıkla kötü öğrencilikle ilişkilendirilen sinyalleri de yazabilirdik. Rol mesafelendirilmesi konusunu yeniden düşünecek olursak, öğrenci rolünün mesafelendirilmesinin gereği şudur: Kötü bir öğrenci olarak itibarsızlaşmadan öğrenci olmaya yetecek işaretleri sergileyen hassas dengeyi oturtmak. Hepimiz kabul edilmeyi amaçladığımız içindir ki sürekli olarak damgalanma tehlikesiyle yaşarız: "Konu kişinin kendisinin damgalanma deneyimi olup olmadığı değildir çünkü herkesin böyle bir deneyimi vardır, önemli olan kendi deneyiminde hangi damgalanma çeşitlerinin başına geldiğidir." (Goffman, 1963b, s. 129)

Damgaların varlığının ve sorun teşkil etmesinin nedeni, kimliklerin gerçek Durkheimcı anlamda "kolektif temsiller" olmasında yatar (bkz. Durkheim, 1912/1995, s. 436-440). Kimlikler topluma aittir ve toplumun değer ve inançlarını temsil eder. Kimliklerin temsilî ve simgesel doğası ve bu kimlikler etrafındaki etkileşim biçimimiz, kimliklerin ve benliklerin kutsal nesneler olduklarına işaret eder. Durkheim kutsal nesneleri "yasakların koruduğu ve yalıttığı... ayrılmış ve yasaklanmış şeyler" (s. 38, 44) olarak tanımlar. Diğer bir deyişle, kutsal şeyler toplumu temsil eder, özel kullanım için ayrılmıştır ve net simgesel sınırlarla istismar edilmekten korunmuştur. Bütün kutsal nesneler gibi kutsal benliği de ihlallere karşı koruyan sınırlar vardır. Kimliklerin ve benliklerin kutsal niteliği utancın kaynağıdır: "Kutsal nesne oldukları için insanlar saygısızlığa ve hakarete maruz kalırlar." (Goffman, 1967, s. 31) Damga ve utanç madalyonunun öteki yüzü de aynı derecede kimliklerin bu kolektif özelliğiyle ilgilidir: Kutsal benlikten duyulan gurur hissi.

Goffman (1967) kutsal benliğin dinamiğini ifade etmek için *yüz* fikrini kullanır. Kişinin etkileşimde sahiplendiği pozitif toplumsal değere yüz denir. Yukarıda bahsettiğimiz gibi, işaretler sunduğumuzda ve toplumsal bir kimliği talep ettiğimizde, ötekiler bize bu kimliği verir ve bize bir dizi içsel özellikler atfeder. Rol mesafelendirmesi aracılığıyla bu atıfların bir kısmının pazarlığını yaparız ama konumlanmış benliğe dair etkili bir talep getirebil-

mek için performansımızın verili bir parametre kümesi içinde olması gerekir – aksi durumda kimliğimizin saptanması mümkün olmaz. Bütün durmuş oturmuş kimliklerin bağlı olduğu pozitif toplumsal değerler vardır ve zamanla bu değerlere duygusal olarak bağlanırız. Birey olarak bu duyguları ego kimliğimiz şeklinde yaşarız. Her kimlik sunumunda yüzümüzü ve ego kimliğimizi tehlikeye maruz bırakırız. Mahcup olma riskine gireriz ama bu risk gurur duymamız ve benliğimizin güçlü olduğunu hissetmemiz için gereklidir.

Kavramlar ve Teori: Karşılaşma

Yüzümüzü riske attığımız fikri, karşılaşmanın ya da etkileşimin bir ritüel düzeninin olduğu anlamına gelir. Goffman'a (1967) göre, etkileşimler öylesine ritüelleşmişlerdir ki "bireyin kendisi için özel değeri olan bir nesnenin yanı başında olduğu bir anda edimlerinin simgesel anlamlarını muhafaza etme ve tasarlama yöntemini" temsil ederler (s. 57). Goffman bu temsil gerçekleştiği oranda etkileşimlerin ritüel halini aldığını ileri sürer. Karşılaşmalar, özellikle benlik ve saygı konuları söz konusu olduğunda, yüksek derecede ritüelleşmiş toplumsal etkileşimlerdir. Goffman saygıya yönelik davranışları hürmet ve tutum ritüelleri olarak adlandırır.

Hürmet başkalarına gösterdiğimiz saygı miktarıdır. Başka bir kişinin dilek veya fikirlerine hürmet ederiz ya da boyun eğeriz. Hürmet, aynı zamanda nazik, kibar ve resmî davranış anlamına da gelir. Hürmet pek çok farklı biçimde gösterilebilir. Örneğin, insanlara ne kadar ya da ne çeşit hürmet göstereceğimizi, statü konumları hakkında bildiklerimize dayanarak belirleriz. Hekimimizle ilk tanıştığımızda çoğumuz ona konumuyla normalde ilintili görülen unvanıyla hitap ederiz: Doktor. Bu hitap şekli statü yapısının bir işlevi gibi görünür – yaptığımız tek şey aslında yapının gösterdiklerini yansıtmaktır. Ancak, Goffman'ın dünyayı görme biçimine göre, kişilerin tutumları hürmet edimlerini tetikler.

Tutum, aynı tavır söz konusu olduğundaki gibi, kişinin kendini taşıma biçimiyle ilgilidir. Ama yüz sunumunda kullandığımız ifade araçlarının bütün yelpazesini de kapsar. Bu anlamda, hekime "Doktor" diye hitap etmemizin nedeninin yapı değil doktorun kendini sunma biçimi olduğunu çıkarsayabiliriz. Gittiğiniz doktorun ofisi profesyonel bir bina içindeyse, bekleme odasında sizinle personel arasında ayırıcı cam panolar varsa, muayene odası tıbbî alet doluysa, duvarlarda tıp fakültesinden alınmış çerçeveli diplomalar varsa, doktor odaya beyaz önlükle ve diğer görünüm işaretleriyle (mesela stetoskop gibi) geliyorsa, o zaman durumu çevreleyen bütün atmosfer sizi, sadece hitap

olarak değil bütün davranışlarınızla, saygı göstermeye çağıracaktır. Öte yandan, ofis eski bir evdeyse, bekleme odasında cam panolar yoksa, muayene odasında resimler ve rahat sandalyeler varsa, doktor kot pantolon ve tişört giyiniyorsa ve geldiğinde kendini ("Doktor Stevens" değil), "Samantha Stevens" olarak tanıtıyorsa, bu kadar açık saygı işaretleri sergileme konusunda çok duyarlılık göstermezsiniz.

Goffman'ın ritüele olan ilgisinin odağı *yüz çalışmasıdır*. Yüzü modifiye etme ya da koruma amacına yönelik eylemlere yüz çalışması denir. Yüzümüzü korumaya eğilimli olmamızın tek nedeni duygusal bağlılıklarımız (gurur ve utanma yeteneğimiz) değildir; verili durumlarda yüzümüz diğer kişilerin yüzleriyle ilintide olduğu için de yüzümüzü koruruz. Örneğin, sizi sadece bir kez görüyorsam, istediğim benliği sunabilirim. Ama düzenli olarak etkileşim içindeysek birbirimizin sunduğu yüze bağlanırız ve bir davranış tutarlılığı sergileriz. Yüzüme duyduğunuz güven temelinde yüzünüzün sunumunu tutarlılıkla devam ettirirsiniz. Roller ve yüzler teker teker önceden paketlenmiş değildir; kümeler halindedir: Öğrenci rolünü icra etmeden öğretmen olmam olanaklı değildir. Aynı şekilde, iyi öğrenci yüzünüz olmasa benim iyi öğretmen yüzüm de mümkün olamaz. Bir kimlik sunduğumuzda, yanıtlarımız ve ötekilerin yanıtları bu kimliğin üzerine inşa edilir ve yüzlerimiz doğallıkla birbirlerine bağlanır. Böylece, aynı bir tiyatro oyununda olduğu gibi birbirimizin "repliklerine" uyum göstererek etkileşimlerimizde ritüelleşmiş bir dengeyi sürdürürüz.

En temel yüz çalışması *kaçınmadır*: Tehdit olasılığının olduğu durumlarda bağlantı ve isteklerden kaçınırız. Örneğin, bir öğrenci flört ettiği iki kadının karşılaşma olasılığının olduğu durumlardan kaçınır ya da ödevini teslim etmeyi geciktirdiği profesörüyle karşılaşmamak için yolunu değiştirebilir. Bu çeşit kaçınmalar çok barizdir, ancak daha az göze çarpan kaçınma yolları da vardır. Örneğin, yüzümün tehdit altında olma olasılığı olan konulardan uzak durmak için konuşma konusunu değiştirebilirim. Yanı sıra, kendimi öven bir talepte bulunurken talebi küçülten bir alçakgönüllülük sergileyebilirim. Diyelim ki, beni elimde gitarla yürürken gördünüz. Gitar, müzisyen kimliğine işaret eder ve belli bir beklenti seviyesine yol açar. Gitarı gördünüz ve benden bir şeyler çalmamı istediniz. Gitarı çalmadan önce, "Tabii çalarım ama uzun süredir pratik yapmadım," diye bir yorum yapıyorum. Bu yorumla, hem müzisyen kimliğine dair bir talepte bulunmuş hem de normal beklentileri karşılayamama olasılığı için bir alan yaratmış oluyorum. Böylesi bir hareket mahcup olmaktan kaçınmamı sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda hem

normal beklentileri karşılayabilmeme hem de bu beklentileri karşılarken istisnaî görünmeme olanak yaratıyor. Performans beklentilerini o kadar düşük tutuyorum ki gitarımı ortalama seviyede çaldığımda bile iyi çalıyorum izlenimi veriyorum.

Bütün bu kaçınma yöntemleri etkileşimde güvenli bir alan yaratır: Hata yapabiliriz ya da kimliğin beklentilerini karşılayamayabiliriz ama yine de benliğimizi, kimliğimizi ve yüzümüzü sürdürürüz. Ancak bazen kimlik, yüz ve benliğe dair olumlu talepler getirmemizi yetersiz bırakacak durumlar ortaya çıkabilir. Böylesi bir yetersizlik durumunda, karşılaşma "ritüel dengesizliğine" uğrar ve normal koşullarda dört hareket içeren bir düzeltme sürecine yöneliriz: Meydan okumak – katılımcılar eylemi işaret etme sorumluluğunu yüklenir; vazgeçmek – kabahatli kişi eylemi veya karşılaşmayı yeniden tanımlayarak sorunu anlaşılır kılar ("ben şaka yapıyoruz sanmıştım") ya da tazminat veya kefaret öder; kabul etmek – etkileşim içinde bulunanlar vazgeçme eylemine inanır; değerini bilmek – kabahatli kişi minnettarlığını ifade eder ve etkileşim onarılır.

Bütün bu gerekli yüz çalışmaları saldırgan yüz çalışması olasılığını da beraberinde getirir. Saldırgan yüz çalışmasında dengeye bir tehdit unsuru getirerek ötekilerin tepkilerini bilerek maniple ederiz: Ritüelleşmiş etkileşimin kuralları hakkında bildiklerimizi kullanarak karşılaşmayı işimize yarayacak şekilde değiştirebiliriz. Eğer alçakgönüllü yorumlarımıza başkalarının tepkisinin bizi övmek olacağını biliyorsak, "iltifat avcılığına" çıkabiliriz. İncitici sözlerimizden sonra yapacağımız açıklamayı ya da dileyeceğimiz özrü kabul edeceklerini biliyorsak, rahatça incitebiliriz. Hatta yüz çalışmasında özellikle başarılıysak, ötekilerin bizi incitmelerini sağlayıp onları kendimize duygusal olarak borçlu da bırakabiliriz.

Bütün bu anlattıklarım Goffman'ın odaklı karşılaşmalar adını verdiği durumların parçasıdır. İki ya da daha fazla birey birbirlerine "özel bir iletişim ehliyeti verdiklerinde ve durumun içindeki diğer kişileri dışlayacak şekilde aralarında özel bir faaliyet tipini sürdürdüklerinde" (Goffman, 1963a, s. 83) *odaklı karşılaşmalar* meydana gelir. Bu tanımın son kısmı Goffman'ın söylediğini anlamak için ipucu niteliğindedir. Odaklı karşılaşmalar elbette etkileşim içinde bulunan gruplar yalnız olduğunda meydana gelebilir, ancak bu karşılaşmaların özel nitelikleri diğer grupları da beraber düşündüğümüzde öne çıkar. Bütün odaklı karşılaşmalarda kimi insanları içine alan kimilerini de dışlayan bir zar tabakası vardır. Bu görünmez çizgi sayesinde toplanma, sadece o insanlara ait toplumsal varlıkların karşılaşması haline gelir.

Odaklı karşılaşmaların en ayırıcı özelliği yüz bağlılığıdır. Birbirimizin yüzüne tekil görsel ve bilişsel dikkat odağı aracılığıyla, eylemlerimizin birbirimizi ilgilendirdiği algısıyla ve yine birbirimize tercihli iletişim hakları vererek bağlanırız. Bunu en iyi şekilde bir örnekle anlatabiliriz. Okulda koridorda yürüdüğünüzü düşünün. Birisini görüyorsunuz ve ritüelleşmiş bir açılım yaparak konuşmaya başlıyorsunuz – "Merhaba, Steve." Steve cevap verdikten sonra, koridorda bulunan diğer kişileri dışlayarak birbirinize görsel ve bilişsel olarak odaklanıyorsunuz. Artık konuşma sırasında Steve'in davranışlarını, koridorda bulunan diğer kişilerin davranışlarını görmediğiniz kadar, karşılıklı olarak kendinizle ilgili görüyorsunuz. Etrafınızdaki diğer kişilere vermediğiniz iletişim haklarını Steve'e veriyorsunuz. Bu durumun sonucunda (koridordakilerden farklı olarak) bir "biz" duygusu ortaya çıkıyor. Sizi ve Steve'i çevreleyen görünmez zar tabakası kullandığınız ritüelleşmiş açılım ve kapanışlarda, giriş ve çıkışlarda, dönüşüm ve benzerlerinde öne çıkıyor.

Goffman'ın odaklı karşılaşmalar kavramsallaştırmasının ana değerlerinden biri *odaksız karşılaşmaları* nasıl yönettiğimize dikkat çekmesidir. İnsanlarla sürekli karşılaşırız ama çoğu kez bu karşılaşmaları odaksız tutmamız gerekir. Goffman bize, okulda koridorda, alışveriş merkezinde ya da herhangi bir kamusal yerde yürürken karşılaşmalarımızın odaksız doğasını sürdürmek için nasıl yoğun bir çaba içinde olduğumuzu gösterir. Odaklı etkileşimlerde benliğin sunumuna dikkat çekmemiz gerekirken, odaksız karşılaşmalardaki normlar benliğimize dikkat çekmemizi yasaklar. Herhangi bir nedenle bu yasağa uymazsak, karşılaşmayı onarmamız gerekir. Örneğin, sokakta yürürken tökezleyen bir kişi arkasına dönüp takıldığı yere bakar. Bize kişisel yararından çok, bu tökezlenen yere bakma edimi etrafımızdakilere toplumsal olarak eylemlerimizin kontrolümüzde olduğu, ayağımızın yoldaki bir nesneye takıldığı izlenimini verir.

Goffman'ın odaklı karşılaşmalar fikrini kullanmanın başka bir yararı da *turlar* düşüncesidir. Turlar konusunu doktorun hastanede yaptığı vizite turlarına benzetebiliriz: Doktorlar hastanenin bir bölümünden diğerine giderek, hastalarını, laboratuvarı, nöbetçi hemşireleri kontrol ettikleri turlar yaparlar. Bu analojinin önemli yanı, alışkanlıkla yapılan tur düşüncesidir. Gündelik yaşamımıza biz de turlar yaparız. Ev, okul, iş, jimnastik salonu gibi alışkanlıklarımız gereği sıklıkla gittiğimiz yerler vardır. Bu odaklı etkileşim turları bize benliğin performansı hakkında fikir verir.

Kavramlar ve Teori: Çerçeveler ve Tonlar

Son eserlerinden birinde Goffman (1974) gerçekliğin toplumsal inşası konusuna eğilerek, konuya farklı bir açıdan yaklaşır. Genelde incelemeler insan gerçekliğine yoğunlaşırken, Goffman bireyden yola çıkar ve şu soruyu sorar: "Hangi koşullarda şeylerin gerçek olduğunu düşünürüz?" Böylelikle Goffman, bireyin deneyiminin içsel örgütlenmesine odaklanır: "Toplumsal yaşamın yapısıyla değil, toplumsal yaşamlarının herhangi bir anında bireylerin deneyimlerinin yapısıyla ilgileniyorum." (s. 13) Bunun anlamı şudur, Goffman gerçeklikle ya da dünyanın ontolojik konumuyla ilgilenmez, ilgisinin odağında olan, bireyin dünyanın bir kısmını diğer kısımlarına göre daha hakiki olarak tecrübe ettiği süreçtir.

Goffman (1974) gerçeklik sorusunu yanıtlamak amacıyla analiz odağını kaydırır ve analojisini değiştirir. Bu noktaya kadar Goffman karşılaşmaya yoğunlaşmıştır. Ancak, gerçeklik deneyimini irdelemek için Goffman duruma değil bireye odaklanır. Analojisini de sahneden fotoğrafa kaydırır. İnsan faaliyetinin akışını anlatmak için film şeridi fikrine başvurur (hatırlayalım, Goffman'ın yazdığı zamanda dijital fotoğraf henüz yoktur): Kullandığımız kategorilere ya da çerçevelere ek olarak, zaman içindeki dünya deneyimimiz birbirlerinden ayırt edilemeyen ve birbirlerine zincirlenmiş olaylar akışından oluşur – bu biraz da hiç bitmeyen bir film şeridine benzer. Bir film şeridine yakından bakarsak hareketin durduğu ya da çerçevenin dondurulduğu tek tek kareler görürüz. *Çerçeve* kavramı Goffman'ın insanların hakiki ya da daha az gerçek deneyimleri nasıl yaşadıklarını anlamak için kullandığı temel kavramdır. Çerçeveler toplumsal olayları ve bu olaylara öznel olarak dahil olma biçimimizi yöneten örgütleme ilkeleridir. Çerçeveleri kullanarak eldeki durumun dikkatimizi vereceğimiz bazı yönlerini seçer, diğer yönlerini görmezden geliriz. Aynı resim çerçevelerinde ya da film karelerinde olduğu gibi örgütleme çerçeveleri bazı şeyleri resme dahil ederken bazı şeyleri de resmin dışında bırakır. Örneğin, resim çerçeveleri sanat yapıtının nerede bittiği ve sıradan duvarın nerede başladığı bilgisini bize verir.

Goffman'ın çerçeve fikri önerisinin bir amacı da durum tanımı düşüncesini genişletmektir. Durumun sahip olabileceği pek çok farklı tanım, çerçevelerde bulunan örgütleme ilkelerine dayanır. Çerçeveler bize sadece neleri görebileceğimizi göstermez, aynı zamanda herhangi bir ortama aktif olarak ve duygularımızla nasıl dahil olacağımızı da söyler. Dikkat ederseniz, durumun "tek ve belirli" bir tanımından ziyade pek çok tanımından bahsediyoruz. Goffman herhangi bir ortamda çoklu çerçeveler kullanılabileceğini söy-

ler. Bu çerçeveler neredeyse sonsuz şekilde inşa edilip katmanlaşabilir. Bu anlamda insan deneyimi karmaşık ve katmanlı olabilir; hatta rollerin ve benliklerin durum tanımlarına bağlı olduğunu göz önünde bulundurursak, herhangi bir konumda çoklu roller oynayabiliriz.

Çoklu gerçeklik deneyimini iki çeşit birincil çerçeve yapılandırır. *Birincil çerçeveler*, bunları kullanan insanlara göre, önceden varılmış yorumları gerektirmeyen ya da geçmiş yorumlara dayalı olmayan çerçevelerdir; birincil çerçeveler ilk olarak faaliyetleri anlamlı durumlara örgütler. Diğer bir deyişle, birincil çerçeveler dünyayı doğal alan ve toplumsal alan olmak üzere ikiye ayırır. *Doğal çerçevenin* insanlara söylediği, olguların insanın failliğinden ya da insanların kasıtlı edimlerinden kaynaklanmadığı, sadece ve sadece fiziksel nedenli olduğudur. Örneğin, güneşin doğuşu genellikle doğal bir olay olarak anlaşılır. Öte yandan, *toplumsal çerçeveler*, insanın failliğine veya kasıtlı niyetin söz konusu ya da gerekli olduğuna işaret eder. İki net örnek, ekonomik ve siyasal faaliyetlerdir.

Birincil çerçeveler "tonlu" olabilir. Goffman'ın burada yaptığı benzetme müzikteki ses tonuyla ilgilidir; müzikte bir tonda yazılan beste başka bir tondaki müziğe dönüştürülebilir. Örneğin, Re tonunda yazılmış bir şarkı, şarkıcıya bütün sesleri çıkarmasını imkânsız kılacak kadar ince gelebilir. Şarkıyı Do tonuna kalınlaştırınca bütün notalar şarkıcının ses aralığıyla uyumlu hale getirecektir. Böyle bir durumda müzikte temel bir değişiklik olmayacak ancak müziğin skalası ya da nota kümesi değiştiği için beste kulağa farklı gelecektir. Öyleyse, katılımcıların birincil çerçeveyle anlamlandırdığı bir faaliyet şeridini farklı bir tecrübeye dönüştüren âdetler kümesine tonlama adı verilir. Bu tanım ilk anda kulağa çok akademik gelebilir ancak tonlama yaptığımız farklı örneklere baktığımızda konu netlik kazanacaktır.

Goffman toplumda kullanılan beş temel ton belirler: Numara yapmak, rekabet maçları, törenler, teknik provalar, yeniden gruplaşmalar. Numara yapmak gerçekmiş gibi görünen ancak katılımcıların gerçek sonuçlar beklentisinde olmadıkları faaliyetlerdir. Numara yapılması durumlarında Goffman'ın işaret ettiği ilginç nokta şudur: Her ne kadar olanların gerçek olmadığının farkında olunsa da, herkes kendini sürece kaptırır ve durum tüm dikkatimizi gerektirir. Numara yapma tonlamasının üç örneği oyun, fantezi ve dramatik kurgudur. Oyun tonlamasına en iyi örnek "dalga geçtiğimiz" durumlardır. Hatta kullandığımız terim –dalga geçmek– bazı davranışları gerçeklikten ayırıp paranteze almak ve tonlamayla bunları başka bir anlama dönüştürmek amacını taşır. Numara yapmanın fantezi tonlamaları bilgisayar ve inter-

netin yaygınlaştığı günümüzde çok yaygın olarak kullanılmaktadır. Elbette bilgisayarda yaptığımız pek çok şey gerçek değildir ama kullanım alanının kendisi –sanal geçeklik– eylem şeritlerini tamamen kurgusal hale dönüştürür. Örneğin, bir arkadaşım dünyadaki en sakin insanlardan biridir. Ama online savaş oyunları oynarken sahadaki en saldırgan oyunculardan biri olarak tanınır. Sanal gerçeklik dünyasında seçtiğimiz hayalî odalarda birbirleriyle etkileşim içinde bulunan türlü türlü grubun farklı avatarlarına (ya da enkarnasyonlarına) bağlı pek çok sanal kimliği bir arada sürdürebiliriz.

Numara yapmaya ek olarak rekabet maçı tonunu da kullanabiliriz. Örneğin ordular düzenli olarak savaş tatbikatı yaparlar. Bu rekabetçi oyunlar gerçeğe benzer ve tam dikkat gerektirir ama hep kazanan tarafları olsa da bunlar gerçekten savaş değildir. Rekabetçi maç tonlamasının başka bir örneği de spordur. Boks, futbol, çim ya da buz hokeyi ve benzeri spor karşılaşmaları ritüelleşmiş şiddet gibi görülebilir. Başka ilginç bir tonlama çeşidi de törenlerdir. Törensel ton Olimpiyat Oyunları'nın açılış töreni gibi olaylara gönderme yapar; bu törenlerde olay ve katılan insanlar önemli bir toplumsal anlamı temsil ederler. Törenler, olay ve toplumsal konumları alıp idealize eder ve bunları faaliyet şeridinin kendisini de aşan simgesel anlamlara büründürür.

Değerlendirmemiz gereken iki ton çeşidi daha vardır: Teknik provalar ve yeniden gruplaşmalar. Goffman'ın (1974) da söylediği gibi yeniden gruplaşmalar "bütün bunların en problemli olanıdır" (s. 74). Yeniden gruplaşma fikri katılımcıların güdüleriyle ilgilidir – bir faaliyet şeridinin icrasındaki güdülerin bazıları normal beklentiler yönündedir, bazıları ise normal beklentilerin dışındadır. Yeniden gruplaşmaya bir örnek olarak, üst sınıftan bir kadının kilise kermesinde satış görevlisi olarak çalışması gösterilebilir. Teknik provalarda ise olağan faaliyetleri bağlamlarından çıkarıp normalde anlaşılan nedenlerinden tamamen farklı nedenlerle icra ederiz. Örneğin bir erkek samimi olduğu kadın bir iş arkadaşıyla genelde flört etmek için kullanabileceği sözlerin provasını yapabilir; bir müzik grubu bir hafta sonraki konserinin provasını yapabilir; büyük bir mobilya dükkanında yere halı döşemesi reklamı için yapılan tanıtım filmini izleyebiliriz; ya da bir terapi seansında vefat etmiş babamızla ilgili duygularımızı dillendirebilmek için babamızla konuşuyor gibi yapmamız istenebilir. Goffman insanların bir deney olarak neredeyse her şeyi kavramsallaştırabileceğini (tonlayabileceğini) belirtir.

Bu noktaya dek anlattıklarımızdan yaşam deneyiminin çok karmaşık olduğu anlaşılmış olmalıdır. Goffman'ın anlatmak istediği biraz da budur. İn-

sanlar sürekli olarak tonlarla oynar ve bir tondan diğerine geçer. Dahası, çerçeve ve tonlar yapmacık da olabilir. Yukarıda değindiğimiz örneklerde bir içtenlik varsayımı vardır. Hatta, numara yapma örneklerinde bile *içtenlikle* numara yapıldığını, oyun ya da fantezinin arkasında gizli bir gündem olmadığını varsayarız. Ama bazen de farklı bir durum söz konusudur, kabul etmemiz istenilen tonlu çerçeve yapmacıktır. Tonlu bir çerçevede katılımcıların hepsi aynı bakış açısına sahiptir. Ancak, yapmacık tonlu bir çerçevede, farklı farklı perspektifler vardır. Bütün hileli oyunlarda yapmacık çerçeveler kullanılır. Daha az dramatik bir örnek de, ilgi duyduğu bir arkadaşına yakın olmak için okuldaki tiyatro kulübünün provalarına gitmeye başlayan liseli kız öğrenci olabilir. Tiyatro kulübünün provasında, oyun tonlanır (dikkat derseniz oyunun kendisi tonlamanın sonucudur) ve genç kız da dahil olmak üzere provadaki herkes tonu anlar. Öte yandan, kız öğrencinin perspektifi diğer katılımcılardan farklılık gösterir. Bu öğrenci, ton sayesinde flört etmek istediği arkadaşıyla yakınlaşma ve etkileşime girme şansını yakalamaktadır.

Günümüzün teknik olarak ileri toplumlarında bu çok bağlamlı oyun belki de en göze çarpanıdır. Bu değişimin nedenleri çok yönlü ve karmaşıktır ancak buradaki inceleme konusunun dışındadır. Kültürel yaşamımız oldukça karmaşıktır ve büyük olasılıkla ilerde daha da karmaşıklaşacaktır. Goffman'a göre, tonlar ve çerçeveler ne kadar karmaşık olurlarsa olsunlar, temel olarak doğal ve toplumsal olarak adlandırdığımız iki çeşit birincil çerçeve üzerine inşa edilirler. Deneyimlerimizin, özellikle de 21. yüzyılın başlarında olduğumuz bu çağda, en temelden en soyuta doğru katmanlar halinde şekillendiğini düşünebiliriz. Sanal benlikler ve hiper gerçeklik gibi soyut fikirlerle oynuyor olabiliriz ama unutmamalıyız ki hakikat her zaman olduğu gibi kendini eninde sonunda hissettirir ve o zaman da tonlar ve yapmacık inşaat iskeleleri iskambil kağıttan kuleler gibi çöker.

Kavramlar ve Teori: Etkileşim Düzeni

Goffman'ın *etkileşim düzeni* olarak adlandırdığı düzen, izlenim yönetiminden, bütün yönleriyle karşılaşmadan ve çerçevelerden oluşur. Goffman'ın ilgisinin odağı etkileşimin kendisi değil, etkileşimin ihtiyaç duyduğu düzendir. Bu, ritüelleşmiş bir düzendir ve bu düzeni ne katılımcıların kendi yaptıklarına dair anlattıkları (etnometodoloji) ne de anlamların pazarlığının yapılmasıyla ortaya çıkan yeni anlamlar oluşturur (simgesel etkileşimcilik). Bu düzen etkileşim için benliğe duyulan basit ihtiyaçtan kaynaklanır. Etkileşim düzeni ritüelleşmiştir –düşünmeyi gerektirmeyen örüntüleri vardır– çünkü olanlar

tamamen sunum amacıyla meydana gelir; sunum toplumsal bir karşılaşmanın ilk ve birincil adımıdır.

Etkileşimin içeriğini oluşturan anlamlar ve güdüler Goffman'ın araştırmalarının ilgi alanına girmez. Etkileşime girmemiz için belirli kurallar, davranış şekilleri ve etkiler gereklidir ve bunların meydana gelmesinin nedeni sunum için gerekli olmalarıdır. Bunların kişisel güdülerle ilgisi ya yoktur ya da çok az ilgilidir ancak etkileşimin sonuçları bunlardan güçlü olarak etkilenir. Örneğin, bir etkileşime girdiğimizde insanların nelerden konuştuklarını, hangi rollerin önemli olduğunu, hangi statülerin talep edildiğini, insanların nasıl etkileşime girdiklerini öğreniriz. Bir kez sahayı kontrol ettikten sonra, yavaş yavaş konuşmalara gireriz ve benliğimizi etkileşimin akışına bırakırız. Goffman'a (1967) göre bu konuya ihtimam göstermemizin nedeni kendimizi mahcubiyetten kurtarmak içindir. Ancak, arkasındaki güdüden bağımsız olarak ulaşılan bu sonuçla, etkileşimin örgütlenişi korunmuş olur: "Amaç kendini utandırmamaktır ama sonuç durumun kurtarılmasıdır." (s. 39)

Goffman, var olan tek şeyin yüz yüze etkileşimler olmadığının, diğer bir deyişle, ileri sürdüğü düşüncenin bir çeşit durumsal indirgemecilik olmadığının altını özellikle çizer. Goffman yapı ya da kurum gibi kavramları kullanmaz ama doğrudan etkileşimin ötesinde olan en az üç unsurdan bahseder. Birincisi, ortamlar kuvvetli oranda durum tanımını etkiler. Durum tanımı önemlidir çünkü bu tanım sayesinde ne çeşit benliklerin kendilerini sunduklarını, ötekilerden neler bekleyebileceğimizi ve anlamı nasıl yorumlayacağımızı öğreniriz. Örneğin, üniversitede derste bulunan kişilerdeki benlikler ve anlamlar mahalledeki bir barda bulacağımız benlik sunumlarından ve anlamlardan farklıdır.

Karşılaşma dışında var olan başka bir unsur da özgeçmişlerdir. Etkileşimler sırasında kendi benliğimizin ve ötekilerin başından geçen, etkileşim öncesinde oluşmuş hikâyelerimizi, yani *özgeçmişlerimizi* işe koşarız. Kullandığımız iki çeşit özgeçmişe dayalı hikâye türü vardır: bireysel ve kategorik. Eğer daha önce etkileşime girdiğimiz birisini görürsek o kişinin *bireysel özgeçmişine* sahip olduğumuzdan bahsedebiliriz, aynı şekilde o kişi de bizim bireysel özgeçmişimizi bilmektedir. Daha sonra değineceğimiz gibi bu özgeçmişler ya da hikâye çizgileri algı izlenimi sonucunda oluşurlar. Ancak, bu hikâye bir kez oluştuğunda siz de ben de hikâyenin muhafaza edilip sürdürülmesini üstleniriz. Bireysel özgeçmişler elde olmadığı zaman, örneğin bir kişiyle ilk tanıştığımızda, *kategorik özgeçmişleri* kullanırız – bu özgeçmiş türü tanıştığımız insanın yerleştiğini düşündüğünüz kişi tipine uygun olan hikâyeler-

dir. Örneğin, ilk kez bir profesörle tanıştığınızda, eriştiğiniz bir kategorik özgeçmiş, diğer deyişle daha önce hiç karşılaşmamış bile olsanız o kişiye uygun olduğunu düşündüğünüz bir hikâyesi vardır. Hem bireysel hem de kategorik özgeçmişler karşılaşmaları yapılandırır.

Goffman'ın (1983) açıkça değindiği üçüncü etkileşim dışı unsur da *bilişsel ilişkilerdir*: "Yaşam etkileşiminin tam ortasında da birlikte bulunduğumuz insanlarla girdiğimiz bilişsel ilişkiler vardır." (s. 4) Kategorik grupların üyeleri olarak her birimizin belirli bilgi tabanları vardır ve bu bilgi adaları diğer belirli kategorik gruplarla ilişkilidir. Örneğin, cuma günü mesai sonrasında rahatlamak için mahalledeki bara gittiğinizi düşünün. Barda otururken yanınızdaki kişi sizinle konuşmaya başlıyor. Bu havadan sudan muhabbet sırasında konu önce işle ilgili konuşmalara, sonra televizyondaki poker turnuvasına ve sosyal yaşamın farklı ayrıntılarına kayıyor. Müzikten konu açılıyor ve birinizin gitar diğerinin davul çaldığının farkına varıyorsunuz. Birdenbire, paylaştığınız büyük bir bilgi ufku önünüzde açılıveriyor. Ufkunuz, ince bir ortak gerçeklik diliminden büyük bir bilişsel ilişki dünyasına genişliyor ve bunu çok somut olarak hissediyorsunuz.

Goffman, makro düzeydeki unsurların var olmadığını ya da bunların etkileşim düzeninden daha soyut olduğunu iddia etmez (yine de, dikkat ederseniz, Goffman'ın büyük ölçekli şeylerden söz etme biçimi çoğu yapısal sosyoloğun dilinden oldukça farklıdır). Goffman'ın (1983) perspektifine göre, "bütün bu durumlarda [makro ve mikro olgularda] elimizde olan olsa olsa birisinin kabaca yaptığı özetlerdir" (s. 9). Yine de, Goffman her etkileşimin kendine özgü olduğunu çünkü etkileşimlerin, diğer hiçbir toplumsal mekânın olmadığı kadar, sürekli kullanım nedeniyle "aşınıp yumuşadığını" ileri sürer. Diğer toplumsal birimlerle olan etkileşimlere kıyasla, örneğin (Wal-Mart ve Target gibi) büyük satış mağazalarına ya da (Amerika Birleşik Devletleri veya İngiltere gibi) milletlere kıyasla, insanların en çok etkileşimde bulunduğu durumlar yüz yüze karşılaşmalardır. Bu nedenle, karşılaşmalar aracılığıyla sağlanan etkileşim düzeni en istikrarlı ve rutinleşmiş toplumsal varlıktır ve aynı nedenle etkileşim düzeni "pek çok makroskopik birimin içsel ve dışsal işleyişinden daha çok sistematik analize uygundur" (s. 9).

Özet

- Goffman etkileşimleri sahne analojisiyle inceler. Dramaturjinin yaptığı varsayıma göre, bir kişinin benliğini anlamak için yapabileceğimiz tek şey bu kişinin verdiği işaretleri yorumlamaktır. Etkile-

şim içindeki bireyler, belli bir çeşit benliği talep etmek için izlenim yönetimi yoluyla işaretleri manipüle ederler. İnsanlar dramaturji kullanıyorlarsa karşılaşmanın kendisi, sahne oyuncularına talepler getiren bir sahne ya da arka plana benzer bir faaliyet sistemi gibi görülebilir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Goffman'ın bütün analizi etkileşim düzenini örgütleyen benlik sunumunda odaklanır.

- İzlenim yönetimini anlamanın bir yolu toplumsal, kişisel ve ego kimliği açısından konuya yaklaşmaktır. Toplumsal kimlik uzaktaki ötekilerin özgeçmişlerinden, kişisel kimlik yakın kişilerin hikâyelerinden, ego kimliği de bireyin kendi benliği hakkındaki özgeçmişinden oluşur. Bu anlatıların her biri, hatta ego kimliği de, bireyin görünüş, tavır ve ortam gibi ifade araçlarını kullanarak oluşturduğu dramatik ön cepheyi yönetme biçimiyle yaratılır. Benliğin bilinebilmesi için görünür olması gerekir, bu görünüş de ancak izlenim yönetimi işaretleri aracılığıyla görünebilir. Bu izlenim yönetimi tipik olarak sahne arkasında hazırlanır ve sahnede sunulur. Her ne kadar yaşamımızda, aynı sahnede olduğu gibi, kendi kendimize yaptığımız konuşmalar olsa da, benlik sunumunu yönetenler oyuncu ekipleri ya da aktör gruplarıdır.
- Bir etkileşim sırasında katılımcıların bireye kimlik ve bu kimlikle ilgili özellikler verebilmesi işaretlere bağlıdır. Kimlik ve bu kimliğin tavırlarla ve davranışlarla ilgili rolleri, haklı olarak beklentileri de beraberlerinde getirir. Bunu bildikleri içindir ki, çoğu insan başkalarına verdikleri izlenimi yönetirken dikkatli davranır. Bu davranışlar rol mesafelendirmesinden rol kucaklamasına kadar uzanan bir yelpaze oluşturur. Rol mesafelendirmesinde, rol, sanal benlik ve henüz görünür olmayan benlik aynı anda talep edilerek izlenim yönetimi yapılır. Rol mesafelendirmesinin amacı rolün bildirimini yaptığından daha fazla bir benliği talep etmektir. Rol kucaklamasında ise birey sanal benliğin içinde kaybolur. Rol kucaklaması durumu ve durumun rollerini idealize eder.
- Belirli bir rolü ne kadar uzun süre icra edersek ve rolü kucaklamaya ne kadar yaklaşırsak, mahcup olma olasılığımız o kadar artar. Goffman rollere olan bu duygusal bağlılığı yüz diye adlandırır. Her etkileşim benliğe bir risk getirir: yüzümüz kızarabilir ya da yüzümüzün akıyla çıkabiliriz. Böylelikle çoğu etkileşimin yüz çalışması etrafında ritüelleştiğini söyleyebiliriz. Çoğu yüz çalışması çeşitli kaçın-

ma işlemleriyle icra edilir. Benliğimiz için tehdit oluşturan ortam ve konulardan kaçınırız, öncelikle bir çekingenlik ve soğukkanlılık cephesi sunarız ve küçümseyen bir alçakgönüllülükle benliğimize dair talepler yaparız. Başkaları söz konusu olduğunda, açıkça dillendirilmeyen ve söylendiğinde onlara itibar kaybına yol açabilecek "gerçekleri" görmezden gelebiliriz, ihtiyaç olduğunda durumları açıklarız ve "küçük düşürücü istekleri" şakacı bir tarzda yapabiliriz.

- Yüz, ego kimliği ve kutsal benlik fikirleriyle yakından ilgilidir. Kutsal benlik fikri benliğin toplumsal bir varlık olmasına, benliğin kutsallığının ve benliğe olan duygusal bağlılığımızın ritüelleşmiş etkileşimler aracılığıyla üretildiğine işaret eder. Etkileşimlerimizin doğası ve yapısı nedeniyle kutsal benlik deneyimimizi ego kimliğimize duygusal bir bağlanma hissiyle yaşarız. Çekirdek ve değişmez bir benlik deneyimi yaşarız çünkü (a) kimlikler ve benlikler coğrafî ortamlarda temellenmiştir; (b) düzenli olarak günlük, haftalık ve aylık turlar yaparak farklı ortamlara uğrarız; ve (c) bu ortamlardaki odaklı etkileşimler yüzümüzün sürekliliğini sağlamaya yöneliktir.
- Ortamlar ve karşılaşmalar, çerçeveler aracılığıyla anlam kazanır. Çerçeveler, bireylerin sonsuz faaliyet ve olay akışının bir kısmını ayırmak için kullandıkları yorumlama şemalarıdır. İki çeşit birincil çerçeve vardır: doğal ve toplumsal. Doğal çerçeve yaşam akışından ayırdığı öğeleri –kasıtlı ya da insan failliğinin sonucu olarak değil– normal ve doğal olarak yorumlar. Toplumsal çerçeve ise faaliyetleri ve olayları insan failliğinin ya da kasıtlı niyetinin sonucu olarak görür. Öte yandan, çerçeveler numara yapmak, rekabet maçları, törenler, teknik provalar, yeniden gruplaşmalar gibi tonlara bürünebilir, bu tonlar içten olabileceği gibi yapmacık da olabilir. Tonlar ve yapmacık çerçeveler çoklu ve soyut anlam katmanlarına olanak sağlar, yine de bunların hepsi iki çeşit birincil çerçeveden birine bağlıdır.

PERSPEKTİF SEÇİMİ: DRAMATURJİ

Fine ve Manning'in (2003) işaret ettikleri gibi, "Goffman'ın kendine özgü yaratıcılığını etkileyen entelektüel kaynakların tam olarak izlerini sürmek zordur" (s. 41). Goffman düşünsel konumunu temellendirme ya da çalışma-

larını kendinden öncekilerin eserleri üzerine inşa etme amacıyla (bilimin ayırt edici özelliği olan) akademik olarak kaynağa atıf uygulamasını nadiren benimsedi. Bunların yerine, incelediği toplumsal olayları ayrıntılı olarak tasvir etti. "Her ne kadar Goffman iddia ettiği gibi yetkin bir sosyolog olsa da, aynı zamanda tam bir yazardı." (Lemert, 1997, s. xiii) Goffman'ın yazılarında onu belirli bir teorik geleneğe bağlayacak ipuçları çok azdır, ancak Chicago Üniversitesi'ndeki lisansüstü eğitiminin perpektifini etkilediği muhakkaktır. Fine ve Manning'e göre, Goffman'ın nesli "Amerikan sosyolojisinde 20. yüzyıl ortasında hâkim olan işlevselci ve nitel perspektiflere şüpheci yaklaşmış, bunların yerine alternatif... yorumlayıcı sosyolojiyi benimsemiştir" (s. 41). Aynı zamanda Goffman'ı Berkeley'e davet edenin Herbert Blumer olduğunu ve *Forms of Talk* [Konuşma Biçimleri] (1981) ve *Frame Analysis* [Çerçeve Analizi] (1974) adlı iki eserin de etnometodolojiye yanıt olarak yazıldıklarını biliyoruz.

Kısaca, toplumsal yaşamı anlamak ve aydınlatmak için sahne analojisini kullanan teorik perspektife ve yöntembilime dramaturji denir. Bu perspektife göre insanlar, ötekilere benlikleri hakkında verdikleri izlenimi sürekli olarak yöneten aktörler olarak görülürler. En önemlisi, her toplumsal karşılaşmada benliğin sunumuna yapılan vurgunun ve ortaya konan ihtiyacın yarattığı yapılandırıcı süreç toplumsal düzene yol açar. Dramaturjistler toplumsal benliğin sürekli olarak üretilmesine ve bunun etkileşim düzeninde yarattığı ahlâki gerekliliklere yoğunlaşırlar.

Goffman'ın eserleri toplumsal karşılaşmalarda benliğin sunumuna ve imaja odaklanan araştırmacılara esin kaynağı olmaya devam etmektedir – binlerce kitap ve makale Goffman'ın eserlerine atıf yapmaktadır. Teorik olarak Goffman'ın en etkili olduğu konular çerçeve analizi ve etkileşim ritüeli teorisidir. Çerçeveler algı ve dikkate rehberlik eden bilişsel yapılardır; diğer deyişle çerçeveler bize nelerin gerçek olduğunu söyler. Çerçeve analizi Goffman'ın teorisini toplumsal hareketler konusuna genişletir (Benford ve Snow, 2000). Bu argümana göre, bir toplumsal hareketin başlayabilmesi için toplumdaki belirli ayrıntılara dikkati yöneltecek belirli çerçeveler olması gereklidir. Yeni yönelimlere yol açan çerçeveler, çerçeveleri bilinçli olarak hizalayarak, var olan çerçeveleri yeni çerçevelere bağlayarak yapılabilir. Etkileşim ritüeli teorisi Randall Collins'in (2004) ayrıntılı olarak incelediği bir konudur. Collins, Goffman ve Durkheim'ın eserleri temelinde, etkileşim ritüellerinin duygusal enerji ve kültürel sermaye ile birbirlerine zincirleme bağlandıklarını ileri sürer. Tek tek durumları birbirlerine bağlayan bu zincirler toplumun temel dokusunu oluşturur.

TEORİ ALET ÇANTANIZ İÇİN

- Dramaturji teorik perspektifinin 250 kelimelik bir özetini yazınız.
- Bu bölümü okuduktan ve anladıktan sonra şu terimleri teorik olarak tanımlayabilmeli ve bu terimlerin izlenim yönetimi için olan teorik önemlerini açıklayabilmelisiniz: dramaturji, toplumsal kimlik, kişisel kimlik, ego kimliği, izlenim yönetimi, ön cephe, ortam, görünüş, tavır, ritüel halleri, sahne arkası, performans takımları, roller, rol mesafesi, damga, yüz, riayet etme ve tavır ritüelleri, yüz çalışması, odaklaşmamış karşılaşmalar, çerçeveler, tonlar, etkileşim düzeni, özgeçmişler, bilişsel ilişkiler.
- Bu bölümü okuduktan ve anladıktan sonra, aşağıdaki soruları yanıtlayabilmelisiniz (teorik olarak yanıtlamayı unutmayınız):

o Etkileşim düzenini üreten nedir?

o Ön cephe nedir, nasıl yönetilir?

o Rollerle ilişki kurmanın farklı yolları nelerdir? Bu farklı yollar hangi etkilerle sonuçlanır?

o Odaklı ve odaklaşmamış karşılaşmaların arasındaki farklar nelerdir?

o Çerçevelerle toplumsal gerçeklik arasındaki bağ nedir, çerçeveler nasıl işler?

Daha Fazlasını Öğrenmek İçin – Birincil ve İkincil Kaynaklar

- Erving Goffman, "The Interaction Order," *American Sociological Review, 48,* 1983.
- Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Anchor Books, 1959. (*Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar, Metis Kitap, 2009)
- Erving Goffman, *Interaction Ritual*, Pantheon, 1967. (*Etkileşim Ritüelleri*, çev. Adem Bölükbşı, Heretik Yayıncılık, 2017)
- *The Goffman Reader*, der. Charles Lemert ve Ann Branaman, Blackwell, 1997.
- *Goffman's Legacy*, der. A. Javier Treviño, Rowman & Littlefield, 2003.

Dünyayla Bağdaştırmak

- Goffman'ın izlenim yönetimi fikrini kullanarak en az iki profesörünüzü birbirleriyle karşılaştırarak inceleyiniz. Ofisleri ne bakımdan birbirlerinden farklıdır? Giyim tarzları ve konuşma biçimleri nasıldır? Ortamı kullanma biçimleri arasındaki farklar nedir? Tavırlarıyla öğrencilerine ilettikleri saygı beklentileri ne bakımdan birbirlerinden farklıdır?
- Flört etmeyi ve video oyunlarını ne bakımdan tonlama biçimleri olarak anlayabiliriz? Aklınıza gelen başka tonlama örnekleri nelerdir?
- Goffman'ın teorisini kullanarak İnternet etkileşimlerini açıklayınız. İnternetteki etkileşimlerle yüz yüze etkileşimler arasındaki farklılıklar ve benzerlikler nelerdir?
- Bir spor olayı, konser ve haber programı örneklerini kullanarak bu örneklerde geçmişte kullanılmış ve günümüzde kullanılan farklı çerçeveleri çerçeve analiziyle açıklayınız.
- Dramaturjik teorinin sınıf, ırk, toplumsal cinsiyet ve cinsiyet eşitsizliğine dair açıklamaları simgesel etkileşimci teorinin açıklamalarından nasıl farklı olacaktır? Bu iki teori birbirlerini hangi yönden tamamlayabilir?

Konu İzleklerini Örmek

- Simgesel etkileşimci "Beni/Bana" kavramı ile Goffman'ın ego kimliği arasındaki farklar nelerdir?
- Goffman'ın ve simgesel etkileşimcilerin, davranışların ve benliklerin nasıl örüntülü ve öngörülebilir olduklarına dair kavrayışlarını karşılaştırarak inceleyiniz.
- Simgesel etkileşimciliğin ortaya çıkan etkileşim kavramı ile Goffman'ın etkileşim düzeni kavramlarını karşılaştırarak inceleyiniz. Bu iki kavramı bir araya getirerek, şu soruyu yanıtlayınız: Toplumsal karşılaşmaların hangi bakımlardan hem ortaya çıkan hem de örüntülü özellikler taşıdıkları söylenebilir?

BEŞİNCİ BÖLÜM

Toplumsal Düzenin Başarılması

Harold Garfinkel

BÜYÜK RESİM: TOPLUMSAL İNŞACILIK
TEORİSYENE KISA BAKIŞ
KAVRAMLAR VE TEORİ: TOPLUMSAL DÜZENİN BAŞARILMASI
Sosyolojiyi Anlamak
Olağan, Gündelik Yöntemler
Açıklama
Görünen Ama Farkına Varılmayan
Belgeleme Yöntemi
KAVRAMLAR VE TEORİ: DÜŞÜNÜMSELLİK [*REFLEXIVITY*]
Gerçekliğin Durumsal İnşası
Duruma Özgü Devam Etmek
ÖZET
PERSPEKTİF SEÇİMİ: ETNOMETODOLOJİ
TEORİ ALET ÇANTANIZ İÇİN

BÜYÜK RESİM: TOPLUMSAL İNŞACILIK

Toplumsal inşacılığı anlamanın en kolay yollarından biri özcülükle (*essentialism*) karşılaştırmaktır. Özcülük insan hayatının çoğu özelliğinin doğuştan geldiğini varsayar: Özcülüğe göre bu özellikler biyolojiktir ve genetik olarak belirlenmiştir. Toplumsal inşacılık ise tersini savunur: İnsan yaşamı toplumsal olarak üretilir. Bu açıdan bakıldığında sosyolojik teorilerin çoğunluğu inşacıdır. Örneğin Durkheim'a göre dinin gerisindeki gerçeklik toplumdur; Marx insan bilincinin toplumsal konuma özgü olduğunu ileri sürer, vb. Yine de, sosyolojinin içinde bir çalışma alanı olarak toplumsal inşacılık en belirgin haliyle 1960'larda Peter Berger ve Thomas Luckmann'ın eserleriyle ortaya çıkmıştır.

Berger ve Luckmann'ın eserlerinin ilham kaynağı, Alman filozofu Edmund Husserl'in başlattığı (1859-1938) bir düşünce akımı olan fenomenolo-

jidir. Husserl fenomenolojik yaklaşımı hem ampirizme hem de rasyonalizme yanıt olarak geliştirmiştir. Ampirizm, bütün bilginin fiziksel dünyadan toplanan algılara dayalı verilerden kaynaklandığını ve bu verilerle test edilebileceğini savunan felsefedir. Rasyonalizm ise gerçek bilginin akıl ve mantık araçlarıyla elde edileceğini ileri sürer. Rasyonalist felsefeye göre algıların kavrayışının ötesinde olan gerçeklere akıl yoluyla erişilebilir. Fenomenoloji, insan bilincine odaklanarak bu iki felsefenin arasında orta bir yol bulur.

Bilinç, algı verisinden daha büyüktür. Husserl'e (1913/1975) göre, insanlar açısından var olabilen her şey sadece bilinçte mevcut olanlardır. Diğer bir deyişle, sadece bilinçli olarak varlıklarının farkında olduğumuz şeylerin bizim için var olduklarını söyleyebiliriz. Ancak Husserl her ne kadar bilincin algı verilerinden daha büyük olduğunu söylese de, bilinç akıldan küçüktür. Husserl incelemelerinde kültürel araçları engel olarak değerlendirdi. Saf bilinci, kültürel araçları bir kenara koyarak, *epoché* ya da diğer bir deyişle aşkın fenomenolojik indirgeme yoluyla incelemek istedi. *Epoché*, durmak veya durdurmak ya da kararı ertelemek anlamında Yunanca bir sözcüktür. Aynı zamanda, uzayda bir konum ya da zamanda bir nokta anlamı da vardır. Bu kavramı yöntembilimsel bir araç olarak kullanan Husserl, bizi insan dünyasının gerçekliğine dair olan inancımızı askıya almaya, inceleyici bakışlarımızı dünyaya dair bilincimizin kendisine yöneltmeye çağırıyordu. Husserl'e göre, saf bilince erişmenin yolu yaşam dünyasının tanınmasını, örgütlenmesini ve anlamlı olarak anlaşılmasını sağlayan kültürel araçları bir kenara koymak ya da "paranteze almak" idi. Bu açıdan fenomenoloji varsayımları, dili ya da teorileri değil doğrudan deneyimin (ya da saf bilinç fenomeninin) önemini vurguluyordu.

Fenomenolojiyi sosyolojiye Alfred Schutz'un (1899-1959) eserleri taşımıştır. Ancak, Husserl ve Schutz arasında önemli bir fark vardır. Husserl her şeyi saf bilince ve doğrudan deneyime indirgemeyi istiyordu. Oysa Schutz, yaşam dünyasının saf bilinçten oluştuğuna ikna olmamıştı. Bir felsefe akımı olarak fenomenoloji bilince odaklanır, bilinci dil ve diğer önyargılar olmaksızın en saf haliyle keşfetmeye çalışır. Burada ana fikir insan deneyiminin en temel yapılarına ulaşmaktır. Ama Schutz'un (1967) iddiasına göre, doğrudan tecrübe ettiğimiz yaşam dünyası tamamen insana özgüdür: Kültür ve dille önceden paketlenmiş bir halde bize gelir. Schutz'a göre yaşam dünyası, tam da Husserl'in paranteze almak istediği dünyadan oluşur. Yaşam dünyası fenomeni kültürel olarak anlamlı bir dünyadır ve insanlar anlamsız var olamazlar. Hal böyleyse, herhangi bir bilimsel ya da felsefî yorumdan bağımsız bir şekilde

yaşam dünyasının (en temel fenomenin) farkına varmak, incelemelerimizin odağında olmalıdır. Bu fenomen, gündelik gerçekliğin sağduyuya dayanan dünyasıdır. Schutz insan deneyiminin en saf halinin insanların yaşam dünyalarında bulunan *doğal tavırda* bulunduğunu söyler. Bu doğal tavrın özellikleri gözü dört açmak, kuşkuyu ertelemek, eldeki işe yoğunlaşmak ve öznelerarasılığı (paylaşılan bir iç dünyayı) var saymaktır.

Berger ve Luckmann (1966) Schutz'un fikri olan yaşam dünyasında doğal tavır fikrini alarak şu soruyu ortaya atar: "Nasıl olur da öznel anlamlar nesnel olgular *halini alır*?" (s. 18). İlk olarak, Berger ve Luckmann insanların doğallıkla herhangi bir tek çevreye uymadığına ve içgüdüsel olarak az gelişmiş olduklarına dikkat çeker. İnsan doğasının bu özellikleri yaşadığımız dünyayı kendimizin yaratması gerektiği anlamına gelir – bu durum antropolojik bir gerekliliktir. Berger ve Luckmann bunu *dışsallaştırma* terimi ile ifade eder: Dışsallaştırma, "insanın hem fiziksel hem de zihinsel faaliyetleriyle sürekli olarak dünyaya akmasıdır" (Berger, 1967, s. 4). En temel düzlemde kültür ve bilgiden oluşan bu insan dünyası, yaşam gerekliliklerini sağlamak amacıyla işbirliği içinde birlikte çalışılırken yaratılır. Ancak, bu süreci keyfi kılan önemli bir özelliği vardır: Bizim kurguladığımız bir dünyadır söz konusu olan. Tarih boyunca bu kadar çeşitli toplumların (toplumsal dünyaların) olmasının nedeni de budur. Bu açıdan değerlendirildiğinde açıklanması gereken, nasıl olup da kurmaca olan bu dünyanın gerçekmiş gibi ve keyfi değilmiş gibi düzenli göründüğüdür. Berger ve Luckmann bu süreci, tam da sözcüğün anlamına uygun bir şekilde *nesnelleştirme* olarak adlandırır. Tekrarlamak gerekirse, fenomenolojik sorunsal kültürün kendini nasıl olup da gerçek görünecek şekilde sunduğuna yoğunlaşır. Bu başta kurumsallaşma ve meşrulaştırma olmak üzere birkaç yoldan başarılır. Toplumsal bilgi, tarihî olan ve bireylerden bağımsızmış gibi görünen ancak bütün bireylerin erişimine açık olan kurumsal çerçevelere yerleştirilir. Örneğin, profesör ve öğrenci rolleri biz doğmadan önce de var olan ve biz öldükten sonra da var olmaya devam edecek rollerdir. Yine, bir şeyin neden doğru ya da haklı olduğunu açıklayan anlatılarla, çeşitli meşrulaştırma biçimleri kullanırız. Bu meşrulaştırma yollarının ya da anlatıların en güçlüsü hiç kuşkusuz dinî olanlardır. Gerçeklik inşasının son aşaması da *içselleştirmedir*. İnsanlar eksik doğarlar ve çocuklukta uzun bir bağımlılık dönemi geçirirler. Biyolojik olarak büyüdükçe toplumun kültürü içinde sosyalleşiriz. Bu nedenle, içimize baktığımızda sosyalizasyon sonucu oluşan benlik sanki her zaman oradaymış gibi doğal görünür. Bu saptama önemli bir duruma da işaret eder: İnsan deneyimi düşünümsel bir süreç-

le inşa edilir. Kültürü yaratırız, nesnelleştiririz ve daha sonra yarattığımız kültürü yeniden içselleştiririz. Her ne kadar bu fikirlerin bazıları sizin için yeni olsa da, bu yaklaşımdan kaynaklanan araştırma gündemleri size tanıdık gelecektir. En azından ırk ve toplumsal cinsiyet hakkındaki sosyoloji konusunda gördükleriniz bu perspektife dayanır.

Harold Garfinkel toplumsal düzen sorusunu yanıtlamak için fenomenolojik yaklaşımı kullanır. Garfinkel, Parsons'un öğrencisiydi ve Parsons gibi insan eyleminin görünen örüntülerini anlamayı amaçlıyordu. Ancak Garfinkel, Parsons'un iradî eylem teorisinin önerdikleriyle ampirik gözlemler arasındaki uyuşmazlıkları sorun olarak görüyordu. Parsons (1951) Freud'un düşüncesini takip ederek "failin kendi kişilik yapısındaki istek eğilimlerinin" bilinçdışı şekilde işlediğini, dolayısıyla insanların yaptıkları eylemleri neden yaptıklarını aslında bilmediklerini (s. 37) ve bu nedenle de bilimsel sosyolojinin devreye girerek bu nedenleri açıklaması gerektiğini ileri sürmüştü. Oysa ampirik açıdan bakıldığında insanlar pekâlâ neyi neden yaptıklarını açıklayabilirdi. İşte bundan dolayı, "sosyologların geliştirdikleri eylem analizleriyle... katılımcıların eylemlerine dair kendi açıklamaları... arasında ortaya çıkan" (Heritage, 1984, s. 22-23) potansiyel bir sorun vardı. Garfinkel, Berger ve Luckmann'a benzer bir şekilde, bütün felsefî ve bilimsel önyargılardan arınmış bir şekilde toplumsal düzen olgusunu anlamaya çalışır. Garfinkel, dünyamızın düzenli görünecek şekilde nasıl sunulduğunu anlamayı ve açıklamayı amaçlar. Bu açıdan değerlendirildiğinde, açıklamamız gereken her şey gündelik yaşamımızın doğrudan deneyiminde mevcuttur.

TEORİSYENE KISA BAKIŞ

Kısa Biyografi

Harold Garfinkel 29 Ekim 1917'de New Jersey Eyaleti'nin Newark şehrinde doğdu. Büyük Buhran döneminde büyüdü ve üniversiteye gitmemesi telkin edildi. Yerel bir okulda iş kurma derslerine devam ederken "açıklamalı muhasebe pratikleri" fikrine aşina oldu ve bu fikri daha sonra etkileşimin birincil özelliklerini açıklamak için analojilerinde kullandı; okula devam ederken bir grup sosyoloji öğrencisiyle karşılaştı, bu öğrenciler Garfinkel'i sosyoloji disipliniyle tanıştırdı. Bu deneyimler ve baraj yapımı için bir yaz kampında çalışması Garfinkel'in Chapel Hill'deki North Carolina Üniversitesi'ne (UNCCH) otostopla gitmeye karar vermesinde etkili oldu.

UNCCH'de lisansüstü programına kabul edildi, bu üniversitede yüksek lisans eğitimini tamamladıktan sonra İkinci Dünya Savaşı sırasında askere gitti. Savaştan sonra Talcott Parsons'un danışmanlığında Harvard'da doktora eğitimini tamamladı. 1954'te Los Angeles'ta Kaliforniya Üniversitesi'nde öğretim üyeliğine başlayan Garfinkel 1987'de aynı üniversiteden emekli oldu. Garfinkel'in en önemli eseri olan *Studies in Ethnomethodology* (*Etnometodoloji Araştırmalar*, çev. Ümit Tatlıcan, Heretik, 2015) 1967'de basıldı.

Temel Sosyolojik Meseleler

Toplumsal düzen ve anlam öteden beri sosyologların en temel uğraşı alanı olmuştur ama Garfinkel'in bakışı genel geçer sosyolojik yanıtların ötesine geçer. Öncelikle Garfinkel, toplumsal düzenin ve anlamın gerçekten var olup olmadığı sorusuyla pek ilgilenmez. Garfinkel'e göre düzen ve anlam konularına gösterilen bu ilgi aslında felsefenin konusuna giren gerçeklikle ilgili sorulara atıf yapar. Oysa Garfinkel'in yoğunlaştığı konu, düzenin ve anlamın var olduğu fikrini nasıl edindiğimizdir. Bu bakış soruyu ampirik bir soru haline getirir çünkü toplum ya da anlam gibi şeylerin gerçekten olup olmadığından bağımsız olarak, insanların toplumsal düzenin var olduğuna dair bir algıları olduğu ampirik olarak doğrudur. Garfinkel sosyologların düzen ve anlamı, normlar ve toplumsal yapılar gibi dışsal güçlere atıf yaparak üstünkörü açıklamalarından da rahatsız olur. Bu eleştirisi aynı zamanda ampirik olarak var olana bir vurguyu içerir: Garfinkel toplumsal düzen ve anlam algısının tam da bu şekilde ve bu zamanda nasıl üretildiğini anlamayı ister.

Basitçe Söylersek

Toplumsal düzenler, içinde bulundukları durumların tamamen farkında olan faillerin bu durumları açıklanabilir ve anlamlı kılabilmek için kullandıkları sağduyulu yöntemlerle özdeştir. Bu nedenle, toplumsal durumlar düşünümseldir; katılımcıların yaptıkları ve canlandırdıkları açıklamalar toplumsal durumları düzenli hale getirir. Açıklamalar dizinseldir [*indexical*] –başka bir ifadeyle, katılımcıların genelde ne anladıklarına ve bağlama endekslenmiştir ya da dizinlenmiştir– ve açıklamalar belgeleme yöntemini takip eder.

Anahtar Kavramlar

Yaşam dünyası, fenomenoloji, etnometodoloji, açıklamalar, belgeleme yöntemi, perspektiflerin karşılıklılığı, düşünümsellik, dizinsel ifadeler, düzeltilemez varsayımlar, inancın ikincil ayrıntılandırılması, duruma özgü devam etmek [*ad hocing*].

Kavramlar ve Teori: Toplumsal Düzenin Başarılması

Etnometodolojinin zor görünme nedenlerinden biri, dikkat çekmeyen etkileşimlerde neler yaptığımıza dayanarak toplumsal düzeni açıklamasıdır. Normlar ve yapılar gibi büyük konulara eğilmek yerine Garfinkel her toplumsal durumda düşünmeden yaptığımız küçük şeylere dikkatimizi çeker. Bu davranışların olduğu gibi sorgulanmadan kabul edilmesi etnometodolojinin gücünü temsil ettiği gibi etnometodolojik açıklamaların sorunlu olduğunu da gösterir. Etnometodoloji güçlüdür çünkü yüzeyin altında ne olduğunu görmemize yardımcı olur – size de bana da tahminimizden çok daha fazla toplumsal gerçeklik için sorumlu olduğumuzu gösterir. Öte yandan, etnometodolojik açıklamalar sorunludur çünkü açıklamalarımızın konusu gündeliktir ve düşünmeden yaptığımız şeylerdir.

Sosyolojiyi Anlamak

Garfinkel'in eserleriyle ilk kez lisansüstü eğitimimin ilk yarı yılında tanıştım. Sosyolojiye Giriş dersinde asistanlık yapıyordum. Hocam misafir profesör Eric Livingston'du. Âdet olduğu üzere dersin ilk günü profesör dersin konusunun ne olduğunu öğrencilere anlattı. Sosyolojide etnometodolojik yaklaşımı kullanacağımızı söyledi. O noktada kimse bunun ne anlama geldiğini bilmiyordu. Hemen ardından hepimize çok garip gelen bir şey söyledi: Bir ders kitabımız vardı ama Profesör Livingston bu kitabı alışılmışın dışında bir şekilde okuyacağımızı söyledi. Genellikle ders kitaplarını konuyu anlamak için okuruz. Diğer deyişle, kitap metnine otorite kaynağı olarak yaklaşırız: Coğrafya kitapları bize dünyayı anlatır, sosyoloji metinleri toplumu öğretir – hiç de karışık olmayan bir durum, değil mi? Ama etnometodoloji söz konusu olduğunda durum farklıydı. Profesör Livingston ders kitabını sosyolojinin kendini nasıl sosyoloji olarak örgütlediğini örnekleyen bir metin olarak kullanacağımızı söyledi. Kitabı toplum hakkında bilgilenmek için okumayacaktık; sosyoloji üyelerinin durumları sosyolojinin konusu olarak nasıl kavradıklarını incelemek amacıyla sosyoji ders kitabının metnini inceleyecektik.

Profesör Livingston'un söylediklerinin son kısmı bana gerçekten kafa karıştırıcı geldi. Ama düşününce, "Sosyoloji metinleri bize toplumu öğretiyor," cümlesinde yüzeyin altında bir şeyler olduğu kesindi. Burada genelde pek az düşündüğümüz bir varsayım vardı: Toplumu incelemek için *öncelikle toplumun var olduğunu varsaymamız gerekir*. Her ne kadar bugün bu varsayım çok mantıklı gelse de, Birinci Bölüm'de gördüğümüz üzere, "toplumun" nesnel bir varlık olarak anlaşılması belirli bir tarihsel gelişme sonucu

ortaya çıkmıştır. Toplum fikrinin gerçekliği tarihsel olarak belirli bir döneme özgü olmakla kalmaz, aynı zamanda çok da tartışmalıdır. Charles Lemert'in (2005) dikkat çektiği gibi, "toplumsal nesnelerin nasıl anlaşılmaları gerektiği [Durkheim'dan] beri profesyonel sosyologlar arasında hep tartışma konusu olmuştur" (s. 7). Bu tartışmanın bir kısmını Üçüncü Bölüm'de değerlendirdik. Blumer toplumun toplumsal bir olgu olarak var olmadığını, toplum derken kastettiğimiz şeyin simgesel etkileşimlerden ve gerçek insanların toplumsal durumlar içindeki ortaklaşa edimlerinden oluştuğunu ileri sürüyordu. Toplumun ampirik temelini sorgulayabiliyorsak, sosyoloji dersi ve ders kitabı hakkında ne gibi sorular sorabiliriz? Başka bir deyişle, ampirik olarak gözlemlenen gerçek durumlar dışındaki nesnelerin varlıklarını sorgularsak, sosyolojinin konusu olarak elimizde ne kalır? Yanıt yalın ve çok nettir ama alışageldiğimiz kalıba aykırıdır. Garfinkel, Profesör Livingston'un görmemizi istediği şeyi açıklar. Garfinkel'in (1967) argümanı iki noktayı vurgular:

> 1. "[G]erçek hayata" yapılan her atıf, bu atıf fiziksel ya da biyolojik olaylara da yapılmış olsa, gündelik yaşamın örgütlü faaliyetlerine yapılmış bir atıftır.
> 2. Durkheim'ın fikirlerini aktaran ve toplumsal olguların nesnel gerçekliğinin sosyolojinin birincil ilkesi olduğunu savunanların aksine... sosyolojiyle uğraşan üyeler için temel konu, gündelik yaşamın birlikte yapılan faaliyetlerinin sürekli olarak başarılmasıyla oluşan toplumsal olguların nesnel gerçekliği ve bu başarının üyeler tarafından bilinmesi, kullanılması ve itirazsız kabul edilmesidir. (s. vii)

Önce ikinci noktadan başlayalım. Durkheim toplumsal yapı ve kurum olarak atfettiğimiz şeylerin toplumsal olgular olduklarını ve bu olguların aynen ampirik gerçekler gibi bir gerçekliklerinin olduğunu ileri sürer. Yine Durkheim (1895/1938), herhangi bir toplumsal olgunun "belirleyici nedeninin" bireyler değil, diğer toplumsal olgular olduğunu söyler (s. 110). Bu argüman yapısal bir yaklaşım için ve genelde de sosyoloji için çok tipiktir. Garfinkel'in vurguladığı fikir şudur: Çoğu sosyolog bir durumun içinde neler olduğunu açıklamak için eldeki duruma dışarıdan etki yapan değişkenler arar; gözlenen fenomeni güçlü olarak etkileyen toplumsal olgular bulmaya çalışır.

Örnek olarak John J. Macionis'in (2005) sosyolojiye giriş ders kitabını (gelmiş geçmiş en çok satan konuya giriş kitaplarından biri olan sosyoloji kitabını) ele alalım:

> Tamamen meritokrasiye dönüşmek yerine, sanayi toplumları neden kastlara benzer nitelikleri (örneğin, mal varlığı zenginliklerinin kuşaktan kuşağa aktarılmasını) devam ettirir? Bunun nedeni, saf meritokrasinin ailenin ve diğer toplumsal gruplaşmaların önemini azaltmasıdır. (s. 251)

Macionis'in kitabının birkaç sayfasını çevirin, "Yoksullar Kimlerdir?" başlığına rastlayacaksınız. Bu başlığın altında bir dizi alt başlık vardır: Yaş, Irk, Etnik Aidiyet, Cinsel Kimlik, Aile Örüntüleri, Kentsel ve Kırsal Yoksulluk. Macionis burada iki şey yapmaktadır: Sanayi toplumlarındaki yoksulluğu açıklamakta ve yoksulluğu betimlemek için kullanılan standart değişkenleri sıralamaktadır. Dikkat ederseniz, Durkheimci sosyoloji geleneğini kullanarak, yapısal eşitsizliğin nedeni diğer toplumsal olgular ve yapılar cinsinden açıklanmaktadır. Macionis'in yukarıdaki önermesine göre yapısal eşitsizliğin sürdürülmesinin nedeni aile yapısıdır. Yine dikkat edilirse, toplumsal yapıyı değişkenler farklılaştırmakta ve aynı değişkenler toplumsal olgu olarak görülmektedir: Eşitsizliğin yapısı yaşa, ırka, toplumsal cinsiyete, aileye, kırsal ya da kentsel ortama göre değişmektedir.

Garfinkel ailenin yapısal eşitsizliğin devamını etkilediğine karşı çıkmaz ya da eşitsizliğin yaş, ırk, toplumsal cinsiyet ve diğer değişkenlere göre farklılaştığını sorgulamaz. Hatta, yapısal eşitsizliği açıklamak için başka bir teori de önermez. Garfinkel teorik açıklama konusuna hiç değinmez – çünkü bu soruları sormak veya aynı konu için farklı teorik açıklamalar yapmak Garfinkel için toplumun, somut durumlar dışında insan edimlerini yönlendiren ve örüntülere neden olan toplumsal yapılar şeklinde nesnel olarak var olduğunu kabul etmek anlamına gelecektir. Diğer bir deyişle, ancak yapısalcı bir bakış açısından yaklaşarak sorulan soruları yanıtlayacak yapısal açıklamalar yapabilirsiniz. Bu nedenle, hiç kuşkusuz kurumsal düzen sosyolojinin bir başarısıdır ve etnometodoloji bundan daha fazlasını bilemez (bkz. Garfinkel, 1996, s. 6n).

Garfinkel'in neden kurumsal düzenin sosyolojinin bir başarısı olduğunu ve etnometodolojinin daha fazlasını bilemeyeceğini söylediğine bir örnek daha verelim. Genel bir ifadeyle söylersek, psikologlar bireye baktıklarında kişiliği, sosyologlar ise benliği görürler. Benlik ve kişilik farklı fikirlerdir ve aynı nedenle de farklı varlıklardır. Ancak, benlik ve kişilik bireyin içinde var olan ve keşfedilmeyi bekleyen varlıklar değildir; daha doğru bir deyişle benlik ve kişilik sosyoloji ve psikolojinin farklı perspektiflerinin ürünleridir. İşte bu nedenle, çok da gerçek bir açıdan, benlik sosyolojinin bir başarısıdır, kişilik de psikolojinin bir başarısıdır. Sosyoloji kişiliği daha iyi bildiğini iddia edemez, çünkü kişiliğin varlığı psikolojinin dili, değerleri ve fikirleriyle sar-

malanmıştır. Kişilik psikolojiye ait bir varlıktır, psikolojinin bakış açısından yaratılmış bir varlıktır.

Bu nedenle etnometodoloji Durkheimcı toplumsal yapılar hakkında bir şey söyleyemez – toplumsal yapılar sadece yapısalcı sosyolojinin perspektifinde vardır. Etnometodolojinin ileri sürdüğü temel ilke Garfinkel'in ilk ifadesinde saklıdır: Sosyolojinin konusu "sokaktaki insanın" (eğitimsiz sosyoloğun) gündelik yaşam deneyimidir. Etnometodolojinin buna karşı ileri sürdüğü ikinci ilke de Garfinkel'in ikinci önermesinde bulunur: *Etnometodoloji toplumsal olguları insanların sosyal durumlardaki başarıları olarak değerlendirir.* Bu durumda etnometodolojinin ilgisinin odağı sosyologların yaptıklarının sosyoloji olarak görülmesini sağlayan yöntemleri keşfetmektir. Yeniden Macionis'in örneğine dönersek, ders kitabının yaptığı gerçekten de nedir? Garfinkel'e göre, sosyoloji ders kitabı bize toplum hakkında bir şeyler öğretmez; ders kitabı sosyologların yaptıklarının nasıl olup da sosyoloji olarak görünmesini sağladıklarına bir örnektir.

Garfinkel'in odağı ilk bakışta göründüğünden daha derindir. Sosyolojik açıklama denilen kurallara bağlı kalarak sosyologlar ne yapmaktadır? Bu kuralları takip eden sosyologlar hem sosyolojik görünen açıklamalar hem de sosyolojinin kendisini yaratmaktadırlar. Konu, (Harold Garfinkel'le ortak yayın yapmış olduğunu sonradan keşfettiğim) Eric Livingston'un ilk sene sınıfa sosyolojinin üyelerinin toplumsal durumları nasıl sosyoloji olarak kavrayabileceklerini örneklemek için neden sosyoloji ders kitabını seçtiğidir. Elbette aklınıza şu soru gelebilir: Sosyoloji toplumda gerçekten neler olduğunu keşfetmeyi ve açıklamayı amaçlamaz mı? Belki de sosyoloji bu keşif ve açıklamaları yapmaktadır ama bunu yaptığını nereden bilebiliriz? Sosyolojinin gerçek dünyayı açıkladığı nereden bellidir? Yapılan açıklamaların doğru olduğunun kanıtı nedir? Bu kanıtlar nasıl üretilir ve bu kanıtları kim verir? Sosyolojiyi temellendirmeye tek çalışanlar sosyolojik yöntemleri kullanan sosyologlardır. Bu saptama, kulağa her ne kadar biraz tuhaf gelse de birazdan daha ayrıntılı değineceğimiz gibi güçlü bir saptamadır.

Olağan, Gündelik Yöntemler

Bu durumda Garfinkel'in ilgi alanı insanların davranışlarını açıklamak için kullandıkları gündelik işlemler ya da yöntemlerdir. Gerçekten de *etnometodoloji* kelime anlamı olarak halk yöntemlerinin araştırılması anlamına gelir. Garfinkel (1974) bu terimi mahkemelerdeki jüri görüşmelerini araştırdığı çalışması sonucunda kullanmaya başlamıştır. Bu çalışmada konuşmaların, mü-

zakerelerin, karar ve hükümlerin sokaktaki insanların gündelik fikirlerinden ziyade "jüri gibi" olması için jüri üyelerinin farklı yöntemler kullandıkları Garfinkel'in dikkatini çekmiştir. "Jüri olma" sürecinde insanlar pek çok bilgi kaynağından yararlanmakta ama insanların kendileri değişmemektedir. Hatta Garfinkel'e (1967) göre, "bir kişi daha mahkemeye gelmeden % 96 jüri üyesi" olur (s. 110). Garfinkel'in gözlemine göre, jüri üyesi olmak insanları değiştirmez. Jüri üyesi olanlar bilgileri alıp ve her zaman yaptıkları gibi kararları verirler. Değişen şey insanların kararları verme biçimleri hakkında yaptıkları açıklamalardır. Jürileri ve jüri kararlarını oluşturan, insanların yaptıklarına dair ürettikleri açıklamalardır.

Açıklama

O zaman, toplumsal düzen toplumsal eylemin kurumsal türlerinin sonucunda ortaya çıkmaz; Garfinkel'e göre toplumsal düzeni oluşturan üyelerin ortamları "açıklanabilir" yapmasıdır. Garfinkel açıklanabilirlik kavramını "açıklamalara göre güçlü bir senatör kabul ediliyordu" cümlesinde geçtiği gibi değerlendirme ya da sınıflandırma anlamında kullanır. Bu anlamıyla bir şeyi **açıklanabilir** yapmak, bu şeyi belirli bir çeşit nesne ya da olay olarak değerlendirilebilir ya da sınıflandırılabilir yapmak demektir. Bir durumu açıklanabilir kıldıkça, aynı zamanda toplumsal düzeni ve gerçekliği üretiriz. Örneğin, bir kaç yıl önce San Diego'da kız kardeşimi ziyaret ediyordum, harika bir gezinti alanı olan, içinde müzeler, çeşmeler, sokak çalgıcıları ve sanat sergileri bulunan Balboa Parkı'nı ziyaret ettik. Yeşillik alanlardan birinin içinde yürüyüş yaparken kardeşim "A bak, şurada bir düğün var," dedi. Nasıl oldu da kardeşim, gördüğü olayın bir düğün olduğunu anladı? Bu basit hatta aptalca bir soru gibi görünebilir ama soruda Garfinkel için önemli bazı ipuçları vardır. İkimiz de olayın düğün olduğunun farkına vardık çünkü insanlar etkinliğin sadece başkalarına değil özellikle kendilerine de düğün olarak görünmesini sağlayacak şekilde örgütlenerek ortamı düzenlemişlerdi.

İster bir bekleme kuyruğu olsun ister bir savaş hazırlığı, grup olarak bir şeyler yapmak üzere örgütlendiğimizde, yapılması zorunlu olan "tanınabilirlik gereklilikleri" vardır (Rawls, 2003, s. 129). Bu gereklilikler yerine getirildiğinde, durum tanınabilir bir toplumsal başarı halini alır. Bunu açıklama işi öncelikle grup üyelerinin omuzlarına düşer. Örneğin, olay sırasında (hazırlık yapan, törene katılan ya da kutlama yapan) düğündeki insanlara gidip "Ne yapıyorsunuz?" diye sorsaydık, yanıtları "Düğün yapıyoruz," olurdu. İşte Garfinkel'in saptaması tam da budur: Herhangi bir durumun parçası

olan üyeler ne yaptıklarının bilişsel olarak farkındadır – belirli bir toplumsal düzeni (düğünü) yaratmak için eylemlerini bilinçli olarak örgütlemektedirler. Üyeler sahne içinde bilerek bir toplumsal düzen yarattıkları ve yanıtlanabilirlik en yalın açıklama olduğu içindir ki, toplumsal örgütlenmenin birincil itici gücü açıklamadır.

Böylelikle Garfinkel toplumsal düzenin, üyelerin ortamı açıklanabilir yapmaya yönelik pratik eylemlerinin sonucunda oluştuğunu söyler. Dikkat ederseniz, Garfinkel'e göre toplumsal düzeni oluşturan üyelerin pratik eylemleridir – insanların dışsal normlara ve değerlere uyması ya da davranışları yönlendiren ve koruyan inançlar değildir; ya da toplumsal düzen insan davranışlarını belirleyen toplumsal yapılardan ya da kazanç ve kayıp mücadelesi için işbirliğine giren ben merkezci faillerden de kaynaklanmaz. Yukarıda değindiğimiz jüri seçimi hikâyesinde de bu açıklanabilirlik pratiklerini görebiliriz. Jüri üyelerinin gerçekten kararları nasıl aldıkları her ne kadar değişmese de, aynı jüri üyelerinin kendi karar süreçlerinin *açıklamalarını nasıl yaptıkları* değişir – açıklama pratikleri onları jüri işini yapan jüri üyeleri haline getirir.

Garfinkel (1967, s. 18-24) UCLA Ayakta Tedavi Kliniği'nde çalıştığı bir araştırma projesi örneğini verir. Araştırmanın konusu başvuru sahiplerini tedavi için seçmekte kullanılacak ölçütleri belirlemektir. İki lisansüstü öğrencisi 1.583 klinik dosyasını inceler. Genelde olduğu üzere, kodlamayı yapan öğrencilere kodlama dosyaları ve açıklamalı talimatlar verilir. Yine genelde olduğu üzere, bulgular kodlayıcıların birbirleriyle ne kadar aynı yönde karar verdiklerini sınayan güvenirlik testlerine tabi tutulur. Genel kanı, istatistiksel sayının yüksek olduğu oranda güvenirliğin de o kadar yüksek olacağıdır. Diğer bir deyişle, televizyon reklamlarını araştırıyorsak, aynı kodlama dosyasını kullanarak kodlama yapan beş kodlayıcı varsa ve kodlayıcılar arası güvenirlik % 85 ise, kodladıkları bulgunun gerçekten de reklamda bulunduğuna hemen hemen emin oluruz.

Ancak Garfinkel'in bulgularına göre, klinik dosyaların içeriklerini kodlayabilmek için kodlayıcılar ayakta tedavi kliniğinin nasıl örgütlendiğine dair bazı ön bilgileri varsayıyorlardı. Bu varsayılan bilgi tabanı "en çok da, şu ya da bu nedenle, ne zaman kodlayıcılar kodlarının 'gerçekten olduğundan' emin olmaları gerekse o zaman bilinçli olarak danışılan" bir bilgi tabanıydı (Garfinkel, 1967, s. 20). Burada önemli bir noktaya dikkat çekmeliyiz: Kodlayıcıların amacı kliniğin nasıl örgütlendiğini bulmaktı, ancak kodlama dosyasını doldurmak için kliniğin örgütlenmesine dair varsayımlar yapmaları gerekiyordu. Bu nedenle, kodlayıcıların güvenirlik oranı klinikte olanları belge-

lemek için kullandıkları kodlama dosyasının güvenirliğinden değil, kodlayıcıların bu kodlama dosyaları dışında yaptıkları bir şeyden kaynaklanıyordu.

Garfinkel'in konumunda olan çoğu araştırmacı bunları ölçme aletleriyle ilgili ve araştırmanın güvenirliği için tehlike oluşturan konular olarak görürdü. Garfinkel (1967) ilk anda akla gelebilecek bu tepkileri "binanın duvarları engellemeseydi çatıyı neyin yerinde tuttuğunu daha iyi görebilirdik şeklinde dile getirilen şikâyetlere" benzetir (s. 22). Garfinkel'e göre çoğu sosyal bilimci şu önemli noktayı gözden kaçırmaktadır: Gerçekten neler olduğunu görmüyorlar çünkü toplumsal dünyayı olduğu gibi gözlemlemek yerine bütün dikkatlerini "sosyoloji" ve "psikoloji" üretmeye harcıyorlar. Garfinkel için lisansüstü öğrencilerinin kendilerine biçtikleri görev "kodlama talimatlarını uygulamaktı". Hal böyle olunca, elbette öğrencilerin elde ettikleri sonuçlar tam da buna uygun çıkıyordu: "Kodlama talimatlarına uygun" olarak anlaşılan ve açıklanabilir olan bir ortam ya da sahne. Bu durumda Garfinkel'in etnometodolojik sorusu şu oldu: "Kodlayıcıların 'kodlama talimatlarını uygulamak' olarak adlandırılan kodlama pratiklerini oluşturan gerçek etkinlikleri nelerdir?" (s. 20).

Garfinkel'in sorusundaki bu değişimin bize gösterdiği, şu anda tam da burada ve bu şekilde gerçekleşen pratik ve planlı eylemlere yoğunlaşmamız gerektiğidir. Üyeler sürekli olarak, toplumsal ortama olan açıklanabilirlik ve hesap verebilirlik yükümlülüklerini yerine getirmektedir. Pratik eylemleri görülmeyi ve raporlanmayı amaçlamaktadır. Garfinkel kodlayıcılara geri dönüp sorular sorduğunda, tam da bu şekilde ve bu zamanda kodlayıcıların pratiklerinin eşzamanlı (ve düşünümsel) olarak "kodlama talimatlarını uygulama" eylemini nasıl ürettiğini ve açıklanabilir hale getirdiğini bulmaya çalıştı.

Eric Livingston'la olan tecrübeme geri dönersek, Profesör Livingston ders kitabını bizlere toplumsal olguları öğretmek için değil "toplumu" öğretmek için kullandı. Livingston gündelik olayları kullandı – bir şeyi toplumsal yapmak için kullandığımız basit yolları gösterdi. Verdiği ödevlerden biri dans etmeyi öğrenmekti, bir diğeri kuyrukta beklemek ya da bir başka ödev, öğlen yemeğine çıkmaktı. Bir seferinde ders başlangıcından 15 dakika sonra sınıfa geldi. Sahnedeki taburenin üstüne bir hoparlör koymamı istedi. Dersin başlangıcında teybi açmamı istemişti. Teypte ne kaydı olduğunu bilmiyordum, sınıfa yapılacak bir açıklama da vermemişti – sınıfa girip teybi açmıştım. Önceden kaydedilmiş bir ders ya da konferans sesini beklerken, telefon zili sesi duyuldu. 15 dakika boyunca sınıftaki 300 öğrenci hoparlörden yayılan bu telefon zili sesini dinledi.

Dans, kuyrukta bekleme, öğlen yemeği, telefon zili, bunlar sosyoloji öğreniminin bir yolu olamaz dediğinizi duyar gibi oluyorum! Eğer sosyoloji deyince aklınıza insanların gündelik yaşamlarındaki durumları açıklanabilir bir şekilde belirli toplumsal olaylar olarak örgütlemesini anlıyorsanız, bu saydığımız örnekler pekâlâ sosyoloji öğretmenin bir yöntemidir. Davranışlarımızı nasıl örgütleriz ki bu davranış ve hareketler dans olarak anlaşılır? Bir bekleme kuyruğu oluşturmak için hangi yöntemleri kullanırız? Hangi şekilde ve ne zaman davranışlarımızı örgütlediğimizde durum "öğlen yemeği" olarak görünür? Livingston'un ve Garfinkel'ın dikkat çektiği nokta bu tür yöntemlerin –gerçek kişilerin gerçek durumlarda kullandıkları yöntemlerin– küçük ya da büyük her ortamda karşımıza çıktığıdır. Bu fikrin güçlü bir sonucu da şudur: Toplumun nasıl işlediğine dair bilmemiz gereken her şey gözlemlenebilir durumda mevcuttur.

Görünen Ama Farkına Varılmayan

Etnometodologların araştırdığı olağan ve gündelik durumlarda garip olan bir şey vardır: Bu durumların hepsi, bilinebilir ve gözlemlenebilir ahlâkî konulardır. Parsons'ta olduğu gibi sosyologlar ahlâk ya da değerlerden bahsederken eldeki anlık durumun dışında var olan bir şeyi kastederler. Ancak etnometodologlar toplumsal düzenin ahlâkının durumun kendi içinde var oluğunu, bunu görebildiğinizi ve dışsal bir kaynağa atıf yapmanız gerekmediğini ileri sürerler. Garfinkel gündelik bir örnek verir.

İnsanların dünyayı bir başkasının bakış açısından tecrübe edemediği doğrudur. Hepimiz bunu "biliriz": Bir partideyken birisine anlattığınız ve başkalarına aktarmasını söylediğiniz hikâyenin nasıl farklılaştığını düşünün; ya da benzer şekilde bir kazaya tanıklık eden beş kişinin beşinin de farklı anlatımları olacağını "herkes bilir". Ama her ne kadar hepimiz bunu bilsek de bilmiyormuşuz gibi davranırız. Aslına bakarsanız, her durumda sanki herkes bizim hangi konudan bahsettiğimizi ve ne yaptığımızı aynen bizim bildiğimiz gibi biliyormuşçasına davranırız. Bir etkileşimi başarıyla tamamlamak için *perspektiflerin karşılıklılığını* varsaymamız gereklidir; diğer bir deyişle, aksine kanıtlar olduğunda dahi perspektiflerimiz ortakmış gibi davranırız. Görüş açılarımızın etrafımızdakilerle farklılık yaratmadan bir diğeriyle değiştirilebilir olduğunu varsayarız. Dünyanın benim için olan anlamıyla, sizin için olan anlamının aynı olduğunu, aradaki tek farkın her birimizin dünyayla olan belirli ilişkisi olduğunu düşünürüz. Bu nedenle, her ne kadar aramızda farklılıklar olsa da, benim yerimde siz olsanız ve benim deneyimlerime sahip olsanız

sizin de dünyayı benim gibi yorumlayacağınızı düşünürüm. Aynı zamanda, yaşam dünyasındaki konumlarımız her ne kadar farklı olsa da, bu farklılıkların konumuz açısından önemsiz olduğunu varsayarız.

Bu varsayımlara dikkat çekmek için Garfinkel (1967) öğrencilerine varsayımları kırma denemeleri yaptırır, bu denemelerin amacı "toplumsal olarak standartlaşmış ve standartlaştırıcı 'görülen ama farkına varılmayan,' gündelik yaşam karelerinin beklenen arka plan özelliklerini" (s. 36) keşfetmektir. Diğer bir deyişle Garfinkel'in öğrencilerinden istediği, gündelik yaşamı kuran, her zaman görülen ama dikkatten kaçan, inşaat iskelelerinin farkına varmalarıdır. Aşağıda birkaç örnekle Garfinkel'in ne anlatmak istediğini görelim (aşağıdaki diyaloglarda Ö = Özne ve D = Deneyi yapandır):

DURUM 2

(Ö) Selam, Ray. Kız arkadaşın kendini nasıl hissediyor?
(D) "Kız arkadaşın kendini nasıl hissediyor?" derken neyi kastediyorsun? Fiziksel olarak mı duygusal olarak mı demek istiyorsun?
(Ö) Kendini nasıl hissediyor demek istiyorum. Neyin var senin? [Sinirlenmiş bir halde.]
(D) Hiç. Sadece ne demek istediğini biraz daha açık ifade et.
(Ö) Boş ver. Tıp fakültesine başvurun ne durumda?
(D) "Ne durumda?" derken ne demek istiyorsun?
(Ö) Ne demek istediğimi biliyorsun.
(D) Aslında bilmiyorum.
(Ö) Neyin var senin? Hasta mısın?

DURUM 3

Cuma gecesi kocamla televizyon seyrediyorduk. Kocam yorgun olduğunu söyledi. Ben de "Nasıl yorgunsun? Fiziksel mi, zihinsel mi, yoksa sadece sıkılıyor musun?" diye sordum.

(Ö) Bilmiyorum, herhalde daha çok fiziksel.
(D) Yani, kaslarım ve kemiklerim mi ağrıyor demek istiyorsun?
(Ö) Herhalde. Bu kadar da teknik olmana gerek yok.
[Televizyona biraz daha baktıktan sonra]
(Ö) Bütün bu eski filmlerde de aynı eski demir yatak başı var.
(D) Ne demek istiyorsun? Bütün eski filmlerde mi, sadece bazılarında mı, yoksa sadece senin seyrettiklerinde mi?
(Ö) Neyin var senin? Tabii ki, ne demek istediğimi biliyorsun.

(D) Keşke daha açık olarak ne kastettiğini söylesen.
(Ö) Ne demek istediğimi bal gibi biliyorsun. Sen en iyisi, git de zıbar!

DURUM 4

(D'nin sevgilisiyle) yaptığı bir konuşma sırasında D, öznenin kullandığı pek çok kelimenin anlamını sorgular.

> İlk bir buçuk dakika özne bu sorulara sanki meşru sorularmış gibi yanıt verir. Sonra "Bana neden bütün bu soruları soruyorsun?" der ve her sorudan sonra bu sorusunu iki-üç defa tekrarlar. Sinirlenir, huysuzlanır, yüz ve el hareketlerinin... kontrolünü kaybeder. Şaşkınlık içinde D'nin sorularının kendisini huzursuz yaptığını söyleyerek "artık yeter" der... Bir dergi alıp yüzünü kapatır. Dergiyi masaya koyup derinlemesine okuyormuş gibi yapar. Neden dergiye baktığı sorulduğunda, ağzını kapatarak konuşmayı reddeder. (s. 42-43)

Bu testlerden çıkartacağımız birkaç ders vardır. Birincisi, bir ortam düzenlenirken yapılan pek çok "görünen ama farkına varılmayan" iş vardır. İkincisi, çoğu konuşma doğrudan sıkı sıkıya rasyonel söylemi inkâra dayalı olarak örülmüştür. Rasyonel tartışmalarda, ek açıklama istemek hem serbesttir hem de beklenir (elbette böylesi açıklamalar sonuç olarak paylaşılan dünyaların üstünkörü geçilen varsayımları olarak kalır). Örneğin, kamyonet alırken satış merkezindeki görevliye ve müdüre sorduğum sorular belirli bilgileri almaya yönelikti, bu soruları sormamı bekliyorlardı ve yanıtladılar. Öte yandan, genelde en çok yaptığımız ve Georg Simmel'in (1971) "toplumsallık" diye adlandırdığı konuşmalar belirli bilgilerin edinilmesi ve paylaşılması amacıyla düzenlenmemiş konuşmalardır.

Toplumsallık durumunda, ek bilgi almak için konuşmayı zorlamak yerine, açıklamaları bekleriz (bu açıklamalar hiç gelmeyebilir), konuşma biçimlenirken aklımıza gelen şüpheleri paranteze almamız ve bütün önermelerin dizinsel [*indexical*] olduğunu (bu önermelerin görünmeyen dünyalara ve hiç gerçekleşmeyecek kavrayışlara atıf yaptığını) anlamamız gerekir – bütün bunların amacı bize "normal bir konuşma" yaptığımız hissini vermektir. Herkesin basit bir konuşma olarak gördüğü diyaloğa harcanan emeği görünce Garfinkel'in yaptığımız her şeyi neden "başarı" olarak gördüğüne daha da değer verebiliriz. Olağan kabul ettiğimiz gündelik konuşmalar kendi kendilerine meydana gelmezler; bu konuşmalar başarılır.

Bu anlatılar hakkında yapabileceğimiz üçüncü gözlem de bunların "ortak söylemin onaylanmış özelliklerini" (Garfinkel, 1967, s. 41) barındırdığıdır. Büyük ihtimalle diğer sosyoloji derslerinden de bildiğiniz gibi bu onaylar davranışlara verilen pozitif ya da negatif desteklerdir. Örneğin, kalabalık bir asansörde herkese sırtınızı dönerseniz negatif bir onay ya da yaptırımla karşılaşırsınız. İnsanlar gözlerini çevirebilir ya da "yüzünü bu tarafa dönsene aptal" veya "in asansörden" anlamına gelecek şekilde "pardon" diyebilir, ya da görüş alanınızın dışına çıkabilir. Sosyologlar bu onayları genelde normlarla ilintili görür, normlar bir toplumun ahlâki dokusunu oluşturur.

Böylece gündelik konuşmalarda oldukça güçlü bazı normların işlerlikte olduğunu görüp, ahlâki bir düzenin yürürlükte olduğunu çıkarsayabiliriz. Ancak, etnometodoloji açısından baktığımızda bu ahlâki temel eldeki durumun dışında var olan bir kültürel yapıdan kaynaklanmaz. Hayır – aslında güçlü normlar işlemektedir. Gördüğümüz nedir? Onaylanan davranışları görürüz. Bu etnometodolojiyi anlamak için merkezî önemdedir. Onaylar, yaptırımlar, normlar, değerler ve inançlar bize nasıl davranmamızı söyleyen ve önceden var olan toplumsal olgular değildir. "Bunlar daha çok da durumların 'algısını,' 'durumun ne olduğunu' inşa ederler" (Heritage, 1984, s. 98).

Garfinkel bizim her bir toplumsal vesilenin ve nesnenin nasıl başarıldığını görmemizi ister. Bu başarılma, üyelerin durumu belirli bir tür toplanma olarak açıklanabilir yapma yollarıyla gerçekleşir. Hepimizin bildiği ve gördüğü ancak dikkat etmediği yöntemleri kullanırız. Garfinkel, "Nasıl olur da (istediğiniz olguyla boşluğu doldurunuz) (istediğiniz başka bir olguyla boşluğu doldurunuz) kadar örgütlü ve gerçek görünecek hale getirilir?" gibi sorularla bu yöntemlerin farkına varmamızı ister. Sorudaki bu boşluklara sosyolojiyi, toplumsal cinsiyeti ya da ders yaptığınız sınıfınızı bile yerleştirebiliriz. Bu yöntemler herkesçe tanınır ve insanlar bu yöntemlere açıklamalarıyla hesap verebilir. Hesap verebilirliği üyelerin faaliyetlerinde görebiliriz. Garfinkel'in istediği de açıklamaların ve hesap verilebilirliğin gözlenebilmesi, normatif yapılara ya da soyut ahlâki sistemlere atfedilmemesidir. Bu yöntemler grup üyelerinin faaliyetlerinde gözlemlenebilir.

Belgeleme Yöntemi

Yetkin anlatımlar verebildiğimizi iddia ettiğimiz pratikleri anlamak için Garfinkel (1967) *belgeleme yöntemi* fikrini kullanır: "Bu yönteme göre gerçek görünüm, altta yattığı varsayılan örüntüye 'işaret eden,' bu örüntünün 'yerini dolduran' ya da bu örüntünün 'bir belgesi' olarak değerlendiri-

lir." (s. 78) Ne zaman bir şeyi yorumlasak, "bu şudur" gibi özdeşlik kuran bir önerme yaparız. Bunu, konuşmaları yorumlarken yaparız ya da örneğin kapımızda duran kişiyi postacı olarak tanırken yaparız. Bu açıdan bakıldığında, belgeleme yöntemi bir nesneyi ya da olayı alıp bir anlam yapısıyla uygunluk içine yerleştirme işidir. Bu her zaman yaptığımız bir iştir ama bunu *nasıl* yaparız?

Belgeleme yönteminin ana hatlarını ortaya çıkarmak için Garfinkel (1967) bir deney yapmıştır. Bu deney için Garfinkel 10 lisans öğrencisini alır ve onlara alternatif bir psikoterapi yöntemini araştırmak için hazırlanan bir deneye katılacaklarını söyler. Öğrencilerin "terapiste" istedikleri soruyu sorma olanakları vardır. Yapmaları gereken tek şey problemin arka planını vermeleri ve sorularını evet ya da hayır şeklinde yanıtlanabilecek şekilde sormalarıdır. Terapist ve öğrenciler farklı odalara oturtulurlar ve interkom aracılığıyla iletişim sağlarlar. Öğrencilerden problemin arka plânını vermeleri, sorularını sormaları, terapistin yanıtını (evet ya da hayır) almaları, sonra interkomu kapatıp tepkilerini vermeleri istenir. Bu işlem öğrencilerin sormak istedikleri bütün sorular bitene kadar tekrarlanır. Elbette, deneydeki aksaklık terapinin olmaması ve "terapistin" yanıtlarının rastgele olması idi. Bu bakımdan yanıtlarda mantıklı bir "anlam" yoktu; konu, öğrencilerin nasıl (ve hangi yöntemleri kullanarak) bu yanıtlara bir anlam verdikleri – öğrencilerin yanıtları nasıl olup da "altta yattığı varsayılan örüntünün yerini dolduran" bir şekilde anladıkları idi.

Garfinkel (1967) bu deneyden pek çok kavrayış çıkardı; burada sadece birkaçını sıralayacağım:

- Öğrenciler deneydeki yanıtları "sorulara yanıt" olarak algıladılar.
- İlk sorudan sonra öğrencilerin sorularının motivasyonu verilen yanıtlardan kaynaklanıyordu – diğer bir deyişle, öğrenciler aldıkları "yanıtlara" bakarak ve ilerde alacakları "yardımcı olacak yanıtları" öngörerek sorularını çerçevelediler.
- Yanıtın anlamı açık olmadığında öğrenci "açıklama bekledi" ya da anlam peşinde "aktif arama" yaptı.
- Tutarsız yanıtlar terapiste bilgi ya da motivasyon atfederek yorumlandı.
- Çelişkili yanıtlar, yanıttaki anlaşmazlık ya da anlamsızlığı gidermek amacıyla "aktif aramayla" anlam arayışını tetikledi.
- Sürekli olarak bir örüntü arayışı vardı.

- Özneler normatif değer taşıyan toplumsal yapılara belirli atıflar yaparak bu değerlerin paylaşıldığını ve bunların anlamlı kararların koşullarını oluşturduğunu varsaydılar – örneğin, aile hakkında "herkesin bildiği gibi" (s. 89-94).

Garfinkel'in vurguladığı nokta öğrencilerin kendi içinde anlamı olmayan bir şeyi anlamlı yapmalarıydı. Belgeleme işi –bir örüntünün aranması ve atfedilmesi– her durumda hepimizin yaptığı bir iştir. Söz konusu olan, ortak bir kültür ya da bilişsel şemanın paylaşılması değil, belgelemenin getirdiği ortaklık algısının başarılmasıdır. Öğrencilerin vakası bize tam da paylaşılan bir kültür ya da bilişsel şema olmadığını gösterir. Yine de, çoğu vakada olay ile anlamlı yapı arasında bir uyuşma sağlanır. Öğrenciler olaylara dair yaptıkları betimlemeleri "anlam kararlarının iletişimini sağlama ve yönetme haklarını" (Garfinkel, 1967, s. 77) güvence altına alacak şekilde yapıyorlardı. Ayrıca dikkat çekici olan, öğrenciler her ne kadar bütün işi bireysel olarak yapıyor da olsalar, yaptıkları işi öğrenci ile terapist arasında ortaklaşa yapılan bir grup çalışması olarak algılıyor ve raporluyorlardı.

Kavramlar ve Teori: Düşünümsellik

Düşünümsellik [*reflexivity*] kavramı Garfinkel'in çalışmalarının ve genel olarak da etnometodolojinin en can alıcı kavramıdır. Düşünümsel olan bir şeyin kendine dönme özelliği vardır. Örneğin, daireler düşünümsel bir hareketle oluşturulur: Başlangıç ve son noktası aynıdır ve bu ikisini birleştiren çizgi dairenin içerdiği bütünü oluşturur. *Düşünümsel* sözcüğü bazen de zihnin içe bakış eylemini anlatmak için kullanılır. Simgesel etkileşimin zihni içsel bir konuşma olarak tanımladığını hatırlayalım. Karşılıklı konuşma her zaman iki tarafın etkileşimine dayanır; peki öyleyse, zihin kiminle konuşmaktadır? Elbette ki kendisiyle. Zihin becerilerini kendi üzerinde uygular. Zihin düşünümseldir; benlik düşünümsel eylemin bir parçasıdır.

Garfinkel'in odağındaki konular aslında bunlar değildir; Garfinkel durumlara ve durumun içindeki her şeyin nasıl örgütlendiğine yoğunlaşır. Hatırlatalım: Garfinkel'in (1967) ilgilendiği konu "gündelik yaşamın birlikte yapılan faaliyetlerinin sürekli olarak başarılmasıyla oluşan toplumsal olguların nesnel gerçekliğidir" (s. vii). Peki, durumlar ve toplumsal olgular nasıl olur da toplumsal olarak örgütlü ortamlar ve gerçeklikler şeklinde açıklanabilir olmak üzere örgütlenir? Yanıt, bu örgütlenmenin düşünümsel olduğudur. Etnometodolojinin,

> merkezî önermesine göre, üyelerin ürettikleri ve ortamları yönettikleri gündelik örgütlü işler, üyelerin aynı ortamları "açıklanabilir" yapma işlemleriyle özdeştir. Bu önermenin en önemli noktası da bu açıklama ve anlatım faaliyetlerinin "düşünümsel" ve "içkin" olmasıdır. (Garfinkel, 1967, s. 1)

Ortamların düşünümsel olarak örgütlendiği birincil yollardan biri **dizinsel ifadelerdir**. Bir şeyin dizinini yapmak ona atıf yapmak ve onu işaretlemek anlamına gelir. İşaret parmağınızı düşünün, bu parmak nesneleri işaret etmek için kullandığınız parmaktır. Burada kullandığımız anlamıyla dizin bir kitapta bulabileceğimiz bütün önemli konulara işaret eder. Bu son verdiğimiz örnek önemlidir. Dizinsel bir ifade kitapların dizinindeki bir sözcük gibidir: Kendine işaret eder. Kitap dizinindeki sözcükleri anlamlı yapan kitabın bağlamındaki konumlarıdır. Deneme amacıyla bir kitabın dizinindeki sözcüğü ve atıfı başka bir kitabın içeriğinde bulmaya çalışın; bu mümkün olmayacaktır. O halde, şu saptamayı yapabiliriz: Dizinsel ifadeler durumların içeriğine işaret eden ve durumlar bağlamında anlaşılan konumlanmış sözel ifadelerdir.

Bu genelde kabul edilenden farklı bir kavrayıştır. Pek çok sosyal bilim insanı da dahil çoğumuz, sözel dilin ve genelde dilin *temsilî* olduğuna inanırız. Örnek olarak, "ağaç" dediğimde, bu sözcükle fiziksel nesneye gönderme yapmış olurum. Bu fikrin getirdiği zorluklardan biri dilin iyi bir temsil yapmamasıdır. Renkler bu sorunu iyi örnekler (Heritage, 1984, s. 144-145): İnsan gözü yaklaşık 7.500.000 rengi ayırt edebilir. Oysa en çok renkle ilgili sözcük içeren dilde (İngilizce) bile renklere işaret eden sadece 4.500 sözcük vardır ve bu 4.500 sözcüğün sadece 8 tanesi yaygın kullanımdadır.

Gündelik dilin temsil konusuyla ilgilenmediği aşikârdır. Garfinkel'in dizinsel ifadelerle kastettiği anlamın bir kısmı simgesel etkileşime benzerlik gösterir (Üçüncü Bölüm), şu farkla ki Garfinkel'in değindiği konu anlamın ortaya çıkma özelliği değil, anlamın düşünümsel doğasıdır. Garfinkel'e göre, "Nasıl gidiyor?" "Bu iyi bir parça," "O bir çırak," ve "Ne haber?" gibi ifadelerin anlamları etkileşimle pazarlığı yapılan anlamlar değildir. Dizinsel ifadelerin anlamı etkileşim içinde ortaya çıkmaz, bu anlam bağlamda bulunur. Hatta, varsayımları kırma denemeleri örneklerinde gördüğümüz gibi, dizinsel ifadelerin anlamları konusunda pazarlığa girişirseniz büyük bir olasılıkla yaptırımlarla karşılaşırsınız ya da ortam dağılır. "Bu iyi bir parça" ifadesindeki "diğerleri arasında bir tanesi" ya da "iyi" sözcüklerinin anlamlarının bağlam tarafında verildiği varsayılır. Örneğin size yeni aldığım gitarı gösteriyorsam ve siz de "Bu iyi bir parça," diyorsanız ikimiz de eldeki

bağlam ya da durumun anlamı verdiğini varsayarız. Bu nedenle, dizinsel ifadeler düşünümseldir çünkü ortaya çıktıkları kendine özgü bağlama gönderme yaparlar.

Gerçekliğin Durumsal İnşası

Ancak, dizinsel ifadeler başka bir nedenle de düşünümseldir. Bu ifadeler durum içinde ve duruma atıfla görünür olmakla kalmaz, dizinsel ifadeler aynı zamanda durumun var olmasını da sağlar. Mehan ve Wood (1975) "merhaba" örneğini verirler. Diyelim ki okulda koridorda beni görüyorsunuz. "Merhaba," diyorsunuz. Ne yapmış oldunuz? Selamlama yoluyla toplumsal bir durum başlattınız ya da yarattınız. "Merhaba" dediğiniz anda ikimizin etrafında hemen bir daire çizmiş oldunuz, bizi etrafımızdakilerden farklı bir toplumsal grup olarak belirlediniz. Bu toplumsal durumu karşılaşma, etkileşim ya da konumlanmış faaliyet sistemi olarak adlandırabiliriz ve bu durumun "merhaba" diyene kadar var olmadığını söyleyebiliriz. Dikkat ederseniz "merhaba" önemli bir özelliğe sahiptir: "Merhaba" ancak toplumsal durumlar içinde bir selamlaşma olarak var olur. Her "merhaba" dendiğinde toplumsal bir durum yaratılır. Oysa "merhaba" sadece toplumsal durumlarda, gerçek ya da sanal durumlarda (bizim örneğimize benzer şekilde) var olabilir. İşte bu nedenle "merhaba" tamamen düşünümseldir; toplumsal durumu yaratır, toplumsal durum içinde var olur ve toplumsal durum içinde anlamını bularak toplumsal durumu yeniden yaratır.

Düşünümsel olan tek ifade sadece "merhaba" ifadesi değildir. Şimdi de "güzelsiniz" ya da "güzelsin" ifadesini örnek olarak alalım. Bu ifade elbette bağlamında anlam kazanır. Bir kraliçeye "güzelsiniz" diyebileceğiniz gibi, seviştikten sonra eşinize "güzelsin" diyebilirsiniz ya da aynı ifadeyi ironik bir yorum yapan arkadaşınıza ya da Cadılar Bayramı partisine giden bir arkadaşınıza söyleyebilirsiniz. Dikkat ederseniz, "güzelsin" demeniz güzelin nasıl anlaşılacağına dair durumu da yaratır. İronik yorumun güzelliği siz "güzelsin" demeden önce henüz oluşmamıştır, siz bir kez "güzelsin" deyince bu ironik yorum yarattığı bağlam içinde anlaşılabilir. Dahası, dizinsel ifadeler bu çeşit yerleşik ve sık kullanılan ifadelere sınırlı değildir. Bir ara Garfinkel öğrencilerinden eve gidip yapılan konuşmaları kayıt etmelerini istemişti. Öğrencilerden, söylenenlerin tam anlamı konusunda bir rapor yazmalarını da istemişti. Aşağıda bu rapordan kısa bir alıntı veriyorum (Garfinkel, 1967, s. 25-26).

	Söylenen	Kastedilen anlam
Erkek	Dana, bugün tutup kaldırmamıza gerek duymadan park sayacına bozuk para atmayı başardı.	Bugün öğleden sonra 4 yaşındaki oğlum Dana'yı yuvadan eve getiriyordum. Daha önce park sayacına ulaşabilmesi için hep havaya kaldırmam gerekirken bugün boyu sayaca yetişti.
Kadın:	Onu plak dükkânına götürdün mü?	Senin için otopark sayacına para attığına göre park ettiğinde yanında Dana vardı. Ya onu almaya giderken plakçıda durdun ya da onu aldıktan sonra plakçıya gittin. Dönerken miydi? Yoksa onu almaya giderken mi durdun? Ya da dönerken başka bir yere mi uğradın?

Bu konuşmada ilk dikkat çekilecek nokta elbette şudur: Söylenenlerin anlaşılabilir olması için üyelerden her birinin diğerinin bildikleri hakkında varsayımlar yapması gerekir. Erkek ve kadının daha ilk cümlelerinde ifadesini bulan Dana hakkında paylaştıkları büyük deneyim dünyasının anlamına dışarıdan bir gözlemcinin erişmesi olanaksızdır. Bu nedenle birinci nokta çok barizdir: Sözel ifadeler paylaşıldığı varsayılan ortak dünyalara atıf yapar ya da bu dünyaları dizinde işaretler.

İkinci nokta o kadar bariz olmayabilir. Öğrenciler sağdaki sütunu güçlükle doldurabildiler. Gerçekten söylenen ile dizinsel olarak anlaşılanları yazıya dökmek zordu. Ancak, Garfinkel öğrencilerden sağ sütunda söylenenleri dizinsel olarak açıklamalarını istediğinde işler iyice zorlaştı. Garfinkel'in öğrencilerden açıklamayı açıklamalarını istemesinin nedeni açıklamanın dizinsel anlam dünyalarını varsayıyor olmasıydı. Garfinkel'in (1967) raporuna yazdığına göre "öğrenciler istenen işin imkânsız olduğundan yakınarak ödevi bitiremeden yarıda bıraktılar" (s. 26). Her açıklamayı açıklamak imkânsızdır çünkü bütün konuşmalarımız dizinseldir. Çoğu kişi iki yaşında bir çocuğu yetiştrmeye çalışırken bu durumla yüz yüze gelmiştir. İki yaşındaki çocukların hep "Niye?" sorusunu sordukları için adları çıkmıştır. Her anne baba da bu "niye" sorusunun bir kere başladı mı bitmediğini bilir – her yanıt yeni bir "niye" sorusuna neden olur. Kültürümüz dizinsel ve düşünümsel olduğu için bu sorular hiç bitmez.

Mehan ve Wood (1975) daha da ileri giderek dünyamızın gerçekten nasıl kökten bir şekilde düşünümsel olduğuna dikkat çekerler. Her toplumsal dünya düzeltilemez varsayımlara ve inancın ikincil ayrıntılandırmalarına dayalıdır. Doğruluğuna inandığımız ama hiçbir zaman sorgulamadığımız şeylere *düzeltilemez varsayımlar* denir. Bu varsayımların düzeltilemez olmalarının

nedeni değiştirilmeleri ve ekleme yapılmalarının mümkün olmamasıdır. Bu varsayımlar toplumsal dünyamızın temelini oluşturur. *İnancın ikincil ayrıntılandırmaları* düzeltilemez varsayımları koruma işlevi gören buyruklar ve meşrulaştırıcı anlatımlardır. Diğer bir deyişle, inancın ikincil ayrıntılandırmaları neden bazı ampirik bulguların düzeltilemez varsayımlarla uyuşmadığını açıklamak için kullandığımız hazır hikâyelerdir. Düzeltilemez varsayımlar hakkındaki gerçekten ilginç noktalardan biri gerçekliğimizi yönlendiren ve yaratan kültürel varsayımların her zaman ampirik dünya ile uyuşmadığıdır.

Mehan ve Wood (1975) kalemimizi kaybettiğimiz durumları örnek gösterirler. Kayıp kalemimizi aramamızın temelinde nesne tutarlılığına dair bir varsayım vardır – fiziksel nesnelerin zaman ve uzamda tutarlı bir varlıkları vardır. "Örneğin, diyelim ki kaleminizi daha önce baktığınız bir yerde buluyorsunuz. Her ne kadar eldeki kanıt kalemin orada önce olmadığına sonra birden aynı yerde bulunduğuna işaret etse de böyle bir sonuca ulaşmazsınız." (s. 12) Bu şekilde bir sonuca varmak gerçeklik sistemi hakkındaki düzeltilemez bir varsayımı sorgulamak anlamına gelirdi – kalemi bir cinin alıp götürdüğü ya da bir kara deliğin yuttuğu gibi bir olasılığı hiçbir zaman aklımızdan geçirmeyiz. Nesne tutarlılığı hakkındaki varsayımımız inancın ikincil ayrıntılandırmalarıyla korunur. Önceden arayıp bulamadığımız kalemi aynı yerde bulduğumuzda "Tüh, daha önce gözden kaçırmışım," deriz.

Düşünümsellik konusunda bir adım daha ileri gidebiliriz. Düşünümsel olarak yaratılan ve korunan sadece kültürler değildir, her gerçeklik sistemine dair kanıtlar da düşünümseldir. Çarpışan iki arabayı düşünelim. Olayı nasıl adlandırırsınız? Çoğumuz bunu "kaza" diye adlandırır, ancak çarpışmaya kaza dediğimizde neyi ima ederiz? Olayların arkasında yatan hiçbir dışsal güç olmadığını varsaydığımızda kazadan bahsetmek mümkündür. Peki, sürücülerden biri köktendinci bir Hıristiyan ise durum ne olur? Olay, o sürücünün perspektifinden "Allah'ın takdiri" olarak tanımlanabilir.

Öncelikle ilk akla gelen soruyu soralım: Olay dediğimiz gerçekten de nedir? Etnometodolojiye göre, olay kendi içinde hiçbir şey değildir; dünyaya dair ve dünyanın nasıl işlediğine dair varsayımlar yaptığımızda olay anlamlı bir şey olur. Ancak varsayımlar yaptığımızda etrafımızdaki olaylar nasıl nitelenebilir? İki arabanın çarpışması örneğini düşünelim. Bu örnekte olay ya bir kaza ya da Allah'ın takdiri olarak değerlendirilir. Sonra küçük kurnazca bir oyunla, olay kendini başlangıçta tanımlayan sistemin ispatına dönüşür. "Kaza" geçirdiğini düşünen kişi "olur böyle şeyler" inancını pekiştirir. "Allah'ın takdiri" olduğunu düşünen kişi de her şeye kadir ve bağışlayıcı Allah'a olan

inancını pekiştirir. Her iki durumda da çarpışma, var olan gerçeklik sistemini meşrulaştırmakta kullanılır – aynı kalan anlam sistemi olay tanımının ispatını sağlar. Benzeri bir durum bilim (ve sosyoloji) için de doğrudur: Bilimin geçerliliğinin "ispatı" olarak görülenin tanımını yine bilim yapar.

Duruma Özgü Devam Etmek

Garfinkel (1967) ilk bakışta inanılmaz görünen bir şey söyler: "Gündelik hayattaki işlerini devam ettirmek için kişiler birbirlerinin bu şekilde 'gerçekten de ne dediklerini' anlamalarına izin vermeyi reddederler." (s. 41) Nasıl olur da insanlar karşılarındakilerin gerçekten ne dediklerini anlamayı reddederler? Bu önerme ilk anda her ne kadar mantıksız görünse de Garfinkel'in yaptırdığı varsayımları kırma deneylerini hatırlayınca anlam kazanır: "İşler nasıl gidiyor?", "Ne demek istiyorsun? Ne, nasıl gidiyor?" Konuşmalarda herkesçe anlaşıldığı varsayılan kullanım örüntülerini kırdığımızda, hatta bunu önemli ve stratejik konuşmalarda yaptığımızda bile, insanlar bozulur. Pek çok durumda çoğu kişi tam olarak kastedilen anlamın ne olduğunun sorgulanmasına çok az hoşgörü gösterir, gerçekten ne söylediklerinin bilinmesine izin vermeyi reddederler. Elbette, bu reddin temel nedeni her karşılıklı konuşmanın altında sonsuz dizinsel dünyaların bulunmasıdır, konuşmalarımızın dayanağı bu paylaşılan dünyalar algısıdır.

Yine de, çoğu konuşma aksamadan devam eder. Bu nasıl mümkün olur? Garfinkel'e (1967) göre bunu mümkün kılan *ad hoc* ya da *duruma özgü devam etmemizdir.* Duruma özgü anlamında kullanılan *ad hoc* ifadesi Yeni Latince kaynaklıdır ve kelimesi kelimesine "bunun için" anlamına gelir. Bir şey sadece eldeki durum ya da belirli bir amaç düşünülerek yapıldığında "ad hoc" ya da "duruma özgü" deriz. Garfinkel bu terimi konuşmalardaki potansiyel sorunları geçiştirdiğimiz ve makul gösterdiğimiz küçük küçük yolları anlatmak için kullanır. Bu anlamıyla, duruma özgü devam etmek deyince, üyelerin bir toplumsal örgütlenme ve paylaşılan dünyalar algısını ve görüntüsünü devam ettirmek için kullandıkları pratikler veya yöntemler akla gelir.

Öğrenciler ve terapist örneğinde bu bahsettiğimiz duruma özgü devam etme yöntemlerinden bazılarını gözlemleyebiliriz. Bu deneydeki durumda söylenilenlerin anlamları öğrencilere özellikle söylenmiyordu. Bu bilinmezlik durumuyla varsayılan bağlam (psikoterapi deneyi) bir araya gelince öğrenciler "duruma özgü devam ettiler": Aykırı ya da muğlak diyalog ortamında konuşmanın ve toplumsal düzenin devamını sağlayacak yöntemler kullandılar. Dikkatlice okuyalım: geçmişe ve geleceğe yönelik algılarını kullanarak söyle-

nilenleri yaşam öyküsel geçmiş ve geleceği olan eldeki bağlama yerleştirdiler, ilk duyduklarında anlamsız gelen yanıtlar için açıklama beklediler ve bir anlam dizini için sürekli olarak aktif arama yaptılar. Dikkat ederseniz, bunları yaparken olay akışını kesintiye uğratmamak için sorgulama yapmadılar.

Ne zaman düzenlemenin toplumsal olarak yetkin bir üyesi konumunu alsak duruma özgü devam etme edimi meydana gelir. Toplumsal olarak yetkin üyeler açıklanabilir bir olayı sunmak ve devam ettirmek zorunda kalırlar, bu olay bir konuşma, düğün, cenaze, bina inşaatı ya da okulda verilen bir ders olabilir. Bu durumlarda gerçekten nelerden bahsettiğimizi birbirimizin anlamasını reddederiz. Bunu özellikle birbirimizi aldatma amacıyla yapmayız; bunu yapmamızın tek nedeni her toplumsal etkinliğin arkasında sonsuz dizinsel dünya alanlarının bulunmasıdır. İşte bu nedenle, ortak toplumsal dünyalar algısını korumak için duruma özgü devam etme yöntemlerini kullanırız. Müdahale etmeksizin konuşmayı devam ettiririz ve hiç gelmeyen açıklayıcı önermelerin gelmesini bekleriz. Gerekirse daha fazla açıklama yapabiliriz ve "biliyorsunuz" anlamında (her ne kadar hepimizin "bildiği" şey hiçbir zaman söylenmese de), ("vesaire ilkesi" olarak da bilinen) "bildiğiniz gibi" ifadesini kullanırız.

Özet

- Garfinkel'in yaklaşımının sosyolojide başka bir benzeri yoktur. Garfinkel toplumsal düzeni ve anlamları *in situ* [içinde bulundukları konumda] üretilen başarılar olarak görür. Diğer bir deyişle, Garfinkel'e göre toplumsal düzen ve anlam doğal ortamların dışında var olan kurumlar aracığıyla değil doğal ortamında –yüz yüze etkileşimlerde– başarılır.
- Bunun yapıldığı temel yol açıklamadır. Her toplumsal ortamın temel gereksinimi belirli bir ortam olarak tanınabilir ve açıklanabilir olmasıdır. Bu nedenle bir ortamı oluşturan pratik davranışlar görünür ama farkına varılmayan davranışlardır; ve ortamın başarılmasını tam da bu davranışlar sağlar.
- Tüm ortamlar ve konuşmalar dizinseldir; kendilerine işaret eder ve atıf yaparlar. Bir düğün ya da ders durumunu yaratan eylemler aynı zamanda bu durumların içinde anlamlı toplumsal etkinlikler olarak anlaşılır. İnsan etkinliği her zaman kendine atıfta bulunur; tamamen düşünümseldir, düzeltilemez varsayımlara dayanır, belgeleme yöntemiyle keşfedilir, dizinsel yöntemlerle ispatlanır ve inancın ikincil ayrıntılandırılmalarıyla korunur.

PERSPEKTİF SEÇİMİ: ETNOMETODOLOJİ

Genel olarak ifade edersek, etnometodoloji Harold Garfinkel'in Parsons'un eylem teorisi ve Parsons'un Hobbescu toplumsal düzen problemine getirdiği yanıt üzerine çalışmalarıyla doğdu. Garfinkel'i özellikle rahatsız eden Parsons'un faillerin durum hakkındaki bilgilerini azımsamasıydı (bkz. Heritage, 1984, s. 9). Garfinkel'in gördüğü ampirik gerçek insanların neyi neden yaptıklarının farkında oldukları ve ampirik temelli sosyal bilim disiplinlerinin bu saptamayı başlangıç noktası olarak almaları gerektiği idi. Garfinkel ampirik olarak konumlanmış faillerin toplumsal dünyalarını oldukları gibi dikkate almanın ve ön kabulleri paranteze almanın yöntemi olan Alfred Schutz'un (1967) fenomenoloji anlayışını temel aldı. Yalın bir ifadeyle söylersek, "etnometodoloji... insanların tanınabilir toplumsal düzenleri üretmek için kullandıkları yöntemlerin araştırılmasıdır" (Rawls, 2003, s. 123). Etnometodolojinin temelindeki teorik fikir toplumsal şeyleri anlamak için gerekli olan her şeyin durumun içinde bulunduğu ve "insan olmanın, hemen hemen her zaman, kişinin hem ne yaptığını hem de neden yaptığını bilmek demek olduğudur" (Giddens, 1991, s. 35).

Kısacası, etnometodoloji insanların düşünümsel olarak toplumsal düzeni başarmak ve anlamlı kılmak için kullandıkları sağduyulu işlemleri irdeleyen bir teorik perspektiftir. Etnometodoloji toplumsal düzenlerin ve bu düzenlerin yaratıldığı yöntemlerin özdeş olduklarını varsayar; her durumda insanlar ne yaptıklarının ve neden yaptıklarının farkındadır; ve toplumsal düzen, kullanılan işlemlerin tanınır ve sağduyulu olduğu, kaynaklarını durumun içinden alan süregiden bir başarıdır. Genel sosyoloji gerçekliği (gerçekliğin varlığını) verili alırken, etnometodoloji insanların gerçeklik algısını geliştirme yolunu araştırma alanı olarak alır. Bunun sonucunda etnometodoloji tam da insan eyleminin ve durumunun tüm yönlerini araştırmaya açar. Etnometodolojik sorunun genel biçimi şudur: İnsanların _____ konusunu örgütledikleri ve anlamlı kıldıkları yerel yöntemler nelerdir?

Etnometodolojik soru açık uçlu olduğu içindir ki Garfinkel'in eserleri sayısız uygulamalara ve genişletilmiş çalışmalara esin kaynağı olmuştur. Belki de en çok işlenen ve en tanınmış uygulamalar konuşma analizleri ve bilim üzerine olan çalışmalarıdır. Tüm araştırmacılardan daha çok Harvey Sacks (1995) konuşmanın etnometodolojik araştırmasını yapmıştır. Sacks'ın sorduğu temel soru insanlar birbirleriyle konuşurken kelimelere ek olarak neyin iletişiminin yapıldığı sorusudur. Sacks insanların belirli toplumsal düzenleri başarmak için belli bazı konuşma araçlarını kullandıklarını keşfetmiştir. Candace West ve Don Zimmerman (1987) Sacks'ın yaklaşımının toplumsal cinsiyetin araştırılmasında kullanılmasını örnekler.

West ve Zimmerman şu soruyu sorar: Toplumsal cinsiyet eşitsizliği düzenini oluşturmak için hangi konuşma mekanizmaları kullanılır?

Bilim üzerine yapılan etnometodolojik çalışmalar bilim insanlarının bilim yaptıkları algısını yaratma yollarını ve bilimsel veri üretme yöntemlerini araştırır (bkz. Lynch, 1997). Yakın zamanda yaptığı çok ilginç bir araştırmada Linda Derksen (2010) DNA ölçümlerini inceler. Her ne kadar etnometodolojiden bazı farklılıklar içerse de Derksen'in yaklaşımı açıkça etnometodolojiktir. Derksen makalesinde ölçüm yapan operatörün öznel kararlarının görünmez olduğu ve nesnel hale geldiği anları ayrıntılandırır.

Ancak genel olarak Garfinkel'in eserleri, genel sosyolojiyi içerebilecek ve hatta esasen içeren kendine özgü bir yaklaşım sundukları için epey tartışma yaratmıştır. Yine de Garfinkel'in etkisi sosyolojide ünlü olan pek çok genel teoriyi etkilemiştir. Bu kitapta da bahsedeceğimiz (On Dördüncü Bölüm) bir örnek Anthony Giddens'ın eserleridir, özellikle de Giddens'ın öz kimlik üzerine olan çalışmalarıdır. Garfinkel'in etkisini görebileceğimiz başka ilginç bir örnek de Jonathan H. Turner'ın *A Theory of Social Interaction* [Toplumsal Etkileşim Teorisi] (1988) adlı eserdir. Bu kitapta Turner'ın amacı, aynı Garfinkel'in amacı gibi Parsons'un edim analizini eleştirmektir, ancak Turner'ın kitabının etnometodolojik yöntemin bir örneği olarak sınıflandırılması mümkün değildir. Turner Garfinkel'in teorisini toplumsal etkileşim içindeki motivasyonların ve eylemlerin daha pozitivist ve kapsamlı bir açıklamasının içine dokur.

TEORİ ALET ÇANTANIZ İÇİN

- Fenomenolojinin 200 kelimelik bir özetini yazınız. İstediğiniz ek kaynakları kullanabilirsiniz.
- Etnometodolojinin teorik perspektifinin 250 kelimelik bir özetini yazınız.
- Bu bölümü okuduktan ve anladıktan sonra şu terimleri teorik olarak tanımlayabilmeli ve etnometodoloji için önemlerini açıklayabilmesiniz: yaşam dünyası, fenomenoloji, etnometodoloji, açıklamalar, belgeleme yöntemi, perspektiflerin karşılıklılığı, düşünümsellik, dizinsel ifadeler, düzeltilemez varsayımlar, inancın ikincil ayrıntılandırılması, duruma özgü devam etmek.
    - Bu bölümü okuduktan ve anladıktan sonra, aşağıdaki soruları yanıtlayabilmelisiniz (teorik olarak yanıtlamayı unutmayınız):

- Garfinkel'in olayları "tam da bu şekilde ve bu zamanda" incelemek istemesi ne anlama gelir? Garfinkel'in yaklaşımı toplumsal düzen ve toplumsal yapılar hakkında ne ima eder?
- Durumlar nasıl düşünümsel olarak örgütlenir? Daha açık bir ifadeyle, açıklanabilirlik, dizinsellik ve belgeleme yöntemi toplumsal olayları düşünümsel olarak örgütlemek için nasıl işlevler görürler?
- Düzeltilemez varsayımlar ve inancın ikincil ayrıntılandırılmaları ne demektir? Birlikte nasıl bir gerçeklik algısı yaratırlar. Yanıtınızı açıklamak için gazete ya da internet haber sitesinden bir örnek kullanınız.

Daha Fazlasını Öğrenmek İçin – Birincil ve İkincil Kaynaklar

- Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Prentice Hall, 1967. (Etnometodolojide Araştırmalar, çev. Ümit Tatlıcan, Heretik Yayıncılık, 2015)
- Harold Garfinkel, *Ethnomethodology's Program: Working Out Durkheim's Aphorism*, derleyen ve girişi yazan Anne Warfield Rawls, Rowman & Littlefield, 2002.
- Harvey Sacks, "Sociological Description," *Berkeley Journal of Sociology, 8*, 1-16, 1963.
- Don H. Zimmerman ve Melvin Pollner, "The Everyday World as a Phenomenon," Jack Douglas (der.), *Understanding Everyday Life: Toward the Reconstruction of Sociological Knowledge* içinde, Aldine, 1970.
- Melvin Pollner, "Mundane Reasoning," *Philosophy of the Social Sciences, 4*, 35-54, 1974.
- Hugh Mehan ve Houston Wood, *The Reality of Ethnomethodology*, Wiley, 1975.
- Anne Rawls, "Harold Garfinkel," George Ritzer (der.), *The Blackwell Companion to Major Contemporary Social Theorists* içinde, Blackwell, 2003, s. 131-136.
- John Heritage, *Garfinkel and Ethnomethodology*, Polity Press, 1984.
- Eric Livingston, *Making Sense of Ethnomethodology*, Routledge & Kegan Paul, 1987.

- Deidre Boden ve Don H. Zimmerman (der.), *Talk and Social Structure: Studies in Ethnomethodology and Conversation Analysis*, University of California Press, 1991.
- Michael Lynch, *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science*, Cambridge University Press, 1997.

Dünyayla Bağdaştırmak

- Dünyayı kavramak için etnometodolojiyi kullanmak hem kolay hem zordur. Kolay olmasının nedeni, merhaba demekten, bilime ve ülkeler arasındaki ilişkilere kadar hayatınızdaki hemen her şeyin etnometodolojik olarak örgütlenmiş olmasıdır. Zor olan kısmı ise görünen ama farkına varılmayan düşünümsel davranışların gözlemlenmesinin güçlüğüdür. Ancak bir kere anlayınca etnometodolojik yöntemlerin tanınması zor değildir. Başlangıç için iki ödev verelim:

o Elinizdeki ders kitabının düşünümsel olarak sosyolojinin inşasına nasıl bir örnek oluşturduğunu anlatınız. Anlatımınızda somuta girmeyi ihmal etmeyiniz – "tam da bu yoldan ve tam da bu zamanda."

o Yiyecek marketindeki kasa bekleme kuyruğunun toplumsal örgütlenmesinin etnometodolojik bir tasvirini yazınız.

Konu İzleklerini Örmek

- Simgesel etkileşimcilik, dramaturji ve etnometodoloji perspektiflerinin her biri toplumsal düzeni ve davranış kalıplarını nasıl açıklar? Bu perspektifleri birleştirmek mümkün müdür?
- Üçüncü, dördüncü ve beşinci bölümlerdeki perspektiflerden her birini eylem özgürlüğü açısından değerlendiriniz. Hangi perspektifte failin en çok özgür olduğunu söyleyebiliriz? Hangisinde en az özgür olduğunu söyleyebiliriz?
- Belirli bir nitelikte failin varlığına dayanmayan gördüğümüz ilk perspektif etnometodolojidir. Simgesel etkileşimcilikte ve dramaturjide nasıl bir benlik ya da fail vardır? Böyle bir faili perspektifine dahil etmeyerek Garfinkel'in kazandıkları ve kaybettikleri nelerdir? Garfinkel'in teorisine hangi fail çeşitleri uyar? Neden?

ALTINCI BÖLÜM

Toplumsal Mübadeleler

George Homans, Peter Blau ve Randall Collins

Büyük Resim: Faillik
Toplumsal Davranışın Temel Biçimleri – George Homans
Teorisyene Kısa Bakış
Kavramlar ve Teori: Davranışsal Psikolojinin Temel İlkeleri
İkincil Önermeler
Özet

Toplumsal Mübadeleler ve İktidar – Peter Blau
Teorisyene Kısa Bakış
Kavramlar ve Teori: Toplumsal Mübadeleler
Mübadelenin Temel İlkeleri
Kavramlar ve Teori: İktidarı ve Toplumsal Yapıları Yaratmak
Toplumsal Yapıların İnşası
Özet
Ritüelleşmiş Mübadeleler – Randall Collins
Teorisyene Kısa Bakış

Kavramlar ve Teori: Duygu – Genelleştirilmiş Mübadele Ortamları
Kavramlar ve Teori: Etkileşim Ritüeli Zincirleri
Ritüelleşmiş Toplumsal Yapılar
Kavramlar ve Teori: Katmanlaşmanın Ritüelleşmesi
İktidarın Dikey Boyutu
Ağların Yatay Boyutu
Sınıf ve İktidarın Yeniden Üretimi
Özet
Perspektif Seçimi: Mübadele Teorisi
Teori Alet Çantanız İçin

Büyük Resim: Faillik

Sosyolojide temel bir ikilik vardır. Bu ikiliğin kaynağındaki konu "eylemin ya da iktidar kullanımının durumu, koşulu ve kapasitesi" (Merriam-Webster, 2002) olarak tanımlanan failliktir. Faillik konusu bireyin eylemlerinde sahip olduğu özgürlük ya da iktidar derecesiyle ilgilidir. Bu ikiliğin diğer yanında ise toplumsal kurumların bireyin eylemlerini *yapılandırdığı* ve zorladığı, dolayısıyla bireyin failliğini azalttığı yapı konusu bulunur (bkz. Yedinci

Bölüm). Bu ikilik pek çok yönden "özgür irade" etrafında yapılan artık eskimiş tartışmalara benzer. Bu tartışmanın sosyoloji için önemi açıktır: Eğer bütün eylemler faillik ve özgür irade sonucu ortaya çıkıyorsa sosyolojinin araştıracağı pek fazla konu kalmaz. Sosyoloji toplumsal etkenlerin insanların davranışlarını etkilediği varsayımına dayanır. Bu durumda, sosyolojiye göre ya toplum bireyin özgürlüğünü belirli bir derecede azaltır ya da diğer aşırı uçta bireyler tamamen toplumun ifadesi olarak görülür.

Faillik konusuna yaklaşımlardan biri Talcott Parsons'un (İkinci Bölüm) eylem teorisidir. Parsons'a göre eylem, birim edim bağlamında meydana gelir; bu bağlam toplumsal kurumlar gibi eylem koşulları tarafından ve kültürel normlardan etkilenen araçlar ve amaçlar tarafından sınırlandırılmıştır. Buna ek olarak, faillerin kendileri de sosyalleşme yoluyla kurumsallaşmıştır ve böylelikle toplumun konumları, normları, rolleri ve değerleri bireyin içinde yaşar hale gelmiştir. Dennis Wrong (1999) bunu "insanın fazlasıyla toplumsallaşmış bir şekilde kavramsallaştırılması" olarak adlandırır çünkü bu durum bireyin failliğini açık bir şekilde azaltır.

Son birkaç bölümde başka bir yaklaşım gördük. Bu yaklaşım ışığında düşünmek bireye çok fazla faillik atfeder. Büyük olasılıkla simgesel etkileşimcilikteki en önemli fikir benliktir. Burada benlik, karar vermenin etkileşimci süreci olarak tanımlanır. Eylem bu sürecin bir sonucudur ve böylelikle bireyin tam kontrolü altında görünür. Dramaturjide ise insanlar başkalarının benlik hakkındaki izlenimlerini yönetirler. Bu izlenim yönetiminin önemli bir kısmı belirli bir amaca yöneliktir ve bu nedenle de failliğin kapsamındadır. Etnometodoloji de benzer bir görüştedir: Açıklama yapabilmek toplumsal düzeni başarmanın bir parçasıdır; bu nedenle eylem makuldür. Ayrıca dikkat ederseniz, bu yaklaşımların hiçbiri toplumsal yapılara önem atfetmez. Simgesel etkileşimcilik toplumu genelleştirilmiş ötekiler ve ortaklaşa eylemler olarak kavramsallaştırır; hem dramaturji hem de etnometodoloji insan eylemi hakkında açıklamamız gereken her şeyin anlık durumda bulunabileceğini ileri sürerler.

Yapı ve faillik, nesnel ve öznel arasına keskin sınırlar çekmeyen başka yaklaşımlar da vardır. Örneğin, Pierre Bourdieu'nün (Sekizinci Bölüm) önerdiği inşacı yapısalcılık, sınıf ilişkilerinin (nesnel) ancak simgesel olarak (öznel) ifade edildiklerinde gerçek ve anlamlı olduklarını savunur. Sınıfa bağlı kültürel sermaye (öznel) ancak o zaman bedende içselleştirilir (nesnel) ve simgesel piyasalarda ifade edilir (öznel). Bourdieu'ye göre, yapı ve faillik ayrı olmak bir yana bu süreçte sıkı sıkıya birbirlerine örülmüştür. Anthony Giddens (On

Dördüncü Bölüm) da benzer bir yaklaşımın örneğini sunar. Giddens yapı ve failliğin bir ikilik oluşturduklarını savunur: biri diğerini tanımlar – birbirlerine bağımlıdırlar. Bunun anlamı şudur: Yapı ve faillik düşünümsel olarak üretilir; aynı etkinlikler aracılığıyla aynı anda var olurlar.

Bu bölümün konusuyla daha da doğrudan ilintili olarak, ilk bakışta göze çarpmayan ancak failliğin içinde örtük olan bir şey vardır: Faillik ve özgür irade rasyonel seçimi ima ederler. Bu ima da bizi Aydınlanma'nın varsaydığı akıl yürüten fail fikrine geri getirir. Kişi hakkındaki Aydınlanma düşüncelerinin çoğu özcülüğe (tevarüs eden özelliklere) dayalıdır; böylelikle haklar ve akıl insan mirasının parçaları olarak görülür. Ancak bu anlayış tarihi yadsır: İnsan, doğası gereği akıl yürüten bir varlıksa tarih içinde değişerek değil her zaman böyle olmuştur. Oysa daha sosyolojik bir bakış açısına göre akıl yürüten kişi fikri tarihsel olarak ortaya çıkmıştır. Aydınlanma düşüncesindeki doğal haklar ve özgün akıl düşünceleri zaten var olan gerçekleri belirlememiştir. Tam tersine, Aydınlanma düşüncesi varsaydığı kişi tipinin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Bu tarihsel doğayı düşünmeye başlamanın bir yolu Max Weber'in toplumsal eylem tipolojisidir. Bu tipolojide dört kategori vardır. *Araçsal rasyonel eylem* eylemin araç ve amaçlarının akılcı ve verimli olarak ilişkilendirildiği bir davranıştır. *Değer rasyonel eylem* kişinin değerlerine ve ahlâkına dayalıdır. Örneğin, ödevinizi başka bir kişiye para ödeyerek yaptırdığınızda hiç bir şekilde yakalanma ihtimaliniz yoksa, bu davranış sizin için araçsal rasyonel bir davranış olacaktır. İstediğiniz amaca ulaşmak için en kolay yol bu olacaktır. Ancak, dürüst bir davranış olmayacağı için bunu yapmıyorsanız, davranışınıza değerler ve ahlâk ilkeleri yön veriyor demektir, bu durumda davranışınız değer rasyonel bir eylem olacaktır. *Geleneksel eylem* alışkanlıklar, yıllanmış inançlar ve anlamlar tarafından belirlenir ya da motive edilir; *duygusal eylemi* ise insanların verili bir durumdaki duyguları belirler.

Weber aynı zamanda akıl ve rasyonalitenin sadece modern zamanlara özgü fikirler olmadıklarını, insanlık tarihi boyunca arttıklarını ileri sürer. Weber'in din teorisi buna iyi bir örnek oluşturur. Weber natüralist büyüden etik tek tanrılı dinlere kadar dinin tarihsel evrimini inceler ve bu evrimin birincil itici etkenlerinden birinin çevrenin teknolojiyle kontrol altına alınması olduğunu saptar. Weber'e göre, büyü tamamen gizemli bir dünya görüşüne dayalıdır. Yağmuru, başarılı bir avı ya da tohumların filizlenmesini belirleyen çevresel etkenler, maddî dünyada yaşayan ruhsal varlıklardır. Bu nedenle, fiziksel nesneleri manipüle etmek nesnede bulunan aktif güç olan tanrıya ya-

karmaya denk gelir. İnsanlar teknoloji yardımıyla çevre üzerindeki kontrollerini arttırdıkça dünyanın gizemi dağılmış, tanrılar maddî dünyadan ayrılmış ve –tek tanrıcılığın– Tek Doğru Tanrısı zaman ve mekân dışına yerleşmiştir. Bu nedenle, gizemin dağılmasıyla rasyonalitenin tedricî artışı beraber gelişmiştir. Bu yavaş süreç, piyasa kapitalizmi ve bilim gibi modern toplumsal etkenlerin gücüyle daha da hızlanmıştır.

Weber'in eylem tipolojisinin terimleriyle söylersek, diğer bütün eylem çeşitleri zamanla azalırken araçsal rasyonalite artmıştır. Bundan dolayı failliğin bu sonucu –rasyonel seçim– insan eylemini anlamak için ve hatta vazgeçilmez modern haklardan olan "mutluluk idealini" anlamak için daha da önem kazanmıştır. Modern failliği ve mutluluğu anlamakta rasyonalitenin önemini belki de en iyi faydacılık düşüncesi ifade eder. Jeremy Bentham (1789/1996, s. 11-16) faydacılığın babası olarak görülür; Bentham'a göre mutluluk ve mutsuzluk doğanın iki egemen efendisi olan haz ve acıya dayalıdır. Faydacılık düşüncesindeki "fayda" haz vermek, dolayısıyla da mutluluk getirmek için faydalı olan şeylere gönderme yapar. Bentham herhangi bir eylemin mutluluk getirme olasılığını hesaplamak için bir mutluluk ya da fayda hesaplama yöntemi geliştirmiştir. Bu hesabın yedi değişkeni vardır: yoğunluk, süre, kesinlik/kesinsizlik, yakınlık/uzaklık, doğurganlık, saflık ve kapsam. Böylece Bentham, insan davranışlarının ve herhangi bir eylemin ahlâki durumu için rasyonel hesaplama fikrini tanıtmıştır.

Faydacılık pek çok bakımdan bu bölümde tartışacağımız teorilerin temelini oluşturur. Burada temel fikir insanların herhangi bir eylemin zarar ve getirilerini (faydalarını) tarttıkları ve rasyonel hesap yaptıklarıdır. Tarihsel açıdan bakıldığında bu eylem çeşidi –araçsal rasyonel eylem– daha önceki dönemlere göre bugün daha da önemlidir. Şimdiye dek değerlendirdiğimiz durumsal teoriler arasında faydacılık, faillikte rasyonalitenin önemini en çok vurgulayan teoridir. İşte bu nedenle, bu teorisyenlerin aynı zamanda mikro düzeydeki mübadelelerin makro düzeyde etkenlere dönüşmesi konusunda bize teoriler sunan teorisyenler olmaları ilginçtir. Diğer bir deyişle, bu teorisyenler faillikte rasyonalite kullanımının uzun vadede nasıl toplumsal yapılar yarattığı konusuna eğilirler.

Mikro ve makro düzeyler arasındaki bağlantı çağdaş teoride çok göze çarpan ancak klasik teoride üzerinde hiç durulmayan bir konudur. Uzun bir süredir sosyologlar makro düzeydeki olguları ve mikro düzeydeki etkileşimleri ayrı ayrı değerlendirmişlerdir. Bir bakıma bu iki farklı alan birbirlerinin kıymetini azaltıyor gibi görülmüştür. George Herbert Mead gibi mikro düze-

yi araştıran teorisyenler toplumsal kurumları simgeler, düşünüş ve davranış yolları terimleri aracılığıyla ele almıştır. Öte yandan, Émile Durkheim gibi yapısalcılar bilinci ve davranışları kurumsal düzenlemelerin sonucu olarak değerlendirmiştir. Sonunda sosyologlar bu konuda teorik bir sorun olduğunun farkına varmıştır. Eğer (failliğin yeri olan) yüz yüze etkileşimler alanı ve toplumsal yapılar alanı olarak adlandırdığımız iki ayrı alandan bahsediyorsak bunların arasındaki ilişki nedir? Bu bölümde hem Peter Blau'nun hem de Randall Collins'in mübadele teorisini kullanarak bu soruya yanıt aradıklarını göreceğiz. Ancak ilk değerlendireceğimiz mübadele teorisyeni olan George Homans toplumsal yapılar ile bireysel faillik arasındaki makro-mikro bağlantısına değinmez. Homans bireyin psikolojisinden yola çıkarak kişiyi davranışçılık perspektifinden değerlendirir.

Toplumsal Davranışın Temel Biçimleri – George Homans

George Homans teorisini çok net olarak Parsons'un teorisine bir düzeltme olarak görür. Amerikan Sosyoloji Derneği'nin 1964'teki yıllık genel kuruluna yaptığı dernek başkanının konuşmasında Homans, toplumsal düzen sorusunun (bireylerin toplumsal beklentilere neden uyduğu sorusunun) Parsons'un teorisinin temel konusu olduğunu vurgulamıştır. Daha da önemlisi, toplumsal düzen sorusu "sosyolojideki en genel düşünsel konudur" (s. 809). Diğer bir deyişle, sosyolojideki en önemli soru toplumsal düzenle ilgilidir. Homans'a göre yapısal işlevcilik normların incelenmesini başlangıç noktasına, roller ve kurumlar arasındaki ilişkileri de ampirik ilgi alanına yerleştirdikten sonra kurumların nedenlerinden çok sonuçlarına (işlevlerine) yoğunlaşır. Belki de en aşikâr olan ve Homans'a göre en zararlı olan işte bu birinci noktadır. Homans'ın konuşmasının başlığı olan "İnsanları yeniden resmin içine almak" bu fikri iyi özetler. Yukarda betimlenen Parsons'un teorisini gözden geçirdiğimizde, Homans'ın işaret ettiği nokta net olarak görülür – yapısal işlevcilikte insanlar resmin içinde yoktur. Homans'a göre işlevselciler insanların normları neden yarattıklarına hiç bakmadan normların var olduklarını varsayarlar.

Homans'ın (1964) işaret ettiği ikinci noktaya göre, Parsons'un teorisi bilimsel bakımdan hiç de teorik değildir: "Sosyolojinin bilim olma iddiası varsa, keşfettiği ampirik ilişkilerin açıklamalarını yapma [işini] ciddiye alması gerekir." (s. 818) Birinci Bölüm'den hatırlayacağınız gibi pozitivist teori bir şeyin nasıl işlediğini ya da ortaya çıktığını açıklamayı amaç edinir. Bunu yapabilmek

için de teorinin kavramlar arasındaki ilişkileri kapsaması gerekir. Homans'ın (1961) ifadesiyle, "önermeler olmadan açıklama olmaz!" (s. 10). Sizi İkinci Bölüm'e geri dönerek çabucak Parsons'un teorisini gözden geçirmeye davet ediyorum. Parsons'un teorisine baktığınızda Homans'ın işaret ettiği noktayı göreceksiniz. Parsons bize analitik bir şema sunar – bu şema olanları betimlemek için bir perspektif olarak kullanılabilecek kavramlar kümesinden oluşur. Parsons'un yaklaşımında nedensellik gösteren önermeler bulamazsınız.

Ancak, Homans'ın ilgisi ve amacı Parsons'unkine oldukça benzerlik gösterir. Homans toplumsal davranışların zaman içinde oluşturdukları örüntüleri açıklamak ister. Bunu yapmak için de Parsons'a çok benzeyen bir noktadan başlar. Parsons'un, en azından kendi teorisinin yaklaşımına göre toplumun en temel parçası olarak belirlediği, eylem fikrine yoğunlaştığını hatırlayacaksınız. Parsons eyleme odaklandıktan sonra eylemin nasıl iradî eylem birimi içinde meydana geldiğini betimliyordu. Homans insanları yeniden resmin içine taşımak istediği için toplumsal karşılaşmalarda iki insan arasında olanlara bakar ve tekrar edilen davranışların ödüllendirilen davranışlar olduğu saptamasını yapar; toplumsal düzen sorusunu yanıtlamaya çalışırken yoğunlaşacağımız davranışlar da bu tekrarlanan ve örüntü oluşturan davranışlardır. Bu nedenle, ödüllerin davranış örüntülerini nasıl oluşturduklarını açıklamak için Homans, bir kişinin davranışlarını tekrarlama olasılığının koşullarını açıklayan önerme kümeleri sunan psikolojik davranışçılığa başvurur. Homans'ın teorisine bakmadan önce bir noktaya dikkatinizi çekmek istiyorum: Homans genellikle mübadele teorisyeni olarak sınıflandırılır ancak bu sınıflandırma çok da doğru değildir. Her ne kadar iki insan arasında alışverişten oluşan ve mübadeleye benzeyen bir etkileşim olsa da, Homans'ın teorisinin odağı ilişkide değil bireylerde ve toplumsal örüntüyü oluşturan dinamiklerdedir. Herhangi bir teoride itici gücün nerede bulunduğunu tespit etmek önemlidir ve Homans'ın teorisinde bu itici güç bireydir.

TEORİSYENE KISA BAKIŞ

Kısa Biyografi

George Homans 11 Ağustos 1910'da Massachusetts eyaletinin Boston şehrinde doğdu; annesi Başkan John Adams'ın soyundan geldiği için tam bir Boston'luydu. Homans 1932 yılında Harvard Üniversitesi İngiliz Edebiyatı bölümünden dereceyle mezun oldu. Hiç doktora yapmadı ve ortak yazılmış

bir sosyoloji makalesi dolayısıyla kaza eseri sosyoloji dalına girdi. Homans 1939 ile emekliye ayrıldığı 1971 yılları arasında Harvard'da ders verdi; İkinci Dünya Savaşı sırasında ABD donanmasında görev yaptı. En önemli iki kitabı *The Human Group* [*İnsan Grubu*] ve *Social Behavior: Its Elementary Forms*'tur [*Toplumsal Davranış: Temel Biçimleri*]. Homans 1964 yılında Amerikan Sosyoloji Derneği'nin başkanlığını yapmıştır. Jonathan Turner (1991) Homans'ın "bu yüzyılın en önemli teorisyenlerinden biri olduğunu" belirtir (s. 303). Homans 29 Mayıs 1989'da vefat etmiştir.

Temel Sosyolojik Meseleler

Homans (1961) "her zaman olan ve hiçbir zaman biçimini yitirmeyen" (s. 4) temel toplumsal davranışlar olarak adlandırdığı davranışları incelemiştir. Homans'ın ilgilendiği davranış biçimleri toplumsal yapılar ya da roller tarafından yaratılan formel ilişki biçimleri değildir. Homans da Parsons gibi toplumsal düzen konusuna eğilir ama toplumsal düzenin ortaya çıkışını anlamak için kurumlara ya da normatif durumlara bakmaz. Homans'ın ilgilendiği insan ilişkileri toplumsal statülerin, normların ya da rollerin yarattıklarından daha temel ilişkilerdir. Homans'a göre temel toplumsal davranış herhangi bir toplumsal ayrımın ötesinde bir kişinin başka bir kişiye verdiği ödüller tarafından motive edilir ve örüntülere kavuşur: "Temel toplumsal davranışlar söz konusu olduğunda Musevi olan ya da olmayan, Antik Yunanlı ya da barbardan bahsetmek olanaksızdır, sadece insan vardır." (s. 6) Homans'ın odaklaştığı konuyu bir soruyla ifade edersek: "Toplumsal davranışın en temel yapıtaşları nelerdir?"

Basitçe Söylersek

Homans'a göre, temel toplumsal ilişki insanların birbirlerine karşı toplumsal olarak nasıl davranacaklarını öğrendikleri ilişkidir. Bu ilişkinin itici gücü ödüllendirilme isteği ve ceza almaktan korunma arzusudur. Yüksek değerli ödüllerle tekrar tekrar pekiştirilen toplumsal davranışlar örüntüye kavuşur. Davranışların ve ödüllerin meydana geldiği durumlar insanlar için önem kazanır ve örüntülü eylem zincirlerine yol açar. Ancak çok sık verilen ödüller değerlerini yitirir ve ödül beklentisi zamanında karşılanmazsa kişiler kızgın ve saldırgan olabilir.

Anahtar Kavramlar

Temel toplumsal davranış, tepkisel davranışlar, tepkisel koşullanma, etki yasası, pekiştirici, uyum yasası, uyarıcı önerme, değer, başarı önermesi, değer önermesi, yoksunluk-doygunluk önermesi, hüsran-saldırganlık önermesi.

Kavramlar ve Teori: Davranışsal Psikolojinin Temel İlkeleri

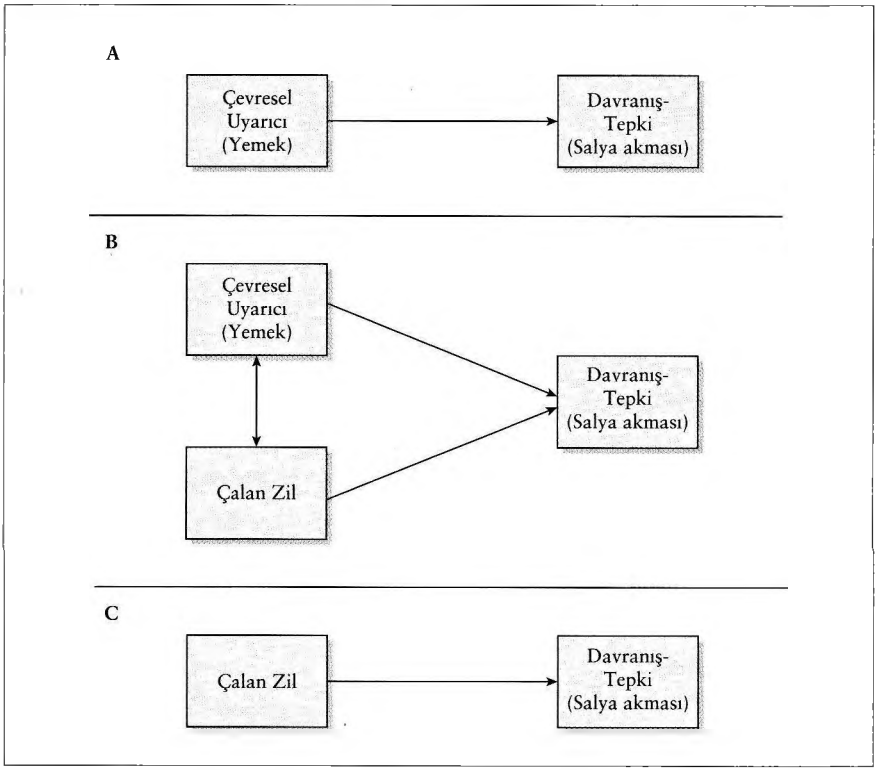
Davranışsal psikolojinin temel görevi verili bir davranışın (tepkinin) tekrar edilebileceği koşulları bulmaktır. Temel ayrım tepkisel ve edimsel davranışlar arasında yapılır. *Tepkisel davranışlar* otomatiktir ve uyarıcının basit bir uygulaması sonucunda ortaya çıkar; bunlara genelde "refleks" tepkiler adı da verilir. Bu gibi davranışlar çoklukla genetik kaynaklıdır ve doğal ayıklanma sonucunda gelişmiştir; yine de bu davranışları tepkisel koşullanmayla kontrol etmek mümkündür (bkz. **Şekil 6.1**). Klasik örnek Pavlov'un köpekleridir. Yemek verilen köpeklerin salyası akar; bu durum uyarıcı (yemek) ve tepki (salyalanma) arasında oluşan doğal bir ilişkilendirmeden kaynaklanır (**Şekil 6.1A**). Pavlov yemek sunumu ile çalan bir zil ve eş bir uyarıcı arasında doğal olmayan bir ilişkilendirme yaratmıştır (**Şekil 6.1B**). Pavlov bu ilişkilendirmeyi pek çok kez tekrarladığında köpekler sadece zil sesini duyduğunda bile salya akıtmaya başlamıştır (**Şekil 6.1C**). Köpeklerin tepkisinin bu şekilde koşullandığı söylenebilir – bağlantı yapılan bu sürece *tepkisel koşullanma* (ya da bazen *klasik koşullanma*) adı verilir.

Öte yandan, *edimsel davranışlarda* uyarıcı ve davranış arasında doğal bir bağlantı yokken bir bağlantı kurulur. Besin ve salya akması arasındaki doğal ilişkilendirme durumunda çevrenin bir kısmı davranış için uyarıcı olurken, edimsel davranışlarda davranışlar öncelikle *çevreye etki eder*, bu nedenle bu davranışlar için *edimsel koşullanma* kavramı kullanılır. İnsan dahil bütün hayvanların seks ve besin gibi genel dürtüleri ya da ihtiyaçları vardır.

Bu dürtülerin gücü hayvan türünden türüne ve bireyden bireye değişir. Örneğin, bir kişinin cinsel dürtüleri diğerinden daha güçlü olabilir. Bu dürtülerden biri tatmin edilmediğinde hayvan ya da insan heyecanlanıp "çevreyi keşfetmeye ve incelemeye" başlar (Homans, 1987, s. 59). Belirli bir yönü olmayan bu hareketler sonunda dürtüyü tatmin edecek bir şeye rastlar. Davranış çevrede bir tepkiye yol açmıştır. Davranış ve uyarıcı arasındaki bağlantı, davranışın tekrarlanma olasılığını arttıran bir şekilde kuvvetlendiğinde bir *pekiştirici* olduğundan söz ederiz. Homans bunu *uyarıcı önermesi* olarak adlandırır.

Şimdi betimlediğimiz gibi bir davranışın pekiştirilmesi rastgele meydana gelir. Ancak arada kurulan ilişkilendirme bilinçli olarak da yapılabilir. Edimsel koşullanmadaki ana fikir öğrenmenin sonuçlara dayalı olmasıdır. Hayvanlar ve insanlar pozitif ödüllerle ilişkilendirdikleri şeyleri öğrenirler. Amaç, davranışın sıklığını arttırmak ya da azaltmaktır. Pozitif tepkiler sıklığı arttırırken, negatif tepkiler azaltır. Etkili olabilmek için pekiştirenlerin tepki-

ŞEKİL 6.1
Tepkisel Koşullanma



sel davranışları hızlı olarak takip etmeleri ve istenilen sonuca bağlı olarak tepki göstermeleri gerekir. Örneğin, bir profesör sizin sınıftaki tartışmalara katılmanızı isteyebilir. İlk konuştuğunuzda size nasıl bir ödül (pozitif pekiştirici) vereceğini düşünebilir. Bu ilişkilendirme daha sık yapıldıkça sizin tartışmaya katılma olasılığınız artar. Elbette bu konudaki püf noktası bu ödülün, sınıfta konuşmakla ilişkilendirilebilecek, utanma ya da akranlardan gelebilecek yaptırımlar gibi negatif pekiştiricilerle nasıl dengeleneceğidir. **Şekil 6.2A** bu ilişkiyi anlatmaktadır.

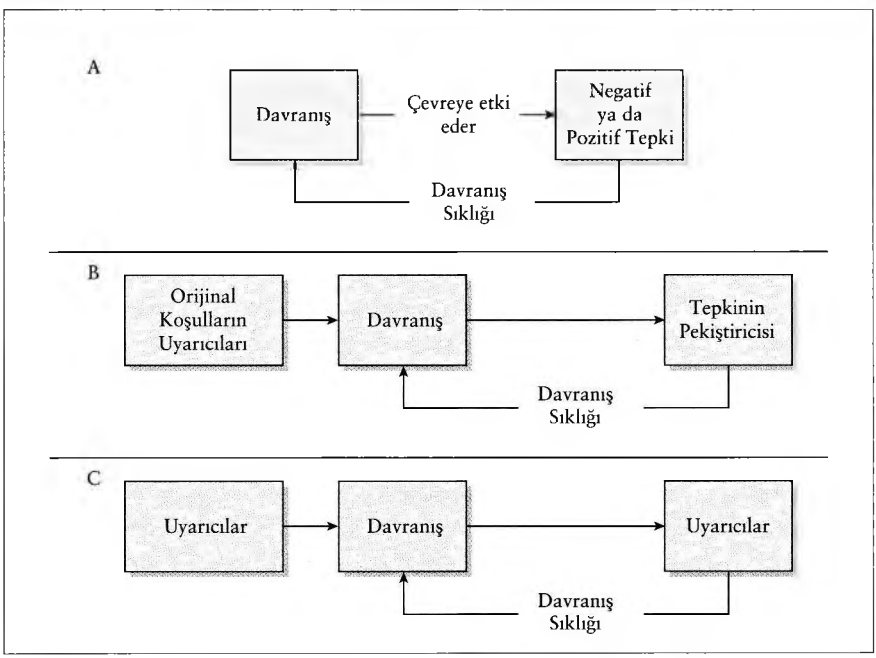
Ayrıca, ilk koşullar (**Şekil 6.2A**'daki "çevre") davranış için uyarıcı olabilir. **Şekil 6.2B**'de görülen durum budur. Böylece yukarıdaki örnekte, sınıfta söz alarak tartışmaya sık sık katıldığınızda ve defalarca ödüllendirildiğinizde, sadece sınıfta bulunmak bile uyarıcı etkisi yapacak ve sizi söz almaya teşvik edecektir. Bir sonraki adım uyarıcının kendi kendisinin ödülü haline gelmesi-

dir. Örneğimizde sadece sınıfta bulunmak, kendi içinde ödül olur. Bu durum **Şekil 6.2**C'de anlatılmaktadır.

Homans (1987) bu durumdan *uyum yasası* olarak bahseder ve bu yasanın "insan davranışını anlamak için çok önemli olduğunu" (s. 61) belirtir. Önemli olmasının iki nedeni vardır. Birincisi, insanların uzun uyarıcı → tepki zincirlerini birbirlerine ekleme yetenekleri vardır. Bu nokta üzerinde biraz düşünürseniz bunun Parsons'un toplumsal düzen sorusuna verdiğinden farklı bir yanıt oluşturduğunu görürsünüz. Bu uzun zincirlerin her biri edimsel koşullanma olan düzenli davranış örüntüleri yaratır. Homans'a göre bu yasanın insanları anlamak için önemli olmasının ikinci nedeni yeni bir değişken olan değerin resmin içine sokulmasına olanak yaratmasıdır. Burada *değer*, uyarının sağladığı ödülün derecesi anlamında kullanılmaktadır. Bu değişkeni ekleyerek Homans farklı seçenekler karşısında kişinin bir eylemi diğerine hangi sıklıkla tercih edeceğini belirleyen iki etkeni betimlemeyi amaçlar.

İlk etken, ödülün göreceli sıklığını belirleyen *başarı önermesidir*. Eğer seçenek olarak karşınıza beş farklı davranış çıkıyorsa ve bunlardan biri tutar-

ŞEKİL 6.2
Edimsel Koşullanma



lı olarak sizi daha çok ödüllendirmişse, tutarlı olarak ödüllendirilen davranışı seçme olasılığınız daha yüksektir. Seçimleri belirleyen ikinci etken de değerdir; Homans bu etkeni *değer önermesi* olarak adlandırır. Belirli bir sonuca ne kadar yüksek değer veriliyorsa, kişinin o eylemi yapma olasılığı o kadar yüksektir. Bu etkenleri sınıf örneğimizle anlatırsak, eğer size küçük gruplarda çalışma ile sınıf tartışması olanağı gibi iki seçenek sunarsam, sınıf tartışmalarında tutarlı olarak ödüllendirilmişseniz ama küçük grup çalışmasıyla ilgili ödül almamışsanız, tutarlılıkla sınıf tartışmasını seçme eğiliminiz daha fazla olacaktır.

Öte yandan, bütün çabalara rağmen sınıfta tartışmalara katılmaktan hâlâ utanıyorsanız ve küçük grup çalışması da yapmıyorsanız, utanma duygusundan kaçınmak sizin için daha önemli olacaktır ve küçük grup çalışmasını daha sıklıkla seçeceksinizdir. Dikkat ederseniz, burada yeni bir fikri değerlendirmemize dahil ettik: *maliyet*. Homans (1958) bu fikri "aykırı uyarım" olarak adlandırır – aykırı uyarımdan kaçınmanın kendisi bir ödüldür (s. 589).

Bütün bunları beraber değerlendirdiğimizde, Homans'ın *rasyonalite ilkesine* ulaşırız. İnsanlar farklı eylem alternatiflerinden hangisini seçeceklerine karar verirken belirli bir ödülü elde etme olasılığı ile ödülün değerinin çarpımını değerlendirirler (Değer x Olasılık = Eylem). Dikkat ederseniz ilişki bir çarpım işlemidir; bunun anlamı iki etkenin birbirlerini pekiştirmesidir. Ancak –ki bu noktayı Homans özellikle vurgular– bu rasyonalite ilkesi sadece anlık olarak geçerlidir. Bunun anlamı şudur: Bugün verdiğiniz karar 2 yıl sonra size aptalca gelebilir. Böylelikle Homans (1987) rasyonalite fikrine sıkı sıkıya bağlanmaz ve rasyonel davranış *fikrini* bize şaşırtıcı gelebilecek bir şekilde görür: "'Rasyonalite' insanları belli bir şeklide davranmaya ikna için kullanılan normatif bir kavramdır." (s. 62)

İkincil Önermeler

Homans (1987) "bir sosyoloğun insanların toplumsal davranışlarını anlamak için düşünsel alet çantasında temel önermelerle birlikte bulundurması gereken" (s. 62) iki adet ikincil önerme bulunduğunu ileri sürer. Yukarıdaki anlatımdan çıkarsanan bu önermeler yoksunluk-doygunluk önermesi ve hüsran-saldırganlık önermeleridir. *Yoksunluk-doygunluk önermesi* insanların değer eşikleri olduğunu ileri sürer. Buna göre, bir insanın davranışı belirli bir eşikten daha fazla ödüllendirildiğinde verilen her ek ödülün değeri gittikçe düşer ve ödülün özendirdiği davranışın sıklığı azalır. Örneğin, aklına birden gelen bir fikirle cuma günü iş dönüşü eve gelirken bir erkeğin eşine çiçek getirdiğini düşünelim. Şaşıran ve mutluluktan gözleri parlayan kadın, kocasına

sarılır, uzun uzun öper, çiçekleri en güzel vazoya yerleştirir, en yakın arkadaşını arayıp kocasını över. Erkeğin aklında bir ampul yanar: Cuma günleri eve çiçek getirmek = mutlu eş (uyarıcı önerme). Böylece elbette bir sonraki cuma aynı davranışı tekrarlar (başarı önermesi), eşine çiçek getirir ve aynı tepkiyle karşılaşır. Altın madeni bulduğuna ikna olarak her hafta bu davranışı tekrarlar. Bir süre sonra eşinin mutluluğunun azaldığının, öpücüklerin azaldığının, çiçeklerin masaya bırakıldığının, arkadaşa telefonla övülmediğinin farkına varır (doygunluk). Bunun tersi de doğrudur: Değerli bir şeyden yoksun bırakıldığınızda, bu şeyin değeri artar. Homans bu ilkenin para gibi genelleştirilmiş pekiştiriciler için geçerli olmadığını çünkü bunların farklı ve daha belirli ödülleri elde etmek için de kullanılabileceklerini söyler.

Hüsran-saldırganlık önermesi beklentilere dayalıdır. Buna göre, beklediği tepkiyi alamayan ya da ödül beklerken cezalandırılan kişi öfkelenir ve saldırgan davranışlarda bulunma eğilimi artar. Bu duygusal davranış sonuç olarak başlangıçtaki tutkuyu tatmin etmenin bir yolu gibi ödül işlevi görebilir: Kişi saldırgan davranışı ödülle sonuçlanan herhangi bir edimsel koşullanma gibi kullanmayı öğrenebilir.

Özet

- Temel davranışsal mübadele önermeleri şunlardır: (1) başarı önermesine göre insanlar ödüllendirilen davranışları tekrarlarlar; (2) değer önermesine göre bir insan ödüle ne kadar çok değer veriyorsa bu ödülle ilgili davranışı tekrarlama olasılığı o kadar artar; (3) uyarıcı önermesine göre, bir kişinin davranışlarının ödüllendirildiği duruma benzeyen diğer durumlarda kişinin bu davranışları tekrarlama olasılığı artar; ve (4) rasyonalite önermesine göre, farklı davranış seçenekleriyle karşılaşan kişinin seçtiği davranış, ödülün değeri ile bu ödülü alma olasılığının çarpımıyla belirlenen en rasyonel görünen davranış olacaktır.
- Bunlardan iki adet ikincil önerme türetilir: (1) doygunluk önermesine göre, bir kişi yakın geçmişte bir ödülü ne kadar sıklıkla almışsa, ödülün değeri o kadar azalır ve kişinin bu ödülle ilişkilendirilen davranışlarda bulunma olasılığı azalır; (2) saldırganlık önermesine göre, kişi beklenen ödülü almadığı zaman (ya beklentiden daha az ödül aldığı ya da cezalandırıldığı zaman) kişinin öfkelenme ve saldırgan hareket etme olasılığı o kadar artar. Bu şekilde tekrarlanan davranışlara verilen yanıtlar daha da değerlenir.

Toplumsal Mübadeleler ve İktidar – Peter Blau

Blau ve Homans'ın ilginç bir düşünsel ilişkisi vardır. Homans, Blau'nun yazdığı *Bürokrasinin Dinamikleri* kitabındaki ampirik verileri kullanarak toplumsal davranışın temel biçimleri teorisi oluşturmuştur. Blau da kendi düşüncesinin oluşumunda Homans'ın *Toplumsal Davranış: Temel Biçimleri* kitabından "bazı temel yaklaşım farklarına rağmen" (Blau, 2003, s. xix) çok etkilendiğini belirtir. İki sosyolog arasındaki bu farkları hemen göreceğinizi tahmin ediyoruz. En temel yaklaşım farkı Homans'ın bireyin davranış dinamiklerine yoğunlaşması, Blau'nun ise toplumsal mübadele ilişkisinin kendisiyle ilgilenmesidir. Homans'ı incelediğimiz bölümde işaret ettiğimiz gibi, bir teorisyenin nereye yoğunlaştığını açıkça anlamak önemli olduğu kadar öğreticidir.

Genel olarak ifade edersek, Blau insan davranışını etkileyen iki ana etken olduğunu saptar: (1) durumsal ve kişisel etkenler insanların tercihlerini ve yaptıkları seçimleri etkiler, (2) dışsal koşullar da bu seçim ve tercihleri kısıtlar ya da kolaylaştırır. Blau seçim ve tercihleri etkileyen üç etken olduğunu belirtir. Bunlar psikolojik ya da kişisel yönler (bireyin beğendikleri ve nefret ettikleri), sosyal psikolojik etkenler (toplumsal konumun/sınıfın ve deneyimin seçim ve tercihleri nasıl etkilediği) ve mübadelenin mevcut özellikleridir. Blau'ya göre mübadele, etkileşimin ortaya çıkan bir özelliğidir ve bu ortaya çıkan niteliği nedeniyle bireylerin psikolojik özelliklerine indirgenemez. Blau bu noktadan hareket eder.

Blau, mübadelenin insan yaşamının temel bir süreci olduğunu ve toplumsal olguların prototipini oluşturduğunu ileri sürer. Tanımı gereği mübadele sadece toplumsal ortamlarda iki ya da daha çok kişi arasında meydana gelir. Toplumsal mübadele katılımcıların eylemlerine yoğunlaştığı gibi, mübadele içindeki kişilerin başkalarının hem öngörülen hem de geçmişte gerçekleşmiş eylemlerinden nasıl etkilendiklerine de odaklanır. Bu etkilenme kesinkes toplumsaldır, eğitim ya da bireysel tavırlar gibi kişisel başarılara dayalı değildir. Ancak Blau, yüz yüze olan bütün etkileşimlerin mübadele olmadığını vurgular. Bu vurgu Blau'yu mübadele teorisyenleri içinde oldukça kendine özgü bir konuma yerleştirir; çoğu mübadele teorisyenine göre mübadele ya da rasyonel seçim bütün insan eylemlerinin evrensel bir özelliğidir. Oysa Blau'ya göre (1968), "kişiler arasındaki tüm ilişkilerdeki davranışların mübadeleye dahil edilmesi durumunda mübadele kavramı ayırt edici anlamını yitirir ve totolojik bir görünüm kazanır" (s. 453). Blau'ya göre etkileşimlerde insanları etkileyen diğer etkenler de vardır; bu etkenler içselleştirilmiş normlar olan ahlâk kuralları, rasyonalite dışı davranışlar (tamamen duygusal tepkiler) ve baskıdır.

TEORİSYENE KISA BAKIŞ

Kısa Biyografi

Peter M. Blau, Avusturya Macaristan İmparatorluğu'nun çöktüğü yıl, 7 Şubat 1918'de Avusturya'nın Viyana kentinde doğdu. Laik bir Yahudi ailesinin oğlu olarak, iki dünya savaşı arasındaki yılların Avusturya'sında faşizmin yükselişini kaygıyla izledi. Blau 1943 yılında ABD vatandaşı oldu ve İkinci Dünya Savaşı'nda ABD ordusunda askerlik yaptı, Bronz Yıldız kahramanlık madalyası aldı. Savaştan sonra eğitimine devam ederek 1952'de Columbia Üniversitesi'nden doktora derecesini aldı, tez komitesinin başkanı Robert K. Merton'du. Blau'nun doktora tezi daha sonra *Bürokrasinin Dinamikleri* başlığıyla kitaplaştı ve organizasyon literatüründe klasik bir kaynak oldu. Peter Blau Chicago ve Columbia üniversitelerinde, Albany'deki New York Eyalet Üniversitesi'nde ve Chapel Hill'deki North Carolina Üniversitesi'nde profesörlük yaptı. Çin'de Tientsin'deki Sosyal Bilimler Akademisi'nde de dersler verdi. Yüzlerce makale ve on bir kitap yazan ve sosyoloji ve topluma yaptığı katkılardan dolayı sayısız ödül alan Blau 12 Mart 2002'de vefat etti.

Temel Sosyolojik Meseleler

Bütün ilişkiler eşit değildir. Ancak ilişkileri eşit ya da eşitsiz yapan nedir? Toplumsal ilişkilerde iktidar nasıl yaratılır? Bu tür ilişkiler nasıl olur da daha büyük toplumsal yapıların temelini oluşturur? Blau'nun yanıtlamaya çalıştığı sorular bunlardır.

Basitçe Söylersek

Blau iktidarın ve yapıların nasıl yaratıldıklarını anlamak için iki temel etken kullanır: karşılıklılık ve dengesizlik. Bütün toplumsal karşılaşmaların nedeni faillerin karşılaşmadan bir getiri elde edeceklerini ümit etmeleridir. Bu açıdan bakıldığında değeri olan unsurların takası toplumsal ilişkilerin temelini oluşturur ve bu mübadele dengeyle çok yakından ilişkilidir. İnsanlar her zaman alışverişleri dengelemeye çalışırlar. Dengeyi sağlayamadıklarında ya da alternatifler bulamadıklarında ilişkiyi dengelemek için riayet etme ve uyum gösterme yolunu seçerler. Grup ve tek bir kişi arasındaki ilişki, tanımı gereği iktidar ilişkisini içerir, bu ilişkide karşılıklılık ve hakkaniyetli mübadele normlarına uyulduğunda iktidar meşru olur, bu normlara uyulmadığında iktidara karşı koyulur.

Anahtar Kavramlar

Toplumsal mübadele, rasyonel güdü, iktidar, alternatifler, marjinal faydalar, karşılıklılık normu, hakkaniyetli mübadele normu, ikincil mübadele ilişkileri.

Kavramlar ve Teori: Toplumsal Mübadeleler

Toplumsal mübadele en az dört şekilde iktisadî mübadeleden farklıdır. Birincisi, toplumsal mübadelede belirlilik yoktur. Tüm iktisadî mübadeleler sözleşme modeline bağlı yürütülür. Diğer bir deyişle, mübadelenin hemen hemen tüm unsurları önceden belirlenir ve anlaşılır; bu durum manavda yapılan basit bir alışveriş için bile geçerlidir. Oysaki toplumsal mübadele önceden belirlenemez, belirlenmesi durumda görgü kuralları kırılmış olacaktır. Düşünün ki, bir yemek daveti alıyorsunuz ve davetiyede yemek için nasıl ödeme yapacağınız belirtiliyor ("Sizin bir akşam yemeği davetinize karşılık ben de sizi iki kez öğlen yemeğine davet edeceğim."). İşte bu nedenle, toplumsal mübadelenin pazarlığı olmaz; ödeme, borçlu kişinin kendi takdirine bırakılmak zorundadır.

Bu birinci farklılık ikincisini de beraberinde getirir: Toplumsal mübadele zorunlu olarak güvene dayalıdır, iktisadî mübadele için güven zorunlu değildir. Toplumsal mübadele belirlilikten yoksun olduğu içindir ki, karşılık verebilmemiz için karşıdakine güven duymamız gerekir. Bunun anlamı şudur: Toplumsal mübadeleyi içeren ilişkiler –ki neredeyse tamamı böyledir– zamanla, yavaş yavaş inşa edilir. Önce küçük mübadelelerle başlarız, örneğin bir kişiyi telefonla ararız ve karşılık verip bizi arayıp aramadığına bakarız. Eğer ararsa, arkadaşlık gibi daha uzun süreli karşılıklılıklar gerektiren mübadeleler için güven duymamıza değer olduğuna karar veririz.

Toplumsal ve iktisadî mübadele arasındaki üçüncü farklılık, toplumsal mübadelenin anlamlı olmasıdır. Burada kullandığımız biçimiyle anlam, işaretlemeyi ima eder. Diğer bir deyişle, bir nesne ya da eylem kendinin ötesinde bir şeyi işaretliyorsa anlam yüklü olduğundan bahsedilebilir. Mübadele konusunda söylediğimiz şudur: Saf bir iktisadî mübadelenin kendi ötesinde bir anlamı yoktur. İktisadî mübadele neyse odur: Bir hizmet ya da mal için para alışverişi. Öte yandan, toplumsal mübadelenin her zaman bir anlamı vardır. Basit bir iktisadî mübadele gibi görünen bir örneği ele alalım: fahişelik. Eğer evli bir erkek, eşi olmayan bir kadına seks karşılığı para verirse, bu eylem kendisinin ötesinde anlamı olduğu için toplumsal bir mübadele olarak nitelenebilir: Bu durumda anlam, zinadır.

Son olarak, toplumsal ve iktisadî mübadele arasındaki dördüncü farklılık, toplumsal faydanın kaynağından daha az ayrı düşmüş olmasıdır. İktisadî mübadelede para kullanırız ama paranın değeri kullanan insandan tamamen ayrılmıştır. Müzik dükkânına her gittiğimde para kullanıyor olabilirim ama değişim için kullanılan bu paranın değeri devletin işleviyle ve ekonomiyi düzenlemesiyle ilgilidir, bu değerin benimle hiçbir ilgisi yoktur – paranın de-

ğeri benden tamamen ayrılmıştır. Öte yandan, bütün toplumsal mübadelelerde değer bir şekilde katılımcılara bağlıdır. Örneğin profesörünüzle aranızdaki mübadele, bitirme notunuz için aldığınız dersin gereklerini yerine getirmenizi gerektirir. Başkası sizin yerinize derse çalışamaz, siz de meşru yollardan bitirme notunuzu satın alamazsınız.

Hepsi birlikte değerlendirildiklerinde toplumsal mübadeleye özgü olan bu dört özellik dağınık toplumsal zorunluluklar yaratır. Örnek olarak, sizin ve eşinizin başka bir çifti yemeğe davet ettiğinizi düşünelim. Bu davete bir şekilde mukabil bir davet almayı beklersiniz ancak çiftin nasıl bir karşılık göstereceği açık değildir – hatta açık olamaz da; karşılığın açık olması daveti iktisadî bir mübadeleye indirger. Böylece diğer çiftin bir şekilde karşılık olarak bir şey yapacağına dair belirlenemeyen genel bir beklenti vardır. Karşılıklılığın belirsiz bir gelecekte olması gerekir (diğer çift sizin davetinize hemen yanıt olarak "geri ödeme" yemeği için bir tarih veremez – böylesi bir durumda davet gerçekten de ekonomik terimlerle anlaşılacaktır), ancak yine de bu davetin diğer çift tarafından geri ödenmesi gerekir (bu çift başka bir çiftin sizi yemeğe davet etmesini ayarlayıp, bu davetin kendi hanelerine yazılmasını sağlayamaz). Yemek anlamlıdır ancak henüz bu anlam açık ve net değildir (Hepiniz arkadaş mı olacaksınız? Eğer öyleyse bu nasıl bir arkadaşlık olacaktır?). Bu nedenle, gelecekteki bu belirsiz anlamı ve karşılıklılığı size vermeleri konusunda diğer çifte güvenmeniz gerekmektedir. Diğer çiftin size bazı yükümlülükleri vardır ancak bunlar çok belirsiz bir haldedir.

Mübadelenin Temel İlkeleri

Blau bize üç temel mübadele ilkesi sunar. Bu ilkeler güdüler, alternatifler ve marjinal faydalardır. Birinci ilke insanların mübadelelerde maliyet ve faydaları tartarak *rasyonel güdülerle* hareket ettikleridir. Bu açıdan bakıldığında ideal mübadele tipi hesaplamaların belirli ve bilinir olduğu iktisadî mübadele tipidir. Daha önce değindiğimiz gibi Blau toplumsal mübadelelerin iktisadî mübadeleden farklı olduğunu ileri sürer, buna göre iki mübadele tipinde hesaplamalar farklı olacaktır. Toplumsal mübadele iktisadî olanlar kadar belirli ve somut değildir. Bundan dolayı toplumsal mübadeledeki "rasyonaliteyi" daha sınırlı terimlerle görmemiz gerekir. Bu, eylemlerimizin arkasında yatan genel bir güdüdür. Özellikle "Bob'u mangala çağırırsam haftaya kamyonetini ödünç alabilirim," diye düşünmeyiz. Toplumsal mübadelede rasyonalite daha genel ve dağınık bir güdüdür – toplumsal kâr için geniş bir istek ve mübadelelerimizde nerede durduğumuz konusunda genel bir algıya işaret eder.

Alternatifler mübadele ilişkilerinde çok önemlidir. İktidar konusuna eğildiğimizde alternatiflerden ayrıntılı olarak bahsedeceğiz ancak şimdilik alternatifler olduğunda insanların eşitler arasında mübadeleye doğru yöneleceklerinin farkına varalım. Bu durumlarda uzun vadede maliyet ve faydaları dengeleyebileceğimiz kişileri ararız. Bu çeşit dengelenmiş mübadele ilişkileri belirsizliği ve güç farklılıklarını azaltma eğilimi taşırlar. Blau dengelenmiş ilişkilerin başka bir yerde dengesiz ilişkiler yaratacaklarına dikkat çeker. Bu saptamayla Blau'nun demek istediği kaynaklarımızın sınırlı olduğu, bir ilişkiye yatırım yaptığımızda, eldeki sınırlı kaynaklarımızı başka bir ilişkiden çekmek zorunda olduğumuzdur.

Flört etme ve evlenme örneğini düşünelim. Evlendiğimizde yaptığımız şeylerden biri kişisel kaynaklarımızın büyük bir kısmını bir ilişkiye adamaktır. Bunu yapmamızın nedeni, hem içsel hem de dışsal ödül beklentimizdir ancak bunu yaparak bu kaynakları alternatif oluşturabilecek ilişkilerde kullanma olanağından da vazgeçmiş oluruz. Bu durumlarda arkadaşlıklar ancak bir dereceye kadar ilerleyebilir. Evliyseniz ve bir arkadaşınız eşinize adadığınız kaynaklardan dolayı sizin verebileceğinizden daha fazlasını istiyorsa, arkadaşlığınız dengesiz bir mübadele ilişkisi olacaktır. Dengesiz ve eşitsiz mübadele ilişkileri, farklılıklar açık ve net çizgilerle belirlenirse daha az gerilimli olur. Evlilik örneğimizde bunu kolaylıkla gözlemlemek mümkündür: Mübadele etmek istediklerinizi ve istemediklerinizi hakkında açık olmadığınız durumda arkadaşınızla olan dengesiz ilişki gittikçe daha da gerginleşecektir. Öte yandan, takas sınırları açık ve belirli olduğu oranda gerilim azalacaktır – diğer kişinin gerçekçi olamayan mübadele beklentilerine kapılma olasılığı daha az olacaktır.

Marjinal fayda ilkesine göre insanların mal ve hizmetler konusunda doygunluk noktaları vardır. Diğer bir deyişle, bir şeyin çok fazlasına sahip olmak o kadar da iyi olmayabilir. Bir mübadele ilişkisine girdiğimizde gözden geçirdiğimiz kârlar yüksek bir değere sahip olabilir. Ancak tekrarlanan ve aynı çeşitten olan kârların değeri azalır. Bu nedenle, hakkında bir belirsizlik olan ve arada sırada ortaya çıkma niteliği olan mal ya da hizmetlerin değeri daha yüksektir. Bu ilke temel olarak Homans'ın yoksunluk-doygunluk önermesiyle aynıdır (çiçek örneğini hatırlayınız).

Kavramlar ve Teori: İktidarı ve Toplumsal Yapıları Yaratmak

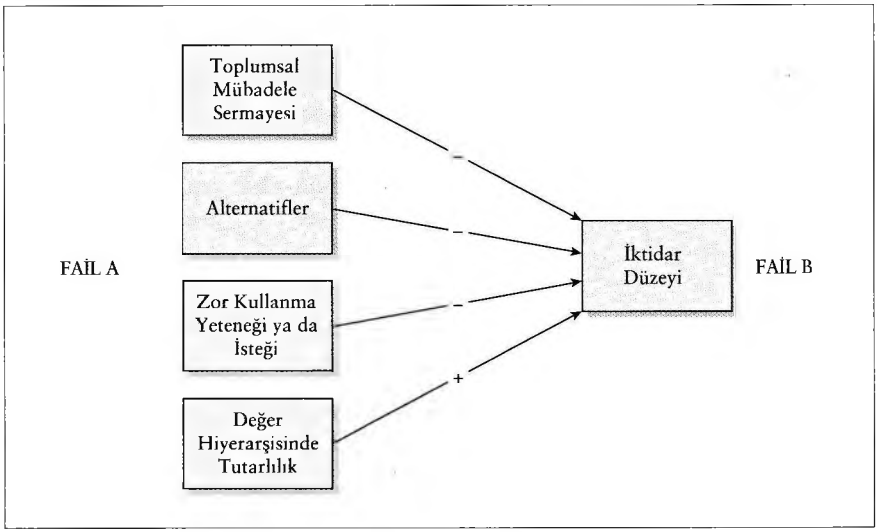
Toplumsal mübadeleyle ilgili iki norm vardır: *karşılıklılık normu* ve hakkaniyetli mübadele normu. Blau'ya göre mübadele, toplumsal etkileşimin ve grup

yapısının başlangıç mekanizmasıdır. Grup kimlikleri ve sınırları, statü konumları, roller ve normlar oluşturulmadan önce mübadeleden bir kazanım elde etme ümidiyle etkileşim başlatılır. Tepki için başkalarına bağımlı olmamız, karşılıklılık fikrinin mübadelede ne kadar merkezî olduğuna işaret eder. *Karşılık verme* anlamındaki *reciprocate* Latince kaynaklıdır. Bu açıdan bakıldığında mübadele para, duygu, iyilik yapma ve benzerleri gibi değerli bazı unsurların alışverişini içerir. Bu nedenle, normatif iktidar kazanmak için yapılan ilk davranışlarından biri karşılıklılıktır. Karşılıklılık normu toplumun diğer temel özelliği olan güvene işaret eder. Yukarda gördüğümüz gibi toplumsal mübadele, karşılık olarak verilen mal ya da hizmetin belirsiz olmasını ve karşılığın belirsiz bir geleceğe ertelenmiş olmasını gerektirir. Bu belirlilik yokluğu elbette ki toplumun ve ilk toplumsal sözleşmemizin temelini oluşturan güveni gerektirir. Mübadeleleri yönlendiren diğer norm da *hakkaniyetli mübadele normudur*. Bir şeyi hakkaniyetli yapan elbette dürüstlük içermesi, dolandırıcılık ve kayırmacılıktan uzak olmasıdır. Mübadele ilişkisi uzadıkça hakkaniyet beklentisi artar.

Toplumsal mübadeledeki bu belirginlik yokluğu ve karşılıklılık normu nedeniyledir ki mübadele arkadaşlık bağları yaratır ve iktidar ilişkileri inşa eder. Arkadaşlık ve iktidar ilişkileri arasındaki temel fark mübadelenin eşitliğiyle ilişkilidir ve bu temel fark takdire bağlı olan geri ödemenin miktarında ifadesini bulur. Arkadaşlık eşit bir mübadele ilişkisine dayalıdır: Bütün taraflar ilişkide verdikleri miktar kadar aldıkları algısındadırlar. Arkadaşlar arasındaki bu eşit karşılıklılık, güvene dayalı toplumsal bir bağın inşasına ve geri ödemede yüksek bir takdire bağlı değerlendirme düzeyine yol açar. Öte yandan, mübadelelerdeki eşitsizlik, yerine getirilemeyen yükümlülüklere ve bu durumda da karşıdakine geri ödeme yerine verilen iktidara yol açar.

Blau'ya göre (2003), toplumsal iktidarın düzeyini etkileyen dört koşul vardır. Bu koşulların çizimlerini **Şekil 6.3**'te bulabilirsiniz. Şekilde A ve B arasında toplumsal bir mübadele vardır. Modelin nasıl işlediğine bakarken kendinizi bu kişilerden herhangi biri olarak gözünüzün önüne getirip ilişkide iktidarın nasıl aktığını düşünebilirsiniz. *Toplumsal sermaye,* karşıdakinin sahip olmak istediği mal ve hizmetlerle bir mübadeleye katılabilme yeteneğine gönderme yapar. Gördüğünüz gibi toplumsal sermaye ile iktidar arasında ters bir ilişki vardır. Diğer bir deyişle, Fail A'nın Fail B'nin istediği mal ve hizmetleri kontrol etme (sermayeyi mübadele etme) yeteneği ne kadar azsa B'nin A üzerindeki iktidarı o kadar fazla olacaktır. İktidar için alternatifler de önemlidir. Eğer istediğim mal ya da hizmeti elde etmek için pek çok alternatifim varsa, bu durumda başkalarının benim üzerimdeki iktidarı daha az olacaktır. Ancak al-

ŞEKİL 6.3
İktidarın Mübadele İlkeleri



ternatifler ne kadar az olursa toplumsal malı kontrol eden ötekilerin iktidarı o kadar fazla olacaktır. Bu ters orantı ilişkisi negatif işaretiyle gösterilmiştir.

Toplumsal iktidarın inşasında iki önemli etken daha vardır: failin zor kullanmaya ne kadar istekli olduğu ve değer hiyerarşisinin tutarlılığı. Eğer Fail A zor kullanma yeteneğine ve isteğine sahipse, o zaman tanım gereği mübadele ilişkisi yoktur ve bu nedenle toplumsal iktidar mümkün değildir. Bu çok açık koşul toplumsal iktidar konusunda bize önemli bir şey öğretir: Her zaman seçenek bulunur.

Toplumsal iktidarda "Bir iradecilik boyutu vardır... ceza uyuma tercih edilebilir" (Blau, 2003, s. 117). Fail A'nın zor kullanma isteğiyle Fail B'nin iktidarı arasındaki ilişki negatiftir: Toplumsal malları elde etmek için Fail A'nın zor kullanma olasılığı ne kadar yüksekse Fail B'nin toplumsal iktidar potansiyeli o kadar fazladır.

Bu son koşul tutarlı bir değer hiyerarşisini ima eder. Eğer Fail A'nın değer sistemi değişirse ya da Fail A Fail B'nin kontrolündeki toplumsal mallara artık değer vermiyorsa, iktidardan bahsedilemez. Öte yandan Fail A, B'nin sunduğu mallara tutarlı olarak çok değer veriyorsa, diğer koşulların değişmediği durumda toplumsal iktidar artacaktır. Örnek olarak şu durumu değerlendirelim: Değişik profesörlerle olan ilişkilerinizi mübadele ilişkileri olarak

düşünün. Dört değişkenden her birini –toplumsal sermayeyi, alternatifi, zor kullanma isteğini ve tutarlı değer hiyerarşisini– kullanarak şu soruyu sorun: Kimin daha fazla iktidarı vardır ve neden? Tahmin ediyorum ki bu etkenlerin değişik şekillerde bir araya gelmesinden ötürü profesörlerinizin farklı düzeylerde iktidarları olduğunu belirleyeceksiniz. Bu durum en azından toplumsal iktidarın bürokratik konumun basit bir fonksiyonu olmadığını gösterecektir.

Eşitsiz mübadelelere beş olası tepki vardır. Bu tepkilerin dördü iktidarın dört koşuluna tekabül eder ve iktidar dengesini değiştirmeye yönelik çabaları oluşturur. Diğer bir deyişle, birisinin sizin üzerinizdeki iktidarının gücünü değiştirmek istiyorsanız, aşağıdakilerden birine başvurabilirsiniz:

- Diğer kişinin istediği mal ya da hizmeti edinerek mübadele sermayenizi artırabilirsiniz
- Diğer kişiden aldıklarınıza alternatif kaynaklar bulabilirsiniz
- Diğer kişinin kontrolündeki mal ya da hizmet olmadan hayatınızı devam ettirebilirsiniz
- İhtiyacınız olanı size vermesi için diğer kişiye zor kullanmaya çalışabilirsiniz

Diğer tek olası tepki boyun eğme ve uyum göstermedir. Uyum, toplumsal mübadelenin pek çok özelliğinden farklı olarak, para gibi belirlenebilir ve para gibi işlev görür: "Bir başkasının taleplerine uyum isteği geniş kapsamlı bir toplumsal ödüldür çünkü bu durumun o kişiye verdiği iktidar, bir dizi farklı amaçlara ulaşmak için kullanılabilecek, paraya paralel, genelleştirilmiş bir araçtır." (Blau, 2003, s. 22) Buyruk verebilmeye muktedir olmak sosyal mübadelede kredi ya da borç senedi gibidir. Eşit mübadeleye katılamadığımızda, ancak kontrol ettikleri mallara sahip olmayı istediğimizde başkalarına verdiğimiz kredi ya da senetlere benzer.

Toplumsal Yapıların İnşası

İkincil mübadele ilişkileri iktidardan kaynaklanır ve kolektif olarak birine ya da başka bir gruba borçlu olanların arasında grup düzeyinde ortaya çıkar. İkincil mübadele ilişkilerinin resmin içine girebilmesi için bir kişiye ya da gruba bireysel olarak borçlu olanların birbirlerine fiziksel olarak yakın olmaları ve birbirleriyle iletişim içinde olmaları gereklidir. Örnek olarak, bir grup sosyoloji öğrencisine parasız özel ders verdiğinizi düşünelim. Bu kişilerin her biri size toplumsal olarak borçlu olacaktır ve her bir bireysel ilişki mübadele dina-

miklerine (alternatiflerine, marjinal faydalara ve normlara) tabi olacaktır. Her bir kişiyle sadece bireysel olarak karşılaştığınız ve bu kişiler birbirlerinden habersiz olduğu sürece mübadele ilişkileri bireysel kalacaktır. Öte yandan zamanınızı daha iyi değerlendirmek için bu öğrencilere grup olarak ders vermeye karar verirseniz ikincil mübadele ilişkileri işin içine girecektir. Bu durumda fiziksel yakınlık ve iletişim aracılığıyla bu öğrencilere grup olma olanağını vermiş olacaksınızdır. Bir grup bu şekilde fiziksel olarak bir araya getirildiğinde ve iletişim içine girebildiğinde, iktidar konusunda iki olasılık bulunur: öğrenci grubu ya sizin hocalığınızı meşrulaştırır ya da iktidarınıza direnir.

Blau iktidarın meşrulaştığı ya da gayrimeşru görüldüğü iki temel süreç saptar. Her iki olasılık da grubun, iktidardakilerin hakkaniyetli mübadele ve karşılıklılık normlarına göre gösterdikleri performansa dair algılarıyla ilgilidir. Eğer grubun algısına göre iktidar sahibi bu normlara uyum gösteriyorsa iktidar meşrulaşır. Blau'ya göre patika şöyle görünür:

> İktidar sahipleriyle karşılıklılık ve hakkaniyetli mübadele → ortaklaşa liyakat duyguları → uyum normları → otoritenin meşrulaşması → örgütlenme → kurumsallaşmış mübadele değerleri sistemi

İktidardakilerin hakkaniyetli mübadele ve karşılıklılık normlarına bağlı kalma dereceleri hakkında gruptakiler birbirleriyle iletişime geçtikçe, kolektif düzeyde sadakat ve minnettarlık duyguları geliştireceklerdir. Bu duygular uyum normlarının ortaya çıkmasını sağlayacak böylelikle grup, iktidar sahipleriyle ilişkilerine göre kendini onaylayacaktır. Bu süreç değişiklikler de gösterir: Şöyle ki, iktidarda olanlar tutarlı olarak cömert oldukça, başka bir deyişle hakkaniyet ve karşılıklılık normlarını aştıkça, grup o kadar daha sadakat duyacak, uyum normları ve meşruiyet algısı o kadar artacaktır. Meşruiyet temelinden de örgütlenme ve otoriteye dair kurumsallaşmış bir değerler sistemi çıkacaktır (Blau'nun bürokrasiyi incelemesi için bkz. Blau ve Meyer, 1987).

Blau ikincil mübadele ilişkileri teorisinde mikro-makro bağlantısına dair bir açıklama sunar. İkincil ilişkilerin patikasında bireysel mübadelelerden kurumlara giden bu harekete yukarıda değinmiştik. Bu patikayı bir arada tutan "yapışkan" genelleştirilmiş güven ve karşılıklılık normudur. Daha önce de gördüğümüz gibi bütün toplumsal mübadeleler güven üzerine inşa edilir; zaman etkeni ve toplumsal mübadelelerdeki belirsizlik güveni gerektirir. Blau'nun inceleme merceğine göre örgütler ve kurumlar fayda ve maliyetlerin dolaysız mübadelelerinden oluşan uzun zincirlerdir. Dahası, mübadele-

nin özünde karşılıklılık bulunur. Mübadele zincirindeki her adımı bir arada tutan karşılıklılık normudur.

İkincil ilişkiler bu şekilde otoritenin meşruiyetine yol açabildiği gibi, muhalefete ve çatışmaya da zemin hazırlayabilir. İktidar sahipleri hakkaniyetli mübadele ve karşılıklılık normlarının dışına çıkarsa, borçlu olanlar fiziksel olarak birbirlerine yaklaşır ve iletişim içine girebilirse, gücenme duyguları gelişir. Bu gücenme duygusu da elbette otoritenin meşruiyetini kaybetmesiyle sonuçlanır. İkincil mübadele ilişkilerinin bu patikası şöyle görünür:

> İktidar sahiplerinin hakkaniyet ve karşılıklıktan yoksun olmaları → gücenme duyguları → iletişim (fiziksel yakınlık ve iletişim teknolojilerinin bir işlevi) → otoritenin meşruiyetini yitirmesi → ideoloji → dayanışma → muhalefet → toplumsal değişim olasılığı

Hakkaniyet ve karşılıklılık yokluğu yaşayan ve birbirlerine fiziksel olarak yakın olup iletişim içinde olan grup üyeleri, hem gücenme duygularını hem de otoritenin meşruiyeti yitirdiğine dair algılarını haklı gösterecek inanç ve fikir kümeleri geliştirme eğilimine gireceklerdir. Bu ideoloji de grup dayanışmasını ve açık muhalefeti olanaklı hale getirecek, böylelikle toplumsal değişim olasılığını arttıracaktır. Bu patikanın son kısmının kaynağı Marx ve Weber'in çatışma teorileridir. Blau bu genel çatışma ve değişim teorisine mübadelenin mikro düzeyini ekler, bu da patikanın başlangıcını oluşturur. Bütün bu etkenlerin değişken olarak işlev gördükleri ve bu nedenle de değişebilecekleri akıldan çıkarılmamalıdır.

Özet

- Toplumsal mübadele iktisadî mübadeleden farklıdır çünkü toplumsal mübadele belirlilikten yoksundur, güven gerektirir ve güvene dayalıdır, anlam yüklüdür ve toplumsal faydaları kaynaktan ayrı düşmüştür. Bu farklılıklar toplumsal mübadelenin dağınık yükümlülükler yarattığına işaret eder, bu durum da toplumun temelini oluşturur – bu yükümlülüklerin geri ödenebilmesini garanti edebilmek için toplumsal ilişkilerin devamı gerekir. Nüfus yapıları, nüfusun çeşitli farklılık ve toplumsal konum süreklilikliklerinde oluşturdukları dağılımlardan oluşur. Bu farklılık süreklilikleri toplumsal sözleşme, toplumsal hareketlilik ve toplumsal çatışma için olanaklar yaratır ya da bunların olanaklılığını engeller.

- Mübadelenin üç temel ilkesi ve iki normu vardır. Bütün toplumsal mübadelelerin ana hatları rasyonel güdü, alternatiflerin varlığı ve doygunluk tarafından belirlenir. Toplumsal mübadele kendine özgü nitelikleri nedeniyle iktisadî mübadeleye kıyasla daha sınırlı bir rasyonalite içerir. Toplumsal mübadele içindeki kişiler geçmişte ödüllendirildikleri eylemleri tekrarlama eğiliminde oldukları oranda rasyoneldirler. Aynı zamanda insanlar, alternatiflerin varlığı anlamında, eşit olan mübadelelere çekim gücü duydukları oranda rasyonel olurlar. Bütün toplumsal mübadeleler ayrıca marjinal fayda ilkesine de bağlıdır – insanlar bir toplumsal mala doygunluk duyduğu oranda bu malın mübadele değeri düşer. Diğer bir deyişle, mübadele değeri bir dereceye kadar az bulunurluk ve belirsizlik tarafından belirlenir. Bütün toplumsal mübadeleler karşılıklılık ve hakkaniyetli mübadele normlarına tabidir.
- Toplumsal failler eşitsiz mübadelelerle iktidar kazanırlar; mübadelede eşitsizliği belirleyen dört etken vardır: mübadele sermayesinin düzeyi, potansiyel kaynak alternatiflerinin sayısı, zor kullanma isteği ve becerisi ve değer hiyerarşisinin tutarlılığı. Bunların ilk üçünün iktidarla ilişkisi ters orantılıdır. Diğer bir deyişle, Fail A ve Fail B arasındaki bir mübadele ilişkisinde, Fail A'nın sermayesi, alternatifleri ve zor kullanma becerisi azaldıkça Fail B'nin Fail A üzerindeki iktidarı artar. Tutarlılık pozitif ya da en azından istikrarlı bir ilişkidir – Fail B'nin kontrolünde olan mallara değer vermeye devam etmek Fail A'yı bağımlı bir konuma getirecektir.

Ritüelleşmiş Mübadeleler – Randall Collins

Randall Collins'in mübadelelere bakışı farklıdır. Collins'in teorisi Homans'a benzer şekilde güçlü bir bireysel vurgu içerir. Ancak Collins bireyin psikolojik süreçleriyle ilgilenmez. Hatta genellikle "bireye" yapılan atfın içeriğiyle ilgili kuşkuları vardır. Collins birey ile kastettiğimiz anlamın toplumsal ve kültürel bağlama göre değiştiğine ve bu nedenle de toplumsal araştırma için zayıf bir odak oluşturduğuna dikkat çeker. Collins'in tezini iki şekilde anlayabiliriz. Birincisi, "birey" deyince anlaşılan farklı toplumsal kimliklerin karşılaştığı toplumsal bir noktadır. Örneğin, sizden kim olduğunuzu anlatmanızı istesem yanıtlarınızın çoğu yaşınızı, toplumsal cinsiyetinizi, cinsiyetinizi, arkadaşlıklarınızı, medeni hâlinizi ve benzerlerini içeren toplumsal kategoriler

şeklinde olacaktır. Bu açıdan bakınca birey *temel özelliklerin değil toplumsal ve siyasal örgütlenmelerin bir yansımasıdır.*

Bireyin toplumsal bağlama göre değiştiğini gösteren diğer bakış daha da derindir. Bu perspektife göre "birey" fikrinin tamamı son birkaç yüzyılda ortaya çıkan siyasal, dinsel ve toplumsal değişimlerin ürünüdür. Daha somut bir ifadeyle, birey fikri batı toplumlarının (demokrasinin gelişimi sonucunda) vatandaşlık haklarını ve (Protestan Reformasyonu sonucunda) ahlâkî sorumlulukları tanımlamasıyla ortaya çıkmıştır. Birey fikri kapitalizm (tüketim toplumu) ve toplumsal çeşitlilikle daha da belirginleşmiştir. Randall Collins (2004) bireye dair şu saptamayı yapar,

> Birey zaman ve uzamda yarı kalıcı ve yarı geçici bir akıştır. ...Birey kendimizi ve başkalarını nasıl gördüğümüz hakkında bir ideolojidir... mikro sosyoloji için çok kullanışlı bir analitik başlangıç noktası değildir. (s. 4)

Blau gibi Collins de bireyin içinde değil insanların *arasında* neler olduğuyla ilgilenir ancak Collins'in odağında olan sadece mübadele ilişkisinin kendisi değil durumun daha geniş unsurlarıdır. Collins aynı zamanda "toplumun" nasıl ortaya çıktığını da farklı değerlendirir. Eninde sonunda Blau'nun dayandığı en önemli nokta Parsons gibi normların gücüdür. Oysa Collins'e göre toplumsal yapılar ve sistemler *sezgisel yöntemlerdir* – diğer bir deyişle keşiflere yardımcı olurlar. Collins (1987) yapılara ve toplumsal sistemlere dair fikirleri "kendi verilerini uygun bir şekilde karşılaştırmak ve analiz etmek için dünya sisteminin, formel örgütlenmelerin veya sınıf yapısının işleyişine dair genellemeler" (s. 194-195) yapmak için kullanabileceğimizi ileri sürer. Ancak bu sezgisel yöntemlerin gerisindeki yalın gerçeklik zaman ve uzam içinde birbirlerine örülmüş yüz yüze ilişki durumlarının sayılarıdır. Bir başka deyişle, *toplumsal yapılar uzun zaman sürelerinde ve büyük coğrafî alan dilimlerinde meydana gelen pek çok etkileşimin bir araya getirilmesiyle inşa edilir.* Bunları birbirlerine bağlayan ana yol da duygulardır.

TEORİSYENE KISA BAKIŞ

Kısa Biyografi

Randall Collins Tennessee eyaletinin Knoxville şehrinde 29 Temmuz 1941'de doğdu. Babası İkinci Dünya Savaşı'nda ABD askerî istihbaratında

daha sonra da ABD Dışişleri Bakanlığı'nda çalışıyordu. Bu nedenle Collins çocukluk yıllarının önemli bir kısmını Avrupa'da geçirdi. Collins ilköğretimini tamamladıktan sonra New England eyaletinde hazırlık okuluna gönderildi, Harvard'da ve Berkeley'deki Kaliforniya Üniversitesi'nde okuduktan sonra her ikisi de Berkeley'de profesör olan Herbert Blumer ve Erving Goffman'ın çalışmalarını inceledi. Collins doktora çalışmalarını 1969'da bitirdi. Virginia Üniversitesi ve Riverside ve San Diego'daki Kaliforniya üniversiteleri gibi bir dizi üniversitede ders verdi, Chicago, Harvard ve Cambridge üniversitelerinde ve Avrupa, Japonya ve Çin'deki üniversitelerde misafir profesörlük yaptı. Halen Pennsylvania Üniversitesi'ndedir.

Temel Sosyolojik Meseleler

Collins'in eserleri geniş bir konu yelpazesini kapsar. Genel olarak anlamayı en çok istediği konu, toplumların rasyonel güdülerle değil duygusal güdülerin yönlendirdiği davranışlarla nasıl üretildikleri, bir arada tutuldukları ve parçalandıklarıdır. Toplumsal mübadele terimleriyle ifade edersek, Collins'in ilgi odağı duyguların mübadelenin temel güdüsünü ve sonucunu nasıl oluşturduğunu anlamaktır. Blau gibi Collins de bireysel olarak konumlanmış her bir mübadelenin nasıl birbirlerine bağlanarak eşitsizliğin makro düzeydeki yapılarını oluşturduğu ile ilgilenir.

Basitçe Söylersek

Collins insanlar arasında mübadele konusu olan en genel malların duygusal enerji ve kültürel sermaye olduğunu, temel toplumsal birimin de etkileşim ritüeli olduğunu ileri sürer. Ritüelleşmiş etkinliklerin düzeyi bir aradalığa, ortak duygusal ruh haline ve ortak dikkat odağına ve dıştaki engellere göre değişir. Bu değişkenler arttıkça grup duygusal enerji düzeyini arttırır; bu durum da grup dayanışmasının ve grup simgelerinin yaratılmasına neden olur; bunlar da yeniden bireyin içine taşınır ve ritüellerin yeniden yaratılmasına güdü sağlar. Collins'e göre katmanlaşmış iktidar ve sınıf bu süreç yoluyla yeniden üretilir.

Anahtar Kavramlar

Duygusal enerji, ritüeller, bir aradalık, ortak dikkat odağı, ritmik hizalanma, ortak duygusal ruh hali, dıştakilere engeller, grup simgeleri, grup dayanışması, ahlâk standartları, genelleştirilmiş ve kendine özgü hale getirilmiş kültürel sermaye, itibar sermayesi, piyasa olanakları, katmanlaşma, hürmet ve tutum, talimat verme ilkesi, ritüel zorlaması ilkesi, beklenen sosyalleşme ilkesi, bürokratik kişilik ilkesi, toplumsal ağ, otoriter, kozmopolit.

Kavramlar ve Teori: Duygu – Genelleştirilmiş Mübadele Ortamları

Collins'in teorisinde duyguyu kullanmasının temelinde mübadele teorisine uzun süredir yöneltilen üç eleştiri bulunur. Birincisi, mübadele teorisi özverili davranışları açıklamakta her zaman zorlanmıştır. Merriam-Webster sözlüğüne (2002) göre, *özveri* "başkalarının çıkarlarına bağlılık, bu çıkarları pazarlıksız dikkate almak ve gözetmektir". Eğer davranışlarımızın çoğu ya da hepsi mübadeleye dayanıyorsa ve bütün mübadelelerimiz kendi kendini güdüleyen faillerin fayda amaçlı rasyonel hesaplarına dayanıyorsa, özveri nasıl olanaklı olabilir? Collins mübadele teorisyenlerinin eninde sonunda faillerin özverili davranışlarında bencil olduklarını iddia etmek durumunda kaldıklarını –failin özverili davranarak bir kâr elde ettiğini savunduklarını– ileri sürer. Ancak kârın ne olduğu genelde belirsiz bırakılır.

İkincisi, bazı verilere göre insanlar etkileşimlerinde nadir olarak rasyonel ve hesaplayıcı davranırlar. Bu önermeyi desteklemek için Collins, Goffman ve Garfinkel'in çalışmalarına, örgütlenme analizindeki sınırlandırılmış rasyonalite fikrine ve rasyonel davranışları tetikleyecek sorunlarla karşılaştıklarında insanların rasyonel yöntemlere değil optimal olmayan sezgisel yöntemlere başvurduklarını gösteren psikolojik deneylere atıf yapar. Bu sezgisel yöntemler soruna en iyi ya da en rasyonel yanıt yerine yaklaşık ya da yeterli yanıtlar gibi işlev görürler.

Mübadele teorisine yöneltilen üçüncü eleştiri ortak mübadele ölçüsü ya da aracı olmamasıdır. İktisadî üretimin konusu olan mal ve hizmetlerin mübadelesindeki ölçü ve ticaret aracı elbette paradır; ancak para bütün mübadeleleri, bütün mal ve hizmetleri kapsamakta yetersizdir.

Collins'e göre bu sorunların hepsi **duygusal enerji** fikrini rasyonel eylemin ortak paydası olarak gördüğümüzde çözülür. Öncelikle bu yaklaşımın genellikle su ve yağ gibi birbirinden çok ayrı görülen iki unsuru –duygu ve rasyonaliteyi– birleştirdiği için oldukça maceracı olduğuna dikkat çekelim. Bu iki unsur hep birbiriyle bağdaşmaz görülmüştür. En azından Collins'den önce öyle görülmüşlerdir. Duygusal enerji herhangi belirli bir duyguya gönderme yapmaz; duygusal enerji bireyin algıladığı çok genel bir duygu hissi ve güdüsüdür. Duygusal enerji "kişinin eylemlerinin içinde akan duygu gücünün miktarıdır" (R. Collins, 1988, s. 362). Collins (2004) duygusal enerjiyi, yüksek düzeyde kendine güven, şevk ve kendini iyi hissetme duygularından, düşük seviyede depresyon, hevessizlik ve kendi hakkında negatif duygulara kadar uzanan bir süreklilik şeklinde kavramsallaştırır (s. 108). Duygusal

enerji fikri psikolojik dürtüye benzer ancak duygusal enerji toplumsal etkinliğe dayalıdır.

Collins duygusal enerjinin bütün mübadeleleri kapsayacak kadar genel olduğunu ileri sürer. Aslında duygusal enerji mübadele edilen her mal ve hizmetin temelinde bulunan kaynaktır; mübadele konusu olan mal ya da hizmetler gitar, ev hayvanı, karşılıklı konuşma, araba, bir şov ya da spor etkinliğine katılım ve benzerleri olabilir. *Paradan daha temel olduğundan, duygusal enerji bütün mübadelelerin gerisindeki güdüdür.* Beklenenin aksine bazı toplumsal mübadelelerin temelinde de duygusal enerji bulunabilir. Neden pazar sabahları hayır için çorba dağıtılan bir aşevinde gönüllü çalışarak boş zamanımı mübadeleye sunuyor olabilirim? Bu elbette özverili bir davranış örneği oluşturur. Duygusal enerji fikrini hariç tutarsak, mübadele teorisi bu gibi davranışları açıklamakta çok zorlanır. Collins duygusal enerji fikriyle mübadelenin genel bir özelliğine işaret eder: İnsanların özverili davranışlarda bulunma nedeni mübadelede duygusal enerji almalarıdır.

Duygusal enerji fikri rasyonel hesap yapılmaması sorununu de çözer. Collins'in işaret ettiği gibi, genelde gözlemlenen insanların etkileşimlerinde rasyonel hesap yapmamalarıdır. Rasyonel hesap yerine "insan davranışları duygusal yönelim olarak nitelenebilir" (R. Collins, 1993, s. 223). *Yönelim* bir organizmanın uyarıcıya negatif ya da pozitif yanıt vermesiyle ortaya çıkan istemsiz bir harekete denir. Yönelime bir örnek bitkilerin güneşe verdikleri tepkidir. Dallar ve yapraklar pozitif tepki vererek güneşe uzanırken, kökler negatif bir tepkiyle güneşten uzaklaşır ve toprakta daha da derine gider. Collins'in saptaması insanların normal karşılaşmalarda bilişsel olarak hesapçı olmadıklarıdır. Aksine, insanlar çoğu etkileşimde, aynen bitkinin güneşe doğrulan yaprakları gibi, yollarını duygusal yönelimlerle bulurlar.

Kavramlar ve Teori: Etkileşim Ritüeli Zincirleri

Collins'e göre, **ritüeller** dört unsuru bir araya getiren örüntülü davranış dizileridir: bu unsurlar bedensel bir aradalık, dıştakilere engeller, ortak dikkat odağı ve ortak duygusal ruh halidir. Bu unsurlar değişkendir – bunlar değiştikçe ritüelleşmiş davranışın etkileri de değişecektir. Etkileşim ritüellerinin beş temel etkisi vardır: grup dayanışması, grup simgeleri, ahlâk standartları ve duyguları, bireysel duygusal enerji ve bireysel kültürel sermaye. Collins'in teorisi **Şekil 6.4**'te diyagram olarak gösterilmiştir.

Şekil 6.4'teki modelde ilk dikkatimizi çeken noktalardan biri, fiziksel yakınlık derecesini betimleyen fiziksel *bir aradalık* konusudur. Aynı odada

iken bile birbirimize yakın ya da uzak olabiliriz. Ne kadar yakın olursak diğer kişiyi o kadar iyi hissederiz. Durkheim'ın (1912/1995) belirttiği gibi,

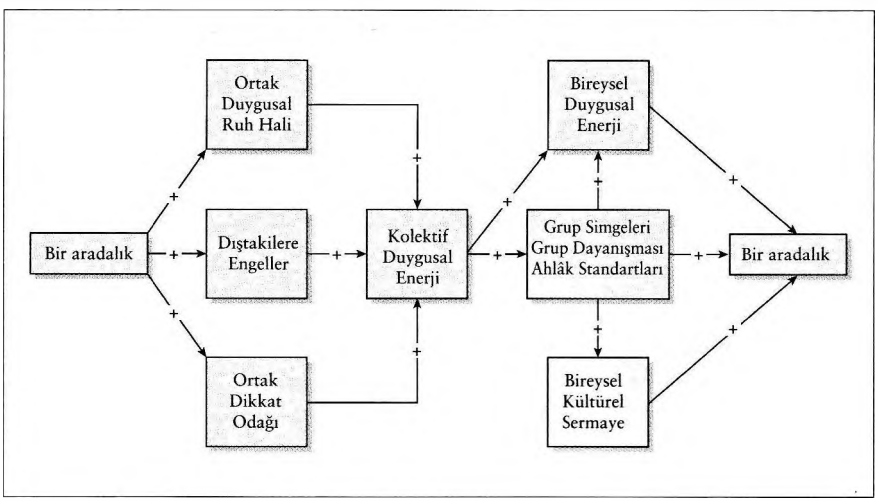
> Bir araya toplanma eyleminin kendisi olağanüstü güçlü bir uyarıcıdır. Bireyler bir araya geldiklerinde yakınlıklarından bir çeşit elektrik doğar ve bu da onları hızlıca olağanüstü bir çoşkunluk seviyesine çıkarır (s. 217-218).

Ritüellerin yapılabilmesi için bedensel bir aradalık teorik olarak gerekli görünmektedir çünkü insanlar ne kadar birbirlerine yakın olurlarsa o kadar kolaylıkla birbirlerinin davranışlarını izleyebilirler.

Birbirimizi izlediğimizde gözlemlediklerimizden bir kısmı ilgi düzeyi ya da *ortak dikkat odağıdır*; katılımcıların aynı davranışa, etkinliğe, nesneye, simgeye ya da fikre aynı anda ilgi gösterme derecelerine (ki bu, her öğretmenin bildiği gibi çok zor bir iştir) ortak dikkat odağı denir. Bedensel işaretleri ve göz hareketlerini izleriz, duyguların nasıl ifade edildiklerini ve başkalarının etkileşimden ne kadar kolay geri çekildiklerini takip ederiz.

Benzer grupların üyeleri konuşmalarını, yüz ve el hareketlerini ve işaretlerle ifade edilen etkileşimlerin hızlarını birbirlerine benzer şekilde ayarlayabilirler. Bir etkileşimin başarısı ya da yoğunluğu bu çeşit ritim ya da zamanlamaya bağlıdır ve bunların bir işlevidir.

ŞEKİL 6.4
Etkileşim Ritüeli



Başarılı ritüellerin anahtarı "insanların sinir sistemlerinin karşılıklı olarak birbirleriyle uyumlu hale gelmelerinde yatar" (R. Collins, 2004, s. 64). Collins yoğun etkileşimlerde ya da ritüel icrasında birbirimizin beden ritimlerini fiziksel olarak taklit ettiğimizi, fiziksel olarak "hizalandığımızı" söyler. Başarılı ritüellerde birbirlerine dolanmış, tekrarlanan bedensel örüntüler *ritmik hizalanma* ile betimlenir. Bu bedensel örüntüler el ve kol ifadeleri gibi büyük ve dikkat çekici olabileceği gibi insanın bilinçli olarak fark edemeyeceği kadar hızlı ve küçük de olabilir.

İnsanın 0,2 saniye kadar kısa süren ifadeleri bile algılama yeteneğinin olduğu tahmin edilmektedir (R. Collins, 2004, s. 68). Hizalanmanın önemli bir kısmı bu eşiğin altında meydana gelir ya da bilinç düzeyinin altındadır – bu durum da yoğun ritüelleşmiş etkileşimlerde insanların gerçekten de "sezgiyle" yol yordamlarını bulduklarını gösterir. Collins (2004, s. 65-78) insanların etkileşimlerde birbirleriyle ritmik olarak eşgüdüm içine girdiklerini göstermek için konuşma analizlerinden ve seyirci-konuşmacı davranışlarından kanıtlar gösterir. Bazı araştırmalara göre, insanların birbirleriyle konuşmaları sıralı konuşma anlamında sadece ritmik bir hal almakla kalmaz, akustik ses frekansları da hizalanır. EEG (Elektroensefalografi) kayıtları etkileşim içindeki kişilerin beyin dalgalarının bile senkronize olduğunu göstermiştir. 16 mm film kullanarak yaptıkları bir beden dili ve konuşma araştırmasında Condon ve Ogston (1971) etkileşim içinde bulunan dinleyici ve konuşmacılarda "işiten kişinin bedeninin konuşan kişiyle tam bir armoni içinde 'dans' ettiğini" (s. 158) keşfetmişlerdir.

Ortak dikkat odağı ve ortak duygusal ruh hali ritmik hizalanma aracılığıyla birbirlerini pekiştirme eğilimindedir. Etkileşime katılanların duygusal yönelimlerinin aynı olmasına *ortak duygusal ruh hali* denir. Ritüellerden bahsederken hangi çeşit duygulardan bahsettiğimizin hiçbir önemi yoktur. Önemli olan duygunun ortaklaşa olarak herkes tarafından hissedilmesidir. Yine de, ritüel yoğunluğunun bir üst bir de alt sınırı olduğunu vurgulamamız gerekir. Etkileşimde hizalanan şeylerden biri de sıralı konuşmadır. Sıralı konuşmanın kuralı basittir: Bir anda bir kişi konuşacaktır. Sıranın ne oranda bir kişiden diğerine geçtiği ritüel için çok önemlidir. Başarılı bir karşılıklı konuşmada önermeler arasındaki zaman 0.1 saniye civarındadır. Sıra değişimi arasındaki zaman çok uzarsa, örneğin 1.0 saniye olursa, etkileşim sıkıcı ve cansız bir deneyim olarak algılanacak ve konuşmacılar arasında dayanışma ortaya çıkmayacaktır. Öte yandan, konuşma önermeleri farklı yönde giderse, konuşmacılar birbirleriyle kesişir ya da birbirlerinin sözünü keserse, bu durum-

da "karşılıklı konuşma" çökecek ve hiçbir dayanışma hissi doğmayacaktır. Bu çeşit konuşmalar düşmanca duygularla yüklü ortak duygusal ruh halinin sonucu olup, tipik tartışmalara benzerler. Collins (2004) genelde mikro seviyede "dayanışma süreçlerinin çatışma süreçlerine kıyasla daha kolay inşa edildiklerini... bunun bir sonucu olarak da çatışmanın uzaktan örgütlenmesinin daha kolay olduğuna" (s. 74) işaret eder.

Fiziksel bir aradalık diğer değişkenleri, özellikle de yukarıda gördüğümüz gibi ortak dikkat odağını ortaya çıkarır. Bir aradalık aynı zamanda ritüel engellerinin üretimine de yardım eder. *Dıştakilere engeller* etkileşime katılmaya çalışan diğer kişilere koyduğumuz simgesel veya fiziksel engellere gönderme yapar. Engellerin kullanımı, etkileşime katılanların duyduğu aidiyet hissini arttıran bir etki yapar. Grubun içindekileri ve dışındakileri ayıran sınır ne kadar görünür ve kesin olursa ritüelleşmiş etkileşimin düzeyi ve grubun duygusal enerji üretimi o kadar yüksek olacaktır. Spor etkinlikleri ve rock konserleri fiziksel sınırların nasıl yoğun ritüel performans yarattığına iyi birer örnek oluştururlar.

Dikkat ederseniz, ritüellerde üretilen duygusal enerji toplam beş etki içerir. Öncelikle, birbiriyle ilişkili olarak ortaya çıkan grup etkilerini ele alalım: grup simgeleri, grup dayanışması ve ahlâk standartları. Toplumsal duyguları demirlediğimiz simgelere *grup simgeleri* denir. Ritüellerde yaratılan kolektif duygusal enerjinin düzeyi ne kadar yüksekse simgenin temsil ettiği duygu düzeyi de o kadar yüksek olacaktır. Bu grup duygusu yatırımı simgeyi kolektif bir simgeye dönüştürür. Yatırım yapılan duygu yeterince yüksek olduğunda simgeler kutsal nitelikler kazanırlar. Açık dinsel simgelere ek olarak, ABD bayrağını, çete işaretlerini, spor takımlarının amblemlerini ve renklerini örnek verebiliriz. Simgeler grup sınırlarını ve kimliklerini yaratır. Grup simgelerinin önemli ritüel işlevleri vardır; bu simgeler, dikkati yoğunlaştırarak ve ortak duygusal bir ruh hali yaratarak ritüelin sahnelenmesine kolaylaştırıcı etki yapar.

Grup dayanışması kolektifin birlik hissini ifade eder. Bu konunun ilk ortaya çıkışı Durkheim'a dayanır (1893/1984, s. 11-29). Bireylerdeki öznel "biz olma" hissi, grubun çıkarları için bireyin kişisel davranışlarını kısıtlaması ve toplumsal birimlerin örgütlenmesi anlamlarında toplumdaki entegrasyon düzeyini ifade eder. Collins grup dayanışması kavramını daha genel bir anlamda kullanır. Buna göre, grup dayanışması bireyin kendi deneyiminde duyduğu grup üyeliği hissidir. Kendini büyük bir bütünün parçası görme hissidir. Burada vurgulanması gereken fikir bu üyelik hissinin duygusal olmasıdır. Grup dayanışmasının kaynağı yaratılan yüksek düzeydeki kolektif coşku-

dur. Elbette ki coşku düzeyi ne kadar yüksekse bireyin gruba duyduğu aidiyet hissi o kadar yüksek olacaktır.

Ahlâk standartları grup üyeliği için önemli olan ve ahlâkî olarak uygulanan, gruba özgü davranışlara gönderme yapar. Grup dayanışması duyguları, insanları dayanışma yaratan ve dayanışma ifade eden davranışları kontrol etmeye yönlendirir. Diğer bir deyişle, grupla ilgili davranışlar, konuşma biçimleri, giyim tarzları ve benzerleri doğru ya da yanlış olarak nitelenmeye başlar. Yüksek ahlâkî sınırları olan grupların katı giriş ve çıkış kuralları vardır (bu gruplara girmek ya da bu gruplardan çıkmak zordur). Günümüzdeki sokak çeteleri ya da İkinci Dünya Savaşı'ndaki Nazi Partisi ahlâkî sınırları yüksek olan grup örnekleridir.

Örneğimizdeki önemli sözcüklerden biri *ahlâkî* sözcüğüdür. Çoğumuz büyük olasılıkla sokak çetelerinin etiğine karşı çıkarız. Hatta, çete etiğinin ahlâken yanlış olduğunu ve kınanması gerektiğini düşünürüz. Ancak sosyologların kullanımında *ahlâkî* sözcüğü iyi olan şeyler anlamına gelmez. Bir grubun ahlâkî olması grubun davranış, inanç, duygu, konuşma ve tarzının güçlü grup normları tarafından kontrol edildiği ve bunların grup üyeleri tarafından doğru ya da yanlış olarak görüldüğü anlamına gelir. Herhangi bir grubun ahlâk standartlarının düzeyi grubun etkileşim ritüellerinin düzeyine bağlı olduğu içindir ki, hem sokak çetelerinin hem de İkinci Dünya Savaşı'ndaki Nazilerin bizden daha "ahlâkî" olduklarını söylersek yanılmış olmayız; elbette bu saptamamız aramızdan herhangi birinin radikal marjinal bir grup üyesi olmadığımız varsayımına dayanmaktadır.

Ritüelleşmiş Toplumsal Yapılar

Şekil 6.4'te bireysel kültürel sermayeden ve duygusal enerjiden çıkan oklara dikkat ediniz. Bu okların her biri diğer bir aradalığı besler ve yaratır – etkileşim ritüelleri birbirlerine bu şekilde bağlanır ve zincirlenir. Collins'in etkileşim teorisinde birey mikro-makro bağlantısının taşıyıcısıdır. Bu bağlantının iki bileşeni vardır: duygusal enerji ve kültürel sermaye. Duygusal enerji insanların etkileşimden aldıkları duygusal şarjdır. Bu özelliğiyle duygusal enerji etkileşimin tekrarlanma olasılığını da tahmin eder: Eğer bir kişi etkileşim sonucunda yüksek duygusal enerji alıyorsa bu kişinin benzer ritüelleri arama ve bunlara katılma olasılığı da yüksek olacaktır. Duygusal enerji kişinin etkileşime duyduğu ilk bağlılığı da belirler. Duygusal enerjinin verdiği şarjla etkileşime giren kişi, etkileşime daha da bir bağlanacak, ritmik hizalanma ve kolektif çoşkunluk deneyimlerini daha da kolaylıkla yaşayacaktır.

Kültürel sermaye diğer kişilerle kültürel etkileşimlere girerken elimizdeki farklı araçları betimlemek için kullandığımız kolaylaştırıcı bir ifadedir. Kültürel sermaye fikri pek çok kültürel öğeyi kapsar: Konuşma biçimimiz, hangi konulardan konuştuğumuz, giyim tarzımız, yürüyüş ya da davranış biçimiz – kısacası bizi başkalarına kültürel referans olarak sunacak her şey kültürel sermayenin konusudur. Collins üç değişik kültürel sermaye çeşidinden söz eder. *Genelleşmiş kültürel sermaye* bireyin elinde bulunan ve grup kimliğiyle ilgili olan simgelerin tümüdür. **Şekil 6.4**'te görüldüğü gibi, bunların önemli bir kısmı etkileşim ritüellerinden kaynaklanır. Bu kültürel sermaye çeşidi gruba özeldir ve grup dışındaki yabancılarla, parayla yapılan mübadeleye benzer bir şekilde kullanılabilir. Örneğin, geçen gün havaalanında beklerken yanımda batik boyalı tişört giyinmiş bir adam vardı. Başka uçaktan inmiş karşıdan gelen bir kişi yanımdaki adamı gördü ve "Hey arkadaş, nerelisin sen?" diye sordu. Birbirini önceden tanımayan bu iki kişi birden samimi olup konuşmaya daldılar çünkü adam Deadheads grubunun simgesini –Grateful Dead rock grubunun fanlarının simgesini– tanımıştı. Bu genelleşmiş kültürel sermaye nedeniyle birbirleriyle bir etkileşim ritüelini başlatabildiler.

Kendine özgü hale getirilmiş kültürel sermaye ise belirli kişilerle paylaştığımız kültürel öğeleri içerir. Örneğin, eşimle paylaştığımız ve sadece bizim için özel anlamı olan bazı sözcükler, terimler ve şarkılar vardır. Mesela bir Louis Armstrong parçası duyduğumuzda hemen eşimle bakışırız; ortak deneyim ve anlam referansları aramızda bir etkileşim ritüeli başlatır. Ama arkadaşım Steve'le beraberken bir Armstrong şarkısı duyarsam bunun hiçbir toplumsal etkisi olmayacaktır – aramızda bağ oluşturabilecek ortak deneyimler (geçmiş ritüel performansları) yoktur. Bu iki örnek kültürel sermayenin ne yaptığını iyi bir şekilde göstermektedir: kültürel sermaye insanları birbirlerine yöneltir, onlara ortak bir odak ya da dikkat verir ve ortak bir duygusal ruh hali yaratır ki bütün bunlar etkileşim ritüelinin malzemelerini oluşturur.

Collins'in sözünü ettiği son kültürel sermaye çeşidi *itibar sermayesidir.* Birisi sizin hakkınızda bir şeyler biliyorsa, sizin hiç tanınmayan biri olmanız durumuna kıyasla sizinle konuşmaya başlama olasılığı çok daha yüksek olacaktır. Bu elbette mantıklıdır ama unutmayalım ki bu durum değişkendir. Örneğin Jennifer Lopez'in kültürel sermayesi çok fazladır. Eğer kamusal bir yerde görülürse, Jennifer Lopez her ne kadar hiç kimseyi tanımasa da pek çok kişi onunla bir etkileşim ritüeli başlatmak ve konuşmak isteyecektir.

Bu nedenle, her birey daha önceki etkileşimlerden topladığı duygusal enerji (DE) ve kültürel sermaye (KS) stoklarını etkileşime getirir. Bireyin bir

etkileşim ritüelini arayıp bu ritüele girme olasılığı stokundaki duygusal enerji ve kültürel sermaye düzeyine bağlıdır; iki kişinin birbirleriyle etkileşime girme olasılıkları hem ellerindeki stokların benzerliğine hem de buluşmalarından kazanabileceklerini düşündükleri duygusal enerji veya kültürel sermaye olasılığına göre değişir. Collins'in saptamasına göre mikro-makro bağlantısını yaratan, duygusal enerji ve kültürel sermayeyle şarjlanmış ve ellerindeki stokları yeniden canlandırmak ya da arttırmak isteyen bireysel taşıyıcılardır.

Bu fikre dair tartışmayı bitirmeden bir noktayı daha vurgulamak istiyorum: İnsanlar kendilerinin *piyasa fırsatları* konusunda oldukça iyi bir fikre sahiptir; ve bu fırsatlar kültürel sermayeye doğrudan, duygusal enerjiye ise dolaylı olarak bağlıdır. Daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, daha fazla kültürel sermaye almak umuduyla kültürel sermaye mübadelesi yaparız. Kültürel sermaye piyasasındaki fırsatlarımızın bir kısmı yapılandırılmıştır: Gündelik hareketlerimiz bizi kendi sınıf, statü ve iktidar gruplarımız içinde tutar. Ancak modern toplumlardaki kişiler arasındaki piyasalar geleneksel toplumlardakilere oranla çok daha açıktır. Bu açık piyasalarda "rasyonel" davranırız; diğer bir deyişle, kazanacağımızdan daha çok kültürel sermaye harcayacağımız etkileşimlerden kaçınırız ve kültürel sermaye düzeyimizi arttırma şansımızın olduğu etkileşimlere girmeye çalışırız. Aynı zamanda KS yetersizliğimizin ortaya çıkacağı etkileşimlerden kaçınma eğilimine gireriz. Sonuç itibariyle, aramızda ayrımlar oluşturup, simgesel gruplara ve statü gruplarına ayrışırız.

Kavramlar ve Teori: Katmanlaşmanın Ritüelleşmesi

Collins etkileşim ritüeli zincirleri teorisine Weber'in statü fikrini ve Goffman'ın hürmet ve tutum kavramlarını (Dördüncü Bölüm) ekleyerek, önemli kültürel ve sosyal psikolojik öğeler içeren bir katmanlaşma teorisi oluşturur. *Katmanlaşma* her zaman tekrar unsurları içerir: Kıt kaynakların eşitsiz dağılımı toplumsal gruplar tarafından bir nesilden öteki nesle nasıl iletilir? Collins'in teorisi katmanlaşmanın durum içinde nasıl ampirik olarak ortaya konulduğuna ve insanların toplumsal katmanlaşma temelinde yaşam deneyimlerini öznel olarak nasıl oluşturduklarına bakar; Collins özellikle de hürmet ve tutum ritüellerini irdeler. *Hürmet* gösterilen saygıya, *tutum* ise beklenen saygı düzeyini gösteren işaretlere gönderme yapar. Collins'e göre, hürmet ve tutum tam da ritüelleştikleri için duygusal enerji ve kültürel sermaye üretirler ve genelde etkileşim içindeyken düzenli rutinimizin parçası olurlar. Örneğin, derste hocanıza ne zaman "Profesör" ne zaman "Doktor" diye hitap ettiğini-

zin büyük olasılıkla farkında değilsinizdir, ancak hitap şeklinizle bir saygı ritüeli icra edersiniz ve statü eşitsizlikleri yaratarak bu eşitsizliklerinin devamını sağlarsınız.

İktidarın Dikey Boyutu

Collins ana hatlarıyla katmanlaşmanın iki boyutu olduğunu ileri sürer: İktidarın dikey boyutu ve toplumsal ağların yatay boyutu. Collins'in iktidar hakkındaki fikirlerini gözden geçirirken aklımızda tutmamız gereken önemli nokta, Collins'in iktidarı toplumsal yapının bir özelliği olarak değil ritüel performansında canlandırılan bir özellik olarak görmesidir. Dikey iktidar boyutunda dört değişken ya da ilke vardır: talimat vermek, ritüele zorlanmak, beklentiye dayalı sosyalizasyon ve bürokratik kişilik. *Talimat verme ilkesine* göre insanların meslekî konumu talimat vermek ve almak uçları arasında bir süreklilik oluşturur. Bir uçta hiç kimseden talimat almayıp pek çok kişiye talimat verenler, diğer uçta sadece talimat alıp hiç vermeyen kişiler, ortada ise bazılarından talimat alıp diğerlerine talimat verenler bulunur.

Talimat alma ve talimat verme konularını Goffmanvari sahne önü ve sahne arkası ritüel tipleri olarak anlayabiliriz. Talimat verenler sahneye hâkim olurlar ve saygıya değer tavırlarıyla işaretler verirler. Kendilerini hâkim ve denetim gücüne sahip gösterirler ve örgütsel konumlarını kendi benlik anlayışlarıyla ilişkilendirirler. Talimat verenleri iktidarın söz konusu olduğu ritüellerde bir çeşit kutsal nesne olarak da görebiliriz. Talimat verenler etkileşimin odağını oluşturur ve duygusal ruh halini belirlerler. Bir anlamda "konuşan sadece bir birey değildir, grubun cisimleşmiş ve kişileşmiş halidir" (Durkheim, 1912/1995, s. 212). Talimat verenler sahne önüne hâkimdir ve sahne önü kişiliği geliştirirler; işlerini idealize eder ve mesleklerini basit birer meslek olmanın ötesinde görürler. Öte yandan talimat alanlar sahne önünde pasiftirler ve ödüllerini örgütsel yaşamın sahne arkasında, spor seyirciliği, oyun oynama ve televizyon seyretme gibi etkinliklerle alırlar.

Ritüele zorlanma ilkesine göre talimat verilen ritüellerde ne kadar zorlama ve tehdit uygulanırsa, talep edilen ve verilen hürmet düzeyi ve dolayısıyla talimat verme ilkesinin etkisi o kadar yüksek olur. En bariz iki örnek ortaçağ aristokrasileri ve ABD ordusudur; her ikisi de yüksek düzeyde hürmete dayalı bu kurumlarda "ekselansları" ve "komutanım" gibi deyişler kullanılır. *Beklentiye dayalı sosyalizasyon ilkesine* göre ilerde talimat veren bir konumda olma beklentisinde olan kişiler halihazırda talimat alan konumda olmalarına rağmen bu kültürle özdeşleşirler. Bu nedenle orta kademede ve yönetici

olmayan konumda olanlar ilerde terfi olacakları beklentisiyle hürmet ve tutum ritüelleri icra ederler.

En son olarak da, *bürokratik kişilik ilkesi* ortada olup bazılarından talimat alan, bazılarına da talimat veren konumundaki kişilere dikkat çeker. Bu insanların kültüre bakışları ve deneyimleri oldukça kendilerine özgüdür. İki arada bir derededirler: üst yönetimle işçiler ya da kurumla halk arasında bulunurlar. Bu nedenle de her iki konumun kişisel eğilimlerini sergilerler: dışarıdan bakınca grubun misyonuna içtenlikle inanmış olmaktan çok kurumun kural ve düzenlemeleriyle özdeşleşiyor gibi görünürler; sahne önünde (halka ve işçilere verilen performansta), bu sahne kontrol edebildikleri tek sahne olduğu için kural ve düzenlemeleri sıkı sıkıya uygulama eğilimdedirler.

Ağların Yatay Boyutu

Katmanlaşmanın ikinci boyutu meslek kültürlerinin toplumsal ağ yönüdür. Her birimiz bir *toplumsal ağ* –örüntü oluşturan bir etkileşimler silsilesi ya da zinciri– içindeyizdir. Bu örüntünün oluşma biçimi çok önemlidir. Toplumsal ağların önemli olmasının nedeni kişinin dünyayı nasıl göreceğini ve dünya hakkında nasıl düşüneceğini biçimlendirmeleridir. Kumaş örneğini düşünerek bunun anlamını kavramaya çalışalım.

Kumaş iplik ağlarından oluşur. Bu ağların iki özelliği nasıl bir kumaş elde edeceğimiz konusu için özellikle önemlidir: ipliklerin çeşitliliği ve ipliklerin hangi yoğunlukta örüldükleri. İpliklerin çeşitliliği yaşamsal önemdedir. Eğer kullanılan ipliklerin hepsi aynı renkse, sonuç ne olacaktır? Tek renkli bir kumaş. Aynı durum toplumsal ağlar için de geçerlidir. Kişinin ilişki ağlarındaki çeşitlilik düşükse, kişi değişik durumlarda bulunan değişik insanlarla etkileşime girmiyorsa, bu kişinin kumaşı tek renkli olacaktır. Bu çeşit bireyler durumları somut görecek ve çeşitlilikten uzak değerlendirecektir. Bakış açıları dar ve yaşam biçimi alternatifleri az olacaktır. Bu durumun tersi de doğrudur: Kişinin toplumsal ağları çeşitlilik sergiliyorsa, fikirleri daha soyut ve kapsayıcı olacaktır. Bu kişi, başkalarının fikrilerini ve yaşam tarzlarındaki çeşitliliği daha kolay kabul edecektir.

Kumaşta örgünün sıkılığı kumaşın dayanıklılığını belirler. Toplumsal ağlarda, ağ yoğunluğu bu işlevi yerine getirir. Ağ yoğunluğu etkileşimlerin sıklığı ve uzunluğuna bağlı olarak değişir. Bir kişi aynı insanlarla ne kadar sık etkileşime girerse ve bu etkileşimler ne kadar uzun sürerse bu kişinin toplumsal ağı o kadar yoğun olacaktır. İlişki ağının çeşitliliği ve yoğunluğu etkileşim ritüellerindeki unsurlara denk gelir. Ağın çeşitliliği, paylaştığımız ortak dik-

kat odağımızın derecesine etki eder. Eğer etkileşimde bulunduğunuz gruplar ortak bir dikkat odağını paylaşıyorsa (dikkat ettiğiniz konular arasında az farklılık varsa), bu durumda dikkatinizi çekmiş olan toplumsal nesneler şeyleşir, diğer bir deyişle bu konular somut veya gerçek olur.

Toplumsal yoğunluk başka bir ritüel unsurunu da beraberinde getirir – fiziksel bir aradalık. Yeniden kumaş örneğimizi düşünelim. Kumaşın iplikleri sıkı dokunmuşsa nasıl bir kumaş elde edilmiştir? Bu kumaş sıkı, bükülmez ve dayanıklı olacaktır. Birbirleriyle çok zaman geçiren insanların oluşturduğu yoğun etkileşim ağları şeyleşmiş fikirleri olan insanlarla sonuçlanır; diğer bir deyişle bu kişiler fikirlerini tek gerçeklik olarak görürler.

Atasözüne göre "tencere yuvarlanır kapağını bulur". Collins'in ifade etmek istediği fikir bu atasözünden biraz farklıdır: "Tencere ve kapak birbirlerini bulurlar, çünkü beraber yuvarlanırlar." Bir başka deyişle, insanların göze çarpan özelliklerinin ortaya çıkma nedeni etkileşimlerinin örüntüleridir. Etkileşim örüntüsü çeşitli olmayanlar daha dar görüşlü olma eğilimindedir; etkileşimleri daha çeşitli olanlar ise farklılıkları daha kolay kabul ederler, kalıplaşmış inançlardan ziyade daha soyut inançlar beslerler. Dahası, etkileşim ağı yoğun olduğunda toplumsal olarak inşa edilmiş fikirler daha nesnel ve gerçek olarak algılanma eğiliminde olur. Bu iki değişkenin her zaman beraber değişmesi gerekmez ama beraber olduklarında sonuçlar çok etkileyicidir. Türdeş ve yoğun ağlar içinde meydana gelen etkileşim ritüelleri yüksek düzeyde toplumsal konformizm üretir. İlişki ağlarının hem yoğun hem de türdeş olduğu bazı çağdaş örnekler, Halkın Tapınağı ve Cennetin Kapısı gibi dinî kültler ya da ABD ordusundaki askerlik eğitiminde teşvik edilen grup dayanışmasıdır.

Sınıf ve İktidarın Yeniden Üretimi

İktidar ve ağ değişkenleri bir araya geldiklerinde öngörülebilir kişilik örüntüleri oluştururlar. Unutmayalım ki Colins'e göre, benlik ne insanların doğuştan sahip oldukları ne de özellikle bireysel olan bir şeydir – benliğin oluşumu da işlevi de toplumsaldır. Blumer gibi Collins de benliğin etkileşim örüntülerinden çıktığını savunur. Blumer'in teorisine temel aldığı filozof George Herbert Mead'in (1934) açıklamasına göre, "benlik önce var olan sonra da ötekilerle ilişkiye giren bir şey değildir, benlik bir bakıma hem toplumsal akıntının içindeki bir girdaptır hem de akıntının bir parçasıdır" (s. 26). Girdaplar akıntıya karşı akan hava ya da su akımlarıdır. Mead'in girdap benzetmesiyle anlatmak istediği aslında akıntıya karşı olma özelliğinden ziyade girdabın, et-

rafındaki akıntının içinde ve bu akıntıdan dolayı var olduğudur. Benlik için de aynı durum geçerlidir: Benlikler toplumsal etkileşim içinde ve bu etkileşimlerden dolayı vardır. Benlik mevcudiyetini sürekli korumaz; benlik içimizde olan ve bir yerden diğerine taşıdığımız bir şey değildir. Benlik toplumsal etkileşimleri ve eylemi mümkün kılan bir mekanizmadır.

Collins'in "kavşak" analojisi burada yararlı olabilir. Kavşak iki ya da daha çok unsurun birleştiği yer ya da noktadır. Bu bağlamda birleşen unsurlar iktidar ve ağ boyutlarıdır – bu iki toplumsal etkenin karşılaştığı ve ifade edildikleri yer, kişidir. Hem ağ yoğunluğu hem de iktidar bakımından yüksek düzeyde bir kişi *otoriter* ve üst sınıf tipi bir kişiliğe sahip olacak ve bu kişiliğin getirdiği sahne önü faaliyetlerini sergileyecektir. Bu çeşit kişiler genelde sadece ortak ilgileri paylaştıkları kişilerle etkileşime girerler –bu kişilerle aynı okullara, partilere ve kulüplere giderler– ve bu kişilerle sıklıkla etkileşimde bulunurlar. Sonuç olarak, nelerin doğru ve nelerin yanlış olduğu konusunda katı fikirlere sahip olurlar ve değerlerini toplumun geneline empoze etmeye çalışırlar.

İktidar boyutunda yüksek ama ağ/ritüel yoğunluğu düşük olan bir kişi, kozmopolit ve üst sınıf bir kişilik sergileyecektir. Merriam-Webster sözlüğüne (2002) göre *kozmopolit* bir kişi "dünyanın pek çok farklı yerine ilgi duyan, aşina olan ve bu yerler hakkında bilgili ve bu yerlerin kıymetini bilen; tek bir bölgenin, kesimin ya da etkinlik çevresinin ilgisi, tavırları ya da aidiyetleriyle kendini kısıtlamayan veya sınırlamayan; taşralı ya da yerel olmayan" bir kişidir. Bu nedenle, kozmopolit üst sınıflar geniş bir dünya görüşüne sahiptir ve farklı insanları kabul etmeye yatkındır. Ritüel yoğunlukları düşük olduğu için çok sayıda ve çok farklı çeşit gruplarla bir arada olurlar ve çeşitli görüşlere değer verirler. Bu kişiler nüfuz ve paralarını siyasal ve insanî girişimlerle diğer insanlara yardım için kullanma eğiliminde olan üst sınıf üyeleridir; Band-Aid (açlığı önlemek için bağış toplama konserleri düzenleyen müzik grubu) ve uluslararası AIDS vakıfları bu girişimlere örnek olarak gösterilebilir.

Aynı kişilik tipi işçi sınıfı içinde de bulunabilir ancak işçi sınıfına üye bu kişilerin deneyimleri farklı olur. Talimat verme/alma boyutunda düşük, toplumsal ağ boyutunda yüksek bir kişi yerel işçi sınıfı kültürüne uyum gösterecektir. "Amele" stereotipi buna iyi bir örnektir. Öte yandan, hem iktidar hem ağ boyutunda düşük bir kişi işçi sınıfı kalabalığının bir parçası olacaktır. Önemli olan bu tipleri bilmemiz değil Collins'in savını anlamamızdır. Collins sınıfın sadece iktisadî yapı olmadığını göstermektedir: Sınıf, karmaşık ritüel yoğunluk ağlarının değiştirdiği bir iktidar yapısıdır. Collins katmanlaşma anlayışını Durkheim ve Goffman'ı da dahil ederek Marx ve Weber'in ötesine taşır. Pierre

Bourdieu'nün habitus teorisini (Sekizinci Bölüm) tartışırken sınıfın nasıl üretildiğini anlama konusunda başka bir ilginç yaklaşımı gözden geçireceğiz.

Özet

- Ritüeller dört unsuru bir araya getiren örüntülü davranış dizileridir. Bu unsurlar bedensel bir aradalık, dıştakilere engeller, ortak dikkat odağı ve ortak duygusal ruh halidir. Bu unsurların her biri değişkendir – bunlar değiştikçe ritüelleşmiş davranışın icrası da etkileri de değişir. Ritüeller grup dayanışması, grup simgeleri, ahlâk duyguları, bireysel duygusal enerji ve bireysel kültürel sermayeyle sonuçlanır. Ritüel performansının düzeyi yükseldikçe bu sonuçların düzeyleri de yükselir. Duygusal enerji ve kültürel sermaye özellikle önemlidir çünkü bunlar etkileşim ritüelleri zincirleri arasında bağlantılar oluşturur. Bireyler bir etkileşimden diğerine hareket ettikçe değişen düzeylerde duygusal enerji ve kültürel sermaye taşırlar. Bu farklılaşan düzeyler ileriki ritüellerin olasılıklarını ve etkilerini güçlü bir şekilde etkiler.
- Collins, Weber, Durkheim ve Goffman'ın teorilerinden yararlanarak sınıf katmanlaşmasının iki boyutu olduğunu öne sürer: iktidar ve toplumsal ağlar. Collins iktidarı talimat alma ve talimat verme terimleriyle kavramlaştırır. İnsanlar işlerinde düzenli olarak belli oranlarda talimat alma ve verme deneyimi yaşarlar. Bu göreceli sabit konumlar hürmet ve tutum etrafında şekillenen, öngörülebilir ve tekrar eden ritüel performanslarıyla sonuçlanır. Böylesi ritüellerde talimat verenler dikkat odağında olurlar; bir kişinin iktidarı ne kadar fazla ise bu kişi o kadar ritüel dikkat odağında olur, kişinin kimliği kutsal nitelikler alır ve kişi sahne önü kişiliği geliştirir. Toplumsal ağların çeşitlilik ve yoğunluk düzeyi değişiklik gösterir. Ağ çeşitliliği ve yoğunluğunun farklı düzeyleri otoriter ve kozmopolit yönelimleri besler – yüksek yoğunluk ve düşük çeşitlilik otoriter bakışı yaratır; düşük yoğunluk ve yüksek çeşitlilik ise esnek ve kozmopolit bir perspektif verir. Toplumsal ağların bu iki özelliği ters orantılı olarak değişir, düşük çeşitlilik düzeyleri yüksek yoğunluk düzeyleriyle bir arada bulunur, yüksek çeşitlilik düzeyleri ise düşük yoğunluk düzeyleriyle bir arada bulunur. Ancak bu özellikler her zaman bu şekilde değişmez, bu durum da sınıf katmanlaşması sistemini karmaşıklaştırır.

PERSPEKTİF SEÇİMİ: MÜBADELE TEORİSİ

Mübadele teorisini ilk kez Georg Simmel (1858-1919) açık seçik ifade etmişti. Simmel'e göre mübadele, toplumsal bir biçimdi, insanların kişisel ve grupla ilgili amaçlarına ulaşmalarını sağlayan kalıplaşmış bir etkileşim biçimiydi. Mübadelenin temel bir toplumsal biçim olmasının nedeni karşılıklılığa dayanmasıydı. Simmel'in teorik odağında bulunan vurgu, değerin nasıl belirlendiği ve kazanıldığıdır. Değer, özveriye ve az bulunurluğa bağlıdır; özveriyi de kıtlığı da en yakındaki mübadele ilişkisi doğrudan belirler. Her ne kadar değerin belirlenmesi öznel olsa da, değeri belirleyen mübadeledeki etmenlerin bütünüdür (mübadele edilen nesnenin ne kadar az bulunduğu ve bu nesne için bir kişinin ne kadar özveride bulunmayı istediğidir).

Çağdaş mübadele teorisi iki farklı yönde gelişmiştir. Birincisi ilk kez Richard Emerson (1962) ve onun meslektaşı Karen Cook (1978) tarafından geliştirilen yöndür. Blau iki kişi arasındaki (diyadik) mübadeleyi mübadelenin arketipi olarak değerlendir. Bunun tersine Ermeson ve Cook mübadelenin kendisine değil mübadele ağlarına odaklanırlar. Toplumsal ağlar etkileşimdeki grubun konumu ve örüntüleri tarafından tanımlanır. İlk akla gelen örnek olarak bir örgütlenme şemasını düşünelim. Kişinin şemadaki konumu bu kişinin genel etkileşim örüntüsünü belirler. Üyesi olduğunuz herhangi bir toplumsal grup için de aynısı geçerlidir. Grubun içinde belirli etkileşim örüntüleri vardır: grubun bazı üyeleri diğerlerine kıyasla daha çok etkileşime girer, bazı üyeler aynı grubun içinde olmalarına rağmen hiç etkileşime girmez. Bu açıdan bakıldığında, toplumsal ağlar da bir çeşit yapıdır; bu yapının etkileri bireyden kaynaklanmaz, bireyin toplumsal grup üyeliğinden ya da kimliğinden gelmez, hatta bireyler bu yapıların farkında olabilir ya da olmayabilir.

Rasyonel seçim teorisi, odağı yeniden bireye ve bireyin rasyonel seçimlerinin sonuçlarına kaydırır. Ortaya çıkan sorunlardan birisi grup için rasyonel olanın birey için rasyonel olmayabileceğidir. Örneğin, eğer bir grup insan bir piyanoyu merdivenlerden yukarı taşıyacaksa, grup üyelerinin işbirliği yapmaları rasyoneldir ama beraber çalışmak her bir kişi için rasyonel değildir. İnsanlar rasyonel olarak maliyet ve acıdan kaçınırlar; ağır bir piyanoyu taşımak yük ve ağrılara neden olacaktır. Bu nedenle, birey açısından bakınca, taşıyormuş gibi yapmak ve katkı verdiği izlenimi vermek ama asıl yükü başkalarına taşıtmak rasyonel olacaktır. Bu duruma "bedavacılık" sorunu denir. Rasyonalitenin bu eğiliminden dolayı ve bazı faydalar sadece grup tarafından yaratılabileceği için insanlar eylemleri kısıtlayan ya da gerektiren normları rasyonel olarak geliştirirler. Bu normlar diğerlerinin ey-

lemlerini kontrol etme amacıyla bazı bireylere verilen haklardır; grup üyeleri diğer kişilere yüklenen benzeri kısıtlamalarla mübadele karşılığında bu yükümlülükleri kabul ederler. (Bu perspektif hakkında sistematik bir değerlendirme için bkz. James S. Coleman'ın [1990] *Foundations of Social Theory* [*Sosyal Teorinin Temelleri*]).

TEORİ ALET ÇANTANIZ İÇİN

- Mübadele teorisinin 250 kelimelik bir özetini yazınız.
- Bu bölümü okuduktan ve anladıktan sonra şu terimleri teorik olarak tanımlayabilmeli ve bunların Homans'ın toplumsal davranışların temel biçimleri teorisi için teorik önemlerini açıklayabilmelisiniz: Temel toplumsal davranış, tepkisel davranışlar, tepkisel koşullanma, etki yasası, pekiştirici, uyum yasası, uyarıcı önerme, değer, başarı önermesi, değer önermesi, yoksunluk-doygunluk önermesi, hüsran-saldırganlık önermesi.
- Bu bölümü okuduktan ve anladıktan sonra şu terimleri teorik olarak tanımlayabilmeli ve bunların Blau'nun mübadele teorisi için teorik önemlerini açıklayabilmelisiniz: Toplumsal mübadele, rasyonel güdü, iktidar, alternatifler, marjinal faydalar, karşılıklılık normu, hakkaniyetli mübadele normu, ikincil mübadele ilişkileri.
- Bu bölümü okuduktan ve anladıktan sonra şu terimleri teorik olarak tanımlayabilmeli ve bunların Collins'in ritüel mübadeleler teorisi için teorik önemlerini açıklayabilmelisiniz: Duygusal enerji, ritüeller, bir aradalık, ortak dikkat odağı, ritmik hizalanma, ortak duygusal ruh hâli, dıştakilere engeller, grup simgeleri, grup dayanışması, ahlâk standartları, genelleştirilmiş ve kendine özgü hale getirilmiş kültürel sermaye, itibar sermayesi, piyasa olanakları, katmanlaşma, hürmet ve tutum, talimat verme ilkesi, ritüel zorlaması ilkesi, beklenen sosyalleşme ilkesi, bürokratik kişilik ilkesi, toplumsal ağ, otoriter, kozmopolit.
- Bu bölümü okuduktan ve anladıktan sonra, aşağıdaki soruları yanıtlayabilmelisiniz (teorik olarak yanıtlamayı unutmayınız):
  - Homans'ın temel davranışlar teorisini kullanarak davranışların nasıl örüntülü olduklarını (toplumsal düzenin nasıl başarıldığını) açıklayınız.

- İktidarın toplumsal mübadelelerle nasıl elde edildiğini açıklayınız.
- İktidara verilen beş olası tepki nelerdir?
- Toplumsal yapılar toplumsal mübadele yoluyla nasıl yaratılır?
- Etkileşim ritüellerinin dinamiklerini ve etkilerini açıklayınız.
- Etkileşim ritüelleri mikro-makro bağlantısını nasıl üretir?
- İktidar ve statü etkileşim ritüelleri yoluyla nasıl üretilir ve yeniden üretilir?

Daha Fazlasını Öğrenmek İçin - Birincil ve İkincil Kaynaklar

- Homans'ın en önemli iki eseri şunlardır: *The Human Group*, Harcourt Brace Jovanovich, 1950 ve *Social Behavior: Its Elementary Forms*, Harcourt, Brace & World, 1961.
- Homans'ın eserlerine çok iyi ve kısa bir giriş için bkz. "Behaviourism and After," A. Giddens & J. H. Turner, *Social Theory Today*, Stanford University Press, 1987 içinde. (*Günümüzde Sosyal Teori*, çev. Ümit Tatlıcan, Say Yayınları, 2013)
- *George C. Homans: History, Theory, and Method*, yazan A. Javier Trevino, Paradigm Publishers, 2007.
- Blau'nun mübadele teorisi için en önemli eseri şudur: *Exchange and Power in Social Life*, Transaction, 2003. Blau mübadele teorisi üzerine çalışmalarından sonra nüfusun yapısıyla ilgili çalışmalar yaptı. Bu çalışmaları için bkz. *Structural Contexts of Opportunities*, University of Chicago Press, 1994.
- Blau fikirlerine çok güzel genel giriş niteliğinde iki kısa metin de kaleme almıştır:
  - "Social Exchange" maddesi David L. Sills (der.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Macmillan, 1968 içinde.
  - "Macrostructural Theory" maddesi Jonathan H. Turner (der.), *Handbook of Sociological Theory*, Kluwer Academic/Plenum, 2002 içinde.
- *Structures of Power and Constraint: Papers in Honor of Peter M. Blau*, derleyenler Craig J. Calhoun, Marshall W. Meyer, ve W. Richard Scott, Cambridge University Press, 1990.
- Collins'in temel fikri olan etkileşim ritüeli zincirlerine giriş için Collins'in *Theoretical Sociology*, Harcourt Brace Jovanovich, 1988 kitabında sayfa 188 ilâ 203 arasını okuyunuz. Bu fikrin en kapsamlı an-

latımı için *Interaction Ritual Chains,* Princeton University Press, 2004 kitabını okuyunuz.

- Collins teorisine bazı mübadele ilkelerini katar. Konu hakkındaki temel fikirleri için "Emotional Energy as the Common Denominator of Rational Action," *Rationality and Society,* 5, 203-230, 1993 makalesini okuyunuz; piyasa konusuna ilginç bir yaklaşım için bkz. "Market Dynamics as the Engine of Historical Change," *Sociological Theory, 8,* 111-135, 1990.
- Collins aynı zamanda tanınmış bir çatışma teorisyenidir. Yaklaşımına dair hızlı bir özet için "What Does Conflict Theory Predict About America's Future?" *Sociological Perspectives, 36,* 289-313, 1993 makalesini okuyunuz. Çatışma teorisinin kapsamlı bir anlatımı *Conflict Sociology,* Academic Press, 1975 kitabında bulunabilir.
- Collins yaşam deneyimiyle teorik çalışmaları arasında bağlantı kuran biyografik bir metin yazmış az sayıda çağdaş teorisyenden biridir. Bkz. Alair Maclean ve James Yocom, "Interview with Randall Collins," 2000, şu internet adresinde bulunabilir: http://www.ssc.wisc.edu/theory@madison/papers/ivwCollins.pdf.

Dünyayla Bağdaştırmak

- Mübadele teorisinin aydınlatıcı yönlerinden biri ilişkilerimizi mübadele terimleriyle anlamamıza yardımcı olmasıdır. Örneğin, ailenizde ya da önemli ilişkilerinizde etkili olan mübadele dinamikleri nelerdir? Mübadele teorisini kullanarak profesörünüzle olan ilişkinizi nasıl anlayabilirsiniz? Somutlayarak sorarsak: Bu ilişkide iktidar nasıl elde edilmektedir ve iktidar düzeyini nasıl azaltabilirsiniz?
- Collins'in teorisi ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet ve cinsiyetler arası eşitsizlikleri anlamamıza nasıl katkıda bulunur?
- Duygu kavramı, mübadele teorisine öteden beri yapılan üç eleştiriyi nasıl çözer?
- Bu kısımdaki son bölümü de tamamlayarak simgesel etkileşimciliği, dramaturjiyi, etnometodolojiyi ve mübadele teorisini gözden geçirmiş olduk. Bir hafta boyunca yaptığınız gündelik etkinliklerin bir güncesini tutunuz. Karşılaşma ve eylemlerinizi analiz ederek hangi perspektifin ne zaman ve hangi yerlerde öne çıktığını yazınız.
- İşlerin nasıl işlediğini teorik olarak kavramanın bizi toplumsal süreçleri ve sonuçları kontrol etme ve yönlendirme konusunda daha

fazla becerikli kılması beklenir. Günlük etkinliklerinizin dökümünü tuttuğunuz günlüğünüzü kullanarak her bir toplumsal karşılaşmayı inceleyiniz. Yüz yüze karşılaşmalar sırasında olan bitene dair teorik bilgilerinizi kullanarak daha stratejik bir fail olmayı nasıl başarabilirsiniz?

Konu İzleklerini Örmek

- Homans'ın ve Blau'nun değer anlayışlarının bir değerlendirmesini yapınız. Sizce hangisi daha elverişlidir? Neden?
- Her teorisyenin –Homans, Blau ve Collins'in– varsayımlarının teori yapma yaklaşımlarına nasıl katkı yaptığını açıklayınız. Bu varsayımlar söz konusu teorisyenlerin özel olarak nelere odaklanmalarına yol açmıştır? Bu yaklaşımlar birbirlerini dışlıyor mu? Yanıtınızın gerekçelerini yazınız.
- Blau ve Collins'in "toplumsal tutkal" fikirlerinin güçlü ve zayıf yönleri nelerdir? Mikro süreçlerin nasıl olup da makro varlıklar yarattıklarını daha iyi anlayabilmemiz için bu fikirlerin sentezi nasıl yapılabilir? Bu teoriyi Blumer'in simgesel etkileşim teorisini kullanarak eleştiriniz.
- Garfinkel toplumsal düzenin mikro düzeyde nasıl elde edildiğine dair bir teori sunar. Blau'nun teorisi iktidarın mikro düzeyde nasıl kurulduğunu ve devam ettirildiğini anlatır. Bu iki teori nasıl birleştirilebilir? İktidar, toplumsal düzenin bir parçası mıdır? Eğer öyleyse, nasıl?
- Blau'nun ve Collins'in iktidar hakkındaki fikirlerini karşılaştırınız. İktidar nedir ve bu iki teoride nasıl işler?
- Blau'nun ve Collins'in mikro-makro bağlantısı hakkındaki teorilerini karşılaştırınız. Tek bir teori oluşturacak şekilde bu iki teoriyi birleştiriniz. Size göre eksik kalan nedir?
- Toplumsal failler bir araya geldiklerinde neler olduğunu kavramlaştıran dört farklı yaklaşımı incelemiş bulunuyoruz: simgesel etkileşim, etnometodoloji, dramaturji ve mübadele. Bir ya da iki kelimeyle bu perspektiflerden her birinin söz konusu bir aradalık sırasında olanları nasıl anlattığını betimleyiniz. Her perspektifin anlatımını özetleyen bu betimleyici kelimelerin altına, bu perspektifleri kendine özgü yapan en az beşer nokta ve sizin bu teorileri kullandığınızda kazandığınız beşer kavrayışı (başka bir deyişle her bir teorinin ne işe yaradığını) yazınız.

- Blumer'in benlik teorisiyle, Collins'in birey fikrini karşılaştırınız. Bu analizi yaparken, simgesel etkileşimci benlik fikrinin daha uygun veya işlevsel olduğu durumları ve Collins'in ritüel unsurlarının taşıyıcısı olarak kişi kavramının daha mantıklı olduğu durumları araştırmayı ve örnekler vermeyi ihmal etmeyiniz.
- Blumer'in ortaklaşa eylemler fikriyle Collins'in etkileşim ritüelleri zincirleri fikri arasındaki farklılıklar ve benzerlikler nelerdir?

ÜÇÜNCÜ KISIM

Toplumsal Yapılar ve Sistemler

Çeviri: Hakan Ergül

Yedinci Bölüm	: Irksal Eşitsizliğin ve Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinin Yapıları – *William Julius Wilson ve Janet Chafetz*
Sekizinci Bölüm	: Sınıfı Yapılandırmak – *Pierre Bourdieu*
Dokuzuncu Bölüm	: İktidar Yapıları – *Michel Foucault*
Onuncu Bölüm	: Dünya-Sistemler Teorisi – *Immanuel Wallerstein*
On Birinci Bölüm	: Ağ Toplumu – *Manuel Castells*

Büyük Resim: Analiz Düzeyleri

Sosyolojiyle ilgili en çarpıcı gerçeklerden biri ilgi alanının genişliğidir. Sosyolojinin basit tanımlarından biri toplumsal şeylerin araştırılmasıdır. Bizim için çetin olan mesele sosyolojinin insanı doğası gereği toplumsal bir varlık olarak kabul etmesidir. İki ayak üstünde yürümeye başlamamızdan beynin yapısına, ses tellerimizden diğer parmaklara dokunabilecek şekilde bükülebilen başparmaklarımıza kadar bize dair ne varsa toplumsallaşabilmemiz için gelişmiştir. Eylemlerimizin büyük bölümü de amacı ve anlamı açısından bakıldığında toplumsaldır. Dişlerimizi kendi özel alanımızda kimse görmeden fırçalayabiliriz ancak bunu güzel bir gülümsemeye sahip olmak için yaptığımızda toplumsal bir şey yapıyoruz demektir. Dahası davranışlarımıza bir anlam ya da değer atfettiğimiz her an aslında yine toplumsal bir şey yapıyoruz demektir çünkü anlam yaratabilmek için dile başvuruyoruz; dil bütünüyle toplumsaldır. Sosyoloji müthiş kapsamlı ve karmaşıktır – insanların yapıp

ettikleri ne varsa ilgi alanımıza girer. Bu tespitten hareketle sosyologlar olarak düşüncelerimizi düzenlerken analiz düzeylerini dikkate aldığımız sonucunu çıkarabiliriz.

Genel olarak belirtmek gerekirse, sosyolojide dört farklı analiz düzeyi vardır: Makro, orta, mikro ve bireysel düzeyler. Toplumsal yapıları ve sistemleri içeren *makro* düzey genellikle tarihsel süreçleri göz önünde bulundurur. Birinci Bölüm'ün önemlice bir kısmı modern dönemin ortaya çıkmasında etkili olan çeşitli toplumsal yapıların makro bir analizinden oluşuyordu. *Orta* düzey analiz örgütlere ve gruplara odaklanan bir perspektiftir. Weber'in bürokrasiye dair analizi bu düzeye iyi bir örnektir. *Mikro* düzey sosyoloji (Üçüncü-Altıncı bölümler) yüz yüze toplumsal karşılaşmalar sırasında ortaya çıkan süreçleri inceler; *bireyin* sosyolojik analizi ise benlik, bilinç ya da akıl, duygular, beden gibi toplumsal etkiye açık olan şeylerin analizini yapar. Bu düzeylerin birbiri içine geçtiklerini muhtemelen tahmin edersiniz. Sözgelimi benim çalıştığım okul, bürokratik bir örgüttür (orta düzey) ve tarihsel açıdan kendine özgü kurumsal bir yere sahip olan Amerikan eğitimi (makro düzey) içinde yer alır. Öğrencilerimle, öğretim üyeleriyle, idarecilerle (mikro düzey) girdiğim her türlü etkileşim bu örgütsel yapı içinde yer alır ve eğitime dair kurumsal normlar ve değerler tarafından şekillenir. Kurumsal ve örgütsel bir statü olan profesörlük unvanına sahip olmam kendime dair algımın önemli bir kısmını oluşturur. Hatta benim dünyaya dair algım ve bilincim de sosyolojiktir –Birinci Bölüm'de de gördüğümüz üzere– bu sosyolojik algı ortaya çıktığı tarihsel döneme göre farklılıklar içerir.

Böyle bir kitabın hazırlanmasında analiz düzeyleri önemli bir mesele olarak karşımıza çıkar. Kitaba mikro ve bireysel düzeylerle başlamamızın iki nedeni var. Bunlardan ilki, öğrencilerin bu iki düzeyi genellikle daha kolay kavrayabilmeleridir. Söz konusu olan birey olduğunda sosyoloji öğrencileri bile alışılagelmişin ötesinde düşünebilme güçlüğü yaşarlar. İkincisi, sosyolojik açıdan toplumsal yapılar, toplumsal tarih ve birey arasındaki ilişkileri merkeze koymak önem taşır. Modernite belirli bir birey tipini benimsemiştir. *Öyle ki bugün artık ne böyle bir insan tipi vardır ne de bizim artık modern sayılmamız mümkündür.* Konuya bireyden ve bireyin içinde bulunduğu durumdan başlamak her ikisini öne çıkararak merkeze yerleştirir. Kitabın kalanında da göreceğiniz üzere toplumsal yapılar ve tarihsel dönemler değişime uğramıştır; bu değişimler senin nasıl bir birey olacağını, ne tür bir toplumsal adalet ve demokrasinin mümkün olabileceğini önemli ölçüde etkilemiştir. Modernitenin erken dönemleri ne kadar önemli idiyse, tarihin bu dönemi de

onlar kadar kudretlidir. Pek çoğunuz giriş derslerinizde *sosyolojik tahayyül* fikriyle karşılaşmışsınızdır. C. W. Mills'e (1959) ait bu nosyona göre

> birey ancak kendini bu döneme yerleştirmek suretiyle kendi deneyimini kavrayabilir ve kendi kaderi hakkında bir yargıya varabilir; hayatta hangi imkânlara sahip olduğunu kendisiyle aynı konumda bulunan diğer bireylerin farkına vardığında anlayabilir (s. 5).

Kitaba seninle (teorik sen) ve en fazla aşikâr olduğun toplumsal fenomen olan durumla başladık. Kitabın devamındaki üç bölüm boyunca içinde yaşadığın bağlamı şekillendiren bazı makro toplumsal öğeleri tanıtacağım.

Öncelikle sahip olduğu miras gereği her daim sosyolojinin temel meselelerinden olan eşitsizlik yapılarını (ırk, toplumsal cinsiyet ve sınıf) ele alacağız (Birinci Bölüm). Irk ve toplumsal cinsiyetle başlamak tuhaf gözükebilir. Pek çok sosyologa göre ırk ve toplumsal cinsiyet son dönemlere ait meselelerdir. Bunun arkasında yakın dönemlere kadar klasik ırk ve toplumsal cinsiyet teorisyenlerinin sosyoloji disiplinine dahil edilmemiş olmaları yatar; oysa modernitenin başlangıcından bu yana pek çok teorisyen ırk ve toplumsal cinsiyet yapıları hakkında yazmış ve teori üretmiştir. Bu eşitsizlik sistemlerinin statü konumuna bağlı olmaları, bu nedenle toplum genelinde pek de ilgilendirmiyor olmaları ırk ve toplumsal cinsiyetle başlamamızı sorunlu hale getirebilir (sınıfın ve iktidarın dağılımının herkesi daha çok etkilediği düşünülür). Esasen bu nedenlerden her biri konuya ırkla ve toplumsal cinsiyetle başlamak için benim açımdan yeterli olsalar da, aslında başka bir gerekçem daha var: Wilson ve Chafetz toplumsal yapılar dünyasının özünü kavrayabilmemiz için bize ışık tutuyorlar. Wilson'dan arkada yatan yapıyı görebilmek için aşikâr olanın ardına bakmamız gerektiğini öğreniyoruz. Pek çok kişi neden ırka dayalı bir eşitsizlik yaşandığı sorusuna "ırkçılık" yanıtını verecektir. Wilson çağdaş toplum açısından bunun doğru yanıt olmadığını ileri sürer. Daha derinlerde, başka bir yapı işbaşındadır. Bu tür analizlerden çıkarılması gereken ders de budur: *Yapılar görünen yüzeyin altında genellikle gizli biçimde işlerler.*

Chafetz bize toplumsal yapılarla ilgili iki şey öğretir. İlk öğrenmemiz gereken, yapıların insan varlığının her düzeyine sızdığı bilgisidir. Chafetz'in teorisi dört analiz düzeyinin hepsini kapsar; bu tarzı benimseyen çok az sayıdaki teorisyenden biridir. Almamız gereken ikinci (ve daha önemli!) dersi işitmek çoğumuza zor gelebilir: *Yapılar neyi yapıp neyi yapamayacağımızı sınırlar.* Böylece toplumsal yapılar mimari yapılar gibi hareket ederler. Evinizde dilediğiniz her yere yürüyebileceğinizi sanabilirsiniz; bir ölçüde bunu başara-

bilirsiniz de. Fakat eviniz olan bina aynı zamanda seçeneklerinizi sınırlamaktadır. Sözgelimi bodrum katına inmek isteyebilirsiniz ama evinizin bir bodrum katı yoksa bunu yapamazsınız. Kaldı ki binanın yapısına uygun seçimler yapsanız da, içinde bulunduğunuz bina bu seçimi nasıl gerçekleştireceğinizi sınırlayacaktır. Mutfaktan yatak odasına geçmek istediğinizde eviniz olan bina size bunu yapabilmeniz için sınırlı sayıda seçenek sunacaktır. Binanız mutfaktan yatak odasına yürüyebilmenize cevaz verecektir elbette; yatak odasına doğru bir antreye sahip olmayan ev epey ayrıksı bir örnek olurdu. Ancak seçimlerinizi gerçekleştirmek için gereken eylemlerinizin tam da evde yaşayabilmenizi sağlayan yapının kendisi tarafından sınırlandırıldığını da akılda tutmamız gerekir. Sosyolojinin ve Chafetz'in bize herkesten daha iyi öğrettiği çetin ders işte budur.

YEDİNCİ BÖLÜM

Irksal Eşitsizliğin ve Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinin Yapıları

William Julius Wilson ve Janet Saltzman Chafetz

Büyük Resim: Yapılar
Irkın Azalan Önemi – William Julius Wilson
Teorisyene Kısa Bakış
Kavramlar ve Teori: Amerikan Irk Tarihi
Plantasyon ekonomisi
Sivil Savaş Sonrası Dönemden Yeni Anlaşma Politikalarına
İkinci Dünya Savaşı ve Ötesi
Kavramlar ve Teori: Siyasal Yansımalar
Özet
Perspektif Seçimi: Amerikan Irk Teorisi

Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği – Janet Saltzman Chafetz
Teorisyene Kısa Bakış
Kavramlar ve Teori: Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinin Baskıcı Yapıları
Makro-Düzey Baskıcı Yapılar
Orta-Düzey Baskıcı Yapılar
Kavramlar ve Teori: Mikro-Düzey Baskıcı Yapılar
Cinsiyetlendirilmiş Toplumsal Mübadeleler
İradeci Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği
Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinin Yapısı
Kavramlar ve Teori: Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinin Değişimi
Kasıtsız Değişim
Kasıtlı Değişim
Özet
Perspektif Seçimi: Feminizm
Teori Alet Çantanız İçin

Büyük Resim: Yapılar

Modernite, başından beri, toplumsal ve teknik projelerin rüzgârına kapılmıştır. Teknik projelerle doğanın denetlenmesi hedeflenmiştir; toplumsal projeler ise demokrasi ve toplumsal adalet konularına odaklanmıştır (Birinci Bölüm). Kabul etmek gerekir ki hem toplumsal hem de teknik projelerin beklenmedik sonuçları ortaya çıkmış, her ikisine de tam anlamıyla hâkim olabilmek beklenenden çok daha zor olmuştur. Teknik alanda olağanüstü başarılar elde ettiğimiz aşikâr; sözgelimi çocuk felcinin ve çiçek hastalığı-

nın yok edilmesi ya da dünyanın bugüne dek görmediği kadar çok yiyecek üretilmesini bu başarılar arasında sayabiliriz. Öte yandan ortaya çıkan küresel ısınma ve dirençli bakteri soylarının üremesi gibi sorunlardan da payımıza düşeni almış bulunuyoruz. Bu tespitin toplumsal projeler için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Çok büyük yankılar uyandıran kimi başarılarımızın yanında bazı önemli ve kalıcı sorunlarımız da oldu: Amerika Birleşik Devletleri'nde toplumsal adalet ve eşitliğin siyahlara ve kadınları da kapsayacak şekilde genişletilmesi yönündeki çabalarımızın tam olarak başarıya ulaştığı söylenemez. Kuşkusuz belirli başarılar elde edilmiştir ancak tam eşitliğin sağlanabilmesi dirençle karşılaşmıştır.

Eşitliğe karşı dirençten söz edince çoğumuzun aklına ırkçı ya da cinsiyetçi bireyler gelir. Söz konusu bireylerin belirli bir etkisi olduğu kuşku götürmezse de bu bölümdeki teorisyenler süregelen eşitsizliği *toplumsal yapıların* bir sonucu olarak görürler. Toplumsal yapıların nesnel ve katı mevcudiyetlerden oluştuğu düşüncesi Durkheim'a dayanır (Birinci Bölüm). Durkheim, toplumsal yapıların bireylerle ve mikro düzeyde ortaya çıkan sosyal etkileşimlerle bağlantılı olduklarını, ancak onlardan bağımsız olarak var olduklarını ileri sürmüştür. Bu da toplumsal yapıların kendi yasaları ve dinamikleri olduğu anlamına gelir. En önemlisi, toplumsal yapılar insanları belirli bir biçimde düşünmeye ve davranmaya mecbur kılar. Parsons'ta da gördüğümüz üzere toplumsal yapılar ya da kurumlar insan davranışlarını belirli kalıplara sokmaya çalışır. Öyleyse bu bakış açısına göre toplumsal düzenin esasını toplumsal yapılar oluşturmaktadır. İnsanların düşünceleri ve eylemleri üzerinde etkili olan ve bu bölümde incelemeyi sürdüreceğimiz bu düzen, pek çok katmandan meydana gelen ırk ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğidir.

Genel olarak söylersek, bu bölümdeki teorisyenler farklı türden yapıları incelemektedirler. Öyleyse yapının genel bir tanımıyla başlamamız gerekiyor: *Yapılar belirli örgütlenmeleri, sınırları ve davranışları dayatan farklı tür içeriklerden meydana gelmişlerdir.* Bu tanımdan yola çıktığımızda farklı yapılar üzerinde çalışırken kullanabileceğimiz üç soru elde ederiz. Sormamız gereken ilk soru: "Yapıyı meydana getiren nedir?" Örneğin vücudunuzdaki organlar yapılandırılmıştır. Bu yapılar hücrelerden ve dokulardan oluşur. Toplumsal olarak dilbilimsel yapılardan, ekonomik yapılardan, örgütsel yapılardan ve benzerlerinden söz edebiliriz. Demek oluyor ki ilk yapmamız gereken yapının özünü bulup çıkarmak; ancak bu her zaman sandığınız kadar kolay olmayabilir.

Bir sonraki adımda "Bu yapıların işlevleri nelerdir?" sorusunu sorabiliriz. Vücudun organları söz konusu olduğunda bu sorunun yanıtını gayet iyi

bildiğimizi söyleyebiliriz; mesela akciğerler, havadan oksijen elde etme işlevi görürler. Ancak toplumsal açıdan önem taşıyan yapılardan önemli bir kısmının etkileri genelde bilinmez. Örneğin Jeffrey Alexander (bkz. On Üçüncü Bölüm) kültürel yapıların saf olan-saf olmayan karşıtlığından meydana geldiğini, demokrasi tartışmalarımızı harekete geçiren ve bize bu tartışmalarda kılavuzluk edenin de bu karşıtlık olduğunu ileri sürer. Bir sonraki soru "Bu yapılar işlevlerini nasıl gerçekleştirirler?" olacaktır. Örneğin Alexander'a (2006) göre bu ikili karşıtlıklar önce siyasal gerekçelerin, toplumsal ilişkilerin ve kurumların belirlenmesinde, ardından da kimlerin gruba dahil olup olmadığına, kimin sivil olduğuna, kimin olmadığına karar verilmesinde işe koşulurlar. Sözgelimi sivil alan aktif ve özerk (saf olan) bireyleri içerirken, pasif ve bağımlı (saf olmayan) kişileri dışarıda bırakır. Bir teorisyenin yapı anlayışından söz ettiğimizde şu sorular aklınıza gelsin: Bu yapıyı meydana getiren nedir? Yapı nasıl çalışmaktadır? Bunu yaparsanız sorunun işaret ettiği fenomenin nasıl işlediğini de keşfedebilirsiniz.

Bu bölümde gerek William Julius Wilson, gerekse Janet Saltzman Chafetz ırk ve toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizliklerin sürmesine belirli türden toplumsal yapıların neden olduğunu ileri sürüyorlar. Wilson, Amerika Birleşik Devletleri'nde siyasal ve ekonomik yapıların ırka dayalı ilişkileri nasıl şekillendirdiğinden söz ediyor. Chafetz ise esasen işbölümü, örgütsel yapı ve intra-psişik yapılar gibi pek çok farklı yapıyı anlatıyor. Bu teorilerin arasından geçerken söz konusu teorilerin *bireylere yapılar kadar kıymet vermediklerini* görmeye çalışın; sonra da bu bilgiyi aklınızda tutun. Yapılar toplumun ve toplumsal davranışların düzenlenmesi işlevi görürler.

Irkın Azalan Önemi – William Julius Wilson

Toplumsal cinsiyet evrensel bir nitelik gösterirken, ırkın bir fark kategorisi olarak kullanılması tarihsel anlamda daha yıkıcı olmuştur. Kadınlar erkeklerden daha kıymetsiz görülseler de temel insani varlıkları inkâr edilmemiştir. Oysa modern ırk sınıflandırması tam da böyle bir ayrıma dayanır. Modernite öncesi toplumlarda da insanlar ten renklerinin ya da yüzlerinin diğer insanlardan farklı olduğunun ayırdındaydılar; ancak bu toplumlarda ırka dayalı farklılıklar fazla önemsenmiyordu. İnsanlık tarihinin büyük bir bölümünde din, egemenlik altındaki topraklar ya da daha sonraları medeni-gayrimedeni ayrımları çok daha önemli etkenler olagelmişlerdir. Oysa ırk ancak modernitenin ve kapitalizmin ortaya çıkmasıyla birlikte kendi başına önem verilen bir etken haline gelmiştir. Modern uluslarda ırkın farklılığı tarif eden temel belir-

leyici haline gelmesinde kapitalizmin sağladığı motivasyon (en az maliyetle en fazla kâr elde etme) ve mekanizmalar (metalaşma) belirleyici olmuştur. Kölelik her zaman var olagelmiştir; ancak insanların birer eşya olarak görüldüğü *mülk olarak kölelik* anlayışı kapitalizmin doğuşuyla ortaya çıkmıştır. İnsan doğasını siyasal bir mesele olarak öne çıkaran da yine modernite olmuştur. Modernite sürecinde bireylere tanınan siyasal hakların esasen bireyin insan olmasından ileri geldiğini anımsayacaksınız. Böylece bireyin insan olarak varlığı bir ilişki ve tanımlama meselesine dönüşmüştür.

Amerika Birleşik Devletleri'nde ırk ilişkileri açısından önemli bir dönüm noktasında olduğumuza kuşku yok. Amerika Birleşik Devletleri 2008 yılında ilk kez bir siyahı başkan olarak seçti. Fakat bu şimdi ırkın artık bir önem arz etmediği "ırk-sonrası" bir toplumda yaşadığımız anlamına mı geliyor? Son dönem istatistikler bunun böyle olmadığını söylüyor. 2009 yılında beyaz ailelerin ortalama geliri 62.545 dolar iken, bu oran siyah aileler için 38.409 dolardır (ABD İstatistik Bürosu, 2012). Amerikan Adalet Bakanlığı 2008 yılının ilk yarısında her 100.000 Amerikan vatandaşından 4.777 siyahın eyalet ve federal cezaevlerinde ya da yerel hapishanelerde tutuklu olduğunu, bu rakamın beyazlar için sadece 100.000'de 727 olduğunu açıklamıştır. Ulusal Kent Birliği (2009) Afrika kökenli Amerikalıların beyazlara göre eşitlik oranlarını gösteren genel istatistiklere sahip: 2009 Eşitlik İndeksi'ne göre bu oran % 71,1. Peki ama bu farklar ırkçılıktan mı yoksa farklı bir etkenden mi kaynaklanıyor? William Julius Wilson bu soruya muhtemelen pek de beklemediğimiz bir yanıt veriyor.

Wilson bize ırka dayalı eşitsizliklere dair özgün ve karmaşık bakış açısı kazandırır. Wilson'ın temel meselesi hiç kuşkusuz Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşayan siyahların yaşadıkları baskılardır; ancak bu eşitsizliği salt bir ırkçılık sorunu olarak görmek fazlasıyla yüzeysel bir yaklaşım olacaktır. *Irkçılığın* iki bileşeni inançlar ve pratiklerdir. *Irkçı bir inanç sistemi* fiziksel, zihinsel, duygusal ve davranışsal özelliklerin genetik olarak aktarıldıklarını varsayar; bu özellikleri ırkla ilişkilendirerek onlara hiyerarşik bir değer atfeder; böylece belirli bir ırkın bir diğerinden üstün olduğu kanaatini benimser. *Irkçı pratikler* de bir ırka diğeri karşısında ayrıcalık tanıyan pratiklerdir. Bu iki bileşenin her zaman birlikte yer almadığının bilinmesinde yarar var. Irkçı bir ideolojiyi benimseyen bir kişi asla bu yönde bir ırkçı eylemde bulunmayabilir. Benzer biçimde belirli bir ırka ayrıcalık tanıyan eylemlerin ille de ırkçı inançlara dayanması gerekmez. Wilson'ı incelerken bu ayrıma yakından bakacağız. Wilson, ırkçı inançların ve pratiklerin birlikteliğinden meydana ge-

len böyle bir ırkçılığın, devlet, ekonomi ve toplumsal ilişkilerden oluşan yapısal bir konfigürasyona/düzenlemeye ihtiyaç duyduğunu ileri sürer. Bu ilişkiler üçgeni kavramsal anlamda Marx'a dayanır. Ancak Wilson iş dünyası ile hükümetler arasındaki ilişkilerin koşullara bağlı olarak değiştiğini ileri sürer ki bu Marx'ın hiçbir zaman öngöremediği bir tespittir. Wilson devleti kapitalizmi sınırlama ya da destekleme gücüne sahip görece bağımsız bir aktör olarak tanımlayarak bir ilke imza atar. Siyahların yaşadığı baskıların kaynağı olarak ırkçılığın gösterilmesini sorgular. Bu soruya bir yanıt verebilmek amacıyla kölelik sisteminden bugüne dek Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşanan siyah eşitsizliğinin kökenlerini çözümler.

TEORİSYENE KISA BAKIŞ

Kısa Biyografi

William Julius Wilson 20 Aralık 1935'te Pensilvanya'nın Derry Kasabası'nda doğdu. 1966 yılında Washington Devlet Üniversitesi'nde doktorasını tamamlamadan önce Wilberforce ve Bowling Green üniversitelerinde okudu. Amherst'te bulunan Massachusetts Üniversitesi'nde ilk profesörlük deneyimini yaşayan Wilson 1972 yılında Chicago Üniversitesi'nde çalışmaya başladı. Burada profesörlük unvanını alan Wilson, Kentsel Eşitsizlik Çalışmaları Merkezi'nde müdürlük yaptı. 1996 yılında Harvard Üniversitesi'ne geçen Wilson, aynı üniversitede Lewis P. ve Linda L. Geyser profesörlüğü pozisyonunda bulunmaktadır. Wilson kariyeri boyunca pek çok üstün başarı ödülüne layık görülmüştür; 1998 yılında Ulusal Bilim Madalyası'nı almaya hak kazanmış (Amerika Birleşik Devletleri'nde verilen bu tür ödüllerin en önemlisi), 1996 yılında *Time* dergisi tarafından Amerika'nın En Etkili 25 Kişisi arasında sayılmıştır. Birçok yayına imza atan Wilson'ın önemli ve tartışma yaratan kitapları arasında *The Declining Significance of Race* [*Irkın Azalan Önemi*], *The Truly Disadvantaged* [*Büsbütün Ezilenler*] ve *When Work Disappears: The World of the New Urban Poor* [*İş Yok Olunca: Yeni Kentli Yoksulların Dünyası*] başta gelir.

Temel Sosyolojik Meseleler

Wilson Afrika kökenli Amerikalıların yaşadıkları yoksulluğun yapısal kaynaklarını keşfetmeye çalışmıştır. İlgisinin merkezinde politika sorunu vardır: Irksal eşitsizliği yok edebilmek için önce eşitsizliğin nasıl meydana geldiğini bulmaya çalışır. Wilson "Afrika kökenli Amerikalıların yaşam koşullarını iyileştirebilmek için hangi sosyal politikalara ihtiyaç vardır?" sorusundan yola çıkar.

Basitçe Söylersek
Amerika Birleşik Devletleri'nde ırk ilişkileri üç kritik dönemden geçmiştir: Plantasyon ekonomisi dönemi; İç Savaş sonrası dönemden 1930'lara kadar yaşanan dönem ve İkinci Dünya Savaşı'ndan bugüne kadar geçen dönem. Hükümetler, kapitalistler ve işçiler arasındaki ilişkilerde yaşanan değişimler, bu dönemlerin her birinin farklı bir teoriyle anlaşılmasını gerekli kılar: Klasik Marksist analiz, bölünmüş işgücü piyasası teorisi ve sınıf analizi. Wilson "bugün artık siyahilerin iş bulabilmelerinde ekonomik sınıf ırkın önüne geçmiştir" sonucuna varır (s. 120).

Anahtar Kavramlar
Toplumsal yapı, ırkçılık, sömürü, bölünmüş işgücü piyasası, Jim Crow, post-sanayi sonrası ekonomi

Wilson Amerika Birleşik Devletleri'nde siyahların yaşadıkları koşulların temel kaynağı olarak (hem ırkçı inançları hem de ırkçı pratikleri içeren) ırkçılığın İç Savaş'tan bu yana düşüşe geçtiği sonucuna varır. Irkçılığın kökenlerini belgeleyebilmek adına ekonomi ve devlet arasında değişen ilişkilerin izini sürer. İlerleyen sayfalarda ırkçılığın etkili olabilmek için özel bir kurumsal konfigürasyona/düzenlemeye ihtiyaç duyduğunu göreceğiz. Bunun olmadığı durumlarda siyahların Amerika Birleşik Devletleri'ndeki konumu üzerinde diğer faktörler –özellikle de bölünmüş işgücü ve sınıf– etkili olmaya başlar. Wilson'ın teorisinden söz ederken teorisyenin ırkçılığın ortadan kalktığı ya da önemini kaybettiği yönünde bir iddiada bulunmadığını unutmayın. Irkçılık bugün de bir sorun olmayı sürdürür; gelgelelim Wilson ekonomi ve devlet arasındaki ilişkideki kaymalar nedeniyle ırkın *göreli öneminin* zamanla azaldığına, yerini sınıf temelli meselelerin aldığına işaret eder.

Kavramlar ve Teori: Amerikan Irk Tarihi

ABD tarihini üç ekonomik döneme ayıran Wilson'a göre, farklı türden ekonomik ırk ilişkilerinin anlaşılabilmesi için farklı teorilere başvurmak gerekir. Wilson'ın yaklaşımında teoriye dair önemli bir anlayışın öne çıktığını görebiliriz. Çoğu teori belirli bir kapsamın sınırlarına hapsolur; mevcut teorilerinden pek azı "her şeyi açıklama" iddiası taşır. *Kapsamın sınırları* herhangi bir teorinin uygulanabilirliğini sınırlar; bunun ayırdına varmak bir teoriyi eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutmanın da bir parçasıdır. Öğrencilerin çoğu

kapsam sınırlarının konulara göre tayin edilebileceğini düşünür. Örneğin Blumer'in (Üçüncü Bölüm) sosyal-psikoloji teorisi küreselleşmeyi anlamak için en doğru tercih olmayabilir. Öte yandan kapsamın sınırları zamanla ve tarihsel değişim meselesiyle de ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında Wilson'ın farklı üç dönem için –İç Savaş öncesi dönem, İç Savaş'ın bitişinden itibaren 1930'lara kadar olan dönem ve İkinci Dünya Savaşı'ndan bugüne kadar olan dönem– üç farklı teori kullandığını görüyoruz: Marx'ın devletle kapitalistin gizli dayanışması teorisi, bölünmüş işgücü piyasası teorisi ve Wilson'ın kendi sınıf-devlet teorisi.

Plantasyon Ekonomisi*

Marx'ın teorisine göre toplumda baskın sınıfı oluşturan kapitalistler işçileri sömürebilmek ve devletin etkin desteğini kazanabilmek amacıyla kendi iktidarlarını kullanırlar. Modern kapitalizm kendi varlığını sürdürmeyi hedefleyen durmak bilmez bir sermaye döngüsüne dayanır. İnsanlar eski zamanlarda da birtakım mallar üretip satmışlardır; ancak bu satışın eyleminin amacı geçinebilecekleri parayı elde etmekti. Modern kapitalizmin hedefi sadece geçinebilecek kadar ya da zengin olacak kadar para elde etmek değildir. Bu hedeflerden her ikisi de başarılabilir: Geçinilebilecek kadar para kazanmak ve daha fazlasına ihtiyaç duymamak da, zengin olarak tanınmaya yetecek kadar para kazanmak ve fazlasına gerek duymamak da mümkün. Modern kapitalizm kurnaz ve tehlikeli bir doğaya sahiptir; hedefi ve motivasyonu açık uçludur. Amaç yatırım yapabilmek için sermaye kazanmaktır; yatırımdan elde edilen kâr daha fazla sermaye sağlayabilmek için yeniden yatırıma harcanır. Dolayısıyla modern kapitalizm aslında hiçbir zaman sonu gelmeyecek bir projedir. Modern kapitalizmin sürekli tetikte olmasının nedeni de budur; durmadan yeni ürünler üretmek ve bu ürünler için yeni pazarlar yaratmak zorundadır.

Kâr ve sermayenin temel kaynağı sömürüdür. **Sömürü** bir işçinin ürettiği şeyin değeri ile kendisine ödenen ücret arasındaki farktır. İşçilere her zaman hak ettiklerinden daha azını ödemek zorunda olan kapitalistler mümkün olan en düşük ücretin peşindedirler. Burada görmeniz gereken kilit nokta modern kapitalizmin sömürüye yol açan doğasıdır; nasıl sermaye elde etmenin

(*) Büyük ölçekli ekime ve tarımsal üretime dayalı ekonomi. Geniş çiftliklerde ve tarlalarda üretilen pamuk, kauçuk, tütün, çay, kahve, şeker, pirinç benzeri ürünlerin genellikle başı çektiği plantasyon (ekim) ekonomisi, ilk dönemlerde 13 Koloni içinde güney bölgelerinde yoğunlaşmıştı. İşgücünün önemli bir bölümünü köleler oluşturuyordu – ç.n.

doğal bir sınırı yoksa, sömürünün de bir sınırı yoktur. Irkı sömürüde bir odak noktası olarak kullanmak kapitalistlere sınır tanımaksızın sömürebilecekleri, hiçbir gücü olmayan bir işçi grubu kazandırdı: "Ölçüsüz bir kâr elde edebilmek için uçsuz bucaksız bir sömürü imkânı bulunuyor. ...Bu imkân daha koyu tenli insanların sömürüsünde saklıdır." (Du Bois, 1920/1996a, s. 504-505) Mülk olarak köleliğin icadıyla birlikte kapitalizm siyahları, sahipleri üzerinde hiçbir güçleri olmayan birer metaya dönüştürmüştür. Bu tür bir sömürünün ancak devletle işbirliği içinde gerçekleşebileceğini gözden kaçırmayın. Devlet, kapitalistlerin bazı ırk gruplarının hiçbir sivil hakkının olmadığı yönündeki iddiasını desteklemek zorundadır.

Bu model çerçevesinde devlet ve ekonomi işçileri sömürebilmek için gizli bir dayanışma içindedir. Wilson'a göre Amerikan plantasyon ekonomisi içinde var olan ya da en azından Güney'de hüküm süren ırka dayalı kast sistemini en iyi Marx'ın teorisi açıklamaktadır. Bu tür imalatçı olmayan tarım toplumları basit bir işbölümüne ve küçük bir aristokrasiye sahiptir. Bu tür bir toplumda iş piyasasında hemen hemen hiç rekabet görülmez. Bu dönemde ABD'nin güneyinde beyaz işçiler ya esnaf ya da ortakçıydılar; siyahlar ise genellikle köle olarak kullanılıyorlardı. Plantasyon ekonomisinde üst ve alt sınıflar birbirlerinden alabildiğine uzaktırlar. Bu uzaklık nedeniyle sınıflar birbirleriyle nadiren ilişki kurarlar; böyle bir karşılaşma gerçekleştiğindeyse fazlasıyla ritüellere bağlı, güçlü sosyal normlara ve etiketlere tabi bir ilişki ortaya çıkar. Beyaz işçilerin "aristokrasinin egemenliğine çok sınırlı ölçüde meydan okuyabildiği bu koşullar", bir sınıf çatışmasının ortaya çıkmasını engeller (Wilson, 1980, s. 13).

Bu tür üretim sistemlerinde aristokrasi ekonomik ve siyasal hayatta başat konumdadır. ABD'de beyaz ve toprak sahibi elitler kendi ekonomik çıkarlarını gözeten kanunların ve politikaların çıkarılmasını sağlayabiliyor; ırklar arasında fark olduğunu ileri süren yönetici sınıfın ideolojisinin propagandasını yapabiliyorlardı. Klasik Marksist düşüncede de söz edildiği üzere üretim sistemleri ve devlet karşılıklı olarak birbirlerini destekleyen bir döngü kurmuşlardı. Bunun sonucu olarak da "kölelik sistemi siyahların yatay ve dikey hareketlerini ciddi biçimde sınırlamıştı" (Wilson, 1980, s. 24). Elit beyazlarla ırk ilişkileri zamanla paternalizm şeklini aldı (madunlar bir babanın yönetimine ve himayesine benzer biçimde yönetildiler). Burada önemli olan nokta *bu sistemden kimin faydalandığıdır*: Bu sistem içinde fayda sağlayan kapitalist sınıftır.

İç Savaş Sonrası Dönemden Yeni Anlaşma Politikalarına*

ABD'de İç Savaş sonrasında ekonomide sanayileşme hızla büyüdü; özellikle Güney ekonomisi süratle genişledi. Yanı sıra anayasadaki 13. ve 14. değişiklikler sayesinde kölelik kaldırıldı ve siyahlara sivil haklar verildi. Sonuç olarak 19. yüzyılın sonlarından 1930'lara dek üretim ve ırk ilişkilerinde çok büyük değişiklikler yaşandı. Bu dönemde ırk ilişkileri paternel ve ırka dayalı kast sisteminden sınıf temelli emek piyasasına doğru kaydı. Güney'de yaşanan ekonomik büyüme beyaz işçi sınıfının siyasal gücünü büyük ölçüde artırmasında etken oldu. Siyahlar özgür bırakılmışlardı ama ekonomik ya da siyasal güçleri son derece sınırlıydı. Beyaz işçiler yeni ortaya çıkan nitelikli ve niteliksiz işçi fırsatlarını kendi denetimlerine almak istediler. Bu süreç biyolojik ırkçılık anlayışının pekiştirdiği, teferruatlı bir *Jim Crow* ayrımcılık sisteminin oluşmasına ön ayak olmuştur. Jim Crow adı herhangi bir kişiye değil siyahların klişelerle temsil edildikleri *minstrel*** gösterilerine göndermede bulunur. Jim Crow ayrımcılığı fikri esasen siyahların denetim altında tutularak beyazlara ayrıcalık tanınmasını ön gören ve İç Savaş sonrasında pek çok eyaletin kabul ettiği kanunları işaret eder.

Jim Crow ayrımcılığı ABD'de ve özellikle de Güney'de genel olarak siyahların iş arama sürecinde rekabet dışında tutulmasını sağlayarak yüksek ücret alan beyaz işçi sınıfına avantaj sağlamıştır. Kuzey'de farklı bir düzen söz konusudur. Siyahların Güney'den geniş kitleler halinde göç etmesi ve yüksek oranda beyaz Avrupalı göçünün yaşanması sonucunda siyahlar genellikle iş piyasasına grev kırıcı olarak girebilmişlerdir. Beyaz işçiler daha yüksek ücret ve daha iyi çalışma koşulları için greve giderken yönetim üretimin sürebilmesi için siyah işçileri istihdam etmiştir. Kimi zaman işyeri yönetimleri grevi geçersiz hale getirmek için sürekli kadrolu siyah işçi alımına gitmiştir. Bu durum kaçınılmaz olarak siyahlar ve beyazlar arasında ciddi gerilimlerin ortaya çıkmasına neden olmuş, 1917-1919 yılları arasında çok sayıda ırkçı saldırı gerçekleşmiştir. 1930'lu yıllardaki Büyük Buhran, Kuzey'de yaşayan si-

---

(*) ABD Başkanı Franklin D. Roosevelt tarafından geliştirilen *Yeni Anlaşma* [*New Deal*], 1933-1949 yılları arasında endüstri, tarım, finans, emek gibi ekonominin temel alanlarında federal hükümetlerin etki alanını genişleten idari programın genel adıdır. Roosevelt'in Demokrat Parti adaylığını kabul konuşmasında ilk kez tanıttığı *Yeni Anlaşma*, özellikle *Büyük Buhran* sonrası yıpranan toplum kesimlerinde heyecan yaratmış, Demokrat Parti seçimlerde büyük bir galibiyet elde etmiştir – ç.n.

(**) ABD'de 19. yüzyıl başlarından 20. yüzyıl başlarına kadar popülerliğini koruyan ırk temelli komedi gösterilerine *minstrel gösterileriler* ya da *minstrelsy* adı verilmiştir. 1850-1870 yılları arasında zirveye ulaşan *minstrel* gösterileri zamanla yok olsa da 20. yüzyıl ve 21. yüzyıl medya ve gösteri dünyasındaki etkileri süregelmiştir – ç.n.

yah ve beyaz işçiler için pek çok şeyin değişmesine neden olmuştur. Buhran döneminde güçlü bir sendikalaşma dalgası yaşanmıştır. Sendikaların kendileri de siyah işçileri istihdam etmeye başlamıştır. Bunun sonucunda siyahların sendikalara karşı duyduğu husumet azalmış, siyah ve beyaz işçiler ekonomik reformların gerçekleşebilmesini savunabilmek adına birlik olmuşlardır. İşverenlerin siyah işçileri grev kırıcı olarak kullanmaları dönemi de böylece kapanmıştır.

Wilson'a göre dönemin ırk ilişkileri en iyi *bölünmüş emek piyasası teorisiyle* anlaşılabilir. Bu teoriye göre köleliğin bitmesinin ardından iş dünyası hangi ırka ait oldukları fark etmeksizin bütün çalışanların birbirleriyle rekabet edebildikleri serbest ve açık bir piyasayı destekleyecektir. Bu tür bir rekabet durumunda kapitalistler siyahları beyazlara karşı kullanacakları için en nihayetinde daha derin bir sömürü ortaya çıkacaktır. Yanı sıra bölünmüş emek piyasası teorisi ortodoks Marksist teoride olduğu gibi iki sınıfın değil üç ana sınıfın varlığını ileri sürer: Kapitalist üst sınıf, yüksek ücretli emek ve ucuz emek. İşgücü piyasasında kapitalistlerin dışında başka bir sınıfı çıkarlarının da söz konusu olduğunu kavrayıp, kapitalistlerin sınırlı bir piyasadan ise açık bir piyasa ortamından fayda sağlayacağını anladığımızda, beyaz işçi sınıfının mevcut ayrımcılıktan kapitalistlere oranla daha fazla yararlandığını görürüz.

Bu teorinin kilit noktasını işgücü açısından piyasanın nasıl bölündüğü ve bundan kimin çıkar sağladığı sorusu oluşturur. *Emek piyasası* kapitalist ekonomi içinde benzer ya da aynı iş fırsatlarından yararlanmak için çetin bir rekabet içinde olan işçi topluluklarına göndermede bulunur. Bir rekabet ortamında en az iki ya da daha fazla toplumsal grubun aynı iş türü için biri diğerinden daha düşük olmak üzere farklı ücretler ödemesi halinde emek piyasasında bölünme yaşanır. Ücret farklılığının asıl nedeni, ekonomik ve siyasal kaynakların yanı sıra bilgiye erişimin belirleyici olduğu muhtelif kaynaklardır. Başka bir ifadeyle emek piyasası içinde yaşam standartları diğer işçi gruplarından daha düşük olan, siyasal örgütlenme becerisine sahip olmayan ve emek piyasasının koşullarına dair yeterince bilgi sahibi olmayan etnik gruplar ya da ırklar varsa, emek piyasası bölünecek demektir. Emek piyasasının bölünmesi sonucu ortaya çıkan durumdan işverenlerin değil yüksek ücret kazanan işçilerin avantajlı çıkıyor olmalarına dikkat etmek gerekir. Bu teoriye göre serbest ve açık rekabet koşulları yüksek ücretli işgücünü yerinden ederken, genel anlamda ücretlerde düşüşe ve geniş çaplı bir sömürüye hizmet eder.

Böylece ırk yüksek ücretli işçi sınıfı tarafından kendi ekonomik çıkarlarını korumaya hizmet eden bir araca dönüşmüştür. Beyaz yüksek ücretli işçi sınıfı nitelikli emek piyasasını ve idari pozisyonları tekeline alabilmek adına ırkçı ideolojileri ve ayrımcı pratikleri teşvik etmiştir. Beyaz işçi sınıfı bunu siyahların gerekli becerileri ve eğitimleri almalarını engelleyerek ve siyahların siyasal olanaklarını reddederek yapmıştır. Böyle bakıldığında, ırk bir sorun olmayı sürdürse de sorunun asıl kaynağının kapitalistlerin devletle işbirliği yapmalarından ziyade beyaz işçiler olduğunu görebiliriz. Bu dönemde sınıfın giderek artan biçimde önem kazandığını da gözden kaçırmayın. Emek piyasalarındaki bölünme esasen ırk değil sınıf kaynaklıdır. Irk böylece doğrudan ırkçılığın değil sınıflar arası husumetin bir simgesi haline geldi.

İkinci Dünya Savaşı ve Ötesi

Bu dönemi anlatmaya başlamadan önce Wilson'ın teorik argümanını yeterince kavradığımızdan emin olmak istiyorum. Wilson'ın dile getirdiği görüş yapısal bir argümandır; bu da yapısal düzenlemelerin toplumsal ilişkileri belirlediği anlamına gelir. Marx'a göre belirleyici olan yapı ekonomidir: Üretim araçları üretim ilişkilerini belirler. Gördüğümüz üzere Wilson bu teoriye bağımsız devleti de ekler. Marx'ın üretim araçları ve üretim ilişkileri nosyonuna bir karşı çıkış olarak değerlendirebileceğimiz bu yaklaşıma göre toplumsal ilişkiler üzerinde belirleyici olan sadece ekonomi değildir: Devlet ve ekonomi arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkisi de –ırk ilişkileri ve siyah eşitsizliğinde olduğu gibi– toplumsal ilişkiler üzerinde belirleyicidir.

Wilson devletin rolünün klasik Marksist modelden bu yana değişmekte olduğunu ileri sürer. İkinci Dünya Savaşı savunma ve devlet kurumlarında ayrımcılığa yasak getirmiştir. Bu durum siyahların meslek eğitimi almalarının da önünü açmıştır. 1950'li ve 1960'lı yıllarda çıkan eşit istihdam yasaları ve ayrımcılığın engellenmesine dönük programlar sayesinde siyah işgücünün katılımı artarak sürmüştür. Bu dönüşümler elbette hükümetlerin eşitlik arzusunun değil, sivil haklar hareketinin sonucudur ki siyahların politikaya katılımına da aynı hareket destek olmuştur. Ancak nedenleri ya da kaynakları dışarıda bırakarak söylememiz gerekirse devlet siyah eşitsizliğini ortadan kaldırabilmek için üst üste adımlar atmıştır.

Bunlara ek olarak İç Savaş öncesinde Kuzey'de başlayan endüstriyelleşme 1940'lı yıllarla birlikte coğrafi olarak hızla genişlemiştir. Bu yeni durum siyahları kırsal ve tarımsal kesimlere ve düşük ücretli mesleklere bağımlı olmaktan çıkarmış, endüstriyel bölgelere, şehirlere giderek daha iyi ücretli

işlerde çalışabilmelerine olanak tanımıştır. Kent merkezlerinde geniş bir siyah nüfusun oluşmaya başlamasıyla siyah işverenler ve siyahların ihtiyaçlarına yanıt veren profesyoneller ortaya çıkmıştır. Eşitliğin sağlanmasına dönük programların ve bu ekonomik ve nüfusa dayalı değişimlerin bir sonucu olarak giderek daha fazla işveren siyah işçi istihdam etmeye başlamıştır. Örneğin 1960-1970 arasındaki 10 yıllık dönemde iş dünyasının geleneksel olarak siyahların okuduğu kolejlere yönelik istihdam amaçlı ziyaretlerin ortalaması 4'ten 297'ye sıçramıştır; bu rakam Güney'deki bazı kolejlerde sıfırdan 600'e çıkmıştır. Bu dönemde hükümete bağlı işlerde çalışan siyahların oranı % 13'ten % 22'ye; beyaz yakalı istihdamında siyahların oranı ise % 16'dan % 24'e yükselmiştir (Wilson, 1980, s. 88-109).

Öte yandan ABD'de 1970'lerin başından itibaren post-endüstriyel ekonomiye doğru gözle görülür bir değişim yaşanmaya başlamıştır. Üretim temelli ekonomiden hizmet ve bilgi-temelli ürünlere doğru yaşanan bu kayma sonrasında ABD iş dünyasında yerinden yönetim öne çıkmaya başlamış, hükümet ve sektörel kesimler genişlemiş, kent ortamından kırsal kesime doğru demografik hareketler görülmeye başlanmıştır (bu göç süreci kimi zaman "Beyaz Göç"* olarak da anılır). Ekonomiye ve nüfusa dayalı bu değişimler kentlerdeki vergi kaynaklarının azalmasına ya da ihtiyaç duyulandan daha yavaş artmasına neden olmuştur. Aynı zamanda ve yine aynı etkenlerin bir sonucu olarak kentlerin harcama kalemlerinde keskin artışlar yaşanmıştır. Bu durum kaçınılmaz olarak belediyelerin sosyal yardımlarında ya da kent okullarına sağladığı olanaklarda sorunlar yaşanmasına neden olmuştur.

Wilson'ın İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki döneme dair çizdiği resimde iki farklı itme-çekme gücü bulunur. Bir yanda siyahlar açısından siyasal ve ekonomik olanakların dramatik düzeyde arttığını görüyoruz. 1930'lar, 1940'lar ve 1950'ler süresince siyah işçi sınıfı hızlanan kentleşmeden ve artan fırsatlardan yararlanmıştır ki söz konusu dönem için bu durum pozitif bir gelişmeydi. Diğer yanda 1970'lerle birlikte Amerikan iş yaşamında yerinden yönetime geçişi; imalatta düşüşün karşısında hükümete bağlı ve kurumsal sektörlerdeki iş olanaklarında artışı ve kentlerden kent dışına doğru yaşanan beyaz göçü görüyoruz. Bu üst üste binen ancak birbirlerine zıt güçler siyah emek piyasasında parçalanmalara neden oldu ve "siyah nüfus içerisinde birbirlerinden farklı hareket imkânları yarattı" (Wilson, 1980, s. 121).

(*) Bu dönemde orta sınıf beyazların kent merkezlerinden ayrılarak kent dışına ya da kırsal kesimlere göç etmelerine "Beyaz Göç" (White Flight) adı verilmiştir.

Afrika kökenli Amerikalılardan orta sınıf olmaya doğru gidenler ekonomik ve siyasal değişimin avantajlarını yaşadılar. Bu grup yukarı doğru hareketliliği sürdürerek "kurumsal ve hükümete bağlı sektörlerde ortaya çıkan olağanüstü iş imkânlarını değerlendirebildiler" (Wilson, 1980, s. 121). Orta sınıf siyahlar tıpkı beyaz akranları gibi zenginlerin yaşadıkları çevrelerde yaşamaya başladılar. Siyah işgücü içinde yer alan diğer kesim ise kent merkezinin sorunlar döngüsüne –toplumsal ihtiyaçlara karşın azalan kent gelirleri sorunu– saplanıp kaldı. Bu kesim "görece daha zayıf eğitimli siyahlardan meydana geliyordu; bunlara düşük nitelikli getto okullarından yetişip gelen siyah gençler de dahil" (Wilson, 1980, s. 121). Bu gençler düşük ücretli, çok sık işçi değişimi yaşanan ve pek de gelecek vaat etmeyen işlerde çalışmaya mahkûmdular.

Wilson, ırkın bir dönem olduğu gibi ABD'de yaşayan siyahların ekonomik ve siyasal başarılarına dair tahminde bulunurken başvurulan bir faktör olmaktan çıkmaya başladığını anlatmaya çalışmıştır. Bu tespitin kısmî bir analize dayandığını tekrar hatırlatalım. Irk hâlâ önemini korumaktadır ancak siyah nüfus içindeki sınıfsal ayrımların siyahların sahip olduğu imkânlar üzerindeki etkisi tek başına ırkın yaratabileceği etkiden daha fazladır. 1960'ların ortasına varıncaya dek yapılan çalışmalara göre "ırk öylesine baskın bir faktördü ki siyahların ekonomik başarılarının sadece küçük bir kısmı sınıfsal zeminden kaynaklanmaktaydı" (Wilson, 1980, s. 167). Bu dönemden başlayarak "sisteme dahil" olmayı başaran siyahlar meslekî olanaklarda ve maaşlarda yaşanan artıştan faydalanmayı sürdürmüşlerdi. "Amerikan anaakım emek piyasasına girememiş ve sistem dışında kalmış siyahlar için ise düşük ücret, işsizlik, kısa süreli istihdam ve işgücüne düşük katılım sorunları varlığını sürdürmüştür" (Wilson, 1980, s. 171). 1960'lar ve 1970'lerden önceki sınıfsal konumların bugün yoksul ve işçi sınıfına dahil siyahlar üzerinde ırktan daha fazla baskı oluşturmasının nedeni budur.

Ayrıca Wilson (1980) ırksal çatışmaların karakterinin değiştiğini ileri sürer. Bu dönemden önce radikal gerilimler ekonomi kaynaklıydı. İç Savaş'tan sivil haklar dönemine kadar ırksal gerilimler siyahların ekonomik olanaklara erişimde yaşadıkları eşitsizliklerin etrafında dönüyordu. Siyah emek havuzunda yaşanan ayrışmanın ardından ırksal gerilimler sosyopolitik zemine doğru kaydı. Aktörler aynıydı –siyahlar ve beyaz işçi sınıfı– "artık sorun iş fırsatlarını kontrol altında tutmaktan ziyade, yerleşim bölgelerinde, okullarda, belediyenin siyasal mekanizmalarında ırk denetimi meselesine dönüşmüştü" (s. 121).

Kavramlar ve Teori: Siyasal Yansımalar

Sonuç olarak Wilson, ırk eşitliğine dair tartışmaların doğrudan ırka odaklanmaktan uzaklaşarak sınıf üzerinde yoğunlaşması gerektiği sonucuna ulaşır. Başka bir ifadeyle derli toplu, sıkı bir emek piyasası yaratmayı hedefleyen politikalar sadece ırk ayrımcılığını sonlandırmayı amaçlayan yasalar çıkarmak yerine ABD'de yaşayan siyahların genel yaşam standartlarını iyileştirmeye odaklanırlarsa daha iyi sonuç elde edebileceklerdir. Sıkı emek piyasası ile gevşek emek piyasası arasındaki temel farklar genel olarak istihdam düzeyinde ortaya çıkar. *Sıkı bir emek piyasasında* emek havuzuna oranla yüksek oranda iş imkânı bulunur. Başka bir ifadeyle çalışmak isteyen iş bulabilir. Yüksek istihdam/düşük istihdam oranlarından söz ediyorsak, bir işçi piyasasından söz ediyoruz demektir: Bu piyasada işçilerin iş seçme olanağı vardır; ücretler yüksektir; işsizlik oranları –ortaya çıkması halinde– düşük seviyededir. Diğer yandan *gevşek emek piyasası* arz edilen iş imkânından daha fazla işçi olduğu anlamına gelir (işsizlik oranı yüksektir). Bu kapitalist bir piyasasıdır: İşverenlerin işçi seçme olanağı vardır; ücretler düşüktür ve işsizlik kronik bir hal almıştır.

Ne yazık ki yakın dönemlerde ABD "sosyal eşitsizliklerle savaşmak için sosyal politika üretme" anlayışından uzaklaşarak "toplum genelindeki eşitsizliklere değil bireysel sorumluluğa" vurgu yapan bir anlayışı benimsedi (Wilson, 1996-1997, s. 569-570). Örneğin 2000 yılında düşük geliri hedefleyen programlar federal bütçenin % 21'ine karşılık gelirken, harcama kesintilerinin % 67'sini oluşturdu. Wilson bu eğilimle mücadele edebilmek adına, okullarda uygulanacak ulusal performans standartlarının geliştirilmesi için kamusal ve özel sermaye desteği arayışına girer. Wilson bu yaklaşımı desteklemek amacıyla toplum içinde eleştirel ve yüksek düzeyli düşünebilme becerisini geliştirmeye dönük ulusal politikalara sahip diğer kapitalist demokrasilerden örnekler verir. Ulusal standartlara dair bu özel vurgunun yanı sıra Wilson, kent merkezlerinde yoksulların ve dezavantajlı kesimlerin ağırlıklı olduğu bölgelerdeki okulların bu standartlara ulaşabilmesi için ulusal politikaların söz konusu okullara ihtiyaç duyulan desteği sağlaması gerektiğini ileri sürer. Mevcut durumda okullara sağlanan adaletsiz finansman desteği, Jonathon Kozol'un (1991) "vahşi eşitsizlik" dediği duruma neden olmaktadır.

Wilson ABD'de ailelere sağlanan desteğin de iyileştirilmesi gerektiğini savunur. Bugün evrensel olarak benimsenen okul öncesi, çocuk desteği ve doğum izni programlarına –dönüşen aile ve aileyi çevreleyen toplumsal yapılar açısından en fazla ihtiyaç duyulan destek yapılarına– sahip olmayan tek modern ülke ABD'dir. Wilson dönüşen aile yapısının gerektirdiği desteği yeterli

bulmaz; aile, okul ve iş olanakları arasında daha sağlam bir ilişki kurulmalıdır. Mevcut durumda ABD'deki firmaların lise mezunlarını işe alma süreleri diğer gelişmiş toplumlardaki firmalara göre beş yıl gecikmeli olarak gerçekleşir. ABD'deki büyük firmalar lise mezunu öğrencileri yirmili yaşlarının ortasına ulaşıncaya kadar istihdam etmezlerken, Almanya ve Japonya lise mezunlarını doğrudan işe almaktadırlar (Wilson, 1997).

Ne yazık ki Wilson'ın fikirlerinin tümünü tartışabilecek kadar yerimiz bulunmuyor. Wilson politik süreçlere dair bütün düşüncelerini *When Work Disappears: The World of the New Urban Poor* (1997) [*İş Yok Olunca: Yeni Kentli Yoksulların Dünyası*] başlıklı kitabında belgeleriyle tartışmıştır; kitabı okumanızı öneririm. Fakat sadece buraya kadar tartıştıklarımızdan yola çıkarak Wilson'ın siyah Amerikalıların durumuna dair söylemlerin eksenini ırktan sınıfa doğru kaydırdığını söyleyebiliriz. Wilson'ın ulaştığı sonuçların farklı bağlamlar için farklı teorileri kullanma yeteneğinin bir sonucu olduğuna dikkat çekmek isterim. Sosyal adaletsizlik açıklamaları pek çoğumuzun sandığı kadar basit değildir; içinde yaşadığımız toplum ve ekonomi küreselleştikçe bu durum daha da karmaşık bir hal almaktadır. Pek çok teoriden aynı anda yararlanabilmek ve bu teorileri yaratıcı biçimde kullanabilme esnekliğine sahip olmak bize çevremizdeki toplumsal dünyayı daha iyi anlama, açıklama ve o dünya üzerinde daha etkili olabilme olanağı tanıyacaktır. Wilson bize, özellikle de post-endüstriyel ve küresel bir ekonomiye doğru gittiğimiz bir dönemde, ırk eşitsizliğini sona erdirebilmek amacıyla gösterilebilecek en etkili çabanın bir bütün olarak Amerikalıların sınıf temelli fırsatlarını geliştirmek olduğunu gösterir.

Pek çok insanın çektiği ekonomik ıstırapları azaltacak olan bu çabaların en önemli etkisi gettolarda yaşayan çocuklar üzerinde görülecektir. Böylece onlar da pek çok akranlarının Amerikan tarzı hayatın bir parçası olarak deneyimledikleri hedeflere sahip olabilecek, onların umutlarını paylaşabilecek ve ekonomik hareketlilik sonucunda elde edebilecekleri geleceği tahmin edebileceklerdir (Wilson, 1997, s. 238).

Özet

- Wilson ABD'deki ırk ilişkilerini açıklayabilmek için üç farklı teoriden yararlanır: Kapitalistler ve devlet arasında suç ortaklığı olduğunu ileri süren Marksist elit teori; farklı sınıfsal konumlar için farklı ekonomik güç düzeylerine dikkat çeken bölünmüş emek piyasası teorisi; Wilson'ın kendi sınıf-devlet teorisi. Wilson'ın teorisi-

ne göre ekonomi ve ırk ilişkileri devlet, ekonomi ve sınıf ilişkileri arasındaki değişen ilişkilenme biçimlerine bağlı olarak değişir. Dahası Wilson ırkçılığın var olabilmek için ekonomik elitler ve hükümet arasında özel bir ilişkiye ihtiyaç duyduğunu ileri sürer; bunun en somut örneğini Güney'in plantasyon ekonomisinde görebilmek mümkündür.

- Wilson Amerikan ırk ilişkilerinin üç dönemini bu üç farklı teoriyi kullanarak inceler: İç Savaş öncesi ve hemen sonrası; 1800'lerin son döneminden 1930'lara kadar geçen zaman ve İkinci Dünya Savaşı sonrası dönem. Bu dönemlere özgü ırk ilişkilerinin farklı teorilerle incelenmesi gerekir: Sivil Savaş öncesinde ve hemen sonrasında yaşanan dönemi en iyi Marksist elit teorisi açıklar; bölünmüş emek piyasası teorisi Büyük Buhran'dan 1930'lu yıllara kadar geçen dönemi incelerken yararlı olacaktır; Wilson'ın sınıf teorisi ise şimdiki ırk ilişkilerini açıklar. Wilson, Afrika kökenli Amerikalıların içinde bulundukları durumun anlaşılmasında ırkın giderek öneminin azaldığı sonucuna ulaşır.
- Wilson, analizlerinden yola çıkarak, Afrika kökenli Amerikalıların yaşam koşullarını iyileştirebilmek için genel olarak bütün Amerikalı işçilerin refahlarını artırmayı hedefleyen bir dizi politika değişikliği önerir.

PERSPEKTİF SEÇİMİ: AMERİKAN IRK TEORİSİ

Irk üzerinde düşünen ve çalışanların diğer sosyolojik meseleler hakkında yazanlardan ayrı ve farklı olduklarını keşfettim. Muhtemelen ABD'nin en çok tanınan "klasikleşmiş" ırk teorisyenlerinden biri 1890'lardan 1960'ların ilk dönemine kadar yazan W. E. B. Du Bois'dır. Du Bois bize çift bilinçlilik gibi pek çok teorik fikir kazandırmıştır; siyahi Amerikalıları konu edinen ilk dönem sosyal bilim çalışmalarından bir bölümünü yine Du Bois gerçekleştirmiştir. Öte yandan Du Bois'yı okumak sadece bir veri ve teori okumasının ötesine geçer; onu okumak başlı başına bir deneyimdir. Du Bois yazılarında birbirinden farklı entelektüel argümanlar, şarkılar, dualar, şiirler, ironiler, kıssalar, veriler, bilmeceler, benzeşmeler ve beyanlar arasında bir ileri bir geri dolaşır. Okurun önünde onun varlığının her bir parçasına ulaşabilecek bir halı dokur. Du Bois siyahi olmanın nesnel koşullarını anlamanın yanında siyahiliğin ruhunu da hissetmemizi bekler.

Teori ve deneyimi birlikte ele alan bu ikili yaklaşım Afrika kökenli Amerikalı yazarlarda epey sıklıkla karşımıza çıkar. Bizim bölümde Afrika kökenli Amerikalı Toplumsal Düşünce dersini veren bir meslektaşım bu durumu şöyle açıklar: "[Siyahi yazarlar] yazdıklarında... hem Amerika'da siyahi olmayı hem de Amerika'nın siyahi olmaya bakışını aynı anda gösteren ikili bir merceği temsil ederler: 'Ülkeme dair ne düşünüyorum ve ülkem benim hakkımda ne düşünüyor?'" (S. Cureton'la kişisel görüşme, 9 Ekim 2009). Öte yandan bu durum sadece sosyologlarla sınırlı da değildir; daha derin bir mesele söz konusu. Kurmaca, deneme, şiir ve benzeri yaratıcı metinler üreten Afrika kökenli Amerikalı yazarların önemli bir kısmı bizim sosyal ve sosyolojik teori olarak tarif ettiğimiz perspektifi çalışmalarına dahil ederler çünkü yazarları "zora sokan ırk meselesinin bıraktığı miras bizim sosyolojik olarak bildiğimiz ne varsa hepsine değinir" (S. Cureton'la kişisel görüşme, 9 Ekim 2009).

Siyahi literatürün böylesi ikili bir doğaya sahip olmasının bir nedeni de, kanımca, siyahi olmaya dair yazmanın insanlığa dair yazmak anlamına gelmesidir. Sömürgecilik ve ırk meselesi üstüne yazan Frantz Fanon (1961/2004) "Yönetici *türler* her şeyden önce dışarıda bir yerden gelirler; yerli nüfusu oluşturan 'ötekiler'den farklıdırlar" (s. 5, vurgular sonradan eklendi) der. Fanon bu ifadeyi Marx'ın yönetici sınıf fikrine nispetle yazmıştır. Fanon'a göre "yönetici sınıf" kavramı bu yönetim biçiminin nasıl mümkün olabildiğini tarif etmek için yeterli değildir. Bu bir sınıf meselesi değildir; bir türler meselesidir. Evirip çevirmeden söylemek gerekirse ırk baskısı siyahilerin insanlığına bir sınır getirmeye ya da insanlıklarının inkârına dayanır. Bu nedenle ırk meselesini –ister bilimsel ister yaratıcı nitelikte olsun– yazının merkezine yerleştirmek "birinin ruhunu ona acımaktan ve küçümsemekten keyif alan bir dünyanın mezurasıyla ölçme" girişimine karşılık "bir sorun olarak var olmak nasıl bir duygu?" şeklinde ifade edebileceğimiz varoluşsal bir feryadı körükleyebilir (Du Bois, 1903/1996b, s. 101-102).

Üstelik bu şekilde bir sosyoloji ve tarih yazımı yaklaşımı, insanlık dışı koşullarda yaşayan siyahilerin insanî deneyimlerini kamusal anlamda kayıt altına almaktadır. Bu kayıt iki amaca hizmet eder: Öncelikle Afrika kökenli Amerikalıların yaşamına dair daha gerçekçi bir tarih yazımını koruma altına alır. Akademik olsun olmasın bu metinler siyahi kimliğinin kurulmasındaki yapı taşlarını açığa çıkaran ve nesillerden nesillere aktarılan "hor görülen bir Afrikalı olmanın ne anlama geldiğiyle ilgili varoluşsal konuları dile getiren" bilgiyi kapsar. Bu metinler "kendine saygı ve kendini önemsemenin yanı sıra, siyasal iktidar ve ekonomik statü alanlarına bitişik ama tümüyle onlarla özdeş olmayan alanları içerir" (West, 1993/2001, s. 97). Bir diğer amaç "siyahi olmayı bir sapkınlık olarak gören bir toplumda... 'siya-

hi olmanın ruhunu' halkın tüketimine sunmaktır" (S. Cureton, kişisel görüşme, 20 Kasım 2009). Bu metinler ıstırap kazanında çile çeken insanın gücünü ilan ederler. Yukarıdaki satırları *The Souls of Black Folk* kitabının başına yerleştiren Du Bois'nın amacı da, hiç kuşkusuz, budur.

Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinin Yapıları – Janet Saltzman Chafetz

Toplumsal cinsiyet kategorisi tarih boyunca insanları birbirlerinden ayırmanın en temel yöntemlerinden biri olagelmiştir. Dolayısıyla sosyal bir kategori olarak toplumsal cinsiyet hemen her türlü ayrımcılıkta etkili olmuştur. Bunun açık bir örneği olarak sınıf meselesine bakalım. ABD Kongresi Raporu'na göre (Ortak Ekonomik Komite, 2010) 1970'te işgücünün % 35,6'sını oluşturan kadınlar bugün işgünün yarısını oluşturmaktadırlar. Bazı ekonomik gelişme alanlarında kadınların işgücüne katılımlarının daha yüksek olduğunu görüyoruz. Örneğin en hızlı gelişen iki sektör olan eğitim ve sağlık hizmetleri alanlarının % 77,4'ü kadınlardan oluşur. Lise diplomasına sahip kadın sayısı erkeklerden fazladır. 1970 yılında kadınların % 40'ı lise diploması alabilirken bugün bu oran % 60'a çıkmıştır.

Umut verici olmakla birlikte aynı rapora göre "2001 yılından buyana ücretler arasındaki uçurumun giderilmesi konusunda neredeyse hiç yol kat edilememiştir" (Ortak Ekonomi Komitesi, 2010, s. 9). 2009 yılında erkeklerin kazandıkları her bir ABD Doları'na karşılık kadınlar ortalama 77 sent kazanmışlardır. Toplumsal cinsiyet uçurumu eğitim seviyelerinin büyük bir kısmında görülebilir: Lise mezunu kadınlar erkeklerin kazandıkları ücretin % 70'ini kazanırlar; kadın üniversite mezunları erkek mezunların kazandıkları ücretin % 71'ini kazanırlar. Profesyonel derece söz konusu olduğunda bu uçurum daha da artar: "[P]rofesyonel erkeklerin kazandıkları her bir ABD Doları'na karşılık profesyonel kadınlar 57,9 sent ya da erkeklerin kazandıkları 116.136 ABD Doları'na karşılık 67.245 ABD Doları kazanırlar (s. 19)." Bunlar ortalama rakamlardır – zamanla bu uçurumun daha da kötüleştiğini gösteren veriler bulunmaktadır. Şikago Üniversitesi'nin MBA* programından mezun olanlar üzerine bir araştırma kadınlar ve erkekler arasındaki farkın mezuniyetin hemen sonrasında % 11 olduğunu; mezuniyetten beş yıl son-

(*) İş idaresi yüksek lisans programı – ç.n.

ra bu oranının % 31'e çıktığını; 10 yıl ve üzeri bir dönemin sonundaysa bu oranın % 60'a ulaştığını göstermektedir (s. 10).

Kadınlar aynı zamanda "cam tavan" adı verilen, şirket içinde ve politikada belirli bir noktaya ulaştıktan sonra daha ileri basamaklara geçmelerini engelleyen görünmez bir duvarla da mücadele etmek zorundadırlar. ABD'de en üst pozisyonlarda çoğunlukla erkeklerin olmasının nedeni budur. Ortak Ekonomi Komitesi'nin hazırladığı rapor (2010) Fortune 500* listesinde yer alan şirketlerde çalışanların % 46'sının kadınlardan oluşmasına karşın, yönetim kurulu üyelerinin % 15,7'sinin, yöneticilerden % 14,4'ünün, en fazla kazanan yöneticilerden % 7,6'sının, icra kurulu başkanlarından (CEO) % 2,4'ünün kadınlardan oluştuğunu" göstermektedir (s. 11). *Huffington Post*'un daha yakın dönemde yayımladığı bir rapora göre Fortune 500 listesine giren şirketlerdeki kadın CEO sayısı 18'dir ki bu da % 3,6'lık bir orana karşılık gelir (Bosker, 2012). ABD'deki siyasal mevkilerin büyük bir kısmında yine erkekler vardır: 2011 yılında gerek ABD Senatosu, gerekse Temsilciler Meclisi'ndeki sandalyelerden % 16,8'i kadınlara aittir.

Toplumsal cinsiyetin sosyal sonuçları neredeyse sonsuz bir liste boyunca uzayıp gider: Kadınlar erkeklere göre çok daha fazla cinsel tacize uğrarlar; kadınlar erkeklerden daha çok aile içi şiddet görürler; kadınlar örgüt içinde ve sosyal ilişkilerde daha sınırlı karar verme gücüne sahiptirler; kadınlar genelde erkeklerden daha düşük eğitim olanağına sahiptirler; kadınların denetimindeki konuşma sayısı erkeklerden daha azdır; kadınlar konuşmalarda erkeklerden daha yapıcıdırlar; kadınlara yönelik cinsel beklentiler erkeklere göre daha ağırdır; kadınlar toplum önünde daha fazla azarlanmaya maruz kalırlar; bu liste uzayıp gider.

TEORİSYENE KISA BAKIŞ

Kısa Biyografi

Janet Saltzman Chafetz, 1942'de New Jersey eyaletine bağlı Montclair'de doğmuştur. Lisans diplomasını Cornell Üniversitesi'nden alan Chafetz, tarih alanındaki yüksek lisans derecesini ise Connecticut Üniversitesi'nden almıştır. Connecticut Üniversitesi'nde lisansüstü sosyoloji araştırmalarına

(*) *Fortune* dergisi tarafından her yıl yayımlanan ve ABD'de yer alan en büyük 500 şirketi sıralayan liste – ç.n.

başlayan Chafetz doktora derecesini Austin Teksas Üniversitesi'nden almıştır. 1984-1986 yılları arasında *Sociologists for Women in Society* [*SWS-Toplumda Kadın Adına Sosyologlar*] birliğinin başkanlığını yürüten Chafetz, 1998-1999 yılları arasında Amerikan Sosyoloji Derneği'nde (ASA) Teori Birimi'nin başkanlığını üstlenmiştir. Chafetz aynı zamanda SWS tarafından desteklenen Cheryl Allyn Miller Konferanslar Dizisi'ne çağrılan ilk konuşmacı olma onurunu da taşımaktadır. Chafetz'in Amerikan Eğitim Çalışmaları Birliği tarafından Eleştirmenlerin Seçimi Ödülü'nü kazanan *Gender Equity* [*Toplumsal Cinsiyette Hakkaniyet*] (1990) kitabı *Choice* dergisinin Outstanding Academic Books [Seçkin Akademik Kitaplar] (1990-1991) listesine girmeyi başarmıştır. Profesör Chafetz yedi yıl boyunca kanserle mücadele ettikten sonra 6 Temmuz 2006 yılında yaşamını yitirmiştir.

Temel Sosyolojik Meseleler

Chafetz, toplumsal cinsiyet eşitsizliği sistemini anlamaya ve bu sistemde bir değişimin önünü açmaya çalışan pozitivist bir araştırmacıdır. Chafetz'in toplumsal cinsiyet eşitsizliğine yaklaşımı bir bilim insanının hastalığa yaklaşımını andırır. Hastalığı yok etmek için laboratuvar araştırmacısının ilk yapması gereken hastalığın nasıl oluştuğunu bulmaktır. Hastalığın nasıl oluştuğu kavranabilirse karanlıkta sürekli deneme-yanılmayla ilerlemek yerine daha hedefe yönelik tedavi yöntemleri geliştirilebilir. Chafetz'in (1990) söylediği gibi, "Pratik anlamda değişimin nasıl ortaya çıktığını daha iyi kavramak... değişim yaratmayı amaçlayan aktivistler tarafından daha iyi stratejiler geliştirilmesine katkı sağlayabilir" (s. 100).

Basitçe Söylersek

Toplumsal cinsiyet eşitsizliği makro, orta, mikro ve bireysel yapılar olmak üzere dört farklı yapı düzeyinde tekrarlanır. Yapılandırmanın arkasındaki başlıca fail ekonomideki toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş işbölümüdür – oransal olarak ekonomide kadın sayısı erkek sayısından azdır; kadın işçiler kendileriyle aynı işi yapan erkeklere göre çok daha az güç, prestij ve ücret sahibidirler. İşgücüne katılımda görülen bu örüntü kadın işçi sayısını ve yükselme fırsatlarını kısıtlamanın yanı sıra kadınların güçsüzleştirilerek yalıtılmalarına da neden olur. Bu üç mesele bir araya gelerek öğrenilmiş çaresizlik duygusunu yaratır; bu da toplumsal cinsiyete dair kalıp yargıların onaylanmasıyla sonuçlanır. Kadınlar daha sınırlı ekonomik kaynağa sahip oldukları için evlendiklerinde kendilerini eşitsiz bir mübadele ilişkisi içinde bulurlar. Kadınlar mübadele ilişkisini daha dengeli hale getirebilmek adına erkeklere itaat ederek, buyruklarına uyarlar; erkekler ise bu iktidarlarını kadınların çalışma hayatına erişimlerini denetim altına almakta ve

hane içi işlerde toplumsal cinsiyet ayrımı uygulamakta kullanırlar. Oğlanlar ve kızlar toplumsal cinsiyet kalıp yargılarına göre hareket ettiklerinde ödüllendirildikleri, beklenenden farklı davrandıklarında ise cezalandırıldıkları bir ev ortamında yetişirler. Yanı sıra, genel anlamda çocuk yetiştirme pratikleri ve erkeklerin ev işlerine katılmamaları toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş intra-psişik yapıların oluşmasına neden olur. Bu yapılar da kadınların, başta işgücüne katılım tercihleri olmak üzere, toplumsal cinsiyet eşitsizliğine kaynaklık eden eylemleri yeniden üretmek suretiyle baskı altında olmayı "seçmelerine" neden olur.

Anahtar Kavramlar

Feminizm, sosyal yapı, analiz düzeyleri, kadınların işgücü katılımı, örgütsel değişkenler (kariyer planı, örgütsel iktidar, göreli sayılar), toplumsal mübadele, mikro iktidar, toplumsal cinsiyet tanımları, meşruiyet kazandırma, intra-psişik yapılar, toplumsal öğrenme, toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş izlenim yönetimi, değişimin kasıtlı ve kasıtsız nedenleri.

Kavramlar ve Teori: Toplumsal Eşitsizliğin Baskıcı [*Coercive*] Yapıları

Chafetz, daha önce sözünü ettiğim dört analiz düzeyini de kapsayan çalışmalar yapan son derece nadir bir sosyologdur. Chafetz makro-düzey ekonomik yapının en güçlü belirleyici olduğunu, örgütsel, etkileşimsel ve kişisel düzeylerin bu zeminde şekillendiğini ileri sürer; dolayısıyla Marksist bir yaklaşımı benimser. Makro-düzey yapı kapitalist işbölümüne dayanır; bu da örgütsel düzeyde ortaya çıkan ve kariyer yollarını, güç dağılımını, örgüt içinde çalışanların göreli sayılarını kapsayan yapıları meydana getirir. Bu yapılar bir araya gelerek makro düzeyde eşitsiz işbölümünü pekiştirirler.

Erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkiler toplumsal mübadeleye bağlı olarak şekillenir: Toplumsal cinsiyetlendirilmiş işbölümüne ve ekonomik örgütlerdeki toplumsal cinsiyetlendirilmiş, yapılandırılmış mevkilere bağlı olarak kadınlar genellikle daha az kaynağa sahiptirler. Eşitsiz mübadele, mikro düzeyde farklı görevlerin gerçekleştirilmesine ve farklı izlenim yönetimlerinin ortaya çıkmasına neden olur; bu örüntülerin tamamı intra-psişik yapılar yoluyla birey tarafından içselleştirilir.

Makro-Düzey Baskıcı Yapılar

Chafetz baskıcı ve iradî özelliklerin nasıl meydana geldiğini açıklayabilmek için farklı teorilerden yola çıkar. Baskıcı teoriler üç farklı analiz düzeyinde de karşımıza çıkar; dolayısıyla her bir düzey farklı bir teoriyle açıklanır. Chafetz'in toplumsal cinsiyet katmanlaşmasının makro-düzey yapısal niteliklerini incelerken başvurduğu temel yaklaşım, Marksist feminist teoriye dayanır. Buradaki yaklaşıma göre, kapitalizm ve partiyarka bir araya gelerek kadınların baskı altında kalmalarını sağlar; teorinin temel dinamiğini *kadınların işgücüne katılımları* oluşturur. Marx, toplumsal yapıların sosyal ilişkilerin koşullarını belirlediğini ileri sürmüştür. Bu anlamda toplumun kendisi nesnel bir varoluşa sahiptir ve bu nedenle de insan davranışını güçlü biçimde etkiler. Dahası sosyal değişimin ortaya çıkma *nedeni* yapısal değişimdir. Marx'ın teorisine göre, tarihin ilerlemesini sağlayan dinamikler ekonomik yapının kendisinde mevcuttur. Genel anlamda Chafetz, Marx'ın toplumsal istikrarın ve değişimin en önemli zemini olarak ekonomiyi işaret eden yaklaşımdan esinlenir. Kapitalizmin işleme tarzı hakkında da yine Marx'ın fikirlerini irdeler.

Kapitalizm üretim araçlarını denetimi altında tutan bir gruba ihtiyaç duyduğu kadar sömürülecek bir gruba da ihtiyaç duyar. Kapitalistlerin kâr elde edebilmesi bu temel ilişkiye bağlıdır. Partiarka her iki ihtiyaca da yanıt verir: Bir yanda üretim araçlarını kontrolü altında tutan erkekler ve kâr; diğer yanda ucuz, hatta kimi zaman bedava işgücü sağlayan kadınlar. Bu ikincisi özellikle önemlidir. Toplumumuzda kadınların yaptıkları işlerin büyük bir kısmı ücretsizdir. Kadınlar hane içi emekleri için ücret almazlar – kapitalizm için bu ücretsiz emek demektir. Bu emek olmasaydı kapitalizm dağılıp giderdi. Evde çocuk bakan ve ev içi işler için emek harcayan kadınlara ücret ödenmesi kapitalistlerin elde edecekleri kâr ile sermaye biriktirme kabiliyetini azaltacaktır. Ayrıca bir erkeğin kendisini tümüyle çalışmaya verebilmesi de yine kadının sömürülmesiyle mümkün olabilmektedir. Çalışmalarına izin verilen kadınlar çoğunlukla ya ufak tefek hizmet işlerinde tutulurlar ya da aynı işi yapan erkeklere göre daha az ücret alırlar.

Kadınların ucuz ve ücretsiz emekleri kapitalist sistem için yaşamsal önem taşıdığı için yüksek tabakadan erkekler, kadınların birincil görevlerinin çocuk yetiştirmek ve ev işi yapmak olduğuna toplumu inandıran ataerkil ideolojiyi üretip desteklediler. İşgücüne katılımda kadınları dezavantajlı kılan da yine elit erkeklerin yapısal iktidarları olmuştur. Örneğin ABD'de elit erkekler, ulusal eşit ücret düzenlemelerinin ve yasalarının çıkarılmasını sistematik olarak engellemektedirler.

Özetle, Chafetz'e göre kadınların işgücüne özellikle de yüksek ücretli mesleklere katılımları ne kadar çok olursa, eşitsizlik üreten yapının varlığını sürdürebilmesi de o kadar güç olacaktır. Bunun tersi de geçerlidir: Kadınların işgücüne katılımları ne kadar sınırlı olursa, bütün düzeylerdeki eşitsizlik oranı da o ölçüde büyük olacaktır. Dolayısıyla kadınların işgücüne (makro) katılma biçimleri ve seviyeleri, orta ve mikro düzeylerin her ikisinde de kendini gösterir. Tartışmamızı kapitalizm ekseninde tutsak da, Chafetz insanların çiftçilikle ve çobanlıkla uğraşmaya başladıkları andan itibaren erkeklerin üretim araçlarını ve üretim fazlasını orantısız biçimde kendi denetimlerine aldıklarına dikkat çeker. Tarih boyunca erkekler elde ettikleri ekonomik konumdan vazgeçmek konusunda alabildiğine yavaş davranmışlardır.

Orta-Düzey Baskıcı Yapılar

Chafetz, orta düzeyde toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin sürmesine neden olan dinamikleri açıklarken Rosabeth Kanter'in (1977) örgütler üzerine çalışmasına göndermede bulunur. Kanter, bireyin yapısal konumunun onun psikolojik durumu ve davranışları üzerinde etkili olduğunu ileri süren sosyo-psikolojik bir açıklamayla karşımıza çıkar. Kanter, çalışma koşullarını ve toplumsal cinsiyeti bu şekilde etkileyen mesleki konum meselesiyle ilgili olarak üç etkene dikkat çeker: Yükselme olanağı, hedeflere ulaşma yetkisi ve bir pozisyonu işgal eden belirli tipte kişilerin göreli sayısı. Bu etkenlerden her biri bireyin davranışlarını ve çalışma performansını etkiler – buna kişinin örgütsel kişiliğini etkiler de diyebiliriz.

Yükselme olanağı. Bir örgütü oluşturan mevkilerden pek çoğu belirli bir yükselme planının parçasıdırlar. Örneğin bir öğretim görevlisinin kariyer yolu asistan seviyesinden başlar, tam profesörlük unvanını alıncaya kadar devam eder. Bu yükselme planı dekan için geçerli değildir. Bir öğretim görevlisi dekan olmayı hedefleyebilir; fakat bunun için kariyerinin yolunu değiştirmesi gerekecektir. Kanter (1977) kadınların örgüt içinde işgal ettikleri mevkilerde yükselme olanağının genelde sınırlı olduğunu ileri sürer. Kadınların meslekî yükselme olanakları iki şekilde sınırlanır: (1) Yönetici asistanı ya da sekreterlik görevi gibi çoğunlukla kadınların istihdam edildikleri mevkilerde yükselme olanakları, bu işlerin doğası gereği sınırlıdır, (2) meslekî kariyer yapmak isteyen kadınlar sıklıkla ilerlemelerini engelleyen cam tavanla karşılaşmaktadırlar.

Hedeflere ulaşma yetkisi. Farklı mevkiler farklı yetki düzeylerine sahiptir. Tekrar etmek gerekirse bu durum örgüt içindeki konuma özgü bir özelliktir, kişiye özgü değil. Örneğin siz benim sınıfımda öğrenci olsaydınız, size teori günlükleri yazdırırdım. Öğrencilerimden çoğu bu günlükleri yazar çünkü onlara yazmalarını ben söylerim. Sınıftaki otoritemin doğrudan benimle hiçbir ilgisi yoktur; bulunduğum mevkiden kaynaklanan bir özelliktir bu. Yerimde bir başkası olsaydı bu kez öğrenciler onun söylediklerini yapacaklardı. Burada öne çıkan gücün uzun süreli bir ilişkide erkek ile kadın arasındaki mübadeleden kaynaklanan güçten farklı olduğunu lütfen unutmayın (bir sonraki sayfaya bakın). Tekrar etmek gerekirse, kadınların işgal ettikleri mevkiler erkeklerin sahip oldukları pozisyonlara göre daha sınırlı bir yetkiye sahiptir. Kuşkusuz bu örneğin dışına çıkmayı başaran kadınlar da vardır. Ama onlar daha çok birer "simge" olarak görülürler çünkü şirket içinde onunla aynı pozisyonda olan başka kadın yoktur (Kanter'in üçüncü örgütsel değişkenini hatırlayalım).

Göreli sayılar. Örgütlerde yukarı doğru hareketleri mümkün kılan şeylerden biri de o mevkiyi işgal eden toplumsal tipin göreli sayısıdır. Beyaz bir erkek olduğunuzu ve yeni işinizdeki ilk gününüz olduğunu düşünün. İşyerinizi size gezdirdiklerini farz edin. İşyerinde çalışan diğer insanlarla tanıştıkça hemen hemen bütün mevkilerde siyah erkeklerin olduğunu fark ediyorsunuz. Ofislerden çoğunda siyah erkekler var ve önemli kararların neredeyse tamamı siyah erkekler tarafından alınıyor. Çalıştığınız yerde beyazlar da var ama onlar daha önemsiz işlerde çalışıyorlar. Beyazların çoğu sekreter, asistan ya da müşteri ilişkilerinde görev yapıyorlar. Bir beyaz olarak böyle bir firmada nasıl bir gelecek hayal ederdiniz? Dahası işyerinde ilk haftanızı bitirirken önemli mevkilerde iki üç beyaz olduğunu fark ettiniz. Sizce yönetim seviyesindeki birkaç beyaz bu konudaki algınızı değiştirmeye yeter miydi? Muhtemelen hayır. Her ne kadar önemli olanın bireyler olduğunu düşünmeyi tercih etsek de insanlar toplumsal tiplere bireylere nazaran daha kolay tepki verirler. Şirket merdivenlerini çıkmayı başaran azınlıkları değişim için gerçek bir umut gibi görmek yerine onlara simge –kaideye istisna teşkil edenler– muamelesi yapılmasının nedeni budur.

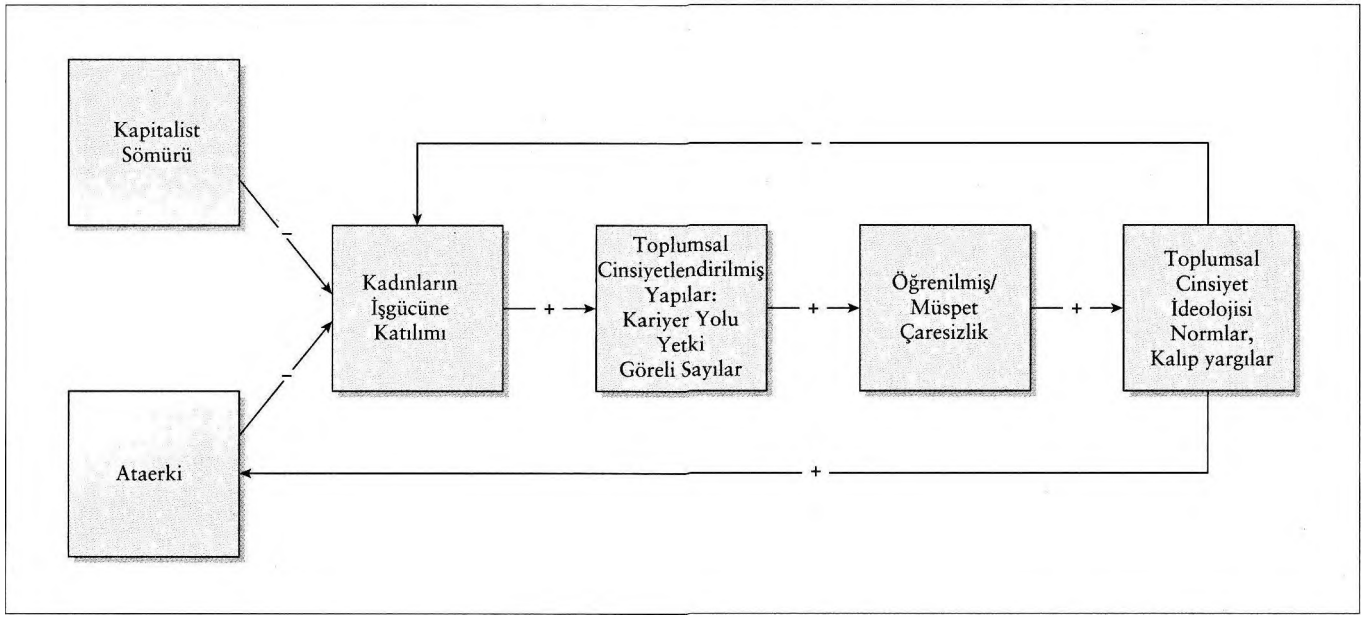
Sosyolojinin iyi bildiği şeylerden biri de bağlamın önemidir. Durkheim'ın da belirttiği üzere, bir toplumda işbölümünü artırmak toplumsal farklılaşmayı artırır. Kanter'in teorisine göre bu özel bir önem taşır çünkü örgüt

içindeki farklı mevkiler farklı düzeylerde yetki ve fırsata sahiptirler. Bu bağlamlar makam sahiplerinin –belirli bir mevkiyi işgal edenlerin– düşüncelerini ve eylemlerini etkiler. Yetkinin mevcut olduğu ve örgütsel akış hatlarında kapıların açık olduğu durumlarda insanlarda bir işe yaradıkları duygusu gelişir. Örgüt içinde yükselme şanslarının kendi kontrollerinde olduğunu hisseder, "sorumluluk üstlenerek" çalışmaya başlarlar. Bu durumun tersi de geçerlidir: Fırsatların da, yetkilerin de sınırlı olduğu mevkilerde bulunanlar pozitif anlamda atılgan davranışlar göstermekte daha kararsızdırlar. Örgüt içindeki görevlerinde etkisiz kaldıklarını ve sınırlandıklarını hissederler.

Bu meseleler söz konusu mevkileri işgal eden herkes için geçerlidir. İnsanlar içinde bulundukları bağlamla yakın ilişki kurarlar. Sosyal çevremiz kimliğimizi ve hareket etme biçimimizi etkiler. Örgütlerdeki sorun, kadınların sistematik olarak yetki ve fırsat tanıyan mevkilerden uzak tutulmalarıdır. Bunun sonucunda kadınlar zamanla kendilerini sahip oldukları mevkilere eş tutmaya, dolayısıyla da işlevsiz ve yaratıcılıktan yoksun hissetmeye başlarlar. Davranış ve tutumlardaki bu farklılıklar her ne kadar örgütsel mevkilerden kaynaklansa da bu nitelikler genellikle bireye atfedilir. Dolayısıyla yetkisi ve yükselme umudu sınırlı mevkilerde bulunan kadınlar güçsüzlük ve edilgenlik sergilemeye başlarlar. Bu tür tutum ve davranışlar ise toplumsal cinsiyete ve mesleklere dair kalıp yargıların pekiştirilmesinde, dolayısıyla da örgüt içindeki toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin güçlenmesinde kullanılır.

Şekil 7.1'de buraya kadar tartıştığımız ilişki biçimlerinin bir modelini çıkardım. Okları takip ederek ilişki biçimleri üzerine kafa yorun – bu modelde gösterilen ilişkilerin teorik nitelik taşıdığını ve bize ilişkilerin yönünü gösterdiğini aklınızdan çıkarmayın. Dolayısıyla ok işaretleri (etki yörüngeleri) ilk aklınızdan geçen şeye karşılık gelmeyebilir. Eksi işareti (-) negatif ilişki anlamına gelmektedir. Yani, eğer değişkenlerden biri yukarı doğru yönelirse diğeri aşağı inecektir (tabii bunun tersi de doğrudur). Artı işareti (+) ilişkinin pozitif olduğunu gösterir ki böyle bir durumda her iki değişken de ya aşağı ya da yukarı doğru aynı yönde hareket edeceklerdir. Başlangıç için yönlerden birini seçip bir bölümüne göz atalım. Kapitalist sömürünün seviyesinden kadınların işgücü katılımına doğru uzanan yörünge eksiyle işaretlenmiştir. Bunun anlamı sömürü yukarı çıktıkça kadınların iş piyasasındaki varlıkları aşağı doğru inecektir. Kadınların işgücüne katılımları aşağı indikçe üç örgütsel değişkenin (kariyer yolu, yetki, göreli sayılar) hepsi de aşağı doğru iner. İlişki biçimlerini tam olarak kavrayana kadar model üzerinde çalışmayı sürdürün.

ŞEKİL 7.1
Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinin Makro ve Orta Düzey Dinamikleri



Kavramlar ve Teori: Mikro-düzey Baskıcı Yapılar

Bu bölüme başlamadan önce, biz her ne kadar mikro düzeyden söz ediyor olsak da, Chafetz'in zorlama gücü olan yapılardan söz ettiğini hatırlatmak istiyorum. Bu nokta önemli çünkü pek çok mikro-düzey teori kişisel tercih ve aktör meselesine odaklanır. Chafetz iradeci toplumsal cinsiyet eşitsizliği bölümünde bu konulara da değinir ama biz şimdilik toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin mikro düzeyde nasıl bir yapısal güç oluşturduğuna bakacağız. Chafetz mikro düzeyde baskıcı süreçleri açıklayabilmek amacıyla mübadele teorisine başvurur.

Cinsiyetlendirilmiş Toplumsal Mübadeleler

Mübadele teorisine göre insanlar mübadelede eşitlik eğilimindedirler. Alışveriş sırasında her iki taraf da verdiği miktarın karşılığını aldığına inanmak ister. Eğer mübadele dengesizse ve bir taraf diğerinden daha fazla olanağa sahipse, olanakları sınırlı olan mevcut duruma razı olarak ve riayet ederek mübadeleyi dengelemeye çalışır. Herkes kendi davranışlarına ve yeteneklerine söz geçirebildiğine göre, itaat ve riayetin de kullanıma açık birer mal olduğu söylenebilir. Demek oluyor ki itaat ve riayet hemen her şeye karşılık mübadele edilebilirler (çünkü bu iki yetenek herkeste vardır). Mübadele teorisine göre sosyal ilişkilerde ortaya çıkan iktidarın kaynağı budur.

Mübadele teorisi toplumsal mübadele ile ekonomik mübadeleyi birbirinden ayırır. Ekonomik mübadeleler genellikle bir sözleşmeye dayanan açık anlaşmalara tabidir. Mübadelenin ayrıntıları önceden bilinir; hangi durumda son bulacağı anlaşılır biçimde belirtilmiştir. Sözgelimi kredi çekerek otomobil satın alıyorsanız her ay ne kadar ödemeniz gerektiğini ve ödemelerin tam olarak ne zaman son bulacağını bilirsiniz. Borcunuzu ne zaman ödediğinizi bilirsiniz. Ancak toplumsal mübadeleler söz konusu olduğunda mübadelenin koşulları tam olarak tarif edilemeyeceği gibi, önceden belirlenmesi de mümkün değildir. Dolayısıyla toplumsal mübadeleler açık değil kapalı bir yapıya sahiptirler ve borcun ne zaman bitmiş sayılacağı asla önceden kestirilemez (bkz. Altıncı Bölüm).

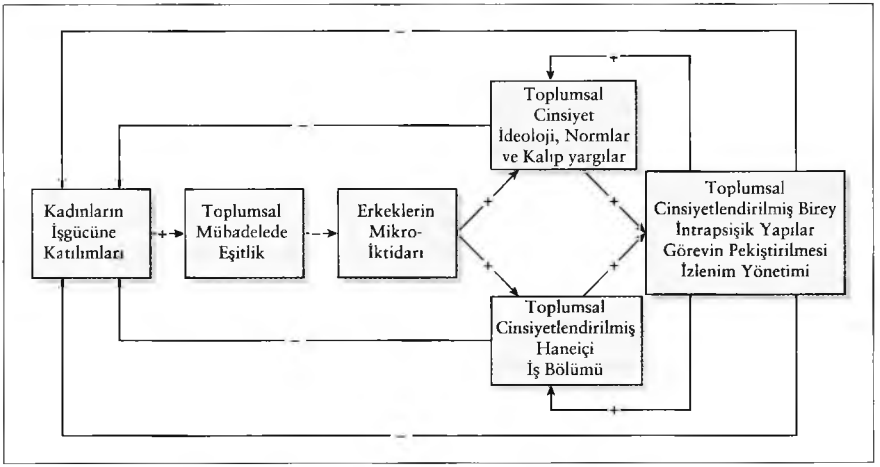
Chafetz'e göre bu iki unsur bir araya gelerek kadınlar açısından toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin devam etmesine neden olan baskıcı mikro bir yapı üretirler. Kadınlar belirli işgücü alanlarından sistematik olarak dışlandıkları için, iktidar, mevki ve sınıf açısından mevcut sınırlı olanaklarla erkeklere oranla daha özel bir ilişki kurarlar. Mübadeledeki dengesizlik kadınların erkeklere itaatiyle ve riayetiyle giderilir. Bu anlaşma erkeğe ilişkide *mikro ikti-*

dar sağlar. Bu mübadelede erkeğin iktidarı sinsi bir nitelik taşır çünkü söz konusu olan sosyal bir alışveriştir. Daha önce gördüğümüz üzere toplumsal mübadeleler açık ve anlaşılır sözleşmelere değil, ortada borcun son ödeme tarihinin ya da damgasının bulunmadığı gizli anlaşmalara dayanırlar. Ne kadar gizli ve sinsi bir nitelik taşısa da mikro iktidar değişken bir yapıya sahiptir. Genellikle ekonomik yapı işbölümünde erkeği kayırdıkça, erkek kadına oranla daha fazla maddi olanağa sahip olacak, bu da erkeğin mikro düzeydeki iktidarını güçlendirecektir. Bunun tersi de geçerlidir: "Kadınların maddi kaynağa katkı oranları arttıkça, eşlerin kocalarına itaatleri/riayetleri de o oranda azalacaktır." (Chafetz, 1990, s. 48)

Genel olarak erkeklerin kadınlara göre daha fazla iktidar sahibi olmaları pek çok farklı şekilde kullanılır. Bu durum hane içi işlerde sıkça görülür. Ev işlerinin büyük bir kısmı, özellikle de küçüklerin bakımı, sıkıcı, sürekli tekrar gerektiren, pis işlerdir. Erkekler ise evde yapacakları işi ve hangi işe ne düzeyde katkı sağlayacaklarını kendileri seçerler. Bu sayede erkekler çocuk bezi değiştirmek ya da tabak yıkamak gibi tekrarlanan işler yerine genellikle çimleri biçmek, araba tamir etmek gibi nadiren ortaya çıkan işleri yaparlar. Erkekler sahip oldukları iktidarı kadınların ev dışında çalışıp çalışamayacağına karar verirken ya da eşlerini çalışabilecekleri işler konusunda baskı altına alırken de kullanabilirler. Kadınlar çocukların ve ev işlerinin kotarılmasında erkeklerden daha fazla sorumluluk üstlendiklerinden çalışmak isteseler de seçenekleri eve, okula yakın olan ve çalışma saatlerinde esneklik gösterebilen işlerle sınırlıdır.

Şekil 7.2'de mikro düzey değişkenlerin bir modelini çıkardım. İradeci toplumsal cinsiyet eşitsizliğini ilgilendiren farklı meseleleri de modele yerleştirme cesareti gösterdiğimi gözden kaçırmayın. Modelde de göreceğiniz üzere mikro-düzey değişkenler tümüyle kadınların işgücüne katılım düzeylerine ve hayat arkadaşlarıyla eşit bir mübadele ilişkisi kurabilme becerilerine bağlıdır. Marx'ın toplumdaki her şeyin arkasında ekonomik ilişkilerin olduğu fikrinden yola çıkan bir teoriden de bu beklenir. Daha önceki modelde olduğu gibi bu modelde de ilişkilerin yönünü takip edin. Erkeğin mikro iktidarı ile mübadelede eşitlik arasında ters orantı vardır; bu da mübadele ne kadar eşitse, erkeklerin sahip olabilecekleri iktidarın o oranda da azalacağı anlamına gelir. Hiç kuşkusuz bunun tersi de doğrudur: Eşitsiz bir ilişkide kadınlar riayet ve itaat gösterirler; erkekler ise mikro iktidarlarını toplumsal cinsiyet ideolojilerini, normları ve kalıp yargıları kendi denetimleri altına almakta olduğu kadar, toplumsal cinsiyetlendirilmiş hane içi işbölümünün denetlenmesinde de

ŞEKİL 7.2
Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinin Mikro Düzey Dinamikleri



kullanırlar. Bu faktörlerin denetim altında tutulmaları kadınların işgücüne katılımını azaltırken (geribildirim oklarıyla gösterilmiştir), bireylerin belirli bir toplumsal cinsiyete özgü pratikler üzerinden sosyalleşmelerini, kendilerini toplumsal cinsiyet sahibi bireyler olarak görmelerini ve bu şekilde deneyimlemelerini teşvik eder.

İradeci Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği

Daha önce dikkat çektiğimiz üzere toplumsal cinsiyet eşitsizliği genellikle bir zorlama olmaksızın gerçekleşir. Bu da kadınların baskı altına alınırlarken kendilerinin de işbirliği yaptıkları anlamına gelir. Daha somut söylemek gerekirse "toplumsal cinsiyet kategorilerinin her ikisinde de bireyler bir seçim yapmaları gerektiğinde bunu toplumsal cinsiyet statükosunun dikte ettiği kurallara uygun olarak yaparlar" (Chafetz, 1990, s. 64). Chafetz bu duruma iradeci eylem adını verir; göreceğimiz üzere bu davranışların ve tutumların bir kısmı düşünmeksizin gerçekleşir. Dolayısıyla bir seçimi yansıtmaları anlamında "iradî" değillerdir. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğini teşvik eden örüntüler gizlenerek varlıklarını sürdürürler; sessiz ve saklıdırlar. Böyle var olmaları basit bir nedene bağlıdır; genel anlamda toplum bu şekilde işler (bkz. İkinci Bölüm): Sosyal yapılarımıza destek olan kültürün doğruluğuna güveniriz. Max Weber bu meseleye yıllar önce dikkat çekmiştir. İster eşitsizlik istemleri, ister aklımızın erebileceği en eşitlikçi sistemler olsun, bütün yapısal sistemler

varlıklarını meşruiyete borçludurlar; meşruiyet iktidara üstünde durabileceği ahlâki zemini sunar – bize hükmetme hakkını savunmamız için ihtiyaç duyduğumuz gerekçeleri sağlar. Meşruiyet varlığını kısmen kültürün insan varlığı içindeki yerine borçludur: İçgüdü hayvanlar için nasıl bir işlev üstleniyorsa, kültür de insanlar için aynı görevi üstlenir. Baskıcı iktidar –gözetim altında tutmanın ve infazın maliyetleri düşünüldüğünde– sadece ara sıra başvurmak için fazlasıyla pahalı bir niteliğe sahiptir. Meşruiyeti yaşamsal kılan bir başka önemli unsur da bu yüksek maliyettir.

Buradan yola çıkarak Chafetz toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin varlığını sürdürmesine neden olan etkenlerin büyük bir kısmının iradecilik olduğunu ileri sürer. Erkekler de kadınlar da kendi iradeleriyle toplumsal cinsiyet kalıp yargılarını haklı çıkaracak seçimlerde ve davranışlarda bulunmayı sürdürürler. Toplumsal cinsiyetlendirilmiş iradeci eylemi meydana getiren üç tür toplumsal cinsiyet tanımı vardır: Toplumsal cinsiyet ideolojisi, normlar ve kalıp yargılar. Bu üç tür tanım, toplumsal uzlaşmanın ve toplumsal cinsiyet farklılıklarının benimsenme düzeylerine göre farklılık gösterir. Chefetz bu meseleleri açıklarken üç teorik gelenekten yararlanır: Freudyen psikodinamik teori; sosyal öğrenme teorisi ve simgesel etkileşimcilik, etnometodoloji ve dramaturjiyi de içermek suretiyle gündelik hayat teorileri.

İntrapsişik yapı. Chafetz'in psikodinamik teorisi Nancy Chodorow'un (1978) çalışmalarına dayanır. Chodorow'a göre kadınların ve erkeklerin psişeleri geçirdikleri farklı çocukluk deneyimleri nedeniyle farklı şekilde yapılanırlar. Temel farklılıklardan biri ebeveynlik görevinin önemli bir bölümünün babanın yokluğunda anne tarafından yerine getirilmesine dayanır. Chodorow'un teorisinden daha fazla söz etmeden önce psişik yapıyı ya da daha somut olarak söylememiz gerekirse *intrapsişik yapıyı* anladığımızdan emin olmalıyız. Bu yaklaşım bireyin psişik enerjisinin id, ego ve süperego olmak üzere üç bölüme ayrıldığını ileri süren Freud'a dayanır. Bu üç alan direngen yapılar olarak varlıklarını sürdürürler. Esnemez ve katı yapılardır; bireyin birbirinden farklı dahilî unsurları arasına sınır koyarak birbirinden ayırırlar. Dolayısıyla intrapsişik yapılardan söz ederken ruhsal anlamdaki bireyin değişmez ve birbirinden ayrılmış parçalarından söz ederiz. Bu da beynin yapısından söz etmekle neredeyse aynı şeydir. İntrapsişik yapıların "intra"sı* bu üç yapının içsel olarak birbirleriyle bağlantılı olduklarını gösterir. Chodo-

(*) İçeride yer alan, içteki, dahilî – ç.n.

row'un ve Chafetz'in oğlanların ve kızların içsel işleyişlerinin birbirlerinden yapısal olarak farklı olduğunu ileri sürmelerinin nedeni budur – intrapsişik yapılar toplumsal olarak cinsiyetlendirilmişlerdir.

Oğlanlar da kızlar da duygusal olarak temelde anneye bağlı olarak büyürler. Kızlar toplumsal cinsiyet kimliklerini annelerinden öğrenirlerken, oğlanlar kendi toplumsal cinsiyet kimliklerini öğrenebilmek için duygusal olarak annelerinden kopmayı başarmak zorundadırlar. Buradaki asıl mesele elbette babanın tarihsel eksikliğidir. Baba temelde çalışmaya eğilimlidir. Bu durum sanayileşmeyle ve iş alanlarının tarımsal aile ocağından fabrikaya kaymasıyla birlikte daha da şiddetlenmiştir. Demek oluyor ki kızların intrapsişik yapısı devamlılık ve bağlılık ekseninde inşa edilmiştir – toplumsal cinsiyetlerini öğrenmek için annelerinden kopmak zorunda değildirler. Kızların sosyal ilişkileri organik anlamda annelerinde kök salar. Bu durum kadınların ilişkilere değer verdikleri ve intrapsişik olarak duygularına, şefkate ve beslemeye eğilimli olduklarını gösterir. Oğlanlar ise toplumsal cinsiyetlerini öğrenebilmek için annelerinden kopmak zorundadırlar; ancak ortada kendilerini ilişkilendirebilecekleri ve taklit edebilecekleri belirgin bir model bulunmamaktadır. Daha açık söylemek gerekirse örnek aldıkları model "yokluk"tur.

Öyleyse eril psişe, kişisel şeyleri anlayan ve onlara değer veren diğer psişelerden bağımsızdır; ilişkisel duygulardan ziyade nesnel şeylerle daha doğal ilişki kurar; güçlü bir ego sahibidir ve böyle bir egonun çizdiği sınırlara daha çok kıymet verir. Freud'a göre eril psişe, kadınlara karşı nefret ve korku duygusunun gelişmesine neden olur (*mizojini**) – oğlan annesinden kopmaya çalışırken, anne, babanın yokluğunda ebeveynlik görevini sürdürür. Oğlan, bu "annelik etme" çabalarını kendi erkekliğini bir kadınsılık heyelanı altında yumuşatma girişimi olarak algılar. Bu nedenle kendini tehdit altında hisseden oğlan, kadınsı olan her şeye savaş açar.

Erkekler ve kadınlar arasındaki bu ayrımların farklı psişe yapılarına sahip olmalarından kaynaklandığını unutmayın. Bu iddia, oğlanların ve kızların farklı şekilde sosyalleştiklerini söylemekten öteye geçen bir iddiadır. Freud'a göre intrapsişik yapılar her bireyin merkezinde yer alır; bu düzeyde olan bitenin büyük bir kısmı bilinçdışıdır. Chafetz, erkekler kadınlardan bilinçli olarak korkarlar ya da nefret ederler demiyor – daha derinlerde bir şeyden söz ediyor. Bu durumun erkek varlığının temelinde yattığını söylüyor. Öte yandan bu yapıların çocuğun yetiştiği aile yapısına göre değişiklik göster-

(*) Kadın düşmanlığı – ç.n.

diğini unutmayın. Bugün bir oğlan çocuğunun (her ne kadar ekonomik yapılarımız buna pek izin vermese de) annesi çalışırken babası tarafından büyütülmesi ya da sadece baba tarafından yetiştirilmesi son derece olağan bir durumdur. Böyle bir oğlan çocuğunun intrapsişik yapısı, erilliğin yokluk ve ayrılma üzerinden tarif edildiği bir ortamda yetişen bir başka çocuktan belirgin biçimde farklılık gösterecektir.

İntrapsişik farklılıklar kendilerini sadece erkek-kadın ilişkilerinde değil, erkeklerin ve kadınların çekildikleri meslek türlerinde de gösterirler. Erkekler genelde bireysellik, maddi çıktıları olan ve denetleme gerektiren işlere yönelirler. Kadınlarsa diğer meslekleri besleyen ve destek olan yardımcı işlere çekilirler. Son 30 yılda bu tür mesleki ayrımlarda önemli değişiklikler gözlemlense de basmakalıp toplumsal cinsiyet örüntülerinin belirleyici olduğu mesleki alanlar orantısız biçimde varlıklarını sürdürmektedirler. Sözgelimi, bugün 30 yıl öncesine göre daha fazla erkek hemşire ve ilkokul öğretmeni görülse de, büyük çoğunluk yine de kadınlardan oluşur; genel müdürler, inşaat işçileri ve politikacılar arasında kadınlar olsa da, bu alanlar bugün de erkeklerin egemenliği altındadır.

Chafetz'in dikkat çektiği önemli nokta şudur: Bireyler bir mesleği diğerine yeğlerken "kişisel tercihlerinin" belirleyici olduğuna inansalar da, aslında tercihleri büyük ölçüde toplumsal cinsiyete sahip intrapsişik yapılar tarafından şekillenir. Eşitsiz toplumsal cinsiyet yapıları bu tercihler sayesinde kalıcı hale gelirler.

Toplumsal cinsiyetlendirilmiş sosyal öğrenme. Chafetz, kadınların ve erkeklerin "iradî" tercihlerini incelerken sosyal öğrenme teorisi benzeri sosyalleşme teorilerinden de yararlanır. Sosyal öğrenmenin aslî unsurlarını bize gösteren Alber Bandura (1977) olmuştur. Bandura deneme yoluyla öğrenmenin maliyetinden ötürü insanların bir modele bakarak öğrenmeye eğilimli olduklarını ileri sürer. Örneğin ateşin sıcak olduğunu öğrenmek için elinizi ateşe sokmak yerine başkalarının ateşe nasıl yaklaştıklarını izleyerek öğrenmek çok daha kolaydır. Sosyal öğrenme dört aşamada gerçekleşir: dikkat, akılda tutma, motor yeniden üretim ve güdülenme.

Çocuklar kendilerine model seçerken dikkatlerini en belirgin, en geçerli, duygusal anlam ifade eden ya da işlevsel değer taşıyan davranış modellerine yönelirler. Bu davranış modellerini simgesel ve fiziksel provalar yoluyla olduğu kadar, simgesel kodlamalarla ve bilişsel düzenlemelerle de öğrenirler. Motor yeniden üretim başkalarının önünde dışa vurulan davranışlara gön-

dermede bulunur. Çocuklar uygunsuz davranışlarda bulunduklarında ceza ve olumsuz pekiştirme yoluyla bu davranışlardan vazgeçmeleri sağlanır. Nihayet çocuklar kendi davranışlarını olumlu ya da olumsuz pekiştirirler – biz yetişkinler kendi toplumsal cinsiyetlendirilmiş davranışlarımıza kendimiz yaptırım uygularız.

Toplumsal cinsiyetlendirilmiş izlenim yönetimi. Gündelik hayat teorileri bireysel etkileşim düzeyinde insanların toplumsal düzen kurma ve özkimliklerini [*self-identity*] yönetme biçimlerini inceler. Chafetz, Erving Goffman'ın (1977) toplumsal cinsiyete dair çalışmalarından özellikle yararlanır. Goffman benliğin saklı olduğunu, diğer insanların ne tür bir benlik beyanında bulunduğumuzu ancak dışa vurduğumuz işaretler yoluyla anlayabileceğini ileri sürer. İnsanlar bu işaretleri okur, dışa vurulan benliği bize atfeder ve bu benliğe birtakım haklı beklentiler isnat ederler. İnsanlar beyan ettiğimiz sosyal benliğe uygun olarak yaşamımızı beklerler. Bunu başaramazsak benliğimizin bu parçası gözden düşerek yaftalanır.

İnsanları sınıflandırırken başvurduğumuz ilk kategori muhtemelen toplumsal cinsiyet olduğu için –bir başkasına baktığımızda ilk "farkına vardığımız" şeylerden biri kadın mı erkek mi olduğudur– toplumsal cinsiyet, izlenim yönetiminin ve kendini onaylama ediminin en yaşamsal parçasıdır. Dolayısıyla Goffman (1959) toplumsal cinsiyete "toplumun resmen onaylanmış değerlerine katılarak bu değerleri temsil ettiğimiz" (s. 35) idealize edilmiş bir performans türü olarak yaklaşır. Başka bir ifadeyle, pek çok performans arasında toplumsal cinsiyetlendirilmiş performanslarda normların, ideolojilerin ve kalıp yargıların çok daha yoğun biçimde kullanıldıklarını görürüz. Goffman bir atıf biçimi olarak idealize etmeyi "toplumda paylaşılan değerlerin kutsal merkezine" (s. 36) ait görürken, bu tür bir performansı da ritüel olarak tarif eder.

Hemen her durumda dışa vurulan toplumsal cinsiyet, sosyal değer yargılarının kutsal merkezi olarak görüldüğü için çok daha risk ve anlam taşıyan bir performanstır. Karşımızdakilere sahip olduğumuz toplumsal cinsiyete dair imada bulunurken de, bize sunulan işaretleri okurken de dikkatli olmaya çalışırız. Dahası Goffman kendi yönettiğimiz izlenimi onaylatmak için karşı toplumsal cinsiyete bel bağladığımızı ileri sürer. Demek oluyor ki sergilediğimiz toplumsal cinsiyetlendirilmiş performanslar esasen karşı cinsi hedef almakta ve fazlasıyla basmakalıp bir görünüm sergilemektedir. Chafetz'e (1990) göre, "Erkeklerin [onay] arayışları güç ve kabiliyet sergilemelerini gerekli kılar. Oysa kadınların bu arayışta zafiyet, kırılganlık ve yetersizlik göstermeleri gerekir" (s. 26).

Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinin Yapıları

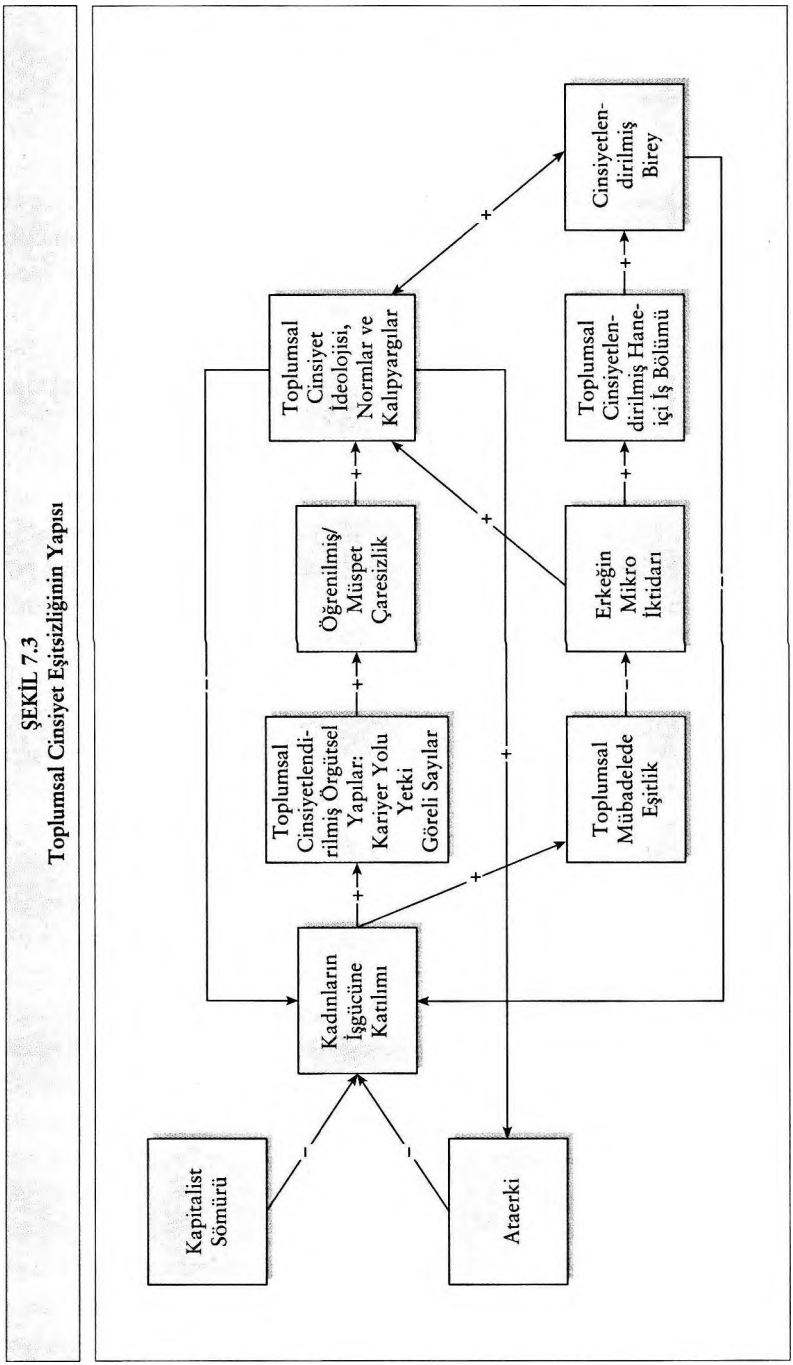
Şekil 7.3'te toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yapılanmasını daha bütünlüklü olarak anlatabilmek amacıyla daha önce değindiğimiz iki modeli bir araya getirdim. Şekilde yer verilen ilişkileri tek tek incelerken iki şeyi akılda tutmanız çok önemli: İlk olarak ilişkinin yönüne bakın. Bu nokta önemli çünkü Chafetz bize toplumsal cinsiyet eşitsizliğini nasıl değiştireceğimizi gösteriyor. Sağlam teoriler bir şeyin nasıl meydana geldiğini açıklarlar; bunu yaparken aynı zamanda o şeyi nasıl değiştireceğimizi de göstermiş olurlar. Burada sunulan modelin toplumsal cinsiyet katmanlaşmasını açıklayan iyi bir teori olduğunu varsaymamız halinde, bu katmanlaşmayı değiştirebilmek için de teorinin bize gösterdiği ilişkiler üzerinde çalışmamız gerekecek demektir. Aklınızda tutmanızı istediğim ikinci önemli nokta, modeli oluşturan her bir değişkenin bir diğerini neden ve nasıl etkilediği meselesidir. Hane içindeki toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünün toplumsal cinsiyetlendirilmiş bireylerle pozitif ilişkisi olduğunu bilmek önemli; ama yeterli değil. Toplumsal cinsiyetlendirilmiş ev içi angaryaların, intrapsişik yapılar, rol pekiştirme ve izlenim yönetimi üzerinde etkili olmasına neden olan nedir? Demek oluyor ki iyi bir teorisyenin sadece ilişkinin yönünü değil, nedenini de açıklayabilmesi gerekir.

Kavramlar ve Teori: Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinin Değişimi

Bu bölüme başlarken, Chafetz'in toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlayabilmenin yolunun kültürel değişimden ziyade yapısal değişimden geçtiğini ileri sürdüğünü hatırlayalım. Bu kitapta göreceğimiz üzere sosyologlar kültür ve yapı kavramlarına farklı değerler atfederler. Bazıları kültürün yaşamsal önem taşıdığını ve toplumda bağımsız değişken rolü oynadığını ileri sürerken, diğerleri kültürün sadece yapıyı güçlendirdiğini, toplumun en önemli niteliğinin yapı olduğunu ileri sürerler. Chafetz bu kamplardan ikincisine dahildir. Her ne kadar şu ya da bu şekilde kültürle ilişkisi bulunan iradeci süreçler toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin sürmesinde kilit işlev üstlenseler de "temel ve kalıcı bir değişimin mutlaka makro düzeyden mikro düzeye, 'aşağı doğru' cereyan etmesi gerekir" (Chafetz, 1990, s. 108).

Kasıtsız Değişim

Chafetz, toplumsal cinsiyet istikrarı meselesinde olduğu gibi toplumsal cinsiyet değişimi teorisini de kasıtlı ve kasıtsız olmak üzere iki sürece ayırır. Kadınların toplumdaki rollerine dair değişimlerin önemlice bir kısmı kasıtsız gerçekleşmiştir. Farklı bir şekilde açıklamak gerekirse toplumsal cinsiyet eşit-



ŞEKİL 7.3
Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinin Yapısı

sizliği sisteminde görülen değişimlerin çok önemli bir kısmı yapısal nedenlere bağlı olarak gerçekleşmiştir; insanlar bilerek ve kasten değişim talep ettikleri için değil. Örneğin avcı-toplayıcı toplumdan ilkel tarım toplumuna ve ardından da tarımsal ekonomiye geçiş bilgi ve teknolojideki ilerlemeler sonucunda mümkün olabilmiştir. Ancak bu değişimler, erkeğin toprağı korumak istemesi (erkeğe silah ve iktidar sağlamıştır), miras yoluyla ekonomik ihtiyaç fazlası üretimi denetimi altına alması ve cinsel çoğalmayı (kadın bedenini) hâkimiyeti altına almasıyla birlikte, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin de ilk türlerini üretmiştir. Teknolojik ilerlemenin cinsiyet eşitsizliği üretmek gibi bir kastı elbette yoktu; en temel amaç hayatta kalmak, sonra da daha zahmetsiz bir hayat sürmekti. Fakat en nihayetinde ekonomik gelişmelerin toplumsal cinsiyet eşitsizliği ürettiklerini görürüz.

Chafetz kasıtsız değişim süreçlerini açıklarken talep yönü adını verdiği etkene bakar. Chafetz'e göre toplumsal cinsiyetle ilgili çalışmaların önemli bir bölümü, kadınların genel niteliklerini dikkate alan arz yönüne odaklanır. Örneğin çağdaş dönemin kadınları az sayıda çocuğa sahip olma, daha iyi eğitim alma ve kendinden önceki nesillere göre daha geç evlenme eğilimindedir. Bu arz yönlü özellikler ekonomiye katılan kadınların nitelikleri üzerinde etkili olabilirler, ancak "kadınların katılım oranlarını belirleyen bunlar değildir" (Chafetz, 1990, s. 122). Örneğin bir kadın yüksek lisans derecesine sahip olabilir; fakat bu nitelikteki kadınlara dair yapısal bir talep olmadıkça işsiz kalmaya mahkûmdur. Dahası Chafetz değişime dair teorisini inşa ederken toplumsal cinsiyet dengesini verili kabul eder. Buna göre ekonomilerde bir mevkinin olağan adayı erkeklerdir. Kestirmeden söylemek gerekirse, "erkeklerin geleneksel olarak yapageldikleri meslekler için çalışma yaşına uygun yeterli sayıda erkek bulunduğu sürece, işbölümünde toplumsal cinsiyet açısından bir değişim meydana gelmeyecektir" (s. 125, vurgular özgün metne aittir). Öyleyse aradığımız şey erkek işgücü talebini aşabilecek yapısal taleplerdir.

Chafetz toplumsal cinsiyet yapısında kasıtsız olarak değişime neden olabilecek üç farklı süreç tespit etmiştir: nüfus artışı ya da azalması, toplumun cinsiyet oranlarında meydana gelen değişimler ve teknolojik yenilikler ile ekonomik yapıda meydana gelen teknolojik değişimler. Bu süreçler ve etkileri aşağıda sıralanmıştır:

- *Nüfusta meydana gelen değişimler:* İstihdama açık meslek sayısı aynı kaldığı sürece, çalışacak yaştaki nüfus arttıkça, kadınların işgücüne katılımları azalır. Tersi de geçerlidir: İstihdama açık iş sayı-

sı değişmedikçe ve çalışacak yaştaki nüfusun küçülmesi halinde geleneksel erkek mesleklerinde istihdam edilen kadın sayısız artar.

- *Cinsiyet oranında meydana gelen değişimler:* Bir toplumdaki cinsiyet oranı –yani erkek sayısının kadın sayısına oranı– savaş ve göç dönemlerinde değişme eğilimi gösterir. Uzun vadede nüfus içinde cinsiyet oranlarında bir azalma olması (kadın sayısının erkek sayısını geçmesi), kadınların daha yüksek ücretli ve saygın mesleklerde çalışabilmelerine olanak tanır. Buna karşılık, cinsiyet oranlarında bir artış olması durumunda kadınların işgücüne katılımında karşılaşılan kısıtlamalarda da artış görülür.
- *Ekonomik ve teknolojik değişimler:* Erkek ve kadın bedenine dair iki özellik kadınların işgücüne katılımı üzerinde etkilidir: Erkekler genel olarak kadınlardan daha güçlüdür; kadınlar hamile kalır, çocuk doğurur ve yetiştirirler. Teknolojik yeniliklerin güçle, hareketlilikle ve istihdam süresiyle ilgili mesleki beklentileri dönüştürmesi halinde bu mesleklerde toplumsal cinsiyet değişimi mümkün olabilir. Yeni teknolojiler güç, hareketlilik ve işin süresiyle ilgili gereksinimleri azalttığı sürece daha fazla kadın meslek sahibi olacaktır. Teknoloji bu tür meslekî gerekliliklerin yanı sıra iş piyasasının yapısını da değişikliğe uğratabilir. Ekonomi teknolojik gelişmelere bağlı olarak büyüdükçe kadınların işgücüne katılımları artacaktır (nüfus artışının sabit kaldığını varsayıyoruz). Diğer yandan ekonomi bir şekilde daralma yaşarsa, ekonomik kaynak yaratma potansiyeline sahip mevkilerde çalışan kadın sayısı azalma eğilimi gösterir.

Kasıtlı Değişim

Kasıtsız değişim süreçlerine ek olarak Chafetz, insanların belirli şekillerde toplumsal cinsiyet eşitsizliğini gidermeye yardımcı olabileceklerini ileri sürer. Fakat bu süreçlerle ilgilenmeden önce Chafetz'in toplumsal cinsiyet alanında bir değişimin önünde engel olarak gördüğü iki önemli etken dikkatinizden kaçmasın. Her şeyden önce kadınlar diğer toplumsal gruplarla karşılaştırıldıklarında pek çok farklı meseleyi aynı anda kesen bir etkiye sahiptirler (bkz. Patricia Hill Collins'in On Beşinci Bölüm'de yer alan çalışması). Şöyle düşünün: Neredeyse bütün toplumsal gruplar bir toplumsal cinsiyete sahiptir. Bu da kadınların siyah, beyaz, Latin, Baptist, Budist, Yahudi, pagan, eşcinsel, biseksüel, heteroseksüel, evsiz, profesyonel vb. olabilecekleri anlamına gelir. Dolayısıyla kadınlar "toplumsal cinsiyet dışındaki bütün

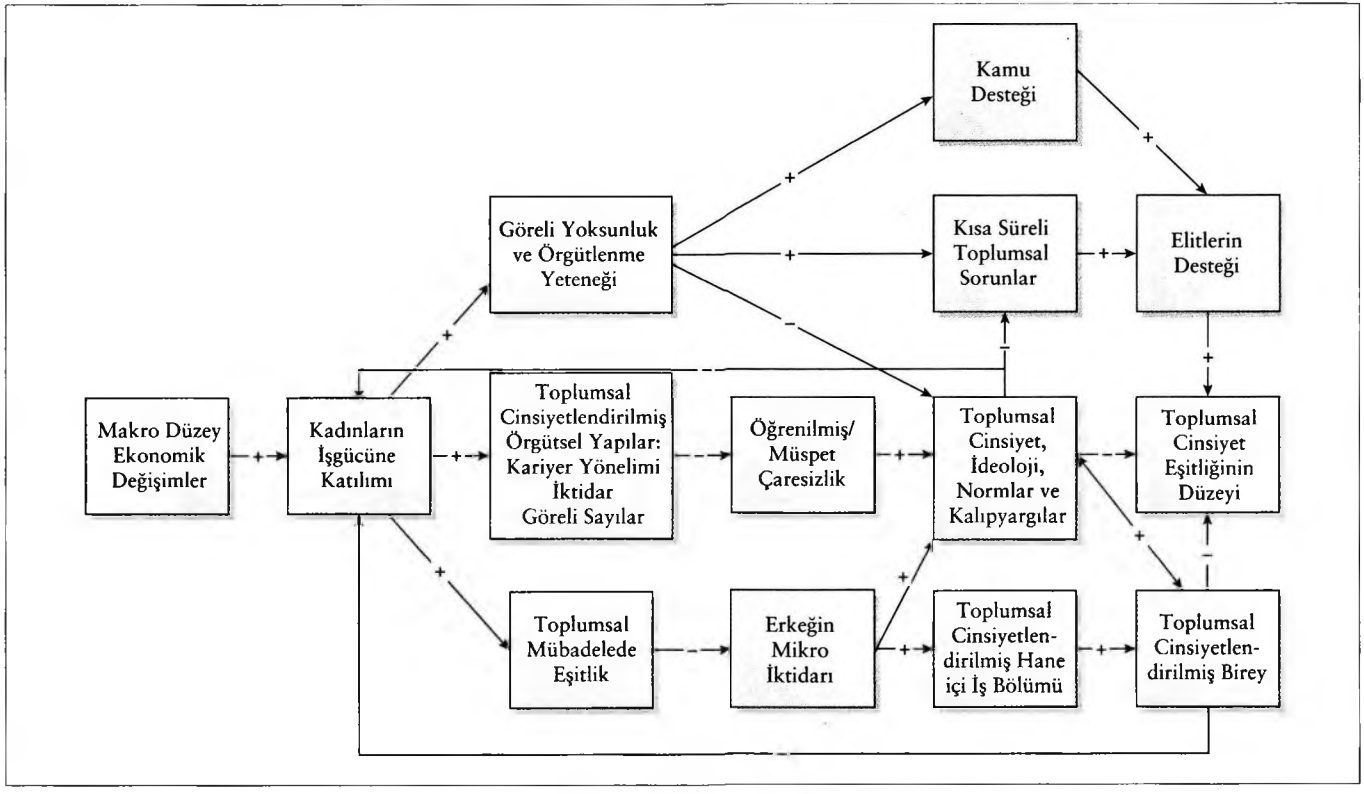
toplumsal değişkenlere bağlı olarak farklılık gösterirler" (Chafetz, 1990, s. 170). Farklı meseleleri aynı anda kesen böyle bir gruba üye olmak, başka konuları işe karıştırmadan ya da kadınların bir kısmını öfkelendirmeden bir kadın ideolojisi oluşturabilmeyi son derece güçleştiriyor. Chafetz'in altını çizdiği bir diğer nedene gelince: Kadınlar hak mahrumiyetine uğramış pek çok toplum kesimi gibi kendilerine ayrılmış muhitlerde yaşamazlar. Chafetz'e göre "kadınların bütün seçim bölgelerine yayılmış olmaları" (s. 171) hali, kadınların siyasal güçlerini azaltır. Bu güçlüklere bağlı olarak toplumsal cinsiyet alanında yaşanan değişimler diğer değişimlerden daha yavaş seyredebilir.

Chafetz'in kasıtlı değişime neden olan faktörlere yaptığı yeni eklemeleri geliştirmiş olduğumuz modele yerleştirdim (bkz. **Şekil 7.4**). Bir kez daha hatırlatalım: Modelde yer alan ilişkilerin yönünü ve etkilerini birlikte ele almanızı istiyorum (bu etkenin başardığı şey tam olarak nedir?). Daha önceki modelde yer alan değişkenlerin (kapitalizm ve ataerki) yerini makro düzey değişkenlerin aldığını fark edeceksiniz. Chafetz'in toplumsal cinsiyete yaklaşımı Karl Marx'ın sınıf bilincinin üretimi fikriyle benzerlikler taşıyor. Marksist teoriye göre yapı toplumsal değişime öncülük eder. Toplumsal cinsiyet için sınıf bilinci gerekir; fakat sınıf bilinci giderek yıkıcı hale gelen aşırı üretim ve iktisadî dalgalanmalar yaşanırken ortaya çıkar. Marx'a göre insanları bir araya getiren, maruz kaldıkları baskıyı görmelerini sağlayan, birbirleriyle iletişim kurmalarına izin veren ve kapitalizmi yok edecek direnişi şekillendirmelerini sağlayan yapıdır.

Chafetz, makro-yapısal değişimlere odaklanırken *endüstrileşme, kentleşme ve orta sınıfın büyüklüğü* meseleleriyle özellikle ilgilenir. Chafetz tarihsel açıdan bakıldığında hemen bütün kadın hareketlerinde orta sınıf kadınların başı çektiğini ileri sürer. Bu kadınlar endüstrileşmenin ve kentleşmenin bir sonucu olarak toplumsal cinsiyet bilinci kazanan ilk toplum kesimleri arasında yer alırlar. Endüstrileşme kentleşmenin ve metalaşmanın artması, paranın ve piyasanın daha yoğun kullanımı, artan işçi eğitimleri, ulaşım ve iletişim teknolojileri vb. pek çok toplumsal değişime öncülük etmiştir. Bütün bu değişiklikler bir araya gelerek orta sınıfın genişlemesine neden olmuştur. Bu genişlemenin önemi yalnızca artık daha çok orta sınıfa mensup bireyin var olması değildir; bu sayede istihdama açık orta sınıf mesleklerde de artış görülmüştür. Bu mesleklerin çoğu kadınların da istihdam edilebileceği hane dışı işlerdir.

Demek oluyor ki endüstrileşme kadın istihdamının önünü açan bir işgücü talebi doğurur. Toplumda söz konusu işlere başvurabilecek erkek sayısı

ŞEKİL 7.4
Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinin Azaltılması



aynı kaldığı sürece ya da en azından bu sayı ortaya çıkan talebi aşmadığı sürece kadınların istihdam edilme olasılığı artar. Endüstrileşme ve kentleşme ne kadar hızlı gerçekleşirse, işgücüne olan ihtiyaç da o ölçüde mevcut erkek arzının üstüne çıkar. Mevcut işgücü içinde kadın katılımı arttıkça, kadınlar daha fazla maddi ve siyasal kaynağa sahip olacak; bu durumun erkeklerin göreli mikro iktidarlarında ve toplumsal cinsiyet farklılıklarında yaratacağı zayıflamayla birlikte, toplumsal cinsiyet temelli kalıp yargılar, ideolojiler ve normatif beklentiler de (toplumda mevcut toplumsal cinsiyet tarifleri) azalacaktır. Ayrıca kadınlar daha fazla ekonomik güce ve mikro iktidara sahip oldukça, hem hane içi işbölümü üzerinde hem de erkeklerin ailevî işlere ve ev işlerine katılımları üzerinde daha çok söz sahibi olacaklardır. Erkeklerin eve ve ailevî işlere verdikleri destek arttıkça kadınların işgücüne katılımları ve dolayısıyla da ekonomik güçleri artacaktır. Buraya kadar tartıştıklarımızın tümü **Şekil 7.4**'te mevcuttur. Başarılı toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasına neden olan etken yapısal değişimlerdir.

Endüstrileşme, kentleşme ve kadınların işgücüne daha fazla katılımı, mikro-düzey meseleler üzerinde etkili olmanın ötesinde iki konuda daha etkilidirler: Kadınlarda göreli yoksunluk deneyiminin ve sosyal bağların artmasına neden olurlar. Mutlak yoksunluk belirsiz bir hayatta kalma çabasını ifade ederken, göreli yoksunluk kendini başkalarına göre dezavantajlı hissetme anlamına gelen, öznel bir durumdur. Mutlak yoksunluk yaşayan grupların toplumsal hareketlere katılımı son derece nadir karşılaşılan bir durumdur. Bu kesimler ne bir iradeye ne de bu tür siyasal hareketleri örgütleyebilecek kaynaklara sahiptirler. Oysa *göreli yoksunluk* yaşayan kesimler beklentilerini artıracak kaynağa da deneyime de sahiptirler. Dolayısıyla işgücüne yeni katılan kadınların göreli yoksunluk deneyimi yaşama ihtimali yüksektir. Kendilerine ödenen ücretin erkeklerden çok daha düşük olduğunu görecek, siyasal açıdan etkin olmaları için kendilerine destek olma potansiyeli yüksek kaynakların sayısını artırmaya başlayacaklardır.

Kentleşme ve endüstrileşme belirli bir kesimin örgütlenme becerisini de artırır. Ralf Dahrendorf'a göre (1957/1959) yarı-gruplar ile çıkar grupları arasındaki temel fark örgütlenme becerisinde ortaya çıkar. *Yarı-gruplar,* benzer fakat örtülü çıkarlara sahip bireylerin oluşturdukları topluluklardır; bu gruplar, aynı yapısal konumlara ve dolayısıyla benzer çıkarlara sahip üyelerden oluşur; ancak üyeler dahil oldukları topluluğa "aidiyet" duymazlar. *Çıkar gruplarının* ise "bir yapısı, örgütlenme biçimi, bir programı, hedefi ve üyelerden meydana gelen bir personeli vardır".

Çıkar gruplarında grup kimliğinin ve aidiyet duygusunun ortaya çıkabilmesi, grup üyelerinin iletişim kurabilme, yeni üye kaydedebilme, nasıl bir yönetimle idare edileceklerine karar verebilme ve birleştirici bir ideoloji yaratabilme becerilerine bağlıdır.

Kentleşme ve endüstrileşme, çıkar gruplarına üye olabilmek için gereken bu koşulların gerçekleşme olasılığını yapısal olarak teşvik eder. Teknolojik açıdan gelişmiş kent ortamlarında yaşayan ve bu ortamlarda çalışan kadınların, kendileri gibi göreli mahrumiyet yaşayan kadınlarla ya da yine kendileri gibi *çifte iş günü* deneyiminden ötürü statü ve rol çıkmazları yaşayan kadınlarla karşılaşma olasılıkları daha yüksektir.

Kadınlar örgütlendikçe ve geleneksel toplumsal cinsiyet tanımları zayıfladıkça değişim yönündeki halk desteği de artacaktır. Chafetz'e göre kadın hareketlerinin elde ettiği başarıların önemli bir kısmı, eleştirel toplumsal cinsiyet ideolojilerinin ve radikal feminist hedeflerin açıkça ifade edilmiş olmasının bir sonucudur. Halk radikal ideolojilere ya da bu ideolojilerin ideolojilerin amaçlarına rağbet etmese de kadın hareketlerinin ideolojileri ve hedefleri toplumsal cinsiyet alanında daha geniş çaplı bir değişimi meşru kılacaktır. Kadınların işgücüne katılımı ve kısa vadeli toplumsal sorunlarla birlikte bu katkı, kıt kaynakların toplumsal cinsiyete dayalı eşitsiz dağılımını azaltmak için hâkim kesimlere baskı yapacaktır; böylece hâkim kesimler gerekli yasal düzenlemeleri yapabilecek, önem alabilecek ve program oluşturabileceklerdir.

Burada biraz duralım ve *kısa vadeli toplumsal sorunlara* bir göz atalım. Chafetz'e göre kadınlar daha çok kaynağa sahip oldukça ve bu kaynakları kullandıkça, kısa vadeli sorunların ortaya çıkma olasılığı da artacaktır. Chafetz "toplumsal sorun" kavramını genel anlamda bir toplumun belirli bir zaman diliminde ortaya çıkan önemli değişimlerin sonucunda baş etmek zorunda kaldığı sorunlar için kullanır. Bir başka ifadeyle, sosyal sistemlerde meydana gelen değişimler bir tür dengesizlik durumu yaratır; eylemlerin ve ilişkilerin yeniden tesis edilebilmesi için bu dengesizliğe bir çözüm üretmek gerekecektir. Bir toplum yeni duruma sosyal ve kültürel olarak uyum sağlayıncaya dek bu tür toplumsal sorunlar her türden sosyal değişime eşlik edecektir. Toplumsal cinsiyet söz konusu olduğunda kısa vadeli sorunlar kadınların daha fazla kaynağa, dolayısıyla daha fazla bağımsızlık ve iktidara sahip olmalarına bağlı olarak ortaya çıkar. Bu tür sorunlara örnek olarak boşanma oranlarında yaşanan artış ve kadınların kendi bedenleri üzerinde söz sahibi olmak istemeleri gösterilebilir. Bu türden sosyal aksamalar yönetici elit-

leri yeniden düzeni sağlayabilmek adına kadın haklarına destek olmaya teşvik eder.

Sosyologlar eninde sonunda her türden toplumsal hareketin bir noktada elitlerin desteğine ihtiyaç duyacağını öğrenmişlerdir. *Elitler* sadece yasa çıkarıp bu yasaların nasıl uygulandıklarını takip etmekle yetinmezler; para ve sosyal sermaye (erk sahibi mevkilerde bulunan insanlarla bağlantı) gibi maddî ve siyasal desteklerde de bulunurlar. Elitler ilk kez burada ele aldığımız şekilde kendilerini göstermişlerdir. Elitler toplumsal düzeni sağlamak amacıyla yeni yasalar çıkarırlar ya da var olan yasal düzenlemelere destek olurlar. Buradaki bağlamda söz konusu desteğin asıl nedeni, elitlerin toplumsal bir kargaşa olduğunu fark etmeleridir. Başka bir ifadeyle "toplumun yüzleşmek zorunda kaldığı ve geniş kitleler üzerinde olumsuz etkisi olan, dolayısıyla sahip oldukları elit konumu tehlikeye düşürebilecek nitelikteki temel sorunlar, kadına değer vermeyen ve dezavantajlı konuma iten toplumsal cinsiyet sistemi tarafından körüklenmektedir" (Chafetz, 1990, s. 152). Bu tür değişimler bağımsız biçimde de yaşanabilir; mutlaka kadın hareketleriyle ilişkili olmak zorunda değildir. Elitler kadın hareketini kadınları siyasi bir kaynak olarak gördükleri için de destekleyebilirler.

Chafetz'in toplumsal cinsiyet teorisini özet önermeler şeklinde yeniden ifade edeceğim; nitekim Chafetz de böyle bir söylemi benimsiyor. Buradaki önermeleri mutlaka model üzerinde de takip edin. Böylece teorisyenin düşüncelerine dair hem metinsel hem de görsel bir fikir edinebilirsiniz:

- Topluca bakıldığında bilinçli çabaların bir sonucu olarak toplumsal cinsiyet katmanlaşması düzeyinde yaşanan düşüş, erkeğin ev içi emeğinin, elitlerin sağladığı desteğin ve kadınların maddî kaynaklar üzerindeki denetiminin pozitif etkisi ile erkeğin mikro iktidar düzeyinin negatif etkisinin bir sonucudur.
- Kadınların maddî kaynaklar üzerindeki denetim düzeyleri endüstrileşmenin, kentleşmenin ve büyüyen orta sınıfın pozitif bir işlevidir. Elitlerin verdiği destek genel olarak kadınların maddi kaynaklar üzerindeki denetleme düzeylerinin, kısa süreli toplumsal sorun düzeyinin, kadın hareketleri tarafından geliştirilen ve değişime destek veren kamu desteği düzeyinin ve elitler arası rekabetin pozitif bir sonucudur.

Özet

- Genel olarak, Chafetz işgücü katılımının ve maddî kaynaklar üzerindeki denetimin toplumsal cinsiyet eşitsizliğini aynı anda hem azalttığını hem de değişime uğrattığını ileri sürer. Kadınların işgücüne katılımları sınırlandığında toplumsal cinsiyet eşitsizliği de süreğenlik kazanır; kadınların çalışmasına ve maddi kaynakları denetlemelerine izin verildiğinde ise eşitsizlik geriler.
- Chafetz toplumsal cinsiyet göstergelerinin istikrara kavuşmasında baskıcı iktidardan çok iradî eylemlerin rol oynadığını ileri sürer. Erkekler bir toplumda işbölümünü denetimleri altına aldıklarında yüksek mevkilerin erkekler tarafından işgal edilmesini sağlamak suretiyle orta düzey üzerinde otorite kurabilirler; erkekler kadınların maddi kaynakları yitirmemek için savunma konumuna geçmeleri ve mevcut koşullara riayet göstermeleri sayesinde mikro düzey üzerinde de otorite kurabilmektedirler. Erkekler böylece toplum içinde belirli cinsiyet kalıplarını üreten süreçler üzerinde etkili olan toplumsal cinsiyet tanımlarını denetimleri altına almış olurlar. Bu tanımlar arasında psikodinamik yapılanma, toplumsal cinsiyet sosyalleşmesi ve toplumsal cinsiyetin izlenim yönetimi ve etkileşim yoluyla idealize edilmesi yer alır. Dolayısıyla oluşum süreçleri ve karının kocaya riayeti, çalışan kadının sorumluluklarının ikiye katlanmasına, kaynak ve fırsat eşitsizliğinin pekişmesine, çalışan kadınlara olumsuz yaklaşılırken erkeklerin onaylanmasına neden olur.
- Kadınların işgücüne katılım oranları ve maddî kaynaklar üzerindeki denetimleri arttıkça toplumsal cinsiyet eşitsizliği geriler. Aynı etkenler kadınların erkeklere bağlılığını ve erkeğin kadın üzerindeki otoritesini azaltır. Erkeklerin hane içi ve ailevî işlere daha fazla destek verir hale gelmeleri, kadınların işgücüne katılımını artırarak toplumsal cinsiyet temelli kalıp yargıları, normları ve ideolojileri zayıflatır. Ayrıca kadınların kaynak yaratan pozisyonlara erişimleri kadınların siyasal hareketlerinin de önünü açar ki bu durum toplumsal cinsiyet tanımlarındaki zayıflamayla birlikte kamuoyunun ve elitlerin kadınlara desteğini olumlu etkiler. Kadınların işgücüne katılımındaki artışla beraber gelen kısa süreli toplumsal sorunlar elitlerin kadınlara sağladığı desteğin artmasına neden olurken, aynı zamanda elitlerin siyasal iktidarı elde etme ya da mevcut iktidarlarını sağlama alma arzularında da artışa neden olur. Kadınlar işgü-

cüne katıldıkça ve maddi kaynaklar üzerinde söz sahibi oldukça toplumsal cinsiyet katmanlaşması azalır; elitlerin kadın haklarına ve yasal düzenlemelere verdiği destek artar; erkeklerin mikro kaynak iktidarları azalırken hane içi emeğe katkıları artar.

PERSPEKTİF SEÇİMİ: FEMİNİZM

Chafetz'in teorisinin en keyifli yanlarından biri, teorisyenin son derece ilginç pek çok teorik meseleyi bir araya getirmesidir. Bunlardan ilki Chafetz'in teori geliştirme yöntemidir. Chafetz'in kullandığı yöntem teori birikimi kavramını açıklamakta pozitivist yaklaşımın en iyi öneklerinden biridir. Bir araya getirdiği teorilerin ve faydalandığı fikirlerin sayısı ve çeşitliliği hayret vericidir. Chafetz toplumsal cinsiyet eşitsizliğini açıklarken Karl Marx'ın, Rosabeth Kanter'in, Nancy Chodorow'un, Albert Bandura'nın, Erving Goffman'ın ve Ralf Dahrendorf'un çalışmalarını bir araya getirmekle kalmaz, mübadele teorisi ve toplumsal hareketler teorisinin öğelerinden de yararlanır.

Chafetz dikkatimizi toplumsal cinsiyet ve feminizme çeker. Her ne kadar toplumsal cinsiyet meselesi sosyoloji tarihi boyunca önemli ölçüde özünden uzaklaştırılmışsa da bu konunun sosyoloji disiplini içindeki tarihi Harriet Martineau'nun (1802-1876) çalışmalarına kadar uzanır. Martineau (1838/2003) "toplumun yarısının diğer yarısına hükmettiği bir toplumsal durumun" demokratik bir devlet için en önemli sınav olduğunu ileri sürmüştür (s. 291). 19. yüzyıl başlarında Amerika Birleşik Devletleri'nde toplumsal cinsiyetin durumunu değerlendiren Martineau, "bu sınav çerçevesinde bakıldığında Amerikan medeniyetinin sanılandan daha düşük bir düzeyde" (s. 291) olduğunu belirtir. Karl Marx toplumsal cinsiyetin temel sosyal meselelerden biri olduğunu tespit etmiştir. Marx ve Engels (Engels, 1884/1978) komünist hanenin kadının egemenliğine dayandığını; kadının ev içinde baskı görmesinin "her türlü gerilimi içinde barındıran minyatür bir durum olduğunu; bu durumun ileride önce toplum, ardından da devlet düzeyinde çatışmalara yol açacağını" (s. 735, 737) ileri sürmüşlerdir.

Feminizm terimi ilk kez kadınsı özellikleri tanımlamak için kullanılmıştır. Kavramın siyasal ve eleştirel bir nitelik kazanması için 1892 yılında düzenlenen Birinci Uluslararası Kadın Konferansı'nı beklemek gerekecektir. Bu tarihten sonra kavram iki temel fikirle ilişkilendirilmiştir. Bunlardan ilki bariz biçimde feminist olarak tanımlanan, bilgi ve yönetim biçimlerine odaklanan bir dizi düşünce ve inançtan oluşur. Bu perspektif eril iktidara ve dünyayı eril bir perspektiften bilme biçimine karşı çıkar. Bu yaklaşım bilginin tanımına meydan okuması nedeniyle genel olarak eleştirel teori için-

de değerlendirilir. İkinci temel yaklaşım, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin nasıl ortaya çıktığını anlamaya çalışan çeşitli teorilerden medyana gelir. Her ne kadar aşırı bir genelleme olacaksa da bu perspektif, pozitivist ve bilimsel bir kategoride değerlendirilebilir. Bu iki yaklaşım farklı teorisyenler tarafından pek çok şekilde bir arada değerlendirilebilir; öte yandan Chafetz'in çalışmaları bunlardan ikincisine denk düşer.

Batı Avrupalı toplumlarda gözlemlenen toplumsal cinsiyet eşitsizliği meselesi üç farklı feminizm dalgasıyla ele alınmıştır. Aydınlanma döneminde kadınların eşit haklara sahip olmaları gerektiği fikrinin ortaya çıkmasıyla ilk dalganın işaretleri de görülmeye başlanmıştır. Bu meseleye dair kaygıları ciddi biçimde ilk kez dile getiren Mary Wollstonecraft'ın *A Vindication of the Rights of Woman* (1792/1993) kitabı olmuştur. Öte yandan feminizmin örgütlü hale gelmesi ancak 1848 Seneca Falls Kadın Hakları Anlaşması'yla mümkün olabilmiştir. Eşit oy ve mülk edinme hakkı, eğitime tam erişim, eşit emek için eşit ücret talepleri bu anlaşmayla dile getirilmiştir.

İkinci feminist dalga 1960'lardaki sivil haklar hareketiyle başlamıştır. Simone de Beauvoir'ın *The Second Sex* (1949/1989) ve Betty Friedan'ın *The Feminine Mystique* (1963/1997) kitaplarının yayımlanması ikinci dalga açısından son derece önemlidir. Friedan'ın çalışmaları 1966'da kurulan Ulusal Kadın Örgütü'nün kurulmasına da temel teşkil etmiştir (NOW). Bu hareketin merkezî meseleleri arasında adil ücret; işe ve yüksek öğrenime erişimde eşitlik, kadınların kendi bedenlerine hâkimiyetleri gibi belli başlı konuların yanı sıra cinsellik, üreme, fiziksel tacizin ve tecavüzün yok edilmesi ve daha fazlası yer alıyordu.

1970'lerin başında ikinci dalga içinde iki temel ayrım gözlemlenmiştir. Bu kamplardan biri, kadın haklarıyla ilgilenen toplulukların daha geleneksel kaygılarını vurgularken kadın ve erkeğin benzerliklerine vurgu yapıyordu. Temel kaygıları yapısal eşitsizliklerdi. Diğer grupta yer alan feministler ise daha radikal konularla ilgileniyorlardı. Söz konusu grup kadın ve erkeğin benzerliklerinden ziyade temel farklılıklara odaklanıyordu. Eleştiri tonu daha yüksek olan bu yaklaşım üçüncü dalga feminizmi olarak tanımlanmıştır.

Üçüncü dalga feminizm düşüncesi ırk ve toplumsal cinsiyetin kesişme noktası etrafında şekillenmiştir – siyahi kadın ve beyaz kadının deneyimleri arasında dikkate değer farklılıklar bulunduğunu ileri sürer. Söz konusu yaklaşım daha yakın zamanlarda yaş değişkenine göndermede bulunarak yeniden değer kazanmıştır. Öyle görünüyor ki genç feministlerin deneyimleri ile ikinci dalga feministlerin deneyimleri arasında fark vardır. Genç feministler feminizmin genel kültürün bir parçası olduğu bir sosyal dünyada yetişmişlerdir. Söz konusu genç kadınlar postmodern düşünce içinde yer alan akışkan kimlikler meselesiyle de ilgilenmektedirler. Buradan yola çıka-

rak çatışma ve belirsizliğin pek çok genç feministi en iyi tanımlayan kavramlar olduğu ileri sürülebilir. Jennifer Drake'in de (1997) bir değerlendirme yazısında dile getirdiği üzere "Üçüncü Dalga'yı bir araya getiren çatışma müzakeremiz, dogmayı reddimiz ve 'ikisi de/ve' deme ihtiyacımızdır" (s. 104). Örneğin üçüncü dalgacılar seksi kıyafetler giyme haklarını talep ederken aynı zamanda kadını nesneleştirdiği için patriyarkayı eleştirebilirler.

Bu kitapta toplumsal cinsiyetle özel olarak ilgilenen üç teorisyen bulunuyor. Bunlardan ikisi, Dorothy Smith ve Judith Butler, daha radikal bir feminist yaklaşımı benimserler. Bu iki teorisyene göre erkeklerin ve kadınların hayat deneyimleri birbirlerinden farklıdır ve toplumsal cinsiyet eşitliği yapısal eşitlikten çok daha önemlidir. Dorothy Smith (On Altıncı Bölüm) kadınlara özgü bilinç ve yaşam deneyimleri üzerine odaklanır. Smith'e göre kadınlar dünyaya dair ikili bir farkındalığa sahiptirler: biri erkeklerin nesnel dünyası, diğeri ise kendi hayat deneyimleri. Judith Butler (On Yedinci Bölüm) önce bedene sonra bilince, daha yerinde bir değişle, öznelliğe odaklanır. Butler toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin daha temel bir yapıya dayandığını ileri sürer: Buna göre beden normatif biçimde cinsiyetlendirilir.

Hem Smith hem de Butler kadınların bilgi ve bedenselleşme sistemleri yoluyla nasıl denetim altına alındıklarını anlamaya çalışan eleştirel bir kavrayış geliştirmişlerdir. Bu denetim biçimi bedenin ve aklın derinliklerine öylesine işlemiştir ki çoğunlukla farkında olmadan çalışır. Smith'e ve Butler'a göre toplumsal cinsiyet eşitliği sağlamanın anahtarı kadını denetim altına alan kabullenmeleri gün ışığına çıkaran altüst edici pratiklerde yatar.

TEORİ ALET ÇANTANIZ İÇİN

- En az iki ek kaynaktan yararlanarak analiz düzeyleri ve yapı kavramlarını teorik olarak tanımlayınız.
- Irk kavramına teorik yaklaşımlara dair 250 kelimelik bir özet yazınız.
- Feminizm kavramına teorik yaklaşımlara dair 250 kelimelik bir özet yazınız.
- Bu bölümü okuyup anladıktan sonra aşağıdaki kavramları teorik olarak tanımlayabiliyor olmalı, kavramların yapısal ırk teorisi ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği teorisi açısından önemlerini açıklaya-

bilmelisiniz: Wilson'ın toplumsal yapı, ırkçılık, sömürü, bölünmüş emek piyasası, Jim Crow, post-endüstriyel ekonomi kavramları; Chafetz'in feminizm, toplumsal yapı, analiz düzeyleri, kadınların işgücüne katılımı, örgütsel değişkenler (kariyer planı, örgütsel iktidar, göreli sayılar) toplumsal mübadele, mikro iktidar, toplumsal cinsiyet tanımları, meşruiyet kazandırma, intrapsişik yapılar, sosyal öğrenme, toplumsal cinsiyet yönetimi, değişimin kasıtlı ve kasıtsız nedenleri kavramları.

- Bu bölümü kavradığınızda şunları yapabiliyor olmalısınız:
  - Marksist elit teorisini, bölünmüş emek piyasası teorisini ve Wilson'ın sınıf teorisini birbirleriyle kıyaslayabiliyor olmalısınız.
  - Wilson'ın Amerika'da ırk ilişkilerini tanımladığı üç dönemi açıklayabiliyor; Marksist elit teorisi, bölünmüş emek piyasası teorisi ve Wilson'ın sınıf-devlet teorisini kullanarak bu üç farklı dönemi analiz edebiliyor olmalısınız. Başka bir ifadeyle, Wilson'ın teorisini kullanarak sınıf kavramının ırk ilişkileri açısından neden ırktan daha önemli hale geldiğini açıklayabilmelisiniz.
  - Chafetz'in teorisinde kadın işgücünün neden bu kadar önemli olduğunu açıklayınız.
  - Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin üretiminde mübadele süreçlerinin nasıl rol oynadığını açıklayabilmelisiniz. Toplumsal cinsiyet açısından bakıldığında erkekler kendi mikro iktidarlarını nasıl avantaja çevirirler?
  - Kız ve erkek çocuklarının intrapsişik yapısal farklılıklarını, bu yapıların nasıl oluştuğunu ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğini nasıl etkilediğini açıklayınız.
  - Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin iradi olarak nasıl yeniden üretildiğinin anlaşılmasında toplumsal öğrenme teorisi ve dramaturjinin nasıl katkı sağladığını açıklayınız.
  - Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin kendiliğinden nasıl değiştiğini açıklayınız.
  - Chafetz'e göre toplumsal cinsiyetin hangi iki karakteristiğinin değişime engel olduğunu (bu iki özelliği tam olarak açıkladığınızdan emin olun) söyleyiniz.
  - Kadın hareketlerinin nasıl ortaya çıktığını ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinde yaşanan değişimleri nasıl etkilediğini açıklayabiliyor olmalısınız. Bu durum genel anlamda toplumsal hareketlere dair bize ne söyler?

Daha fazlasını öğrenmek için: Birincil ve ikincil kaynaklar

Janet Saltzman Chafetz:

- *Gender Equity: An Integrated Theory of Stability and Change*, Sage, 1990.
- Chafetz mükemmel bir kaynak olan *Handbook of the Sociology of Gender* (Kluwer/Plenum, 1999) kitabının editörüdür.
- 1993 yılında Chafetz toplumsal cinsiyet katmanlaşmasına dair teorik bir senteze ulaşabilmek için Rae Lesser Blumberg, Scott Coltrane, Randall Collins ve Jonathan Turner'ın ortak çalışmasına katkı sunmuştur. Bu çabanın sonucunda nadir ve önemli bir eser olan "Toward an Integrated Theory of Gender Stratification," (*Sociological Perspectives*, 36, s. 185-216) makalesi yayımlanmıştır.

William Julius Wilson:

- *The Declining Significance of Race* (2. baskı), University of Chicago Press, 1980.
- *The Truly Disadvantaged*, University of Chicago Press, 1987.
- *When Work Disappears*, Vintage, 1997.

Dünyayla Bağdaştırmak

- En çok kullandığınız arama motoruna "Afrikalı Amerikalılara dair politikalar" yazın. Karşınıza çıkan üç internet sayfasını ayrıntılı biçimde inceleyin. Sizce bu sitelerde yer verilen bilgiler Wilson'ın analizine ve siyasal önerilerine uyuyor mu? Yanıtınız "hayır" ise sizce neden? Sizce hangi politikaların yapısal eşitsizlik üzerinde en fazla etkisi olacaktır? Bu ya da benzer politika değişimlerine nasıl katkı sağlayabilirsiniz?
- En az dört farklı internet kaynağına bakarak kamusal alanda cinsiyete dayalı ayrımı ifade eden "alan ayrımı" [*separation of spheres*] kavramını inceleyin. Bu tanım ne anlama gelmektedir ve Chafetz'in teorisindeki yeri nedir? Nasıl bir tarihsel arka plana sahiptir? Yaşamınızı etkileyen alan ayrımlarından en az altı tanesini sıralayın.
- En sık kullandığınız arama motoruna "küresel toplumsal cinsiyet eşitsizliği" yazın. En az üç farklı topluma dair bilgilerden yola çıkarak bu ülkelerdeki toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dair bir rapor hazırlayın. Bu toplumları içinde yaşadığınız toplumla kıyaslayın. Chafetz'in teorisi sizce bu toplumlar için ne ölçüde geçerlidir?
- Yerel bir kadın merkezinde ya da sığınma evinde gönüllü olarak gözlem yapın.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Sınıfı Yapılandırmak

Pierre Bourdieu

Büyük Resim: Sınıf
Teorisyene Kısa Bakış
Kavramlar ve Teori: Sınıfı Yapılandırmak
  Sermayenin Dört Türü
  Habitus
  Alanlar
Kavramlar ve Teori: Sınıfı Yinelemek
  Dilsel Piyasalar
  Simgesel Mücadele
Kavramlar ve Teori: Yeni Bir Sosyolojiye Doğru
  Diyalektisizm ve Bir Pratiğin Teorisi
  Düşünümsel Sosyoloji
Özet
Perspektif Seçimi: Kültürel Bedenselleşme
Teori Alet Çantanız İçin

Büyük Resim: Sınıf

Birinci Bölüm'de belirttiğim üzere, modernite muhtemelen insanlık tarihi içinde kendini en iyi bilen dönem olmuştur. Sosyal modernistler fikrî bir zafer elde etmek için Aydınlanma'nın beklentilerini karşılayacak bir toplum tasarlamaya koyuldular. Kapitalizm de bu planın bir parçasıydı. Kapitalizmin kurucu ideolojisine göre kapitalizm, herkesin çok çalışarak ve kararlılıkla dilediği toplumsal statüye erişebileceği bir sistem olarak ortaya çıkmıştır. Bu plan geri tepmiştir. Kapitalizmin adına sınıf dediğimiz, neredeyse sadece modernizme özgü bir eşitsizlik yapısı ürettiğini Marx'tan beri biliyoruz, modernite öncesinde sınıf genel anlamda sadece eğitime göndermede bulunuyordu; kendi alanında otorite kabul edilen çalışmalardan söz ederken *klasik* ya da *klasikleşmiş* sıfatlarını kullanmamızın arkasında bu vardır.

Sınıf kavramının gerçek anlamda modern kullanımı 1770 ve 1840 arasında görülmüştür ki bu dönem, Sanayi Devrimi'yle birlikte Fransız ve Amerikan siyasal devrimlerine tanıklık eden bir sürece karşılık gelir. Öyleyse modernite, "yeni bir toplum anlayışını... ya da yeni ayrım türlerini de içerecek şekilde toplumsal ayrımlar üreten özel bir *toplumsal sistemi*" de beraberinde getirmiştir (Williams, 1985, s. 62).

Marx'a göre sınıfın yapısı üretim araçları ve işbölümü etrafında şekillenmiştir. Kapitalizmin ortaya çıktığı dönemde birkaç farklı sınıf olsa da Marx'a göre sistemin doğasına özgü diyalektik uzun dönemde iki sınıf üretecektir: mal sahipleri ve işçiler. Kapitalistler sonsuz sermaye birikimi değirmenini döndürebilmek için her zaman işçileri sömürecek ve böylece işçilerin türsel varlıklarına (esasen insanlıklarına) yabancılaşmalarına neden olacaklardır. Sınıf yapısı, işçilerin mevcut sistemi değiştirmelerine engel olan yanlış bilinç ve ideolojiyle birlikte, birbirleriyle örtüşen ekonomik ve siyasal yapılar aracılığıyla yinelenir. Marx'ın şemasına göre devlet, kapitalizmin çıkarlarına hizmet eden yasaları çıkarır ve uygular. Yanı sıra sınıf yapısı tüketicilik yoluyla da yinelenir – daha Marksist kavramlarla söylersek, egoist aktörler kendilerini meta fetişizmine kaptırırlar.

Weber bize sınıf eşitsizliğini anlayabilmemiz için farklı bir yol göstermiştir. Her şeyden önce Weber'in teorisine göre sınıf birbirinden keskin biçimde ayrılan iki parçadan oluşmaz; sınıf yapısı çok daha karmaşıktır. Weber, sınıfın iki ana eksene sahip olduğunu ileri sürer: mülk sahipliği ve pazardaki konum. Mülk sahipliği Marx'ın üretim araçlarını kapsamakla birlikte hissedarlık ve ev sahipliği gibi farklı türden mülk ilişkilerini de içerir. Pazardaki konum bir hizmet ya da ürün üzerindeki hâkimiyet olarak tanımlanır. Bu eksen doktorlar ya da profesörler gibi farklı profesyonelleri ve uzmanları da içerir. Weber bu boyutu eklerken hiç kuşkusuz bürokrasinin Marx'tan bu yana ekonomik ve siyasal yönetimde giderek artan kullanımını dikkate almıştır; bu bakış açısı bize orta sınıfı kavramlaştırma olanağı sağlamıştır. Bu önemli bir nokta çünkü bu sınıf yapısını oluşturan bileşenler farklı eğitim düzeylerini ve farklı diplomaları da içerir. Marx kendi yaklaşımında bu kurucu malzemeleri kullanmamıştır. Weber ayrıca bu iki eksende ortaya çıkan eşitsizliklerin süreç içinde değişime uğradığını, bu nedenle farklı türde karmaşık sınıf ilişkilerinin ortaya çıktığını gözlemlemiştir. Marx haklıydı: Sadece iki farklı pozisyon söz konusu olduğunda sınıf çatışmasının ortaya çıkması daha muhtemeldir; o nedenle Weber'in karmaşık sınıf yapısı açısından bakıldığında, insanların "sınıfbilincini" hissetmeleri Marx'ın düşündüğünden çok daha

güçtür. Burada sözü edilenin doğrudan bireylerin denetimindeki bir süreç değil *yapısal bir sonuç* olduğuna dikkat edin. Weber'e göre sınıf yapısının karmaşık olması insanların yapının meşruiyetini sorgulama olasılığını azaltır. Yanı sıra Weber doğrudan sınıf yapısını yansıtmayan iki eşitsizlik yapısı daha –iktidar ve statü– eklemiştir.

Bu noktada yapının niteliğini ve sonuçlarını kavramanızı diliyorum. Marx, sınıf yapısının üretim araçlarına sahiplik durumuna göre şekillendiğini ileri sürmüştür. Bu tür bir yapı sömürüye, yabancılaşmaya, yanlış bilince ve meta fetişizmine yol açmaktadır. Marx'ın dile getirdiği öğeler –üretim araçlarına sahiplik– Weber'in sınıf yapısı teorisinde de yer alır; ancak Weber'e göre sınıf yapısını oluşturan öğeler arasında eğitim ve uzmanlık belgesi/diploma gibi etkenler de yer almaktadır. Bu da sınıf yapısının niteliğinin, dolayısıyla da ürettiği sonuçların değişebileceği anlamına gelir. Sözgelimi bu tür bir sınıf yapısı yabancılaşmadan çok bürokratik bir kişiliğin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. En az bu tespit kadar önemli bir başka nokta ise toplumsal değişimin farklı yapılar dolayısıyla farklı süreçlere bağlı olduğu tespitidir. Weber'in tasarımına göre toplumsal değişim çok daha karmaşıktır; Marx'ın ileri sürdüğü gibi basitçe kapitalizme özgü diyalektik baskıların sonucundan ibaret değildir. Weber'in sınıf, statü ve iktidar kavramlarına başvurarak tanımladığı karmaşıklık meselesi On Beşinci Bölüm'de Particia Hill Collins tarafından kesişimsellik teorisi anlatılırken gayet başarılı biçimde kullanılıyor. Bu bölümde, Pierre Bourdieu'nün Marx'ın ve Weber'in sınıf teorilerinden ayrılan ve farklı öğeler üzerine inşa edilen sınıf tabakalaşması teorisine odaklanacağız.

TEORİSYENE KISA BAKIŞ

Kısa Biyografi

Pierre Bourdieu 1 Ağustos 1930'da Denguin'da (Fransa) doğmuştur. Paris'te, École Normale Supérieure'de Louis Althusser'den felsefe dersleri almıştır. Eğitiminin ardından 1955-1958 yılları arasında Moulins'de bulunan Banville Lisesi'nde (ileri düzey lise) üç yıl ders vermiştir. 1958'den 1960'a kadar Cezayir'de saha araştırması yürütmüştür ki bu çalışması sonraki yıllarda kendi sosyolojik anlayışına temel oluşturacaktır. Kariyeri boyunca aralarında Uluslararası Sosyoloji Birliği tarafından 20. yüzyılın en önemli on sosyoloji çalışması arasında gösterilen *Distinction: A Social Critique of*

the Judgment of Taste'in de* (1979/1984) (*Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, çev. Derya Fırat Şannan, Ayşe Günce Berkkurt, Heretik Yayıncılık, 2015) bulunduğu 25 kitap yayımlamıştır. Avrupa Sosyoloji Merkezi'nin kuruculuğunu ve yöneticiliğini üstlenen Bourdieu, Collège de France'da sosyoloji kürsüsünün üst düzey yöneticiliğini üstlenmiştir (daha önce aynı görevi Émile Durkheim'ın yeğeni Marcel Mauss yürütmüştür). Craig Calhoun (2003) Bourdieu'nün "Durkheim'dan bu yana en etkili ve özgün Fransız sosyolog" olduğunu ileri sürer (s. 274). Bourdieu, 23 Ocak 2002'de Paris'te öldü.

Temel Sosyolojik Meseleler

Bourdieu'nün tutkusu entelektüel dürüstlük ve titizliktir. Hiç kuşkusuz sınıfı da mesele edinmişti; özellikle de sınıfın gizli ve bilinçsiz şekilde yeniden üretimiyle ilgileniyordu. Ancak bütün bu ampirik kaygıların ötesinde, hiçbir zaman tek bir yanıta bağlı kalmamak ve eleştirel düşünceyi geliştirmek ilkesine dayanan entelektüel eğilimi yer alıyordu: "Bourdieu'nün düşüncelerinden yararlanmaya davet, elbette Bourdieu'nün ötesine geçen ve gerektiğinde ona karşı çıkabilen fikirlere davettir" (Wacquant, 1992, s. xiv).

Basitçe Söylersek

Bourdieu'ye göre sınıf bedenin içinde kültürel sermaye yoluyla yapılanmıştır; kültürel sermaye ise beğeniler, alışkanlıklar, sosyal ve linguistik beceriler gibi öğelerden meydana gelir. İnsanlar yürüyüşleriyle, oturup kalkmalarıyla konuşmalarıyla ve buna benzer eylemlerle kendi sınıfsal konumlarını düşünmeksizin, kendiliğinden dışa vururlar. Bu açıdan bakıldığında her türlü karşılaşma bir piyasaya dönüşür. İnsanlar sınıfsal konumlarını kıyaslayabildikleri etkileşimler sırasında rahattırlar, çünkü benzer beğenileri paylaşmaktadırlar. Bu tür karşılaşmalarda kimsenin daha üstün bir kültürel sermaye kazanamaması bir dezavantaj üretir. Sınıfsal konumların farklı olduğu karşılaşmalarda daha düşük bir kültürel sermayeye sahip olanlar genellikle bu durumdan rahatsız olurlar; mübadeleye ya hiç katılmayacaklardır ya da karşılığında çok az şey kazanacaklardır. Bu nedenle çoğu kişi kültürel sermayesini artırabilecek bir konuma geldiğinde geri çekilir ve bu durumu avantaja çevirmekte başarısız olur. Bu açıdan bakıldığında sınıf her türlü sosyal etkileşim sırasında bireyin sınıfsal konumunu sınırlayan ve sinsice yeniden üreten bedenin içinde yapılanmıştır.

(*) Bourdieu'nün eserinin orijinal Fransızca başlığı *Distinction: Critique sociale du judgement*. Türkçeye "Temayüz: Yargının Toplumsal Eleştirisi" olarak çevirebileceğimiz başlığa İngilizce çeviride müdahale edilerek "beğeni yargısı" eklenmiştir – ç.n.

Anahtar Kavramlar
Ekonomik sermaye, sosyal sermaye, kültürel sermaye, beğeni, habitus, zorunluluğa olan mesafe, eğitim, alan, dil piyasası, simgesel şiddet, inşacı yapısalcılık, diyalektik.

Kavramlar ve Teori: Sınıfı Yapılandırmak

Kapitalizmin temel gerçeği sermayedir. Sermaye ne servet ne de gelir demektir. Gelir genellikle yıllık ücretle; servet ise bir bireyin varlıkları ve borçları arasındaki ilişkiyle ölçülür. Gelir de servet de bir bakıma durağandır: Her ikisi de gerek birey gerekse bir grup açısından ölçülebilir olgulardır. Sermaye, öte yandan, aktif bir doğaya sahiptir: Bu nedenle sermaye bazı mamullerin üretilmesine yarayan birikmiş başka mamuller olarak tanımlanır. Sermayenin yegâne amacı daha fazla sermaye üretmektir.

Sermayenin Dört Türü

Bourdieu esasen dört farklı sermaye çeşidinden söz eder: Ekonomik sermaye, sosyal sermaye, simgesel sermaye ve kültürel sermaye. Söz konusu sermayelerin dördü de sınıfın üretimine yatırılır ve bu üretim için kullanılırlar. Bourdieu sermaye kavramının genel kullanımını karşılamak için *ekonomik sermaye* tanımını kullanır. Ekonomik sermaye genelde bir bireyin serveti ve geliriyle belirlenir. Tıpkı Marx gibi Bourdieu de ekonomik sermayeyi temel unsur olarak görür. Öte yandan Marx'tan farklı olarak Bourdieu'ye göre ekonomik sermayenin önemi bireyin sahip olduğu diğer sermayelerin miktarı üzerindeki güçlü etkisinden ileri gelir ki diğer sermayeler de kendilerine özgü etkileme gücüne sahiptirler. Bir başka ifadeyle topu ilk yuvarlayan ekonomik sermayedir ancak bir kez yuvarlanmaya başladığında diğer sermayeler sınıf eşitsizliklerinin sürmesinde daha güçlü etkiye sahip olabilirler.

Sosyal sermaye bireyin bir parçası olduğu sosyal ilişkiler ağına göndermede bulunur. Dolayısıyla tanıdığınız kişilerle ve bu kişilerin toplumda sahip oldukları konumla ilgili bir duruma işaret eder. Sosyal sermaye düşüncesini en iyi özetleyen ifadelerden biri "önemli olan ne bildiğin değil kimi tanıdığındır" sözüdür. Sosyal sermayenin dağılımı hiç kuşkusuz sınıfla ilişkilidir. Sözgelimi bir üst sınıfa aitseniz Phillips Academy, Yale ya da Harvard gibi elit okullarda eğitim görürsünüz. Bu okullarda iktidar sahibi kişilerle bağlantı

kurma olanağını elde etmeye gücünüz yetecektir – sözgelimi geçen 30 yıl içinde gerçekleşen seçimlerde ABD başkanlığı için yarışanlardan en az biri Yale mezunudur. Öte yandan sosyal sermaye üzerindeki tek belirleyici ekonomik sermaye değildir. Biz de kimi zaman bilinçli olarak, kimi zamansa kendiliğinden gelişen olayların sonucunda kendi sosyal ilişki ağımızı kurabiliriz. Örneğin 1960'lı yıllarda Arkansas'taki Hot Springs Lisesi'ne gitseydiniz siz de Bill Clinton'la arkadaş olma şansına sahip olabilirdiniz.

Simgesel sermaye fiziksel ya da sosyal gerçekleri üretmek ya da pekiştirmek adına simgelerden yararlanma iktidarına göndermede bulunur. Bourdieu'nün bu fikriyle birlikte sınıf ayrımının simgesel doğasını kavramaya başlıyoruz. Sosyal gruplar sadece insanlar bir araya gelmeye karar verdiklerinde oluşmazlar. Max Weber gevşek bir biçimde bir araya gelen insanların sosyal bir grup oluşturabilmeleri için bazı teknik koşulların karşılanması gerektiğini ileri sürer: İnsanların birbirleriyle iletişim kurabilmesi ve buluşabilmesi gerekir; mutlaka kabul görmüş bir lider bulunmalıdır; ayrıca grubun örgütlenebilmesi için amaçlar açıkça belirtilmiş olmalıdır. Öte yandan bu koşulları sağlamak da tek başına sosyal grubun oluşması için yeterli değildir. Grubun simgesel olarak da kabul görmüş olması gerekir.

Bourdieu simgesel sermaye fikriyle, bizim bir etkileşim sırasında kullanılan simgeleri çözümleme çabamızın ötesine geçer (Üçüncü Bölüm). Simgesel etkileşimcilik insanların anlam odaklı varlıklar olduklarını, anlamın ise süregiden simgesel etkileşimlerin sonucunda ortaya çıktığını ileri sürer. Bizler simgesel varlıklarız; fakat anlam doğrudan simgenin kendi içinde yer almaz; pragmatik olarak yüz yüze iletişim sürecinde müzakere edilir. Simgesel etkileşimciliğin tespitleri sayesinde insanların farklı durumlarda nasıl anlamlar ürettikleri konusunda çok şey öğrendik. Ancak Bourdieu'nün simgesel sermaye kullanımı oldukça farklıdır.

Bourdieu her türlü insan ilişkisinin simgesel olarak üretildiğini, ancak herkesin eşit düzeyde simgesel iktidara sahip olmadığını ileri sürer. Sözgelimi ben her yıl öğrencilerim için çok sayıda tavsiye mektubu yazarım. Bu süreçte doldurduğum formların hepsi bana aynı soruyu sorarlar: "Adayla ilişkiniz?" Ben de her zaman "hocası" yanıtını veririm. Şu durumda buradaki hoca-öğrenci ilişkisinin *anlamı* benim öğrencilerimle etkileşime girmemin bir sonucu olarak ortaya çıkar; sonuçta benim hoca-öğrenci ilişkim muhtemelen bazı meslektaşlarımın ilişkisinden bir şekilde farklıdır. Öte yandan hoca-öğrenci ilişkisini ne öğrencilerim ne de ben *yarattık*. Bourdieu (1991) sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet gibi objektif yapıların ve kategorilerin simgesel sermayenin

kullanımıyla üretildiklerini ileri sürer: "Simgesel iktidar, gerçeği inşa etme gücüdür." (s. 166)

Bourdieu'ye (1989) göre simgesel sermaye hem bir yaratma hem de ifşa etme iktidarıdır – simgesel sermaye bir

> dünya-kurma... gruplar oluşturma kudretidir... bir ayrımı dayatma ya da böyle bir ayrım düşüncesini aşılama kudretidir, bu da demek oluyor ki [simgesel sermaye] sosyal ayrımları görünür ve aşikâr kılma iktidarıdır ki bu da onun siyasal bir iktidar olduğu anlamına gelir. (s. 23)

Buradaki dünya kurma kudreti iki unsura dayanır. Öncelikle, simgesel sermayeyi kullanacak kişinin dikkate alınmasına yetecek sosyal statüye de sahip olması gerekir. Söz konusu grup, bilim insanları, yasa koyucular ya da sosyologlar gibi toplum içerisinde kimliklerini simgesel olarak konuşturabilme olanağına sahip resmen tanınmış bir birey ya da grup tarafından etiketlenmiş olmalıdır. Kurumsal bir yetki onayı, özellikle de eğitim belgesi şeklinde verilmiş bir onay (okul bu bakımdan devletin temsilcisi gibi hareket eder), "evrensel olarak kabul edilen bir görüşü uygulamaya koymak suretiyle bu onaya sahip olan herkesi herkese karşı simgesel bir mücadeleye girmekten kurtarır " (s. 22).

Dünya kurmanın ikinci unsuru gerçeklikle belirli bir ilişkiye girmektir: "Simgesel tesir, ileri sürülen görüşün gerçeklikte bulduğu karşılığın düzeyine bağlıdır" (Bourdieu, 1989, s. 23). Sanırım en doğrusu simgesel sermayeyi bir değişken olarak görmek. Sosyal sermaye içinde ne kadar sosyal ve fiziksel gerçeklik barındırırsa o ölçüde etkili olur. Sosyal sermayenin sahip olduğu kutsama ya da ifşa etme iktidarıyla kastedilen de budur. Simgesel iktidar önceden işgal edilmiş sosyal bir alanın özünü açığa çıkarır. Fakat bir gruba simgesel bir ömür bağışlamanın "o zamana kadar sadece... yan yana duran, tümüyle birbirine iliştirilmiş kişilere, bir bireyler yığınına... kurulu, kurumsallaşmış bir hayat bahşettiğine" dikkat edin (s. 23). Şu durumda, bir varoluşun meşruiyet kazanması simgesel yeterliliğe bağlı olduğu için toplumdaki en önemli çatışmalardan biri simgelere ve sınıflandırmalara dair çatışmadır.

Simgesel ve *kültürel sermaye* arasında açık bir ilişki vardır. Simgesel sermayenin kullanılması kültürel sermayenin var olduğu simgesel alanı üretir. Genel olarak **kültürel sermaye** bir bireyin sahip olduğu ekonomik kaynaklar sayesinde kazandığı enformel sosyal becerilere, alışkanlıklara, dilsel üsluba ve beğenilere göndermede bulunur. Kültürel sermayeyi oluşturan konuşma, hareket etme ve ayrım yapma biçimlerimiz ait olduğumuz sınıfın birer ürünü-

dür. Bourdieu üç farklı kültürel sermayeden söz eder: nesneleşmiş, kurumsallaşmış ve bedenselleşmiş kültürel sermaye. *Nesneleşmiş kültürel sermaye* kültürel sermayeyle ilişkili maddi ürünlere göndermede bulunur (örn. kitaplar, bilgisayarlar, resimler). *Kurumsallaşmış kültürel sermaye* bilgi ve beceri sahipliğini resmen tanıyan onaylamalara atıfta bulunur (derecelerde ve diplomalarda olduğu gibi). *Bedenselleşmiş kültürel sermaye* ise Bourdieu'nün tasarımında en önemli yeri işgal eder. Bireyin habitusunu (aşağıda tartışılıyor) oluşturan şeyin bir parçasıdır ve bedenin içinde yaşayan ve bedenle deneyimlenen kültürel sermayeye göndermede bulunur. Kültürel sermayenin bu işlevi beğeni olarak dışa vurur.

Beğeni, "pahalı şaraplara düşkündür" ifadesinde olduğu gibi bireysel bir seçime ya da düşkünlüğe göndermede bulunur. Bourdieu ise bize beğenilerimizin aslında kişisel olmadıklarını söylüyor: Beğenilerimizi büyük ölçüde toplumsal sınıflarımız şekillendirir – beğenilerimiz bedenselleşmiş kültürel sermayemizdir. Buradaki örnekte belirli bir beğeni sadece belirli bir sınıf aidiyetinin sağladığı uygun kültürel koda sahip olanlarca tanınmakta, sadece onlar tarafından sergilenebilmekte ve onaylanmaktadır. Bir müziği duymak ve onu asansör müziği olarak değil de barok müzik olarak sınıflandırabilmek büsbütün bir kavrayış dünyasına işaret eder. Dolayısıyla, bireyler kendi seçimlerini dışa vurduklarında ya da bir nesneyi belirli bir şekilde sınıflandırdıklarında aynı zamanda kendilerini de sınıflandırmış olurlar. Beğeni masum ve doğal bir fenomen gibi ortaya çıkabilir; ancak gerçekte toplumsal konumu açığa vuran sinsi bir unsurdur. Bourdieu'nün (1979/1984) de söylediği gibi, "Beğeni sınıflandırır; bu arada sınıflandıranı da sınıflandırır" (s. 6). Beğeni meselesi "kültürel üretim ve egemen sınıf sahasında verilen mücadelelerin en önemli unsurlarından biridir" (s. 11).

Habitus

Beğeni habitusun parçasıdır, habitus ise bedenselleşmiş kültürel sermayedir. Sınıf ne sadece (simgesel sermaye sayesinde var olan) ekonomik bir sınıflandırmadır ne de insanların farkında olabilecekleri hayat şartlarından (sınıf bilincinden) ibarettir – sınıf bedenlerimize işlenmiştir. **Habitus** bireye ait bedenin kalıcı şekilde düzenlenmesi ve dünyaya konuşlanmasıdır. Duruşumuzdan, yürüyüşümüzden, konuşmamızdan, yememizden ve gülüşümüzden anlaşılır; bedenimizi her kullandığımızda kendini açığa vurur. Habitus insanların hem kendi davranışlarını düzenlerken hem de başkalarının davranışlarını algılayıp takdir ederken başvurdukları sistemdir.

Gözünüzden kaçmasın: Bu değerlendirme ve düzenleme sistemini bedenimiz *hisseder*. Nasıl davranmamız gerektiğini fiziksel olarak hissederiz; öteki insanların eylemlerinin anlamını fiziksel olarak hissederiz; bu davranışları (durumdan rahatsız olup olmama halimize göre) fiziksel olarak ya onaylar ya da sansürleriz; farklı yiyeceklere farklı fiziksel tepkiler veririz (açgözlülük sergileyebilir ya da iğrenebiliriz); bazı cinsel uyaranlara fiziksel olarak tepki verirken bazılarına vermeyiz – bu liste sonsuza kadar böyle uzar gider. İnsanlığımız –ki buna sınıfsal konumumuz da dahildir– yalnızca bilincimize ve zihinsel kapasitemize dayanmaz; tam da bedenlerimizde bulunur.

Bourdieu'nün ne demek istediğini anlayabilmek için spor örneğine başvurabiliriz. Kumda voleybol oynamayı severim fakat bunu ancak beş senede bir kez yapabilirim; bu da aslında bu oyunda çok da iyi olmadığım anlamına gelir. Her oynadığımda sürekli topun ve oyuncuların nerede konumlandıklarını düşünmek zorunda kalırım. Topa yakınımdaki oyuncunun mu yoksa benim mi hamle yapmam gerektiğini takip etmem gerekir. Bütün bu takip etme çabası ve zihinsel süreçler zamanımın bittiği anlamına gelir. Ya topa 1,5 saniye daha geç vururum ya da elim topa değeceğine ağzım kumla doluverir (gerçi takımdaki diğer beceriksizler benim çabamdan genellikle epey etkilenirler). Profesyonel voleybol oyuncuları tamamen farklı bir dünyada yarışırlar. Düşünmelerini gerektiren durumlar çok nadirdir. Topu ve takım arkadaşlarını hisseder, bilişsel olarak her bir hareketi hesap ederken geçecek zamana göre çok daha hızlı hareket ederler. Voleybol onların bedenine işlemiştir.

Bent Flyvbjerg (2001) adına Dreyfus modeli dediği süreci açıklarken bizim burada anlatmak istediğimiz durumu da ayrıntılı biçimde ortaya koyar: Dreyfus modeline göre beş farklı öğrenme düzeyi vardır: acemi, ileri düzey yeni başlayanlar, yeterli düzeydekiler, yetkinler ve uzmanlar. Acemiler bir duruma dair kuralları ve hedefi bilirler; ileri düzeydekilerin de duruma dair somut bilgileri vardır ama onlar ayrıca bağlamı da anlarlar; yeterli düzeydekiler karar alma süreçlerinde belirli bir hiyerarşiyi takip eder ve kendilerini neticeden sorumlu hissederler. Yetkin ve uzman düzeylerinde ise farklı bir bilgi düzeyine adım atarız. İlk üç düzeyin hepsi bilince dayanır, son iki düzeyde ise bilgi bedenselleşir. Bu noktada artık durumlar ya da meseleler sezgisel olarak anlaşılır ve analitik akılcılığın ötesine geçen bir beceri gerekir. Uzmanlar söz konusu olduğunda, "becerileri o denli kendilerinin bir parçası haline gelmiştir ki, bedenlerinin ne kadar farkındaysalar, becerilerinin de o kadar farkındadırlar" (s. 19).

Öyleyse habitus bilinçli düşünce düzeyinden daha aşağıda ve iradenin denetim alanı dışında bir yerde varlık gösterir. Bedenleşmiştir habitus; kendine özgü gücünü kültürel sermayenin fark edilmeyen oyunundan alır:

> [habitus] içimize dönük bir dikkatin ya da iradenin denetiminin ötesinde... en otomatik jestlerle ya da bedenin en önemsiz teknikleriyle... işbölümünü... ya da tahakküm bölüşümünü... en açık biçimde dışa vuran... toplumsal dünyanın inşasında ve bu dünyayı değerlendirirken başvurulan en temel esasları yürütür. (Bourdieu, 1979/1984, s. 466)

Bourdieu burada hepimizin, her birimizin, kendi sınıfsal konumumuzun uzmanları olduğumuzu anlatmak istemektedir. Kişisel tarzımız, konuşmalarımız, beğenilerimiz vd. doğduğumuz andan itibaren bedenimize yazılmışlardır.

Habitusun üretiminde iki etken önemli rol oynar: Zorunluluklara olan mesafe ve eğitim. *Zorunluluğa mesafe* bizi hayatta tutan, biyolojik varlığımız için gerek duyduğumuz şeyleri anlatır. Üst sınıfa ait olanların hayati ihtiyaçlara olan mesafeleri zorunluluklardan arınmış bir dünya deneyimine sahip olmalarını sağlar. Onların tersine yoksullar her zaman gündelik yaşamlarını dert etmek zorundadırlar. İnsanlar yaşamsal ihtiyaçlardan uzaklaştıkça sürekli kaygı duymaktan da kurtulurlar; artık istedikleri etkinliğe sadece canları o etkinliği istediği için katılmakta özgürdürler. Örnek vermek gerekirse, muhtemelen bir hobiniz vardır. Resim yapmayı, oyun sergilemeyi ya da benim gibi gitar çalmayı seviyorsunuzdur. Bu tür etkinliklerin bize verdikleri kendilerine özgü bir haz vardır; keyif veren etkinliklerdir bunlar. Daha yoksul sınıfların böyle lüksleri yoktur. Onlar için gündelik hayat iki yakayı bir araya getirme mücadelesiyle geçen bir törpüdür. Hayatta kalma mücadelesi ve beraberinde getirdiği duygusal yük öylesine büyüktür ki yoksulları hobilerinin peşine düşecek ya da "hayattan en iyi şekilde yararlanmalarını" sağlayacak zamandan ve olanaktan mahrum bırakır.

Zorunluluğa olan mesafeyi süreğen bir çizgi olarak düşünmeliyiz. Siz ve ben muhtemelen bu çizginin ortalarında bir yerdeyiz. Bir şekilde biz de geçim derdine düşmek zorundayız ama keyif aldığımız etkinlikler için de zamanımız ve enerjimiz var. Elit sınıfa ait olanlar bu çizginin en üstlerinde yer alırlar ve bu durum bütün etkinliklerinde kendini gösterir. Örneğin evsizler neden yemek yerler? Yaşamak için yemeleri gerekir. Açsalar zehirli olmadığı sürece her şeyi yiyebilirler. İşçi sınıfına ait olanlar ya da yoksulluk sınırında yaşayanlar neden yemek yerler? Aynı temel gerekçeyle: İşçi sınıfındakiler evsiz-

lerden daha iyi durumdadırlar ama yine de büyük ölçüde kıt kanaat geçinirler. Öte yandan zorunluluktan daha uzak oldukları için yedikleri şeyler konusunda daha seçici olabilirler; temel kaygı hayatta kalmak olsa da "et ve patates" menüsünden bir şeyler seçebilirler. Elitler neden yemek yerler? Hayatta kalmak için diyebilirsiniz ancak hiçbir zaman bunun farkında değildirler. Yiyecek bir hayati zorunluluk olarak görünmez. Elit sınıfa ait olanlar için yemek estetik bir deneyimdir. Onlar için yemeğin tabakta sunuluşu yeterli kalori alıp almadıklarından daha önemlidir.

Dolayısıyla zorunlulukla aramızdaki mesafe arttıkça yaşamsal meseleler yerine daha soyut konuları dert edebilir hale geliriz. İşlevden çok biçime –estetiğe– akıl erdirebilme yeteneği "sıradan acil ihtiyaçları bertaraf edebilme, pratik amaçları paranteze alabilme ve pratik bir işlev taşımayan bir pratiğe uzun erimli eğilim ve yatkınlık gösterebilme becerisiyle" ilgili bir durumdur (Bourdieu, 1979/1984, s. 54). Bu estetik kendini her alanda gösterir. Örneğin sanat alanında üst sınıfın lüks estetiği ya da Bourdieu'nün adına "salt bakış" dediği estetik anlayış soyut sanatı tercih ederken, popüler beğeni sanattan gerçekliği temsil etmesini bekler. Yanı sıra ekonomik zorunlulukla aradaki mesafe her türlü doğal ve fiziksel arzu ile tepkinin süblimleştirilmesi ve maneviyata dönüştürülmesi anlamına gelir. İşçi sınıfı ise fiziksel gerçekliğe ve ekonomik ihtiyaçlara öylesine batmıştır ki iletişim kurarken dokunma, bağırma, sarılma gibi fiziksel etkileşime elitlere kıyasla daha sık başvururlar. Böylesine yapılandırılmış dünyalara bir ömür maruz kalmak, sınıftan sınıfa farklılaşan estetik beceriler ve onları uygulayan kültürel nesiller doğurur.

Dünyayı soyut ya da somut kavramlarla görmeye dönük bu bedenselleşmiş eğilim *eğitimle* daha da pekişir ve incelikli hale gelir. Elit sınıfın eğitimiyle işçi sınıfının eğitimi arasındaki gözle görülür farklardan biri eğitimin bizi konumlandırdığı toplumsal konumdur. Eğitim sistemi bireyleri ya saygın ya da gözden düşmüş konumlara davet eder. Böylelikle eğitim öznel tutkuları (kişinin kendine dair imajını) ve talepleri (özsaygıyı) yönlendirir. Eğitim deneyimine dair bir diğer yaşamsal fark ise talep edilen temel akademik bilgi miktarıdır – bir başka ifadeyle, basit konuları bilme ve tanıma ile daha sofistike bilgi arasındaki fark. Bu unsur eğitim süresine göre farklılık gösterir ki bu süre de yine sınıfsal konuma göre değişir. Yüksek eğitim düzeyinde eleştirel ve yaratıcı düşünceye önem verilir. Daha düşük düzeylerde temel gerçeklerin oldukları gibi öğrenilmesi talep edilir. Yüksek eğitim düzeyinde ise "gerçek" düşüncesinin kendisine bile eleştirel ve kuşkuyla yaklaşılır.

Eğitim düşünürken ve dünyayı anlamaya çalışırken kullandığımız dili de etkiler. Dili karmaşık dilden basit dile kadar değişen bir olgu olarak ele alabiliriz. Karmaşık dil formları daha kapsamlı ve çetrefil sentaktik öğelere sahiptir. Dil sadece sözcüklerden oluşmaz; bir yapısı da vardır. Bir aşk romanında okuduğunuz cümleleri hatırlayın ve onları ileri düzey bir ders kitabındaki cümlelerle karşılaştırın. Ders kitabındaki cümleler daha uzun ve karmaşıktır; daha akademik nitelikli kitapları seçerseniz karmaşıklık düzeyi daha da artar. Bu giderek karmaşıklaşan sentaktik öğeler bize çok-düzeyli düşünme etkinliğine uygun cümleler kurma olanağı verir – bu gerçekten de böyledir çünkü düşünmek de yazmak da dilin birer işlevidir. Formel eğitimimiz arttıkça, kullandığımız dildeki sözcükler ve sentaktik öğeler de o düzeyde karmaşıklaşır. Çünkü sadece dil *ile* düşünmeyiz, *dilde* düşünürüz; dilimizin karmaşıklığı düşüncemizin karmaşıklığına etki eder. Düşünme biçimimiz ise dünyayı görme biçimimizi etkiler.

Basit bir örnek verelim: Bir hayvanat bahçesine gittiğinizi düşünelim. İlk gidişinizde köpeğim size eşlik etsin, diğerlerinde ise üç farklı kişiyle gittiğinizi varsayalım. Köpeğimin gözlerini bağlamanız ve ağızlık takmanız gerekecektir. Fakat bir kafesin önüne getirip gözlerini açarsanız çılgınlar gibi havlamaya başlayacaktır. Tek bilebildiği önde duran şeylerin tuhaf koktukları, tehlikeli göründükleri ve kesinlikle kendisini öldürebilecek kapasiteye sahip olduklarıdır. Yine de onlarla kavgaya tutuşmaya çalışacaktır. Şimdi üç farklı kişiyle daha gittiğinizi düşünelim; her biri farklı bir sosyal sınıfa ve eğitim düzeyine sahip olsun. İlki bir lise mezunu. Köpeğimi götürdüğünüz kafesin önünde dikildiğinizde, "Abicim şu maymunlara bak," diyecektir. İkinci kişi bir miktar üniversite eğitimi almış olsun. Kafesin önünde durup, "Goriller inanılmaz yaratıklar," der. Üçüncü kişi ise yüksek lisansa sahiptir ve şöyle der: "Vay canına, daha önce hiç *gorilla, gorilla graueri* ve *gorilla berengei*'yi aynı kafeste bir arada görmemiştim".

Öyleyse sınıfsal habitusumuzun bir kısmı eğitim ve onunla gelen dil tarafından belirlenmektedir. Karmaşık dil sistemlerine sahip bireyler nesneleri çoklu anlam düzeylerine göre kavrama ve soyut şekilde sınıflandırma eğilimindedirler. Bu tür dilsel bir sistem nesnenin yapısına duyarlıdır; bir nesneye o nesnenin sahip olduğu ilişkiler matrisine bağlı olarak tepki vermek öğrenilmiş bir beceridir. Aksine bir bireyin sınıflandırma sistemi ne kadar az karmaşıksa düzenleyici sentaktik öğeleri de o ölçüde sınırlıdır. Basit sınıflandırma sisteminin soyutlama düzeyi düşüktür ve bir nesnenin yapısından çok içeriğine duyarlılık gösterir.

Bourdieu sınıfın yinelenmesinden [*replicate*] söz ederken habitus fikrinden yararlanır. Daha önce de belirttiğim üzere sınıf sadece toplumsal yapının değil bedenimizin de bir parçasını oluşturur. Sadece orta sınıf olarak (ya da benzer şekilde işçi sınıfı ve elit) sınıflandırılmakla kalmayız; orta sınıf gibi *davranırız*. Zorunlulukla aradaki mesafeye dair farklı deneyimler ve eğitim bir bireyin beğenilerini, dünyayı anlama ve deneyimleme biçimini, "birinin yürüme ya da burnunu temizleme, yemek yeme ve konuşma biçimi gibi en otomatik jestlerini ya da bedenin en önemsiz tekniklerini belirler" (Bourdieu, 1979/1984, s. 466). Sınıfımıza göre davranmayı ya da davranmamayı seçmeyiz; davranışlarımız hayat boyu yaşadığımız sosyalleşmenin birer ürünüdürler.

Dahası ait olduğumuz sınıfa uygun davrandıkça sınıfımızı yeniden üretiriz. Öyleyse Bourdieu'nün sınıfın yeniden üretimi nosyonu Marx'ın görüşlerine göre daha temel ve örtülü, Weber'in düşüncelerine göreyse daha karmaşıktır.

Öte yandan habitusu sadece bir yapılandırma faili olarak görürsek asıl noktayı gözden kaçırırız. Bourdieu habitus kavramını (Aristo'dan yola çıkarak) aktörün yaratıcı, etkin ve yoğun iktidarından söz edebilmek için kullanır. Amacı bilinç ya da bilinçdışı meselelere geri dönmeden yapısalcı paradigmadan çıkabilmektir. Habitusta sınıf yapılandırılmıştır ancak tümüyle nesnel değildir – bireyin dışında var olmaz çünkü bireyin öznel deneyiminin önemli bir parçasıdır. Habitusta sınıf *yapılandırılmıştır ama yapılandıran değildir* – çünkü tıpkı yüksek nitelikli atletlerde ve uzmanlarda olduğu habitus sezgiseldir. Öyleyse habitus fikri bize sınıfın öznel olarak gündelik hayat içinde nasıl yeniden üretildiğini ve bireyin kendi sınıfsal konumunun ötesinde ilham alınmış davranış potansiyelini gösterir. Gerçekten de bir bireyin kendi sınıfını aşma potansiyeli, bilinçli alınmış kararlardansa Bourdieu'nün habitusunda çok daha güçlüdür – pek çok atlet, müzisyen ve uzman size elde ettikleri en büyük başarının rasyonel süreçlerin değil içgüdüsel sezgilerinin bir sonucu olduğunu söyleyecektir. Diyalektik, habitus sayesinde icraata dönüşür.

Alanlar

Bourdieu ampirik ve simgesel dünyaların nasıl meydana geldiğini göstermek için alan benzetmesinden yararlanır (bkz. Calhoun, 2003). Bourdieu bir ragbi [*rugby*] oyuncusuydu. Ragbi, Amerikan futbolunu andıran bir Avrupa sporu olsa da çok daha zahmetli bir oyundur. Ragbi sporunda oyuncu değişimi ya da mola yoktur (yaralanma durumları da dahil). Oyun 60-90 dakika arası bir zamanda oynanır, oyunun iki yarısı arasında beş dakikalık bir mola

verilir. Oyunun önemli bölümlerinden biri *scrum*'dır. Scrum'da her iki taraftan sekizer oyuncu kollarıyla birbirlerine sarılarak ters üçgene benzer bir form oluştururlar. Top tam ortaya yerleştirilir ve her iki taraftaki erkekler (ya da kadınlar) top *scrum*'ın dışına çıkana kadar kafa kafaya mücadele ederler. Scrum sırasında sergilenen mücadeleyi izlemek Bourdieu'nün toplumsal mücadele fikrine dair yepyeni bir bakış açısı sunar.

Ragbi karşılaşmaları bir alanda oynanır, stratejik plan ve yoğun mücadele gerektirir ve oyuna dair net bir fiziksel sezgiye sahip oyuncular tarafından oynanır. Oyunun ve sahanın kuralları elbette karşılaşmaları yapılandırır. Alan oyunun parametrelerini açığa çıkarmakla kalmaz; her alan diğerinden farklıdır dolayısıyla alanı iyi bilmek zafer kazanmak için önemlidir. Kurallar önceden tanımlanmıştır; her oyunda olduğu gibi ihlal edildiklerinde görünür hale gelirler. Fakat iyi bir oyuncu kuralları ve yöntemleri bedenselleştirir. Oyunun en heyecanlı anları oyuncunun "sahaya girdiği" ya da düşünmeden kendini oyuna verdiği anlardır. Usta müzisyenler de başka müzisyenlerle bir araya gelip doğaçlama yaptıkları anlarda bu sahaya girerler. Müzisyenler böyle zamanlarda sıklıkla normalde çalamayacakları parçaları çalarlar ve sonrasında bu durumu açıklamakta zorlanırlar. Bu durumun aynısı atletler için de geçerlidir. İyi bir oyun kurallardan ve alandan fazlasıdır; oyun oyuncuda bedenselleşmiştir. Nihayet, mücadele sadece karşı takıma karşı verilmez; alanın sınırları ve kuralları kadar oyuncunun yeteneği de bu mücadeleye dahildir.

Şu anda yapmaya çalıştığım tam da Bourdieu'nün teorisini benzetme yoluyla anlatmaktır. Bu benzetmenin teoriye nasıl uyduğunu anlamak için gözünüzü dört açın. Tıpkı ragbide olduğu gibi, alanlar "oyunun" oynandığı yerlerdir. Kuşkusuz Bourdieu'nün teorik anlamda kullandığı **alanda** parametreler çitlerle ya da yerdeki çizgilerle belirlenmez. Teorik alanın parametreleri sosyal ağlarla ya da nesnel pozisyonlara dair ilişkilerle çizilir. Alandaki mevcut pozisyonlarda bireyler, gruplar ya da örgütler yer alabilir. Ancak Bourdieu bireylere değil ilişkilere odaklanmamız gerektiği konusunda son derece kararlıdır. Önemli olan insanlar, gruplar ya da etkileşimler değildir; alanın parametrelerini belirleyen pozisyonlar arasında gerçekleşen ilişkilerdir. Sözgelimi, belirli bir bölgedeki kültür grupları (tiyatro grupları, okuma grupları, müzik koroları) arasında pek çok ortak yön bulunsa da bir araya geldiklerinde bir alan oluşturmazlar çünkü gruplar arasında apaçık nesnel ilişkiler yoktur. Öte yandan Amerika Birleşik Devletleri'ndeki üniversiteler bir alan oluştururlar. ABD'de bulunan üniversiteler birbirlerine akreditasyon, profesyonel

birlikler, federal kılavuzlar vb. aracılığıyla nesnel olarak bağlıdırlar. Söz konusu ilişkiler etkin haldeki pratiklere ev sahipliği yapar; o nedenle bir alanı oluşturan parametreler o alan içinde her zaman risk altındadır. Başka bir ifadeyle alanlar büyük ölçüde ilişkiler yoluyla tanımlandığı için alanı hangi pozisyonların ya da ilişkilerin tarif etmek olduğu sorusunun yanıtı da sürekli değişmektedir. Bu nedenle alanı neyin meydana getirdiği sorusu her zaman amprik bir sorudur.

Alanlar doğrudan sermayelerle bağlantılıdır. Farklı nesnel konumları işgal eden insanlar, gruplar ve örgütler, her şeyden önce sahip oldukları dört sermayenin toplam miktarına, ardından da özellikle simgesel ve kültürel sermayelerinin göreli ağırlığına göre hiyerarşik olarak dağılmışlardır. Dahası her alan bir diğerinden farklıdır çünkü farklı sermayeler farklı ağırlıklara sahip olabilirler. Örneğin akademide kültürel sermaye ekonomik alandakinden çok daha önemlidir; tersine ekonomik alanda ekonomik sermaye akademide olduğundan daha fazla önem arz eder. Dört sermaye türü ya da dört iktidar da bir diğerinin içinde mevcuttur ancak ağırlıkları eşit değildir. Alanı belirleyen sermayelerin farklı ağırlıklarıdır; bu sermayelere geçerlilik ve işlevsellik kazandıran ise alandır.

Bir alanın parametreleri ampirik bir çalışma yapılmadan anlaşılamaz; ancak Bourdieu için önem taşıyan noktalardan biri ampirik alan ile alanın simgesel temsilinin birbiriyle olan uyumudur. Nesnel alan simgesel alana tekabül eder ki simgesel alana geçerlilik ve gerçeklik kazandıran da simgesel sermayeye sahip olanlardır. Bu noktada simgesel sermaye simgesel alanı hem inşa eder hem de tanır – alanda gerçekleşen ilişkileri üreten ve meşruiyet kazandıran simgesel sermayedir. Şu durumda ampirik ve simgesel alanlar genel anlamda hem sınıftan hem de sosyal ilişkilerden meydana gelirler. İnsanların nesnel olanı incelerken, anlamaya çalışırken ve yeniden üretirken yararlandıkları alan simgesel alandır.

Öyleyse Bourdieu'ye göre nesnel alan sınıf gerçekliğinin ve yeniden üretiminin anlaşılmasında yeterli değildir. Pek çok sosyolog bu noktaya kadar gelip orada bırakır. Bourdieu bir adım daha ileri giderek simgesel sermayenin kullanılmasıyla nesnel alanın gerçeklik kazanarak yeniden üretilebilir hale geldiğini; çünkü insanın esasen anlam odaklı olduğunu söyler. Simgesel sermayenin kullanımı simgesel alanı üretir ki bu da nesnel alana anlam kazandırarak gerçeğe dönüşmesini sağlar. Dört sermayenin en baştaki dağılımıyla birlikte simgesel sermayenin uygulamaya konması kültürel sermayeyi üretir; kültürel sermaye ise zorunluluğa olan mesafe ve eğitim düzeyine göre

farklılaşır. Kültürel sermaye bunlara ek olarak sınıfın iç yapılanmasını, yani habitusu da üretir. Fakat bu arada habitusun yeniden üretme potansiyelinin soru işareti olarak bırakıldığını gözden kaçırmayın – bu soruya yanıt verecek olan dilsel piyasada ve simgesel mücadelelerde başvurulan habitustur.

Kavramlar ve Teori: Sınıfı Yinelemek

Dilsel Piyasalar

Bourdieu (1991) "her söz edimi ya da daha genel anlamda her edim" bağımsız iki gücün karşılaşmasıdır, der (s. 37). Bu güçlerden biri habitustur; özellikle de kültürel sermayemizin düzeyini sergileyecek şeyler söylemeye niyetlendiğimizde. Diğer güç dilsel piyasanın yapısından kaynaklanır. *Dilsel piyasa* "kendisini spesifik yaptırımlar ve spesifik sansürler şeklinde empoze eden bir güç ilişkileri sistemidir; dilsel ürünlere bu şekilde fiyat biçerek dilsel üretimi şekillendirir" (Bourdieu ve Wacquant, 1992, s. 145).

Dilsel piyasa da tıpkı diğer piyasalar gibidir: Bir mübadele ve kâr elde etme alanıdır. Bu noktada mübadele ve kâr, simge ve söylemler gibi linguistik öğeler yoluyla gerçekleşir. İdeali serbest piyasa nosyonudur. Dilsel piyasa ampirik durumların ölçülebilirliğini gösteren bir fikirdir. Bütün piyasalar bir ölçüde yapılandırılmışlardır; dilsel piyasalarda büyük ölçüde yapılandırılmıştır. Dilsel piyasalar temel yapılanma biçimlerinden biri resmi dil aracılığıyla gerçekleşir.

Her toplum kendi dilini resmileştirmiştir. Kanada örneğinde olduğu gibi bir devletin çift dilli olduğu durumlarda bile diller resmileştirilmiştir. Standart dil devletin, ekonominin ve kültürün birlikteliğinden doğar. Eğitim sistemi standart olarak belirlenmiş dili desteklerken popüler dilin kullanılmasını sınırlar. Dilbilgisi dersinde öğretmenimizin ifadelerimizi düzelttiği zamanlar hâlâ aklımızdadır. Bu tür düzeltmeler üniversitede de sürer ancak daha çok yazımla ilgili katı kuralların uygulanması sırasında.

Dilsel piyasalar sermayenin ve ampirik alanın çeşitli düzenlemeleriyle de yapılandırılmışlardır. Daha önce değindiğimiz üzere ampirik alanlar sermayelerin göreli ağırlıklarına göre tanımlanırlar – dolayısıyla örneğin dinsel alanlar simgesel sermayeye daha fazla ağırlık tanırlar, sanatsal alanlar için ise kültürel sermaye daha önemlidir; fakat her ikisi de ekonomik sermayeyi kullanır ve bu sermaye türüne ihtiyaç duyar. Aynı durum dilsel piyasalar için de geçerlidir. Dilsel piyasalar sermayelerin değişen ağırlıklarına ve değer gören farklı söylemlere göre tarif edilirler. Sözgelimi sosyoloji alanının dilsel

piyasaları büyük ölçüde kültürel sermayeye dayanır. Bu piyasada başarılı olabilmek için yeteri kadar Karl Marx, Émile Durkheim, Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Dorothy Smith ve benzerlerini bilmeniz gerekir. Linguistik marketleri de ampirik alanlar –özellikle de alanda mevcut konumlar arasındaki mesafeler ve asimetriler– yapılandırır (alanda yer alan konumların bir kısmı, bulundukları yere ya da kullandıkları sermayelere bağlı olarak, diğer konumlara göre daha fazla iktidar sahibi olabilirler). Bu tür ampirik eşitsizlikler dilsel piyasada meydana gelen mübadelelerin yapılandırılmasında destek olur.

İnsanlar bir diğeriyle etkileşime geçtiklerinde belirli bir söz edimi gerçekleştirirler – dille ilişkili anlam taşıyan davranışlar sergilerler. Bir söz edimi sırasında habitus ve dilsel piyasalar bir araya gelir. Bir başka ifadeyle dilsel piyasalarda bireyin bedenselleşmiş sınıfsal konumuna ve kültürel sermayesine belirli bir konum ya da değerlendirme atfedilir. Dilsel piyasa resmi dilin gerektirdiği koşulları; sermayelerin belirgin sınırlarını; iktidarın ampirik alan içindeki eşitsiz ve nesnel dağılımını kapsar. Size kendi hayatımdan üç örnek verebilirim. Meslekî bir konferansa gittiğimde benim gibi başka akademisyenlerle buluşur, onlara kendi bildirimi sunarım. Benim habitusum pek çok farklı kaynaklardan beslenir. Bunlar arasında Britanyalı bir anne tarafından verilmiş görgü kuralları ve akademik metinlerle ve akademik söylemle yıllara yayılan beraberlik yer alır. Akademinin dilsel piyasasını kültürel ve simgesel sermayeler ile konferansa katılan herkesin ampirik alanda sahip olduğu pozisyonlar şekillendirir; bazı akademisyenler diğerlerine göre daha güçlü konumdadırlar. Her karşılaşmanın ve söz ediminin bu meselelerle ilgisi vardır. Bu tür durumlarda ben "kendimi evimdeymiş gibi hissetme" (habitus) eğilimindeyimdir; özgürce hareket eder, bir "laf ebeliği" turnuvasında yarışıyormuşum gibi diğer akademiklere takılır onlarla tartışırım.

Bu hafta sonu eşimin işyerindeki yıllık Noel partisine gideceğim. Oradaki dilsel piyasa farklıdır. O ortamda ekonomik sermayeye ve onunla beraber gelen kültürel sermayeye fazlasıyla kıymet verilir. Ayrıca ampirik alan da Amerikan iş dünyasında verilen mücadelelerin sonunda kazanılan farklı pozisyonlardan ve ilişkilerden oluşur. Bu farklılıklar nedeniyle benim bu piyasadaki konumun mesleki konferanstaki konumumdan oldukça farklıdır. Aslına bakılırsa bu piyasada bir konuma sahip olduğum dahi söylenemez. Daha da kötüsü habitusum yine aynı habitustur. Konuşma biçimim –kullandığım sözcükler ve kurduğum cümleler– etkinliğe katılan diğerlerin-

den çok farklıdır. Konuşma hızım da tıpkı yürüme ve kendimi tutma biçimim gibi farklıdır (çok daha yavaştır). Bu tür durumlarda söz edimlerinden uzak durmaya çaba gösteririm. Bir karşılaşmanın kaçınılmaz olduğu durumlarda olabildiğince az konuşurum çünkü söyleyeceklerimin, söyleme biçimimin ve konuşma hızımın bu ortama uymayacağını bilirim.

Bu iki örnek Bourdieu'nün teorisinde yaşamsal önem taşıyan kritik noktayı anlatıyor: Bir piyasada yer alan bireyler kurumsal konumlarının farkındadırlar; kendi habituslarının mevcut piyasayla ilişkisini sezer, kendi farklılıklarına uygun bir yarar beklentisi içine girerler. Mesleki konferans deneyimim sırasında büyük ödüller ve payeler beklerken, eşimin ofis partisinde küçük ödüller ve düşük payeler beklerim. Ofisteki parti benzeri durumlarda beklenti, bireylerin kendi hâkimiyet alanlarında uyguladıkları bir *kendine-yaptırım uygulama mekanizması* olarak işler. Muhtemelen bir ofis partisi için "hâkimiyet" sözcüğünü kullanmak biraz abartılı kaçabilir; ama bir iş görüşmesi, terfi, yasal çatışma ya da resmi makamlarla karşılaşmalarda hiç de abartılı sayılmaz. Burada aktarılandan çok daha önemli söz edimleri sırasında neler olabileceğini tahmin edebilmeniz için size kolayca ilişkilenebileceğiniz bir örnek verdim.

Bu tür alanlar simgesel şiddetin gerçekleştiği alanlardır. Şiddet gibi algılanmayan baskı ve şiddet uygulamalarına **simgesel şiddet** adı verilir. Açacak olursak, "Simgesel iktidar ancak ona maruz kalan ama bunun farkında olmak istemeyenlerin, hatta bu iktidarı kendileri de kullanmak isteyenlerin suç ortaklığıyla uygulanabilecek, görünmez bir iktidardır" (Bourdieu, 1991, s. 164). Örneğin epey zamandır ataerkil yapı hayatın doğal akışının bir parçası gibi görüldü. Dahası kocasının hükmetme hakkı olduğuna inanan kadın kendi yaşadığı zulme karşı körleşti, hatta buna katkı sundu. Bir başka örnek daha: Okulların yerel olarak yönetilmesi ve mali olarak desteklenmesi gerektiğine inanarak ve yukarı doğru toplumsal hareketlilik için eğitimin meşru bir yol olduğunu ileri sürerek aslında ABD'deki sınıf sisteminin böyle devam etmesine katkı sunmuş oluyoruz (bkz. Kozol, 1991).

Bourdieu için daha da tehlikelisi dilin simgesel şiddete uğratacak şekilde kullanımıdır. Bugüne kadar hiç sizden daha yüksek sosyal statüde bulunan biriyle konuşmak isteyip bunu yapamadığınız oldu mu? Neden yapamadınız? Eğer siz de benim gibiyseniz bunu başaramamış olmanızın nedeni kendinizi küçük duruma düşürmekten korkmuş olmanızdır. Üniversite sonrası eğitim aldığım dönemde hayran olduğum bir hocam vardı; fakat görüşmek zorunda olduğum zamanlar dışında onunla hiçbir zaman konuşamadım.

Yanlış şeyler söyleyeceğimden ve kendimi aptal durumuna düşüreceğimden emindim. Her sosyal grubun kendine özgü bir dili vardır. Bunu hip-hop, kaykaycılar, grafiti ressamları gibi popüler kültür grupları arasında kolayca görebilirsiniz. Fakat bu tespit uzmanlar için ve elit sınıfa ait yüksek statülü kişiler için de geçerlidir. Genellikle onların da kendilerine özgü dilleri vardır. O dili bilmeyiz ama bilmediğimizi iyi *biliriz*, bu da "bizi neredeyse umutsuz bir şekilde ya kusursuz hareket etmeye ya da *susmaya* mahkûm eder" (Bourdieu, 1991, s. 97).

Vermek istediğim üçüncü örnek karımla aramızda geçen bir konuşmaya dayanıyor. Eşitler arasında geçen çoğu konuşmada resmi dil piyasasının etkisi yok denecek kadar azdır. Uygun üslupta konuşma zorunluluğuna aldırış etmeden sohbet eder, şakalaşırız. Eminim sizin de bu tür bir konuşmaya dair verebileceğiniz pek çok örnek vardır: Bir kafede, spor merkezinde ya da dairenizde arkadaşlarınızla ettiğiniz sohbetler bunlar arasındadır. Buralarda gerçekleşen söz edimleri her zaman bu tür sohbetlere örnek gösterilebilir; tabii içinizden biri daha yüksek bir eğitim düzeyine sahip değilse ya da size göre zorunlulukla arasındaki mesafe daha uzak değilse – yani sizin habitusunuz onunkinden farklıysa. Bu tür durumlarda bile aslında dilsel piyasalar pek devreye girmezler – ama girebilirler de. "Her dilsel mübadele, iktidarın sergilenmesi *potansiyeli* taşır, özellikle de bu mübadeleyi gerçekleştiren bireyler ilgili durumun gerektirdiği sermayenin dağılımı açısından asimetrik pozisyonlarda bulunuyorlarsa" (Bourdieu ve Wacquant, 1992, s. 145). Bourdieu bize, piyasadaki konumların ya da habitusların farklı olduğu bu tür durumlarda iktidar ve simgesel şiddet sergileme potansiyelinin sadece anlık olarak rafa kaldırılmış olduğunu söyler.

Simgesel Mücadele

Bourdieu'ye göre sosyal değişimin kaynağı simgesel mücadeledir ki teorisyenin simgesel sermaye ve iktidar vurgusu göz önüne alındığında bu akla yatkın bir tespittir. Mücadelenin bir kısmı karşılaşmalar ya da söz edimleri sırasında ortaya çıkar. Gördüğümüz üzere, karşılaşmaları farklı ayrım piyasaları yapılandırılır ve habitus da doğal olarak kendini bu piyasalarda gösterir. Bir karşılaşma sırasında kendimizi evimizde hissedileceğimiz gibi yabancı da hissedebiliriz; kendimizi ya konuşturmaya ya da susturmaya çabalarız ve bunları düşünmeden yaparız. Öte yandan habitusun bedenselleştirilmiş olduğunu ve kendini sezgisel duyularda dışa vurduğunu aklımızdan çıkarmamalıyız. İster sporda, ister oyun tahtasında, müzik sahnesinde ya da söz edimleri sırasında

olsun, sezgilerimiz kimi zaman çok zekice hamleler yapmamızı sağlar. Kimi zamansa kültürel, simgesel, ekonomik ve sosyal konumlarımızı küçük düşürecek söz edimlerine sevk eder.

Bu tür simgesel mücadeleler katlanarak artan bir değişime yol açabilir. Bourdieu bize daha dinamik bir değişimin nasıl gerçekleşebileceği konusunda ipucu vermektedir; fakat Bourdieu'nün teorisinin bir sosyal değişim ya da devrim teorisi olmadığını unutmayın. Bourdieu, simgesel mücadelenin biri nesnel, diğeri öznel olmak üzere iki yöntemle yürütüldüğünü kabul eder. Her iki durumda da anahtar, simgesel aksatma eylemleridir. Nesnel anlamda bireyler ya da gruplar kimi karşıt gerçeklikleri gösterebilmek amacıyla hareket edebilirler. Bourdieu, bu yöntem için haklarından mahrum edilenlerin büyüklüklerini, güçlerini ve dayanışmalarını göstermek için gerçekleştirdikleri grup gösterilerini örnek verir. Bu tür simgesel eylemler bütün baskı sistemlerinin temelindeki genel geçer kabulleri sekteye uğratır – bazı şeylerin pek de göründükleri gibi olmadığını gösteren nesnel bir örnek sunar.

Öznel anlamda, bireyler ya da gruplar simgesel sermaye tarafından inşa edilen ve toplumsal dünyayı algılarken başvurulan kategorileri değiştirebilirler. Bireysel düzeyde bu değişiklik aşağılamalarla, mizahla, sorularla vb. yöntemlerle başarılabilir. Bu yaklaşımın güzel bir örneği için bell hooks'un *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black* (1989) kitabına bakalım: "Bu işte tam da o konuşmadır; 'karşılık vermedir', boş sözlerle dolu bir hareket değil, nesne olmaktan özne olmaya geçişin dışavurumudur – özgürleşmiş sestir" (s. 9). Gruplar da daha siyasal stratejiler uygulamak suretiyle benzer şekilde hareket edebilirler. Bu stratejilerin en bilinen örneği tarihin yeniden tanımlanmasıdır – bir başka ifadeyle, "geçmişin bugünün ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde geriye dönük olarak yeniden inşasıdır" (Bourdieu, 1989, s. 21). Fakat dikkat edin, bu tür mücadelelerin hepsinde de simgesel sermaye sahiplerinin tepkisine ihtiyaç duyulacaktır. Bu tür sekteye uğratma çabaları bir davaya dönük ilgiyi artırabilir; ancak öncelikle simgesel alanda ardından da nesnel alanda bir davanın hayat ve değer kazanabilmesi için simgesel iktidara ihtiyacı vardır.

Kavramlar ve Teori: Yeni Bir Sosyolojiye Doğru

Bourdieu'yü sadece onun sınıf teorisiyle tanıtmak yanıltıcı olur. Bourdieu bize esasen farklı bir sosyolojik anlayış kazandırır. Toplumsal davranışlara birer pratik olarak yaklaşma olanağı tanır ki bu da bize Max Weber'den bu yana sosyolojinin yüzleşmek zorunda kaldığı zorlu bir meselenin üstesinden gelme

olanağı verir. Bu ikilik ya da buradan türeyen ikilikler sosyoloji disiplininin temel parametrelerini oluşturur; örneğin niteliksel ve niceliksel yöntemler arasındaki ayrım ya da yapısalcılık ve etkileşimcilik bu ikilikler arasındadır. Bu ikilik aynı zamanda sosyolojinin uğraşmak zorunda kaldığı en çetin meselelerden birini oluşturur: makro ve mikro düzey arasındaki ilişki meselesi. Sözünü ettiğim ikilik, yapı (nesnel) ve aktör (öznel) ikilemidir ya da Bourdieu'nün ifadesiyle sosyal fenomenolojiye karşı sosyal fizik. Bourdieu'ye göre nesnel ve öznel bilgi arasındaki ayrım sosyal bilimler alanındaki en tehlikeli ayrımlardan biridir. Bourdieu'nün (1985) çalışmalarına yön veren en sabit ve en önemli unsur, nesnel ve öznel bilgi arasındaki bu kırılmayı aşmaktır (s. 15).

Bourdieu bu ikiliğin iki ucunu bir araya getirir ve bu yeni yaklaşımda *inşacı yapısalcılık* ya da *yapısalcı inşacılık* – Bourdieu kavramı iki şekilde de kullanır. Bu yaklaşımda yapı ve aktör eşit ağırlıktadır. Bourdieu (1989) toplumsal dünyada "aktörlerin iradelerinden ve bilinçlerinden bağımsız, onların pratiklerini ve temsillerini yönlendirme ve sınırlandırma iktidarına sahip nesnel yapılar" olduğunu ileri sürer (s. 14). Dolayısıyla Bourdieu yapıları Durkheim'ın bize kazandırdığı nesnel dünyada tutar (gerçi Bourdieu bu yapıların tam olarak nasıl ve nerede bulundukları konusunda kısmen farklı düşünür).

Öte yandan Bourdieu inşacı ve öznel boyutları da göz ardı etmez. Bourdieu'ye (1989) göre öznel boyut da "algı, düşünce ve eylem şemaları" tarafından yapılandırılmıştır (s. 14) ki bu habitustur. Bourdieu'nün yapmaya çalıştığı kısmen her iki tür yapının da nasıl inşa edildiklerini ayrıntılandırmaktır; dolayısıyla Bourdieu'nün geliştirdiği teoride ve araştırmada bir çeşit çifte yapılandırma söz konusudur. Ancak Bourdieu yalnızca bu yapıların nasıl üretildiklerine dair tarihsel bir açıklama sunmakla yetinmez. Bourdieu'nün teorisi bu iki yapının diyalektik olarak nasıl birbirleriyle ilişkiye geçtiklerini ve bireyin her iki yapıyı dilsel piyasada stratejik olarak nasıl kullandığını da açıklar.

Diyalektisizm ve Pratiğin Teorisi

Bourdieu sözünü ettiğimiz ikiliğin her iki tarafını da muhafaza etmek adına özgün bir teorik problem ortaya attı. Bourdieu, ne Giddens'ın yaptığı gibi her iki ucu tek bir noktada birleştirmeye çalışır ne de bu iki boyutu birbirleriyle ilişkilendirmeye çaba sarf eder. Her iki boyutun da kendine özgü bütünlüğünü korurken, aynı zamanda bu ikiliğin zarar verdiğini ileri sürer. Dolayısıyla Bourdieu zorlu bir meseleyle baş başa kalmıştır: Nasıl olacak da bir yandan

bu iki boyutu korurken, bir yandan da nesnel ve öznel açıları birbirleriyle ilişkilendirmeden ve harmanlamadan bu ikiliği değiştirmeyi başaracaktır? Gelin bu meseleyi teorinin alanından çıkarıp daha anlaşılır bir zeminde ele alalım. Bourdieu'nün yüzleştiği mesele birey ve toplum arasındaki ilişkidir. Seçimlerimizde özgür müyüz? Bourdieu buna evet yanıtını verecektir. Toplum ne yapacağımızı belirler mi? Bourdieu bu soruya da evet diyecektir. Bir şey nasıl olur da aynı anda hem seçme özgürlüğünün bir sonucu hem de belirlenmiş olabilir? Meseleyi Bourdieu'nün teorisi açısında biraz fazla basitleştirmiş olabilirim ancak meseleyi açık biçimde anlamanızı istiyorum. Yapı ve aktör ya da nesnel ya da öznel açılar birbirlerinin tam karşısında yer alırlar ve bu nedenle de bir gerilim doğururlar. Bourdieu karşılaştığı teorik sorunu tam da bu gerilimle çözer.

Bourdieu nesnel ve inşacı açıların diyalektik bir ilişki içinde olduğunu ileri sürer. **Diyalektik** düşüncesini sosyolojiye dahil eden Karl Marx'tır. Diyalektik, doğal olarak birbirlerine karşıt ya da birbirleriyle gerilim içinde olan unsurları içerir. Değişimi harekete geçiren ve gerçekleştiren işte bu karşıtlıktır; değişimin motoru budur. Kapitalist üretimin maddi dünyasının temel çelişkileri sömürüde ve aşırı üretimde yatar. Marx'a göre türsel varlıklara uygun bir ekonomik sistem oluşuncaya kadar diyalektik varlığını sürdürür. Bourdieu'nün diyalektiği alan ve habitus arasında ortaya çıkar. Her ikisi de yapıdır; habitus "özümsenmiş tarihtir", alan ise "nesneleşmiş tarihtir" (Bourdieu, 1980/1990, s. 66). Diyalektik gerilim, öznel ve nesnel yapılar arasında ortaya çıkar; diyalektiğin kendisi ise bu yapıları dönüştüren ya da muhafaza eden bireysel ve kolektif mücadelelerde ya da pratiklerde ya da dilsel piyasalarda mevcuttur. Başka bir ifadeyle Bourdieu hayatımızdaki unsurlardan pek çoğunun yapılandırılmış olduğunu, bireyin habitusunun (düşünce, duygu ve eylem şemalarının) ve sosyal alanın (yapılandırılmış toplumsal pozisyonların ve kaynak dağılımının) da bunlar arasında yer aldığını ileri sürüyor. Bu farklı yapılar etkileşim halindeki insanların sergiledikleri pratikler ve stratejik eylem yoluyla birbirleri üzerinde baskı kurarlar. Çoğu diyalektik durumda olduğu gibi bu gerilimli mücadelenin sonunda yeni ve farklı bir şey doğurabilir; bu farklılıklar ise habitus ve alan yapılarını etkisi altına alabilir.

Düşünümsel Sosyoloji

Bourdieu bizden "teori, ampirik çalışma ve tekrar geri dönüp fakat bu kez farklı bir düzeyde teoriyi yeniden formüle etme sarmalına" girdiğimiz düşünümsel bir sosyolojiye odaklanmamızı bekler (Mahar, Harker ve Wilkes,

1990, s. 3). Bourdieu'nün kitaplarından *Distinction*'a [*Temayüz/Ayrım*] bakacak olursak (1979/1984) bu düşünümsel teorik bakışı ve grafik olarak buna göre tasarlanmış toplumsal dünyayı görebiliriz. Kitabın her sayfasında farklı bir yazı karakteriyle akan ve metnin kendisinden çizgiyle ayrılan başka bir metin görürüz. Bourdieu bu grafik müdahaleler sayesinde yoğun ampirik betimlemeler ile soyut teori arasında gidip gelir. Bu gidiş gelişler sırasında Bourdieu bir kavram önerir; bu kavramı ampirik dünyanın ışığında ele alır ve kitap boyunca yeniden değerlendirir. Böylece teorisyenin yöntemsel duruşunun ve yazım tarzının kendisi yapısal inşacılığın teorik bir ifadesine dönüşür. Teori de tıpkı toplumsal pratikler gibi ampirik dünyada yerleşiktir ve teori tıpkı toplumsal yapılar ve pratikler gibi diyalektik olarak hareket eder: Hiçbir zaman sonu gelmez, asla ulaşmak istediği yere varmaz; kendi iç gerilimleri doğrultusunda durmadan dönüşüme uğrar.

Bourdieu hiçbir zaman kendi teorisinin açık seçik bir ifadesini yayımlamamıştır – bunu yapmaya en fazla yaklaştığı eseri *An Invitation to Reflexive Sociology* [*Düşünümsel bir Sosyolojiye Davet*] (Bourdieu ve Wacquant, 1992) kitabı ile son dönemde yazdığı ve daha önceki eserleriyle pek bir ilişkisi olmayan çalışmalarıdır. Bourdieu "profesyonel tanımlardan" hoşlanmaz; "açık kavramlar" fikrini çok daha fazla benimser (Bourdieu ve Wacquant, 1992, s. 95). Öyleyse düşünümsel sosyoloji itikat ve ihtimamdan çok sezgilerle ve esinlenmelerle ilişkilidir. Bourdieu bize nesnel ve öznel sosyoloji arasındaki uçurumu aşabileceğimiz ilham verici bir yöntem sunar. Yapı ve aktör arasındaki ilişkiler üzerine düşünebileceğimiz dinamik bir saha sunar. Dilerim geldiğimiz noktada Bourdieu'nün bizlere tanıttığı bu yeni bakış açısı ile sınıf teorisi arasındaki ilişkiyi görebiliyorsunuzdur.

Özet

- Bourdieu sınıfın yeniden üretimi meselesiyle özellikle ilgilenir. Marx'ın tersine, Bourdieu sınıfın aleni bir baskıdan ziyade simgesel şiddet tarafından üretildiğini ileri sürer. Dört tür sermayeden söz eder: ekonomik, sosyal, simgesel ve kültürel sermayeler. En fazla ilgilendiği simgesel sermaye ve kültürel sermayedir. Simgesel sermaye, simgesel ve nesnel alanlarda konum yaratma gücüne sahiptir. Nesnel alan kavramı dört farklı sermaye türünün dağılımıyla belirlenen toplumsal pozisyonlara göndermede bulunur. Ancak bu konumlar simgesel sermaye sahibi biri çıkıp da onları adlandırmadıkça ya da adlandırıncaya kadar bizim için gerçek ve anlamlı hale gel-

mezler. Bu adlandırma söz konusu toplumsal konumu ve bu konuma sahip bireyleri ve grupları hayata geçirir. Simgesel alan simgesel sermaye sahipleri tarafından yönlendirilebildiği için bağımsız bir etkiye sahiptir; insanlar nesnel alan üzerine düşünmek, onu anlamak ve yeniden üretmek için simgesel alanı kullanırlar.

- Kültürel sermaye bireylerin simgesel ve nesnel alanlardaki konumlarının bir sonucu olarak sahip oldukları sosyal becerilere, alışkanlıklara, dilsel yeteneklere ve beğenilere göndermede bulunur. Kültürel sermaye bedenselleştiği için özel bir önem taşır. Kültürel sermayenin bedenselleşmesiyle bireyin habitusu meydana gelir. Bedenin toplumdaki var oluş ve kulanım biçimidir habitus. Zorunlulukla aradaki mesafe ve eğitim düzeyi habitusu yapılandıran en önemli iki etkendir ve her ikisi de ekonomik sermayeyle ilişkilidir. Öyleyse sınıfsal konum bireylerin bedenselleşmiş, bilincin ötesinde gerçekleşen davranışlarından ve söz edimlerinden meydana gelir.
- Habitus dilsel piyasada kendini dışa vurur. Dilsel piyasalar farklı sermayelerin değişen ağırlıklarına göre yapılandırılır. Bir kişinin dilsel piyasadaki konumu piyasa içinde sergilediği bedenselleşmiş yeteneklerine ve sermayelerinin sıralamasına göre yapılanır. Dilsel piyasalar söz edimlerinde gerçekleşirler; bireyler söz edimleri sırasında kendi habituslarının mevcut piyasayla nasıl ilişkilendiğini, dolayısıyla da ayrıcalıklı sosyal konumlarının [*distinction*] getirisini bilirler. Simgesel şiddete fırsat tanıyan işte bu bilinçsizce sezilen durumdur: "Sınıfsal üstünlüğe" maruz kaldıkları ortamlarda eylemlerinin karşılığında çok az ödüllendirileceklerini bilen bireyler kendilerine yaptırım uygulayarak hiyerarşik sınıf ve iktidarın ilişkilerini meşrulaştırırlar.
- Öte yandan simgesel bir mücadele olanağından söz edebiliriz. Bu tür bir mücadele simgesel karmaşayı da içerir. Öncelikle bireyler ya da gruplar nesnel olarak farklı olasılıkları canlandıracak şekilde birlikte eyleme geçerler. Bourdieu'ye göre simgesel iktidarın önemi sınıfı yeniden üretme gücünden ileri gelir; Bourdieu bu gösterilere birer resim gibi yaklaşır – bu eylemler sorgulanmadan kabul edilen ve tam da baskının ihtiyaç duyduğu durumu alt üst eden nesnel tasvirlerdir. Kaldı ki bireyler ve gruplar simgesel alanın içerdiği öznel anlamlara meydan okuyabilirler. Gündelik söz edimleri sırasında bireyler yaptıkları hakaretler, şakalar, sorular, dedikodular vb. ara-

cılığıyla normal olanı alt üst edebilirler. Nitekim gruplar da tarihi yeniden tarif ederek "kanıksanmış düzene" meydan okuyabilirler.

- Bourdieu'nün temel yaklaşımı inşacı yapısalcılıktır. Bu yaklaşımla Bourdieu bize bütün ağırlığın yapı ve aktörde olduğu bir bakış açısı kazandırmaya çalışıyor. Yapısalcılık ve inşacılık arasında, aktör ve yapı arasında gerilim vardır; her ikisinin nasıl bir arada var olabildiğini kavrayabilmek için Bourdieu bu gerilimden yararlanır. Bu diyalektik bir gerilimdir ve kendisini simgesel piyasalar ile toplumsal pratiklerde gerçekleştirir.

PERSPEKTİF SEÇİMİ: KÜLTÜREL BEDENSELLEŞME

Bourdieu'nün teorik perspektifinin sosyoloji disiplini içindeki yerini anlayabilmenin üç yolu vardır. Bunlardan ilki Bourdieu'nün teorisine neo-Marksist bir teori olarak yaklaşmaktır. Fakat itiraf etmem gerekirse bu son derece müphem bir sınıflandırmadır; aynı kategoriye Frankfurt Okulu (İkinci Bölüm), William Julius Wilson (Yedinci Bölüm), Immanuel Wallerstein (Onuncu Bölüm), Jürgen Habermas (On İkinci Bölüm) ve kitabın son bölümünde kısaca değindiğimiz bazı postmodern teorisyenler de girer. Genel anlamda neo-Marksist teorisyenler Marx'ın ilgilendiği temel meselelerden biriyle ilgilidirler; ekonominin Marx'ın düşündüğü kadar belirleyici olduğunu düşünmezler; sıklıkla Marksist yaklaşıma farklı teorik yaklaşımlardan öğeler eklerler. Bu son özellik Frankfurt Okulu'nun psikanalizi kullanmasında kendini açıkça belli eder (İkinci Bölüm).

Bourdieu'nün teorisini bir şekilde Marx'ın bir yansıması olarak görmek mümkün. Marx'a göre toplumdaki en önemli iki yapı ekonomi ve sınıftır. Bourdieu'nün teorisi de maddi sınıftan yola çıkar; ancak teorisyenin ilgisi sınıf yapılarının simgesel gerçeklik içinde yeniden üretimine doğru kayar. Sınıfın yeniden üretiminde en büyük etken habitus tarafından ifade edilen simgesel alan ve simgesel ilişkilerdir. Tıpkı Marx gibi Bourdieu de toplumsal dünyayı kıt kaynakları elde etmeye dönük bir rekabet olarak algılar. Bu rekabetin sonucunda ekonomik sermaye dağılımında eşitsizlikler ortaya çıkar. Fakat Bourdieu bu noktada Marx'tan ayrılır; teorisyene göre söz konusu rekabet simgesel gerçeklik içinde ortaya çıkar ve sermayenin dört farklı türünün –ekonomik, sosyal, kültürel ve simgesel sermayelerin– dağılımında eşitsizlikler doğurur. Bourdieu özellikle Marx'ın insanların üretim araçları ya da meta ilişkileri içinde üretim ilişkilerini fark edememe ya da tanıyamama fikrine dayanan yanlış tanıma [*misrecognition*] nosyonuna odaklanır. Bourdieu yanlış tanımanın esasen tüm toplumsal pratikler ve bilgi biçimleri için

geçerli olduğunu, dahası simgesel şiddet ve baskının var olabilmesi için yanlış tanımanın gerekli olduğunu ileri sürerek Marx'ın bu fikrini geliştirir.

Bourdieu'de ağırlıklı olarak öne çıkan bir başka perspektif de kültürdür. Calhoun (2003), Bourdieu'nün teorisinin "kültür sosyolojisine dair en önemli, yegâne teorik yaklaşım" olduğunu, daha da önemlisi teorisyenin "kültür incelemelerinin sosyoloji içinde merkezî bir konum kazanmasına yardımcı olduğunu" ileri sürer" (s. 303). Kültür pek çok açıdan ve en başından beri sosyolojinin merkezî meselelerinden biri olmuşsa da çoğunlukla bir çalışma konusu olarak ele alınmıştır; sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet bu konular arasındadır. Bourdieu'nün başarıya ulaşmasına katkı sunduğu nokta, kültürün bir bütün olarak sosyolojik yaklaşıma taşınmasıdır. Bu kültürel sosyolojik yaklaşım kültürü bağımsız olarak çalışılacak bir konu olarak görmez; daha ziyade insanların yaptığı her şeyde kültürün var olduğunu ileri sürer: "kültürel sosyolojinin olabilirliğine inanmak her eylemin... bir ölçüde etki ve anlam ekseninde gerçekleştiği görüşünü kabul etmek anlamına gelir" (Alexander ve Smith, 2001, s. 136).

Sosyolojinin daha genel yaklaşımıyla karşılaştırıldığında Bourdieu'nün kültürel sosyolojiye katkısı daha kendine özgü bir katkıdır. Bourdieu'nün teorisi bir kültürel bedenselleşme teorisidir. Sosyoloji çok farklı şekillerde bedenle ilgilenir (Frank, 1990). Bedenin tıbbîleştirilmesi aralarında en aşikâr olanıdır. İnsanların hastalığa dair kavrayışları, hastalığın nedenleri ve tedavisine dair düşünceleri farklı zaman ve kültürlerde farklılık sergilemiştir (bkz. Bird, Conrad, Fremont ve Timmermans, 2010). Sözgelimi, modern tıpla birlikte doğuma dair algı köklü biçimde değişikliğe uğramıştır. Doğum bir zamanlar evde ebelerin denetiminde gerçekleşen sosyal bir olayken zamanla hastanelerde profesyoneller tarafından gerçekleştirilen tıbbî bir olaya dönüşmüştür. Bu örnekle karşılaştırıldığında daha az görünür olan bedenin tıbbî bir bakışla nesneleştirilmesi yönündeki tarihsel dönüşümdür; bu tespit Michel Foucault'nun modernitenin etkilerine dair analizinde odak noktasını oluşturur (Dokuzuncu Bölüm). Sosyoloji disiplini içinde beden aynı zamanda bireyin öz-benliğini [*self-concept*] başkalarına iletirken başvurduğu işaretlerin taşıyıcısı olarak da görülür. Bu bakışı benimseyen yaklaşımlardan biri Erving Goffman'ın dramaturjik yaklaşımıdır (Dördüncü Bölüm); diğeri ise Victoria Pitts'in (2003) bedenin dönüşümüne dair yaklaşımıdır.

Bourdieu'nün yaklaşımı bedeni toplumsal kontrolün mekânı olarak gören yaklaşımla daha yakın ittifak halindedir. Bourdieu'ye göre beden sınıfsal konumu dışa vuracak ve yeniden üretecek şekilde yapılandırılmıştır. Öyleyse toplumsal kontrol bilincinde olmadan, görünmez şekilde uygulanır: Beden sınıf tarafından programlanmıştır. Judith Butler'ın çalışmasında (On Yedinci Bölüm) kontrol altına alınmış bedene dair farklı bir tahayyül bulunmaktadır. Butler heteroseksizmin bedenlere işlemiş olduğunu ileri sürer.

TEORİ ALET ÇANTANIZ İÇİN

- İki farklı kaynağa başvurarak sınıfın teorik bir tanımını yapın.
- İnşacı yapısalcılık perspektifinden yola çıkarak 250 kelimelik bir özet yazın.
- Bu bölümü okuyup anladıktan sonra aşağıdaki kavramları teorik olarak tanımlayıp, her birinin Bourdieu'nün teorisi açısından önemini açıklayabiliyor olmalısınız: Ekonomik sermaye, sosyal sermaye, simgesel sermaye, kültürel sermaye, beğeni, habitus, zorunluluğa olan mesafe, eğitim, alan, dilsel piyasa, simgesel şiddet, inşacı yapısalcılık, diyalektik.
- Bu bölümü okuyup anladıktan sonra aşağıdaki soruları yanıtlayabiliyor olmalısınız (sorulara teorik yanıtlar vermeyi unutmayın):
  - Bourdieu'nün inşacı yapısalcılık yaklaşımını açıklayın.
  - Simgesel alanlar nasıl meydana gelir?
  - Habitus nedir? Nasıl meydana gelir?
  - Sınıf temelli eşitsizlikler nasıl yeniden üretilir? Sınıf nasıl mümkün olabilir? (Yanıtlarınızda dilsel piyasalar ve simgesel şiddet kavramlarının yanı sıra habitusun oynadığı rolden söz etmeyi unutmayın)

Daha Fazlasını Öğrenmek İçin – Birincil ve İkincil Kaynaklar

- Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Harvard University Press, 1984. (*Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, çev. Derya Fırat Şannan, Ayşe Günce Berkkurt, Heretik Yayıncılık, 2015)
- Pierre Bourdieu, "Social Space and Symbolic Power," *Sociological Theory, 7*, 14-25, 1989.
- Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Harvard University Press, 1991.
- Pierre Bourdieu ve Loïc J.D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, University of Chicago Press, 1992.
- Pierre Bourdieu, *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market*, çev. Richard Nice), New Press, 1999.

- David Swartz, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu,* University of Chicago Press, 1998. (*Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*, çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, 2011)
- Richard Jenkins, *Pierre Bourdieu* (Key Sociologists), Routledge, 2002.

Dünyayla Bağdaştırmak

- Bourdieu'nün teorisinden yararlanarak en iyi arkadaşınızla ve teori hocanızla yaptığınız konuşmalar arasındaki farkları açıklayın.
- Bourdieu'nün yanlış tanıma tespitinden yararlanarak aşağıdaki kavramları çözümleyiniz: ırk, toplumsal cinsiyet ve cinsellik. Bu kavramların toplumda simgesel şiddetin bir parçasına dönüşmesi neleri yanlış tanımamızdan kaynaklanıyor? Bourdieu'nün *doxa* kavramını inceleyin (1972/1993, s. 3; 1980/1990, s. 68). Irkın, toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin baskı altına alınmasında *doxa* ve simgesel şiddet nasıl birlikte hareket eder?
- Bourdieu'nün teorisi sınıf eşitsizliğine odaklanır; ancak oluşturduğu teori her türlü eşitsizlik sisteminin anlaşılmasında kullanılır. Sınıf eşitsizliği dışında ırk, toplumsal cinsiyet, cinsellik ya da din gibi çok iyi bildiğiniz bir başka eşitsizlik yapısı seçin. Seçtiğiniz eşitsizlik yapısının nasıl meydana geldiğini ve sürdüğünü anlamanızda Bourdieu'nün teorisi nasıl bir yardımcı oluyor?

Konu İzleklerini Örmek

- Sizce Chafetz'in toplumsal cinsiyet eşitsizliği teorisini, özellikle de mikro düzeyde olan biteni anlama çabasını desteklemek için Bourdieu'nün teorisinden yararlanmanın bir yolu var mıdır?

DOKUZUNCU BÖLÜM

İktidar Yapıları

Michel Foucault

Büyük Resim: İktidar
Teorisyene Kısa Bakış
Kavramlar ve Teori: Hakikat Hakkındaki
  Hakikat
  Hakikatin Keşfi
  Bunca Eleştirellik Niye?
Kavramlar ve Teori: İktidar Pratikleri
  Düzenin İktidarı
  Söylemin İktidarı
  Nesneleştirmenin İktidarı
Kavramlar ve Teori: Bedeni
  Disiplin Altına Almak
  Beşeri Bilimlerde Disiplin
  Tıp Disiplini
  Cinsiyeti Disiplin Altına Almak
    Yunan Cinselliği
    Batılı Modern Cinsellik
Özet
Perspektif Seçimi: Postyapısalcılık
Teori Alet Çantanız İçin

Büyük Resim: İktidar

Toplumsal iktidar pek çokları için, özellikle de demokratik bir ortamda yaşayanlar için rahatsız edici bir fikirdir. Demokrasinin daha seviyeli bir yapısı olduğuna, kontrolden çok iknaya dayandığına inanmak isteriz. İktidar bunun tam karşıtı gibi görünür: **İktidar** "bir ya da birden fazla bireyin başkalarının direncine rağmen toplumsal bir eylem suretiyle kendi niyetlerine erişme fırsatıdır" (Weber, 1922/1968, s. 926). Öte yandan pek çok düşünür için iktidar, demokratik olsun olmasın, bir toplumun temelidir. Bu bakış açısı sosyolojinin temel meselesi olan toplumsal düzenle yakından ilişkilidir. Toplumsal düzen sorunu, insanların esasen kendi çıkarları doğrultusunda hareket ettikleri varsayımına dayanır. Bu durumu insan doğasının bir parçası olarak gördüğümüz anda toplumsal düzen ve işbirliği bir mesele olarak karşımıza çı-

kar. Eğer sadece kendinizle ilgileniyorsanız ne diye umurunuzda bile olmayan hedefler için başkalarıyla işbirliği yapasınız ki?

Toplumsal düzen sorusuna verilen yanıtlardan biri İkinci Bölüm'de incelediğimiz işlevselci teoriden gelir. Özetle belirtmek gerekirse bu görüşe göre toplumsal düzen ortak normlar, değerler ve inançlar sayesinde gerçekleşir. Toplumsal düzene dair bu anlayış insanların kolektif bilince inandıkları ve bu bilinci içselleştirdikleri fikrine dayandığı için kimi zaman denge modeli olarak da adlandırılır. Öte yandan çatışma teorisyenlerine göre normlar ceza ya da ödül gibi yaptırımları olan davranışlardan oluştuğu için normların temelinde iktidar unsurunun bulunduğunu ileri sürerler. Öyleyse bütün normlar iktidar dağılımından nasibini alır. Çatışma teorisyenleri ayrıca toplumda genel kabul gören değer ve inançların elitlerin çıkarları doğrultusunda açıklanabileceğine işaret ederler. Çatışma teorisyenleri için toplumsal düzen uzlaşmadan ziyade kısıtlamaların bir sonucudur; dolayısıyla da iktidar toplumun temel yapıtaşlarından biridir.

Weber bu konudaki analizinde iktidarı, yani istediğini başkalarına yaptırma yeteneğini otoriteyle ilişkilendirir. Otorite toplumsal iktidarı ve bu iktidarın kullanımını meşrulaştıran inanç yapısıdır. Elbette eğer elimde bir silah varsa siz istemeseniz de size istediğimi yaptırabilirim; fakat toplumsal iktidarın ortaya çıktığı yerler bu tür baskıcı durumlar değildir. Weber'in aklındaki tam olarak ikna da değildir. Baskı da ikna da az çok kişisel karakterle ilgilidir. İkna başkalarının kişisel çekimi ya da etkileşim becerisiyle farkına varmadan içine çekildiğimiz bir durumdur. Kaldı ki zalimce bir baskı kurmak istemek de bireyin karakteriyle ilgili bir niyettir.

Weber'e göre toplumsal otorite iki kaynaktan beslenir: İktidarla en yakın ilişkiyi siyasi partiler kurar; ancak tıpkı sınıf ve statü gibi parti de tek başına bir iktidar teşkil etmez. Parti, iktidarı elde etmeye odaklanmış bir gruptur ve sınıf ya da toplumsal statüye dayalı çıkarları temsil edebilir. Weber'in (1922/1968) belirttiği gibi bir siyasi parti "aktif üyelerinin maddî ya da fikrî çıkarlarına erişebilmeleri amacıyla örgütlenir" (s. 284). Weber'in parti olarak tanımladığı sosyal gruplar bir örgütü ve ona bağlı idari personeli denetim altına alma yönünde çaba sarf eden gruplardır. Amerika Birleşik Devletleri'nde demokrat ve cumhuriyetçi partiler Weber'in buradaki tanımına verilecek en bariz örnektir. Bu anlamda öğrenci birlikleri ya da tütün lobisi de kendi iktidarlarını uygulamak ve iktidarı kendi denetimlerine almak istedikleri sürece birer örnek teşkil edebilirler.

Çatışma yaklaşımının işaret ettiği üzere sosyal örgütlerin kendileri de farklı düzeylerde otoritenin ortaya çıkmasına neden olurlar. Çağdaş teorisyen-

lerden Ralf Dahrendorf, Weber'in düşüncesinden yola çıkarak daha ayrıntılı bir modelle bu duruma açıklık getirmeye çalışır. Dahrendorf'a göre (1957/1959), "toplumsal roller hâkimiyet ya da itaat olasılığına sahiptir" (s. 165). Başka bir ifadeyle insan eylemlerini düzenlerken başvurulan normlarda, toplumsal rollerde ve gündelik statü pozisyonlarında iktidarın meşru kullanımıyla karşılaşırız. Dahrendorf örgütsel yapıya gömülü olmaları nedeniyle otoriter toplumsal ilişkilere, *mecburen düzenlenen birliktelikler* (*MDB'ler*) [*imperatively coordinated associations-ICA*] adını verir. Eğer bir şey mecburi ise bağlayıcı ve zorunlu demektir; yapmak zorundasınızdır. Bu terim bize toplumsal ilişkilerin meşru iktidar (otorite) tarafından yönetildiğini anlatır.

Dahrendorf'un öngörüsüne göre her birimiz MDB'lerin birer üyesi olduğumuz için toplum da doğası itibarıyla çatışma potansiyeli taşır. Öyleyse esas soru şudur: Çatışma olasılığı hangi koşullar altında alenen açığa çıkar? Dahrendorf'a göre bir grubun çatışması için üç koşulun gerçekleşmesi gerekir: grubun benimsediği fikirlerden, ideolojilerden, normlardan ve grup üyelerinden oluşan *teknik koşullar* (Dahrendorf buna "tüzük" adını verir); bir araya gelme ve örgütlenme becerisini kapsayan *siyasal koşullar* ve iletişim becerisiyle birlikte istihdam için yapısal modellerin mevcudiyetini içeren *toplumsal koşullar*.

Kuşkusuz iktidarı incelerken başvurulan farklı yaklaşımlar da vardır. Feminizme göre iktidar ataerki tarafından uygulanır; çağdaş Marksistler hâkim kültürden dem vururlar; bir fütürist olan Alvin Toffler'a (1991) göre ise üç tür iktidar vardır: şiddet, servet ve bilgi. Şiddet ve servet daha önceki toplumsal "dalgalar" sırasında iktidarın kaynağı olmuştur. Ancak post-endüstriyel toplumun ortaya çıkmasıyla birlikte artık en önemli iktidar kaynağı bilgidir. Toffler'ın düşüncesi "bilgi iktidardır" özdeyişini takip eder; fakat bununla yetinmez ve bu düşünceye açıklayıcı bir zemin de sağlar. Post-endüstriyel ekonomiler bilgiye dayanırlar; ister teknolojik gelişmelerin önünü açan teorik bilgi olsun, isterse enformasyonu ve enformasyon teknolojilerini üretme ya da kullanma becerisi anlamındaki bilgi olsun fark etmez. Esasen Weber de buna benzer bir görüş ileri sürmüştür ancak o bu meseleyi bürokrasiye bağlamıştır: Bürokrasi uzman bilgisiyle işler.

Buraya kadar toplumsal iktidar konusunu inceleyen farklı yaklaşımları özetlememin nedeni gayet açık: Foucault, iktidar meselesine odaklanır. Öte yandan benim altını çizmek istediğim nokta o kadar da açık olmayabilir: Foucault'nun teorisi yukarıdaki yaklaşımların hiçbirine benzemez. Düşünüre göre moderniteyle birlikte görülen iktidar daha önceki dönemlerdeki iktidara benze-

mez. İlk bakışta bilgi iktidardır diyen Toffler'ı onaylıyor gibi görünebilir. Fakat çok derin olmakla birlikte çok kolay gözden kaçırılan bir fark var: Toffler'a göre modern bilginiz arttıkça uygulayabileceğiniz iktidar da artar. Foucault bunun tam tersini ileri sürer: Bilginiz arttıkça ve kendinizi ve içinde yaşadığınız dünyayı anlamak için bilgiye başvurdukça esaretiniz de o ölçüde artar.

TEORİSYENE KISA BAKIŞ

Kısa Biyografi

Teorisyenin yaşam öyküsüne başlarken şunu belirtmem gerek: Bir yazarın çalışmalarını kavrayabilmek için yazar hakkında da bir şeyler bilmemiz gerektiği görüşüne Foucault tereddütle yaklaşacaktır. Dahası Foucault bir yazara dair yazılan kişisel tarihin aslında belirli bir okuma biçimini ve yorumu geçerli kılmak amacıyla yazıldığını söyleyecektir. Bu tespiti yaptıktan sonra yaşam öyküsüne geçebiliriz. Foucault 15 Ekim 1926 tarihinde Fransa'nın Poitiers kentinde doğmuştur. Paris'te, École Normale Supérieure ve Psikoloji Enstitüsü'nde okumuştur. İsveç'te, Varşova'da ve Hamburg'da ders verdikten sonra 1960'ta Fransa'ya dönen Foucault, *Madness and Civilization (Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 1992) adlı kitabını yayımlamıştır. Bu çalışması yazara Fransa'da en yüksek akademik unvan olan *doctorat d'État* unvanını kazandırmıştır. 1966 yılında yayımladığı *The Order of Things* (*Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 2000), Fransa'da en çok satan kitap oldu. 1970'te Collège de France'ta (Fransa'daki en prestijli okul) Düşünce Sistemleri Tarihi kürsüsüne daimi başkan olarak atandı. 1975'te *Discipline and Punishment* (*Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 2015) adlı eserini yayımladı ve aynı yıl Kaliforniya'ya ilk seyahatini gerçekleştirdi. Bu seyahat, özellikle de San Francisco, Foucault'nun yaşamında önemli bir yere sahiptir. 1976'da son döneminde yazdığı en önemli çalışmasının ilk cildi olan *The History of Sexuality* (*Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı, 2016) eserini yayımlamıştır. *The Use of Pleasure* [*Hazzın Kullanımı*] ve *The Care of the Self* [*Kendilik Kaygısı*] başlıklı diğer iki cilt, Foucault 1984'te yaşamını yitirmeden kısa süre önce yayımlanmıştır.

Temel Sosyolojik Meseleler

Foucault'nun (1984/1990a) kendi sözcükleriyle anlatmak gerekirse,

> Beni neyin motive ettiğine gelince... beni heveslendiren meraktı – ama ancak inatla peşine düşülmeye değer olan bir merak: Bireyin bilmesi gerekeni temsil eden merak değil, insana kendinden özgürleşme olana-

> ğı tanıyan merak. Nihayet, bilme tutkusu neticede bir miktar bilgelikten fazlasını sağlamayacaksa, bilen kişinin bir şekilde ve mümkün olduğunca kendinden kaçıp kaybolmasına fırsat vermeyecekse ne kıymeti var? (s. 8)

Kısacası Foucault fikirlerin ve öznelliklerin nasıl meydana geldikleriyle ve mümkün olanın sınırlarını nasıl belirledikleriyle ilgileniyordu. Fakat Foucault'nun arayışı sadece akademik bir ilgiden ibaret değildi. Yukarıdaki alıntının da anlattığı üzere Foucault, "benliğin benlikle ilişkisi ve bireyin kendini bir özne olarak şekillendirmesi" üzerinden kendi pratiklerini anlamaya çalışıyordu (s. 6).

Basitçe Söylersek

Foucault'nun temel önermesine göre insan gerçekliği dilden ibarettir. "Her hikâyenin üç tarafı vardır: senin tarafın, benim tarafım ve hakikatin kendisi" diye bir atasözü vardır. Dil de bir insan gerçekliği olduğuna göre, Foucault'ya göre sadece iki taraf söz konusudur; insan dil kullanımı ve dile olan derin bağımlılığı nedeniyle herhangi bir olayın ya da şeyin hakikatine eremez. Öyleyse hakikati temsil etme iddiasındaki her çaba (sözgelimi benim sizi doğru hikâyenin benimki olduğuna iknaya çalışmam) iktidarın bir ifadesidir. Toplumsal iktidar, meşru bilgi olarak geçen ve çevremizdeki dünyayı düzenleyen bilgi ile öznel konumlarımızı düzenleyen söylemle ifade edilir ve uygulanır. Modernite bireyin kendini disipline ettiği belirli bir iktidar türünü beraberinde getirmiştir. Modern iktidar, kişinin bu dahili pratikler yoluyla nesneleştirilmesi anlamında da kendine özgüdür.

Anahtar Kavramlar

Hakikat oyunları, karşı-tarihler, arkeoloji, soybilim, episteme, söylem, yönetsellik, nesneleştirme, panoptikon, iktidarın mikro fiziği, tıbbi bakış.

Kavramlar ve Teori: Hakikat Hakkındaki Hakikat

Hakikat hakkındaki hakikat, hakikatin iktidarın inşasında kullanıldığıdır. Öyleyse Foucault'nun hakikate dair ilgisi soyut ya da felsefi bir ilgi değildir. Foucault daha ziyade adına *hakikat oyunları* dediği durumla ilgilidir. Düşünür "oyun" kavramıyla, tarihin herhangi bir döneminde hakikat olarak kabul edilen bilginin yanlış ya da sadece bir dil inşasından ibaret olduğunu ima etmez. Foucault'ya göre, bu tür soruları dile getirmek bir yana, bir yanıt ve-

rebilmek için önce tarihsel varsayımlar inşa etmek gerekir. Başka bir ifadeyle bir şey ancak hakikatin ne olduğuna dair bir varsayım varsa "yanlış" olabilir; Foucault hakikatin ne olduğuna *nasıl* hükmedildiğine odaklanır. Foucault'nun hakikat ilgisi daha özelde bir şeyin insanlar için doğru olarak kabul edilmesinde başvurulan kurallardan, kaynaklardan ve pratiklerden meydana gelen hakikat oyunuyla ilişkilidir.

Burada sözü edilen, kurumsal ve örgütsel pratiklerden akademik disiplinlere kadar hakikatin inşa edildiği pratiklerin tamamını içeren, oldukça kapsamlı bir pratik düşüncesidir. Bedenin ve benliğin pratikleri de buna dahildir – iktidar buralarda kurulur. Çoğumuz *pratik* kavramını bir grubun konser hazırlıkları sırasındaki egzersizlerinden söz ederken olduğu gibi bir şeylere hazırlık yaparken sergilediğimiz davranışları anlatmak için kullanırız. Fakat pratiğin bir başka anlamı daha vardır ki tıbbi pratiklerden söz ederken bu anlam daha açık hale gelir. Bir hekime gittiğinizde birinin tıbbi "uygulamalarına" tanık olursunuz. Bu anlamda pratik, birinin bedeniyle etkileşim halindeki koreografik edimlerine göndermede bulunur – bir araya geldiklerinde bir şeyi yapma biçimini tarif eden biz dizi davranıştır pratik. Foucault'nun ilgilendiği böyle bir pratiktir.

Hakikatin Keşfi

Foucault *karşı-tarihler* adını verdiği yaklaşımı inşa ederek hakikat oyunlarını açığa çıkarmıştır. Çoğumuz tarih üzerine düşünürken geçmişte olup biten olaylara dair gerekçi anlatımları düşünürüz. Elbette bu tür anlatımların kimi zaman siyasal olabileceğinin farkındayız; Amerika Birleşik Devletleri'nde "Siyahların Tarihini Anma Ayı"na sahip olmamızın nedenlerinden biri de budur – beyaz olmayanların bizim tarih anlatımızın dışına itilmiş oldukları gerçeğini böylece telafi etmeye çalışıyoruz. Yine de çoğumuza göre bellek modeli olduğu gibi bozulmadan kalmıştır; sadece şurası burası kısmen çekiştirilip düzeltilmiştir. Foucault bizden tarihi bellek modelinden arındırmamızı talep eder. Foucault belirli bir tarihin az ya da çok doğru olduğuyla ilgili hiçbir şey söylemez; ona göre mesele bu değildir. Tarihin her türlüsü söylem tarafından üretilmiştir ve onun bir parçasıdır. Demek oluyor ki Foucault hakiki tarih fikrinin nasıl kullanıldığıyla ilgilenmektedir. Foucault'nun yapmak istediği bir karşı-tarih sunmaktır – ilerici, doğrusal ve bellek modellerinden farklı bir perspektiften anlatılan bir tarih.

Bu aşamada bazı önemli sorular öne çıkıyor: Tarih anlatılarında neden belirli bir izlek diğerine tercih edilir? Mevcut zaman dilimi pek çok söylem ye-

rine neden sadece tek tür bir söyleme dayanır? Dahası diğer ihtimaller yerine belirli bir izleğin seçilmesinin maliyeti ne olmuştur? Öyleyse karşı-tarih,

> varlığını sürdüren ve kıymet verdiğimiz şeylerin ortaya çıkmalarına neden olan tesadüfleri, anlık sapmaları –ya da tersine büsbütün geri dönüşleri– hataları, yanlış değerlendirmeleri ve eksik hesaplamaları [tespit eder]; [karşı tarih] hakikatin ya da varlığın ne biliyorsak ve her neysek onun kökeninde yatmadığını, aslında tesadüflerin dışsallığının bir sonucu olduğunu keşfetmektir (Foucault, 1984, s. 81).

Foucault karşı tarih yaklaşımını anlatmak için iki kavrama başvurur: arkeoloji ve soybilim. Her ne kadar kimi zaman netliğini yitirse de *arkeolojinin* belirli bir tür söylemin ya da düşünce yapısının üretilmesine neden olan toplumsal kurumlar, pratikler ve bilgi arasındaki ilişkilerin su yüzüne çıkarılmasına yönelik olduğu söylenebilir. *Soybilim* ise Foucault'nun (1984) söylemin ve iktidarın akla ve bedene işlenmesine odaklanan çalışmalarını tanımlamak için daha uygun düşebilir: "Geçmişin analizi olarak soybilim beden-tarih eklemlenmesi içinde konumlanmıştır. Görevi tarih tarafından tümüyle damgalanmış bir bedeni ve tarihin bedeni imha etme sürecini açığa çıkarmaktır" (s. 83). Şu durumda arkeoloji, soybilimin beden için anlamını yazıya dökmek demektir diyebiliriz. Her iki durumda da bir kazı benzetmesi söz konusudur; düzenin, düşüncenin, deliliğin, cinselliğin vb. gizli tarihini bulup açığa çıkarma. Gizli tarih daha doğru bir tarih demek değildir – sadece tarihsel bir dilden çok arkeolojik tarzda inşa edilen bir karşı-anlatıdır.

Bunca Eleştirellik Niye?

Foucault neden bir karşı-tarih oluşturmaya çabalıyor? Bir bakıma yapmaya çalıştığı gerçeklik olarak benimsediğimiz tesadüfleri ortaya çıkarmaktır; ama bunu yapmayı neden istiyor? Pek çok eleştirel perspektif, daha iyi bir toplumun nasıl yaratılabileceğine dair varsayımlara dayanır. Bir başka deyişle, mevcut durumda neyin eksik olduğunu gösterebilmek için onu başka bir şeyle karşılaştırmak gerekecektir. Oysa Foucault tersini düşünmektedir. Düşünüre göre *bir perspektifin eleştirel olması başlı başına yeterlidir çünkü yeni olasılıklara kapı açmaktadır.* Gerçekten de Foucault'ya göre ütopyacı bir proje olsa olsa yoksullaştıran bir sistemi diğeriyle değiştirmeye kalkışmaktır. Burada önemli olan insanların kendi hayatlarını eleştirel bir açıdan incelemelerini sağlayabilecek şekilde her zaman olasılıklara yer açmak ve böylece yeni olasılıklara açık olmalarını sağlamaktır.

Foucault'nun düşüncesine göre bilginin, düzenin ve söylemin üretiminde "boşlukların" varlığı önemli rol oynar. Foucault (1966/1994b) bilgiyi bir tür kareli bir yüzey gibi tarif eder. Yüzey üzerindeki kutucuklar mevcut dilsel kategorilerdir; memeliler, mineral, flora, insan, siyah, beyaz, erkek ve kadın kategorileri gibi. Karelerin bu kısmına aşinayızdır; gündelik dilimizin bir kısmını bu kategoriler oluşturur. Öte yandan bu kareli yüzey daha önemli bir parçaya daha sahiptir: Kategoriler arasındaki boş aralıklardan oluşan ve düzeni oluşturan parçadır bu. "Sessizce dışa vuracağı anı bekleyen düzen kendini ancak kareler arasındaki boş alanlarda etraflıca ve zaten hep oradaymış gibi gösterir." (s. xx) Bir söylemin ya da bilgi sisteminin gerçek gücü kategoriler arasındaki bu boşluklarda yatar. Eviatar Zerubavel'in (1991) belirttiği üzere,

> Bir anlam adasını diğerinden ayırmak için aralarında bazı zihinsel boşluklar bırakmak gerekir. ...Bu anlam adalarını zihnimizde birbirinden ayıran söz konusu adalar arasındaki boşluk algımızdır; anlam adaları arasındaki ayrımın büyüklüğü, boşluk algımızın büyüklüğünü yansıtır (s. 21-22)

Bu boşluklar en çok sınırların aşıldığı durumlarda kendini gösterir. Bir örnek vermek amacıyla 3-4 yaşlarında bir oğlan çocuğunu düşünelim. Oyunbaz, kendisine verilen oyuncaklarla oynayan, televizyonda gördüğü rol modellerini ve yakın çevresindeki çocukları taklit eden bir oğlan olsun bu. Fakat bir gün babası eve geldiğinde çocuğun oyuncak bebeklerle oynadığını görür. Oyuncağı hışımla çekip alan baba erkek çocukların oyuncak bebeklerle oynamaması gerektiğini sertçe söyler. Bu olayda çocuk kategoriler arasındaki çizgiyi ya da boş aralığı geçene kadar toplumsal cinsiyet kategorisi neredeyse görünmez durumdadır. Toplumsal cinsiyetin anlamı ve iktidarı "kendini dışa vuruncaya kadar sessizce beklemiştir".

Boşluk fikri kışkırtıcıdır. Konuya daha Durkheimcı bir çizgiden bakmak kategoriler arasındaki boşluğu bir tür sınır ya da duvar olarak kavramsallaştıracaktır. Ayrım üzerine düşünürken sınır fikrinden yararlanmak verimli bir bakış açısıdır: Duvarlar şeyleri birbirinden ayırır ve geçişleri engeller. Örneğimizdeki küçük oğlan bir duvarla karşılaşmıştır; çoğumuz toplumsal cinsiyet, ırk ve cinsiyetçilik duvarlarını hissetmişizdir. Öte yandan duvar fikri, kategori ve bilgi kullanımına nesnel bir görünüm kazandırır – bu kategorilerin varlığı bizden bağımsızmış gibi. Foucault bu konuda farklı düşünmektedir.

Örnek olarak seçtiğimiz çocuğun, babası gösterene kadar bir duvarın varlığından bile haberdar olmadığı dikkatinizden kaçmasın. Foucault'ya gö-

re toplumsal cinsiyet duvarı babanın toplumsal cinsiyetleştirilmiş pratikleriyle inşa edilir. Foucault'nun boşluk fikri iktidar uygulamaları üzerine düşünmemize yardımcı olur. Bir aralık dolana kadar boştur – kategoriler arasında bir duvar yerine aralık olduğunu düşünmek bizi o aralığın neyle ve nasıl dolacağını beklemeye teşvik eder. Aralık, müphemdir. Bir aralığa bir şeyler inşa edilebilir ama aralığın kendisi bizi ihtimale odaklar. Foucault'nun araştırması ve geliştirdiği eleştirel arkeoloji bu ihtimali değerlendirir – düşünür bize bir aralığın başka pek çok ihtimal varken nasıl olup da tarihsel olarak belirli bir şekilde inşa edildiğini açıklar.

Foucault'nun karşı-tarihi esasen kendi aralığını üretir. Foucault'nun modernite üzerine arkeolojisi, bir taraftan, hepimiz adına dünyayı belirli bir düzene sokan temel düşünce kodlarını açığa çıkarır. Diğer taraftan Foucault, söz konusu düzenin varlık nedenini açıklayan bilimleri ve felsefi yorumları tayin eder. Bu iki alan arasında kalan aralık ihtimaller alanıdır, eleştirel kültürün mevcut düzenlerin "muhtemelen yegâne düzen ihtimali ya da ihtimallerinin en iyisi olmadığını ortaya çıkarabilecek" kadar kendini özgürleştirebileceği bir alan (Foucault, 1966/1994b, s. xx).

Başka bir ifadeyle Foucault bilginin arkeolojisine girişerek sadece yaptığımız, hissettiğimiz, düşündüğümüz her şeye destek çıkan bilginin kodlarını açığa çıkarmaya çalışmaz; aynı zamanda mevcut düzenin göründüğü gibi olmayabileceği düşüncesini de göstermek ister. Farklı bir şey düşünebilme ihtimalini özgür bırakmaya çalışır. Arada kalan eleştirel alanda var olan düşünme ihtimalidir bu – fakat bu kez mevcut düzenlerde olduğu gibi aradaki boşluğun açıkça tanımlanmadığı bir durumdan söz ediyoruz. Foucault'nun bizi götürmek istediği özel bir yer yoktur; bilginin ve pratiğin nasıl olması gerektiğine dair ütopyacı bir tasavvura sahip değildir. Düşünürün eleştirisindeki amaç bilgiyi serbest bırakmak ve olasılık üretmektir; hedefi önceden tanımlanmamış bir boş alan yaratmaya çalışmaktır.

Kavramlar ve Teori: İktidar Pratikleri

Foucault'ya göre iktidar bir bireyin sahipliğinde değil, her tür ilişkide var olan bir şeydir. Foucault ilişkilerde üç tür alan ya da pratik olduğunu söyler: iletişimsel pratikler, nesnel pratikler ve iktidar pratikleri. İletişim anlam üretmeyi amaçlar; nesnel pratikler şeyleri dönüştürmek ve denetlemeyi hedefler – nesnel pratiklere verilebilecek iki iyi örnek bilim ve ekonomidir; ve insanların eylemleri ile öznelliklerine yönelen iktidar pratiklerini de sayabiliriz ki Foucault bunu "bir dizi eylemin başka bir dizi eylem üzerindeki pratikleri" olarak tanımlar (s. 220).

Foucault'nun iktidarı yerleştirdiği yere dikkat edin – *iktidar, toplumsal bir yapıda ya da iktidar sahibi birinde değil eylemlerin kendi içindedir.* Foucault bu tespiti yapabilmek için "idare etmek/davranış sergilemek" [*conduct*] sözcüğünü iki farklı anlamda kullanır. *Conduct*'ın bir anlamı başkalarını yönetmektir (örneğin bir orkestrayı yönetmekte olduğu gibi); fakat aynı zamanda bir davranış biçimi anlamına da gelir ("Tommy bulunduğu konuma yaraşır şekilde davrandı" ifadesinde olduğu gibi). Yani sergilediğimiz tavırla başkalarını yönetiriz.

Öte yandan Foucault'nun amacı iktidarı insan davranışının zaman ve mekân boyunca aldığı basit, sıradan düzenlemelere indirgemek değildir. Daha ziyade Foucault bize iktidarın kimi zaman farkında bile olmadığımız farklı şekillerde uygulandığını göstermeye çalışır. Dolayısıyla iktidar sinsi bir hal alır. İktidar gündelik hayatın normalliği içinde ve fark edemediğimiz düzeylerde eyleme geçerek kademe kademe ve gizlice etkiler. İktidar uygulamaları bu şekilde bizi ayartarak kendi elimizle kurmuşuz gibi görünen bir kapana doğru sürükler. Fakat iktidar nasıl uygulanır? Tam olarak nasıl meydana gelir ve bizi nasıl ayartır? Foucault iktidarın bilgi olarak kabul edilen söylemler ve episteme'ler (altta yatan düzen) aracılığıyla uygulandığını ileri sürer. İktidar potansiyeli ve iktidar pratiği, öznelliklerimiz –kendi iç benliğimizi duyumsama ve onunla ilişkilenme biçimimiz– ve bedensel eğilimlerimiz açısından neyin mümkün olup olmadığının sınırlarını çizen bu söylemlerde ve episteme'lerde var olur; bireyin kendisiyle kurduğu ilişkide hissedilir ve bu ilişkide dışa vurulur.

Düzenin İktidarı

Düzen fikri ilginçtir. Günlerimizi ve hayatımızı düzenleriz; evimizi ve ofisimizi düzenleriz; dosyalarımızı ve banka hesabımızı düzenleriz; bahçemizi ve alışveriş merkezlerini düzenleriz; toprağı ve denizi düzenleriz – kısacası insan her şeyi düzenler. Peki bu düzenleme işini *nasıl* yaparız? Düzenleme yöntemlerinden biri dilsel düzenlemedir: "Sahiden de bir şeyler ancak belirli bir kategoriye yerleştirildiklerinde anlam kazanırlar." (Zerubavel, 1991, s. 5) Fakat bu noktada daha derin ve temel şu soru sorulabilir: Bir şeylere düzen verirken düzeni nasıl sağlarız? Başka bir ifadeyle bizim kategorik şemalarımızın altında hangi sistemler ya da şemalar vardır? Çevremizdeki dünyayı düzenlemek için kategorilerden faydalanırız ama söz konusu kategoriler kendi düzenlerini nereden edinirler?

Foucault bizi bu soruyla baş başa bırakmak için keyifli bir kitap okuma hikâyesi anlatır. Kitapta Çin'de hayvanları birbirinden ayırmaya yarayan kategorik bir sistemden söz edilmektedir. Bu sisteme göre hayvanlar

> (a) İmparatora ait hayvanlar, (b) mumyalanmış hayvanlar, (c) evcil olanlar, (d) sütten kesilmemiş domuz yavrusu, (e) sirenler, (f) efsanevi hayvanlar, (g) sokak köpekleri, (h) şimdiki sınıflandırmanın kapsadığı hayvanlar (i) çılgın olanlar, (j) sayılamayan hayvanlar, (k) incecik deve tüyünden fırçayla çizilenler, (l) vesaire, (m) az önce sürahiyi kıranlar, (n) uzaktan sineğe benzeyenler (s. xv)

olarak kategorilere ayrılmışlardır. Bu sınıflandırma sisteminde Foucault'yu asıl şaşırtan kendi düşüncesinin sınırlarıdır – "*Onu* düşünebilmenin keskin imkânsızlığı." (s. xv) Buradan hareketle Foucault bir dizi önemli soru yöneltir: Mümkün olanın ve olmayanın sınırlarını ne çizer? Bu sınırları üreten nedir? İmkânsızlıkların bedeli nedir – ne kazanılmış, ne kaybedilmiştir?

Foucault kültürün temelinde bir kod olduğunu ileri sürer; dili, algıyı, değerleri, pratikleri ve çevremizdeki dünyayı düzenleyen, her şeyi düzenleyen bir kod. Foucault bu temel kodları her çağın epistemolojik alanları ya da bilgi epistemleri olarak adlandırır. **Episteme** tarihin herhangi bir anında düşüncenin varoluş şekline ya da düşüncenin kendini düzenleme biçimine göndermede bulunur. Episteme düşüncenin gerekli bir önkoşuludur. Düşünceden önce vardır ve düşünceyi mümkün kılan da odur. Düşüncenin bu özüne bilinçli bir şekilde sahip olunmaz. Hiç kuşku yok ki düşünceyi inanılır kılan, fikirleri doğru gösteren episteme'nin bu bilincinde olunmayan niteliğidir.

Dahası, Foucault bilgiyi ve düşünceyi tarihsel, doğrusal süreçlerin bir sonucu olarak görmektense süreksizliklerin bilgide dönüştürücü izler bıraktığını ileri sürer. Çoğumuz sahip olduğumuz bilginin zamanla biriktiğini; öğrendiklerimiz arttıkça yanlış bilgiyi atıp yerine doğrusunu koyduğumuzu düşünürüz. Bu evrimsel bilgi yaklaşımı esasen bilim kültüründen ileri gelir. Bilgimizin bu şekilde oluştuğunu düşünmek isteriz ama bu bilginin ille de böyle oluştuğu anlamına gelmez. Foucault bilginin doğrusal olarak ilerlemediğini ileri sürer. Ne bildiğimiz ve onu nasıl bildiğimiz daha ziyade söylemin kurallarını ve koşullarını belirleyen ve olasılıklarımızı sınırlayan tarihe özgü davranış modellere, kurumsal düzenlemelere, ekonomik ve sosyal pratiklere bağlıdır. Bu tarihsel izlekte kırılmalar, ani ve radikal değişiklikler meydana gelir.

Foucault bu kırılma düşüncesiyle bilginin ve hakikatin esasen hakikate dair gerçek bir sorgulamanın değil tümüyle kurumsal düzenlemeler ile pratiklerin sonucu olduğunu gösterdiğini söylüyor. Dolayısıyla tarih boyunca –buna içinde bulunduğumuz dönemde de dahil– hakikat olarak görülen ne varsa tarihin o dönemine özgü pratikler ve kurumsal düzenlemelerin ürünü-

dür. Bu sadece bilginin toplumsal olarak inşa edildiği anlamına gelmez; daha da önemlisi *bilginin bir iktidar uygulamasından başka bir şey olmadığı anlamına da gelir.* Burada sözü edilen katıksız iktidar, insan hayatının artık kanıksanmış düzeni ve söylem aracılığıyla uygulamaya konur.

Söylemin İktidarı

Söylem, kaynağını postyapısalcı yaklaşımdan ve Foucault'nun çalışmalarından alan muhtemelen en güçlü analitik kavramdır. Latin kökenli söylem [*discourse*] sözcüğü "argüman" ya da "oraya buraya koşuşturmak", özellikle de bir rota üzerinde koşmak anlamlarını taşır. Her iki tanım da belirli bir yola, bir dizi pratiğe ve bir şeyleri yapma biçimine göndermede bulunur. Argüman geliştirmenin ve koşarak yarışmanın aynı sözcükte yan yana gelmeleri bir rastlantı değil. Argümanlar için de, yarışmalar için de önceden hazırlık yapılır, her ikisi de belirli kurallar manzumesine göre ortaya çıkarlar ve bu sürece dahil olanların yapabileceklerine belirli sınırlılıklar getirirler. Sözgelimi bir maraton koşuyorsanız kısa yolu seçerek yarışı kazanma şansınız yoktur. Bu durumda yarışma dışı kalırsınız. Argümanlar da böyledir. Gerçekten de bir argüman yazmanın akademik disiplinlere özgü kuralları vardır. Bir lisans öğrencisiyken sosyoloji dersi için bir ödev yapmam gerekmişti. Yazdığım metin üzerinde "bu bir sosyoloji yazısı olmaktan çok bir eğitim felsefesi metni olmuş" yorumuyla bana iade edilmişti. Kaderin garip cilvesine bakın ki doktora çalışmamı sosyoloji alanında tamamladıktan sonra sırf ilgimi çektiği için bir felsefe dersi almıştım. Dersin hocası bana yazdığım ödevlerin felsefede argüman oluşturma kurallarına uygun olmadıklarını söylemişti. Zihinsel olarak kendimi bir sosyolog gibi düşünmeye alıştırdıktan sonra bu kez de felsefi olarak düşünmekte güçlük çekiyordum.

Foucault'nun söylem kavramını nasıl kullandığını kavrayabilmek için düşünürün kültür kavramına genel yaklaşımını iki farklı yaklaşımla kıyaslamak anlamlı olabilir: yapısalcı ve yorumbilgisel [*hermeneutic*] yaklaşımlar (Foucault'nun çalışmalarından önce öne çıkan yaklaşımlar). Kültüre *yorumbilgisel bir yaklaşım* kültürün farklı bağlamda yaşayan insanlar için taşıdığı farklı anlamları anlamaya çalışır. Kimi zaman fark son derece açıktır; sözgelimi Amerikan bayrağının taşıyabileceği farklı anlamlar gibi. Fakat yorumbilgisel yaklaşım daha altta yatan anlamlarla ilgilenir. Bir antropolog olan Clifford Geertz'in (1973) *ayrıntılı betimleme* adını verdiği ve sosyal bir fenomeni mikroskobik ayrıntılarına kadar tanımlama edimi bu yaklaşıma iyi bir örnek teşkil edebilir. Geertz bize göz kırpmakla göz seğirmesi arasındaki fark mesele-

siyle baş başa bırakır. İkisi arasındaki fark fotoğrafla gösterilemez ama anlam açısından çok ciddi farklar taşırlar – göz seğirmesinin hiçbir anlamı olmayabilir; oysa göz kırpmak flört etmek anlamı taşıyabilir. Dahası var: Seğirme de, göz kırpma da ne göz kırpma ne de seğirme olarak algılanabilecek şekilde taklit edilebilirler. Bunun da ötesinde taklit de çalışılabilir bir şeydir – artık ortada ne seğirme ne göz kırpma ne de taklit vardır. Göz seğirmesi, göz kırpma ve onları ifade etme biçimlerini anlayabilmek için ayrıntılı betimlemeyi kullanarak belirli bir konumdaki aktörlerin davranışlarının anlamına erişmek gerekir. Geertz ayrıntılı betimlemeleri ve taşıdıkları anlam katmanlarını "yığılmış çıkarsama ve ima yapıları" olarak tanımlar (s. 7).

Yapısalcı yaklaşım ise kültürün altında yatan dayanakları inceler; yapının anlam ve pratikleri ürettiğini ya da onlar üzerinde son derece etkili olduğunu ileri sürer. Bir başka ifadeyle önem taşıyan kültürel anlamlar kişisel yoruma bırakılmazlar. Anlamlar genellikle karşılıklı konumlanmalar aracılığıyla yapılandırılır ya da şekillendirilirler. Bunun en açık örneği iyilik-kötülük karşıtlığıdır; biri olmadan diğeri de olamaz dolayısıyla karşılıklı olarak birbirlerini üretirler. Dahası birbirlerinin karşısında yer aldıkları için karşılıklı olarak birbirlerini dışlarlar. Eğer bir şey kötüyse tanımı gereği iyi olamaz.

Émile Durkheim'ın din alanındaki çalışması böyle bir karşılıklı yapıya dayanır: kutsal ve din dışı ikiliği. Durkheim çoğunlukla yapısalcı paradigmanın kurucusu olarak görülür. On Üçüncü Bölüm'de Jeffrey Alexander'ın sivil toplum kavrayışına odaklanacağız. Alexander, Durkheimcı yapısalcı yaklaşımın yumuşatılmış bir versiyonuna başvurur. Alexander, demokrasi içindeki karşılıklı kategorilerin her ampirik sivil toplumda gözlemlenen söylemleri ve pratikleri ürettiğini ileri sürer. Güdülerle, ilişkilerle ve kurumlarla ilişkili ikili karşıtlıklar neyin sivil neyin anti-sivil olduğunu sınıflandırmak için kullanılır. Demek oluyor ki bu karşıtlıklar demokratik anlamları üretir ya da bu anlamlar üzerinde güçlü bir etkiye sahiptir.

Foucault'nun elinde kültür ne basitçe anlaşılması gereken ne de tümüyle altta yatan yapıların belirleyici olduğu bir kavramdır. Daha ziyade kültürel anlamlar, özellikle de bilgi, tarihsel koşullar ve söylemin kurallarıyla *üretilmiş ve yönetilmiştir*. Söylemlerin kuralları vardır; bu kurallar kültürel pratikleri olduğu kadar düşündüklerimizi ve bildiklerimizi de sınırlar. Yukarıdaki alıntıyı hatırlayın: Çin'le ilgili ansiklopedide Foucault'yu en fazla sarsan dünyayı orada tarif edilen kategorilerle tasavvur edebilmenin imkânsızlığıydı. Bütün söylemler içeriden bakıldığında mantıklı gelir; fakat dışarıdan sıklıkla tuhaf görünür. Bir keresinde biri bana kökleri Orta Doğu'ya uzanan

yamyam pratiklerinin gözlemlendiği bir dinden söz etmişti. Benim Batılılaştırılmış aklım için bu korkunç bir fikirdi – tabii bütün bu anlattıklarını İsa'nın kanından ve bedeninden bir parçayı müminlerin içmesi ritüeline dayanan Hıristiyan Komünyonu'nu tarif etmek için anlattığını söyleyene kadar. Komünyon, inananlar için Hıristiyanlık söylemi içinde bir anlam taşır; fakat dışarıdan birilerine garip görünebilir.

Söylemler, bildiklerimizin çerçevesini çizmekle kalmaz öznel konumları da inşa ederler. Sözgelimi az önce örnek verdiğim Hıristiyanlık söylemi, "Hıristiyan" özneye dair bir konum üretir. Öyleyse Hıristiyan olmak için belirli bir şekilde hissedebilmek, düşünebilmek ve hareket edebilmek gerekmektedir. Yine aynı örnekten hareketle daha kapsamlı bir Hıristiyanlık kategorisinin farklı söylemleri de içerdiğini belirmek gerekir. Bu daha özgül söylemler kimi "Hıristiyanları" benimserken diğerlerini dışarıda bırakan mezheplerle aynı çizgide giderler. Hıristiyan söylemlerden bir kısmına göre Yehova Şahitleri aslında bir külttür, bu nedenle de bu inancı takip edenlerin öznel Hıristiyan konumları reddedilir. Bir söylem ne kadar yerleşik ise ona dahil olabilmenin kuralları da o ölçüde spesifiktir (sıkı koruma altındadır).

Gelin birlikte toplumsal cinsiyete dair daha yaygın bir örneği inceleyelim: Toplumsal cinsiyet söylemi bir bireyin "ben erkeğim" dediğinde işgal etmesi gereken konumu belirler. Kendi adıma erkek olabilmem için toplumsal cinsiyet söyleminde belirlenen var oluş koşullarını yerine getirmem gerekir. Bu koşulları sadece sizin için değil kendim için de yerine getirmem gerekiyor; çünkü söylem öznelliğin koşullarını, kendimizle ilgili ne düşünüp nasıl hissetmemiz gerektiğini de belirler. Kendimizi bir söyleme yerleştirdiğimizde söylemin öznesine dönüşürüz; bu nedenle kendimize de öznel olarak karşılık veririz.

Söylem bizim için neyi düşünmenin olanaklı, neyin olanaksız olduğunu belirler ve öznel konumlar –öznenin içinde var olabileceği simgesel alanlar– yaratır. Bu yönüyle söylem bir iktidarın dışavurumudur. Foucault'nun iktidar nosyonunu biri bariz diğeri daha örtülü olmak üzere iki şekilde ele alabiliriz. Daha bariz örnekleri Yedinci Bölüm'de ele aldığımız ırk ve toplumsal cinsiyet gibi kategorilerde bulabiliriz. Bu kitabın sonuç kısmında başka bir bariz örnekten, sömürgeleştirmeden söz edeceğiz. Avrupa'nın sömürgeleştirme çabaları Stuart Hall'un (1996a) "Batı ve diğerleri" olarak tarif ettiği söylem tarafından meşrulaştırılmıştır.

Kuşkusuz modern ulusların çoğu çeşitli ulusalcılık akımları üzerine kurulmuştur ki bunlar öznel konumları şekillendiren katı içerme ve dışlama kurallarına sahip, mutlak anlamlar doğuran aynı tür söylemlerdir. Fransız

yazar Ernest Renan "bir ulus nedir?" sorusuna yanıt olarak "bir ulus... bireylerin geçmişte yaşadıkları ve gelecekte de yapmaya hazırlandıkları fedakârlıklara dayalı geniş çaplı bir dayanışmadır" (alıntı McCrone, 2006, s. 117) der. Bu öznel konumların gücünü gözden kaçırmayın. Öznel konumlar bireyin hayatının ötesine geçen anlamlar üretirler: "Savaşın ebedi cazibesi şuradadır: Beraberinde getirdiği tüm yıkıma ve kıyıma rağmen bize hayatta hasretini çektiğimiz şeyi verir. Bize bir amaç, bir anlam ve yaşamak için bir neden verir" (Hedges, 2002, s. 3).

Söylem içindeki bu tür iktidar örnekleri bariz örneklerdir çünkü bir grubun diğeri üzerinde uyguladığı iktidarı anlatırlar. Foucault ise diğer iktidarla, daha örtülü gerçekleşen iktidarla ilgilidir. Buradaki iktidar, gündelik yaşamın kanıksanmış bilgisi içinde sergilenen iktidardır. Burada bile bariz ve örtülü örneklerden söz edebiliriz. Dorothy E. Smith bize On Altıncı Bölüm içinde kolayca görebileceğimiz bir örnek sunar. Smith sosyoloji alanındaki bilimsel bilginin kadınların öznel deneyimlerini nasıl yadsıdığını gösterir. Burada "bir bilim olarak sosyoloji" söylemi, meşru bilgiyi tanımlarken, bu tanım dışında kalan bilgiyi reddeder. Sosyoloji alanında meşrulaşmış bilgi nesnel, verilere ve istatistiklere dayalı bilgidir. Bu bilgi türü kadınların yaşanmış deneyimlerini kendi buyruğu altına alır ve yadsır. Patricia Hill Collins de On Beşinci Bölüm'de ırk ve toplumsal cinsiyet kesişmesinden söz ederken aynı argümanı ileri sürecektir.

Tekrar etmek gerekirse, Foucault'nun söyleme dair asıl derdi bu değildir; yine de can alıcı nokta buralarda bir yerdedir. Foucault'nun en çok ilgilendiği söylem iktidarı, kendi hayatlarımızı meşru bilginin boyunduruğuna sokmak amacıyla kullandığımız meşrulaşmış bilgi üzerinden kendimize uyguladığımız iktidardır. Kısa bir örnek vermek istiyorum: Benim büyüdüğüm dönemlerde ailem sigara içiyordu. Aslına bakılırsa hemen hemen herkes sigara içiyordu. 1995 yılında şu andaki üniversiteme gelmeden birkaç sene önce bina içinde sigara içmek henüz yasaklanmıştı. Bu dönemden önce profesörler genel olarak masalarında otururlarken sigara içerlerdi. Yaklaşık 5 yıl önce üniversite yönetimi sigarasız-kampus kararı aldı. Bu karar aşamalar halinde uygulanıyor. Önce sigara içenleri binalardan 8 metre uzak tutmak amacıyla kapı önüne çizgiler çekildi. Üç yıl önce üniversite bir başka karar daha alarak çalışanların sağlık sigortasından yararlanma koşullarında değişiklik yaptı. En iyi sigorta paketine sahip olabilmek için üniversite çalışanının hiçbir şekilde tütün ürünleri kullanmadığına dair belge imzalaması gerekiyordu. Aksi halde personel daha yüksek kesintili, düşük ödemeli ve kullanım kısıtlamaları bulu-

nan daha düşük bir paket seçmeye zorlanıyordu. Giderek yaygınlaşan bu uygulamanın kapsamı vücut ağırlığını da içerecek şekilde genişliyor. İşverenler de proaktif bir şekilde sağlıklı bir yaşam kurmaya çalışanlara daha fazla olanaklar sunarak koruyucu sağlık hizmetlerinin önemini daha çok vurguluyorlar. Bu tedbirlere cevaben insanlar da daha az sigara içmeye, yeme içme alışkanlıklarını yakından izlemeye, bir şekilde bir egzersiz programını takip etmeye ve benzeri çabalar sergilemeye başladılar.

Bu örneği sınıfta çok kullanırım ve genellikle de aynı yanıtı alırım: "Evet ama sigara içmek kötü bir alışkanlıktır; ayrıca insanların kendilerine dikkat etmeleri gerekir!" Foucault'yu anlamak tam da bu nedenle ince bir meseledir: İnandığımız bilgi sahip olduğumuz bilgidir. Daha önce değindiğimiz hakikatle ilgili hakikat konusunu hatırlayın. Foucault'ya göre hakikat belirli kurallarla oynanan bir oyundur. Foucault kurallarla ilgilenir çünkü mutlak hakikat ya soyut felsefi bir kavramdır ya da bir inanç meselesidir. Foucault karşı-tarihler üzerinden bilginin doğrusal bir şekilde gelişmediğini ampirik olarak göstermiştir. Başka bir ifadeyle insanlığın giderek gelişen bir bilginin izinden gittiği ve insanların geçmişte yeterli bilgiye sahip olmadıkları için yanlış yolda oldukları –ve tabii bugün yeterli bilgiye sahip olduğumuz için doğru yolda olduğumuz– gibi bir durum söz konusu değildir. Bu Birinci Bölüm'de incelediğimiz Aydınlanma inancıdır. Bilgide değişim kırılmalarla, geçmişten nispeten hızlı kopuşlarla yaşanır. Bu kırılmaları keşiflerden ziyade değişen toplumsal pratiklere bağlamak gerekir. Bilgiye dair bu kavrayış Foucault'ya özgü değildir. Pek çok bilim felsefecisi de bu görüşe katılacaktır (bkz. Paul Feyerabend, 1988; Thomas Kuhn, 1970).

Öyleyse Foucault'nun teorisine göre söylem "anlaşılabilir bilginin amaçlarını inşa ederken, bu amaçları tanımlar ve üretirken, diğer akıl yürütme biçimlerini anlaşılmaz kılarak dışarıda bırakır" (Barker, 2008, s. 90). Dahası söylem bireylere işgal edebilecekleri öznel konumlar üreterek kendilerini ve ötekileri denetim altına alabilmelerini sağlar.

Nesneleştirmenin İktidarı

Demek oluyor ki Foucault'ya göre iktidar pek de toplumsal yapıların niteliğiyle ilgili bir durum değildir; bireylerin söylem aracılığıyla özneye dönüşümleri sırasında iktidar haline gelen pratikler ya da tekniklerle ilgilidir. Foucault *özne* [*subject*] kelimesinin iki farklı anlamına dikkatimizi çeker: Kontrol altında tutan kişi ile birinin kendini bilmesi. Burada Focucault'nun özgün ilgi alanı net bir biçimde ortaya çıkar: İktidarın muhtemelen en sinsi hali nasıl dü-

şünmemiz ve hissetmemiz gerektiğine karar verirken kendi kendimize uyguladığımız iktidardır; bu, başkaları adına kendimize uyguladığımız iktidardır.

Foucault ilgi çekici çözümlemelerinden birinde öznenin her iki anlamını da gösterebilmek için devlet örneğinden yararlanır. Devlet yönetiminden genellikle devletin kitleler üzerinde uygulandığı iktidar anlaşılır. Her ne kadar bu özellik devletin en temel niteliklerinden biri olsa da, Foucault, modern devletin bireyin öznelliği üzerinde iktidar kurarken bireyselleştirme tekniklerinden de yararlandığını ileri sürer. Foucault bu yönetim biçimini *yönetimsellik* [*governmentality*] olarak tanımlar: "Özün ötekilere dair dışavurumunda kendi kendini yönetmesi." (Foucault, 1989, aktaran Davidson, 1994, s. 119) Kralın iktidarından devletin iktidarına geçilirken yönetimselliğe ihtiyaç duyulmuştur.

Bir krallıkta kraliçe ve kral mutlaka iktidar sahibiydiler ve koşulsuz itaat talep etmekteydiler. Öte yandan söz konusu iktidar görece dar bir alanı denetim altına alıyordu. Ulus-devlet insanları krallığın baskıcı denetiminden "kurtardı" fakat bunu yaparken denetim alanını genişletti. Ulus devlet 300 yıl önceki krallıklarla karşılaştırıldığında davranışlarımızı denetim altına almaya çok daha meraklıydı. Yönetimsellik anlayışında birey kendi kendini denetim altına almakla görevlendirilmiştir. Bu sürecin başarıya ulaşmasında bir ölçüde tıp alanı ile sosyal ve davranışsal bilimler alanından gelen profesyonel uzman bilgisi rol oynamıştır. İnsanlar tıp, psikoloji ve diğer disiplinlerin bilgisine başvurarak onlardan yararlanırlar; devletler de bu tür bilimsel araştırmalara destek vererek elde edilen bulguları denetimin yaygınlaştırılmasında kullanılırlar.

Foucault'nun iktidar pratiklerine dair geliştirdiği argümanın temelinde *nesneleştirme* yönünde yaşanan tarihsel geçiş vardır. Her türlü insan ilişkisinin özünde iktidar varsa, doğal olarak bu insanların her zaman iktidar uyguladıkları anlamına gelir. Öte yandan iktidar pratikleri, iktidarın öznesini nesneleştiren tarihsel dönüşümlere bağlı olarak değişime uğramış, daha sinsi bir görünüm kazanmıştır. Muhtemelen hepimiz *nesneleştirme* geçişli fiiline aşinayızdır. Aslında kendisi nesne olmayan bir şeyi nesneleştirmek anlamına gelen bu fiil aynı zamanda her türlü içsel ilişkinin dışında var olmak demektir. Ne ilginçtir ki *özneleştirme* geçişli fiilini muhtemelen çoğumuz bilmeyiz. Tam da bu konuya örnek olabilecek bir durumla karşılaştım: Metni yazarken kullandığım yazılım "öznellik" sözcüğünü yanlış yazım olarak gösterdi; oysa öznellik kapsamlı sözlüklerde geçen gerçek bir sözcüktür. Sadece nadiren kullanıyoruz ve zamanla öznelleşen şeyler hakkında düşünmüyoruz – kendimizle ilgili her şeyle öznel olarak ilişkilendiğimizi varsayıyoruz. Oysa Foucault'ya

göre modernitede böyle bir şey söz konusu değildir. Bugün kendimizle, bedenimizle ve cinselliğimizle birer nesne olarak ilişki kuruyoruz.

Foucault, Batılı toplumlarda görülen nesneleştirici iktidar pratiklerinden bir kısmına dair karşı-tarih perspektifi geliştiren bir dizi kitap yazmıştır. Bu kitaplarda delilik ve irrasyonellik, anormallik ve normallik, tıp ve klinik, ceza disiplini ve ceza, psikiyatri ve ceza adaleti ve cinselliğin tarihi ayrıntılı olarak anlatılır. Genel olarak senin ve benim kendi bedenlerimize ve öznelliklerimize nasıl iktidar uyguladığımızı gösteren çalışmalardır bunlar. Size Foucault'nun arkeolojisini ve soybilim fikrini bir bütün olarak anlatabilme lüksüm yok; öte yandan Foucault'ya ait olan ve teorisyenin düşüncelerinin nasıl oluştuğunu anlamanıza yardımcı olabilecek birkaç kavramdan söz etmemizde yarar var. Öncelikle iktidarın kendi bedenimiz üzerinde nasıl uygulandığına bakacağız, ardından içsel ve öznel hayatlarımız üzerindeki uygulamalarına değineceğiz.

Kavramlar ve Teori: Bedeni Disiplin Altına Almak

Disiplin ve Ceza: Hapishanenin Doğuşu (1975/1995) adlı eserinde Foucault, Batılı toplumların suç ve suçlulara karşı tutumundaki temel dönüşümün bir haritasını çıkarmaya girişir. Söz konusu toplumlarda cezalandırma ve işkencenin yerini zamanla denetim altında tutma çabası almıştır. Yazar kitabın ilk yedi sayfasında karşılaştırmalı bir resim çizer. Resmin ilk parçası 2 Mart 1757 tarihinde topluluk önünde işkenceye uğrayıp öldürülen Damiens adlı bir adamla ilgilidir. Damiens cinayetle suçlanmış, kızgın demirle etinin bedeninden kopartılmasına, açılan yaraların üzerine de erimiş madde (örneğin kurşun, balmumu ve yağ) dökülmesine karar verilmiştir. Cinayette kullandığı bıçağı tutan eli sülfürle yakılmıştır. Son olarak dört atla çekilip parçalanmış, bedeni yakılmış, külü rüzgâra serpilmiştir.

Foucault'nun tablosundaki ikinci imge Paris hapishanelerinde uygulanan 12 kuraldan oluşur. Bu kurallar ibadet, İncil okuma, eğitim, yıkanma, çalışma gibi mahkûmların gün içindeki etkinliklerini kapsar. Söz konusu kurallar Damiens'in ölümünden itibaren 80 yıl boyunca yürürlükte kalmıştır. Zaman aralığının kısalığı değişimin kademeli olarak ve süreç içinde gerçekleşmediğini, daha ziyade bilgide, algıda ve iktidarda yaşanan anî değişimlerin bir sonucu olduğunu gösteriyor.

Foucault, Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki köklü değişime dikkat çekmek için bu çarpıcı karşılaştırmaya başvurur. Çoğumuz yaşanan bu değişimleri insanlara daha insanca ve merhametli davranma arzusunun

doğuşuna yoracaktır. Oysa Foucault bu dönüşüme daha derin ve bütüncül bir açıdan yaklaşıyor. Bu dönüşüm sadece ceza sistemini etkilememiştir; çok köklü bir toplumsal değişimin de göstergesidir. 18. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar süren bu dönemde (Aydınlanma olarak da bilinir) bilim toplum içinde kendine bir yer edinmiştir. Toplum bir bütün olarak bizim *bilimcilik* dediğimiz olguya sahip çıkmaya başlamıştır – bilimcilik, esasen bilim insanlarına özgü yöntemlerin, zihinsel tavırların ve ifade biçimlerinin uygulanması anlamına gelir. Bilimcilik denetime değer verir; denetim ise ancak dünyanın bileşenlerine indirgenerek nesneleştirilmesiyle mümkündür. Bilimcinin bakışı bu nedenle nüfuz eden, parçalara ayıran ve nesneleştiren bir bakıştır. Bu tür bir bakış dünyayı denetim altına almaya çalışan insana bu denetimi sürekli ve düzenli hale getirebilme olanağı tanıyan evrensel teknolojilerin ortaya çıkmasına neden olur. Öyleyse bu değişimin daha merhametli ve insancıl bir toplum ürettiğini söyleyemeyiz; cezadan disipline geçişin arkasında bilimcilik ve toplumsal çevreyi daha birörnek yöntemlerle denetim altına alma arzusu vardır. Foucault'nun (1975/1995) da söylediği üzere, bu dönüşümün asıl hedefi

> yasadışı girişimlerin bastırılmasını ve cezalandırılmasını düzenlemektir. Yani daha az değil daha iyi cezalandırmak; muhtemelen şiddeti dengelenmiş bir ceza uygulamak ama bunu yaparken daha evrensel ilkelere ve gereksinimlere bağlı kalmak; *iktidarı toplumsal bedenin daha derinlerine yerleştirerek cezalandırmak* (s. 82, vurgu eklendi).

Bu yeni disiplin ve denetim yöntemini en iyi Jeremy Bentham'ın panoptikonu tarif eder. **Panoptikon** iki Yunanca sözcüğün birleşiminden türetilmiştir. İlk sözcük "pan" *pantos*'tan gelir; "hepsi" demektir. İkincisi *optikos*'tan gelir ve "görmek" anlamını taşır. Bir araya geldiklerinde panoptikon tam olarak "hepsini gören" demektir. Gerçekten de adına panoptikon denilen, aynı anda hem mikroskop hem teleskop özellikleri taşıyan, kullanıcısına baktığı şeyleri hem yakından hem uzaktan görme şansı veren –dolayısıyla bütünü görmesini sağlayan– optik bir araç mevcuttur.

Jeremy Bentham, hapishane amaçlı farklı bir panoptikon geliştirmiştir. Bentham'ın panoptikonu yuvarlak, ortasında en üst düzeyde gözetim olanağı sağlayan bir gözlem kulesi ya da merkezi bulunduran bir binadır. Bina, merkezden dış duvara doğru uzanan kişisel hücrelerden oluşturulmuştur. Dolayısıyla her bir hücrenin görmeyi kolaylaştıran bir iç bir de dış penceresi vardır. "Bu hücreler her birinde tek bir aktörün barındığı mükemmel biçimde kişiselleştirilmiş ve sürekli göz önünde bulunan küçük tiyatrolara, kafeslere benzi-

yorlardı." (Foucault, 1975/1995, s. 200) Kule panjurlardan, zik zak şeklinde inşa edilmiş koridorlardan ve kule içindeki gözlem odaları arasında bulunan bölmeli kesişme noktalarından oluşuyordu. Bu tasarım mahkûmların kule içindeki görevlileri görmelerini engelliyordu. Panoptikonun amacı görünmeden görebilmekti. Bu yapı içinde "denetim aralıksız devam eder. Bakış her yerde tetiktedir" (s. 195).

Foucault'nun meselesi esasen doğrudan panoptikon değildir. Teorisyene göre panoptikon fikri bireylerin düşünme biçimlerinde ve iktidar uygulanmalarında yaşanan köklü değişimi resmetmektedir. Suç ve ceza açısından bakıldığında bu değişim, işkence merasimlerinden (monarşik iktidarlara da böylesi uyar) hapishane düzenlemelerine (ulus devletler için en uygunu budur); otoriteye karşı suç anlayışından topluma karşı suç anlayışına; suça odaklanmaktan (suçu kim işledi?) suçu doğuran etkenlere odaklanmaya (birey bu suçu hangi toplumsal ya da psikolojik etkilerin sonucunda işledi?) ve en önemlisi de cezadan disipline –daha açık söylemek gerekirse panoptikonun dayattığı her an her yerde mevcut ama görünmez gözaltının ürettiği özdisipline– doğru bir dönüşümü kapsar.

Foucault (1975/1995) denetimin bu türüne *iktidarın mikrofiziği* adını verir. Teorisyene göre iktidarın mikrofiziği bilgi ve iktidar arasında açık bir bağ kurar: "Herhangi bir bilgi alanına karşılık gelmeyen bir iktidar ilişkisi olamayacağı gibi iktidar ilişkilerini öngörmeyen ve kurmayan bir bilgiden de söz edilemez." (s. 27) İktidar mikrofiziğinin uygulanması bilginin üretimine benzer: Belirli gruplar tarafından kullanım amacına göre tahsis edilmiş, kitle medyası (örn. kitaplar, dergiler ve internet) ve eğitim yoluyla topluma yaygınlaştırılmış ve nihayet başkalarının denetim altına almak istediği kişilerce alıkonulmuştur.

Beşeri Bilimlerde Disiplin

Kuşkusuz bütün bir toplum fiziksel bir panoptikonun içinde yer almaz; toplum, simgesel ya da kurumsal bir gözetim sistemine yerleştirilmiştir. Bir başka dil oyununa başvuran Foucault, bütün bir toplumun panoptikon türü bir gözetimle disipline edilmesinin akademik disiplinlerden doğduğunu, özellikle de beşeri bilimler altındaki disiplinlerden ortaya çıktığını ileri sürer. Modern episteme beşeri bilimler ihtimalini yaratmıştır; sözgelimi psikiyatri, psikoloji ve sosyoloji böyle doğmuştur. İnsan uzunca bir süre düşüncenin ve denetleme biçimlerinin öznesi olmuşsa da her zaman bir bütün olarak ya da evrensel resmin bir parçası olarak ele alınmıştır. Oysa modern zamanlarda insan estetik

bir bütünün parçası olmaktan çıkmış, kendi çapında bir araştırma nesnesine dönüşmüştür.

Bu bilim söyleminin işlevi bireyi nesneleştirmek ve denetim altına almaktır. Psikiyatri ve psikoloji bireyin psişesini anlayabilmek amacıyla mekanik bir evren modeli kullanmıştır; sosyoloji ve siyaset bilimi insanı çevreleyen dışsal koşullara odaklanmıştır. Demek oluyor ki eylemin ardında yatan nedenler ve içsel motivasyonlarla birlikte dışsal etkenler de bilimin nesnesi halinde gelmiştir. Amaç bilimin en temel hedefini oluşturan denetlemeyi sağlayabilmektir. İstatistikler sayılabilir hale getirmek ve sınıflandırmak için; psikoterapi ve psikolojik testler derinlemesine incelemek ve kataloglamak için kullanılır. Bütün disiplinler ve kullandıkları yöntemler bu temel denetleme hedefini gerçekleştirebilmek için "disiplin" altına alınmışlardır.

Foucault (1982) beşeri bilimlerle özel olarak ilgilenir çünkü beşeri bilimler "kendilerine bilimsel statü atfeden birer sorgulama biçimidirler" (s. 208). Beşeri bilimler bilimsel sorulardan değil modern epistemeden doğmuşlardır. Basitçe anlatmamız gerekirse, insanlar toplum ve psikoloji üzerine konuşurlarken ciddi ve değerli olduğu düşündükleri bilgi, bilimdir. Yani, toplumda kabul görebilmek için toplumsal ve davranışsal disiplinler de bilim kisvesine bürünmek zorunda kalmışlardır.

Daha açık ifade etmek gerekirse, Foucault modern epistemede üç bilgi sahası olduğunu ileri sürmektedir: matematik ve fizik bilimler, hayat ve ekonomi bilimleri ve felsefe. Beşeri bilimler bu üç bilgi sisteminin ürettiği alandan doğmuştur. Biyoloji ve fizik gibi nesnel dünyada belirli bir temeli olan şeylere dair bilimsel soruların sorulması, aynı soruların soruyu sorana da yöneltilmesine zemin oluşturmuştur. Dahası bu bilimlerin her biri kendi mantığına uygun, farklı bir bilgi türünün peşindedir: Beşeri bilimler ise sadece kendilerine özgü bir sahaya ve yönteme sahip olmadıkları için birbirlerinden ödünç almak zorundadırlar. Beşeri bilimler

> diğer bütün bilgi türleriyle ilişki halindedir... az ya da çok matematiğin biçimselleştirmesine başvurur; biyoloji, ekonomi ve dil bilimlerinden ödünç aldığı kavramlara ve modellere uygun hareket eder ve felsefenin üretmeye çalıştığı insan tasarımını kendilerine muhatap alır (Foucault, 1966/1994b, s. 347).

Dolayısıyla beşeri bilimlere özgü belirsizlik ve tekinsizlik "öyle sıkça dile getirildiği gibi [araştırma] nesnelerinin aşırı yoğunluğundan ileri gelmez" (Foucault, 1966/1994b, s. 348); beşeri bilimlerin belirsizliği daha ziya-

de bütünüyle kendilerine ait bir yönteme sahip olmamalarından kaynaklanır – sahip oldukları ne varsa ödünç alınmıştır. Bilginin geçerliliği her zaman bir yanıyla yöntem meselesidir. Bildiklerimiz bilme yöntemimizin bir eseridir. Beşeri bilimler kendilerine özgü bir yönteme sahip olmadıkları için ürettikleri bilgi de temelden yoksundur – nihayet, devlet tarafından alenen halkları denetim altına almak için kullanabilecek apaçık bir iktidar ifadesidir; modernite içindeyse insanların kendi kendilerine uyguladıkları denetimin bir parçasıdır.

Demek oluyor ki biz de Batılı kültürler içinde kendimize genel olarak insan bilimleri modeline uygun bir perspektiften bakıp öyle anlıyoruz. Kamuoyu yoklamalarına ve oy tahminlerine o kadar sık kulak veriyoruz ki bu konular gündelik sohbetlerimizin değişmez temalarından biri haline geliyor. Kitapçılarımız, dergi raflarımız ve internetteki sohbet odaları giderek daha çok kişisel gelişim kitaplarıyla, bu yönde tavsiyelerle ve gruplarla dolup taşıyor. Aile kavramını "işlevsel aile" gibi psikolojik kavramlar üzerinden anlıyoruz; çocuklarımızı en son bulgulara göre yetiştiriyoruz. Düşündüğümüz, hissettiğimiz ve yaptığımız her şey bir beşeri bilim dalı tarafından irdelenir; kendi hayatımızı ve içinde bulunduğumuz koşulları kavrayabilmemiz için bu bilgi bize de sunulur.

Tıp Disiplini

Öte yandan insanlığın nesneleştirilmesinde beşeri bilimler yalnız değildir; *tıbbî bakışın* ürettiği bir kültür onlara destek olur. Modern tıbbî bakış 18. yüzyıldaki tıbbî bakıştan farklıdır. O dönemlerde hastalıklar familyalar, cinsler ve çeşitler olarak hiyerarşik kategorilere ayrılıyorlardı. Hastalar bir şekilde hastalıktan daha değersizdiler. Bu yüzden doktorların bakışı da hastadan çok hastalığa yöneliyordu. Bir vücuda hastalık geçebilmesi için hastalığın yapısının hastanın mizacı gibi hastaya özgü bazı özelliklerle örtüşmesi gerekiyordu. Hastalık belirtileri hastada değil hastalığın kendisinde yer alıyordu. Belirtilerin kimde değil nerede ortaya çıktığını dikkate alan böyle bir bakış açısı, hastanın bedeninin aslında belirtileri anlamaya çalışan doktora engel oluşturabileceğine işaret eder. Sözgelimi eğer hasta ileri yaştaysa, yaşlılıktan kaynaklanan belirtiler doktorun hastalıkla ilgili belirtilere bakışını perdeleyebilirdi. Tıbbî bakış işte bu nedenle bedene değil hastalığa yönelmişti.

Oysa 19. yüzyıla gelindiğinde modern tıbbî bakış hastalığı artık hastanın bedenine yerleştirmişti. Hastalığın bedenden ayrı, kendine ait bir dünyada var olduğu görüşü terk edilmişti; bu yeni klinik görüşe göre hastalık bedenin

içindeydi ve belirtilerden meydana gelmekteydi. Hasta hastalıktan kaynaklanan belirtileri engelleyemez; belirtiler ve hastalık aynı şeydir ve bedenin içinde yaşarlar. Söylemdeki bu dönüşüm hastanın içine bakan ve onu parçalar halinde inceleyen nesneleştirici bir görme biçimi olan klinik bakışı üretmiştir. "Batılı insanın kendini kendi gözünde bir bilim nesnesi olarak kurabilmesi" bu klinik bakış sayesinde gerçekleşmiştir (Foucault, 1963/ 1994a, s. 197).

Nitekim modern tıp bedeni nesneleştiren, beden içindeki hastalığı bulabilmek için onu simgesel ya da fiilen parçalara ayıran bir bakış açısının ürünüdür. Klinik bakışın ürettiği kültür, Batılı toplumlarda insanı nesne olarak gören bir anlayışın oluşmasına yardım etmiştir. Bu anlayış beraberinde beşeri bilimlerle birlikte iktidar uygulamalarının çok daha etkili ve tehlikeli bir hal almasının yolunu açmıştır – fırlatılıp atılabilen nesnelerin denetlenmesi, sürekli duygusal ve psişik bağlantılar talep eden öznelerin denetiminden çok daha kolaydır.

Cinsiyeti Disiplin Altına Almak

Öyleyse, fiziksel egzersiz ve diyet rejimleri, kendini anlama, duygu ve davranışları denetleme çabaları, hepsi tıbbın ve beşeri bilimlerin birer ürünüdür; Foucault'ya göre modernitenin panoptikonu bunlardır. Fakat Foucault'nun ilgisi bedenin denetim altına alınması meselesinden daha derinlere iner; amacı bireyler olarak bizlerin kendi kendimize nasıl toplumsal bir iktidar uyguladığımızı ortaya çıkarmaktır. Bu noktanın en net biçimde açığa çıktığı yer Foucault'nun cinsellik için yazdığı karşı-tarih çalışmasıdır. Foucault'nun niyetini daha iyi kavrayabilmek için şimdi kısaca Yunan ve modern cinsellik anlayışlarına değineceğiz.

Yunan Cinselliği

Antik Yunan, demokrasinin ve Batı felsefesinin doğduğu yerdir. Sahiden de demokrasi ve felsefe arasında bir ilişki vardır. Atina'da Kleistenes adlı bir politikacı liderlerinin zulmüne karşı ayaklanan kitlelere adına demokrasi denilen yepyeni (halkın yönetimine dayalı) bir siyasal kurumsal örgütlenme önerir. Demokratik seçimlerin sonucunda ülkedeki elitler meclisteki imtiyazlı konumlarını yavaş yavaş yitirmiş, yönetim sıradan halka geçmiştir. Ne yazık ki kitlelerin coşkulu nutuklar karşısında sergilediği duyarlılık, birbirleriyle çelişen ya da ağır sonuçlar doğuran bazı kararlar almalarıyla son bulmuştur. Bu bir dizi kriz, elitler arasında mutlak olana dair bir arzunun doğmasına neden olmuştur: Bütün kararların ve yönetimin dayanması gereken haki-

katler nelerdir? Sadece retorikle hakikat bulunamaz; elitlere göre kararlara temel teşkil edecek belirli mutlaklar olmalıydı.

Diğer etkenlerle birlikte bu saik, Yunan ruh kavramının oluşmasına katkı sağladı. Yunanlara göre ruh, insanın içiyle anlatılmak istenen her şeyi kapsar. Bu açıdan insanın aklı, duyguları, etiği, inançları, hepsi bu tanımın kapsamı dahilindedir. Fakat Platon okunduğunda ruhun hiyerarşik olarak tasarlanmış olduğunu görülür. Ruhun içinde en önde aklın geldiğini ve tek ölümsüz olanın akıl olduğunu görürüz. Duygular ve arzular ruhun birer parçası olsalar da önem sırasında ikinci sırada yer alırlar ve fanidirler. Dolayısıyla akıl tanrısaldır; gerçek bir disiplin için eğitim, özellikle de felsefe önem taşır.

Buradaki vurguya özellikle dikkat etmeliyiz. Akıl, duygular ve bedensel arzu belirli bir hiyerarşiye tabi tutulmuşlardır, fakat hepsi de ruhun parçası olarak görülürler. Ruhun içindeki ilişkiyi kavramak için Platon'un kurguladığı ve 3. ya da 4. yüzyılda Sokrates ile bir grup öğrencisi arasında geçen bir konuşmaya göz atalım. Sözü önce Sokrates alır:

> "Sizce bir filozof insanların haz duydukları yemek içmek gibi şeyleri dert etmeli midir?"
>
> "Elbette etmemelidir, Sokrates," der Simmias. "Peki ya cinsel ilişkiden alınan haz?"
>
> "Zerre kadar ilgilenmemelidir." ...
>
> "Demek oluyor ki sana göre böyle biri bedenle hiç ilgilenmemeli, bütün dikkatini elinden geldiğince bedenden uzak tutup ruha yöneltmelidir, öyle mi?"
>
> "Evet, doğru." ...
>
> "Öyleyse ruh ne zaman hakikate erer? Ruh, herhangi bir şeyi bedenden yardım alarak incelerse, dalalete düşmekten de pekâlâ sorumludur."
>
> "Kuşkusuz."
>
> "Ruhun gerçeği daha açıkça görebilmesi, şayet böyle bir şey mümkünse, akıl yürütme sırasında gerçekleşmez mi?"
>
> "Evet." (Platon, 1993, s. 117-118)

Sokrates'in cinselliğe bakışına dikkat edin: Ona göre cinsellik özel ve ayrı tutulması gereken bir şey değildir. Cinsellik yalnızca bedenin bir arzusudur, tıpkı yemek içmek gibi. Filozoflar bunlarla doğrudan ilgilenmezler – sadece dolaylı olarak ilgilenirler. Bedensel arzu gerçeğin ya da hakikatin aranmasına engel oluşturduğunda dikkatlerini bu konuya yöneltirler ama bu, sadece böyle bir engel söz konusu olduğunda. Gelgelelim esas olan aklı özgür kılmaktır. İnsan kendi bedeniyle ilgili endişelenmemelidir çünkü bedene ve

bedenin arzularına gereğinden fazla önem vermek onu hakikat arayışından uzaklaştıracaktır. Bu kısa diyalog Foucault'nun Yunan toplumunda cinsellik tartışması için iyi bir zemin oluşturmaktadır.

Yunan toplumunda cinsellik *aphrodisia* [*şehvet duygusu*] olarak bulunur. Bu Yunanca sözcük kuşkusuz *aphrodisiac* sözcüğünün de kökenini oluşturur fakat Yunanlar için çok daha geniş bir anlam içerir. Foucault'ya göre ne Yunanlar ne de Romalılar cinselliği ya da tenin gereklerini [*the works of the flesh*]* kendi başlarına ayrı birer nesne gibi görürler. Cinsel ilişkiden, cinsellikten ya da tensel arzulardan söz ettiğimizde aklımıza genellikle bir dizi davranış ya da arzu gelir. Farklı cinsel edimler ve farklı tür ilişkiler için farklı sözcükler kullanan Yunanlar bunların hepsini kapsayan tek bir sözcüğe ya da kavrama sahip değillerdi. Bu tür bir bütünlüklü kavrama en yakın olan, "duyuşsal hazlar", "aşkın hazları" ya da daha doğru bir çeviriyle aşk tanrıçası Afrodit'in gerektirdikleri ve eylemleri olarak çevirebileceğimiz *aphrodisia*'dır.

Muhtemelen diğer bütün tanrıların ve tanrıçaların eserlerinde olduğu gibi Afrodit'in bu eserleri de tümüyle sınıflandırılamaz. Bu tanrıyı sınırlamak olur. Cinselliğe dair bir rehberin ya da nesnel bir tanımın olmaması tam da Foucault'nun altını çizdiği meseledir. Modern, Batılı toplumlarda, özellikle de Hıristiyanlıkta tarif edildiği şekliyle cinsel olanın ya da tenin gerektirdiklerinin kesin bir tasnifi mümkündür. Batılı bir zihin için bu tarif edilebilirlik çok önemlidir çünkü cinsellik ahlâki bir meseledir; cinsellik, her şey bir yana, ahlâk dışı pratikleri tanımlar. Dolayısıyla neyin cinsellik kapsamında sayılacağı ya da sayılmayacağı bizim için birer yasadır ama Yunanlar için bu geçerli değildi.

Yunanlar cinsellik kavramıyla ilgili olarak *chresis aphrodision* düşüncesini benimsemişlerdir: Bu ifade "hazlardan faydalanma" anlamına gelir. Yunanlar hazdan yararlanırken üç farklı stratejiye başvururlar: gereksinim, vaktindelik [*timeliness*] ve statü. Gereksinim stratejisi Sokrates'in cinsel pratiklere yaklaşımını yeniden gündeme getirir. Daha önce gördüğümüz üzere Antik Yunan'da bir bireyin bedeniyle ilişkisi ölçülü olmakla, arzularını törpüleyebilmekle tarif edilmektedir ama herkesin arzusu ve bununla başa çıkabilme becerisi farklıdır. Yunan stratejisine göre birey her şeyden önce neye ihtiyacı olduğunu bilmelidir. Bedenin ne istediği, sınırları ve aklın ne kadar güçlü olduğu ancak böyle anlaşılabilir.

(*) İncil'de zina, pislik, şehvet, putperestlik, sefahat, nefret, büyücülük, sarhoşluk, kıskançlık, çekememezlik, cinayet gibi bir dizi eylem, duygu ve durum insanın bedensel/tensel arzularının bir sonucu olarak tarif edilir, günah sayılır.

İkinci strateji vaktindeliktir; cinsel haz almanın daha iyi ve daha kötü zamanları olduğu fikrine göndermede bulunur. Bu düşünceye göre insan hayatında ne çok gençlik ne çok yaşlılık yıllarına denk gelen; yıl içinde belli bir dönemi, gün içinde belirli bir zaman aralığını işaret eden ve genellikle beslenme alışkanlıklarıyla yakından ilişkili doğru zamanlar vardır. Vakit meselesi "hazdan yararlanma sanatı açısından en önemli ve en hassas hedeflerden biriydi" (Foucault, 1984/1990a, s. 57). Hazdan yararlanmada son strateji kişinin statüsüydü: Haz alma sanatı bireyin konumuna göre uyarlanmıştı. Genel kurala göre, bir kişi ne kadar toplum önündeyse, hazdan faydalanırken uygulaması gereken doğru standartları da o ölçüde "özgürce ve dikkatle" kendi konumuna uyarlaması gerekir.

Yunanlar cinselliği ahlâki açıdan değil çileci bir perspektiften ele almışlardı. *Çilecilik* bireyin kendine karşı tutumu ve kendisiyle kurduğu ilişkiye göndermede bulunur. Yunanlar bu ilişkiyi dayanma gücüyle tarif ederler. Çileci anlamına gelen *ascetics* Yunanca *asketikos*'dan gelir ve "egzersiz yapmak" demektir. Burada söz konusu olan sadece kontrol altında tutmak değildir; içinde aktif biçimde idman yapmayı da barındırır. Bu noktada Yunanların erkeklik ve eril cinsel güç arasında kurduğu bağı görüyoruz. Yunan toplumunda cinsel güç sahibi erkekler kendi arzularını törpülemeyi bilenlerdi. Aklını disipline edebilmek için kendi bedeniyle boğuşmaya gönüllü bir erkekti o. Burada antrenman yapan bir atlet resmedilmektedir. Sözgelimi, atletler çikolata ya da dondurma yemenin çok keyifli olduğunu bilebilirler. Ancak antrenman yaparken daha üstün bir yarar uğruna bu tür zevklerden vazgeçerler. Bu antrenmanın sonucunda *enkrateia*'ya, kendi kendinin efendisi olma konumuna erişirler. Ulaşılan bu konum bir zafiyetten ziyade içsel gücü simgeler.

Antrenman her zaman bir hedefle ilişkilendirilir; ulaşılacak bir son ya da kazanılacak bir yarış vardır. Yunanların cinselliğe dair bu tutumunda da hedeflenen, bireyin kendi gündelik hayatında karşılığını bulan bedensel bir var olma halidir. Cinselliğin teleolojisi ya da nihai hedefi işte budur; bireyin seksle ilişkisini tarif eden dördüncü yapılandırıcı etkendir bu. Yunanlar için hedef özgürlüktü. Bu fikir yine Sokrates'le konuşmalarda karşımıza çıkar. Bunu hakikatin ve gerçeğin aranması takip eder. Tıpkı çok fazla yemek ya da içmek gibi, sekse çok fazla önem vermek de insanı bu arayışından saptırabilir. Sokrates'in (Platon, 1993) de söylediği gibi, "hiç şüphe yok ki ruh ancak her türlü sesten, görüntüden, acıdan ya da hazdan arındığında en iyi şekilde muhakeme edebilir" (s. 118).

Batılı Modern Cinsellik

Cinselliğe dair Batılı modern bakış açısı Yunan bakış açısından epey farklıdır. Aslına bakılırsa Doğulu perspektiften de farklıdır. Doğu felsefesi ve dinleri cinsel davranışa kılavuzluk edebilmek ve cinsel birleşmeyi en manevi ifade biçimine ve dorukta yaşanacak bir hazza dönüştürebilmek amacıyla bir dizi pratik geliştirirken (örneğin Kama Sutra), Batı, dış denetim ve yasaklama sistemleri geliştirmiştir. Kuşkusuz cinselliğe dair bu bakış açısında en büyük pay Hıristiyan Kilisesi'ne aittir.

Bu akımın bir bölümü Protestanizme ve onun bireysel doğruculuk ve kefaret vurgusuna dayanır. Protestanizm, Kilise'ye üye olmak suretiyle Tanrı'ya layık olmak yerine, bireyi kendi başına ele almış, kişinin ahlâki davranışlarını onun kefaretinin ve inancının bir ifadesi saymıştır. Öte yandan Katolik Kilisesi'nin reform hareketi olan Karşı-Reform da önemli bir rol oynamıştır.

Katolik Kilisesi'nde günah çıkarma ve kefaret kutsal ayinler arasında yer alırlar. Kurtuluşun Hıristiyanlara bildirilme biçimlerinden ikisi günah çıkarma ve kefarettir. Karşı-Reform günah çıkarma sıklığını artırırken, bu pratiği insanda tensel günahların izini bile bırakmayacak şekilde tasarlanmış, bir tür kendi kendini inceleme edimine dönüştürdü:

> [C]insellik... [her] yönüyle, bütün bağıntılarıyla ve yarattığı etkilerle en ince noktaya kadar izlenmeliydi: Gündüz görünen bir gölge, çok yavaş yok olan bir imge, bedenin mekaniği ile aklın rehaveti arasında duaların kovmayı başaramadığı şeytanî suç ortaklığı: her şey mutlaka anlatılmalıydı. (Foucault, 1976/1990b, s. 19)

Cinselliğin derinlerde saklı, "tenin" (Yunan düşüncesindeki bedenin arzuları fikrine karşı mükemmel bir günah işleme aracı olarak *tenin*) doğasında var olan, ahlâki ilkelerden yararlanmak ve günah çıkarmak suretiyle ruhtan sökülüp atılması gereken bir güç olduğu fikri Batı'da bu şekilde belirmeye başlamıştı.

18. yüzyıl başlarında yaşanan ve büyük ölçüde politika, ekonomi ve tıpta gözlemlenen diğer seküler dönüşümler ve kurumlar olmasaydı, bu Hıristiyanlık öğretileri genel kültür üzerinde etkili olsalar da sadece Hıristiyanlığın kaderine bağlı kalabilirlerdi. Ulus-devletin ve bilimin yükselişe geçmesiyle nüfus, ekonomik ve siyasal bir mesele haline geldi. Daha önceki topluluklar da insanların toplum oluşturmak adına bir araya geldiklerinin farkındaydılar ama bu topluluğun nüfus olarak algılanması önemli bir dönüşümün gösterge-

siydi. *Nüfus düşüncesi insanları analiz edilebilir ve denetlenebilir birer nesneye dönüştürür.*

Bu dönüşümün gerçekleşebilmesi için bilim gerekli araçları, ulus-devlet ise ihtiyaç duyulan motivasyonu ve denetleme mekanizmalarını (vergi alabilme yetisi, daimi ordu vd.) sağladı. Nüfus istatistikî olarak sayılabilir ve analiz edilebilir. Bu istatistikler idarî ve ekonomik araştırmalar için önemli hale gelmiştir. Nüfus, eğitilmesi gereken ve en temelde de doğurulması gereken işgücünü temsil etmiştir. Bu ekonomik ve siyasal meselelerin merkezinde cinsellik vardır:

> Doğum oranının, evlilik çağının, meşru ve gayrimeşru doğumun, cinsel ilişki sıklığının ve gelişim hızının, bunları üretken ve steril kılma yollarının, bekâr hayatının ve yasakların etkilerinin, doğum kontrol pratiklerinin etkilerinin [ve benzerlerinin] analiz edilmesi gerekiyordu. (Foucault, 1976/1990b, s. 25-26)

19. yüzyılın ikinci yarısında tıp ve psikiyatri de cinselliğe öncülük etmişlerdir. Freud'un çalışmaları başta olmak üzere psikiyatri insan aklının ve duygularının yapısını keşfetmeye koyulmuş, akıl hastalıklarını, özellikle de cinsellikle ilgili olanları, sınıflandırmaya başlamıştır. Mastürbasyon pek çok psikolojik ve fizyolojik problemin merkezinde yer alan cinsel bir sapıklık olarak, eşcinsellik bir akıl hastalığı olarak görülmüş, bir çocuğun olgunlaşması sağlıklı bir yetişkin olabilmek için halletmesi gereken cinsel meselelerden biri olarak görülmüştür. Kısacası, psikiyatri "her türden cinsel sapıklığı kendi uzmanlık alanına dahil etmiştir" (Foucault, 1976/1990b, s. 30). Toplumun bireyi ve yatak odasındaki davranışları düzenleme çabalarının bir sonucu olarak hukuk ve ceza adaleti de bu sürece omuz vermiştir.

> Çiftlerin cinselliğini, ebeveynleri ve çocuklarını, tehlikeli ve tehlike altındaki gençleri gözlem altında tutan [her yerde toplumsal denetimler] baş göstermiştir – amacı her yerde tehlike sinyalleri vererek, insanların dikkatini çekerek, tanı çağrısı yaparak, rapor hazırlayarak, terapiler düzenleyerek insanları korumak, ayırmak, önceden ikaz etmekti. Cinselliği hedef alan söylemler bu alanlardan yayılmışlardır. (s. 30-31)

Tüm bu etkenler Batı cinselliği söyleminin 20. yüzyıldaki değişiminde etkili olmuştur. Bu dönemde cinselliği bedenin farklı biçimlerde tatmin edilebilecek arzularından biri olarak gören Yunan modelinden uzaklaşılmış, onu insanın içinde yer alan sinsi bir güç olarak gören modern modele doğru bir

dönüşüm yaşamıştır. Katolisizmin ve Protestanizmin yaydığı, psikiyatri, tıp ve eğitim gibi uzmanlık alanlarının benimsediği günah çıkarma bu dönüşümün kalbinde yer alır. İtiraf retoriği bir toplumda Viktoryan anlamda erdemlilik gösterisi yapılan her yerde vardır çünkü cinsel içerikli dergilerle, filmlerle, *reality show*'larla ilgili bitmek bilmeyen sohbetlerin arka planında bu erdem gösterisi vardır. Cinselliği bastırma, bir söylem kaynağı olarak kullanılmış ve cinsellik bir sohbet konusu haline gelmiştir. Cinsellik Batı söyleminde merkezî bir konum edinmiş, insan hayvanının belirleyici niteliği haline gelmiştir. Cinsellik, insana dair hakikatle ilgili "büyük sırra yataklık yapmakla" suçlanıyordu (Foucault, 1976/1990b, s. 69).

Modern cinsiyet söyleminde cinsellik her şeyden önce bir nesneye, keşfedilecek bir hakikate ve denetlenmesi gereken bir şeye dönüşmüştü. Böylece cinsiyet genel anlamda bilimin, özelde ise beşeri bilimlerin gelişimini ve kullanımını takip etmiştir: "Özneye dair bir bilim tasavvuru gittikçe daralan halkalar halinde cinsiyet meselesinin çekimine kapılmıştır." (Foucault, 1976/1990b, s. 70) İnsanın mahremini hedef alan nesnel kontrolün bu türü ("biokontrol") bir bilime dönüşmüş, ulus-devletin ve kapitalizmin gelişimine bağlı hale gelmiştir. Kapitalizm ve ulus-devlet sarsılmaz biçimde yerleşirken ve bu tür bir kontrole duyulan ihtiyaç eskisi kadar çok değilken bize düşen kendimizi kendi cinsel davranışımızın ahlâkî öznesi olarak inşa etmektir.

Bu söylemden bize belirli bir öznellik, kendimizle ve cinselliğimizle belirli bir şekilde ilişkilenme tarzı miras kalmıştır. Bu modern cinsellik söylemi mirası cinsiyeti benliğin temel hakikati, üzerinde çalışılması ve kavranması gereken bir nesne olarak görür. Dahası modern cinsellik söylemi bize bu yönümüzün özünde tehlikeli olduğunu söyler. Cinsellik en iyi ihtimalle ahlâk dışı bir yaratık, en kötü ihtimalle kutsal ve ahlâki değerleri çiğneyen kirli ve çirkin bir hayvandır.

Özet

- Foucault bilgi ve iktidarın birbirlerini kuşattığını ileri sürer; biri diğerini üretir ve pekiştirir. Söylem üzerinden ifade edilen ve uygulanan iktidar hissetme, düşünme, davranma ve kendimizle ilişkilenme biçimimizi üretir. Keza hangi çağda olursa olsun bilgi de zihinsel, duygusal ve fiziksel olarak neyin mümkün olduğunu belirler. Foucault bilgi ve iktidarın gerektirdiği pratikleri hakikat oyunu olarak görür – herhangi bir çağda hakikat olarak görülen bir şey üzerinden belirli kuralların ve kaynakların kullanılmasına dayalı

bir oyun. Foucault'nun özel olarak ilgilendiği hakikat oyunları, kendi öznelliğimize hükmedebilmemizi sağlayan pratiklerdir.

- Foucault'nun çalışmalarının büyük bir bölümü karşı-tarih formunda yazılmıştır. Genel kabul gören modele göre tarih bir bellektir: Tarih olaylara dair ortak belleğimizdir. Biz genellikle tarihin doğrusal bir çizgide yavaş yavaş geliştiğini düşünürüz. Foucault'ya göre tarih doğrusal olayların belleği olmaktan çok uzaktır – tarih, tedavüldeki iktidar biçimidir. Tarihin belirli değerler çerçevesinde inşa edildiği bir mitten ibarettir. Foucault, değişim sırasında aniden ve tutarsız bir şekilde ortaya çıkan epizotlara ve farklı iktidar rejimlerinin etkisiyle bilgide meydana gelen değişimlere odaklanan bir karşı-tarih önerir.
- Foucault söylemle ve düşünme biçimiyle ilişkilendirilen pratikleri açığa çıkarabilmek için arkeolojik yaklaşımdan yararlanır. Söylemin ve iktidarın bedene ve akla nasıl işlendiğini gösterebilmek için ise soybilim yöntemine başvurur.
- Foucault'ya göre insanların sahip olduğu bilgi tarihsel epistemelere dayanır. Episteme altta yatan esas düzendir; Foucault bu kavramı düşüncenin tarihin her döneminde kendisini yeniden kurma biçimlerine göndermede bulunmak için kullanır. Söylemler tarihsel epistemeler içinde üretilmişlerdir. Söylem, öznel farkındalığımızın koşullarını belirleyen, hakikat ve iktidar arzusu üzerinden bizi kendine tabi kılan kurallara ve pratiklere bağlı kalarak belirli bir konuda konuşmaktır.
- İktidar insana ait pratiklerin tümünde vardır; ancak Foucault'nun ilgilendiği iktidar, modernitenin kendine özgü iktidarıdır. İktidarın bu ifadesi yönetimde, tıpta, beşeri bilimlerde, Batılı cinsellik söyleminde ve ceza sisteminde yaşanan değişimlerle ilişkilendirilmiştir. Krallık yönetiminden ulus-devlete geçilirken, bireylerin kendi davranışlarını kontrol altında tuttukları, özgürlük yanılsamasına sahip çıkarken denetimi daha da artıran yeni bir yönetim biçimine gerek duyulmuştur. Beşeri bilimler, özselleştirici [*essentializing*] ve mekanik bir insan modeline dayanan nüfus düşüncesi ve uzman bilgisine verdiği değer üzerinden bu yönetimselliğe ön ayak olmuştur. Hastalığı ve belirtilerini bedenin içine yerleştiren yeni "tıbbî bakış", suçun denetlenmesinde uygulanan panoptik pratikler ve cinsellikte yaşanan, Katolik günah çıkarma ve Protestan bireyciliği tarafından

teşvik edilen değişimler de yönetimsellikte gerçekleşen bu değişim üzerinde etkili olmuştur. Hepsi bir araya gelerek kendine özgü pratikler yoluyla nesneleştiren ve denetim altına alan bir yönetimsellik söyleminin doğmasına neden olmuştur.

PERSPEKTİF SEÇİMİ: POSTYAPISALCILIK

Sosyal teorilerin pek çoğu eleştirel perspektifi benimser. Fakat Foucault'nun sunduğu eleştirel perspektifle diğer eleştiriler arasında temel bir fark vardır. Ötekilerde bir şekilde bir içerik ya da varlık hali sezilir, oysa Foucault yokluk duygusu verir. Sözgelimi Foucault'da hakikat yoktur, sadece hakikat oyunları vardır; tarih değil karşı-tarihler vardır. Bu yokluk haline bakıp Foucault'nun farklı dertleri olduğu söylenebilir ki bu hiç kuşkusuz doğrudur. Ancak Foucault'nun yaklaşımında daha derinde yatan, daha temel bir şey vardır: Foucault sosyal dünyaya postyapısalcı olarak yaklaşır.

Postyapısalcılığı anlamak için önce yapısalcılığa bakmamız gerekir ("post" eki yapısalcılıktan sonra geldiği anlamını taşır). Yapısalcılık gözlemlenebilir olayların, fenomenlerin altında yatan ve onları üreten derin yapılar olduğunu ileri sürer. Bu, sosyolojide yapı dediğimizde (örneğin Parsons'ın yapısal işlevselciliğinden söz ettiğimizde) anlatmak istediğimizden daha radikal bir ifadedir. Pek çok sosyoloğa göre toplumsal yapılar hayatımızı etkisi altına alır; insan eylem ve etkileşiminin birbirine benzeyen doğasına böylece bir açıklama getirmiş olurlar. Öte yandan toplumsal yapılar insanı etkileyen faktörlerden sadece biri olarak görülür. Her ne kadar fail-yapı tartışmasına dair bir kutuplaşmadan söz edilebilirse de çoğu sosyolog, etkileşimlerin, kültürlerin ve yapının davranışlarımızı etkilediğini kabul eder.

Öte yandan, yapısalcılık yapının iktidarını mutlak kabul eder. Bu yapılar bilinç düzeyinin altında işlev görürler; davranışlarımızı sadece etkilemekle ya da belirlemekle kalmaz, onları oluşturur, meydana getirir ve üretirler. Gördüğümüz, düşündüğümüz, hissettiğimiz ve yaptığımız ne varsa esasen yapının bir sonucu ve tezahürüdür. Bazılarımız için bu tespit iç karartıcı görünse de yapısalcılar bu düşüncede bir umut ışığı görürler. Yapısalcı dilbilimci Claude Lévi-Strauss (1963) "[N]ükleer fizik, sözgelimi, nasıl fen bilimleri üzerinde yenileyici bir rol oynadıysa, yapısal dilbilim de sosyal bilimler üzerinde aynı rolü oynayacaktır" (s. 33) der. Postyapısalcılığın özünde işte bu inancın ve umudun eleştirisi vardır.

Postyapısalcılığın esasını oluşturan temel varsayıma göre dil yansıtmaz, gösterir. Başka bir ifadeyle dil bir gerçekliğe göndermede bulunmaz ya da onu yansıtmaz – elimizdeki yegâne şey dildir. Yine de insanlar her zaman dile bir merkez aramışlardır – dilin gerçek dünyaya müdahale etme-

sini, gerçekliği temel almasını, gerçeğe demir atmasını ve ona bağlı kalmasını istemişizdir. Dile varlık kazandıran bu merkezdir. Burada "varlık" kavramının teknik bir işlevi var; olmayı ya da varoluşu imliyor. Başka bir ifadeyle insanlar her zaman kullandıkları dil şemalarını özgün, sahici ve gerçek kılacak bir merkez aramışlardır. Öz, varoluş, töz, özne, aşkınlık, bilinç, Tanrı, insan vb. fikirler dilin varlığını açıklarlar; dile üzerinde durabileceği sağlam bir temel ve "sabit bir varoluş" kazandırırlar (Derrida, 1967/1978, s. 279-280).

Fakat bu düşünceden ya da arzudan kaynaklanan iki sorun vardır. Birincisi dili belirli bir gerçekliğe demirleyen merkez, tanımı gereği total bir dil gerçeğinin dışında yer alır. Tektanrıcılıktaki Tanrı fikri iyi bir örnek olabilir. Bu yaklaşımda Tanrı'nın zamanın, uzamın ve dilin ötesinde var olduğuna inanılır, bu dışsal varoluş nedeniyle de müminler Tanrı'nın evrenin tamamına (zamanı, uzamı ve dili de kapsayacak şekilde) bir anlam kazandırdığına inanırlar. Bu tür bir konumlandırmanın en somut örneği, İncil'de yer alan her bir sözcüğün Tanrı'dan esinlendiği ya da Tanrı tarafından dikte edildiği inancına kaynaklık eden "mutlak vahiy öğretisi"dir [*doctrine of plenary inspiration*].

Oysa merkezin dışsal doğası bir çelişkiyi açığa çıkarır. Bütünün dışında yer alan bir merkez, tanımı gereği içeride olamaz; dolayısıyla da bütünün merkezinde yer alamaz. Başla bir ifadeyle dil, insan var oluşunun toplamıdır – dilsel olarak düşünür, hisseder ve görürüz. Fakat insan dilin merkezini ve anlamını her zaman dilin dışında aramıştır. Bir yanımız bunun böyle olduğunu bilir ama genellikle o yanımızın hatalı olduğuna inanırız. "İnsanlar yeryüzünün düz olduğunu söylüyorlardı fakat yanılıyorlardı" gibi şeyler söyleriz. Postyapısalcılığa göre "doğru" olma olasılığı hiçbir zaman mümkün değildir çünkü "hakikatler" ve "merkezler" her zaman tanımları gereği dilin dışındadırlar. Merkez fikrinde, endişeyi denetim altına alabilme arzusunu görürüz – insana dair bir varoluşun endişesini. O nedenledir ki "yapı kavramının bütün tarihi... merkezin sürekli başka merkezlerle ikame edilmesinin tarihi olarak görülmelidir" (Derrida, 1967/1978, s. 279). Buradan yola çıkarsak dilin merkezi ya da üzerinde durabileceği sağlam bir temeli yoktur.

Postyapısalcılığın dikkatimizi çekmek istediği ikinci mesele, dilin kendi tarihinde görülen kırılmadır. Kapitalizme, ırka, toplumsal cinsiyete ve benzeri başlıklara dair tüm eleştiriler arasında dili eleştirmenin de zamanı gelmişti. Yazmak samimi bir süreçtir. Çevremizdeki dünyayı yazıya dökeriz. Fizik dünyayı ve deneyimlerimizi anlamlandırmak ve anlamak için dile başvurduğumuzda yaptığımız budur – dünyaya biz anlam veririz; anlam dil tarafından temsil edilmek için "orada" değildir. Yazmak/dil öylesine samimi-

dir ki kendi eleştirisini kendisi yazar. Şöyle düşünün: Eğer bir dilbilimci olsaydınız ve dili eleştirmek isteseydiniz kullanabileceğiniz yegâne şey ne olurdu? Dili kullanmak zorunda kalacaktınız: yazının eleştirisini yazarak yapacaktınız. Burada dil kendi üzerine yazılmaktadır. Kırılma dilin kendisinin eleştirildiği anda ortaya çıkar ve hiç kuşkusuz dilin mutlak düşünümsel doğasını açığa çıkarır. Dolayısıyla dil bağımsız bir gerçekliği kendine merkez almaktan ziyade, doğası gereği kendine göndermede bulunur ve böylece baskıcı iktidar ilişkileri alemini yaratır (Foucault'nun işaret ettiği nokta). Buradan şu sonuçlara ulaşıyoruz:

- Postyapısalcılık toplumsal dünyayı ya da ona ait bir parçayı genel geçer bir tümlük olarak kavramsallaştıran özselleştirici düşünceleri reddeder – bu yaklaşıma göre, toplumsal dünya parçalara ayrılmıştır ve tarihsel olarak kendine özgü özellikler taşımaktadır (Genel sosyal teoriler tam da bu nedenle imkânsız ve baskıcıdırlar).
- Postyapısalcılık bağımsız ve nesnel gerçekliğin bilinebilirliğini inkâr eder – yerine, insana ait dünyanın ve bilginin tümüyle metinsel ve söylemsel olduğunu ileri sürer.
- Postyapısalcılık metnin ve dilin gerçek bir anlama sahip olabileceği fikrini reddeder – buna göre metinler farklılıklar üzerine kurulmuştur ve çok-anlamlıdırlar (İnsanlık için geriye sadece yorum ve yorumun yorumu kalmıştır – bu kitap başkalarının toplumsal dünyaya dair yorumlarının bir yorumudur; siz de kitabı okurken yine başka bir yorum üretiyorsunuz).
- Postyapısalcılık Aydınlanma'dan sonra geliştirilen insanın evrensel doğası fikrini reddeder –tersine, insan öznesi tarihsel olarak kendine özgü bir anlama sahiptir ve bu anlam söylem tarafından üretilmiştir– belirli bir çağda insanın muhtemel bedenlerini ve öznelliklerini üreten söylemler tarafından.

Bunun ötesinde, Lemert (1990) postyapısalcılığın sosyoloji içinde dört farklı kullanımına işaret eder. Lemert'e göre sosyal bilimlerde sorunları ya da dile getirdiğimiz soruları genellikle "'amprik gerçeklik' fikri gibi fikirlere göndermede bulunarak" çözeriz (s. 244). Postyapısalcılık merkez fikrini darmadağın eder; elimizdeki metinler tam da bu nedenle hiçbir ampirik gerçekliğe meşru bir göndermede bulunamaz çünkü insan açısından her gerçeklik yazılı (oyularak işlenmiş) bir gerçekliktir. Dolayısıyla sahip olduğumuz şey ampirik bir gerçeklik değildir; metinsel bir gerçekliktir. Peki, bundan hangi sonucu çıkarabiliriz? Lemert postyapısalcılık konusunda bize dört önerme sunar:

1. Teori, doğası gereği söylemsel bir etkinliktir.
2. Teorik metinlerin söylemselliği karşısında amprik gerçeklik, istisnasız metinseldir.
3. Ampirik gerçeklik, entelektüel ya da bilimsel bir değere sahip olabilmek için teorik metinlerle olan ilişkisine bel bağlar.
4. Her zaman değilse de belirli durumlarda söylemsel bir yorum daha sınırlı değil daha kapsamlı bir kavrayış sağlar (s. 244).

TEORİ ALET ÇANTANIZ İÇİN

- Bu kitap dışında iki yeni kaynaktan yararlanarak sınıf kavramını tanımlayın.
- Postyapısalcılığın benimsediği teorik perspektife dair 250 sözcüklük bir özet yazın.
- Bu bölümü okuyup anladıktan sonra aşağıdaki kavramları teorik olarak tanımlayarak Foucault'nun iktidar teorisi açısından taşıdıkları önemi anlatabiliyor olmalısınız: hakikat oyunları, karşı-tarihler, arkeoloji, soybilim, episteme, söylem, yönetimsellik, nesneleştirme, panoptikon, iktidarın mikrofiziği, tıbbî bakış.
- Bu bölümü okuyup anladıktan sonra, şu soruları yanıtlayabiliyor olmalısınız (teorik yanıtlar vermeniz gerektiğini aklınızda tutun):
  - Foucault'nun iktidar ve bilgi arasında kurduğu ilişkiyi açıklayın. İktidarı nasıl kavramsallaştırıyor? Bilgi nasıl bir iktidar işlevi görür? Modern iktidarın kendine özgü nitelikleri nelerdir?
  - Foucault "şeylerin düzeni"yle ne anlatmak istemektedir? Bu düzeni açığa çıkarabilmek için teorisyene ait "karşı-tarihlerin" nasıl kullanıldığını açıklayın.
  - Söylem kavramını tanımlayın ve söylemin bir konuşmacıya nasıl öznel bir konum kazandırdığını açıklayın.
  - Sosyal bilimlerin (beşeri disiplinlerin) yönetimsellik ve iktidarın mikrofiziğini üretmedeki rolünü açıklayınız.
  - Cinsiyet ve cinsellik hakkındaki düşüncelerin Antik Yunan toplumundan modern Batılı toplumlara nasıl değiştiğini tarif ediniz.

Daha Fazlasını Öğrenmek İçin – Birincil ve ikincil kaynaklar

- Michel Foucault, *The History of Sexuality, sayı 1: An Introduction,* Vintage, 1990. (*Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı, 2016)
- Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences,* Vintage, 1994. (*Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 2000)
- Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison,* Vintage, 1995. (*Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 2015)
- Michel Foucault, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception,* Vintage Books, 1994. (*Kliniğin Doğuşu*, çev. Şule Ünsaldı, Epos Yayınları, 2018)
- *The Essential Foucault,* der. Paul Rabinow ve Nikolas S. Rose, New Press, 2003.
- Sara Mills, *Michel Foucault,* Routledge, 2003.
- *The Cambridge Companion to Foucault,* editör Gary Gutting, Cambridge, 1994.
- Gilles Deleuze, *Foucault,* University of Minnesota Press, 1988.

Dünyayla Bağdaştırmak

- Kendi hayatınız içinden beş yönetimsellik örneği bulun. Bu örnekleri neden seçtiğinizi ve yaşamınızda ne tür işlevler üstlendiklerini açıklayın. Başka bir ifadeyle, modern toplumun sizi kendi bildikleriniz aracılığıyla nasıl denetimi altına aldığını açıklayın. Başlangıçta örnek bulmakta zorlanabilirsiniz çünkü bilginin bu kullanımı her yere yayılmıştır. Fakat yönetimselliği bir kez fark ettiğinizde onu her yerde görebileceksiniz.
- Birkaç akşam televizyon *show*'larını izleyin (film DVD'lerini değil, televizyon *show*'larını). Program akışında karşınıza çıkan reklamları söylem açısından analiz edin. Analiz için elinizde sadece reklamlar bulunsaydı, mevcut toplumsal cinsiyet söylemini nasıl açıklardınız? Reklamlardaki erkek(si)lik ve kadın(sı)lık söylemlerinin kendi hayatınıza etkilerini nasıl yorumluyorsunuz?

Konu İzleklerini Örmek

- Kitabın dizin bölümünden yararlanarak iktidarın farklı tanımlarını ve farklı teorik kullanımlarını bulun. Bu tanımların her birini değerlendirin ve iktidarı en iyi şekilde açıklayan bir iktidar teorisi oluşturun. Sonra bu seçiminizi gerekçelendirin.
- İktidar, Yedinci ve Sekizinci bölümlerde öğrendiğiniz ırk, toplumsal cinsiyet ve sınıf kavramlarının kanıksanmış, doğal bir parçasıdır. Foucault'nun iktidar teorisi toplumsal eşitsizlik hakkında bildiklerinizi sizce nasıl geliştirebilir?

ONUNCU BÖLÜM

Dünya-sistemler Teorisi

Immanuel Wallerstein

Büyük Resim: Küreselleşme
Teorisyene Kısa Bakış
Kavramlar ve Teori: Kapitalizmin
Diyalektiği
İşbölümü ve Sömürü
Birikim ve Aşırı Üretim
Kavramlar ve Teori: Bildiğimiz
Dünyanın Sonu
Dünya-imparatorluklar ve
Dünya-ekonomiler
Kondratieff Dalgaları
Modern Kriz
Sona Erişin Yapısal ve Kültürel Belirtileri
Özet
Perspektif Seçimi: Dünya-sistemler Teorisi
Teori Alet Çantanız İçin

Büyük Resim: Küreselleşme

Küreselleşme yeni bir fikir değildir. Gerçekten de küresel olarak birbirine bağlı bir ekonomi modeli modern kapitalizmin doğasında vardır. Marx'ın (Marx ve Engels, 1848/1978) ileri sürdüğü üzere, "burjuvazi, modern endüstrinin ve dünya pazarının kuruluşundan bu yana nihayet modern temsili Devlette siyasal iktidarı tek başına ele geçirdi" (s. 475). Modern kapitalizmin dünya pazarları yaratmasının nedenlerinden biri kapitalizmin yayılmacı özüdür. İnsanlar kâr elde etmek amacıyla her zaman üretip satmışlardır. Modern kapitalizmde farklı olan kârın *gerekçesidir*. Geleneksel kapitalizmde kâr, yaşamak ve yaşam standardını sürdürebilmek için kullanılır. Modern kapitalizmin kâr motivasyonu ise yatırım yapmaktır.

Modern kapitalizmde kâr yeniden yatırımda kullanılmak üzere elde edilir; böylece kâr yeniden sermayeye dönüşür. Geleneksel kapitalizmde kâ-

rın doğal bir sınırı olduğunu gözden kaçırmayın: Yaşam standardı gerçekçi ve başarılabilir bir hedeftir. Oysa modern kapitalizmin böyle doğal bir sınırı yoktur çünkü onun motivasyonu daha fazla para kazanmak niyetiyle daha fazla para kazanmak, sonra yine daha fazla para kazanma amacıyla daha fazla para kazanmak şeklinde sonsuza kadar [*ad infinitum*] sürer gider – modern kapitalizm sonsuza dek sermaye avına çıkmış sermaye şeklinde tanımlanır. Dolayısıyla modern kapitalizm durmadan pazarı, metalaşmayı ve sömürüyü genişletmeye çaba harcar. Bu sürgit genişlemenin Immanuel Wallerstein'ın teorisini bütünleyen bir işlev üstlendiğini ilerleyen sayfalarda göreceğiz.

Küreselleşme düşüncesine dair üç önemli ve birbirleriyle ilişkili fikir vardır: Bunlardan ilkine göre, ne zaman küreselleşmeden söz edecek olsak *sistemlerden* söz ederiz. Toplumsal yapıyı tanımlamak amacıyla bir parça zaman harcadığımızı hatırlayacaksınız. Burada da öyle yapmamız gerekiyor. Ayrıca sistem fikrinin de yine toplumsal yapı kavramına işaret ettiğini fark etmemizde yarar var. Yapı fikrine ırk, toplumsal cinsiyet ve sınıf eşitsizlikleri üzerine düşünebilmek için başvurmuştuk. Bu yapıların her zaman bir sistem içinde var oldukları düşünülür; eşitsizlik üzerinde etkili ekonomik, siyasal ve dinî sistemler buna iyi birer örnek olabilirler. Demek oluyor ki bir sistem "onu meydana getiren öğeler arasındaki ilişki biçimidir ve bu öğelerin sahip oldukları özelliklere ek olarak kendine özgü nitelikler geliştirdiği kabul edilir" (Marshall, 1998, s. 621). Bir sistem analizine kalkışırken önemli olan onu oluşturan öğeleri, bu öğelerin birbirleriyle olan ilişkilerini ve bunun sonucunda ortaya çıkan nitelikleri tespit etmektir. Bu sonuncusu görüldüğü kadar kolay olmayabilir – çünkü bu sistemlerin kendilerine özgü yasaları ve süreçleri olduğu anlamına gelir.

Sistemler nosyonunun ortaya çıkardığı bir diğer fikir, sistemlerin her zaman belirli bir çevrede yer aldığı düşüncesidir. Sözgelimi hayvanlar ekosistemler içinde var olan biyolojik sistemlerdir. Burada önemli olan sistemlerin bir sınıra sahip olması meselesidir. Biyolojik sistemler ile ekosistemler birbirleriyle ilişkilidir ama birbirlerinden açık bir biçimde ayrıdırlar. Buradan üçüncü önemli fikre ulaşıyoruz. Genel olarak modern sosyologlar toplumdan söz ettiklerinde birbirleriyle ilişkili yapılardan oluşan sınırlı bir sistemden söz etmektedirler. Çoğu sosyolog için toplum "merkezinde her yurttaşın görevlerini ve haklarını tayin eden ulus-devletin yer aldığı" (Urry, 2006, s. 168) bir sistemdir. Dolayısıyla toplum sınırları ulus-devlet tarafından çizilen ve birbirleriyle ilişkili yapılardan oluşan bir sistemdir. ABD'den ve Almanya'dan iki ayrı toplum olarak söz edebiliyor olmamızın nedeni budur.

Daha önce de söylediğim üzere küreselleşme *fikri* yeni değildir. Öte yandan bugünün küreselleşmesinde yeni olan bir durum söz konusudur: Küreselleşmenin kapsamı. Marx dünya pazarlarından söz ettiğinde aklında ulus-devletlerin denetimi altındaki küresel mübadeleye katılan farklı uluslara ait ekonomiler vardı. Bugün gördüklerimiz bu resmi değiştiriyor: "Bu tür zorluklar küresel olanın... bir yandan ulus devletlerin kendilerine özel sınırlarını aşarken, aynı zamanda ulusal topraklarda ve kurumlarda varlığını sürdürmesi hakikatinden kaynaklanmaktadır." (Sassen, 2007, s. 3) Buna ek olarak Saskia Sassen çağdaş küreselleşmenin iki dinamiği olduğunu, her ikisinin de modern toplum fikrine kuşkuyla yaklaştığını ileri sürer (s. 5-6). Bunlardan birincisi belirgin biçimde küresel olan yapıların ve örgütlerin kurulmasıdır –yani sistemin herhangi bir ulusun içinde yer almayan öğeleri vardır; ikinci dinamik ise pek çok ulusal aktörü ve süreci birbirine bağlayan süreçleri içerir– yani bir şirket Japonya'da olsa da şirketin farklı pazarlarla, farklı şirketlerle ve diğer ekonomik sistemlerle ilişki kurma şekli ulusal sınırların aşılmasını gerektirir. Bu tartışmadan çıkarmanızı istediğimiz basit ama önemli sonuç şu: Ulusal bir sistem olarak toplum fikri toplumsal süreçler üzerine düşünmemiz için yeterli olmayabilir.

Bu ve bir sonraki bölümde birbirlerinden tamamen farklı iki küresel sistemi inceleyeceğiz. Wallerstein bize küresel kapitalizmle ilişkili süreçleri anlatacak. Fark edeceğiniz üzere Wallerstein'ın analizleri bariz biçimde Marx'ın en fazla değer gören düşüncelerine dayanır. Bir sonraki teorisyenimiz Manuel Castells (On Birinci Bölüm) bizi tümüyle farklı bir yöne sevk edecek. Castells, bugünkü küreselleşmenin kurumlardan ve sosyal ilişkilerden oluşan sistemlerden ziyade büyük ölçüde internet üzerinden gerçekleşen iletişim ağlarından meydana geldiğini ileri sürer. Bu ağlar sadece ulus devletlerin sınırlarını aşmakla kalmazlar; insan ilişkilerini de tümüyle yeniden tanımlarlar. Öyleyse küreselleşmiş ağ toplumu sadece bilgisayar ağlarının mantığıyla anlaşılabilir; bu ağ içinde toplumsal sınıf, iktidar, siyaset, anlam ve kimlikler de radikal biçimde yeniden tanımlanmaktadır.

TEORİSYENE KISA BAKIŞ

Kısa Biyografi

Immanuel Wallerstein 30 Eylül 1930'da New York'ta doğdu. Lisans (1951), yüksek lisans (1954) ve doktora öğrenimini (1959) Columbia Üniversitesi'nde tamamladı. Université Paris Diderot, Université Libre de Bruxelles ve

Universidad Nacional Autónoma de México gibi dünyanın pek çok yerinde pek çok üniversitede çalıştı. 1976 yılında emekliye ayrıldığı 1999 yılına dek Binghamton Üniversitesi'nde (SUNY) öğretim üyesi olarak görev yaptı. Amsterdam, British Columbia ve Chinese University of Hong Kong gibi pek çok eğitim kurumunda konuk profesör olarak görev yaptı. Pek çok meslekî görevin yanı sıra Uluslararası Sosyoloji Birliği başkanlığı ve Fernand Braudel Ekonomiler, Tarihsel Sistemler ve Uygarlıklar Merkezi müdürlüğü görevlerini yürüttü.

Temel Sosyolojik Meseleler
Wallerstein dünya uluslarının küresel kapitalist sistem içinde nasıl bir araya geldiklerini (Marksist bir perspektiften) anlamaya çalışır; ardından da bu sistemi siyasal eylem yoluyla değiştirebilmenin yollarını bulmaya çalışır.

Basitçe Söylersek
Küresel kapitalist ekonomi, sömürü ve aşırı üretimden kaynaklanan genişleme ve buhran döngülerine maruz kalır. Her bir döngü bir öncekinden daha derindir ve bu döngüler en sonunda ekonominin artık daha fazla sıçrama yapamayacağı bir noktaya erişir. Bu son buhran sırasında küresel sistem kaotik bir döneme girecek, bu dönemin sonunda yeni bir sistem doğacaktır.

Anahtar Kavramlar
Modern kapitalizm, küreselleşme, sistemler, sömürü, diyalektik materyalizm, işbölümü, harici maliyetler [*externalized costs*], yarı tekeller, aşırı üretim, dünya imparatorluklar, dünya ekonomiler, merkez devletler, çevre devletler, yarı çevre devletler, Kondratieff dalgaları, dünya-sistemler teorisi.

Kavramlar ve Teori: Kapitalizmin Diyalektiği

Wallerstein teorisini Karl Marx'ın kapitalizm teorisi üzerine kurmuştur. Marx'a göre insanlığın en saf iktisadî döneminde insanlar ihtiyaç duydukları şeyleri ortaklaşa üretmişlerdir. Marx bu süreci "ilkel komünizm" olarak adlandırır. Önce küçük çaplı ekonomik etkinlilerle başlanmış, zamanla insanın sosyal doğasına aykırı ekonomik sistemler kullanılır olmuştur. Bu tür bir ekonomide önce yapılar arasında karşıtlıkların baş göstermesi, ardından da sistemin çökmesi kaçınılmazdır çünkü sistem insanın toplumsal ve kolektif doğasıyla uyumlu biçimde çalışmamaktadır. Marx bu tür çelişkilere *diyalektik*

materyalizm adını verir. Bu ifadede yer alan *materyal,* felsefecilerin çoğunun tercih ettiği anlamda fiziksel evren değildir; Marx, insanların ürettiği maddi ürünler dünyasını kastetmektedir. *Diyalektik* sözcüğü ise tahmin edebileceğiniz üzere *diyalog*'dan gelir. Burada diyalog, komünizm dışında bütün ekonomik üretim ilişkilerinde var olan çelişkiler arasında gerçekleşir.

Marx'a göre toplumsal ve kolektif olmayan her türlü ekonomik sistem kendi içinde çelişkiler barındırır. Bu yapısal çelişkiler ekonomi içinde gerilimlere neden olur ve söz konusu çelişkilerin bir şekilde giderilebilmesi için ekonomik sistemin dönüşümü yönünde baskı oluşturur.

Sözgelimi kapitalist sistem içinde kapitalistlerin yapmak zorunda kaldıkları (sözgelimi pazarın genişletilmesi gibi), sistem üzerinde doğal olarak baskı yaratan (örneğin aşırı üretim) ve zamanla sistemin çökmesiyle son bulacak şeyler vardır. Zararlı olmalarına karşın bu çelişkilerin ekonomik sistem için gerekli olduklarına dikkat edin. Tarihi meydana getiren işte bu iktisadî çelişkilerdir – toplumsal değişimin önünü açan bu çelişkilerin ürettiği enerjidir. Bu çelişkiler ortadan kalkarken bir yandan da yeni ekonomiler ve toplumsal yapılar doğmaktadır. Wallerstein'ın bakış açısına göre sömürü, birikim ve aşırı üretim gibi diyalektik etkenler uzun vadede küresel kapitalizmin çökmesine neden olacak, bu çöküşün ardından yeni bir sistem doğacaktır.

İş Bölümü ve Sömürü

Işbölümü Marksist yaklaşımın en önemli öğelerinden biridir. Marx teorisine başlarken türsel varlıklar fikrinden yol çıkar. Bu fikir kendi içinde iki argüman barındırır: Birincisi, insan türü yaratıcı üretim sayesinde vardır; ikincisi, insanlar ürettikleri ürünlerin yansımasında kendi varlıklarının (ya da varoluşlarının) farkına varırlar. Şu halde insanlığı yaratıcı üretim belirler ve insan bu üretimle kendine dair bilgi sahibi olur. Üretici ve ürün arasındaki yakın ilişkinin nedeni budur: *Üreticinin doğasını belirleyen tam da ürünün kendisidir.* Aslına bakılırsa ne zaman yeni biriyle tanışsak bu bağlantıyı bir kez daha doğrularız. Karşımızdakine ilk önce "Ne iş yapıyorsunuz?" diye sorarız. Böylece insanların yaptıkları işlerle kendileri arasında bir ilişki olduğunu varsaymış oluruz.

Wallerstein'a göre, ekonomik dünya-sistemin tanımlayıcı özelliği işbölümüdür. Emek, elbette insan davranışının yaşamsal bir biçimidir; o olmasaydı varlığımızı sürdüremezdik. Buna bağlı olarak, işbölümünün meydana getirdiği ilişkiler en temel sosyal ilişkiler arasındadır; bu ilişkiler doğaları gereği bağımlılık ilişkileridir. Aramızdaki işbölümünde kendi yapmadığımız işler

için birbirimize bağımlıyızdır. Ben yiyecek ürünleri için çiftçilere, çiftçiler çocuklarının eğitimi için öğretmenlere bağımlıdır. Bu bağımlılık ilişkileri farklı insanları ve farklı toplumsal birimleri yapılandırılmış bir bütünlük ya da sistem içinde birbirine bağlar. Wallerstein dünya-sistemin bugünkü kapitalist işbölümüne bağlı olduğunu ileri sürer: Dünya-sistem "en basit tarifle, tek bir işbölümünden ve çoklu kültürel sistemlerden oluşan bir birim" olarak tanımlanır (Wallerstein, 2000, s. 75). Çoklu kültürel sistemler de bu tanımın içindedir çünkü dünya-sistemler farklı toplumları ve farklı kültürleri birbirlerine bağlar.

Bu işbölümünün önem taşıyan bir özelliği sömürüye dayanmasıdır; sömürüyü en basit biçimde bir işçinin ürettiği ürünün değeri ile kazandığı ücret arasındaki ölçülebilir fark olarak tanımlayabiliriz. Örneğin bir günde ürettiğiniz 500 dolar değerindeki ürün için 150 dolar günlük ücret kazanıyorsunuz; aradaki fark sömürünün miktarını gösterir. Bu fark aynı zamanda kapitalizmin temel kâr kaynağını oluşturur; böyle bir fark olmasa kapitalistler de var olamazdı. Bu son derece basit bir olgudur fakat etkileri çok derindir. Birincisi, modern kapitalizm her zaman daha fazla sermayeye ihtiyaç duyduğu için sömürüyü mümkün olan en yüksek düzeye çekmek isteyecektir. İkincisi, sömürü işçilerin gizli iktidar kaynağıdır. Dolayısıyla işçiler genellikle bu iktidarlarını çıkarlarını ve haklarını artırmak için kullanırlar. Bu kazanımlar arasında haftalık en fazla 40 saat çalışma, fazla mesai, asgari ücret, sağlık yardımı, iş sağlığı ve güvenliği vb. hakları sayabiliriz. Üçüncüsü, farklı toplumların sömürü seviyeleri de farklıdır. Örneğin, ABD'deki otomobil işçilerinin koşulları ile Meksika'daki otomobil işçilerinin koşullarını karşılaştırdığımızda Meksika'daki sömürünün çok daha yüksek olduğu görülecektir.

Burada önemli olan kârın sömürüye dayanması, sömürünün işçilere kendi çıkarlarını ve haklarını artırma gücü vermesi, böylece bir ülkede sömürünün azalmasını sağlamasıdır. Öte yandan sömürü meydanı kolay kolay terk etmez; kapitalistler tanımları gereği kârı artırmaya güdümlenmişlerdir. Sömürü için yeni kaynak arayışı zamanla ulusal sınırların aşılmasına neden olmuştur: *Kapitalistler sömürüyü ihraç etmektedirler.* Gelişmiş ülkelerde işçi sömürüsündeki sınırlamalar –işçi hareketlerinin ve yasal düzenlemelerin getirdiği sınırlamalar ile teknolojik yeniliklerin getirdiği doğal sınırlılıklar– nedeniyle firmalar sömürünün daha yüksek olduğu başka bir emek piyasası arayışına girerler. Marx bu noktayı kısmen üstü kapalı geçer; fakat Wallerstein'ın teorisi açıkça bu tespit üzerine kuruludur. Dünya-ekonominin temeli işbölümünü oluşturan sömürünün ihracıdır.

Birikim ve Aşırı Üretim

Daha önce de belirttiğimiz üzere, "İçinde bulunduğumuz sistem *sonsuz* bir sermaye birikimine öncelik tanıyorsa işte o zaman kapitalist bir sistemde yaşıyoruz demektir" (Wallerstein, 2004, s. 24); biz de daha fazla para kazanmak amacıyla para kazanma güdüsünü her tarafta görebiliriz. Fakat çoğu insan bu tür bir kapitalizmin kişisel sonuçlarına odaklanırlar (61.3 milyar dolarlık Bill Gates örneğinde olduğu gibi). Peki bu sistem ekonomiyi nasıl etkiler? Muhtemelen çoğu Amerikalı sürekli artan kârı ve yükselen yaşam standartlarını dikkate alarak ekonomi üzerinde olumlu bir etkisi olduğunu söyleyecektir. Belki de öyledir, ancak Wallerstein bu sürecin farklı yanlarını da görmemizi ister. Teorisyenin düşüncesini tam olarak anlayabilmek için sonsuz sermaye birikimi sürecinde hükümetin rolünü iyi kavramamız gerekir.

Kapitalizmin güçlü bir devlet sistemine gereksinim duyduğu açıktır. Devlet merkezileştirilmiş bir üretim ve para kontrol sistemi oluşturur; özel mülkiyet hakkı veren ve bu hakkı güçlendiren yasalar yapar; ulusal sınırlar, piyasa ve örgütler arası ilişkiler üzerinde düzenleyici rol üstlenir. Fakat bunların ötesinde devletin kapitalist sistem içinde yaptığı bir şey daha vardır. Genel olarak bir şirketin maliyeti karşıladığı sürece kârdan da yararlanabileceğini varsayarız; tıpkı para yatıran bir kapitalistin kârdan yararlanması gibi. Ancak üretim maliyetinin ne kadarlık bir bölümünün şirket tarafından ödeneceğine esasen devlet karar verir. Bu açıdan devlet kapitalistlere destek sağlar.

Devletin destek sağladığı üç tür maliyet vardır: ulaşım maliyeti, arıtma ve hammadde tükenmesi. Şirketler genelde ürettikleri malların ulaşım maliyetinin tamamını karşılamazlar; ulaşım yolları gibi altyapı maliyeti devlet tarafından karşılanır. Hemen hemen her türlü üretim zehirli gazlar, katı atık ya da çevreyi etkileyen türden zehirli madde üretir. Bu maliyetlerin nasıl tazmin edileceği ve bunu kimin ödeyeceği her zaman sorun olmuştur. En ucuz yöntemler kısa süreli, kaçamak çözümlerdir (çöpleri boşaltmak ve bir sorun yokmuş gibi yapmak örneğin); ancak maliyet en sonunda mutlaka ödenir ve bunu da genellikle devlet öder. Kapitalist üretim her zaman hammadde kullanır ve maliyeti genellikle şirketler ödemez. Kaynaklar azaldığında devlet devreye girerek ya yeni kaynaklar bulur ya da yenisini üretir. Ekonomistler kapitalist üretimin devlet tarafından karşılanan maliyetlerine *harici maliyetler* adını verirler; ancak daha sonra göreceğimiz üzere bütün devletler eşit koşullara sahip değildir.

Bu tür harici maliyetler sermaye birikimine ne kadar destek sağlasa da en başarılı kapitalist şirketlere sahip devletler bundan fazlasını yapar: Yarı-te-

kellerin var olabilmesi için gerekli ortamı oluştururlar. Tekel, piyasanın tek bir firma tarafından denetim altına alınması demektir; yarı-tekel, tek başına denetleme hakkına sahip değildir ama piyasanın önemli bir bölümü onun kontrolü altındadır.

Wallerstein tümüyle serbest bırakılan piyasaların bitmek bilmez biçimde sermaye biriktirebilmesinin olanaksız olduğunu ileri sürer. Tümüyle serbest piyasa, üretim araçlarını etkileyen tüm faktörlerin serbest ve bütün şirketlere açık olduğu, mal ve hizmetlerin herhangi bir sınırlama olmaksızın aktığı, çok geniş bir satıcı ve alıcı potansiyeline sahip, piyasaya katılan herkesin eksiksiz ve tam bilgi sahibi olduğu piyasalardır. "Böylesine mükemmel bir piyasada alıcılar pazarlık yoluyla satıcıların kârını en alt seviyeye çekmeyi başaracaklardır" ki bu da kapitalizmin en temel unsurunu ortadan kaldıracaktır (Wallerstein, 2004, s. 25-26). Serbest piyasanın tam tersi tekeldir ve tekelleşmiş süreçler serbest piyasaya göre çok daha kârlıdırlar. Dolayısıyla kapitalist bir şirket için en ideal durum piyasanın denetimini kendi tekelinde toplamaktır; böylece sürgit sermaye birikimini en etkili ve başarılı biçimde sağlayabilecektir.

Devletlerin yarı-tekellerin önünü açmakta başvurduğu en önemli yöntem, bir buluşun kullanım hakkının kaç yıl geçerli olduğunu belirleyen patent yasalarıdır. Bu devlet garantisi sayesinde şirketler tekelci bir piyasa ortamında yeterli sermaye birikimi sağlayabilmelerine yetecek kadar uzunca bir süre büyük kârlar elde ederler. Patent dağıtma uygulaması da bazı ürünlerin öne çıkmasını sağlar. En büyük ve en başarılı şirketler piyasaya etkin bir biçimde kâr oranı yüksek patentli ürün sunarlar. Açık rekabet nedeniyle ürünün kâr marjı düşer düşmez söz konusu ürün daha az kâr elde eden firmalara satılır; asıl şirket ise piyasaya yeni ürünler sunar. Patentli ürüne sahip olmayan şirketler daha serbest rekabet koşullarında yarışırlar ancak daha az kâr elde ederler.

Bütün bunların sonuçlarını tartışmaya hazır sayılırız. Fakat tartışmanın hamuruna bir şey daha eklememiz gerekiyor: Marx'a (1932/1978b) göre:

> hayat her şeyden önce yeme, içme, barınma, giyinme ve benzeri şeyler demektir... en temel ihtiyacın giderilmesi yeni ihtiyaçların önünü açar; yeni ihtiyaçların üretimi ise tarihsel anlamda ilk eylemdir (s. 156).

Başka bir deyişle, insanlar yeni ve ikincil "ihtiyaçlar" üretmek gibi benzersiz bir yeteneğe sahiptirler. Dahası, insanlar yeni ihtiyaçlar üretebildiklerinden ticari malların üretimine bir sınır getirilemez.

Şimdi dikkatinizi şu konuya verin: Kapitalistler hiç durmadan sermaye biriktirme peşindedirler (modern kapitalizmin tarifi budur). Bu amaca uygun

olarak devlet tarafından desteklenirler ki bunun en önemli örneği yarı-tekellerdir. Devletin yarı-tekelleri desteklemesi eski ürünlerin üretimi sürerken sürekli yeni ürünlerin piyasaya sürülmesi demektir. Dahası insanlar doğaları gereği sürekli yeni ihtiyaçlar üretirler, dolayısıyla durmadan yeni mal üretip satın alırlar. Hepsi bir araya geldiğinde metalaşmanın ve üretimin sürekli genişlemesi kaçınılmaz olarak *aşırı üretime* neden olur – bunun anlamı arzın talepten çok daha fazla olmasıdır. Kapitalistler piyasanın taşıyabileceği son ana kadar yeni ve mevcut ürünlerin üretimini sürdüreceklerdir. Aşırı üretim kapitalizmin temel niteliklerinden biridir ve kaçınılmaz olarak üretimde kesintilere, iş bırakmalara ve –zaman içinde– ekonomik bunalımlara neden olacaktır.

İlginçtir ki aşırı üretim meselesi popüler kültürün zihniyetine de girmiştir. Ağır giden bir tatil sezonu hakkında görüş bildiren *Time* dergisinde şu ifadelerin yer aldığı bir yazı çıkmıştır:

> Karl Marx'a göre kapitalizm "aşırı üretim döngüleri" nedeniyle tekrar eden depresyonlarla lanetlenmiştir... Eğer Marx geçen hafta alışveriş merkezlerine uğrasaydı ve büyük indirimleri görseydi –ya da internete girip amazon.com gibi düşük fiyat sunan satış mağazalarını görseydi– hiç kuşkusuz haklı çıktığını düşünürdü. (Cohen vd., 2001, s. 21)

Aşırı üretim döngüleri ve sömürü eşzamanlı işler; her ikisi de sermaye birikimine odaklanmıştır. Birikim, işgücü talebini artırır ve yeni buluşların önünü açar. Devlet, patent hakkı, vergi teşviki ve benzeri müdahalelerle devlet-destekli yarı-tekellerin ortaya çıkmasına ön ayak olur ki bu da sermaye artışına, şirketin yeni ürün geliştirmede ve işgücü talebinde artışa yol açar. Zamanla işgücü talebindeki artış işgücü havuzunda daralmaya neden olur; bunu ücret artışı ve kârın düşmesi takip eder ki bu da ekonomik yavaşlamayla, küçük işletmelerin çökmesiyle, teknolojik yenilikler sayesinde yeni sömürü yöntemlerinin geliştirilmesiyle ya da sömürünün ihracıyla sonuçlanır. Orta vadede sömürünün ihracı diğer iki yöntemden daha etkilidir çünkü teknolojiler tüm iş dünyasına nüfuz etmiştir. Sömürünün ihraç edilmesi belirli ürünlerin ulusal sınırların dışına kayması anlamına gelir; ürünlerin en kârlı şirketlerden daha az kârlı şirketlere doğru kayması böyle bir kaymayı gerekli kılar. Demek oluyor ki her iki süreç de ürünlerin ve işgücünün ileri kapitalist ülkelerden gelişmekte olan kapitalist ülkelere kaymasıyla sonuçlanır; her iki süreç de küçük işletmelerin çökmesine ve sermayenin belirli odaklarda toplanmasına yol açar – böylece sermaye giderek daha küçük bir grubun denetimine geçer.

Kavramlar ve Teori: Bildiğimiz Dünyanın Sonu

Dünya-imparatorluklar ve Dünya-ekonomiler

Dünyalar son bulur; dünyalar değişir. Elbette belirli bir dünyada yaşayan çok az kişi kendi yaşadıkları dünyanın sona ermekte olduğunu düşünür ama bütün dünyalar sona erer. Büyük Mezopotamya, Yunan ve Roma imparatorlukları yok oldu; Britanya İmparatorluğu üzerinde güneş battı; hatta daha yakın zamanlarda SSCB paramparça oldu ve artık o da yok. Elbette tıpkı zümrüdüanka kuşu gibi eskilerin küllerinden yeni dünyalar doğar ve tarih böylece devam eder. Peki bizim dünyamız? Tarih bize bütün dünyaların bir gün biteceğini söylüyor – bizimki ne zaman sona erecek? Genel olarak ABD'de yaşayan bizler modern bir dünyada ve özellikle de Amerikan kapitalizminin belirlediği bir dünyada yaşamaktayız. Wallerstein bizden içinde yaşadığımız dünyanın sonunun geldiğini ve tarihsel anlar arasında kaotik bir dönemden geçtiğimizi hayal etmemizi ister. Bazılarımıza şoke edici gelebilir ama Wallerstein tarihsel devirler arasındaki bu kaymanın bugün bildiğimiz haliyle ABD'nin sonunu getireceğini ileri sürer. Öyleyse şu soruları ciddiye almalıyız: Şu anda hangi tarihsel dönemi yaşıyoruz? Bu durum bizim dünyamızı nasıl etkiliyor?

Wallerstein tarihte iki tür dünya-sistem olduğunu ileri sürer: Ortak bir siyasal sisteme sahip olanlar ve olmayanlar. Ortak siyasal mahiyete sahip olanlara dünya-imparatorluklar denir. *Dünya-imparatorluklar* askeri egemenlik ve zorunlu ekonomik vergiler sayesinde var olurlar. Tek hükümet yönetimi yaygın bir siyasal tercihtir ve varlığı güçlü bir orduya bağlıdır. Fakat bu bizi imparatorluğun çöküşüne götürür. Coğrafi anlamda geniş bir alanda görev yapan daimî bir ordunun sürdürülmesi çok para gerektirir. Bu para haraç (zorunlu bağış) ve vergi yoluyla toplanır. Yüksek vergi üretim ekonomisi açısından sistemin işlerliğini olumsuz etkiler; bu da toplumun daha çok direnç göstermesine neden olur. Direncin artması askeri varlığın daha da güçlendirilmesi demektir; bu da maliyetin, verginin ve yine toplumsal direncin artması demektir ki bu da ekonomik verimliliğin giderek azalmasına yol açar. Bu döngüler yapısal zaman (bir sonraki bölüme bakın) boyunca ve imparatorluk çökene dek sürer. Roma gibi dünya imparatorlukları, antik Çin ve Hint imparatorlukları buna örnek gösterilebilir.

Bu dünya-imparatorluk döngüleri dünya-ekonominin gelişmeye başladığı 1450'lere dek sürmüştür. *Dünya-ekonomiler* ortak bir siyasal sistemin tersine ortak işbölümü ve sonsuz sermaye birikimiyle tanımlanır. Daha önce gördüğümüz üzere siyasal bir yapının ya da ortak bir kültürün olmadığı du-

rumlarda, dünya-sistemi kapitalist sistemin kendi yapıları tarafından yaratılmıştır. Ürünlerin ve işgücünün gelişmiş ülkelerden gelişmekte olan ülkelere doğru dolaşımıyla meydana gelen dünya çapında bir işbölümü ekonomik bağımlılık ve sömürü ilişkileri doğurur. Bu kapitalist ilişkileri üç ekonomik süreç temsil eder: Merkez, yarı-çevre ve çevre.

Özetle, *merkez devletler* sömürüyü ihraç edenlerdir; görece daha hafif bir vergi yükünden yararlanırlar; işçileri özgürdür ve iyi ücret alır; geniş bir tüketici piyasası oluştururlar. Merkez devletler kategorisindeki devlet sistemleri en güçlü sistemlerdir ve bu nedenle (ticari sınırlılıklar gibi) en yüksek koruma kalkanını kullanarak, maliyetleri devlete ödetmek, patent koruması, vergi teşviki gibi kapitalist rüşvetler verebilirler. *Çevre ülkeler* işgücünün (az sayıda meslek seçeneği ve çok zayıf bir işçi koruma mekanizması nedeniyle) çalışmaya zorlandığı ve hak ettiğinden az ücret aldığı ülkelerdir. Kapitalist ekonomi ve dünya-sistem açısından bu devletler en zayıf olanlardır – veri ve maliyet açısından sağlayabildikleri destek çok sınırlıdır ve dünya-sistemin en zayıf oyuncularıdırlar. Çevre ülkeler merkez kapitalist ülkelerin işçi sömürüsüyle birlikte rekabet gücü yüksek, düşük kârlı ürünleri gönderdikleri ülkelerdir. Bu "artı değerin de sürekli çevre ürün üreticilerinden merkez ürün üreticilerine akmasına neden olur" (Wallerstein, 2004, s. 28).

Demek oluyor ki merkez ve çevre arasındaki ilişki bir üretim süreçleri ve kârlılık ilişkisidir. Dahası her iki yönde yaşanan döngüler söz konusudur: Çevre ülkeler hiç durmaksınız kendi kapitalist-devlet tabanını geliştirmeye çalışır. Daha önce gördüğümüz üzere yarı-tekellerde kârlılık düzeyi en yüksek seviyeye çıkar ama bunun karşılığında güçlü devlete bağımlıdırlar. Öyleyse kapitalist dünya ekonomisindeki değişimler devletin gücüne bağlıdır.

Zamanla çevre ekonomiler daha dayanıklı hale gelirken, çevre ülkeler daha da güçlendi: İşçi güvenliği yasaları onaylandı, ücretler yükseldi ve ürün alanında yenilikler baş göstermeye başladı; şimdi artık bu devletler de merkez ülkelerde devletleri takip edebilirler – vergi teşviklerine başlayabilir, şirket maliyetlerinin bir kısmı karşılayabilir, ürünleri koruma altına alabilir ve dünya-ekonomi sisteminde daha güçlü bir oyuncu haline gelebilirler. Bu devletler böylece yarı-çevre kategorisine geçerler. *Yarı-çevre devletler* birer sömürü coğrafyası olmaktan ana oyunculuğa terfi etmiş, bir yandan sömürüyü ihraç ederken bir yandan da kendi ülkelerinde sömürüyü sürdüren devletlerdir.

Bunun en iyi örneklerinden biri tekstil endüstrisidir. 1800'lerde tekstil oldukça az sayıda ülkede üretilmekteydi ve en temel endüstrilerden birini oluşturuyordu; 21. yüzyıl başında ise tekstil neredeyse tümüyle merkez dev-

letlerin dışında üretilir oldu. Bunun somut ve yakın dönem örneklerinden biri *Nike* markasıdır. *Nike*, 10 milyon dolarlık yıllık geliriyle dünyanın en büyük spor ayakkabısı üreticisi konumundadır. Marka 1976'da üretim birimlerini ABD'nin dışına çıkarmış, o zamanlar çevre ülkeleri olarak bilinen Kore ve Tayvan'da üretime başlamıştır. Dört yıl içinde *Nike*'nin üretiminin %90'ı Kore ve Tayvan'a taşınmış, dönüşümün eşiğindeki Kore ve Tayvan görece kısa sayılabilecek bir zaman diliminde yarı-çevre ülkeler arasına girmiştir. Bu arada başta Bangladeş, Çin, Endonezya ve Vietnam olmak üzere yeni çevre ülkeler de ekonomilerini dünyaya açmıştır. Böylece 1990'larda *Nike* işletmelerini yeniden bu ülkelere taşımaya başlamıştır. Bugün *Nike*'nin en büyük üretim tesisleri 17 fabrika ve 90.000 çalışanıyla Endonezya'da bulunmaktadır. Fakat bu durum değişebilir. 1997'de Endonezya hükümeti asgari ücretlerde değişikliğe giderek asgari ücreti 2,26 dolardan, 2,47 dolara yükseltmiştir. *Nike* bu yükseltmeye karşı çıkınca 10.000 işçi grev kararı almıştır. Greve karşılık şirketin sözcüsü Jim Small, "Endonezya kendine kimsenin karşılayamayacağı bir fiyat biçmeye başlamış olabilir" dedi (Global Exchange, 1998).

Küresel protestoların ardından *Nike*, Small örneğinde de görüldüğü üzere, konumunu yeniden gözden geçirmiştir. *Nike*'nin bugünkü CEO'su Mark Parker küresel kurumsal sorumluluk meselesinde "bardağın taşma noktasına" geldiğini ileri sürmüştür (alıntılayan Conner, 2010). Şirketin sürdürülebilirlik raporu da (NIKE, INC, 2012) bu demeci doğrular niteliktedir:

> Oyun artık ebediyen değişmiştir. Sürdürülebilirlik bir zamanlar sadece uzmanların, aktivistlerin ve idealistlerin alanıydı. Bugün artık kavram kurumsal coğrafyanın varoşlarındaki bir ambara taşınmıştır. Bugün sürdürülebilirlik ileriyi düşünen her şirketin önemli ve onunla tamamen bütünleşmiş parçalarından biridir – başarının temel anahtarlarından biri haline gelmiştir (sayfa numarası yok).

Hiç kuşkusuz bir şirketin sürdürülebilirlik raporu her zaman tartışmaya açıktır; fakat *Business Ethics* yazarı Michael Conner'ın da (2010) gözlemlediği üzere, bu konuda "daha çok rapor hazırlamak işe yaramaz demek kolay değil; yeter ki iyi hazırlanmış olsunlar". Öte yandan, teorik açıdan asıl kritik soru kapitalizm ve kârlılık ilişkisinin uzun vadede karşımıza çıkardığı durumdur. Şeffaflığın, sürdürülebilirliğin ve kurumsal sorumluluğun yüksek toplumsal değerleri vardır ama maliyetleri de aynı oranda yüksektir ki sömürü ihracının başlıca nedeni de budur.

Yarı-çevrenin varlığı sadece bir mübadele noktası işlevi görmez; dünya-sistem içinde oynadığı yapısal bir rol de vardır. Çünkü merkez, çevre ve yarı-çevre benzer ekonomik, siyasal ve ideolojik çıkarlara sahiptir; yarı-çevre merkez ve çevre ülkeler arasındaki gerilimi ve çatışmayı azaltan bir tampon işlevi de görür. "Üstte yer alan tabakanın bütün diğer devletlerin *birleşik* muhalefetiyle yüzleşmek zorunda kalmaması, ancak bu ikisi arasında üçüncü bir katmanın varlığıyla mümkündür; çünkü ortada yer alan katman hem sömüren hem de sömürülen konumundadır." (Wallerstein, 2000, s. 91)

Kondratieff Dalgaları

1450'den bu yana dünya-ekonomiler dört ayrı evreden geçmiştir. Bu evreler, *Kondratieff dalgaları* (K-dalgaları) sırasında ortaya çıkar. *Kondratieff dalgaları* adını çalışmalarını 20. yüzyıl başlarında gerçekleştiren Rus ekonomist Nikolai Kondratieff'den alır. Kondratieff, dünya-ekonomi içinde yapısal dönüşümlerin muntazam bir düzen takip ettiğini tespit etmiştir. 50-60 yıl süren bu dalgalar, büyüme (A-döngüsü) ve durma (B-döngüsü) şeklinde iki evreden meydana gelir.

Modern ekonomik dünya-sistemlerde görülen bu evreler büyük ölçüde daha önce değindiğimiz sömürü ve birikim döngülerinin bir sonucudur. A-döngüsü sırasında yeni ürünler üretilir, piyasalar büyür, işgücü istihdam edilir ve merkez devletlerin siyasal ve ekonomik etkileri daha önce dışta kalan alanlara yönelir – yeni coğrafyalar işgücü ve maddi kaynak amacıyla çevreye taşınır (emperyalizm). A-döngüsünün 25-30 yıllık aşamasında kârda aşırı üretime bağlı düşüş, ürün fiyatlarında azalma ve işçi ücretlerinde artış görülür. Er ya da geç, küçülme dibe vurur, küçük işletmeler batar ve geride kalan az sayıda şirket daha büyük bir sermaye birikimine sahip olur (yarı-tekelci koşullar ortaya çıkar) ki bunu bir sonraki yükseliş (A2) ve küçülme (B2) döngüleri takip eder. Tarihsel açıdan bu dalgalar yaklaşık her 150 yılda bir kriz noktasına ulaşır. Her bir dalganın kendi merkez ve çevre devletler kurgusu vardır; bu düzen içinde genellikle başı çeken hâkim bir devlet bulunur.

Wallerstein bu dalgaları dünya-sistemin gelişim evreleri olarak tarif eder. Her bir aşamada şu üç şey ortaya çıkar: Kapitalizmin başat biçimi değişime uğrar (tarımsal → ticari → endüstriyel → konsolidasyon), işgücünün dışta kalan alanlara doğru genişlediği coğrafî bir yayılım gerçekleşir ve buna uygun yeni bir merkez-çevre kurulumu ortaya çıkar. Bugüne dek dünya-sistem içinde bu şekilde dört evre gerçekleşmiştir. **Şekil 10.1**'de bu farklı evreleri ve ortaya çıkış zamanlarını gösterdim. Ayrıca basit bir karşılaştırma yapa-

ŞEKİL 10.1
Dünya-sistemlerin Evreleri

İspanya	Hollanda/Fransa	Britanya	ABD
1450 →	1640 →	1750 →	1917 → ?
Osmanlı İmparatorluğu'nun Çöküşü Habsburg Monarşisi'nin çöküşü Ulus-devletin yükselişi Tarımsal Kapitalizm	Bütün sistemde gerileme Devletin tahkimi Sömürgeleştirme Ticaret Kapitalizm	Sanayi Devrimi Çok geniş bir coğrafi yayılma Merkez: ABD'yle birlikte İngiltere ve Almanya Çevre: Asya, Afrika, Latin Amerika Yarı-çevre: Rusya, Japonya Endüstriyel kapitalizm	Rus Devrimi I. ve II. Dünya savaşları Sömürgelerden çekilme Britanya hükümdarlığının düşüşü Kısa süreli Amerikan hegemonyası Çokulusluluk Şirketler Consolidating Kapitalizm

bilmek amacıyla bazı temel meseleleri ve hegemonik merkez devletleri not düştüm. Wallerstein (2004) *hegemonik* kavramını dünya-ekonomiye –üretim, ticaret ve finans anlamında– hükmedebilmek, silahlı güce olabildiğince başvurmadan (ama dolgun bir mukavemet gücünden de vazgeçmeden) siyasal anlamda kendi bildiğini okuyabilmek ve dünyayı tartışmanın kültürel dilini tarif etmek amacıyla belirli bir zaman dilimi içinde devletler arası sistemde oyunun kurallarını belirleyen devletleri kullanır (s. 58)

Bu aşamada çok fazla tarihsel ayrıntıya girmeyeceğim. Bu konuyla ilgili daha derinlemesine bilgi edinmek için Wallerstein'ın üç ciltlik eserini okuyabilirsiniz (1974, 1980, 1989). Yine de kısaca değinmemiz gerekirse, 1. evre kabaca 1450-1640 yılları feodalizm ve dünya-imparatorluklarından ulus-devlete geçiş sırasında ortaya çıkmıştır. Osmanlı İmparatorluğu ve Habsburg Hanedanlığı'nın çöküşü 16. yüzyılda başlamıştır. Dünya-imparatorlukları zayıflarken Batı Avrupa ve ulus-devletler merkez ülke konumuna yerleşmiş, İspanya ve Akdeniz yarı-çevre özelliği göstermeye başlamış, Kuzeydoğu Avrupa, Kuzey, Orta ve Güney Amerika ise çevre devletler haline gelmiştir. Bu süreçte kapitalizmin en yaygın biçimi Avrupa'daki teknolojik gelişmelerin ve ekolojik koşulların bir sonucu olan tarımsal kapitalizmdir.

İkinci evre 1640 ile 1750 arasında yaşanmıştır. Sistemin bütününde yaşanan yaklaşık 80 yıllık duraklama bu evreye zemin hazırlamıştır. Bu za-

man diliminde devletler ortaya çıkmaya ve merkezileşmeye başlamış, dönemin kapitalizm biçimi merkantilizm aracılığıyla piyasanın bütün bileşenlerini denetim altına almaya çalışmışlardır. Merkantilizm gelişmekte olan devletlerin zenginliğini ve gücünü artırmak için tasarlanmıştır; dış ticaret tekelleri, altın birikimi ve avantaj üreten bir ticaret dengesi bu amaca hizmet eder. Bu hedeflere ulaşılmasında sömürgeleştirme (coğrafi genişleme) belirleyici rol oynamıştır. Bir önceki evrede olduğu gibi merkez devletlerden Hollanda, Fransa ve İngiltere üçlüsü arasında büyük bir gerilim yaşanıyordu.

Üçüncü evre Sanayi Devrimi'yle başlamıştır. İngiltere bu alanda çabucak öne çıkmıştır. İngiliz gücünün yayılımını Napolyon'un kıta çapındaki ablukasıyla engellemeye çalışan Fransa'nın bu çabası başarısız olmuştur. Bu evrede sanayinin öncülük ettiği kapitalizm küresel olarak bütün dünyayı sarmıştır. Wallerstein'a göre (2000) I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla üçüncü evre sona ermiş, 1917 Rus Devrimi'yle de dördüncü evre başlamıştır. Rus Devrimi'ne yerli sermaye yetersizliği, tarım sektörünün sanayileşmeye karşı sergilediği direnç, askeri güçle toplumsal koşullarda yaşanan çürüme öncülük etmiştir. Hepsi bir arada düşünüldüğünde "Rus Devrimi içerideki güç dengeleri açısından 19. yüzyıl sonlarında çevre statüsüne gerilemeye başlamış bir yarı-çevrenin devrimidir" (Wallerstein, 2000, s. 97). Bu süreçte Britanya İmparatorluğu sömürgelerin bağımsızlıklarını kazanmaları gibi pek çok nedenle gerilemeye, Almanya ve ABD ise merkeze yerleşmek için çekişmeye başlamıştır. II. Dünya Savaşı'nın ardından ABD yirmi yıl boyunca merkez devletler arasında başı çekmiştir.

Hegemonik ya da lider devletlerin ömrü hep kısa olmuştur. Devlet merkezî bir konum kazanabilmek için kapitalistlerin üretim koşullarını iyileştirmek zorundadır; öte yandan o konumda kalabilmek siyasi ve askerî güce yatırımla mümkündür. Zaman içinde diğer devletler ekonomik açıdan rekabet edebilecek bir noktaya gelirlerken, liderin ekonomik gücü zayıflamaya başlar. Lider devlet, dünya-sistem içindeki gücünü korumak için çareyi askerî tehditlere başvurmakta bulur; ardından da askerî gücünü harekete geçirir (bu noktada ABD'nin Kore Savaşı'ndan bu yana artan askerî müdahalelerini hatırlayalım). "[A]skerî güç kullanımı sadece zayıflamanın ilk belirtisi değil, daha kötüye gidişin de kaynağıdır" çünkü askerî gücün bu tür kaprislere alet edilmesi önce dünya halkları arasında kızgınlığa yol açar, ardından da savaşın neden olduğu vergi artırımları nedeniyle devletin kendi içinde huzursuzluk yaratır (Wallerstein, 2004, s. 58-59).

Kısacası hegemonyanın her zaman yüksek bir bedeli vardır; lider dev-

letin dünya-sistem içindeki hâkim konumu kaçınılmaz olarak sonunu hazırlar. ABD, Sovyetler Birliği'yle yaşadığı Soğuk Savaş'ın, Japonya, Çin gibi büyümekte olan ekonomilerin, yeniden dirilen ve birleşerek ekonomik bir güç oluşturan Batı Avrupa'nın; Irak, Körfez, Vietnam ve Kore savaşlarında sergilenen askerî kabiliyetin bedelini ödemek zorunda kalmıştır. ABD'nin 1960'lı yıllarda başlayan gerilemesi esasen küresel ortaklıkların gücünde ve boyutlarında yaşanan büyümeye bağlı olarak kapitalist özgürlükte yaşanan artışa işaret ediyordu. Bugün pek çok devletten daha büyük ve güçlü çokuluslu ortaklıklar vardır. Bu yeni tür ortaklıklar "yerel politikacılar işçilerin baskısına fazla duyarlılık gösterdiklerinde devlet bürokrasisine karşı manevra yapabilme kabiliyetine sahiptirler" (Wallerstein, 2000, s. 99). Dünya kapitalizminde gözlemlenen sağlamlık aynı zamanda yarı-çevrenin güçlenerek merkezdeki büyümesine olanak tanıdığı anlamına geliyordu.

Modern Kriz

Dünya-sistem açısından tarihsel süreçte karşımıza çıkan birkaç önemli kilometre taşı vardır. Bunlar arasında Osmanlı'nın 1571'de bozguna uğraması, 1750'lerde yaşanan Sanayi Devrimi ve 1917'deki Rus Devrimi bu dönüm noktaları arasında başta gelir. Bu olayların her biri bir kapitalist rejimden diğerine geçişin sinyallerini vermiştir. Wallerstein (1999) 1968'de görülen ve Çin, Batı Almanya, Polonya, İtalya, Japonya, Vietnam, Çekoslovakya, Meksika ve ABD'de dahil olmak üzere bir anda dünyanın her yanını saran devrim hareketlerinin de böyle bir dönüm noktasına karşılık geldiğini ileri sürer. Öğrencilerin önderlik ettiği toplumsal hareketler o kadar çok ulusu etkisi altına almıştı ki hepsine birden ilk dünya devrimi adı verilmiştir. Ortaya çıkan hareket son derece güçlü ve geniş kapsamlı olmuştur.

Wallerstein (1995) dünya çapında görülen bu toplumsal hareketlerin "iki modernite - teknolojinin modernitesi ile özgürlüğün modernitesi" (s. 472) arasında uzun süreden beri var olan gerilimden kaynaklandığını ileri sürmüştür. Modernite Aydınlanma'nın ve pozitivizmin bir ürünüdür. Avrupa'da 1960'lardan 1970'lere dek süren tarih dilimine göndermede bulunan Aydınlanma'ya göre en değerli bilgi, inanca (dine) değil akla ve gözleme dayanan bilgidir. Aydınlanmacı düşünürler insanlığın akıl sayesinde sadece fiziksel dünyayı değil toplumu da denetimi altına alabileceğini ileri sürmüşlerdir. Kaderci dinî bakış açılarının karşısına pozitivist hayat anlayışı yerleşmiştir. Bu dönemde insanların fark yaratabilecekleri, kendi hayatlarının seyrini değiştirebilecekleri ve nüfuz edilmesi olanaksız bir tanrıya tabi olmadıkları

düşüncesi hâkimdir. Bu beklentinin bir ayağını teknoloji oluşturmuştur; insanlar teknoloji sayesinde maddi dünyayı denetim altına alabilmekte, hayatın fiziksel standartlarını yükseltebilmektedirler. Bu umudun kökleri hiç kuşkusuz bilimin içinde serpilmiş, sürgünleriyse tıbbın içinde kök salmıştır.

Modernitenin öne çıkardığı bir diğer umut, ulus-devlet fikri içinde şekillenen eşitlik umududur. Bu diğer modernitedir. Pek çok toplumbilimci kendisini bu büyük eşitlik tasarısı içinde tarif etmiştir. Sözgelimi, ilk sosyologlardan Harriett Martineau'ya göre (1838/2003), "toplumsal yaşamın bütün bileşenleri itibarlarını bu büyük fikirden, insanın göreli mutluluğu fikrinden alır" (s. 25). Martineau'ya göre, bütün toplumlar ve sahip oldukları devletler bu büyük fikri yerine getirebilme düzeylerine göre değerlendirilirler. Buna karşın modern toplum ve özellikle de ABD bir çelişki üzerine inşa edilmiştir: Devredilemez haklar vardır ama sadece seçilmiş bir grup için geçerlidir.

Wallerstein bize 1968 hareketlerinin esasen bu çelişkiyi ve modernitenin dayandığı herkese özgürlük beklentisini gerçekleştiremeyen toplumları hedef aldığını anlatır. Öğrenciler teknolojik gelişmenin nimetlerinin büyük bir kısmını reddetmiş, toplumların her şeyin başında gelmesi gereken insan özgürleşimini gerçekleştirmekte başarısız olduklarını ileri sürmüşlerdir. Teknolojinin maddî nimetleri ve kapitalizm, insanları siyahlara, kadınlara, bütün azınlıklara karşı körleştiren birer tuzak olarak görülmüştür. Dahası bu eleştiri sadece teknolojik açıdan gelişmiş toplumlarla sınırlı değildir:

> Adına Üçüncü Dünya denilen coğrafyada birbiri ardına pek çok ülkede halklar Eski Sol hareketlere karşı çıkmış ve toplumu dolandırmakla suçlanmışlardır... [Dünya halkları] kendi devletlerinin özgürlüğün modernitesine aracılık edebileceğine olan inançlarını yitirmişlerdir.

1968 hareketleri özellikle Amerikan hegemonyasına karşı çıkmış, onun maddî zenginlik vurgusunu ve özgürlüklere dair sergilediği iki yüzlülüğü reddetmiştir.

Wallerstein (1995) komünizmin çöküşünün de esasen herkes için eşitliği gerçekleştirmekte başarısız olan devlet yönetimini hedef alan bu başkaldırının bir uzantısı olduğunu ileri sürer: "En radikal retorik bile özgürlüğün modernitesine güvence veremiyor, teknolojinin modernitesine güvence vermekteyse yetersiz kalıyordu." (s. 484) İlginçtir, Wallerstein'a göre Leninizmin çöküşü dünya kapitalizmi için bir felakettir. Leninizm kapitalist ideoloji ve pratiğin baskısına maruz kalan "tehlikeli sınıfları" zorlamıştır. Komünizm, kapitalist devletlerde görülen çelişkilere alternatif olacak bir umudu

temsil etmiştir. Bu alternatifin yok olmasıyla birlikte, "Tehlikeli sınıflar asıl bugün sahiden de bir tehlike halini almışlardır. Dünya-sistemi siyasal anlamda istikrarsız bir hal almıştır" (s. 484).

Yapısal açıdan 1968 hareketleri K-dalgası ile B-döngüsünün başlarında ortaya çıkmıştır. Başka bir ifadeyle dünya, 1970'lerden 1980'lere kadar sürecek bir ekonomik düşüşün ya da durağanlığın eşiğine gelmiştir. Daha önce de değindiğimiz üzere Kondratieff dalgaları sırasında bu tür B-döngüleri görülür ancak bu seferki epey ciddi yaşanmıştır. 20 yıl süren ekonomik durgunluk, bir önceki A-döngüsünün sağladığı refahla karşılaştırılınca siyasal bir mesele haline bürünmüştür. 1945'ten 1970'e değin dünya o güne dek görülmemiş bir ekonomik büyümeye ve refaha tanıklık etmişti. Dolayısıyla bu dönemin ardından yaşanan ekonomik düşüş dünya çapındaki sosyal hareketlere olan inancı beslemiş, söz konusu hareketleri siyasal açıdan daha etkili kılmıştır. Dünya-sistem, bu düşüşe ekonomik anlamda bir yanıt vermiştir; ücret skalasını düşürmüş, refah devletiyle ilişkili (eğitim, tıbbî destek, emekli ücretleri) vergileri azaltmış, girdi maliyetlerini (altyapı, zehirli atıkların arıtılması, hammadde) bir kez daha devletin ödemesini sağlayarak üretim maliyetlerini kısma yoluna gitmiştir. Bu süreçte kalkınmacılıktan küreselleşmeye doğru bir düşünsel kayma da gözlenmiştir; bu anlayışa göre devletler arasında mal ve sermaye serbestçe dolaşabilmelidir.

Bugün dünya-sistem A-döngüsüne geri dönebilmek için çaba sarf etmese de, ekonomik sıçramayı engelleyen en az üç yapısal sorun vardır. Her şeyden önce yukarıda da söz ettiğimiz üzere sömürü ihracının bir sınırı vardır. Kapitalizm yüz yıllarca dünyanın ucuz işgücü arzını tüketmiştir.

Her K-dalgası beraberinde coğrafi genişlemeyi getirmiştir; bugün görülen o ki bu genişlemenin sınırlarına ulaşmış bulunuyoruz. Dünya genelinde, kendi paylarına düşen işgücü fazlasını artırabilmek için siyasal gücünü kullanan işgücü günden güne artıyor. Kaçınılmaz olarak bu durum işgücü maliyetlerinde ve üretimde keskin bir artış yaratacak, buna karşılık kâr marjı azalacaktır. Kapitalizmin sürekli birikim demek olduğunu bir kez daha hatırlayın. Öyleyse dünya genelindeki bu yönelim kapitalist sistemin sürekliliği için kritik bir aşamayı yansıtmaktadır.

İkinci önemli nokta, baskı altındaki orta sınıftır. Kapitalist ekonominin temelini genelde orta sınıf oluşturur. Daha önce gördüğümüz üzere ekonomik çöküşten çıkışın tipik yöntemlerinden biri ya ücretleri artırarak ya da vergileri düşürerek orta sınıfın harcayabileceği parayı artırmaktır. Bu fazladan para önce ürün satışlarında, ardından da üretim ve sermaye birikiminde artışa ne-

den olur. Öte yandan orta-sınıfın ücretlerinde yaşanan bu sürekli artış şirketler ve devletler için taşınması güç bir noktaya ulaşmaktadır. Şu iki seçenekten biri mutlaka gerçekleşir: Maliyetler ya düşecek ya da düşmeyecektir. Eğer azalma gerçekleşmezse "hem devletler hem de firmalar ciddi bir sorunla karşılaşacak ve arka arkaya iflaslar yaşanacaktır" (Wallerstein, 1995, s. 485). Eğer maliyetlerde düşüş gerçekleşirse bu kez de "mevcut dünya-sisteme en güçlü desteği veren katmanda ciddi bir muhalefet baş gösterecektir" (s. 485).

Üçüncüsü, daha önce de belirttiğimiz üzere, birikim maliyetlerin haricileştirilmesine dayanır. Hammadde azalması ve arıtma maliyetlerinin doğal sınırları vardır ve o sınırlara ulaşmak üzere olabiliriz. Hepimiz küresel ısınma, ozon tabakasının delinmesi, yağmur ormanlarının tahribatı ve atıklar nedeniyle arazi kaybı konularına aşinayız. Doğal sınırlar fikrinin en açık biçimde görülebildiği çalışmaların başında Stanford Üniversitesi'nden biyoloji profesörü Peter Vitousek'in araştırması gelir.

Vitousek, Ehrlich, Ehrlich ve Matson'a (1986) göre insanlar doğrudan (tüketim yoluyla) ve dolaylı (atık madde yoluyla) olmak suretiyle dünyanın ürettiği net birincil üretimin % 40'ını kullanmaktadır; bu miktar bütün hayvanlar ve bitkilerin tüketimi için var olan biokütle oranını temsil etmektedir. Başka bir ifadeyle bu gezegendeki yaşam için gereken toplam enerjinin % 40'ını insanlar kullanmaktadır. İnsanın yaşamını sürdürebilmesi için dünyanın daha ne kadar süre dayanabileceğini hesaplamak kolay değil çünkü bu sorunun yanıtı dünya nüfusunun zenginlik düzeyine ve eldeki teknolojilere bağlıdır; fakat yine de gezegenin sağladığı kaynakların son derece orantısız biçimde insanlar tarafından tüketildiğini (nihayet bu gezegende yaşayan 5-30 milyon hayvan türünden biriyiz) ve yeryüzünün kaynaklarının bir sonu olduğunu söyleyebiliriz.

Tek sorun mevcut kaynakların sınırlılığı değil; zehirli atıklar yıllardan beri birikmeye devam ediyor. Firmalar genellikle atık konusunu en ucuz yoldan halletmeye çalışırlar – atıkları başkasının mülküne boşaltırlar; ta ki halktan yükselen feryatlar hükümetleri motive edip, atık boşaltımını belirli koşullara bağlayan yasalar yapmaya itene kadar. Fakat kanunlar geriye yürütülemez; birilerinin sorumluluk almalarını sağlamak da kolay değildir. Sonuç olarak hükümet (endüstri değil) temizlik maliyetlerini karşılama eğilimindedir. *Washington Post*'ta yayımlanan bir makaleye (Pianin, 2001) göre Kongre, 21. yüzyılın ilk on yılında atık temizleme faaliyetleri için 14 ila 16,4 milyar dolar harcama yapmayı öngörmüştür: "Federal hükümetin ilgilenmesi gerekecek zehirli ya da riskli alan sayısı artıyor; nihayet Kongre önümüzdeki on

yılda sorunu çözebilmek için en az 14 ila 16,4 milyar dolar harcamak zorunda kalacak" (Pianin, 2001, s. A19).

Sona Erişin Yapısal ve Kültürel Belirtileri

Wallerstein'a göre dünya-sistemlerin dönüşüm dönemlerinde kaos baş gösterir. Ne türden ve nasıl bir dönüşüm yaşanacağını kestirebilmek mümkündür. Bir dünya-sistem Kondratieff dalgasına bağlı olarak büyüme ve gerileme döngülerini yaşar ve nihayet çöker. Bu enkazın altından yeni bir düzen çıkar; fakat Marx'tan farklı olarak Wallerstein bu konuda açık bir tahminde bulunmaz. Öte yandan Wallerstein'a göre (1999) 1968 hareketleri mevcut dünya-sistem adına sonun başlangıcını imlemektedir. Sona erişin diyalektik döngülerini ancak 150 yıllık bir Kondratieff dalgasının sonlarına doğru net bir şekilde görmeye başlarız; fakat kapitalizmin üstünde yükseldiği yapısal desteklerin sınırlı olduğunu ve giderek tükenişe doğru yaklaştığını görebiliriz.

Sistemin bir belirsizlik ve dönüşüm sürecine girdiğini gösteren kültürel ve yapısal belirtiler de var. Wallerstein kültürel belirtilerden ikisine işaret ediyor: doğa bilimleri alanında karmaşıklık teorisi ile sosyal bilimler alanında ise postmodern teorinin ortaya çıkışı. Yaklaşık son yirmi yıldır çok sayıda fizik bilimci ve matematikçi Newtoncu fiziğin öngörülebilirliğine karşı çıkmaktadır. Newtoncu fizik evrenin evrensel yasalara –her zaman ve her yerde kozmosun fiziksel niteliklerini kontrol altında tutabilen, öngörebilen ve açıklayabilen yasalara– göre işlediğini kabul eder. Fizikçi Stephen Hawking ve Leonard Mlodinow (2010), modern fiziğe inanmak kolay olsa da "modern fizik hakkında bildiklerimizden sonra onu savunabilmenin güçleştiğini" (s. 44) ileri sürüyorlar. Bugün artık kuantum mekaniğini, karmaşıklık teorisini, kaos teorisini, garip çekicileri, bulanık mantığı [*fuzzy logic*] ve benzerlerini işitmeye başladık. Wallerstein (1995) şuna işaret etmektedir: "Doğal dünya ve ona dair bütün fenomenler tarihsel bir nitelik kazanmışlardır." (s. 468) Yani evrene bilimsel bakış tarihsel olarak değişmiştir: Eski bilimsel yaklaşım mekanik ve doğrusal bir evren anlayışına dayanmaktadır; yeni bilim ne doğrusaldır ne de mekanik.

Tarihselleşmiş bilim, en azından temel bilimsel bakış dikkate alındığında, bir oksimorondur. Bilim evrenin gözlemlenebilir olduğunu ve yasa benzeri ilkelere dayandığını varsayar. Bunlar insanlar tarafından kendi dünyalarını kavramak, tahmin etmek ve onu denetim altında tutmak adına keşfedilebilen ve kullanılabilen ilkelerdir. Bilim, belirli koşullarda geçerli olabilen hakikatler kadar, soyut ve evrensel hakikatleri de üretebilmiştir. Toplumun tarihselliği konusu her zaman sosyal bilimlerin bilimselliği meselesinin tartışmaya

açılmasına neden olmuştur; çünkü insan davranışına ve toplumsal değişime etki eden faktörler bağlama göre değişiklik gösterir. Müspet, laboratuvar bilimleri de şimdi benzer bir eleştiriye açık hale gelmiştir: Karmaşıklık teorisine göre bütün bilgiler bağlamsal ve bağımlıdır; hiçbir şey evrensel ve kesin değildir. "Böylece yeni bilim, teknolojinin modernitesine karşı en yaşamsal eleştirileri yöneltmektedir." (Wallerstein, 1995, s. 486) Sosyal bilimlerdeki manzaraya bakıldığında orada da aynı yolun izlendiğini ve eskisinden çok daha belirsiz bir noktaya gelindiğini görebiliyoruz. Son 25 yılda sosyal bilimler içinde en etkili ve yüksek perdeden işitilen ses, postmodernizm yandaşlarının sesidir. En radikal biçimde, yani sosyal bilimler alanına geldiği haliyle söylemek gerekirse postmodernizm teknolojik açıdan ileri ülkelerdeki toplumsal dünyanın sanal ya da hiper-gerçek bir dünya olduğunu ileri sürer. Kullandığımız kültürel işaretlerin, simgelerin ve imgelerin toplumsal gerçeklikte bir karşılığı yoktur. Bunların çoğu toplumsal grupların yüz yüze etkileşimiyle değil medya yoluyla ve reklam amaçlı üretilmişlerdir.

Bu kültürel parçalanmayla birlikte bilime dair yükselen yeni kuşkular bütün büyük anlatılara kuşkuyla yaklaşılmasına neden olmuştur. Büyük ya da meta-anlatılar geniş kitlelere ulaşmaya çalışan hikâyeler anlatır. Büyük anlatılar genelde siyasal gruplar tarafından üretilmişlerdir (milliyetçilik ve milli kimlik anlatılarında görüldüğü üzere). Postmodernizm bunların yerine çokseslilığı (*polyvocality*) savunur. Postmodernizm bütün seslerin eşit olduğunu ve her birine eşit derecede önem verilmesi gerektiğini ileri sürer. Kuşkusuz bu sesler erkek, kadın, İspanyol kökenli, siyah gibi belirli gruplarla ve bu grupların kendi içinde mevcut bütün diğer alt gruplarla –örneğin biseksüel-İspanyol kökenli-Katolik erkekler topluluğu– bağlantılıdır. Dolayısıyla postmodernizmin etik bir boyutu vardır – postmodernizm "[ö]zgürleşmenin modernitesi adına teknolojinin modernitesinin reddidir" (Wallerstein, 1995, s. 487).

Kaotik bir dönemden geçtiğimizi gösteren iki yapısal belirtiden biri finansal spekülasyon, diğeri dünya çapındaki toplumsal hareketlerdir. Maliyetlerin düşürülmesi ve kâr baskısının azaltılması yönünde kısmî bir başarıdan söz edilebilir ancak bu ihtiyaç duyulan ve umut edilen düzeyde bir başarı değildir. Sonuçta kapitalistler kârı üretimden ziyade finansal spekülasyon alanında aramaya başlamışlardır. Bu tür spekülasyonlar üzerinden çok sayıda kapitalist büyük kârlar elde etmiştir ama bu durum aynı zamanda "dünya ekonomisini fazlasıyla istikrarsız bir noktaya itmiş, döviz ve istihdamdaki dalgalanmalara açık hale getirmiştir. "Şu bir gerçek ki bu durum yükselen kaosun belirtilerinden biridir." (Wallerstein, 2004, s. 86)

Siyasal açıdan bakıldığında 1968'den bu yana seçim merkezli hareketlerden bir "toplumsal hareketler hareketinin oluşumuna"* (Wallerstein 2004, s. 86) doğru bir değişime tanık oluyoruz. Ulusal düzeyde ortaya çıkan ve seçimler yoluyla mevcut sistem içinde değişim yaratmaya çalışan hareketlerden ziyade radikal grupların dünya-sistem içinde bir değişim için uluslararası düzeyde bir birliktelik sergilediklerini görüyoruz. Wallerstein bu konuda Dünya Sosyal Forumu'nu örnek verir. Dünya Sosyal Forumu tek başına bir örgüt değil toplumsal değişimden yana pek çok aktivist grubun bir araya geldiği sanal bir alandır.

Siyasal açıdan merkezin dağıldığını ve ademimerkeziyetçi bir görünüm kazandığını gösteren bir başka belirti dünya çapında yaşanan terör saldırılarıdır. 11 Eylül 2001'de Dünya Ticaret Merkezi'ne yapılan saldırıyı ya da 7 Temmuz 2005'te Londra'daki bombalı saldırıları bu duruma örnek gösterebiliriz. Terörist gruplar da artık tek merkezli değillerdir; bu yeni oluşumların devlet-dışı niteliği ABD gibi ülkelerin bu gruplarla mücadelesini daha da güçleştirmektedir. Ulus-devletler toprak, rasyonel hukuk, düzenli ordu gibi belirli varlık ve kurumlarla tanımlanırlar. Ulus-devletler bu tür etkenler ve beraberinde getirdikleri siyasal oryantasyon nedeniyle en etkili biçimde yine tanımlanmış bir toprağa, meşru bir hukuk sistemine ve modern orduya sahip diğer ulus-devletlere karşı mücadele edebilirler. ABD'nin yüzleşmek zorunda kaldığı terörist grupların hemen tamamı ulus-devletin bu niteliklerine aykırıdırlar. ABD merkezî bir devlettir; teröristlerin tek bir merkezi yoktur. Terörist grupların toplumsal yapı ve fiziksel mekânla ilişkileri açısından sergiledikleri bu farklılıklar ABD'nin terörle mücadelesini fazlasıyla güçleştirmektedir – bu grupları mağlup etmek ya da barış ilan etmek şöyle dursun, ABD ve terörist gruplar arasında iletişimi sağlayacak bir aracı ya da bağ da yoktur.

Daha da önemlisi 11 Eylül saldırıları ABD'deki sağcı grupların yükselişine zemin oluşturmuştur. Söz konusu saldırılar sağcı grupların merkez siyasetle ilişkilerini kesmelerine ve

> ABD'nin askeri gücüne 1968 dünya devrimi sonrasında ortaya çıkan dünya-sistemin kültürel alandaki (özellikle de ırk ve cinsellik alanındaki) kazanımlarını geri alma girişimini de katan bir anlayış etrafında tek yanlı bir program izlemelerine neden olmuştur (Wallerstein, 2004, s. 87).

(*) *"Organization of a movement of movements".*

Bu durum ve 1945 sonrası kurulmuş pek çok jeopolitik yapıyı (örn. Birleşmiş Milletler) ortadan kaldırmaya dönük girişimler "dünya-sistemde zaten var olan istikrarsızların daha da kötüleşmesi tehdidini" doğurmuştur (s. 87).

Wallerstein'ın (1999) dünya-sistemler teorisinin terkine dair dile getirdiklerinin arkasında bu meseleler yatar. Dünya-sistemler teorisinin küresel kapitalizme dair eleştirel bir perspektif getirdiğini aklınızda tutun. Küresel kapitalizm başarısızlıkla sonuçlanırken dünya-sistemlere dair görüşler de giderek daha önemsiz hale gelecektir. Yine de dünya-sistemler teorisi küresel kapitalizmin kalan ömründe bize toplumsal katılım açısından eleştirel bir perspektif sağlayabilir.

Kapitalizmin 400 yıllık saltanatının ardından nasıl bir sistem geleceğini henüz bilmiyoruz. Wallerstein'ın ileri sürdüğü haliyle dünya-sistemler teorisi dikkatimizi yapısal zaman ve döngüsel süreçler üzerinde yoğunlaştırmamızı salık verir; böylece bakışımızı hayatın sıradan sorunlarından uzaklaştırarak, dünya-sistemin olanca tarihsel gücüyle ne ölçüde hayatımızın temellerine işlediğini göstermeyi amaçlar; kapitalist sistem içinde hâlâ işleyen Marksist dinamikleri görecek eleştirel bir göz ve işitecek eleştirel bir kulak edinmemizi hedefler; nihayet bizi eyleme teşvik eder. C. Wright Mills'in (1956) aksine Wallerstein (1999) "büyük değişimler [bizim] kontrolümüz dışındadır" demez; tersine "köklü bir değişim mümkündür... ve bu hakikat bize daha iyi bir tarihsel sistem bulabilmek adına rasyonel yollarla, iyi niyetle ve güçlü bir şekilde eyleme geçebilmemiz için ahlâki bir sorumluluk yükler" (s. 3). Mevcut sistem "küçük girdilerin büyük çıktılar üretebildiği" (s. 1) bir değişim sürecinden geçtiği için ve bu dönemdeki "her küçük eylem önemli sonuçlar doğurabileceği" için (Wallerstein, 2004, s. 77), olan biteni anlayabilmek adına hararetle çalışmamız; dünyanın geçireceği değişimin yönüne dair bir seçim yapmamız; sonra da inançlarımızı eyleme çağırmamız gerekmektedir; çünkü sistemi değiştirecek olan bizim davranışlarımızdır. Wallerstein'ın (2004) sözcükleriyle,

> Bu üç görevi entelektüel, ahlâki ve siyasal görevler olarak düşünebiliriz. Üçü de farklı görevler olmalarına karşın birbirleriyle çok yakından ilişkilidirler. Hiçbirimiz bu görevlerden kaçamayız. Bunu yapabileceğimizi ileri sürüyorsak esasen yaptığımız sadece gizli bir seçimde bulunmaktır (s. 90).

Özet

- Wallerstein yaptığı çalışmalara spesifik bir teoriden ziyade bir analiz yöntemi olarak yaklaşır. Wallerstein'a göre bir yaklaşımın teori haline gelme sürecini uygulanan analizin ilkeleri şekillendirir; teori,

analizin ilkelerini belirlemez. Wallerstein'ın yaklaşımında iki özellik öne çıkar: Küresellik ve tarihsellik. Küresellik, kültürel ve siyasal sınırların ötesine geçerek dünyayı sistemler açısından kavramsallaştırır. Tarihsellik tarihe yaklaşırken olaylara, insanlara ya da doğrusal süreçlere değil, yapısal zamana ve yapılar içindeki döngüsel zamana odaklanır.

- Teorik duruş açısından bakıldığında Wallerstein, Marksist yaklaşımı takip eder. Çalışmalarında işbölümüne, sömürüye, birikime ve aşırı üretim süreçlerine odaklanır. Marksist teoriye göre kârın başlıca kaynağı sömürüdür. Dolayısıyla kapitalistler esasen sömürü düzeyini yükseltme amacı güderler. Kapitalist ekonomilerin olgunlaşmasıyla ücretlerde de artış başladığı için ve bu durumda sömürünün ve kârın düzeyi azalma eğilimi gösterdiği için daima sömürüyü daha az gelişmiş kapitalist ülkelere taşıma yönelimi söz konusudur; bu da dünya çapında bir işbölümünde artışa neden olur.
- Kapitalist birikim, sermayenin daha fazla sermaye elde edebilmek amacıyla yatırım olarak kullanılması anlamına gelir. Modern kapitalizmde bu birikim devlet eliyle artırılır. Devlet özellikle ulaşım, arıtma giderlerini ve kaynakların azalmasından kaynaklanan maliyetleri karşılar. Devletler arasında daha güçlü olanlar bu tür bir desteğin yanı sıra yarı-tekelleşmeye de zemin hazırlarlar; böylece kapitalistlerin elde ettikleri kârı ve birikim oranını artırırlar.
- Aşırı üretim de kapitalist sisteme özgü bir durumdur. Metalaşma (maddi ve gayrimaddi ürünlerin satılabilir ürünlere dönüşme süreci) ve üretim temelde kapitalist birikim ihtiyacına dayandıkları için doğaları itibarıyla pahalıdırlar. Piyasa artık daha fazlasını kaldıramayıp talep edilenden fazla arz durumu ortaya çıkıncaya dek kapitalistler yeni ürünler bulmaya ve mevcut ürünlerini üretmeye devam edeceklerdir.
- İşbölümü ve sömürü süreçleri ile birikim ve aşırı üretim dinamikleri bir araya geldiklerinde güçlü ülkelerden daha az güçlü olanlara doğru sürekli ürün ve işgücü hareketinin yaşandığı bir senaryo üretirler.
- Dünya-ekonomi içinde dört tür ulus vardır: Merkez, yarı-çevre, çevre ülkeler ile sistemin parçası olmadıkları için dışarıda kalanlar. Genellikle sömürü ve daha yüksek kâr getiren malların kitlesel üretimi merkez ülkelerden çevre ülkelere doğru kayar. Sürecin sonun-

da kitlesel üretim aracılığıyla sömürülebilecek bir alan kalmayacak olması sistemin çöküşünü de beraberinde getirecektir.

- Dünya-ekonomi genişleme, depresyon ve çöküş döngülerinden geçer. Bu döngülerde hemen her 150 yılda bir kriz baş gösterir. Wallerstein'a göre dünya şu anda dünya-ekonomilerin bu dördüncü evresinden geçmektedir. Son evre 1917'de ABD'nin dünya-ekonominin merkezine yerleşmesiyle başlamıştır. Wallerstein'a göre bu dönemin sonu 1968 sosyal ayaklanmalarıyla kendini açığa vurmuştur. Toplumsal hareketlere ek olarak dünya-ekonomi yaklaşık yirmi yıl süren bir depresyon döngüsüne girmiştir. Dünya-ekonomi içine düştüğü depresyondan çıkmanın yollarını arayadursun, bunu engelleyen üç etken vardır: Sömürüyü sınırlayan sistem, sıkışan orta-sınıf ve devletlerin harici maliyetleri karşılamada yaşadığı sorunlar. Wallerstein bu belirtilerden yola çıkarak dünya-sistemin çöküşün kenarında olduğunu ileri sürmektedir; nitekim şu anda da kendisini bu sona daha çok yaklaştıran kaotik bir süreçten geçmektedir.

PERSPEKTİF SEÇİMİ: DÜNYA-SİSTEMLER TEORİSİ

Bu bölümün başında söylediğim bir şeyi artık belirli bir bağlama yerleştirmenin vakti geldi. Wallerstein *küresellik* sözcüğünü küreselleşmeye tercih ediyor. Bu tercih küreselleşme sözcüğünün genellikle piyasa ekonomisi açısından ve tarih dışı bir biçimde ele alınmasından kaynaklanıyor. Sözgelimi 2001 yılında Ekonomi Bilimleri alanında Nobel Ödülü alan Joseph E. Stiglitz (2003), küreselleşmeyi şöyle tanımlıyor:

> [ü]lkeler ve insanlar arasında ulaşım ve iletişim maliyetlerini muazzam düzeyde azaltacak türden sıkı bir entegrasyonun yaşanması ve ürünlerin, hizmetlerin, sermayenin, bilginin ve (daha sınırlı bir biçimde) insanların sınırların ötesine geçebilmelerinin önündeki yapay engellerin aşılması (s. 9).

Tanımın içindeki piyasa temelli ürün, hizmet, sermaye vb. akışları üzerindeki vurguya dikkat edin; ne bir sistem vurgusu (daha "sıkı bir entegrasyon") ne de bir tarih algısı söz konusu. Bu son iki boyut Wallerstein ve dünya-sistemler teorisyenleri için özellikle önemli çünkü küreselleşme tanımları teorik bir nitelik taşımıyor. Oysa dünya-sistemler analizi sistem teorisinin tarihsel dönüşümleri açıklayabilen ve gelecekteki sonuçlarını tah-

min edebilen dinamiklerini kullanarak mevcut fenomenleri anlayabilmemizi sağlar; dünya sistemler analizi tam da bu nedenle teoriktir.

Wallerstein dünya-sistemler teorisi tamlamasındaki tire işaretini kendi başlarına bir dünya ya da farklı bir var olma biçimi üreten sistemlere atfen bilinçli olarak kullanır. Bu yaklaşıma göre toplum kendisini oluşturan her bir parçanın bir diğerini etkilediği, iç içe geçmiş ilişkiler bütünüdür. Sistemler yaklaşımı, sistem ile içinde bulunduğu çevre arasındaki ilişkinin altını özellikle çizer. Dolayısıyla dünya-sistemler analizine göre uluslar ya da topluluklar kendilerine dışarıdan baskı yapan sistemik etkenlerin sonucunda dönüşüme uğrarlar. Sözgelimi dünya-sistemler analizine göre Peru bütün toplumlar modernleştiği için "modernleşmemektedir": Peru kendi üzerinde değişim yönünde baskı kuran küresel kapitalist sistemin zorlamaları sonucunda modernleşmektedir. Demek oluyor ki dünya-sistemler analizi kültürel ve siyasal sınırları aşan ve "belli başlı sistemik kurallara itaat eden bütünleşik bir etkinlikler ve kurumlar alanı" (Wallerstein, 2004, s. 17) meydana getiren etkenlere odaklanmaktadır.

Uluslar, kurumlar ve grup benzeri sosyal aktörler belirli bir sistem üzerinden birbirleriyle ilişki kuruyorlarsa, söz konusu sistemin tarihini bilmek sistemin tam olarak nasıl işlediğinin anlaşılmasında yaşamsal öneme sahiptir. Wallerstein yapısal zaman ve döngüsel süreç nosyonlarını Fransız tarihçi ve eğitmen Fernand Braudel'den (1981-1984) almıştır. Braudel olaylara dayalı tarih anlayışını siyasal ve ideografik olmakla eleştirir; bizim en fazla aşina olduğumuz tarih anlayışı budur. "İdeo" öneki özellikle bireye ya da birine ait olan'a göndermede bulunur. Öyleyse ideografik bilgi bireylere ve onların yaşadıkları olaylara odaklanmaktadır. Amerikan tarihini Abraham Lincoln ve İç Savaş ya da Martin Luther King Jr. ve sivil haklar hareketi üzerinden anlamaya çalışan tarihsel yaklaşımı buna örnek verebiliriz. Bu yaklaşım tarihte yaşanan değişimleri sistematik toplumsal etkenlerin bir sonucu olarak görmez; daha ziyade tarihsel dönüşümün belirli olaylar ve siyasal aktörler sayesinde gerçekleştiğini öne sürer – başka bir ifadeyle ideografik tarih bir teoriye dayanmaz.

Braudel'e göre bize gerçek tarihsel süreç hakkında hiçbir şey söylemeyen bu tür bir tarih, tozdan ibarettir. Öte yandan Braudel bunun karşısında yer alan nomotetik yaklaşımı da eleştirir. Yunanca *nomotetik* sözcüğü hukuk anlamına gelen *nomos*'la ilişkilidir. Nomotetik bilgi arayışındaki amaç, tıpkı bilimde olduğu gibi, fiziksel evrenin yaslandığı soyut ve evrensel yasaları keşfetmektir. Braudel'e göre, sosyal bilimlerde nomotetik bilgi arayışı tarihsel nitelikli sosyal tarihi açıklamak yerine çoğu zaman evrensel yasa arayışını meşrulaştırmaya yarayan mitsel, büyük anlatılar üretir.

Wallerstein'ın tarihsellik düşüncesi olaylara ideografik bakış ile bilimin yasa-benzeri bilgisi arasında yer alır. Wallerstein'ın yaklaşımı olaylara değil dünya-sistem içindeki yapıların tarihine odaklanır. Sözgelimi kapitalizm kendine özgü tarihi olan bir dünya-sistemdir. Kâr elde etmek amacıyla üretim yapan insanlar her zaman var olmuştur; fakat Weber'in (1904-1905/2002) adına rasyonel kapitalizm dediği modernitenin kapitalizmi belirli bir tarihsel dilimde ortaya çıkmıştır. Wallerstein'ın aklından geçen yaklaşım 16. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanan ve bütün esas oyuncular (örneğin uluslar, şirketler, evler vd.) ile bu oyuncular arasındaki sistemik ilişkileri içeren bir kapitalizmdir.

Bu nedenle tarihsellik kendi içinde belirli bir zaman değişkenini barındırır. Olayların tarihinden çok dünya-sistemleri dikkate alan tarihsellik yapısal zaman ile yapıların içindeki döngüsel zamana odaklanır. Wallerstein bize yapıların kendi tarihleri olduğunu söylemektedir; insan davranışının ve anlamın içinde yer aldığı çerçeveleri bu yapılar çizer; dolayısıyla teorisyen bize olaylardan ziyade yapılarla ilgilenmemizi öğütler. Yapıların bir ömrü vardır; doğarlar ve ölürler; döngüsel dönemler bu yaşam süreci içinde yer alırlar.

TEORİ ALET ÇANTANIZ İÇİN

- Bu kitap dışında iki farklı kaynaktan yararlanarak küreselleşmenin teorik bir tanımını yapın.
- Bu bölümü anladıktan sonra aşağıdaki terimleri teorik olarak tanımlayabilmeli, dünya-sistemler açısından taşıdıkları önemi açıklayabilmelisiniz: modern kapitalizm, küreselleşme, sistemler, sömürü, diyalektik materyalizm, işbölümü, haricileştirilmiş maliyet, yarı-tekeller, aşırı üretim, dünya-sistemler, dünya-ekonomiler, merkez devletler, çevre devletler, yarı-çevre devletler, Kondratieff dalgaları, dünya-sistemler teorisi.
- Bu bölümü okuyup anladıktan sonra aşağıdaki soruları yanıtlayabiliyor olmalısınız (yanıtlarınızın teorik nitelik taşıması gerektiğini unutmayın):
  - Ulusal ekonomileri küresel bir sisteme bağlayan temel faktörler nelerdir?
  - Devletler maliyetleri nasıl haricileştirirler ve yarı-tekellerin oluşmasına nasıl destek verirler?

- Merkez, yarı-çevre ve çevre arasındaki ilişkilerin arkasında yatan Marksist ekonomik dinamikler nelerdir? Bu dinamiklerin nasıl faaliyet gösterdiğini ve kapitalizmin batışıyla ilişkilerini açıklayınız.
- Kondratieff dalgaları nedir ve küresel dönüşümleri nasıl etkiler?
- Wallerstein'ın modernitenin krizi yaklaşımını 1968'den başlayarak açıklayın. Sistemin başarısız olmasının arkasında yatan yapısal ve kültürel belirtiler sizce nelerdir?
- Wallerstein bu krizden yola çıkarak nasıl bir siyasal eylem önermektedir? Bu eylemlerin sistemi etkileyeceğine dair inancının arkasında yatan gerekçeyi açıklayın.

Daha Fazlasını Öğrenmek İçin – Birincil ve ikincil kaynaklar

- Wallerstein teorisini üç ciltlik tarihsel veriye dayandırır (*The Modern World System*, I. II. ve III. Ciltler [*Modern Dünya-Sistemi*, I. II. ve III. Ciltler, çev. Latif Boyacı, Yarın Yayınları, 2011-2015]). Bu çalışması son derece etkili ve ikna edici bir tarihsel derinliğe sahip olsa da size Wallerstein okumaya teorisyenin daha geç dönem çalışmalarından başlamanızı öneririm:
  - *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-First Century*, University of Minnesota Press, 1999. (*Bildiğimiz Dünyanın Sonu: Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim*, çev. Tuncay Birkan, Metis, 2016)
  - *World-Systems Analysis: An Introduction*, Duke University Press, 2004. (*Dünya Sistemleri Analizi: Bir Giriş*, çev. Ender Abadoğlu, BGST, 2011)
  - Christopher Chase-Dunn bu yaklaşımla ilgili bölüm uzunluğunda giriş kaleme aldı, "World-Systems Theorizing," *Handbook of Sociological Theory* içinde, der. Jonathan H. Turner, Kluwer, 2002.

Dünyayla Bağdaştırmak

- Wallerstein (2000) kendi çalışmasına bir göndermeyle "Benim entelektüel özgeçmişim benim ve diğerlerinin harekete geçmelerine elverişli bir çağdaş gerçeklik tanımlamasına erişmek amacıyla sorulmuş uzun bir sorudan ibarettir" (s. xv). Wallerstein'ın bıraktığı yerden devam edersek size sorabileceğim tek bir soru var: Wallerstein'ı okuduktan sonra dünyayla nasıl ilişkileneceksiniz?

Konu İzleklerini Örmek

- Chafetz, Bourdieu ve son olarak Wallerstein'ın bize sunduğu eşitsizlik yaklaşımlarını göz önünde bulundurarak şu soruları yanıtlayın: Her bir teoriye göre en önemli eşitsizlikler ya da kıt kaynaklar hangileridir? Bu eşitsizlikleri kalıcı hale getiren yapılar hangileridir? Her bir teori açısından bakıldığında toplumsal değişim nasıl mümkün olabilir? Bu üç teori birbirlerine katkı sunuyorlar mı?

ON BİRİNCİ BÖLÜM

Ağ Toplumu

Manuel Castells

Büyük Resim: Ağ Toplumu Teorisyene Kısa Bakış
Kavramlar ve Teori: Enformasyon Teknolojisi
Ağ Toplumunda İktidar, Politikalar ve Sınıf
Kavramlar ve Teori: Ağ Toplumunda Ağlar, Kimlikler ve Demokrasi
Ağ Toplumu ve Demokrasi Krizi
Özet
Perspektif Seçimi: Vurgulanan Toplum Teori Alet Çantanız İçin

Büyük Resim: Ağ Toplumu

Ağ toplumu, insanların bilgisayar teknolojilerini kullanarak meydana getirdikleri bir bağlantılar sistemidir. Basit ve görece sorunsuz bir tanımlama bu; fakat aynı zamanda çok kapsamlı yansımaları olan bir durumdan söz ediyoruz. Castells'in teorisini tümüyle kavrayabilmek için tartışmaya bu yansımalardan başlamak önemlidir.

Ağ toplumuyla eşanlamlı kullanılan fakat esasen farklı nitelikler taşıyan pek çok terimden söz edebiliriz. Sözgelimi enformasyon üretiminin ve dağıtımının en önemli ekonomik ve kültürel süreç haline geldiği enformasyon toplumu terimi bunlardan biri. Teorik açıdan daha güçlü bir başka kavram ise post-endüstriyel toplum: "'[P]ost-endüstriyel toplum kavramı yeni teknoloji, ekonomik büyüme ve toplumsal katmanlaşma [kavramlarının] etrafında şekilleneceği temel eksen olarak teorik bilginin merkezî önemine vurgu yapar." (Bell, 1999, s. 112). Her ne kadar bariz biçimde örtüşen bölümler olsa da analitik anlamda kavramları vurgularına göre ayırt edebiliriz.

Gerek enformasyon toplumu, gerekse post-endüstriyel toplum ekonomik dönüşümlere vurgu yapmaktadır; ağ toplumu fikri ise öncelikle ağın (ya da internetin) kendisine odaklanır – burada en önemli mesele ağın taşıdığı niteliklerdir.

Bu yaklaşımların her biri toplumsal konumların ve ilişkilerin nasıl etkilendikleri meselesine odaklanır. Sözgelimi post-endüstriyel toplumda mülkiyet ve kıtlık açısından bir değişim yaşanmaktadır. Marx'ın üretim araçlarının mülkiyetini ve sermaye birikimini sınıfın temeli olarak ele aldığı endüstriyel kapitalizm teorisini hatırlayın. Post-endüstriyel toplumda ekonomiyi bilgi –özellikle de teorik bilgi– yönlendirir. Böyle olunca mülkiyet meselesi üretimden entelektüel bilgiye doğru kayar. Böyle bir toplumda bilgi ve zaman kıt kaynaklara dönüşmüştür. Dahası post-endüstriyel bir toplumda sermaye, imalata yapılan yatırımdan uzaklaşarak portföy yönetimi ve borsa teorilerinin belirleyici olduğu spekülatif yatırıma doğru kayar. Dolayısıyla para daha hareketli ve uçucu bir nitelik kazanır.

İstihdam alanında imalatta yaşanan düşüş ve profesyonel ve teknik alanlarda yaşanan artış nedeniyle meslekî yapı da değişir. Buna bağlı olarak insanlar arasındaki ilişkiler de köklü bir değişime uğrar. Sosyoloji alanında sınıf ve statü gibi kavramları kanıksamışızdır (Blumer [Üçüncü Bölüm] bu kavramları şeyleştirdiğimizi söyler). Sınıf ilişkilerinin ve statü konumlarının toplumsal yapının birer işlevi olduğunu çoğunlukla unuturuz. Sekizinci Bölüm'de tartıştığımız üzere "sınıf" tarihe özgü bir kavramdır. 18. yüzyıldan önce insanlar birbirleriyle sınıf üzerinden ilişki kurmuyorlardı çünkü o dönemde kapitalist sınıflar henüz ortada yoktu. Daniel Bell post-endüstriyel toplumun ilişkilerde yarattığı farklılıkları gösterebilmek adına sınıf hatta statü yerine *situses* kavramını kullanır. Latince kökenli *situs* sözcüğü yer ya da alan anlamına gelir. Bell (1976a) bu kavramı "meslekî etkinliklerin ve çıkarların ait olduğu yere" (s. 376) göndermede bulunmak amacıyla kullanır. Bell sınıf kavramının bireyin ekonomik bir örgüt içindeki konumu tarafından yapılandırılmış, sabit bir durumu simgelediğini ileri sürer. Oysa post-endüstriyel ekonomiler çok daha karmaşık ve birbirlerini kesen toplumsal konumlar yaratırlar. Örneğin bir üniversitede çalışan araştırmacıyla Dow Chemical için çalışan bir araştırmacı farklı konumları temsil ederler. Bu iki kişi açısından işin yapıldığı asıl yer (*situs*) birbirinden farklıdır ve bu durum farklı çıkarların, ekonomik duruşların ve sosyal ilişkilerin ortaya çıkmasına neden olur. Buradaki farkı yaratan sadece statü (araştırmacı) ya da yapı (üniversite-şirket) değildir; *bilgi*'nin kendisinde de önemli farklılıklar vardır ki postendüs-

triyel bir toplumda bilgi altın kıymetindedir. Demek oluyor ki *situs*'lar bir şirkete değil sahip oldukları bilgi temeline köklü bir biçimde bağlıdırlar; böylece emek piyasasında da büyük bir yatay devinim olanağı (bir örgütten diğerine geçiş hareketi) yaratırlar. Bu durumun birtakım siyasal yansımaları olacaktır çünkü "siyasal hedefler açısından saf bir 'mülk' bilinci ihtimali yok olma eğilimine girmiştir" (Bell, 1976a, s. 377). Başka bir ifadeyle, Marksist sınıf ve sınıf bilinci nosyonları geçmişte kalmıştır çünkü sınıfsal konum *situs* kadar önemli değildir. Ağ toplumu teorisi birey ve bireylerarası ilişkilerin nasıl etkilendiğiyle de yakından ilgilenir; fakat ilerleyen sayfalarda göreceğiniz üzere ağ toplumunun etkisi çok daha derinlerdedir.

Ağ teorisinin temel özelliği *ağın kendi mantığının aktörler üzerindeki etkisidir*. Buradaki temel düşünce size tanıdık gelecek çünkü sosyal yapılar da aynı işlevi görürler. Örneğin siz bir öğrencisiniz ve kendinizi öğrenci olarak görmektesiniz; eğer benim sınıfımda olsaydınız beni öğretmeniniz olarak görecektiniz. Fakat aslında bir öğrenci olarak doğmadınız; eğitim kurumu size o statü konumunu dayatıp, öğrenci rolü verdiği için bir öğrenciye dönüştünüz. Aynısı bütün kurumsallaşmış kişilikler için geçerlidir. Erkeksi ya da kadınsı olmak toplumsal cinsiyet yapısının bir sonucudur; anne, baba, kız ya da erkek kardeş olmak aile kurumunun bir sonucudur; bu böyle devam eder. Temel sosyolojik bilgi şunu söyler: Toplumsal kurumların sunduğu konumlar, roller, normlar, değerler ve inançlar dolayımıyla sosyalleşiriz – kendinizle içinde yaşadığınız sosyal yapı arasında bağımlılık ilişkisi olmasının nedeni budur. Kişiliğinizin bir bölümü etrafınızdaki sosyal şeyler bütünü sayesinde var olmuştur.

Bu temel bilgiyle ilgili genel sorunumuz onu şeyleştirmemizdir. Sosyal varlıklar olarak kendimize dair öğrenmek istediğimiz ne varsa hepsini *sosyal kurumların mantığıyla* anlamaya çalışırız. Neredeyse her toplumsal karşılaşmayı, kendimize dair her şeyi statü konumlarına, rollere, normlara ve benzeri kriterlere göre değerlendiririz. Öte yandan statü konumları, roller, normlar, değerler ve inançlar *sadece sosyal kurumların sınırları içinde* geçerlidirler. Peki ya ilişkilerinizi bir kurum değil de başka bir şey belirler ve sizi etkilemeye başlarsa? Buradaki ilişkiler ile kişiliğinizin bu kısmına aynı şekilde yaklaşamayız. Başka bir ifadeyle burada artık statü konumları yoktur; şu anda anladığımız şekliyle normlar ve değerler de yoktur. Göreceğiniz üzere bilgisayar ağları sosyal kurumlara göre çok farklı nitelikler taşır. Bu nitelikler sadece kişiliğimizi değil ilişki, topluluk ve siyasal katılım kavramlarından ne anladığımızı da şekillendirir.

TEORİSYENE KISA BAKIŞ

Kısa Biyografi

Manuel Castells (1942-) İspanya'nın La Mancha bölgesinde doğmuş, Valensiya ve Barselona'da büyümüştür. Üniversite yıllarında hukuk ve ekonomi eğitimi alan Castells, 1967 yılında Paris Üniversitesi'nde (Sorbonne) sosyoloji alanında doktorasını tamamladı. Paris'te bulunduğu yıllarda Franco'ya karşı mücadele eden siyasal bir aktivistti. 1967 yılından itibaren Paris Üniversitesi'nde sosyoloji dersleri verdikten sonra akademik kariyerine 1979 yılında Kaliforniya Üniversitesi'nde devam etti. 2003 yılında, Güney Kaliforniya Anneberg İletişim Okulu'na geçti. Castells'in bugüne kadar 22 kitabı, 21 ortak yazarlı kitabı ve akademik dergilerde yüzün üzerinde makalesi yayımlamıştır. En etkili çalışması *The Information Age: Economy, Society, and Culture* (Castells, 2000a, 2000b, 2004) (*Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, 2006, 2007) 23 dile çevrilmiştir. Ödülleri arasında Amerikan Toplumsal Sorunları İnceleme Cemiyeti'nin C. Wright Mills Ödülü, Amerikan Sosyoloji Birliği'nin Robert ve Helen Lynd Ödülü ve Katalonya Ulusal Bilim Madalyası ve Amerikan Sosyoloji Birliği'nin Bilgisayar ve Enformasyon Teknolojileri Yaşamboyu Araştırma Ödülü yer almaktadır.

Temel Sosyolojik Meseleler

Castells'in ilk dönem çalışmaları kentsel alan meselesi üzerine yoğunlaşır. Toplumsal çatışmaların kentsel alanları nasıl dönüştürdüğünü açıklayabilmek için Marksist yaklaşımdan yararlanır. Castells'in alan ve siyaset üzerine ilgisi araştırmacıyı her iki kavramın enformasyon teknolojilerinden nasıl etkilendikleri sorusuna yöneltmiştir. Castells bu bölümde odaklanacağımız çalışmalarında, bilgisayar ağlarının yarattığı işgal, insanların birbirleriyle iletişim kurdukları, iktidar ve kimlik meselelerini paylaştıkları alanı nasıl etkiliyor? sorusunu yöneltiyor.

Basitçe Söylersek

Castells bilgisayar ve enformasyon teknolojilerinin insan varoluşunu dramatik biçimde etkilediğini ileri sürer. Toplumsal ilişkilerin, kapitalist işleyişin ve siyasal aktivizmin ulusal sınırların dışına çıkabilmesi bu teknolojiler sayesinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla toplumdan söz ettiğimizde anlatmak istediklerimizi bugün artık modern ulus toplum ve demokrasi kavramlarından çok bilgisayar ağları belirlemeye başlamıştır. Bir ağ üzerindeki belirli bir noktanın gücü ve önemi, o noktanın ne kadar çok enformasyon, simge ve tahayyülü içinde barındırdığı ve bunların ne kadarını işleyebildiği soru-

suna vereceğimiz yanıtta gizlidir. Sınıf da imalattan sermaye yönetimi ve akışına doğru köklü bir değişime uğramıştır. Siyasal etkinlikler siyasal platformun temel meselesi olmaktan, imgenin ve negatif enformasyonun denetimine doğru dönüşüm geçirmiştir.

Anahtar Kavramlar

Keynesyen ekonomistler, enformasyon teknolojisi, ağların mantığı, zaman ve mekânın ortadan kalkması, iktidar, sınıf, siyaset, kimlikler, kimliğe meşruiyet kazandırma, direniş kimliği, proje kimliği, sivil toplum, simgeleri harekete geçirenler, yeni demokrasi.

Kavramlar ve Teori: Enformasyon Teknolojisi

Castells, 1980'lerde başlayan enformasyon devriminin kapitalizmi yeniden yapılandırdığını ve ağlar üzerinden birbirine bağlanan küresel bir toplum yarattığını ileri sürer. II. Dünya Savaşı'ndan önce kapitalist sistemde Marksist dinamikler devreye girmiş, sistem dünya çapında, acımasız bir depresyona savrulmuştu – hiç çare kalmamıştı. Sosyalist hareketler dünya genelinde güç kazanırken, savaş çıkmamış olsaydı, kapitalizmin çökme olasılığı da giderek artacaktı. 1930'larda yaşanan Büyük Bunalım sırasında John Maynard Keynes (1936) yeni bir ekonomi teorisi yayımladı. *Keynesyen ekonomi* yaklaşımı devletin kâr oranlarını denetlemek ve ekonomik altyapı yatırımlarını üstlenmek suretiyle serbest piyasa kapitalizminin etkilerini azaltabileceği ve böylece devletin en etkili tüketici konumu kazanacağı yönündeki temel ilkeye dayanır. Fakat Castells, Keynesyen ekonominin de tıpkı daha önceki dönemlerin *bırakınız yapsınlar* (*laissez-faire*) ideolojisine dayanan kapitalizmi gibi kendi içinde sınırlar ve çelişkiler barındırdığını, bu durumun 1970'lerde doruk noktasına ulaşarak enflasyonu şahlandırdığını ileri sürer.

Kapitalizmin yeniden yapılanması 1970'lerden 1990'lara dek devam etti. Dört hedef söz konusuydu: (1) kâr mantığını ilerletmek; (2) sermayenin ve emeğin kârlılığını artırmak; (3) ürün ve emek piyasasını küreselleştirmek ve (4) devleti kullanarak ulusal ekonominin kârlılığını, sosyal destek programlarını ve eğitimi heba etmek pahasına da olsa, en üst düzeye çekmek. Bu projenin en yaşamsal ilkesi esnekliktir; "tam zamanında üretim" (*just-in-time*, JIT) envanter stratejileri ve uyum gösterme kabiliyeti bu tür bir esnekliğe

örnek verilebilir. Castells (2000b) yeni enformasyon teknolojileri olmaksızın böyle bir yeniden yapılandırmaya girişmenin olanaksız olduğunu ileri sürer.

Yeni iletişim teknolojisi kavramıyla Castells, internetle buluştukları andan itibaren insanlığı o ana dek hayal bile edilemeyecek bir biçimde birbirine bağlayan bilgisayar teknolojilerini ve bu teknolojilerin kapsadığı yazılım ve donanımı kastetmektedir. Teknolojik gelişmelerin sonucunda uzam ve zaman çok daha soyut kavramlara dönüşürken, sosyal ilişkilerin şekillenmesinde ve organizasyonunda eski önemlerini yitirmeye başladılar. Bugün, sözgelimi sanal ortamda Çin, İngiltere, ABD ve Arjantin'le aynı "zaman"da yüz yüze bir toplantı gerçekleştirebiliriz. Daha da önemlisi enformasyon ekonomik pratiklerin ve büyümenin odak noktası haline geldi. Adından da anlaşılacağı üzere enformasyon teknolojileri enformasyon temelli çalışırlar. Endüstriyel toplumlarda üretim süreçlerini teknoloji şekillendirir. Örneğin Henry Ford'un montaj hattı teknolojisi ve değiştirilebilir parçaların kitlesel üretimi sayesinde, otomobil üretim süreci niteliksiz işçilerin de görev üstlenebileceği bir dizi basit göreve dönüşmüştür. Bu teknolojinin ekonomik üretim üzerinde öylesine derin etkileri olmuştur ki bu yeni üretim anlayışı "Fordizm" olarak adlandırılmıştır.

Oysa daha önce de belirttiğimiz üzere enformasyon teknolojilerinin temelinde enformasyon vardır. Bir örnek vermek için şimdi Castells'in ilgi alanının kısmen dışına çıkalım ve hepimizin kolayca ilişkilenebileceği müzik kayıt ve *playback* alanına yakından bakalım. Dijital dönemden önce müzik kaydı için analog teknolojiler kullanılıyordu. Analog kayıt teknolojisinde müzik belirli bir aygıtın içine ya da üzerine devamlı bir dalga şeklinde kaydedilir (örn. pikap/gramofon kayıtları ya da manyetik şerit üzerine kayıtlar). Müzik dalgaları söz konusu cihazlara eşzamanlı olarak kaydedildiği için bu kayıtlara analog kayıt denir (aynı durum video kayıtları için de geçerlidir). Dijital kayıt teknolojisinde ise müzik birbirinden bağımsız sayılara ya da verilere dönüştürülür. Bu teknolojinin ilk aşaması 1937 yılında İngiliz bilim insanı Alec Reeves tarafından geliştirilmiştir – bugün kullandığımız dijital teknolojilerin temelini oluşturan darbe kod modülasyonunu ilk bulan Reeves'tir. Bu adımı takip eden her gelişmede verilerin depolanabilmesi, taşınabilmesi ve tekrarlanabilmesi için yeni yöntemler geliştirilmiştir. Bu teknolojilerin tüketim amacıyla üretimi ikinci aşamayı oluşturur: Bir ağ toplumunda teknolojik yenilikler öncelikle bilginin üretimine ve yeniden üretimine odaklanır – teknolojinin ticari meta olarak üretimi daha sonraki aşamadır.

En önemli teknolojik gelişmeler bilgisayar ve iletişim alanında yaşanmıştır. Dijital bilgisayarın icat edildiği 1940'lı yıllardan bu yana her yeni tek-

noloji öncelikle bilginin depolanması ve kullanımını hedef almıştır. Castells'e (2000b) göre, bugünün ağ toplumunda insan etkinliklerinin temelinde enformasyon bulunduğu için bilgi teknolojileri bugün de gelecekte de yaygın biçimde etkili olmayı sürdürecektir. Şu üç temel teknolojik gelişme bilgi ve enformasyon üzerinde etkili olmuştur: alfabe (yazılı dil), matbaa ve bilgisayar. İlk iki gelişmenin olağanüstü boyutta etkili olduğunu biliyoruz. Uygarlık kendi varlığını yazılı dile borçludur; Birinci Bölüm'de gördüğümüz üzere matbaanın gelişmesi modern çağın ilk aşamalarında Protestan Reformu'nun, Rönesans'ın, bilim devriminin yaygınlaşmasında ve Avrupa'nın öncü rolünün artmasında önayak olmuştur.

Ağ Toplumunda İktidar, Siyaset ve Sınıf

Castells'e göre bir ağ gibi çalışacak olan yeni toplumsal sistemde bilgisayar teknolojisinin çok büyük etkisi olacak. *Ağ düşüncesi* çok açıktır. Bir ağ birbirine bağlı noktalardan ya da "düğüm"lerden oluşur; ağ üzerindeki bağlantılar ve yollar bu düğümlerden geçer. Ağlar pek çok şeyden oluşabilir; sözgelimi mübadele ilişkileri bir ağ oluşturabilir. Castells ise özellikle enformasyonun tutulduğu ya da işlendiği düğümlerden oluşan enformasyon ağlarıyla ilgileniyordu. Bu tür ağların oluşabilmesi için bilgisayar ve iletişim teknolojilerine ihtiyaç vardır; ağın niteliğini söz konusu teknolojiler belirler.

Bir bilgisayar ağına yakından bakalım. Bilgisayar ağlarının nitelikleri birbirine benzer; dolayısıyla örnek olarak AIM (*America Online Instant Messenger*) ağını seçebileceğiniz gibi işyerinizdeki ağı ya da genel olarak interneti de seçebilirsiniz. Ağlar açık ve fazlasıyla esnek yapılardır. Pek çok farklı büyüklüklerde olabilecekleri gibi bir bütün olarak ağın yapısını tehlikeye atmadan küçülebilir ya da genişleyebilirler. Ağların bir merkezi yoktur; ikili içerme/dışlama modeline göre çalışırlar: Dolayısıyla bir *düğüm* ya bir ağın içindedir ya da dışında; bir düğümün çalışması durduğunda düğüm anında dışarıda kalır ve ağ yeniden yapılanır – örneğin bilgisayarınız bir ağın bütününü etkilemeden o ağa dahil olabilir ya da ağdan çıkabilir. Düğümler arasında zaman ya da mesafe faktörü bulunmaz. Ağlar açısından asıl önemli olan benim ve sizin bilgisayarınız arasındaki mesafe benzeri uzaklıklar değil bilgi akışını düzenleyen sınırlılıklardır; bu açıdan zaman –eğer bir şekilde kullanılacaksa– ancak bu akışın göstergesi olarak kullanılır (örn. mesajı gönderdiğiniz zamanı görebilirsiniz). Bir düğümün önemi ya enformasyonu daha etkili şekilde bünyesinde barındırabilmesinden ve işleyebilmesinden ya da farklı ağları bir-

birine bağlayan bir anahtar işlevi görmesinden ileri gelir. Ağlar programlandıklarında otomatik olarak çalışırlar ve kendi çalışma mantıklarını ağı kullanan toplumsal aktörlere dayatırlar.

Bilgisayara dayalı bu tür enformasyon ağları toplumsal yaşamımızın temellerini yeniden tanımlamışlardır. İnsan dahil bütün hayvanlar temelde zamana ve mekâna bağlıdırlar; oysa bilgisayar ve ağ teknolojileri bu ilişkiyi dönüştürmüşlerdir. İnsan varlığının biyolojik saatinin ya da endüstriyel çağın mekanik saatinin tersine yeni iletişim teknolojileri zamanı ve mekânı yok etmişlerdir. Yeni enformasyon teknolojileri bizi mekânın yaşamsal olduğu bir anlayıştan ziyade bir akışlar uzamına yönlendirmişlerdir; bu uzam "aralarında coğrafi bir yakınlık olmaksızın toplumsal pratikleri eşzamanlı olarak örgütleyebilme olasılığı" sunar (Castells, 2000a, s. 14). Dolayısıyla, toplumsal örgütlenme zamanın ve mekânın sınırlılıklarından bağımsız hale gelmiştir. Bu bağımsızlığın öylesine büyük sonuçları vardır ki Castells'e göre (2000b) eğer "tarih kavramından söz ettiğimizde... ait olduğumuz türün ağırlıklı olarak sosyal bir dünyada yaşayabilmek için gereken bilgi ve sosyal örgütlenme düzeyine ulaştığı anı anlıyorsak", (s. 508-509) enformasyon çağını insan tarihinin başlangıcı olarak görmemiz gerekir.

Böyle bir ağda *iktidar* çok büyük ölçüde toplumsal eşitsizliklere ve hiyerarşik bürokratik modellere göre yeniden şekillenir. Ağ üzerindeki iktidar bir düğümün aranan enformasyonu bulabilme, barındırabilme ve işleyebilme becerisinin bir ürünüdür. Farklı enformasyon ağları arasında ağ görevi gören düğümlerin kendilerine ait bir iktidarı vardır: "Pek çok ağ bulunduğu için bu ağlar arasında çalışan kodlar ve anahtarlar toplumların şekillenmesinde, yönlendirilmesinde ya da yanlış yönlendirilmesinde yaşamsal görev üstlenirler" (Castells, 2000b, s. 502). Daha da önemlisi enformasyonel ağlar küresel ekonomiyi yönlendiren temel etkinliklerin zeminini oluşturmuşlardır. Bugün sermaye birikiminin önemli bir bölümü üretimden değil finansal akıştan kaynaklanmaktadır. Üretim ve tüketimden gelen ya da örgütlerden ve kurumlardan elde edilen kâr yeniden finansal akışa yatırılır. Dolayısıyla sermaye, mümkün olan en yüksek geliri elde edebilmeye odaklanmış menfaatlerin peşinde, gerçek mal ve hizmetlerden ziyade para piyasalarına ve spekülasyonlara dayalı küresel bir yatırıma dönüşmüştür. Dolayısıyla finansal akış teorik bilgiye ve enformasyonun zamanında ulaşmasına bağlıdır. "[Ş]irketlerin kaderlerini, hanelerin tasarruflarını, ulusal kurları ve bölgesel ekonomileri ilgilendiren" kararlar "bu elektronik olarak işleyen küresel kumarhane" tarafından alınır (Castells, 2000b, s. 503).

Ağ toplumunun *sınıf* üzerinde de dramatik etkileri olmuştur. Her şeyden önce kapitalistlerin olmadığı bir kapitalizm doğmuştur. Büyük ölçekli şirketlerin yasal sahipleri –Marx kapitalistleri böyle tanımlar– yatırım fonları ve kişisel portföylerdir ki her ikisi de spekülatif yönetim ağlarının etkisi altındadır. Şirket sahipleri de kapitalist bir sınıf oluşturmazlar çünkü sermayenin finansal akışlardan oluşan ağlardaki hareketlerini ne bilebilir ne de kontrol altında tutabilirler. Küresel sermaye ağı sermayeyi elinde tutan ve kullanan bir sınıftan ziyade pek çok ağdan oluşan bir ağdır; bu ağ "nihayet insana ait olmayan, bilginin rastlantısal ve elektronik olarak işlendiği bir kapitalist mantığa bağlıdır" (Castells, 2000b, s. 505).

Benzer biçimde işçi sınıfı da ağların mantığına göre yeniden tanımlanmıştır. İşgücü son derece genel bir mahiyet kazanmıştır. Üretimin gerek duyduğu bir işgücünden ziyade spekülatif kapitalizmin parçası olan bir işgücü doğmuştur – işgücü, sermaye akışlarının satranç tahtasında bir taşa dönüşmüştür. Sermaye ve işgücü giderek artan bir biçimde farklı uzamlarda ve zamanlarda var olmaktadır; sermaye akışlar uzamında ve bilgisayarlı iletişimin anında/kesintisiz zamanında var olurken, işgücü de mekânsal uzamlarda, saate ve gündelik hayat bağlı zamanlarda var olur. "Sermaye özünde küreseldir. Emek kural olarak yereldir." (Castells, 2000b, s. 506) Ağlar emeği değil işi örgütler. Örgütlerin işleri ağın kendi mantığına göre yürütülür. Katkı sunan her üye bir düğüm oluşturur; bir bütün olarak ağ bireylerden, firmalardan ya da küçük büyük şirketlerden meydana gelebilir. Bu düğümler birbirinden binlerce mil uzakta olabilir, farklı zaman dilimlerinde yer alabilirler. Bütün bu süreçler ve fazlası tek bir çatı altında toplanabilir ve böylece uluslararası bir ağ oluşabilir. Proje tamamlanır tamamlanmaz düğümler arasındaki bağ kopar, ardından ağ başka bir iş için yeniden örgütlenir. Bu nedenle çalışma süreci küresel olarak entegre olsa da yerel olarak parçalı bir yapıya sahiptir; böylece emek bireyselleşir, esneklik artar ve iş istikrarsız bir görünüm kazanır.

İletişim ve enformasyon teknolojilerinin mantığı *siyaseti* de etkilemiştir. Dünyanın pek çok yerinde insanlar siyasi adaylara dair bilgileri kendisi de bir siyaset platform haline gelen medyadan edinmektedirler. Medya-yoğun bir çevrede yegâne kıt kaynak izleyicinin dikkatini çekebilmektir. Bu nedenle siyaset giderek kişilik kültünün bir sonucu olarak kişiselleşir; böyle bir çevrede "imaj-yaratmak iktidar-yaratmaktır" (Castells, 2000b, s. 507). Aralıksız bir imaj ve bilgi yağmuru altında kalan bir halk (izleyici) açısından bakıldığında, imaj gösterisinde en etkili mesajlar olumsuz olanlardır: "rakibin kişili-

ğinin ve/veya onu destekleyen örgütlerin katledilmesi" (2000a, s. 13) bu tür mesajlar arasındadır.

Dolayısıyla siyaset alanında değer taşıyan bilgi skandal yaratabilen bilgidir. Mevcut ağ olanca varlığıyla bu kıymetli bilgiyi bulmak, korumak ve sızdırmak için çalışır.

> Kulislerde dönen manevraların, ihanetlerin, cinsellik ve şiddet konulu içeriklerin sonucunda siyaset açgözlülüğün kamçıladığı bir at yarışına ve trajikomik bir gösteriye –dizi senaryolarından ayrılması giderek daha da güçleşen bir televizyon türüne– dönüşür (s. 13).

Siyasetin *devleti* etkilememesi olanaksızdır; gösteri siyasetine ve medyaya olan itimat devletin meşruiyetini ve iktidarını zayıflatır. Bu duruma tepki olarak bireyler kendi çevrelerinde enformasyonel sistemler ve güven ağları inşa ederler ki bu durum devletin meşruiyetini daha da derinden sarsar. Para ve bilginin küresel akışı da devlet iktidarını olumsuz etkiler. Bunun bir nedeni doğrudan sermaye akışı ve para piyasalarının istikrarsız yapısıdır; ancak asıl neden bu denetimsiz akışın ulus-devletin her zaman "'belirli bir bölgeyi' ... kendin egemenliğine tabi kılmakla" özdeşleştirilen doğasında yarattığı sarsıntıdır; ağ toplumunda zamanın ve uzamın (bölgenin) dağılması devletin iktidarını zayıflatır. Buna karşılık olarak devlet diğer uluslarla işbirliğine gider ve Dünya Ticaret Örgütü, NATO, Uluslararası Para Fonu (IMF) vb. çokuluslu, uluslararası ağlara katılır. Dolayısıyla karşımızdaki "artık ulus-devlet özelliğini yitirmiş yeni bir devlettir" (Castells, 2000a, s. 14); iktidarın paylaşıldığı, karar verme süreçlerinin pazarlıklarla şekillendiği bir ağ devlet.

Kavramlar ve Teori: Ağlar, Kimlikler ve Demokrasi

Castells'e göre *kimlikler* kültürel özelliklerden meydana gelen ve insanların anlama çabasından kaynaklanan sınıflandırmalardır. Bu eylemin sonuçlarını görebilmek için Üçüncü Bölüm'de yer alan ve anlam kavramına yapılan temel atıfları hatırlayın. Anlam bir *şey* değildir – bir eylem ya da sözcük değildir; ne bir deneyimin doğasında yer alır, ne de herhangi bir nesnede. Anlam daha ziyade eylemlerin, sözcüklerin vb. dışa vurdukları ya da gösterdikleri şeydir; göstergeler her zaman kendilerinden başka bir şeye işaret ederler – dolayısıyla *anlam hiçbir zaman kendi başına var olmaz*. Dahası anlam, hakikati inşa eder:

> Artık insanlar bir hakikate anında karşı çıkamazlar. ...insanın simgesel etkinlikleri geliştikçe [karşı koyabilme olasılığı da] geriliyor gibi görülüyor.

> İnsanlar meselelerin kendisiyle uğraşmaktansa, sürekli bir şekilde kendileriyle ters düşmektedirler (Cassirer, 1944, s. 42).

Anlam bir şeyin ya da olayın kendisi olmadığına göre üretilen ya da elde edilen bir şey demektir. Kimliğin işlevlerinden biri de biyografik anlam anlatılarının inşa edilebilmesi için ihtiyaç duyulan zemini yaratmaktır. Castells'e (2004) göre üç tür kimlik vardır. İlki, toplumda egemen olan kurumların sahip oldukları *meşrulaştırıcı kimliktir.* Meşrulaştırma toplumsal iktidara ihtiyaç duyduğu ahlâki ya da etik temeli sağlayan hikâye ya da anlatıdır. Öyleyse meşrulaştırıcı kimlikler bireylerin sivil toplumla ilişkili olarak anlam ve kendilik algısı üretmelerine yarayan kimliklerdir. Bu tür kimliklere örnek olarak ABD başkanı, şirket yöneticisi, kadın ve erkek toplumsal cinsiyetleri, heteroseksüellik, profesörler vb. gösterilebilir.

Castells'in şemasındaki ikinci kimlik *direniş kimliğidir.* Bu tür kimlikler genellikle sivil toplum kurumlarından dışlanma duygusuna bağlı olarak inşa edilirler. Direniş kimlikleri bu gruba dahil olanlara dayanışma duygusu aşılayan ve karşı-kültürler/ideolojiler oluşturabilme yetisi sunan direniş amaçlı topluluklarla ilişkilidirler. Bu topluluklar ve kimlikler dinsel görüşlere ya da diğer toplumsal statü eşitsizliklerine bağlı olarak ortaya çıkabilirler. Söz konusu olan direniş kimliği olduğu için oldukça sıkı bir içerme ve dışlama tanımları vardır; amaç "dışlayanı dışlamaktır". Direniş kimliklerinin mutlaka toplumsal değişimle ilgili olmadığını unutmayalım; bu kimlikler tepkisel bir yapıya sahiptirler ve kimliğin dışlandığı yerde bir kimlik inşa etmeye çalışırlar.

Yukarıda sözünü ettiğimiz anlam meselesi bu noktada önem kazanır. Kimlikler hayata anlamlı bir düzen ve çerçeve çizerler. Kimlikler reddedildiklerinde ya da kimlik sahibi bireyi yeniden tanımlayacak şekilde denetim altına alındıklarında hayatın anlamına ve amacına dönük yaşamsal sorular öne çıkar – bu durumun tersine, kimlikler sorunsuzca yaşandıklarında varoluşsal sorular da etkin bir biçimde sessizleşirler; kimliklerin meşrulaştırılması genellikle bunu talep eden kişiler açısından varoluşsal sorular doğurmaz. Direniş kimlikleri dışlanmayla karşılaştıklarında kültürel, duygusal ve psikolojik kale işlevi üstlenirler. Direniş kimliklerinin hedefi değiştirmek değil varlıklarını ilan etmektir. Bu kimlikler çoğu zaman "kendini aşağılamanın gururundan" (Castells, 2004, s. 9) doğarlar ve kurumlara karşı tepkilerini "siyah güzeldir", "ben bir kadının, duyun kükreyişimi" gibi haykırışlarla dile getiririler.

Castells'in dile getirdiği üçüncü tür kimlik *proje kimlik*'tir. Bu kimlikler toplumsal değişim projesiyle birlikte ortaya çıkarlar: "Bu koşullar altında

kimlik inşası farklı bir hayatın tasarımıdır" (Castells, 2004, s. 10). Proje kimlikler özneleri meydana getirir; öte yandan Castells burada sözü edilen öznelerin kişiler demek olmadığı konusunda son derece nettir. Merriam-Webster sözlüğü *özneyi* farklı şekillerde tanımlar: "bir şeyin meydana getirildiği materyal", "bir söylemin konusu ya da yüklemi", "bir fikir ya da bilinç tarafından şekillenen ya da bir fikre ve bilince sahip olan" ya da "(bir eyleme, çalışmaya, tartışmaya ya da kullanıma) zemin oluşturan şey". Castells'in *özne* terimi yukarıdaki tanımların hepsini içerir. Özneler bizim kendilik duygumuzu ve dünyayla ilişkimizi somutlaştıran kolektif aktörlerdir. Toplumsal değişim söyleminin temasını bu özneler oluşturur; kimliğe ve anlama bir bilinç zemini sağlayan zihinsel ve duygusal odaklardır; özellikle proje kimlikler söz konusu olduğunda özne, eyleme, incelemeye ve tartışmaya zemin hazırlar.

Ağ Toplumu ve Demokrasi Krizi

Castells'e (2004) göre *sivil toplum* "yapısal tahakkümün kaynaklarını rasyonalize eden kimlikleri yeniden üreten... örgütler ve kurumlar dizisi olduğu kadar, aynı zamanda yapılandırılmış ve örgütlenmiş sosyal aktörlerdir" (s. 8). Sivil toplum her ne kadar devlet demek değilse de onunla ilişkisi dolayısıyla vardır ve "vatandaşlığın muhatabı" da devlettir (s. 402). Öte yandan ağ toplumunda devletin başı meşruiyet kriziyle derttedir. Devletin egemenliği "küresel akışlar ve örgütler-ötesi varlık, bilgi ve iktidar ağları" yüzünden tehdit altındadır; yanı sıra siyasetin bir gösteriye dönüşmesi; devletin gün geçtikçe işsizlik ödeneği, emeklilik geliri, sağlık masrafları, banka varlıklarını sigortalama vb. en temel güvenlik tedbirlerini yerine getirememesi de devletin egemenliğini sarsan unsurlardır.

Ağ toplumunun bu tür etkileri ulus-devlet açısından meşruiyet sorunu yaratırken, buna bağlı olarak meşrulaştırıcı kimlikler ve demokrasi açısından da kriz oluşturmuştur. Bu meşruiyet krizinin sonucunda iki sorun ortaya çıkmıştır: Öncelikle "gündelik hayatta karşılaştıkları sorunlara demokrasinin çare olmayacağına inanan vatandaşların sayısı artmıştır (Castells, 2004 s. 13). Bu durumun göstergelerinden biri oy kullananlardaki isteksizliktir. 1960 yılında ABD'deki televizyonların % 61'i başkanlık seçimlerine odaklanmıştır; yetişkin nüfusun % 65'i oy kullanmıştır. 2000 yılına geldiğimizde ülke çapında televizyonların % 30'u başkanlık seçimlerine ayarlanırken, oy kullanma oranı da % 51'e düşmüştür (Patterson, 2002).

Meşruiyet krizinin sonuçlarından bir diğeri direniş kimliklerinin yükselişidir. Castells'in kimliği nasıl kavramsallaştırdığını hatırlayın: Kim-

likler anlam yaratma işlevi görür. Buradaki kriz ortamında direniş kimlikleri meşruiyet krizinin arkasındaki anlam ve yön kaybına karşı koymak için ortaya çıkarlar. Ağ toplumunda direniş kimliklerinin işlevlerini daha iyi anlayabilmek için Batılı uluslarda toplumsal cinsiyet örneğine birlikte bakalım: 1800'ler ve 1900'lerdeki kadınlara oy hakkı talep eden hareketlerden önce "kadın" olmak büyük ölçüde meşrulaştırıcı bir kimlikti. Bütün kadınları kapsayan bu kimlik kadını ataerkil bir söyleme yerleştirirdi. Dolayısıyla bu kadın kimliği aile yapısını olduğu kadar, erkekler ile kadınlar arasındaki eşitsiz iktidar ilişkilerini de meşrulaştırmıştır. Oy hakkı hareketi kadınların –özellikle oy hakkı ve yüksek öğretim hakkı alanlarında– eşit haklar kazanmalarına adanmış bir proje kimliğin ortaya çıkmasına neden olmuştur. 1960'larda ortaya çıkan ikinci feminist dalga kadınların karşılaştıkları resmi olmayan ayrımlarla eşitsizliklere karşı çıkmıştır. Eşit istihdam ve eşit siyasal iktidar olanağı, eşit ücret, kültürel temsiller ve kadının kendi bedeninden sorumlu olması gibi konular bu hareketin temel meseleleri arasındadır. Hem birinci hem de ikinci dalga feminizm proje kimliklere sahiptir.

Yedinci Bölüm'de değindiğimiz üzere, 1970'lerle birlikte, büyük ölçüde birinci ve ikinci dalga feminizmin kazanımlarıyla büyümüş genç kadınlar arasında ortaya çıkan başka bir feminizme tanık olduk. Bu kadınlar üzerinde en büyük etkiyi enformasyon ve iletişim teknolojileri meydana getirmiştir. Onlar için feminizmin anlamı farklıdır. Üçüncü dalga feminizm belirli siyasal, ekonomik ve toplumsal hedeflerden ziyade bütün kadınların aynı oldukları yönünde bir algı üreten kadın kavramının kendisine, kadınsılığa ve feminizm tanımlarına karşı bir meydan okuma olarak ortaya çıkmıştır.

Feminist teori, toplumsal cinsiyet teorisi ve çatışma teorisi gibi teoriler de dahil olmak üzere özselleştirici teorilerin hepsi reddedilmiştir. Amaç toptancı kimliklerin tümünü yapısöküme uğratmak ve farklılıkları vurgulamaktır. Üçüncü dalga feminizm meşrulaştırıcı ve proje kimliklerden ziyade, kadın kimliği gibi bir kimlik olasılığını reddeder: "Yekpare bir 'kadın'lık söz konusu olmadığına göre 'kadınların sorunları'ndan söz etmek de artık o kadar kolay değildir; dolayısıyla gezegenimizde yaşayan kadınların sayısına denk sayıda meseleden söz ediyor olduğumuzu anlamamız gerekiyor." (Dicker ve Piepmeier, 2006, s. 107)

Feminist kimliğin tarihsel süreç içindeki gelişimini takip edebilmek aydınlatıcı olsa da direniş kimliklerinin çoğu için böyle zamanla gelişen tarihsel bir çizgiden söz edemiyoruz. Bugün direniş kimliklerinin çoğu dinî köktenci-

lik, coğrafi bölgeler, müzik türleri vb. faktörler tarafından şekillenmektedir. Jerry Foxworthy'nin 2007'de Nashville, Tennessee'de düzenlenen Folk Müzik Televizyon Ödülleri törenindeki konuşmasında dile getirdikleri hem bölge, hem de müzik türünün etkili olduğunu gösteren iyi örneklerden biridir:

> Folk müziği sevmemin nedeni bu türün hayatta gerçek anlamda önem taşıyan şeyleri dile getiriyor olmasıdır. ...[Folk müzik] sevginin, ailenin, arkadaşların ve bir iki bira yuvarlamanın müziğidir. ...Savaş kadar çirkin konular söz konusu olduğunda bile taraf tutmaz. ...Bunun yerine savaşa giden kadınları, erkekleri yüceltir. ...Çocukları ve çocukların nasıl da benzersiz olduklarını anlatır. ...Taşralılar çocuklarına çok düşkündürler; onların başına iş açarsanız sizi mahvederler. ...Folk müzik ille de kimseyi rencide etmeyeceğim diye uğraşmaz. Şarkılarımızda Tanrı'dan söz ederiz çünkü O'na inanırız. ...[Folk müzik] hakiki insanlar tarafından hakiki insanlar için söylenen hakiki bir müziktir. ...İsterseniz bize cahil deyin, hiç alınmayız, çünkü biz kendimizi biliriz. Sabah uyanır işe gideriz, uyanır kiliseye gideriz, gerekirse de uyanır savaşa gideriz (Foxworthy, alıntılayan Martin, 2007).

Foxworthy folk müziği "toplumsal kurumlara işleyen ilkelere karşı ya da bu ilkelerden farklı ilkeler üzerine inşa edilmiş direniş ve mücadele cepheleri" olarak tanımlamıştır (Castells, 2004, s. 8). Tam olarak öyle söylemese de bu açıklama bir yandan folk müziğin ya da dile getirilen ilkelerin dışında kalanları ciddi biçimde dışlarken, aynı zamanda folk müzik hayranları arasında bir komün ve dayanışma duygusu inşa eder. Bu dayanışmanın içinde farklılıklara çok az yer vardır. Castells'in ileri sürdüğü üzere, "Çoğulcu, ayrışmış toplumların tersine kültürel komünler kendi içlerinde sınırlı bir farklılık barındırırlar" (s. 70). Direniş kimliklerinin özelliklerinden biridir bu: Güçlü bir merkez, son derece açık bir doğru-yanlış algısı ve anlam için sağlam bir zemin inşa ederler.

Ağ toplumu içinde direniş kimlikleri gerçek anlamda bir ekonomik ya da siyasal amaç taşımayan kültürel direnme edimleridir. Tıpkı toplumsal cinsiyet kavramını sorunsallaştıran üçüncü dalga feminizmi gibi Foxworthy'nin folk müzik hayranlığı da kimlik temelli anlamlara odaklanır. Her ikisi de kuma bir çizgi çekip, "Ben buyum," der. Üstelik her iki örnekte de gördüğümüz üzere direniş kimlikleri kişiselleşmişlerdir. Bu kimlikleri çevreleyen bir kültürel komün duygusu ve bu duyguya yaslanan belirli anlamlar söz konusu olsa da bunların hiçbiri cemaat üyelerinin grup oluşturdukları anlamına gelmez. Folk müzik hayranı olabilirsiniz; Foxworthy'nin çizdiği sınırlara

katılabilirsiniz ama başka bir folk müzik hayranıyla bugüne dek hiç karşılaşmamış olabilirsiniz. Dahası eğer bir gün karşılaşacak olsanız muhtemelen müzikten ve biradan laf açacak, "üstüne de tuz biber niyetine adi bir kadınla eşini aldatan adamın" (Foxworthy, alıntılayan Martin, 2007) hikâyesinden söz edeceksiniz. Sohbetinizin konusu muhtemelen siyasal aktivizm olmayacaktır. Katılmadığınız fikirlerden ve değerlerden söz açsanız da niyetiniz bunları değiştirecek bir proje geliştirmek olmayacaktır. Böyle bir sohbetin amacı kimliğinizi ve inançlarınızı daha da yüceltmenizi sağlayacak duygusal enerjisi yüksek bir ritüel üretmektir. Dolayısıyla direniş kimlikleri giderek meşruiyetini yitiren ve parçalanan bir dünyada güçlü bir anlam duygusu inşa eder.

Meşrulaştıran kimlikleri üreten kaynakların zayıfladığı ya da yok olduğu bir dünyada demokrasinin gerektirdiği paylaşılan kimlikler de yoktur. Dahası ve çok daha önemlisi proje kimlikler de kendi içlerinde meşrulaştıran kimliklerin kaderini paylaşırlar; çünkü her ikisi de aynı toplumsal temele dayanır: sivil alan ve ulus-devletin tarif ettiği demokratik hükümet. Castells'in teorisine göre bu tür toplumlar artık ya ortadan kalkmıştır ya da gerilemektedir; bugün artık toplumsal bağlantılar ağ toplumu aracılığıyla ve ulus-devletin sınırlamalarına maruz kalmadan gerçekleşir. Katılımcı demokrasinin 18. yüzyıldan 20. yüzyılın son dönemlerine kadar kabul gören yapısal ve sistemik temelleri geçmişte kalmıştır. Kaldı ki direniş kimlikleri de nihayet bireylere ve küçük gruplara bir anlam ve amaç duygusu aşılayan duygusal yapılardan ibarettirler.

Öte yandan direniş kimlikleri yeni proje kimliklerinin ortaya çıkması için zemin hazırlayabilir. Nitekim Castells de (2004) direniş kimliklerinin "ağ toplumunda toplumsal dönüşümün *potansiyel başlıca kaynağı*" (s. 70, vurgu eklendi) olabileceğini ileri sürer. Bu yeni proje kimlikleri endüstriyel dönemin "sivil toplum kimliklerinden" değil (s. 422) kültürel direniş ekseninde meydana gelen yoğun etkileşimlerden doğabilir. Üçüncü dalga feminizminin toplumsal cinsiyet tanımında (feminenliğin dışa vurumu) bir seçim vurgusu öne çıksa da, bu dalgaya mensup çok sayıda kişi sadece kadın haklarına odaklanmayan bir siyasal aktivizmin içinde yer alırlar. Bu da demektir ki bir üçüncü dalga feministi çevre meseleleri etrafında şekillenen bir proje kimlik –daha özelde, bir feminist olarak çevreci kimliği– oluşturabilir, aynı zamanda kendi toplumsal cinsiyet kimliğini bir direniş kimliği olarak tarif edebilir. Öte yandan direniş kimliklerinin doğrudan proje kimlikleri doğurduğunu söyleyemeyiz. Bu nedenle direniş kimlikleri katılımcı demokrasi açısından daha büyük

bir tehlike arz ederler. Direniş kimlikleri yeni bir proje kimlik oluşturmaktan ziyade bakışlarını kendilerine yöneltip kendi kimliklerinin taşıdığı anlamla meşgul olabilirler. Castells (2004) ironik bir ifadeyle bu narsist durumun "müşterek cennetleri cennetlik cehennemlere dönüştürebilecek bir sürece neden olabileceğini" (s. 70) ileri sürer.

Castells (2004) proje kimlikler üretme potansiyeli taşıyan direniş kimliklerine örnek olarak dinî toplulukları, etnisiteyi, toplumsal cinsiyeti, coğrafi kimlikleri, çevreciliği vb. gösterir. Lütfen dikkatinizden kaçmasın: Bu noktada proje kimliklere temel oluşturmak açısından içeriğin yani kimliğin neyle ilgili olduğunun neredeyse hiçbir önemi yoktur. Direniş kimlikleri ve proje kimlikleri arasındaki belirleyici etken ikisinin de dönüşümü hedeflemesidir. Başka bir ifadeyle proje kimliklerinin bir projesi vardır. Öte yandan ağ toplumundaki proje kimlikler çoğunlukla endüstri toplumundaki proje kimliklerden farklıdırlar. Daha önce de değindiğimiz üzere ağ toplumu yeni bir iktidar biçimi gerektirir. Ağ toplumunda asıl önemli olan sivil toplumun siyasal iktidarı değil, enformasyon kodlarındaki ve imge temsillerindeki iktidardır. Ağ toplumunda iktidar çatışması insanların zihinleri üzerinden gerçekleşir: "İnsanların aklını ele geçirme savaşından kim galip çıkarsa o hükmeder; çünkü devasa, esnemez araçları kullanarak esnek alternatif ağlar arasında sürekli hareket halindeki zihinleri makul bir zaman diliminde yakalayabilmek mümkün değildir." (Castells, 2004, s. 425)

Castells'e göre (2004), *simgeleri harekete geçiren* ve enformasyonla imgelem üzerinde etkili olan iki tür toplumsal aktör vardır. Bunlardan ilki enformasyon ve imgelem üretebilen ve belirli bir ağı harekete geçirebilen simgesel kişilikler, yani peygambervari önderlerdir. Bu türün yakın dönemdeki örnekleri arasında U2 müzik grubunun solisti Bono (AIDS'in önlenmesine verdiği destek ve gelişmekte olan ülkelerin borçlarının affedilmesi için çabaları), Angelina Jolie (kara mayınlarına itirazı ve mültecilere verdiği destek) ve Sting (Amazonya'nın ve Amazon yağmur ormanlarının korunması için sergilediği çaba) sayılabilir. Proje kimlikler açısından simgelerin ve enformasyonun harekete geçirilebilmesinde daha da büyük önem taşıyan ikinci etken, ağın kendisinin ademimerkeziyetçi hareketleridir.

İnterneti elbette insanları bir davayı desteklemeye davet etmek, gösterilere katılmalarını sağlamak vb. eylemler için kullanabilirsiniz; ancak internetin asıl gücü insanların söz konusu projeyle ilgili farkındalıkları, düşünceleri ve duyguları üzerinde yarattığı etkiden ileri gelir. Peygambervari önderler motifinde tanık olunanın tersine "toplum üzerindeki bu etki belirli bir merke-

zin zekice planlayıp yönettiği bir stratejinin ürünü değildir" (Castells, 2004, s. 427). Merkezin ortadan kalktığı, esnek enformasyon ve iletişim ağları ağır çalışma koşulları, mülteciler, insan hakları ihlalleri, kadınların yaşam koşulları, çevre meseleleri gibi pek çok farklı konuda haber öykülerinin, fikirlerin, açıklamaların, stratejilerin ve imgelerin üretilerek dünya çapında dolaşıma girmesini sağlar; böylece insanların dünyada olan bitenler hakkında fikir edinmelerini ve bir araya gelmelerini sağlar.

Bu sosyal değişim ağı *yeni demokrasinin* de temelini oluşturur. "Düzenli kıtaları, renkli afişleri ve yazılı sloganları olmayan" (Castells, 2004, s. 428) yeni bir demokrasi ya da sivil toplumdur bu; bu nedenle tanımlanması da güçtür. Fakat aynı nedenlerle

> farklı biçimlere sahip ağlar üzerinde, alttan alta giderek artan ve iktidar dehlizlerinden uzakta bir simge değişimi söz konusudur. İster alternatif elektronik ağlar üzerinde isterse komünal direniş ağlarında filizlensin kimlik iktidarının tarihiyle işlenmiş yeni bir toplumun embriyonlarının bu arka sokaklarda gelişeceğini düşünüyorum (s. 428)

Özet

- Castells toplumun ve kapitalizmin 1970-1980 arasında önemli bir yeniden yapılanmaya uğradığını ileri sürer. Bu yeniden yapılanmanın temelinde yeni enformasyon teknolojileri vardır. Bu yeni teknoloji sermayeyi ve sosyal ilişkileri yerleşik bir zaman ve mekân anlayışının ötesine taşımıştır –insan varlığının maddi temellerini yeniden tanımlamıştır– ve neredeyse sonsuz bir yeniden yapılanma olasılığının önünü açmıştır. Sermaye birikimi üretimden finans akışına kaymıştır. Böylece elde edilen sermaye birikimi mal ve hizmetlere değil, kaynağını önemli ölçüde spekülasyondan ve para piyasalarından alan büyük kârların peşinde küresel yatırıma aktarılmıştır.
- Toplumsal ilişkiler temelden değişime uğramış, ağların mantığına göre yeniden şekillenmişlerdir. Bu mantığa göre ilişkileri belirleyen zaman ve uzamda konumlanmış insanlar değil düğümlerdir. Bir düğümü önemli kılan ya bünyesinde barındırdığı ve işleyebildiği bilginin miktarıdır ya da ağ üzerindeki diğer unsurlarla kurduğu ilişkidir. Geleneksel anlamda belirli bir yaşam dünyası içinde konumlanmış birey anlayışı artık ikincil bir öneme sahiptir: Artık bir kişinin önem kazanabilmesi için ağ üzerinde bir düğüm işlevi görebilmesi gerekmektedir.

- Dolayısıyla bir ağ üzerindeki iktidar, ağı oluşturan düğümlerin gerekli enformasyonu bulmasına, bünyesinde barındırmasına, işleyebilmesine ve daha da önemlisi farklı enformasyon ağları arasında anahtar işlevi görebilmesine bağlıdır. Sınıf kavramı da artık üretimden çok bir düğümün belirli bir işi örgütleyebilmesine ya da spekülatif sermaye akışlarını yönlendirebilmesine göre şekillenir. Ağ toplumu politikaları ağ içinde dikkat çekmeyi başaran imaj üretiminin ve olumsuz enformasyonun bir görevidir. Dolayısıyla devlet politikaları da ağ-kaynaklı medya kişiliklerine sıkı sıkıya bağlıdır. Devlet denetimi dışında kalan ve giderek etkisini artıran küresel bilgi ve para akışı da devlet egemenliğini yapısöküme uğratmıştır.
- İktidar ve siyaset alanlarında yaşanan bu dönüşümlerin sonucunda devletin meşruiyeti sorgulanır hale gelmiştir. Söz konusu meşruiyet krizinin sonucunda da vatandaşların çoğu geleneksel anlamda bir demokrasi anlayışının gündelik yaşamda karşılaşılan sorunlara çözüm olabileceğine olan inançlarını yitirmişlerdir. Bunlara ek olarak direniş kimlikleri giderek daha da fazla önem kazanmaktadır. Ağ toplumunda üç tür kimlik vardır: Meşrulaştırıcı kimlikler, direniş kimlikleri ve proje kimlikler. Meşrulaştırıcı ve proje kimlikler modern devlet temelli özgürleşim politikaları idealine yaslanır. Bu kimliklerden ilki sivil hakları kurumsallaştırırken, ikincisi bu hakların dağılımına yönelik reform arayışına ön ayak olur. Devletin merkezî önemi ve özgürleşim politikaları gözden düşerken meşruiyet kazandıran kimlikler ve proje kimlikler de önemlerini yitirir. Varoluşsal sorular ve anlamlar etrafında şekillenen direniş kimliklerinin uygulamada görülme sıklıkları ve önemleri artmaya başlar. Direniş kimlikleri kendi içlerinde siyasal değil kişisel bir nitelik taşırlar; bu nedenle de katılımcı demokrasi olanaklarına tehdit oluştururlar. Öte yandan ağ toplumunda proje kimliklerinin yeniden şekillenebilmesi için en güçlü fırsatı yine direniş kimlikleri sunar. Direniş kimlikleri bilgi ve imgelemin harekete geçirilmesinde kullanılabilir; böylece ağ iktidarında giderek daha fazla değişimin yaşanmasına neden olabilir.

PERSPEKTİF SEÇİMİ: VURGULANAN TOPLUM

Castells'in mirasından yararlanabileceği yeterli sayıda araştırmacı bulması da, esinlenebileceği çalışmalara erişebilmesi de zordur. Bu açıdan ender teorisyenler arasında yer alır. Çalışmasının odağındaki mesele çok yeni bir konudur. Öte yandan, genel anlamda, ilgilendiği meselelerin sosyal teorinin geçmişinden beslendiğini söyleyebiliriz. Sosyolojik meselelerle ilgilenen teorisyenler başından beri toplumun tanımlanmasıyla ve çözümlenmesiyle ilgilenirler. Birinci Bölüm'de de dile getirildiği üzere temelinde yüz yüze toplumsal ilişkilerin yer aldığı ve bu ilişkiler üzerinde etkili makro düzeyde bir varlık olarak toplum fikri tümüyle modern bir anlayışa dayanır. Dahası bütün sosyologlar teorik çabalarının büyük bir kısmını böyle bir varlığın dinamiklerini tanımlamaya ve açıklamaya harcar. Comte'tan bugüne toplum kavramı birbirleriyle karşılıklı ilişki içindeki kurumlardan oluşan bir sistem olarak anlaşıla gelmiştir. Marx'ın belirli bir coğrafyayla sınırlı bir devlette ekonomik sistemin işleyişine dair fikirleri son derece açıktır; aynı tespit Weber için de geçerlidir. Durkheim'ın toplumsal dayanışma kavramı tek bir kültürü dikkate alıyordu. Bizim toplumsal yapı ve kurumlar nosyonumuzun temelinde elbette bu yaklaşım vardır. Öte yandan bütün bu çalışmaların arkasında ulus-devletin belirleyici niteliği varsayımı vardır – modern anlamda toplum, doğası itibarıyla belirli bir toprak parçasına bağlı ve meşru güç kullanma hakkını elinde bulunduran demokratik devlet anlayışına dayanır. Castells'in çalışmaları Wallerstein'ın savlarından da ileri giderek, ulusal sınırların aşılması fikrine dayanan görüşlerin ötesine geçen yeni bir toplum anlayışı önerir. Castells bizden zaman, uzam ve işlev kavramlarının hiçbirine göndermede bulunmayan başka bir toplum anlayışı tahayyül etmemizi bekler.

Castells, modern teorisyenlerin temel ilgi alanlarından birini oluşturan kimlik meselesiyle de ilgilenmektedir. Stuart Hall (1996b) Aydınlanma yaklaşımında kimliğin "akıl yürütme, bilinç ve eylem yetenekleriyle donatılmış, tümüyle kendine güvenen, bütünlüklü bir birey" (s. 597) kavrayışına dayandığını anımsatır. Bu kimlik algısı ulusal kimliğin ve vatandaşlığın temeli olarak kabul edilmiştir – katılımcı demokrasiyi hayata geçirebilen bir Amerikalı örneğinde olduğu gibi. Bu kimlik nosyonu, demokrasi politikalarının var olageldiği ve devletin meşru iktidarının eşitlik ve sosyal adalet adına kullanılabildiği bir kurum olarak devletin egemenliği fikrine dayanıyordu.

Tanık olduğumuz üzere Castells toplum, dolayısıyla da kimlik için yeni ve farklı bir temeli savunmaktadır. Artık belirli bir zaman ve uzam içinde konumlanmış kimliklere dayanan bir toplum –toplumsal ilişkiler– söz konusu değildir. Castells'e göre bugün artık sosyalleşmelerimizin büyük bir

bölümü ulusal sınırları aşan, iktidar, sınıf ve siyaset kavramlarını yeniden tanımlayan enformasyon teknolojilerine dayalı ağlar üzerinden gerçekleşmektedir. Her ne kadar Castells'in ilgilendiği meseleler açık biçimde modern ve sağlam temellere dayansa da, Castells artık yeni ufuklara yönelmemizi ve sosyal bilimler alanında 200 yıldır baskın konumda olan ve alanı şekillendiren fikirleri gözden geçirmemizi önerir.

Teori açısından bakıldığında Castells –bir bakıma Bourdieu gibi– geliştirdiği teorinin analitik bir keşif olarak kullanılmasını amaçlar. Bu yaklaşımın iki yansıması vardır. Birincisi Castells'in teorisi Wallerstein'ın tersine kestirimlere dayanmaz; daha ziyade sosyal dünyayı çözümleme ve anlama yöntemine yaslanır. İkincisi, bir teori "amprik araştırmalar yoluyla düzeltilmeye açık, henüz tamamlanmamış bir çalışmadır" (Castells, 2000a, s. 6). Öyleyse teorisyenin çalışmaları gerçek anlamda "ortaya çıkmakta olan sosyal örgütlenme ve çatışma biçimlerini kavrayabilecek bir sosyolojik teori inşa edebilmek için gerekli kavram ve fikirleri sunmayı hedeflemektedir" (s. 6).

TEORİ ALET ÇANTANIZ İÇİN

- Bölümün girişinde ve Perspektif Seçimi kısımlarında yer alan bilgilerden yararlanarak ağ toplumu teorisine dair 250 kelimelik bir özet yazın.
- Bu bölümü okuyup anladıktan sonra aşağıdaki kavramları teorik açıdan tanımlayabiliyor, Castells'in ağ toplumu teorisi için neden önemli olduklarını açıklayabiliyor olmalısınız: Keynesyen ekonomiler, enformasyon teknolojileri, ağların mantığı, zaman ve uzamın yok edilmesi, iktidar, sınıf, meşrulaştırıcı kimlik, direniş kimliği, tasarı kimliği, sivil toplum, simgeleri harekete geçirenler, yeni demokrasi.
- Bu bölümü okuyup anladıktan sonra şu soruları yanıtlayabiliyor olmalısınız (teorik yanıtlar vermeniz gerektiğini unutmayın):
  - Üç teknolojik gelişmenin bilgi ve enformasyonu nasıl etkilediğini açıklayın. Ağ mantığının insanların toplumsal örgütlenme biçimleri üzerindeki etkisine özellikle dikkat edin.
  - Bilgisayar/enformasyon teknolojilerinin iktidar, siyaset ve sınıf kavramlarını nasıl köklü bir dönüşüme uğrattığını açıklayın.
  - Bilgisayar/enformasyon teknolojileri sonrasında devlet egemenliğinin nasıl sarsıldığını açıklayın.

- Meşrulaştırıcı, direniş ve proje kimlikler arasındaki farkları açıklayın.
- Sivil toplumun bilgisayar ve enformasyon teknolojileri aracılığıyla nasıl değiştiğini açıklayın. Açıklamanızda yeni demokrasi kavramına açıklık getirmeye özen gösterin.

Daha Fazlasını Öğrenmeniz İçin – Birincil ve İkincil Kaynaklar

- Castells'in çalışmaları ağ toplumuna dair kaleme aldığı üç ciltlik esere dayanır:
- *The Rise of the Network Society* (2000) (*Ağ Toplumunun Yükselişi*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Ünversitesi Yayınları, 2005] *The Power of Identity* (2004) (*Kimliğin Gücü*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006) ve *End of Millennium* (2000) (*Bin Yılın Sonu*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007).
- Castells'in çalışmalarının belirli bölümleri pek çok çalışmada karşımıza çıksa da bir bütün olarak teorisyene odaklanan çalışmaların sayısı oldukça sınırlıdır. Bu çalışmalar arasında şunları önerebilirim:
  - Felix Stalder, *Manuel Castells* (Key Contemporary Thinkers dizisi), Polity Press, 2006.
  - Manuel Castells ve Martin Ince, *Conversations with Manuel Castells*, Polity Press, 2003. (*Manuel Castells'le Söyleşiler*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006)

Dünyayla Bağdaştırmak

- Castells'in meşrulaştırıcı kimlik, direniş kimliği ve proje kimlik nosyonlarını kullanarak sahip olduğunuzu düşündüğünüz kimliklerden en az üçünü çözümleyin.
- Sivil toplumun dönüşme şekline dair kendi açıklamanızdan yola çıkarak bu dönüşümün demokrasi açısından doğurduğu sonuçlardan en az üçünü tartışın.
- Castells'in yeni demokrasi nosyonuna uygun bir proje önerisi geliştirin. Projenizde dilediğiniz konuyu seçebilirsiniz; o nedenle gerçekten önemsediğiniz bir konuyu seçmeye çalışın. Castells'in teorisinden yola çıkarak projenizin toplum üzerindeki olası etkisini açıklayın.
- Castells'in ağ toplumu fikrinin sosyoloji ve sosyal disiplinler üzerindeki olası etkileri konusunda spekülasyonda bulunun.

Konu İzleklerini Örmek

- Castells ve Wallerstein'dan yola çıkarak küreselleşmeye bağlı olarak demokrasinin ve siyasetin nasıl dönüştüğünü açıklayın. Devlet, modernitenin toplum projesindeki merkezî konumunu neden terk etmek zorunda kalmıştır? Siyasal kimlikler ve kişisel pratikler nasıl yeniden tanımlanmıştır?
- Castells ve Wallerstein'ın çalışmaları modern toplum düşüncesini nasıl sarsmıştır? Siz toplumu nasıl tanımlardınız?
- Kapitalizm, ağ toplumunun gelişimine bağlı olarak nasıl bir dönüşüme uğramıştır? Tartışmanızda özellikle sermaye ve sınıf kavramlarına odaklanın.
- Bireylerin siyasal süreçlere dahil olmaları açısından Wallerstein ve Castells'in teorilerini karşılaştırarak iki teori arasında örtüşen ve farklılaşan noktaları açıklayın. Sizce hangisi daha geçerli bir açıklama sunuyor? Neden?
- Castells'in politikalara ve kimliklere dair teorisini Wilson ve Chafetz'in teorileriyle karşılaştırın. Ağ toplumu toplumsal cinsiyet ve ırk politikaları ile kimlikler açısından ne tür sonuçlar doğurmaktadır?

DÖRDÜNCÜ KISIM

Modernite

İhtimaller ve Sorunlar

Çeviri: Simten Coşar

On İkinci Bölüm : Akıl ve Demokrasi – *Jürgen Habermas*
On Üçüncü Bölüm : Toplum ve Demokrasi – *Jeffrey C. Alexander*
On Dördüncü Bölüm : Kaçak Modernite – *Anthony Giddens*

Büyük Resim: Sivil Toplum ve Demokrasi

Birinci Bölüm'de gördüğümüz üzere modernite tarihsel bir dönem olmanın ötesinde dünyada olmanın belirli bir biçimine işaret eder. Modernite, bir ilerleme ve umut tasavvuruyla bilme biçimine dayanan kontrol yöntemidir. Böyle bir olma hali, bütünüyle nesnel olan ve değişmeyen kanunlarla belirlenen belirli bir dünya biçimini gerektirmiştir; böyle bir dünya erişilebilir hedefler doğrultusunda yönlendirilebilirdi. Böyle bir olma hali, belirli bir kişilik tipini, sonsuz ilerleme potansiyelini taşıyan, muhakeme sahibi aktörü de talep eder. Bu fikirler sadece fizikî dünyayla alakalı değillerdi; insanî varoluşun her alanına, özellikle de topluma değiyor ve her alanı tanımlıyorlardı. Aksi takdirde, toplumsal hayvan varlığını kurduğu alanı ilerletemediğinde kaydedilen her ilerleme boş olurdu. Teknik ilerlemeler toplumsal baskının tanımlayıcı olduğu bir dünyanın acı bir taklidi olurdu. Modernite, sadece yaşamın belirsizliklerini azaltmakla alakalı değildi; bu mesele bilim ve teknolojinin tasarrufundaydı. Daha önemlisi, modernitenin doğal bireysel öz-yönetim hakkı fikri temelinde kurulmuş olmasıydı; bu konu demokrasinin sorumlulu-

ğundaydı: Modern "uluslar birleşmiş bir iradeyle bir araya gelirler. Bu irade öz-yönetim, eşit haklar, doğal adalet ve toplumsal mutluluk ilkelerinin yarattığı ortak çıkardan köklenir" (Arieli, 1964, s. 173).

Kolektif anlamda iyi, ya da iyi toplum, verilen değil edinilen bir şeydi: Anayasal yönetime ilk biçimini verenler az sayıda mutlak içeren bir süreci yerleştirmişlerdir. Önceden belirlenmiş, mutlak yanıtlar alanı –din– kolektifin kendi iyisini bulabilmesi ve uygulamaya geçirebilmesi için önemsizleştirilmiştir. Benzer şekilde, iyi toplum da verili değildi; kendi başına öylesine ortaya çıkabilecek bir şey değildi. Söz konusu iyi toplum, yoğun çalışmayla, anlayışla, merhametle ve özgürlük ve eşitliğe yönelik arzuyla gerçekleştirilmeliydi. Modern demokrasinin kurucuları böyle bir yoğun çalışmanın gerçekleşebileceği bir toplumsal alanı tasavvur ettiler. Amerika Birleşik Devletleri'nde bu alan Anayasa'nın birinci ek maddesiyle garanti altına alınmıştı: "Kongre, bir dinin tesisiyle ilgili ya da ibadetini yasaklayan; ya da ifade ya da basın özgürlüğünü, ya da insanların barışçı biçimde toplanma ya da hükümete haksızlıkların giderilmesi için dilekçe sunma hakkını kısıtlayan hiçbir yasa yapamaz." Bu alan sivil toplum olarak bilinir.

ABD'deki demokrasi üzerine yazan Alexis de Tocqueville (1835-1840/2002) sivil toplumu demokrasinin temelleri arasında saymıştır. Sivil toplum "herhangi bir şekilde siyasal addedilen bir amaca sahip olmayan" ve "ticari ve sanayi kuruluşları"ndan farklı olan gönüllü örgütlerden oluşmaktaydı (s. 489). Tocqueville'e göre her yaştan, koşuldan ve fikirden Amerikalı binlerce farklı grupta bir araya gelmekteydi. Bunlar "dinsel, ahlâki, nafile, çok genel ve çok tikel, muazzam büyüklükte ve çok küçük" gruplardı (s. 489). İngiltere'de ve yaşamakta olduğu Fransa'da yeni projeleri hükümet ve soylular sınıfı yaratmakta ve yönetmekteydi. Ancak, bu ABD'de pek öyle değildi: "Orada, bir örgütlenmeyi göreceksiniz." (s. 489) Ama en önemli sonuçlar yeni hastanelerde ya da okullarda gözlemlenmiyordu – maddi sonuçlar demokratik sonuçlardan çok daha önemsizdi. Sivil toplumda "hisler ve fikirler kendilerini yenilerler; gönül genişler ve insan aklı ancak iki insan arasındaki karşılıklı etkiyle gelişir" (s. 491). Sivil toplum "insanların, güven, birlikte çalışma ve ödünleşme gibi demokratik alışkanlıkları pratik vasıtasıyla öğrendikleri kamusal 'alan'ı sağlar" (Eberly, 2000, s. 4).

ON İKİNCİ BÖLÜM

Akıl ve Demokrasi

Jürgen Habermas

Büyük Resim: Toplumsal Değişim
Teorisyene Kısa Bakış
Kavramlar ve Teori: Kapitalizm ve Meşrulaştırma
Liberal Kapitalizm ve Modernite Umudu
Örgütlü Kapitalizm ve Meşrulaştırma Krizi
Kavramlar ve Teori: Demokrasinin Sömürgeleştirilmesi
Yaşam Dünyasının Sömürgeleştirilmesi
Kamusal Alanın Sömürgeleştirilmesi
Kavramlar ve Teori: Demokrasi Umudu
Eleştirel Teori Umudu
Konuşma Toplulukları Umudu
Sivil Toplum Umudu
Özet
Perspektif Seçimi: Eleştirel Teori
Teori Alet Çantanız İçin

Büyük Resim: Toplumsal Değişim

Toplumların değişim süreçleri her zaman için sosyolojinin ilgili alanında yer almıştır. Modernitenin ortaya çıkışını hazırlayan toplumsal değişimler sosyologların ilgilendikleri ilk meselelerdi. Comte ve Spencer (Birinci Bölüm) yapısal farklılaşmayı harekete geçiren ve böylelikle toplumsal değişime yol açan sistemik ve çevresel baskıları anlayabilmek için organizmacı analojiyi kullanmışlardır. Marx, toplumların çatışma ve isyan vasıtasıyla değişimini açıklamak için diyalektik gerilim fikrini kullanmıştır. Weber toplumsal değişimi anlamak amacıyla Marx'ın sınıf nosyonunu irdelemiş ve meşruiyet gibi kültürel meseleleri analizine dahil etmiştir. Bizler, sosyolog kimliğimizle toplumsal değişimle her zaman ilgilenmişizdir; aynı tespit elbette bu bölümde yer alan teorisyenler açısından da geçerlidir.

Jürgen Habermas, toplumsal değişimin insanlar toplumun değişmesini tercih ettikleri için gerçekleştiğini ileri sürer. Bunun ziyadesiyle basit bir toplumsal değişim görüşü olduğu söylenebilir. Aslında demokrasinin de, insanların oy kullanmalarının da arkasında bu fikir yatar. Ama bu fikrin hiç de göründüğü kadar açık olmadığını fark etmeye başladık. Bir ulusal ekonomik sistemin hudutları içerisinde, ırk, toplumsal cinsiyet ve sınıf unsurlarının tümü değişime direnir. Yedinci Bölüm'de Wilson bize ABD'de siyahların yaşamlarının ancak ekonomik üretim tarzında sistem genelinde değişiklikler yapıldığı takdirde değişebileceğini gösterdi. Aynı bölümde Chafetz, bireysel etkiye kapalı yapısal değişiklikler olmadığı takdirde iradi değişimin toplumsal cinsiyet eşitsizliği üzerinde çok az etkisi olacağını gösterdi. Sekizinci Bölüm'de Pierre Bourdieu, habitusun gizli yapısının farkındalık düzeyimize takılmadan, sınıfsal konumumuzun tekrarlanmasına yönelik olarak nasıl işlediğini açığa çıkardı. Wallerstein (Onuncu Bölüm), küresel ölçekten bakıldığında toplumsal sistemin yönetemeyeceğimiz kadar karmaşık olabileceği konusunda uyardı. Manuel Castells, On Birinci Bölüm'de, direniş kimliklerinin simgeleri harekete geçici unsurlar vasıtasıyla proje kimlikleri oluşturmalarının küçük de olsa bir ihtimal olabileceği yönündeki umudunu paylaştı. Bir sonraki bölümde Jeffrey Alexander (2006) demokrasi ve sosyal adaletin, değişim için enerji sağlayan ikili kodlar üzerine inşa edildiğini, ancak "baskı söyleminin özgürlük söylemine içkin olması" nedeniyle sonucun her zaman için müphem olduğunu ileri sürer (s. 67). Bu kısmın son bölümünde (On Dördüncü Bölüm) Anthony Giddens (1990) modernitenin, dümeninde kimsenin bulunmadığı dolu dizgin giden kontrolden çıkmış bir tren olduğunu ileri sürer. Giddens şu soruyu sorar: "'Sevgili akıl' genelleştirmesi öngörümüze ve denetimimize tabi bir dünyayı neden üretmedi?" (s. 151).

Öte yandan Habermas'ın dayandığı perspektiften bakıldığında eleştirel teori moderniteye dair umudunu korur. Kendisi de bir Frankfurt Okulu taraftarı olan Erich Fromm (1955) bu umudu özetler:

> Bütün bu olgular insan aklına, insanın iyi niyetine ve aklıselime olan inancı yıkacak kadar güçlü değildirler. Diğer alternatifleri düşünebildiğimiz sürece kaybolmuş sayılmayız; birbirimize danışabildiğimiz ve birlikte plan yapabildiğimiz sürece umut edebiliriz. (s. 363)

Habermas, birçok açıdan son büyük modernistlerden biridir. Toplumu kontrolümüz altına alıp daha iyi, daha insani ve tam anlamıyla özgür bir

toplum yaratabilecek şekilde yönlendirebilir miyiz? Modernitenin yabancılaştırıcı güçleri karşısında akıl üstün gelebilir mi? Habermas bunların olabileceğini düşünür ve bizim de aynı şekilde düşünmemiz için nedenler gerekçeler sunar.

TEORİSYENE KISA BAKIŞ

Kısa Biyografi

Jürgen Habermas 18 Haziran 1929'da Düsseldorf'ta (Almanya) dünyaya geldi. İlk gençlik yılları Nazi yönetimi altında geçti. Bu deneyimin Habermas'ın özgürlük ve demokrasiye olan ilgisini belirlediği şüphe götürmez. Eğitimi öncelikli olarak felsefeyle şekillendi; ama aynı zamanda Alman edebiyatı, tarih ve psikoloji alanlarında da eğitim aldı. Habermas, 1956'da Frankfurt'taki Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nde [*Institute for Social Research*] Theodor Adorno'nun asistanı olarak çalışmaya başladı. Böylelikle, Frankfurt Eleştirel Okulu'yla resmen bağlantı kurmuş oldu. Habermas 1961 yılında Heidelberg Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaya başladı. Ancak 1964 yılında felsefe ve sosyoloji profesörü olarak Frankfurt'a döndü. 1971'den 1981'e kadar Max Planck Enstitüsü'nün müdürü olarak çalıştı. Burada iletişimsel eylem teorisini şekillendirmeye başladı. 1982 yılında, Frankfurt Enstitüsü'ne döndü ve 1994 yılında emekli olana kadar burada çalışmaya devam etti.

Temel Sosyolojik Meseleler

Nazi Almanya'sındaki siyasal baskıdan yola çıkan Habermas, etiğe dair siyasal ya da ekonomik güce dayanmayan ve evrensel düzeyde içerici olacak bir sosyal teori geliştirmeye yöneldi. Habermas, insanlığın rasyonel varoluş umudunu iletişime içkin süreçlerde gören bir eleştirel kuramcıdır. Özellikle, "katılımcı demokrasinin ileriye gitmesi için demokrasinin sivil alanı nasıl yeniden canlandırılabilir" sorusunu sorar.

Basitçe Söylersek

Örgütlü kapitalizmin, kitle iletişim araçlarının ve toplum ve insan ilişkileri üzerine bilimsel çalışmaların metalaşmasının bir sonucu olarak, yaşam dünyası ve kamusal alanın sömürgeleştirilmesi vasıtasıyla demokrasi etkisiz kılınmıştır. Ancak, eleştirel teori ve iletişime içkin nitelikler sivil toplumun ve katılımcı demokrasinin konuşma topluluklarında uygulanarak yeniden canlanmaları için bir temel oluşturabilir.

Anahtar Kavramlar
Meşruiyet, otorite, yaşam alanı, liberal kapitalizm, de-politize sınıf, kamusal alan, pragmatik uzlaşma, örgütlü kapitalizm, meşruiyet krizi, yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi, yönetmek, genelleştirilmiş mübadele araçları, kamusal alanın sömürgeleştirilmesi, kamuoyu, analitik bilgi, yorumsamacı bilgi, eleştirel teori, konuşma toplulukları, iletişimsel eylem, sivil toplum.

Kavramlar ve Teori: Kapitalizm ve Meşrulaştırma

Karl Marx'ın kapitalizm teorisinden, Max Weber'in devlet ve meşrulaştırmayla ilgili fikirlerinden, Edmund Husserl'in yaşam dünyası nosyonundan ve Talcott Parsons'ın toplumsal sistemler görüşünden faydalanan Habermas bize toplumsal bir değişim ve modernite modeli sunar. Marx'ın kapitalizm teorisi ve Parsons'ın sistemin bileşenlerinin nasıl bütünleştikleriyle ilgili argümanı hakkında artık bilgi sahibiyiz. Fakat şimdi biraz Weber'in ve Husserl'in Habermas'ın teorisine katkılarından söz etmek istiyorum.

Meşrulaştırmalar, bir toplumun toplumsal olarak üretilmiş gerçekliğin belirli bir kısmını haklılaştırmak amacıyla anlattığı hikâyeler, anlatılar ve mitlerdir. **Meşrulaştırmaya** dair Weberyen yaklaşım dışlayıcı olmamakla birlikte özellikle iktidar, otorite ve devlete odaklanır. Devlet gibi bir hâkimiyet sisteminin işleyebilmesi için halkın devlete inanması gerekir. Bu ihtiyaç, kısmen iktidar kullanımının doğurduğu maliyetten kaynaklanır. Halkın otoriteye belirli bir ölçüde inancının olmadığı durumlarda zora dayalı iktidar vasıtasıyla itaate zorlanması gerekecektir. Zora dayalı iktidar, dışsal toplumsal kontrol mekanizmalarının yüksek düzeyde devreye sokulmasını gerektirir. İzleme (halkın itaat edip etmediğini gözleyebilmeniz ve görmeniz gerekir) ve güç (zira isteyerek itaat edilmez) söz konusu toplumsal denetim mekanizmaları arasında yer alır. Meşrulaştırmaya dayanmayan bir hâkimiyet sistemini devam ettirmenin teknoloji ve insan gücü açısından maliyeti çok yüksektir. Ek olarak, insanlar zor kullanımına uzun vadede ya isyan ederek ya da vazgeçerek karşılık verirler – her ikisi de arzulanan hedefe aykırıdır.

Zora dayalı iktidarın aksine, *otorite,* uygulayanın sistemin haklılığına olan inancına dayanan bir performansı şart koşabilmeye işaret eder. Meşruiyetin sahneye çıktığı yer tam da burasıdır. Meşruiyet, insanların sisteme inanmaları için gereken ahlâki temeli sağlar. Diyelim dersinize giren öğretim üyesi size iki hafta sonra sınav olacağını söylediğinde iki hafta sonra okula sına-

va girmek üzere gidersiniz. Kimsenin sizi zorlamasına gerek kalmaz; zira öğretim üyesinin sınav yapma hakkı olduğuna inanırsınız. Weber'in anlatmak istediği budur: Toplumsal sistemlerin işleyebilmesi kültürel sisteme duyulan inançtan kaynaklanır. Devlet, neredeyse sadece iktidara bağlı olarak tanımlandığı için meşruiyete özellikle bağımlıdır.

Yaşam dünyası kavramının kökleri Edmund Husserl'in düşüncesinde bulunabilir. Habermas bu kavramı bireyin gündelik yaşamını –kişinin doğrudan deneyimlediği, kültür ve toplumsal ilişkiler üzerine inşa edilmiş olan ve dolayısıyla tarihsel ve toplumsal özgüllüğe sahip anlamlarla dolu bir dünyayı– ifade etmek için kullanır. Yaşam dünyasının amacı iletişime olanak sağlamaktır: İnsanların anlamlarını, pratiklerini ve amaçlarını ortak bir yaşam çatısı altında örmek için etkileşime girmelerini sağlayan ortak hedefler, pratikler, değerler, diller kümesi sunmaktır.

Liberal Kapitalizm ve Modernite Umudu

Habermas, Marx ve Weber'den yola çıkarak kapitalizmin iki evresi olduğunu ileri sürer: Liberal kapitalizm ve örgütlü kapitalizm. Her bir evre kapitalizmle devlet arasındaki değişen ilişkiyle tanımlanır. *Liberal kapitalizm* söz konusu olduğunda, devletin ekonomiye müdahalesi çok azdır. Böylelikle kapitalizm herhangi bir sınırlandırmaya tabi olmadan işleyebilir. Liberal kapitalizm kapitalizmin ve ulus-devletin başlangıç evrelerinde ortaya çıkmıştır.

Kapitalizm ve ulus-devlet, Batı Avrupa'yı ve haliyle dünyayı yeniden tanımlayan radikal değişikliklerin bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. Bu değişiklikler, çok daha önce başlamış olsalar da 17. ve 18. yüzyıllarda bir bütün halini alırlar. Bu dönemden önce Avrupa'daki devlet biçimi aslen, 1066'da Normanlar tarafından Avrupa'ya getirilen feodalizmdir. Feodalizm toprak kullanım hakkına ve kişisel ilişkilere dayanır. Bu ilişkiler ve dolayısıyla da toprak, kraliyet ailesi ve köylüler arasında net bir toplumsal bölünmenin olduğu monarşinin etrafında örgütlenir. Buna bağlı olarak, feodal Avrupa'da toprakla bağlantılı kişisel yükümlülükler ve ilişkiler sıradan kişinin yaşam dünyasında çok önemli bir yere sahiptir. Sıradan insan toprağın efendisine* karşı yükümlülüklerinin tam anlamıyla farkındaydı. Bu, bir çeşit ailevi ilişki olarak görülüyordu; başlıca amacı sadakatti. Burada önemli bir noktayı gözden kaçırmayın: Feodalizmde insanlar *monarşinin tebaasıydı*; vatandaş statüsünde değillerdi.

(*) Metnin İngilizce orijinalinde "landlord" toprak sahibi. "Landlord"un kökeni "lord of the land", "toprağın hâkimi, toprağın efendisi" – ç.n.

Kapitalizm, devleti, Protestanlığı ve Sanayi Devrimi'ni içeren kurumsal bir alandan doğdu. Ulus-devlet, zorunlu olan tektip para sistemini ve özel mülkiyetle ilgili güçlü hukuk kurallarını sağlamak için gerekliydi. Protestan Reformasyonu, bireyciliğin ve çalışma ahlâkının merkezde durduğu güçlü değerlere sahip bir kültür yarattı. Son olarak, Sanayi Devrimi, kapitalizmin ihtiyaç duyduğu sömürü düzeyini sağladı. Daha önce gördüğümüz üzere, kapitalizm yeni bir toplumsal kategorinin ortaya çıkmasına neden olmuş, toplumsal konumların tesisinde ve anlaşılmasında yeni bir anlayışın oluşmasını sağlamıştır. Habermas'a göre, ulus-devlet ve kapitalizm böylelikle *sınıf ilişkilerini de-politize* etmiş, eşitliğin piyasa rekabetine dayanmasını önermiş, bu sayede, kamusal alanın ya da sivil toplumun ortaya çıkışına büyük bir katkı yapmıştır.

Dolayısıyla, sınıf artık siyasal değil, ekonomik bir meseledir – sınıf ilişkileri artık, kişisel ilişkilerin ve aile bağlantılarının değil serbest piyasa rekabetinin sonucu olarak görülür. Kapitalizm ve ulus-devletin sağladığı medeni özgürlükler kapsamında toplumun bütün üyeleri eşit vatandaşlar ve ekonomik rakipler olarak görülürler. Toplumun üyeleri arasındaki bütün farkların doğuştan kazanılan haklardan ve kişisel ilişkilerden ziyade ekonomik rekabetten ve piyasa güçlerinden kaynaklandığına inanılır. Liberal kapitalizmin yaşam dünyasında ciddi değişikliklere yol açtığı açıktır: Yaşam dünyası demokratik özgürlükler ve sorumluluklarla tanımlanan bir dünyaya dönüşmüştür. Toplumsal ilişkiler artık ailevi değildir; daha ziyade hukuksal ve rasyoneldir. Bu yaşam dünyasındaki kişinin temel amacı tam demokratik katılımdır. Habermas'a göre bu türden tam katılımın mekanizması kamusal alandır.

Aydınlanma idealleri, yönetimin feodalizmden ulus-devlet demokrasisine dönüşümü ve kapitalizmin yükselişi bir araya gelerek daha önce varolmayan bir şeyi yarattı: Kamusal alan.* **Kamusal alan** demokratik, kamusal tartışma alanıdır. Feodalizmin idaresi altında tebaa elbette monarşiden ve yaşam tarzından şikâyet edebilmekteydi; hiç şüphesiz etmiştir. Ama kişinin hiçbir şekilde kontrol edemediği bir durum hakkında hoşnutsuzluğunu ifade etmesiyle üzerinde kontrol sahibi olması beklenen siyasal meseleleri tartışması arasında büyük bir fark vardır. Unutmayın, Avrupa ve Amerika Kıtası ilk kez bu dönemde hak ve yurttaşlık sorumluluklarına sahip vatandaşlara sahip olmuştur. Bu yeni vatandaş şahsa yönelik güçlü bir inanç ve umut beslenmekteydi. Aydınlanma'nın idealleri vatandaşların bilgilendirileceklerine ve de-

(*) Burada yazar "kamusal alan"ın terim olarak önceden yokluğundan bahsediyor. Fakat, modern dünyada kamusal alan olarak tanımlanan olgunun belirleyici özellikleri, kamu fikrinin tarihsel evrimiyle birlikte gelişmiştir – ç.n.

mokratik sürece tam anlamıyla katılacaklarına inanıyor, bu güçlü demokrasinin gerçekleşeceği yerin kamusal alan olduğuna işaret ediyordu.

Habermas'a göre kamusal alan bir dizi kültürel kurum ve pratikle devlet erki arasında yer alan bir yerdir; işlevi özel bireyler olarak vatandaşların kaygılarıyla devlet çıkarları arasında aracılık yapmaktır. Söz konusu kamusal alanın iki ilkesi vardır: Sınırsız bilgiye erişim ve eşit katılım. Dolayısıyla kamusal alan, bilgiyi halka yayan dergiler ve gazeteler gibi kültürel örgütlenmelerden oluşur; kamusal tartışmanın gerçekleştiği kamu meclislerini, kafeleri, barları, siyasal kulüpleri vb. siyasal ve ticari örgütlenmeleri içerir. Bu kamusal alanın amacı *pragmatik konsensüstür.*

Dolayısıyla liberal kapitalizm döneminde devletle kapitalizm arasındaki ilişki en doğru şekilde, Fransızcada "yapmaya izin vermek" anlamına gelen *laissez-faire* ifadesiyle nitelenebilir. Bireyin kendi amaçlarının peşinden gitmesine karışılmadığı sürece herkesin çıkarına en iyi şekilde katkıda bulunacağı varsayımı bu politikayı destekler. Buna bağlı olarak, hükümetin kapitalizmden olabildiğince uzak tutulması gerekir. Bu düşünme biçiminde kapitalizm, toplumdaki seçkinlerin aile bağlarından ziyade başarılı bir rekabetin sonucunda belirlendikleri, eşitlik üreten bir mekanizmayı temsil eder. Liberal kapitalizm döneminde en başarılı olanların zirveye çıkabilmeleri için kapitalizmin piyasasına herhangi bir müdahalede bulunulmaması gerektiği düşünülmüştü. Bu açıdan, piyasanın "görünmez eli"ne olan inanç, mevcut piyasaya en fazla uyum gösterenin hayatta kaldığı, geri kalanların doğal olarak ayıklandığı evrimci bir anlayışa tekabül ediyordu.

Örgütlü Kapitalizm ve Meşrulaştırma Krizi

Aydınlanma'dan çıkan kapitalizmin ve demokrasinin ideal dünyası böyleydi. Asıl yönlendirici inanç ilerlemeydi; insanlık monarşik yönetimin feodal bağlarından kurtarılarak özgür kılınmıştı ve her bir birey kendi çabaları gereğince ya varlığını sürdürecek ya da kaybedecekti. Bireylerin çabaları ekonomik amaçların yanı sıra tam demokratik katılıma da odaklanmalıydı. Her vatandaş, bütünsel ve sürekli bir eğitim sürecinde yer almalıydı – eğitim sadece okullarla kısıtlı olmayacaktı; kamusal alan vasıtasıyla da yürütülecekti. Modernitenin umudu, böylece, her bir vatandaşa ve kişinin tam katılımına bağlanmıştı – rasyonel söylemin, akılla verilen ve eşitlikçiliğin kılavuzluğunda olan kararlara yol açacağına inanılıyordu.

Ekonomiyle devlet arasındaki ilişki iki ekonomik meseleden dolayı değişti. Bu değişim yaşam dünyasını ve kamusal alanı ciddi ölçüde etkiledi. İlk

olarak, serbest piyasalar dengeli bir oyun alanında eşit rakipler üretmekten ziyade tekel yaratmaya eğilimlidirler. Buna bağlı olarak, 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında ABD'nin ekonomisi aslen, "hırsız baronlar" olarak adlandırılan bir seçkin işadamları [sic.] grubu tarafından yönetiliyordu.* Demiryolları kodamanı olan William V. Vanderbilt'e atfedilen sözün bu kapitalistlerin tavrını en iyi anlatan ifade olduğu söylenebilir: "Kamuya lanet olsun." Bu insanlar (bilimsel işletmenin yaratıcısı olan Frederick Taylor'a atfen) Taylorizm adı verilen bir işletme teorisi ve ölçek ekonomilerinden hareketle, verimliliğe vurgu yaptılar. Sonuçta, büyük ölçekli [şirketler] piyasalara hâkim oldular. Bu tekeller sadece piyasalarla kısıtlı değildi; dikey bütünleşmeye de yayıldılar. Bir şirket, dikey bütünleşmeyle imalat öncesi ve sonrası arz hatlarını da kontrol eder. Bunun bir örneği, aynı dönemde piyasaya hâkim olan, kuyuların ve rafinerilerin mülkiyetini elinde bulunduran ve ürünlerini piyasaya taşıyan demiryolları sistemini kontrol eden Standard Oil'dır.

ABD yönetimi yaygın tekelleşmeye anti-tröst yasalarını yürürlüğe koyarak yanıt verdi. Bu türden ilk yasama örneği Sherman Antitröst Yasası'ydı (1890). Yasada şu ifadeler yer alıyordu:

> Tröst ya da bir şekilde birleşmeyi içeren her sözleşme ya da birden fazla devlet arasındaki ya da yabancı uluslarla ticareti kısıtlayan her plan yasadışıdır. ...Tekelleşen ya da tekelleşmeye yönelik hareket eden, ya da birden fazla devlet arasındaki ya da yabancı uluslarla ticaretin herhangi bir kısmını tekelleştirmek için başka bir kişiyle ya da kişilerle birlikte hareket eden ya da birlikte plan yapan ağır ceza gerektiren suç işlemiş sayılacaktır.

Ancak, kapitalistler anayasaya dayanarak bu yasaya karşı çıktılar; Yüksek Mahkeme de yasanın birkaç yıl boyunca uygulanmasını engelledi. Nihayetinde mahkeme, 1904 yılında yönetimin lehine karar verdi ve Antitröst Yasası hem Theodore Roosevelt hem William Taft'ın başkanlıklarında güçlü bir şekilde kullanıldı. ABD yönetiminin düzenleyici gücü Woodrow Wilson'ın başkanlığında ve Clayton Antitröst Yasası'nın 1914 yılında kabul edilmesiyle daha da genişletildi.

Ekonominin devletle ilişkisini değiştiren ikinci ekonomik mesele ekonomik dalgalanmalardı. Karl Marx'ın işaret etmiş olduğu gibi, kapitalist ekonomiler her seferinde çok daha keskin gerilemelere neden olan dönemsel dal-

(*) Burada bahsedilen dönemde, ABD'de bu grubun içinde kadınlar olduğunu söylemek kolay olmadığı ve sermayenin eril niteliğini vurgulamak için İngilizce metinde olduğu haliyle "businessmen" "iş adamları" olarak çevrilmiştir – ç.n.

galanmalara eğilimliydiler. 1920'lerin sonlarına gelindiğinde kapitalist ekonomik sistem keskin bir düşüşe geçti; bu, 1930'lar boyunca dünya genelinde ekonomik buhrana neden oldu. "Klasik ekonomi" olarak adlandırılan sistem gözden düştü ve kendisine rakip sayısız sistem onun yerine geçmeye çalıştı. Sonuçta, John Maynard Keynes'in 1936 tarihli *The General Theory of Employment, Interest and Money* [*Genel Teori: İstihdam, Faiz ve Paranın Genel Teorisi* (Kalkedon, 2008)] adlı kitabında açıklanan fikirleri kabul gördü. Keynes'in fikri basitti ve Marx'ı hatırlatıyordu: Kapitalizm aşırı üretime meyillidir – sistemin üretme ve ürünleri nakletme kapasitesi talepten daha fazladır. Keynes'in teorisi, o dönem popüler olan piyasanın görünmez eline inanca karşı çıkıyor ve devlet harcamalarının ve ekonominin devlet tarafından yönetiminin ekonomik alanda yaşanan periyodik döngülerin gücünü ve şiddetini azaltacağını ileri sürüyordu.

Keynes'in fikirleri başlangıçta Franklin D. Roosevelt'in, yetersiz talebin Buhran'a yol açtığı yönündeki inancı üzerinde etkili oldu ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra genel kabul gördü. Yönetimler ekonomiyle ilgili istatistikler oluşturmaya başladılar, kapitalizm üzerindeki kontrollerini genişlettiler ve talebi yüksek düzeyde tutmak için harcamaları artırdılar. Bu yeni yaklaşım 1950'ler ve 1960'lar boyunca devam etti. 1970'lerdeki ekonomik sorunlar Keynesyen ekonominin üzerine gölge düşürseler de belirli düzeyde devlet harcaması ve ekonominin devlet tarafından manipülasyonu yeni ekonomi politikalarına dahil edildi.

Dolayısıyla tamamen serbest olan piyasaların tekellere ve dönemsel dalgalanmalara yol açmaya meyletmelerine bağlı olarak devlet, ekonominin denetlenmesine daha fazla dahil oldu. Öyleyse *örgütlü kapitalizm*, ekonomik uygulamaların devlet tarafından denetlendiği, yönetildiği ya da örgütlendiği bir kapitalizm türüdür. Habermas'a göre, liberal kapitalizmden örgütlü kapitalizme geçiş, kapitalizmin (metalaşma, piyasanın genişlemesi, reklamcılık gibi) diğer genel dinamikleriyle birlikte üç başat etkiye sahiptir.

İlk olarak, krizlerin türü ve alanında bir değişiklik olmuştur. Gördüğümüz gibi liberal kapitalizm ekonomik krizlerden zarar görmüştür. Öte yandan örgütlü kapitalizmde, ekonomi belirli bir ölçüde devlet tarafından yönetilir. Bu değişiklik kriz vurduğunda ekonominin krizinden değil, devletin krizinden bahsedeceğimiz anlamına gelir. Bu, devlet ve halkın rasyonaliteye inancı itibarıyla gerçekleşen bir *meşruiyet krizidir*.

Burada devletle ekonomi arasındaki ilişkide iki durum ortaya çıkar. Devlet kapitalizmi örgütlemeye çalışmaktadır ve bunu yaparken bilimsel bil-

giyi kullanmaktadır. Dolayısıyla, sadece ekonomik felaketler değil meşruiyet ve rasyonalite krizleri yaşanmaktadır. Habermas'a göre, buna rağmen asıl sorun ekonomidir: Kapitalizm kendi doğasında durmaksızın ekonomik krizler yaratan bir dizi sorun barındırmaktadır. Ama devletin ekonomiyi yönetme girişimlerine bağlı olarak halk, ekonomik krizlerden ziyade devletten gelen etkisiz ve tutarsız karşılıklarla yüzleşir. Daha önemlisi, devlet ekonomik ve toplumsal sorunları çözmeye çalışırken bilimsel bilgiye ve teknik denetime gitgide daha fazla bel bağlar. Teknik denetime duyulan bu güven, toplumsal ve ekonomik sorunların niteliğini dönüşüme uğratarak daha ziyade teknik meseleler olarak görülmelerine yol açar.

Kavramlar ve Teori: Demokrasinin Sömürgeleştirilmesi

Liberal kapitalizmden örgütlü kapitalizme dönük değişimin diğer iki önemli sonucu yaşam dünyası ve kamusal alanla ilgilidir. Meşruiyet ve rasyonalite krizleriyle ilgili tartışmamızda yaşam dünyasındaki değişimleri görmeye başlayabiliriz. Liberal kapitalizmin yaşam dünyası, bilim ve akıl vasıtasıyla ilerlemeye inanan bir kültürden üretilir. Bu yaşam dünyasında, kişinin demokratik sürece etkin katılımı beklenir. Ancak, örgütlü kapitalizmdeki meşruiyet krizinden kaynaklanan genel rahatsızlık hali insanların motivasyonunu düşürür ve toplumsal hayata yükledikleri anlamı önemsizleştirir.

Yaşam Dünyasının Sömürgeleştirilmesi

Yanı sıra, Habermas'a göre **yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi** siyasal ve ekonomik sistemlere bağlı olarak gerçekleşmektedir. Habermas'ın ne demek istediğini anlamak için biraz geriye gitmemiz gerekiyor. Daha önce de belirttiğim gibi, Habermas bize toplumsal evrimle ilgili bir teori sunar. Genel olarak toplumsal evrimciler, toplumun daha da karmaşıklaşarak evrildiğini ileri sürerler: Yapılar ve sistemler giderek daha da farklılaşır ve ayrışırlar. Evrimci argümana göre söz konusu ayrışma ve karmaşıklık, değişen bir çevreye daha kolay uyum gösteren ve ayakta kalmayı becerebilen bir sistem üretir.

Farklılaşmış sistemlerde ortaya çıkan sorunlardan biri koordinasyon ve denetimle ya da Habermas'ın ifadesiyle *yönetmekle* ilgilidir. Karmaşık toplumsal sistemlerde, kurumlar ve yapılar farklı değerlere, rollere, statü konumlarına, dillere vb. sahiptir (Yapısal farklılaşmayla kastedilen tam da budur). Farklılaşmış toplumsal yapılar kendi hatlarında devam etmeye meyillidir. Talcott Parsons'ın bu sorunun *genelleştirilmiş mübadele aracılarıyla* [*generalized media of exchange*] çözüldüğünü düşündüğünü gördük (İkinci Bö-

lüm). Burada aracılar [*media*] fikri önemli; öyleyse biraz daha ele alalım. Meriam-Webster (2002), aracı kavramını "bir şeyi elde etmeyi, aktarmayı ya da devam ettirmeyi sağlayan şey" olarak tanımlar. Örneğin dil, bir aracı biçimidir: İletişimin örgütlendiği ve devam ettirildiği asli aracıdır. Farklı sosyal kurumlar ya da yapılar farklı aracılar kullanırlar. Sözgelimi eğitimde aracılık eden bilgidir; hükümette ise iktidardır. Bunlar eğitimin ve hükümetin işlevlerini yerine getirmelerini sağlayan araçlar ya da aracılardır.

Parsons'a göre farklı toplumsal alt sistemlerde toplumsal bütünleşme ve yönlendirme meselesini çözebilmek için, bütün kurumların mübadele aracı olarak kullanmalarına olanak tanıyan genel ya da soyut aracılar geliştirmek gerekir. Bunu sınır geçişleri gibi düşünebiliriz. Ekonomi ve eğitim gibi farklı toplumsal yapılar ya da alt sistemler arasında bir sınır hattını gözünüzde canlandırın. Ekonomiyle eğitim arasındaki sınırdan nasıl geçilebilir? Ya da farklı bir analoji kullanacak olursak, ekonomi ve eğitim farklı dillere ve değerlere sahipken birbirleriyle nasıl konuşabilirler?

Habermas, yaşam dünyası, ekonomi ve devlet arasındaki sınırlarla özellikle ilgilenir. Habermas'a göre, Parsons temelde, devlet ve ekonominin, yaşam dünyasıyla mübadele aracı olarak sırasıyla iktidarı ve parayı kullandıklarını ileri sürer. Bunun üzerine bir dakikalığına düşünecek olursanız mantıklı olduğunu görürsünüz: Sizler yaşam dünyanızda var olursunuz; bu durumda ekonomi sizin istediğiniz neye sahiptir? Dilediğiniz bütün arabaların, evlerin ve diğer metanın listesiyle başlayabilirsiniz. Ama bunların hepsinin özeti nedir? Para. Ve ekonomi sizi yaşam dünyanızı terk edip işe gitmek için nasıl ikna eder? Para. Öyleyse para, yaşam dünyasıyla ekonomi arasındaki mübadele aracıdır. Aynı mantık yaşam dünyasıyla devlet arasındaki sınırlar için de geçerlidir: Devlet iktidara sahiptir ve iktidar devletle etkileşime girmemizi sağlar.

Ancak Habermas'a göre (1981/1987) burada bir sorun vardır:

> Bu görüşe karşı çıktığımı belirtmek isterim – kültürel yeniden üretim, toplumsal bütünleşme ve toplumsallaşma işlevlerinin öncelikli olduğu yaşam alanlarında araçlar eylemi koordine eden mekanizma işlevi üstlenmek suretiyle karşılıklı anlayışın yerine geçemezler – diğer bir ifadeyle, karşılıklı anlayış *teknikleştirilemez* – öte yandan, iletişim teknolojileriyle yaygınlaştırılabilir ve örgütsel olarak dolayımlanabilir – diğer bir ifadeyle, *rasyonelleştirilebilir*. (s. 267)

Habermas yaşam dünyasının, "sosyopatolojik sonuçlara yol açmaksızın" para ve iktidar gibi aracılara indirgenmesini engelleyen kendine içkin bir

özelliği olduğunu ileri sürmektedir (s. 267). Farklı bir konudan, cinsel ilişkiye girmekten basit bir örnek vereyim. Birçok kişi bu davranışı, doğasını kökten değiştirmeden, para aracısını kullanarak "teknikleştiremeyeceğinizi"; partnerinizle sevişmekle bir fahişeyle cinsel ilişkiye girmek arasında açık bir fark olduğunu savunacaktır. Habermas, genel olarak insanlık ve iletişim hakkında aynı türden bir savunu sunmaktadır. Habermas'a göre karşılıklı anlayış alanı –yaşam dünyası– özsel bir şekilde değiştirilmeden iktidar ve paraya indirgenemez.

Ancak Habermas, Parsons'ın teorik bir hataya düştüğünü ileri sürmüş olmuyor. Parsons kendisini bir ampirist olarak görüyordu ve sadece toplumsal dünyayı betimlemeyi amaçlıyordu. Bu açıdan bakınca Parsons haklıydı: Modernitenin yaşam dünyasını dolayımlamaya çalışan bir tarafı vardı. Habermas bu fikri Parsons'dan alır ve devlet ve ekonominin yaşam dünyasına kendi aracılarını dayatmakla yaşam dünyasını kökten değiştirmekte olduklarını ileri sürer. Yaşam dünyası, tanımı itibarıyla köklü biçimde değişime uğratılmadan para ya da iktidar vasıtasıyla dolayımlanamaz.

Habermas'a göre yaşam dünyası, *konsensüs* vasıtasıyla doğal yollardan elde edilir. Simgesel etkileşimciler de temelde aynı şeyi ileri sürer (Üçüncü Bölüm): Etkileşimler, bilerek ya da bilmeyerek anlam ve eylem üzerine yüz yüze müzakere eden bireyler tarafından yaratılır ve kazanılır. Bu müzakere ya da konsensüs inşası esasen konuşma vasıtasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla, paranın ya da iktidarın kullanılması yaşam dünyasını kökten değiştirir. Habermas'ın ifadesiyle (1981/1987) yaşam dünyası sömürgeleştirilir: "Yaşam dünyasının dolayımlanması bir sömürgeleştirme biçimine bürünür." (s. 196)

Yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi fikri, belki de, Habermas'ın en fazla bilinen ve en kışkırtıcı fikirlerinden biridir. Merriam-Webster'ı (2002) yine kullanacak olursak, bir sömürge, "hami devletin yerleşik işgalini ve [yönetimini] kolaylaştırmanın bir aracı olarak, yabancı ve uzaktaki yeni bir toprak parçasına yerleşen ve anavatanları ya da hami devletleriyle bağlarını devam ettiren insan topluluğu"dur. Habermas, modern devletin ve ekonomik sistemin (kapitalizm) aracılarını yaşam dünyasına dayattıklarını ileri sürmektedir. Bu açıdan para ve iktidar tam anlamıyla bir sömürge işlevi görmektedirler – bu uzak toplumsal yapıların, insanların yerel yaşam dünyalarını işgal etme ve tahakküm altına alma amaçlarını gerçekleştirmek için başvurdukları araçlardır.

Habermas (1981/1987, s. 356) örgütlü kapitalizmdeki dört unsurun yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesine zemin hazırladığını ileri sürer. İlk olarak, yaşam dünyası toplumsal sistemlerden ayrıştırılmıştır. Tarihsel olarak, yaşam dünyasıyla toplum arasında daha yakın bir bağ vardı. Aslına ba-

kılırsa ikisi bir arada varlık gösteriyorlardı; diğer bir ifadeyle toplum ve yaşam dünyası aynı anlama gelecek ölçüde örtüşüyorlardı. Toplumsal farklılaşma ve karmaşıklaşma arttıkça yaşam dünyasının kurumsal alanlarla bağlantısı kesilir. İkincisi, yaşam dünyasıyla farklı toplumsal alt sistemler arasındaki sınırlar farklılaşmış roller vasıtasıyla düzenlenir. Toplumsal rollerin davranışlar için senaryolar olduklarını aklınızda tutun. Geleneksel toplumlarda, toplumsal rollerin çoğunluğu aileyle bağlantılıydı. Dolayısıyla, örneğin yaşça en büyük erkek önder olurdu – ailevi ve dinî konumlar aynı rolle tanımlanır ve yazılırdı. Bu tür bir rol türdeşliği yaşam dünyasıyla toplum arasındaki ilişkinin nispeten sorunsuz olmasını sağlıyordu. Daha önemlisi, iki alanın birbirine bağlanmasını sağlıyordu.

Üçüncüsü, örgütlü kapitalizmde işçilere boş zaman ve harcanabilir nakit şeklinde sunulan ödüller bürokratik yönetimin taleplerini dengeliyordu. "Burjuva hukuku, yaşam dünyasının taleplerini bürokratik yönetim karşısında açıkça ön plana aldığı her yerde, özgürlüğü gerçekleştirmenin ikircikliliğini kaybeder; bunun maliyeti yıkıcı yan etkilerdir." (Habermas, 1981/1987, s. 361) Dördüncü olarak, devlet kapsamlı refah sağlar. İşçilerin korunmasına yönelik yasalar, sosyal güvenlik vb. sömürünün etkisini azaltır ve tüzel kişilerin bireysel çıkarlarının peşinden gittikleri ve "kendini gerçekleştirmenin ve kendi kaderini tayin etmeye yönelik özelleştirilmiş umutların öncelikle... tüketici ve müşteri rolü içine yerleştirildiği" (s. 350) bir salahiyet kültürü yaratır.

Konuyu basitleştirmek için ilk iki unsuru aynı grupta; son iki unsuru ise diğer bir grupta ele alabiliriz. İlk iki unsur genelde karmaşık toplumsal çevrelerin sonuçlarıyla ilgilidir. Toplumsal çevre, yapısal farklılaşmaya bağlı olarak ne kadar karmaşıksa, her bireyin uğraşmak durumunda kalacağı kültürlerin ve rollerin sayısı ve çeşitliliği artacaktır. Bu, yaşam dünyasını oluşturan unsurlar –kültür, toplum ve kişilik– arasındaki bağlantıları çözecektir.

Son iki unsur, devletin kapitalist sistemi, kapitalistleri ve işçileri koruduğu örgütlü kapitalizmdeki konumunun sonuçlarıyla ilgilidir. Devlet böyle yaparak, aksi takdirde toplumsal çatışma ve değişime yol açacak meselelerin bir kısmını hafifletir. Ama belki de daha önemlisi, devlet kişiyi daha da bireyleştirir. Her ikisi de salahiyet iklimiyle bağlantılı olan tüketici ve müşteri rolleri demokratik vatandaş rolüne gölge düşürür.

Bu unsurların bir sonucu olarak, örgütlü kapitalizmde kültür ve toplumsal konumlar gibi yaşam dünyasını besleyen her şey güç ve iktidar tarafından tanımlanmaya ya da gücün ve iktidarın etkisine girmeye başlar. Para ve iktidarın kendilerine özgü belirli bir mantığı ya da rasyonalitesi vardır. Weber

birbirinden farklı dört rasyonalite biçiminden bahsetmiştir. Bunlardan ikisi buradaki tartışmayla bağlantılıdır: Araçsal rasyonalite ve değere yönelik rasyonalite. Araçsal rasyonel davranış, sırf amaç-araç hesaplamasıyla belirlenir. Örneğin, burada bulunmanız iyi bir iş ya da kariyer edinmek amacına yönelik bir araçsa üniversiteye gelmenizin araçsal anlamda rasyonel olduğu söylenebilir. Değere yönelik rasyonel davranış, kişinin değerlerine ya da ahlâkî ilkelerine dayanan edimdir. Vergi ödememek için sahte bir gelir vergisi beyanı verme örneğini ele alalım. Yakalanmanız imkânsızsa bunu yapmanız araçsal olarak rasyonel olacaktır. Bu, arzu edilen bir amaca ulaşmanın en kolay yolu olacaktır. Ancak bunun sahtekârlık olduğuna inandığınız için böyle bir şey yapmazsanız davranışınıza değerler ve ahlâki ilkelerin rasyonel olarak kılavuzluk ettiği söylenebilir.

Değere yönelik rasyonalite özellikle yaşam dünyasıyla ilişkiliyken, araçsal rasyonalite özellikle devlet ve ekonomiyle bağlantılıdır. Buna bağlı olarak yaşam dünyası sömürgeleştirildiğinde karşımıza çıkan sonuçların büyük bir kısmı, toplumsal sistemin değere yönelik rasyonaliteden yoksun kalması ve artan bir şekilde araçsal rasyonalitenin işgaliyle yüzleşmesidir. Bunun sonucunda "normlar ve değerlerle bağlantısını büyük ölçüde yitirmiş olan toplumsal bir ilişkiyi –sözgelimi para gibi– sistemik mekanizmalar yönetir. ... [N]ormlara uyarlı tutumlar ve kimlik oluşturan toplumsal üyelikler gerekli olmadıkları gibi mümkün de değillerdir" (Habermas, 1981/1987, s. 154). Böyle bir modern toplumsal sistemde insanlar, zamanla, başarının ve mutluluğun asli araçları olarak görülen para ve iktidara değer vermeye başlarlar. Para, kimlik inşasında ve diğer insanları etkilemek için kullanılmaya başlanan metayı satın almak için kullanılır. Saygı, insani bir değerden olmaktan çıkarak verili değil talep edilen bir şeye, onur meselesinden ziyade iktidarın bir taktiğine dönüşür.

Bunun önemini kavrayabilmek için modernitenin yaşam dünyası idealini hatırlayın. Yaşam dünyası geleneksel toplumdan modern topluma doğru geçiş sürecinde değişime uğradığında önem kazandı ve öncelikleri değişti. Yaşam dünyası, ideal olarak, demokratik özgürlükler ve sorumlulukların hâkimiyeti altında ve Aydınlanma'nın amaçlarını –ilerlemeyi ve eşitliği– iletişim ve konsensüs vasıtasıyla gerçekleştirmek için neler yapılacağı üzerine muhakemeyle tam anlamıyla iştigal eden vatandaşların bulunduğu yer olacaktı. Habermas'ın belirttiği gibi (1981/1987), "Toplumsal bütünleşmenin yükü dinî referanslı konsensüsten gittikçe daha fazla uzaklaşarak, dilde konsensüs oluşturma süreçlerine yöneldi" (s. 180).

Görebileceğiniz gibi, yaşam dünyasında yönlendirici araçlar olarak para ya da iktidar kullanımı açık iletişimin ve konsensüse ulaşmanın antitezidir. Bu durumun sonuçlarından biri yaşam dünyasının, bütünleyici kapasiteleri itibarıyla toplumsal sistemden ayrışması ya da toplumsal sistem açısından önemsizleşmesidir. Para ve iktidar tarafından sömürgeleştirilen bir yaşam dünyası, muhakeme ve iletişim vasıtasıyla konsensüs oluşturamaz; bu tür bir yaşam dünyasındaki insanlar Aydınlanma'nın demokratik ideallerine karşı sorumluluk hislerini yitirirler.

Kamusal Alanın Sömürgeleştirilmesi

Bu süreç kamusal alandaki gelişmelerle daha da şiddetlenir. Daha önce de gördüğümüz gibi kamusal alan ve vatandaşlar moderniteyle birlikte ortaya çıkarlar. Vatandaşların "Tanrı tarafından bahşedilmiş, ihlal edilemez belirli Hakları vardır". Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'ndeki bu ifade ilginçtir; zira, bu hakların sadece hukuki değil, aynı zamanda ahlâki haklar olduklarına işaret eder. Bu haklar karşısında, belirli sorumluluklarda ifade bulan ahlâki bir yükümlülük söz konusudur:

> Herhangi bir Yönetim Biçimi bu amaçları yıkıcı bir nitelik kazandığında, Halk bu yönetimi değiştirmek ya da feshetmek ve bu ilkeler üzerinde temellenen ve gücünü Halkın Güvenlik ve Mutluluğunu sağlamaya en yakın şekilde örgütlediğini düşündüğü yeni bir Yönetim kurmak Hakkına sahiptir.

Dolayısıyla, yurttaşların katılımı açısından en dolayımsız yer kamusal alandır. Bu alanda, bir yanda iktidar diğer yanda enformasyon varken yurttaşların iletişime girmeleri ve konsensüse ulaşmaları beklenir. Herhangi bir yönetim biçimi hakkındaki tartışmaların yapılacağı ve kararların verileceği yer de bu alandır. Ancak, *kamusal alanın sömürgeleştirilmesi* de yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesine çok benzer bir şekilde gerçekleşmiştir. 18. yüzyılda, bağımsız haber kaynaklarının ve aktif kamusal tartışma alanlarının ortaya çıkışıyla birlikte vücut bulan kamusal alan 20. yüzyılda tamamen farklı bir şeye dönüşmüştür. Kamuoyu yoklamalarıyla ölçülen, siyasetçiler tarafından kullanılan ve eğlenceye dönük kitle medyasının etkisi altında olan kamuoyunun alanı haline gelmiştir.

Burada iki temel mesele var. Birincisi, *kamuoyu* sosyal bilimler tarafından imal edilir. Konsensüsle sonuçlanan istatistiktir; bir kamu forumu ya da tartışması değil. Habermas'ın bilimsel bilgiyi, hatta sosyal bilimsel bilgiyi na-

sıl gördüğü hakkında öğrendiklerimizi hatırlayın – söz konusu bilginin asıl amacı denetim altına almaktır. Kamusal alandaki konsensüsü istatistiğe dönüştürmek, siyasetçilerin kamusal duyarlılığı, hem öznel hem de nesnel olarak kendi denetimleri altına almalarını çok daha basitleştirir.

Üzerinde durmak istediğim ikinci temel mesele haber kaynaklarındaki değişimdir. Bugün, haber ve enformasyon edindiğimiz yerlerin büyük bir kısmı kâr güdüsüyle işler. Diğer bir ifadeyle, kamusal haber kaynaklarının önceliği demokratik yurttaşlığın yaratılması ya da toplumsal öneme sahip haber yapmak değildir. Buna bağlı olarak, sağlanan enformasyon çoğunlukla eğlence paketi içinde sunulur. ABD'deki gibi bir toplumda kitle medyasının tüketicileri evsizlere kıyasla "kötü hava"dan daha fazla etkilenirler.

Kavramlar ve Teori: Demokrasi Umudu

Tartışmamızın başlarında Habermas'ın modernitenin vaadinden hâlâ vazgeçmediğinden bahsetmiştim. Bu umut üç alandan güç alır: Eleştirel teori, konuşma toplulukları ve sivil toplum. Bu alanların arkasında son derece dolambaçsız fikirler ve öneriler yatar. Ancak, ahlâki söylem ihtimalinin ve ufkunun büyümesinin engellendiği örgütlü kapitalizm koşullarında bu ilkeleri ve önerileri hayata geçirmek zordur.

Eleştirel Teori Umudu

Habermas üç tür bilgi ve çıkar olduğunu ileri sürer: Çevreyi teknik olarak denetim altına almayı hedefleyen ampirik, *analitik bilgi* (bilim); insan kavrayışını ve işbirliğini hedefleyen hermenötik ya da *yorumsamacı bilgi* ve özgürleşmeyi hedefleyen *eleştirel bilgi.* Bilimsel bilgi belirli bir fenomenin içindeki dinamik süreçleri açıklamayı hedefler; bu nedenle sosyal bilim tarihsel açıdan dardır. Diğer bir ifadeyle, incelediği şeyleri sadece mevcut halleriyle kavrar. Buna bağlı olarak insan kurumlarına ve davranışlarına dair bilimsel bilgi (toplum "olduğu gibi" kabul edildiği için) ancak mevcut siyasal düzenlemeleri betimleyebilir ve dolayısıyla tahkim edebilir.

Dahası, pozitivist sosyal bilim kendi bilgi koşullarının da farkında değildir: Kendisini modernitenin siyasal ve ekonomik yapısına sorgulamadan yerleştirirken, bir yandan da nesnel hakikati ya da bilgiyi açığa çıkardığını iddia eder. Bilimin ilk varsayımını hatırlayın: Evren ampirik ve nesneldir. Evren oradadır ve onu nesnel bir şekilde gözlemleyebilir, nasıl işlediğini keşfedebiliriz. İnsanlar, doğaları itibarıyla nesnel değildirler; öznel olarak anlama yönelirler. Nitekim toplum da ay gibi "orada" değildir. Ay üzerine nesnel bir ça-

lışma yürütebiliriz; zira gerçekten de bizden bağımsız olarak vardır; insanlar olmasaydılar da, ay tamamen aynı şekilde olurdu. Ama aynı şeyi toplum için söyleyemeyiz. İnsanlar toplumu oluştururlar; toplum biz olduğumuz için vardır. Bu nedenle, toplumun nesnel bilgisini üretmek için onun dışında duramayız – toplumu nesnel bir şekilde çalışmaya yönelik girişimler toplum açısından gerçekten anlamlı olan soruları inkâr etmeye yol açar: Hangi değerler topluma yön vermelidir? İhtimaller nelerdir?

Öte yandan eleştirel bilgi, baskı ve sosyal adalet dramalarının sahnelendiği toplumsal dünyada kasten yer alır; sosyal bilimin yaptığının aksine nesnellik varsayımıyla ittifaka girmez; demokratik projeyi temeli alır. Dolayısıyla, demokratik değerler olarak özgürlük, adalet ve eşitlik, "nesnel" sosyal bilimde olduğunun aksine gizlenmez ve inkâr edilmez; açıkça savunulur, eleştiriye tabi tutulur ve eleştirel bilgi üretiminin merkezinde yer alır. Eleştirel bilginin amacı, sahip olduğumuz bilgide ve konuşmamızda bulunan sapmaları, yanlış temsilleri ve siyasal değerleri açığa çıkararak demokratik projeyi ve sosyal adaleti daha da ileri götürmektir.

Konuşma Toplulukları Umudu

Habermas'a göre, ideal konuşma toplulukları etik muhakemenin temelini oluşturur ve belirli iletişim ilkeleri çerçevesinde gerçekleşir. Bu ilkelere dönmeden önce daha temelde duran *iletişimsel eylem* fikrini ele almamız gerekiyor: İletişimi hedefleyen eylem. Habermas, bütün toplumsal eylemin iletişim üzerinde temellendiğini ileri sürer. Bu argüman, ortak kanıyla bağlantılı gibi görünür. Ancak, bir an için kelimenin Latin kökü olan ve paylaşmak ya da bildirmek anlamına gelen *communicatus*'u düşünün. Kelimenin Latincesi aynı zamanda topluluk kelimesinin de köküdür ve Hıristiyan Komünyon kavramı için kullanılmaktadır. Habermas'ın meramını anlamak için toplumsal iletişime benzeyen ama toplumsal iletişim olmayan bir şeye bakmak faydalı olabilir. Buna "stratejik konuşma" diyelim. Stratejik konuşma araçsal rasyonaliteyle ilişkilidir; dolayısıyla toplumsal sisteme olduğu kadar örgütlü kapitalizmin yaşam dünyasına özgüdür.

Bu tür konuşmadaki amaç bir konsensüse ya da karşılıklı anlaşmaya ulaşmak değildir; daha ziyade konuşmacının kişisel amaçlarına ulaşması hedeflenir. Örneğin, tipik bir satıcının ya da satışı "kapatmayı" başaran kişinin amacı konsensüse ulaşmak değil, bir şeyi satmaya çalışmaktadır. Bunun daha doğrudan bir örneği sınavı neden kaçırdığını anlatmaya çalışan öğrencidir. Stratejik konuşmada, konuşma sadece iletişim olarak işletilmez; iletişim ego-

merkezci amaçlara ulaşmak için kullanılmaktadır – bu ise iletişimin işlevine terstir: "Karşılıklı anlaşmaya ulaşmak insan konuşmasının kendine içkin telosudur [nihai amacıdır]. Konuşma ve anlaşma, elbette, birbirleriyle amaç-araç ilişkisi içinde değillerdir" (Habermas, 1981/1984, s. 287).

İdeal konuşma durumundaki iletişimsel eylem bazı önemli varsayımlara dayanır. Bu varsayımları gözden geçirirken, Habermas'ın bizatihi iletişimin, muhakemeye dayanan varoluşun ve özgürlükçü politikanın anahtarını ve buna yönelik gücü taşıdığını ileri sürdüğünü aklınızda tutun. İletişimin kendine özgü özellikleri, insan bağının ve anlayışının temelini oluştururlar. Habermas, herhangi biriyle sadece konuştuğumuzda, her doğal konuşma eyleminde iletişimin mümkün olduğunu varsaydığımıza dikkat çeker. Yanı sıra, öznelerarası durumları paylaşmanın mümkün olduğunu da varsayarız. Bu iki varsayım, görünüşte benzer olsalar da, bir ölçüde farklıdırlar. İletişime geçtiğinizde arkadaşınızın kullandığınız sözcükleri anlayabildiğini varsayarsınız. Öznelerarası durumları paylaşmak daha derin bir iletişim gerektirir. Öznelerarasılık söz konusu olduğunda, başkalarının iç dünyamızın –duygularımızın, düşüncelerimizin, kanaatlerimizin ve tecrübemizin– önemli bir kısmını paylaşabileceklerini varsayarız.

Konuşma eylemlerimiz sırasında kabul ettiğimiz üçüncü bir varsayım konuşmacıdan bağımsız bir hakikatin var olduğu varsayımıdır. Konuşmanın bu bölümünde geçerlilik iddialarında bulunuruz. Söylediğimiz şeyin hakikatin ya da haklılığın gücüne sahip olduğunu ileri sürmüş oluruz. Bu Habermas için muazzam öneme sahip bir konudur ve söylem etiğinin ve evrensel normların temelini oluşturur. Gerçek bir iletişim her zaman geçerlilik iddiaları üzerine inşa edilir ve geçerlilik iddialarını içerir; böyle bir iddia ise akla ve düşünmeye ihtiyaç duyar. Dahası, bu iddialar geçerliliğin mümkün olduğunu varsayar; öyleyse hakikat ve haklılık bireyden bağımsız olarak mevcuttur. Bu evrensel normların ve ahlâkın mümkün olduğuna işaret eder. Geçerlilik iddiaları her iki tarafta da beklenti yarattığı için öznelerarasılığı kolaylaştırırlar. Konuşmacıdan makul bir beyanda bulunma sorumluluğu taşıması beklenir. Dinleyiciden ise beyanın geçerliliğini kabul ya da reddetmesi ve her iki koşulda da makul bir neden sunması beklenir.

Bu varsayımlar, konuşmanın temelini oluştururlar: İletişim kurabileceğimizi varsayarız; öznelerarası dünyaları paylaşabileceğimizi ve geçerli bir beyanın mümkün olduğunu varsayarız. Habermas, konuşmayla ilgili bu temel varsayımlardan hareketle kolektif eyleme dair akla yatkın bir karar almanın mümkün olduğu sonucuna varır. Bu basit ama büyük bir konudur: İnsan ile-

tişiminin özünde nihai bir kolektif eyleme ulaşma umudu yatar. İnsanların toplumsal eyleme dair bir konsensüse ulaşmak ve akla yatkın kararlar vermek için konuşmayı kullanmaları mümkündür. Modernitenin ve Aydınlanma'nın hem vaadi hem de umudu budur.

Dolayısıyla, etik akıl ve tözel rasyonalite konuşmanın doğasında vardır; ama örgütlü kapitalizmde fark yaratabilmek için bu yeterli değildir. Bütün eleştirel teorisyenlerde olduğu gibi Habermas'ın yaklaşımında da bir praksis bileşeni vardır. *Praksis*, genel olarak bir teorinin ya da becerinin uygulamada nasıl gerçekleştiğiyle alakalıdır. Habermas'a göre, praksis iletişimin ve ideal konuşma durumlarının yaratılmasının merkezinde yer alır. Burada iletişim, demokratik vatandaşlar olarak sivil topluma katılmak için geliştirmemiz gereken bir beceridir. İdeal konuşma topluluğuyla ilgili bu konuları ele alırken ne kadarının konuşmaktan ziyade dinlemekle alakalı olduğuna bakın. İdeal bir konuşma durumunda,

- Konuşma ve eyleme yetisine sahip herkesin konuşmaya katılmasına izin verilir – herkese tam eşitlik sunulur ve konuşmaya katılan her birey eşit biçimde meşru ya da geçerli beyanatın kaynağı olarak görülür.
- Asla bir zorlama yoktur; konsensüs zorla elde edilmez; statü, para ya da iktidar gibi nesnel konumlara başvurulmaz.
- İsteyen istediği konuyu gündeme getirebilir; isteyen istediği konuya karşı çıkabilir ya da istediği konuyu sorgulayabilir; herkesin istediği konu hakkında düşüncelerini ve duygularını ifade etmesine olanak tanınır.
- Her birey konuşmasını ideolojiden bağımsız tutmak için çaba gösterir.

Burada tarif edilen durumun konuşma eylemlerine örnek teşkil eden ve tüm demokratik iletişim biçimlerinin ulaşması gereken bir ideali temsil ettiğini belirtmek isterim. Bir topluluğun konuşması bu ideale yaklaştıkça konsensüs ve akli eylem olasılığı artar.

> İnsan türünün kendi varlığını toplumsal olarak koordine edilen faaliyetler vasıtasıyla sürdürdüğünü ve bu koordinasyonun iletişim sayesinde kurulduğunu kabul edecek olursak... türlerin devamı iletişimsel eylemin doğasında var olan rasyonelliğin koşullarını sağlamaktan geçiyor demektir. (Habermas, 1981/1984, s. 397)

Sivil Toplum Umudu

İdeal konuşma toplulukları sivil topluma dayanırlar ve sivil toplumun ortaya çıkmasına neden olurlar. Habermas'a göre sivil toplum, kamusal alandaki iletişimsel eylemden çıkan meselelerle bağlantılı olan gönüllü teşekküllerden, örgütlenmelerden ve toplumsal hareketlerden oluşur. Sivil toplum ilkesel olarak, devlet, piyasa ya da genel olarak kapitalizm, aile ya da din gibi her tür toplumsal sistemden bağımsızdır. Bu da sivil toplumun kamusal alan ile toplumsal etkileşimler arasında bir orta nokta olarak işlev üstlendiği anlamına gelir.

Sivil toplumun unsurları güçlü bir konuşma topluluğunda ortaya çıkan endişelerin toplum geneline duyurulmasına olanak sağlar. Sivil toplumun önemli bir rolü, konuşma, toplanma ve basın özgürlüğünün anayasal korunma altında olmasını devam ettirmek için siyasal ve kültürel örgütlere süreğen bir şekilde meydan okumaktır. Sivil toplumun bileşenlerine örnek olarak meslek örgütleri, dernekler, hayır kurumları, kadın örgütleri, belirli bir davayı savunan topluluklar [*advocacy groups*] vb. verilebilir.

Habermas güçlü bir sivil toplumun gelişebilmesi ve varolması için birkaç koşul sıralar:

- Sivil toplum herkes için eşitliği savunan, etkin ve bütünleşmiş bir yaşam dünyasını vurgulayan liberal bir siyasal kültür içinde gelişmelidir.
- Kamusal alanın sınırları içerisinde erkekler ve kadınlar ikna yoluyla nüfuz sahibi olabilirler; ancak siyasal güç edinemezler.
- Bir sivil toplum, ancak devlet iktidarının sınırlı olduğu bir toplumsal sistemde var olabilir. Devlet hiçbir şekilde toplumun bütününü kontrol altına almak için tasarlanmış bir toplumsal aktör konumunu işgal etmez. Devletin iktidarı sınırlandırılmalı, siyasal yönetim dolaylı olmalı ve kurumun ya da alt sistemin iç işleyişlerine müdahale etmemelidir.

Genel olarak Habermas, modernitenin doğumunun merkezinde duran toplum vizyonunun kıvılcımını yeniden canlandırır. Modernite, Aydınlanma'nın ateşinde başladı ve insanlığın kendi kaderinin efendisi olabileceği umuduna tutundu. Bu hareketin biri bilimde diğeri demokratik toplumda yer alan başlıca iki dalı vardı. Bilim, yaklaşık son 200 yıldır gerçekleşen muazzam teknolojik gelişmeler vasıtasıyla değerini birçok açıdan kanıtladı. Ancak Habermas, demokrasi umudunun örgütlü kapitalizmin kıyılarında karaya

oturduğunu ileri sürer. Yanı sıra, toplumu ve insan ilişkilerini anlamak için pozitivist bilime başvurmak, toplumu gerektiği gibi görmemeyi ve etik ve ahlâki meselelerle ilgili gerçek toplumsal söylemden uzaklaşmayı akla yatkın hale getirir. Habermas iletişimsel eylem ve sivil toplum konusunda tam anlamıyla katılımcı, kendi yollarını muhakemeyle saptayan ve çizen vatandaşlara işaret eder. Ancak, Habermas'ın sunduğu –fantezi anlamında değilse de örnek alınacak bir vizyon anlamında– bir idealdir. Habermas'ın teorisine göre toplumlar ve vatandaşlar modernitenin vaadini yerine getireceklerse bu ideal uğruna mücadele etmeyi amaç edinmelidirler. Böylece Habermas bizi çetin bir soruyla baş başa bırakır: "Kapitalizmin ve bürokratik ulus-devletin pek de çekici olmayan özelliklerini dışarıda bırakan bir moderniteye sahip olabilir miydik ya da bugün böyle bir moderniteye sahip olabilir miyiz [meselesiyle ilgili] o büyük soru"yla (Outhwaite, 2003, s. 231).

Özet

- Habermas'ın modernite teorisi eleştirel teori kapsamındaki Frankfurt Okulu geleneği içinde yer alır. Amacı mevcut kapitalizm ve devlet düzenini eleştirirken, bir yandan da insanların kolektif yaşamlarını akıl vasıtasıyla yönlendirebilecekleri yönündeki Aydınlanmacı umudu yeniden tesis etmektir.
- Habermas modernitenin bugüne dek iki kapitalizm türüyle nitelendiğini ileri sürer: Liberal ve örgütlü kapitalizm. Bu iki tür kapitalizm arasındaki temel fark devletin ekonomiye dahil olma derecesidir. Liberal kapitalizm koşullarında devletle kapitalizm arasındaki ilişki *laissez-faire* olarak tarif edilir. Devlet, piyasa rekabetinin görünmez elinin insanların içindeki en iyiyi açığa çıkartacağına ve bireysel çabaya dayanan hakiki eşitliği sağlayacağına olan inançla ekonomiye müdahale etmeme politikasını uyguladı. Ancak, *laissez-faire* kapitalizmi iki karşıt sonuca yol açtı: Tekelleşme eğilimi ve aşırı üretim nedeniyle önemli ekonomik dalgalanmalara neden oldu. Bu iki beklenmedik sonuç devletin kapitalist sisteme daha fazla müdahale etmesine ve sistemi gözetimi altına almasına yol açtı.
- Örgütlü kapitalizm etkin devlet harcamalarıyla ve ekonominin devlet tarafından yönetilmesiyle tanımlanır. Devletin kapitalizmle bu şekilde bağlantılanması birbirinden ayrı üç sonuç doğurur; her bir sonuç modernitenin toplumsal vaadine ulaşma olasılığını zayıflatır:

1. Bir meşruiyet ve rasyonalite krizi. Devlet artık ekonominin yönetimiyle ilgilendiği için dalgalanmalar, ekonomik gerileme ve diğer ekonomik sorunlar ekonomiyle değil devletle ilgili sorunlar olarak algılanır. Bu sorunlar ortaya çıktığında, genel anlamda devletin meşruiyetini tehdit ederler. Ek olarak, devlet ekonomiyle ilgili tahminlerde bulunmak ve ekonomiyi denetimi altında tutmak için sosyal bilim yöntemlerini kullandığı için rasyonaliteye olan inanç da tehlikeye atılır. Bu krizler, vatandaşların amaca olan inançlarını ve motivasyon düzeylerini düşürür.
2. Yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi. Yaşam dünyasının asıl değerleri olarak iletişim ve konsensüsün yerine iktidar ve para aracıları geçtiğinde devlet ve ekonomi yaşam dünyasını sömürgeleştirir.
3. Kamusal alanın bir kamuoyu alanına indirgenmesi. Bu öncelikle, medyanın enformasyondan çok eğlence değerini öne çıkaran bir anlayışa doğru kaymasıyla ve devletin kamuoyunu ölçmek ve ardından denetimi altına almak için sosyal bilim metotlarını kullanmasıyla gerçekleşir.

- Ancak Habermas, iletişimsel eylem ve güçlü bir sivil toplum vasıtasıyla toplumsal ilerleme ve eşitlik umudunun bir kez daha sahiplenilebileceğini ileri sürer. İletişim birkaç varsayıma dayanır. Aralarında en önemlisi geçerlilik iddialarıyla ilgili olan varsayımdır – bu iddialar, doğal olarak, akıl ve düşünmeyi gerektirirler. Bu varsayımlar bir arada ele alındığında Habermas kolektif yaşamlarımızı bir konsensüs sağlayarak rasyonel biçimde yönlendirebilmemiz için iletişim süreçlerinin bizatihi kendisinin bir teminat olduğu sonucuna varır.
- İletişimsel eylem aynı zamanda bir pratiktir. Gerçek anlamda iletişimsel eylem, tam eşitlik sağlandığında ve her bir birey eşit olarak meşru ya da geçerli beyanın kaynağı olarak görüldüğünde; statü, para ya da iktidar gibi nesnel konumlar hiçbir şekilde üyeleri ikna etmekte kullanılmadıklarında; her konu tartışmaya dahil edilebildiğinde ve her bir birey konuşmasını ideolojiden bağımsız kılabilmek için çaba gösterdiğinde vücut bulur.
- İletişimsel eylem güçlü bir sivil toplumun ortaya çıkmasını sağlar ve böyle bir sivil topluma dayanır. Sivil toplum orta düzey gönüllü teşekküllerden, örgütlerden ve toplumsal hareketlerden oluşur. Bu

tür örgütlenmeler eğitimli, rasyonel ve eleştirel iletişimsel eylemlerden çıkarlar ve kamusal alanın yeniden canlandırılmasında aracı rolü üstlenirler. Bir sivil toplum genelde şu koşullar altında gelişir: Eğitimi, iletişimi ve eşitliği ön plana alan bir liberal siyasal kültür var olduğunda; erkeklerin ve kadınların kamusal alanda [kurumsal] iktidar edinimleri ya da kullanımları engellendiğinde; devletin iktidar kullanımı sınırlandırıldığında.

PERSPEKTİF SEÇİMİ: ELEŞTİREL TEORİ

İkinci Bölüm'de gördüğümüz gibi eleştirel teorinin çıkış noktası ve itici gücü Nazizm ve insanlık dışı Nazi Soykırımı'dır. Bu yıkıcı güçler, İkinci Dünya Savaşı boyunca ve sonrasında daha da yaygınlaşmıştır: Hiroşima'nın Amerika tarafından yerle bir edilmesi ve nükleer yok oluş tehdidi; Stalinizm ve onu takip eden Soğuk Savaş'ın vahşeti bu tür yıkıcı güçler arasındadır. Bunlar sadece insan yaşamının değil aynı zamanda insan ruhunun da yıkımına yol açan güçlerdi. 20. yüzyılın başlarındaki umut yüzyılın sonunda küle dönmüştü. 1968 öğrenci "devrimleri" bile devlet tarafından desteklenen kapitalizmin; aralıksız metalaştırma ve reklamcılık ve cansız, homojen popüler kültürün kitle medyası vasıtasıyla yaygınlaştırılması altında ezilmişti. Katılımcı demokrasiye ve sosyal adalete umut beslemeye devam etmenin en iyi haliyle naif olduğu söylenebilir; genel olarak, umut 21. yüzyılın başlangıcında karşımıza çıkan siyasal tavırsızlık halısının ve kültürel simülasyona yönelik bitmek bilmez açlığın altına süpürülmüştü. Hades'in karanlığı cennetin ihtişamından ne kadar farklıysa insanlığın 20. yüzyılda ortaya çıkan yüzü 18. yüzyılda umut edilenden o kadar farklıydı.

Bu eleştirel teori açısından dönüm noktasıydı. Bu tarihsel anlardan doğan şüphecilik ve eleştiri, teorinin ağırlığını sağlar; bu ağırlık zorlu olsa da yük değildir; aksine teorinin mevcudiyetini sağlar ve teoriyi ileriye doğru yöneltir. Buna bağlı olarak, teorinin "bir düşünce 'ekolü' olarak tutarlı olup olmadığı" hakkında sorular sorulur (Ray, 1990, s. x). Frankfurt Okulu'nun içerisinden geçtiği en azından üç, ve belki de dört evre bulunmaktadır. Yanı sıra, eleştirel teoriden nasibini alan ancak bizatihi Eleştirel Okul'la bağlantısı çok az olan birçok çalışma vardır. Öte yandan, eleştirel teorinin büyük bir kısmının benimsediği dört mesele vardır.

İlk olarak, tarihle toplum arasındaki ilişkiyle toplumsal konum ve bilgi arasındaki ilişkiye vurgu yapılır. Herhangi bir toplumu anlayabilmek için öncelikle tarihsel rotasını ve bu rotadaki yapısal düzenlemeleri anlamanız gerekir. Herhangi bir toplumda insanların sahip oldukları bilgi ve siyasal çı-

karlar, kişinin belirli bir tarihsel döneme özgü toplumsal ve kültürel bağlam içindeki toplumsal konumuna dayanır.

İkincisi, eleştirel teori özellikle pozitivizmi ve bilginin değer bağımsız olabileceği fikrini eleştirir. İnsanlar söz konusu olduğunda bilgi bütünüyle değerlere dayanır ve değerleri yansıtır. Sosyal bilim vasıtasıyla üretilen pozitivist bilgi kendi önyargılarına kördür ve metodun şeyleştirilmesinden başka bir şey değildir. Aklın nihai faydası özgürleşmedir; tüm insanlığa eşitliği ve özgürlüğü getirir. Dolayısıyla teorinin ve sosyolojinin amacı anlamak ya da denetim altına almak değil, özgürleşimdir. Bu durumda, eleştirel teori insanlık durumu açısından her zaman geçerlidir.

Üçüncüsü, eleştirel teori alanındaki çalışmalar açık uçludur, sadece eleştirel düşünmeye bağlıdır ve bu düşüncenin kılavuzluğunda işler. Genel olarak, Frankfurt Okulu'nun ve ardıllarının çalışmalarına göre insanlık için doğru olan rotayı açıkça, doğru bir şekilde ve kesin olarak planlamak mümkün değildir; doğru toplum yoktur; uğruna mücadele ettiğimiz bir amaç yoktur. "Sosyal bilim"in bir oksimoron olma nedeninin temelinde özgürlüğün gerçekleşmesi için kontrol, özneyi anlamak için nesneleştirme fikri yatar. Bu fikrin yanlış olması bir yana, rasyonelleştirilmiş, metalaştırılmış ve dolayımlanan kültürde yaşayan insanların çağın ruhuyla gereğinden fazla kaynaşmış olmaları şeyleri açıkça görmelerini engeller. Görebiliriz; ama en iyi ihtimalle loş görürüz. Eleştirel teori ve eleştirel düşünmek kendi düşüncelerimizi ve düşünme pratiğimizi incelememizi ve yapısöküme tabi tutmamızı sağlar. Eleştirel teorinin amacı altüst etmektir: "Eleştirel Teori'nin tasavvuru, hâkim meşrulaştırmaları anlamanın yolunun bu meşrulaştırmalara direnmekten geçmesine yol açacak derecede yıkıcı düşünme biçimleri geliştirmek olmuştur." (Ray, 1990, s. xviii)

Bu bizi, özellikle Habermas'ın eserlerinde görebileceğimiz dördüncü özelliğe götürür: Toplumsal değişimin aracı, eleştirel teori ve eleştirel düşünmenin kılavuzluğundaki katılımcı demokrasidir. "Demokrasi" olarak kabul edilenin büyük bir kısmı iktidar sahibi seçkinlerin oligarşisinden başka bir şey değildir. Sayıca az olanın yönetimi sahte bir bütünlük üretir; bu bütünlük aslında düşmancadır ve baskıcı iktidarla bir arada tutulur. Bunun aksine, sosyal demokrasinin amacı bütün yurttaşların entelektüel ve pratik katılımıdır.

TEORİ ALET ÇANTANIZ İÇİN

- Bir sonraki bölümde üzerinde duracağımız en önemi kavramlardan biri sivil toplumdur. Bu nedenle bu fikri ve demokrasiyle bağlantı-

sını bütünlüklü bir şekilde anlamak önemlidir. Kitapta önerilen materyallerin yanı sıra iki ya da üç ek kaynak kullanarak 250 kelimede sivil toplumun tanımını yapınız; tanımınızda şu soruların yanıtlanmasını sağlayınız: Sivil toplum nedir? Sivil toplumun varolmaya devam etmesinin koşulları nelerdir? Sivil toplum demokratik bir toplum için hangi açıdan önemlidir?

- 250 kelimede eleştirel teorinin bir özetini yazınız.
- Bu bölümü okuyup anladıktan sonra aşağıdaki terimleri teorik olarak tanımlayabilecek ve Habermas'ın teorisi açısından önemlerini açıklayabilecek durumda olmanız gerekiyor: Meşruiyet, otorite, yaşam dünyası, liberal kapitalizm, depolitize sınıf, kamusal alan, pragmatik konsensüs, örgütlü kapitalizm, meşruiyet krizi, yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi, yönetme, genelleştirilmiş mübadele aracı, kamusal alanın sömürgeleştirilmesi, kamuoyu, analitik bilgi, yorumsamacı bilgi, eleştirel teori, konuşma toplulukları, iletişimsel eylem, sivil toplum.
- Bu bölümü okuyup anladıktan sonra aşağıdaki soruları (teorik olarak yanıtlamayı unutmadan) yanıtlayabilecek durumda olmanız gerekiyor:
  - Liberal ve örgütlü kapitalizm arasındaki farkları açıklayınız. Devlet ve ekonomi arasındaki ilişkilerde yaşanan değişime özellikle dikkat ediniz.
  - Yaşam dünyasını ve amacını tanımlayınız ve yaşam dünyasının nasıl sömürgeleştirildiğini açıklayınız.
  - Kamusal alanı tanımlayınız ve nasıl ortaya çıktığını, amacını ve sömürgeleştirilmesini açıklayınız.
  - İletişimsel eylem nedir ve değere yönelik rasyonel eylemin temelini nasıl oluşturur?
  - İdeal konuşma durumlarını (ve topluluklarını) tanımlayınız ve sivil topluma nasıl yol açtıklarını açıklayınız.

Daha Fazlasını Öğrenmek İçin – Birincil ve İkincil Kaynaklar

- Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society,* Beacon Press, 1984; *Vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason,* Beacon Press, 1987. (*İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınları, 2001)

- Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures,* MIT Press, 1990.
- Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry Into a Category of Bourgeois Society,* MIT Press, 1991. (Kamusallığın Yapısal Dönüşümü, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İletişim Yayınları, 2008)
- Jane Braaten, *Habermas's Critical Theory of Society,* SUNY Press, 1991.
- *Habermas and the Public Sphere,* der. Craig Calhoun, MIT Press, 1993.
- William Outhwaite, *Habermas: A Critical Introduction,* Stanford University Press, 1995.

Dünyayla Bağdaştırmak

- Favori internet arama motorunuzda "katılımcı demokrasi"yi taratınız. Habermas'ın ideal konuşma topluluğu bu modele nasıl uyabilir? İnternet ideal konuşma durumlarının gelişmesi açısından daha büyük imkânlar sunuyor mu? İnternet toplulukları sivil toplumla nasıl bağlantılandırılabilir?
- Irksal, etnik, toplumsal cinsiyet, cinsel kimlik ve dinî grupların hepsi modern toplumda mahrum bırakılmış ve bırakılmaktadırlar. İdeal konuşma durumu bu grupların "haklarını" nasıl "tanır"? Diğer bir ifadeyle, haklarından mahrum bırakılmış grupların olma ihtimalini nasıl ortadan kaldırır?
- Ait olduğunuz hangi toplumsal grup ideal konuşma topluluğuna en fazla yaklaşır?
- Kendi praksisinize nasıl başlarsınız?*

Konu İzleklerini Örmek

- Katılımcı demokrasiyle ilgili teorik bilgiye dayanan değerlendirmeleri ve bu yöndeki kılavuzları tartıştık. Aşağıda sıralanan her bir teorisyen açısından demokrasinin canlandırılmasına yönelik değerlendirmeleri ve ilkeleri bir sayfada özetleyiniz: Wallerstein, Castells ve Habermas.

(*) Bu soru yanlış yönlendirebilir. Zira, praksise başlanmaz, hatta, "kendi [bize ait] praksisimiz" yoktur. Praksis tanım itibarıyla, "başlanmayan, tekile ait olmayan" kolektif bir "şey"dir – ç.n.

ON ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Sivil Toplum ve Demokrasi

Jeffrey C. Alexander

Büyük Resim: Dayanışma
Teorisyene Kısa Bakış
Kavramlar ve Teori: Yeni Sivil Alan
Sivil Alanı Tanımlamak
Kavramlar ve Teori: Sivil Kurumlar
İletişimsel Kurumlar
Düzenleyici Kurumlar
Kavramlar ve Teori: Sivil Toplumun Sonuçları
Sivil Onarma ve Toplumsal Hareketler
Adalet ve Ötekini Dahil Etmek
Özet
Perspektif Seçimi: Güçlü Bir Kültürel Sosyoloji Programı
Teori Alet Çantanız İçin

Büyük Resim: Dayanışma

Parsons'ın işlevselciği 1960'ların ortalarından itibaren eleştirilere maruz kaldı. Tarihsel olarak 1960'lar modern dünyanın önemli bir kısmını etkileyen toplumsal isyanların dönemi olarak kaydedildi. Soğuk Savaş şiddetleniyordu; [Amerika Birleşik Devletleri'nde] sivil haklar hareketi zirveye ulaşmıştı; Vietnam Savaşı, savaş karşıtı hareketle paralel bir şekilde ivme kazanıyordu ve öğrenci ayaklanmaları ve kent isyanları düzenli olarak manşetlere çıkıyordu. Sosyologların birçoğu Parsons'ın teorisinin çatışma ve toplumsal değişim hakkında iyi bir açıklama sunmadığını düşünüyordu. Aslında Parsons'ın bir toplumsal değişim ve devrim teorisi vardı; ancak bu teoriyle ilgili en net açıklamasını 1966 yılına kadar üretmedi. Bu belki de, itiraz dalgasını durdurmak için çok geç bir tarihti.

O dönemde toplumu işlevsel bir sistem olarak anlamaktan çatışma teorisine bağlı olarak anlamaya dönük bir kayma söz konusuydu. Öncelikle

Karl Marx ve Max Weber'den esinlenen bu perspektif söz konusu dönemin dinamikleri itibarıyla daha uygun görünüyordu. Ana akım Amerikan sosyolojisinde kültürden de uzaklaşma söz konusuydu. 1960'lardaki sorunların kültürelden ziyade yapısal meseleler olarak ele alındığında daha iyi anlaşılabileceği düşünülüyordu. Kültür, Parsons ve toplumsal konsensüsle –bir kolektif içerisindeki herkesin işlevsel açıdan tek bir kültürü paylaşmaya ihtiyaç duyduğu fikriyle– bağlantısı nedeniyle de önemsiz addediliyordu.

Aynı zaman diliminde sosyal teori ve felsefede başka bir kayma daha gerçekleşti. Bu kayma genelde "dilbilimsel dönemeç" olarak nitelenir. Bizatihi bu terim, dile doğru bir yönelim anlamına gelir ve insanları anlamak için dile her şeyin ötesinde önem veren bir yaklaşıma işaret eder. Bu kayma muhtemelen 1980'lerle birlikte sosyal bilim disiplinlerinde muazzam bir etki yaratmıştır: Dilbilimsel dönemeç kültürü sosyal bilim disiplinlerinde yine merkeze taşımıştır ve kültüre yapısal eksende yaklaşmayı mümkün kılmıştır. Bu etkinin bir kısmını Foucault'nun postyapısalcı teorisinde gördük (Sekizinci Bölüm); metin, dil ve söylem etrafında seyreden diğer meseleleriyse ilerleyen bölümlerde göreceğiz.

Jeffrey Alexander teorik çalışmalarını bu iki kaymanın kesişme noktasına yerleştirir. İlk olarak, Alexander işlevselcilikten uzaklaşmanın yanlış bir yönlendirmeye dayandığını ileri sürer: Teorisyenler toplumsal denge fikrini eleştirirken işlevselci analizin faydalarını gözden kaçırmışlardır. Alexander'a göre (1985), işlevselcilik ya da daha doğru bir ifadeyle *neo-işlevselcilik* "bir kavramlar kümesi, bir yöntem ya da bir ideoloji gibi kesin bir olguya işaret etmez. Daha ziyade bir geleneğe işaret eder" (s. 9). Söz konusu olan topluma yönelik belirli bir perspektife ya da yaklaşıma sahip bir gelenektir. Açmak gerekirse, bir sistemin parçaları birbirleriyle bağlantılıdır ve birbirlerini etkilerler; kişilik, kültür ve toplumsal sistemler birbirlerinden ayrı olsalar da birbirleri içinde gömülü unsurlardır; toplumsal değişimin başat güçlerini bu sistemler arasındaki gerilimle birlikte farklılaşma yönündeki baskılar oluşturur. Alexander erken dönem çalışmalarında yeni bir işlevselci analiz türüne yönelik gündem belirler; bu analiz türü Parsons'ın sistem dengesi fikrini önemsizleştiren çalışmalarına dayanır ve kültürün yapısına ve bağımsız sonuçlarına daha net bir şekilde odaklanarak toplumsal olarak gömülü süreçler arasındaki analitik ayrım fikrini korur.

Alexander'ın daha sonraki çalışmaları teorisyenin kültürel, neo-işlevselci yaklaşımına önemli bir katkıda bulunur. Her ne kadar çatışma ve işlevselci teorileri iç içe ele alan çok sayıda yaklaşımdan söz edemesek de Alexan-

der bu yönde hamle yapmayı öneren ilk teorisyen değildir. Bu teorisyenler arasında Amerika Birleşik Devletleri'nde (ABD) en iyi tanınan ve en etkili olan Lewis Coser'dir. Coser'in yaklaşımı çatışmanın normal ve evrensel olması itibariyle işlevsel etkileri olması –toplumun bütünleşmesi yönünde işlemesi– gerektiği içgörüsüne dayanır. Coser (1956) grup içindeki çatışmanın bastırılmış düşmanlıkları serbest bırakmakta, çatışmaları yöneten normlar yaratılmasında ve otorite ve yetki alanları için açık sınırlar geliştirilmesinde faydalı olacağını ileri sürmüştür. Dahası dış bir kaynaktan gruba yöneltilen çatışma, daha güçlü grup sınırları çizebilir; daha fazla toplumsal dayanışma yaratabilir; iktidarın ve otoritenin daha verimli kullanılmasını sağlayabilir. Alexander'ın yarattığı karışım bir şekilde farklıdır ve çatışma teorilerinden çok eleştirel teoriden beslendiği söylenebilir. Durkheim-Parsons ekolünde yer alan diğer birçok teorisyen gibi Alexander da toplumun geniş kültürel fikirler ve değerlerle bir arada tutulduğunu ileri sürer. Öte yandan Alexander, günümüz toplumlarında kolektif kültürün, evrensel çıkarlarla tikel çıkarlar arasındaki süreğen gerilimin dayanışmayı ve demokratik adaleti zayıflattığı bir alan olduğunun da farkındadır.

Alexander aslen toplumsal bütünleşme ve dayanışmayla ilgilenir. Bütünleşme sorunu modernitenin doğuşundan bu yana odak noktası olagelmiştir. Modern toplumun en önemli tanımlayıcı özelliklerinden biri yapısal çeşitliliktir. Önceleri toplumsal bir grubun ihtiyaç duyduğu her şey bir avuç örgütsel ilke vasıtasıyla sağlanıyordu. Örneğin iş, genelde ev ve aile ekseninde örgütleniyordu. Feodalizmde malikâne hem yuva hem de ekonomik ve siyasal merkezdi. Şehirlerde zanaat ev ve aile ekseninde işliyordu; işyeri ya evle aynı binada ya da eve yakın bir yerde olurdu. Bunun aksine, modern toplum farklı toplumsal ihtiyaçların ve isteklerin karşılanmasına yönelik olarak işleyen farklı sosyal kurumlara sahip olmakla yapısal olarak çeşitlilik arz eder. Bu farklı kurumlar birtakım statü konumları, roller, normlar ve değerler yaratırlar; bütün bu unsurlar genel olarak örtüşmezler. Bu tür bir farklılaşma, moderne özgü bir bütünleşme sorunu yaratır – Tönnies'in *gemeinschaft* ile *gesellschaft'ı* gibi, Durkheim'ın organik ile mekanik dayanışması gibi tipolojilerin arkasında bu farklar yatar. Öte yandan modernleşme teorilerinin çoğu kültürün daha da genelleştiğini ve böylelikle dayanışma ve bütünleşme için temel oluşturduğunu varsayarlar; ancak bunun nasıl gerçekleştiğini açıklamazlar. Alexander'ın (2006) araştırmak istediği budur: "Daha geniş ve daha kapsayıcı bir dayanışma alanının inşası meselesinin kendi içinde çalışılması gerektiğinde... ısrar ettim." (s. 193) Hem kolektif hem bireysel temsillerle dolu, ev-

rensel ahlâka inancın gruba özgü hak talepleriyle gerilim içerisinde olduğu, işleyen bir kültürel alanı, dayanışma ve bütünleşmenin sabit kazanımlar ve sivil toplumun bir proje olduğu bir alan olarak işleyen kültürel alanı göstermek için eleştirel ve işlevselci yaklaşımlardan faydalanır. Alexander bize, çeşitliliğin olduğu demokratik bir toplumda ihtiyaç duyulan dayanışma ve bütünleşme türünü gösterir.

TEORİSYENE KISA BAKIŞ

Kısa Biyografi

Jeffrey C. Alexander doktora derecesini California Üniversitesi'nden (Berkeley) aldı (1978). 1971 ile 2001 yılları arasında, şu anda onursal profesör olduğu California Üniversitesi'nde (Los Angeles) sosyoloji profesörü olarak çalıştı. 2001 yılında, Yale Üniversitesi'nde profesör kadrosuna atandı. Bugün aynı üniversitede Lillian Chavenson Saden Sosyoloji Profesörü olarak bulunmaktadır. Aynı zamanda Yale Üniversitesi Kültürel Sosyoloji Merkezi'nin direktörlerinden biridir. Alexander, Londra Üniversitesi, London School of Economics, Konstanz Üniversitesi (Almanya), Stanford Üniversitesi Davranış Bilimleri İleri Araştırmalar Merkezi aralarında olmak üzere birçok farklı kurumda ziyaretçi araştırmacı olarak bulundu. Önemli çalışmaları arasında şu yayınlar bulunmaktadır: *Twenty Lectures: Sociological Theory Since World War Two, Action and Its Environments: Towards a New Synthesis, Structure and Meaning: Relinking Classical Sociology, Neofunctionalism and After, The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology, The Civil Sphere.*

Temel Sosyolojik Meseleler

Alexander birbiriyle ilişkili iki soruya odaklanmıştı. İlk soru tamamen teoriktir: Kültürün toplum üzerinde nasıl bir etkisi vardır? Bu mesele sosyoloji alanında klasikleşmiştir ve kültürün bağımsız etkileriyle ilgilidir. Birçok sosyolog toplumsal yapıların insan eylemini belirlediklerini ya da güçlü bir şekilde etkilediklerini düşünürler. Bu yapısal yaklaşıma göre kültür sadece yapıları güçlendirir ve insan eylemi ya da toplumsal değişim üzerinde çok az etkiye sahiptir. Alexander farklı düşünür: Bizatihi kültür, insanların nasıl davranacaklarına karar verirken kullandıkları ve bu tür kararlar vasıtasıyla kasten toplumsal değişimi sağlamak için gereken gücü yaratan bir yapıdır. Kültürün yapısı eyleme yol açar ve ona kılavuzluk eder. Alexander'ın ikinci sorusu daha somuttur: Karmaşık ve çeşitlilik içeren toplumlar nasıl bir arada kalırlar ve uyumlu bir şekilde eyleme geçerler? Daha özelde, bugünkü toplumlarda sivil toplum ve iktidar nasıl işler?

Basitçe Söylersek

Sivil toplum demokrasi için gereken dayanışmayı yaratan kültürel alandır. Dayanışma insanlara karşı duygularımızda mevcuttur – bu duyguların nasıl oluşturulduğu, tanımlandığı ve başkalarına aktarıldığı toplumdaki fiilî demokrasinin ve iyi yaşamın sınırlarını çizer. Dayanışma ve dolayısıyla sivil toplum evrenselcilikle tikelcilik arasındaki gerilimden çıkar. Sivil alanın evrensel değerleri aşkındır ve uğruna mücadele ettiğimiz idealleri, seküler bir inancı temsil eder. Irk, toplumsal cinsiyet, sınıf ve din gibi sivil olmayan alanlar hiyerarşik farklara yol açan tikel çıkarlar üretirler. Sivil toplum bu iki kesit, özellikle toplumsal hareketler vasıtasıyla çarpıştığında var olur.

Sivil toplum, burada betimlendiği şekliyle hiç de somut bir varlığa sahip değildir. Sivil alanın evrenselleriyle sivil olmayan alanların ürettiği tikel çıkarlar arasındaki gerilimlerden doğan sembolik, kültürel bir dünyadır. Ancak, sivil alanı bağlayan iletişimsel ve düzenleyici kurumlar sivil topluma somut bir zemin sağlarlar. İletişimsel kurumlar kamuoyunu etkilemeye yönelik olarak nüfuz ve ikna yoluyla işlerler. Düzenleyici kurumlarsa, seçimler, siyasal partiler arası rekabet, mevki ve hukuk aracılığıyla uygulamaya dökülen fiilî iktidar vasıtasıyla sivil alana somut görünüm kazandırırlar.

Anahtar Kavramlar

Sivil alan, sivil toplum, sivil olmayan alanlar, adalet, dayanışma, demokrasi, Thrasymachus geleneği, tikelcilik-evrenselcilik, söylem, ikili kodlar, iletişimsel kurumlar, düzenleyici kurumlar, toplumsal ve sivil iktidar, özcülük, sivil onarma, zaman, mekân, işlev, toplumsal hareketler, dahil etme rotaları, neo-işlevselcilik, güçlü bir kültürel sosyoloji programı.

Kavramlar ve Teori: Yeni Sivil Alan

Bu bölümün başında belirttiğim gibi sivil toplum, başlangıcından itibaren, tam anlamıyla modern siyasal biçim olarak demokrasinin zorunlu bir bileşeni olarak görülmüştür. Sivil toplum ilk olarak, örgütlenme özgürlüğü gibi bazı anayasal haklarla garanti altına alınan gönüllü örgütlenmeler olarak kabul edilmiştir. Sivil toplum aynı zamanda, "kapitalist piyasa ve kurumları... gönüllü din... ve aslında güven bağları yaratan, işbirliğine dayalı her türlü toplumsal ilişki" (Alexander, 2006, s. 24) gibi devletin dışında yer alan birçok kurumu da içermektedir. Özellikle kapitalizm –demokrasi için önemli tutumlar arasında yer alan– özdisiplinin ve toplumsal sorumluluğun kaynağı ve aristokrasinin kendini beğenmiş elitizminden kararlı bir kaçış olarak görül-

müştür. Alexander bu 18. yüzyıl modelini *Sivil Toplum I* olarak adlandırır. Bu modelin ömrü ancak Marx çalışmalarını yayımlayana kadar sürebilmiştir.

Marx bu modern ekonomik sistemin temeline dikkat çekmiştir. Kapitalizm gelişip daha güçlendikçe araçsal ve sömürücü boyutları daha da netleşmiştir. İşçiler soyguncu baronların yönetimleri altında manipüle edilmiş ve genelde sözleşmeli kölelikten pek farklı olmayan bir konuma işaret eden güvenliksiz ve sağlıksız çalışma koşullarına maruz bırakılmışlardır. Dahası, kapitalizm piyasa egoizmi ve meta fetişizmi yaratmasıyla tanınmıştır. İşçilerin sömürülmesi ve yabancılaşmalarının yanı sıra demokratik katılım için gereken bilinç kapitalizmle kirletilmiştir. Marx ve diğerlerinin eleştirileri sonucunda demokrasinin kaderi kapitalizmle ayrıştırılamaz bir şekilde bağlanmıştır. Siyaset yelpazesinin solunda duranlar için kapitalizm bütün yanlışları içerisinde barındıran kurum haline gelmiştir. Kapitalizmden iyi bir şey çıkmaz ve sivil toplum ancak kapitalizm yıkıldığında ya da en azından kontrol edildiğinde serpilebilir. Kapitalizm, siyaset yelpazesinin sağında duranlar için de demokrasi açısından merkezî bir mesele haline gelmiştir. İnsan doğasının özünde bencil olduğu tespitiyle serbest piyasa kapitalizmi en büyük toplumsal iyiye götüren rota olarak görülmüştür – bencillik rekabete yol açar; rekabetse insanlığın ilerlemesini besler. Ek olarak, sağda konumlananlar kapitalizmin doğal olarak demokrasiye yol açacağına inanmışlardır. Kapitalizmin bir toplumsal sisteme dahil edilmesi istisnasız demokratik yönetimin oluşmasını sağlayacaktır. Bugünkü tartışmalar bir yandan sivil toplumun birinci çağının idealleri diğer yandan sivil toplumun ikinci çağının (*Sivil Toplum II*) hemen yukarıda değinilen söylemleri tarafından beslenmektedir.

Yakın geçmişte sivil topluma yönelik yenilenmiş bir teorik ve siyasal ilgi ortaya çıkmıştır. Ancak Alexander, bu yeni hamlenin sivil toplumun eski kavramsallaştırmalarını canlandırmaktan başka bir şey yapmaya çalışmadığını ileri sürer. Öte yandan bu, yeniden canlandırma çabalarıyla ilgili bir sorundan bahsetmek gerekiyor. Sivil topluma ilk şeklini veren Aydınlanma fikirleri ancak o dönemdeki –modernitenin ve demokrasinin başlangıç dönemindeki– toplumsal sistem için geçerli olabilir. Durkheim, Parsons, ve diğer düşünürlerin de gösterdiği gibi toplumlar genelde yapısal farklılaşma, bölümlenme ve uzmanlaşma sonucunda değişirler ve bu eğilimler 21. yüzyıla özgü modernitede abartılmışlardır. Dolayısıyla, modern toplumlar, sivil toplumun ilk çağına kıyasla daha karmaşıktırlar ve insanlar daha çeşitli ve daha bölünmüşlerdir. Öyleyse, erken modernitedeki hâkim fikirlere kıyasla daha dinamik ve karmaşık bir sivil toplum anlayışına ihtiyacımız vardır.

Alexander (2006), kapitalizmin –bir zamanlar öyle olup olmadığı bir yana– artık belirleyici olmadığı konusunda da nettir: "Sivil toplumu kapitalizmle özdeşleştirmek... sivil toplumun evrenselleştirici ahlâki içerimlerini ve eleştiri ve onarma kapasitesini küçümsemek demektir." (s. 33) Kapitalizm, sivil toplumun işleyişine bir şekilde katkıda bulunabilecek kurumsal alanlardan sadece biridir. Alexander'a göre hiçbir toplumsal alan "ekonomik alan bile, sadece çıkar ve egoizmin hükmü altındaymışçasına normatif karşıtlığı açısından ele alınmamalıdır" (s. 33). Sivil alan ile sivil olmayan alanlar arasındaki sınırlar böyle bir iddiada bulunmak için yeterince açık ya da sabit değildir. İleride göreceğimiz gibi Alexander sivil toplumun değişmez bir varlık olmadığını; ortadan kaldırılabilir bir şey değil bir tasavvur olduğunu ileri sürer. Dahası, Marx ve diğerlerinin gündeme getirdikleri –sınıf çatışması, hiyerarşi, verimlilik, egoizm ve diğerleri gibi– meseleler sivil toplumun kendini ifade edebilmesi için fırsat sunarlar. Bu meseleler rastgele ortaya çıkmazlar; "bir sivil alan geliştiren bütün toplumlar açısından sistematiktirler ve adaleti mümkün kılarlar" (s. 34).

Sivil Alanı Tanımlamak

Alexander hem "sivil toplum" hem de "sivil alan" ifadelerini kullanır. Sivil toplumu sivil alanın bir sonucu olarak düşünebiliriz – tabii hiçbir zaman bu kadar açık bir bağlantı yoktur. *Toplum* kelimesi, insanların kurdukları toplumsal ağlara ya da yapı sistemlerine işaret eder. Kültür bunun bir parçası olsa da Alexander'ın gönlünden geçen merkezî konuma sahip değildir. Alexander'ın belirttiği gibi, "toplumsal yapıya ve iktidarın dağılımına daha uzun erimli odaklanabilen ve insanların fikirlerine ve Tocqueville'in ifadesiyle kalbin alışkanlıklarına karşı daha duyarlı... bir teoriye ihtiyacımız var" (2006, s. 43). Bu durumda, sivil alan "toplumsal eleştiri ve demokratik bütünleşme kapasitesini aynı anda ortaya çıkaran değerler ve kurumlar dünyasıdır" (s. 4). Sivil alan, örgütlerle, insan ağlarıyla ve etkileşimlerle olduğu kadar söz konusu toplumsal yapıların bir kısmıyla örtüşen ve bir kısmını içeren belirli bir kültür tipiyle tanımlanır.

Anlamları ve kolektif duyguları kapsayan bu kültürel saha "seküler [bir] inanç" ve dolayısıyla ahlâki ya da etik bir alan oluşturur. Kamusal alandaki en güçlü duygu *toplumsal dayanışmadır*. Durkheim'ın kavramsallaştırmasında üç bileşenden söz edilebilir: Bireylerin bütünün parçası olduklarına dair öznel duyguları; kolektivitenin iyisi için bireysel arzuların fiilî olarak sınırlandırılması ve bireylerle toplumsal birimler arasındaki koordinasyon. Bu

üç bileşen birbirlerinden bağımsız olarak değişebilirler; bu, bir gruptaki toplumsal dayanışmanın düzeyini gösterir. Alexander, dayanışmanın özgül bir boyutuna, bir toplulukta yer alan diğer üyelerle bağlı olunduğuna dair hisse odaklanır. Ama sivil alanın dayanışması tikelleşmiş gruplarınkine benzemez. Örneğin bir kadın üniversitedeki kız kardeşlik grubunun üyeleriyle yakından bağlı olduğunu düşünebilir; ama bu demokrasideki dayanışma değildir. Alexander (2006) üniversitedeki kız kardeşlik grupları, takımlar, aile ve hatta ırk ve toplumsal cinsiyet gibi "tikel bağlılıkları, dar kapsamlı sadakati ve parçalı çıkarları aşan" (s. 46) bağlılık hislerine işaret etmektedir. Toplumsal dayanışmaya temel sağlayan bağlılık hissi *çeşitliliğe yönelik evrensel bir bağlılıktır* ve grup kimliğinden ziyade demokratik bütünleşmeyi beraberinde getiren bir grup demokratik etikle karşılıklı olarak özdeşleşmeye dayanır. Öyleyse, demokrasi inancı gerektirir. Bireyleri ve tikel grupları aşan bir inanç sistemidir, demokrasi. Adalet, bizi daha yukarıda bir noktaya doğru çeken daha yüksek bir standart olmasını gerektirir. Bu inanç ve beraberinde getirdiği dayanışma olmadan sivil toplum ve demokrasiden bahsetmek mümkün değildir.

Fakat, Alexander'ın yukarıdaki alıntıda sunduğu sivil alan tanımına bir bakın. Fark edeceğiniz üzere Alexander sadece bütünleşmeden söz etmez; aynı zamanda sivil alanın *toplumsal eleştiri* kapasitesi yarattığına da dikkat çeker. Günümüzde demokrasi açıkça, sivil toplumun başlangıcında sadece örtük bir şekilde bulunan –sözgelimi, "herkes eşit yaratılmıştır" türünden– gerilimlere dayanır. Diğer bir ifadeyle, bu sözlerin yazıldığı zamanlarda insanların çoğu bu gerilimi muhtemelen yaşamıyorlardı; çoğu insan herkese eşit muamele etmekle iyi bir şey yaptıklarını düşünüyorlardı. Ancak gerilim, bizatihi beyanın yapısında mevcuttu; bu kültürel gerilimler uzun vadede kültürel değerlerde tutarsızlıklara yol açtılar ve dışarıda bırakılanlar arasında yabancılaşma hissinin ortaya çıkmasına neden oldular. Kültürün deneyimlediğimiz gerilim türlerini, katıldığımız tartışmaları ve dolayısıyla demokrasinin yol açtığı ilerlemeyi etkilediğine dikkat edin. Kültürün yapısal bileşeni budur.

Alexander sivil alanın demokratik kültürünün *saflık ve saf olmama halinin meydana getirdiği ikili yapılar aracılığıyla* oluştuğunu ileri sürer. Bu yapılar, demokrasi açısından çok değerli olan fikirleri, değerleri ve söylemleri oluşturur ve kalıplaşmalarını sağlar. İkili yapılar üç düzeyde ortaya çıkar: Güdüler, toplumsal ilişkiler ve kurumlar; bunlar saf olanla olmayanı, grup üyelerini, grup dışında kalanları ve medeni olan ve olmayan insanları tanımlamak

için kullanılırlar. Örneğin, sivil alan etkin ve özerk olan (saf) insanları içerirken, pasif ve bağımlı (saf olmayan) insanları dışlar. Sivil alanda insanlar arasındaki ilişkiler, bilinmez (saf olmama) değil açıktır (saflık); şüphe içermez, aksine güvene dayalıdır; itaatkâr değil eleştireldir ve aldatıcı değil hakikidir. Son olarak, sivil kurumlar düzenlenmeye tabidirler (saflık); oysa anti-sivil kurumlar keyfîdir (saf olmama); sivil kurumlar hukuk üzerine temellendirilir; anti-sivil kurumlar güce dayandırılır ve sivil kurumlar eşitken anti-sivil kurumlar hiyerarşiktir. Bu çiftlerin (ikiliklerin) açık bir demokrasinin üzerine kurulduğu değerler olduklarına dikkat edin. İkili kodları Tablo 13.1'de listeledim.

Bugün çoğumuz ikili kodları bilgisayarlarla ilgili konuşmalarda duyarız. Bilgisayar dilleri açma-kapamanın (1/0) ikili kodlarına dayanır. Bu ikilikler 11001011 gibi karakter dizilimleri oluştururlar. Ancak ikili kodlar fikri, kültür ve dil üzerine çalışmaların yürütüldüğü çeşitli disiplinlerde de mevcuttur. Buradaki argüman, herhangi bir fikrin aslında ikili olduğudur. Örneğin "iyi" fikri kötü fikrinden ayrı bir şekilde ne var olabilir ne de anlaşılabilir. Bu ikilikler, genelde birbirlerine karşılıklı olarak dışlayacak düzeyde gerilimli bir ilişki içinde bulunurlar. Durkheim'ın kutsal olanla dünyevi olan ikiliği bir örnek olarak alınabilir. Bu ikilikler birlikte var olamazlar; biri diğerini hep ortadan kaldırır. Bunun bir örneğini İncil'de görebiliriz. İsrail'in çocukları 10

ŞEKİL 13.1
Sivil Alanın İkili Kodları

Güdüler		İlişkiler		Kurumlar	
Sivil	**Anti-sivil**	**Sivil**	**Anti-sivil**	**Sivil**	**Anti-sivil**
Etkin	Pasif	Açık	Bilinmez	Kurallarla düzenlenen	Keyfî
Özerk	Bağımlı	Güvene dayalı	Şüpheci	Hukuk	İktidar
Rasyonel	İrrasyonel	Eleştirel	İtaatkâr	Eşitlik	Hiyerarşi
Aklî	Histerik	Saygın	Çıkarcı	Dahil edici	Dışlayıcı
Serinkanlı	Heyecanlı	Altruistik [diğerkâm]	Açgözlü	Gayrişahsi	Şahsi
Öz-denetimli	Vahşi/ tutkulu	Hakiki	Aldatıcı	Sözleşmeler	Sadakat bağları
Realist	Çarpıtılmış	Dolambaçsız	Hesapçı	Gruplar	Hizipler
Aklıselim	Deli	Müzakereye dayalı	Komplocu	Makam	Şahsiyet

Emir'in yazılı olduğu taş tabletlerin bulunduğu Ahit Sandığı'nı taşıyorlardı. Sandık iki tarafına yerleştirilen iki tahta kazıkla taşınıyordu; böylelikle kimse dokunamıyordu. Bir aşamada, Sandığı taşıyanlar dengelerini kaybettiler. Rahiplerden biri yere çarpmasını önlemek amacıyla sandığa uzandı ve doğrulttu. Tanrı rahibe ölümcül bir darbe vurdu. Sandığın kutsal kalabilmesi için dünyevi olanın ortadan kaldırılması gerekiyordu.

Sivil alanın ikili kodları da benzer bir şekilde işlerler. Bu kodlar karşılıklı olarak birbirlerini dışlarlar. Bu iki anlama gelir. İlk olarak bütün kodlara içkin bir gerilimden söz edilebilir. Sosyologlar toplumsal değişim üzerine teori geliştirdiklerinde nedensel güç sorunuyla karşı karşıya kalırlar: Değişim için ısrar eden ya da değişime yol açan nedir? Burada kodun doğasında var olan gerilim değişimin ihtiyaç duyduğu enerjiyi sağlar. Bu, analojik bir açıdan Marx'ın diyalektiğine benzer. Marx kapitalizmde değişime zorlayan ve nihayetinde ekonomik sistemi yıkan yapısal unsurlar olduğunu ileri sürmüştür. Alexander'ın teorisinde değişime zorlayan demokratik söylemlerin yapılarını ikili karşıtlıklar belirler. Örneğin içerme her zaman dışlamayı beraberinde getirir: "Baskı söylemi özgürlük söyleminin doğasında vardır" (Alexander, 2006, s. 67). Evlenme hakkı gibi belirli medeni hakları tanıyan kanunlar, bu tanımayla eşzamanlı olarak başkalarını aynı haklardan mahrum kılarlar. Vatandaşlık kanunları da aynı şeyi yaparlar: Bazı insanlar içerilir; diğerleri dışlanır. Demokrasinin kodları, doğası itibarıyla ihtilaflıdır ve sürekli olarak değişimi tetikler.

Kodların ikili doğasının işaret ettiği ikinci konu *özcülüktür*. Sisteme başvurularak kategorize edilen toplumsal unsurlar, ikilik nedeniyle özselmiş gibi görünürler. Bir şey iyi addedildiği takdirde, onun, bizatihi *özsel* olarak iyi olduğunu düşünürüz. Herhangi bir şeyin iyi olduğunu, iyi olarak var olduğunu söyleyebilmemiz için, onu iyi olarak inşa ettiğimizi görmezden geliriz. Bizim kategorizasyonumuzun değil *şeyin kendi başına özünün* iyi olmasını sağladığını düşünürüz. İyi ile kötünün toplumsal olarak inşa edildiklerini kabul etmek "gerçekliği göreli kılar, sadece kültürel merkezi değil, bizatihi sivil toplumun kurumsal sınırlarını ve dayanışmasını önemsiz kılabilecek bir belirsizlik yaratır" (Alexander, 2006, s. 63).

Bu ikili kodlar demokrasi söylemlerini yaratmakta kullanılırlar. Söylem, bir şey hakkında konuşma biçimidir; ama bundan çok daha fazlasına işaret eder. Söylemler, mümkün olanla olmayanın sınırlarını belirlerler. Foucault'nun (Dokuzuncu Bölüm) Çin hayvanlar ansiklopedisi örneğini hatırlayın. Foucault'nun dikkatini çeken kendi düşünme biçiminin sınırıydı: "*Onu*

düşünebilmenin keskin imkânsızlığı" (Foucault, 1966/1994b, s. xv) Söylemler, hiyerarşik, öznel(l)eştirici konumları da belirlerler. Örneğin, bugünkü ulus söylemi, ulusları gelişmiş, gelişmekte olan ve azgelişmiş olarak sınıflandırmaya eğilimlidir. Bu söylem, sanayi kapitalizmin standartlarına dayanır ve ulusları bu değer sistemine göre değerlendirir. Bu söylemde, "azgelişmiş" olmak damgalanmaya yol açar.

Özellikle sivil toplumla ilgili olarak, ABD'deki anti-sivil ırk söylemi siyahları insandan daha düşük varlıklar olarak özselleştirdi: Bu söylemin yaptığı ilk şey köleyi "hukuk önünde –insan [erkek] kardeşliği grubunun ötesine yerleştirilmiş– ve türüyle bağlantısı kesilmiş, 'menkul mal'a indirgemekti" (Douglass, 1850/2009a, s. 216). Irk söyleminde insan doğasının bu şekilde aşağılanmasının öznel etkileri hâlâ devam etmektedir. Cornel West'e göre (2001), "siyahların varoluşsal *angst*'ı [kaygısı], beyaz üstünlükçü inançların neden olduğu yaralara ve duygusal yara izlerine dayanır" (s. 27). *Sivil* ırk söylemi de evrensel, özselleştirici terimlerle kurulur. Frederick Douglass (1857/2009b) ABD'deki ilk sivil ırk söylemini inşa ederken Bağımsızlık Bildirgesi "Beyaz halk olarak biz değil, vatandaşlar olarak biz değil... imtiyazlı sınıf olarak ve diğer sınıfları dışlayarak biz değil... erkekler ve kadınlar, ABD'de yaşayan *insanlar* anlamında 'Halk olarak biz'"le ilgili olduğu için eşitliğin siyahlar için de garanti altına alındığını ileri sürmüştür. (s. 257, vurgu bana ait)

Burada çok önemli bir ima var: Dayanışma hem aşkın hem tikelcidir; bir yandan "bireysel kişiliklerimiz"e saygı gösterirken diğer yandan "kendimizden daha büyük bir şeyin parçası olduğumuz" yönündeki yapılandırılmış duyguları yaratarak bizi diğerlerine bağlar (Alexander, 2006, s. 13). Dayanışma "toplumsal olarak kurulan [bir] bilinçtir" (s. 54); "kolektif yükümlülükleri bireysel yükümlülüklerle birleştirir" (s. 38). Dayanışmayı üreten ikili kodlar hem grup üyelerini hem de grup dışı üyeleri *aynı anda* özselleştiren söylemler yaratır: "Baskı söylemi özgürlük söylemine içkindir." (s. 67) Dolayısıyla, dayanışma ve onunla birlikte gelen her şey –sivil toplum, adalet, demokrasi– nesnel olarak var olabilen bir şey değildir: Devam eden bir kazanımdır. Ancak tam demokrasi ve sosyal adaleti kazanmamızın önündeki engel insan doğasının sınırları ya da sivil olmayan alanların ürettiği tikelci egoizm değildir. Başarısızlık olarak görmüş olmamız muhtemel olan şeyler –tam adaletten dışlanan grupların varlığı– aslında "bizatihi toplumsal sisteme içkin süreçler"in sonucudur (s. 411). Dayanışmanın dayandığı ikili kodlar çözülemezler; bu kodlar sivil olan ve sivil olmayan grupların erişimine aynı düzey-

de açıktır. Adaletsizlik karşısında hissettiğimiz haksızlık demokrasinin bedelidir: "Geniş anlamda dayanışmacı insanlık idealine, erkek ve kız kardeşliğe böylesine gönülden bağlı olmasaydık bu çelişkiler karşısında bu kadar öfkelenmezdik. Diğer bir ifadeyle, bu çelişkiler sivil toplumun bedelidir." (s. 9)

Kavramlar ve Teori: Sivil Kurumlar

Sivil toplumun *öylesine* varolmadığını artık görmeye başlıyoruz. Bir dizi uygulama ve sınır ilişkisi olarak ele alındığında daha iyi anlaşılan bir tasavvurdan bahsediyoruz. İşlevselcilik sistem sınırlarına dayalı daha iyi bir kavrayış sunar. Herhangi bir şeyin var olabilmesi için mutlaka kendisi başlarken kendisinden başka her şeyin durduğu bir nokta olmalıdır. Bu açıdan bedeniniz işe yarar bir örnek sunar. Deriniz sizin varlığınızın başladığı, fakat diğer her şeyin bittiği yeri işaret eder. İşlevsel analiz bize sınırların geçirgen olduğunu ve sınırın iç ve dış sistemler arasındaki ilişkileri müzakereye açtığını gösterir. Deriniz, örneğin, dışarıdaki sıcaklığı ve nesneleri duyumsar ve ardından bu bilgiyi iç sistemlere iletir. Bedeniniz, ağzınız ve burnunuz gibi sınırlar üzerine müzakere eden başka yapılara da sahiptir; bu yapılar biyolojik sisteminizle onun dışındaki her şey arasındaki işlevsel ilişkiyi sürdürür. Var olan her şeyin, salt sınırları olduğu için var olduğu bir olma biçimi vardır. Bu özellikle sivil alan için böyledir.

Sivil alan sivil kurumlarla çevrilidir. Bu kurumlar, aile, din ve ekonomi gibi hepsi tikelleştirilmiş çıkarlar yaratan sivil olmayan bütün alanlarla sınır ilişkileri kurarlar. Öyleyse, sivil kurumlar evrenselci değerleri destekleyen ve demokrasiyi desteklemekle en yakın bağlantısı olan kurumlardır. Sivil kurumlar normlar, amaçlar, ödüller ve yaptırımlar yaratırlar; mübadelede bulunurlar, talep yaratırlar ve bu tür işlevler üstlenirler. Sivil kurumlar, ikna ve icra, özellikle de iletişimsel (ikna) ve düzenleyici (icra) kurumları vasıtasıyla demokratik kültür yapısında bulunan simgesel, ikili kodları ifade eder ve uygulamaya koyarlar.

İletişimsel Kurumlar

Bugün, birçok insana *demokrasinin* ne olduğunu soracak olsanız insanların oy kullanma haklarını garanti altına alan kurumlar ve kanunlar dizisi olduğu yanıtını alırsınız. Örneğin Wikipedia demokrasiyi "bir ulusun vatandaşlarının tümünün kamu politikasını hep birlikte belirledikleri eşitlikçi bir yönetim biçimi" olarak tanımlıyor. Merriam-Webster (2002) benzer şekilde, demokrasiyi "en yüksek düzeydeki iktidarın halka verildiği ve halk tarafından doğ-

rudan uygulandığı bir yönetim biçimi" olarak tanımlıyor. Demokrasinin bu şekilde kavranması sadece popüler kültürde görülmez. Çağımızın tanınan bir sosyoloğu olarak Charles Tilly (2007), demokrasiyi "devletlerle vatandaşlar arasındaki belirli bir ilişkiler grubu" olarak tanımlıyor (s. 12).

Öte yandan, demokrasi tanımımızı belirli kurumlarla ve kanunlarla kısıtlamamız riskli olur. Bu oy hakkını garanti altına alan ve egoist meşguliyeti engelleyen yapıların önemsiz olduğunu ileri sürmek anlamına gelmez; kesinlikle çok önemlidirler. Ama demokrasi anlayışımız sadece bu formel düzenlemelere odaklandığında "önemli olan iktidarın ve gücün dağılımı, maddi kaynakların dengesidir" (Alexander, 2006, s. 39). Burada Alexander'a göre, Platon'un *Devlet*'indeki bir karakter olan Thrasymachus geleneğiyle baş başa kalırız. Thrasymachus, adalet üzerine bir tartışmada, "adalet"in her zaman iktidarda olanlar tarafından tanımlandığını ve daha yüksek bir değerler sistemiyle alâkalı olmadığını öne sürer. Alexander, demokrasi sadece bir dizi kurum ve kanundan ibaret görüldüğünde, seçkinler sınıfının söz konusu toplumsal yapıları genelde kontrol edebilmelerine bağlı olarak demokrasinin tehlikede olduğunu ileri sürmektedir. Bu durumda, Thrasymachus'un adalet anlayışı bir gerçeklik haline gelir – güçlü olan haklıdır. Alexander, *demokrasinin* yasal garantiler ve kurumlardan *daha fazlası olması gerektiğini* savunur. Demokrasiler "egoizmin peşinden gitmeye izin veren, ancak egoizmin yığınlaşmasını imkânsız kılan toplumsal yapılar"a ihtiyaç duyarlar (s. 42); ancak demokrasiler, bundan daha fazlasına da ihtiyaç duyarlar. Alexander, John Dewey'den yola çıkarak demokrasinin kanunlar, kurumlar ve örgütlerden daha fazlası olduğunu söyler. Demokrasi "öncelikle birbiriyle bağlantılı yaşama tarzı; iletişime dayalı birleşik bir tecrübe tarzıdır" (s. 37). Özellikle toplumsal ve kültürel çeşitlilik arayışında olan bir bilinç, bir dünyada varolma biçimidir; "çeşitli uyaranlara maruz kalmak [ise]... düşünceye meydan okumak demektir" (Dewey, 1916/2009, s. 71). Demokrasi "dayanışma ve ortaklığa" olduğu kadar farklılığa ve iktidar mücadelelerine de dayanır (s. 43). Dayanışmanın kaynaklarını iletişimsel kurumlarda buluruz.

İletişimsel kurumlar kültürel anlamları yaratan ve dolaşıma sokan ve sivil alan hakkındaki düşüncelerimizi ve duygularımızı etkileyen örgütlerden ve birliklerden oluşur. Bu kurumlar açık bir şekilde iletişimde bulunurlar; ancak özellikle ikili kodlarda bulunan soyut idealleri belirli olaylar ve insanlar vasıtasıyla naklederler. Kitle medyası –televizyon, sinema filmleri, kitaplar, haber servisleri vb.– ve kamuoyu yoklamaları iletişimsel kurumların özellikle önemli iki kısmını oluşturur. Alexander'a göre (2006), kitle medyası iki anla-

tı türünü temsil eder: Kurmaca ve olgusal anlatılar. Kurmaca kitle medyasının önemi katartik etkiye sahip olmasında yatar. Kurmaca medya, demokratik kültürün ikili kodlarını kullanarak kahramanlık, fedakârlık ve cesaret öyküleri örebilir ve biz gözyaşları, kahkaha, gurur, içten ilgi ve inançla karşılık veririz. Bu öykülerle yükselir ve güçleniriz. İkilinin saf olmayan tarafını örnekleyen öyküler ya da karakterler karşısında da güçleniriz. Kurmaca medya, duygularımızı özellikle sosyal adalet meseleleri etrafında yapılandırır; "daha örgütlü ve formel alanlarda davranışı biçimlendiren... sezgisel kriterleri" yaratır (s. 70).

Olgusal medyanın etkisi daha doğrudandır; zira haberler ve en önemlisi kamuoyu gibi bilgileri aktarırlar. Haberleştirme, gerçekmişçesine sunulur. Her bir haber öyküsü hakkında bir "realizm ontolojisi" vardır – "haber kendisini gerçek dünyayla türdeşmişçesine sunar" (Alexander, 2006, s. 80). Olgusal medya, güdü yüklemek, ilişkileri tanımlamak ve "gerçek dünya"nın kurumlarını açıklamak için ikili kodlara başvurur. Böylelikle sivil alanın evrensel değerleriyle dışarıdaki iktidar ve yetkililer arasında kronik gerilimler yaratır. Sabah haberlerini seyrettiğimizde, bir gazeteyi okuduğumuzda ya da bir halk radyosunu dinlediğimizde gördüğümüz bir kolaj, yüz yüze geldiğimiz dünyada *önemli olan her şeyin* kurgulanmış bir resmidir. Sadece haberi algılamayız; haber, dünyamızı düzenler. Bir şey, özellikle *haber olarak görüldüğü* için önemlidir. Bir şeyin önemli olma biçimi, ya da ona verdiğimiz değer, ikili kodlara başvuran olgusal medyadan güçlü bir şekilde etkilenir. Bu resim kurgusunun önemli bir bölümünü kamuoyu yoklamalarının haber olarak aktarılması oluşturur.

Bugünkü kamuoyu nosyonu bir çeşit hayali topluluk üzerine kurulur. Sivil toplumun başlangıç aşamasında hayaliden ziyade somut bir kamudan bahsetmek daha doğru olur. Gerçek kamunun varlığı halk meclisinin anayasal garanti altında olmasının nedenlerinden biridir. Modern demokrasinin erken safhalarında, insanlar gönüllü birliklerde ve halk evlerinde enformasyonu paylaşmak ve fikirler üzerine tartışma yürütmek için bir araya gelirlerdi. Bu yüz yüze karşılaşmaların baskın fikirler üzerindeki etkisi güçlüydü. Söz konusu dönemlerden net bir örnek, ABD'deki ilk nesil sosyologlardan Herbert Spencer'dı (1820-1903). James Collier'ın (1904) bize aktardığına göre Spencer "hiçbir bilim dalında sistematik öğrenim görmemiştir. Daha da şaşırtıcı olan, bilim üzerine yazılmış herhangi bir kitabı baştan sona okuyup okumadığının şüpheli olduğudur" (s. 206). Bu durumda Spencer'ın fikirlerinin ve dayandığı olguların kaynağı ne idi? Collier'a göre,

> Olguların çoğunu *seçiyordu*. Öğleden sonralarının büyük bir bölümünü Athenaeum Kulübü'nde geçiriyordu; burada dergilerin çoğuna erişebiliyordu... [ve] birçoğunu yakından tanıdığı, önde gelen fikir adamlarıyla buluşuyordu. Bu karşılaşmalardan, izlenim ile sorgulamanın mutlu bir karışımı vasıtasıyla onların bildikleri her şeyi alıyordu. (s. 208-209)

Ancak bugün "kamu" somut bir varlık göstermez; insanlar arasındaki yüz yüze ortaklaşmaya dayanmaz: "Kamu artık somut değil simgesel bir biçime bürünür." (Alexander, 2006, s. 72) Öte yandan kamunun vatandaşların yaşamındaki önemi simgesel doğasından dolayı azalmaz. Kamuoyu yoklamaları önemlidir; sadece politikacıların faaliyetlerini etkilemek açısından değil, aynı zamanda bizleri kişisel olarak da ilgilendirirler. Kendimizi kamu içinde görürüz: Kamu içerisinde var olduğumuz hayali bir topluluktur. Kamunun görünür olduğu ve duyulduğu yerdir ve biz de bu kamunun bir parçasıyızdır. Farklı çatışan grupların, ikili kültürel yapılar etrafında kurulan gündemlerini kamu vasıtasıyla seslendirmelerine bağlı olarak etkilemeye çalıştıkları bu kamudur. Dahası, bir fikir olduğu için kamunun belirli bir konuyla ilgili ne hissettiğini de ilgilendirir. Kamuoyu, böylelikle, kendisini "toplumsal öznellik içine bir duygu yapısı olarak" yerleştirir. "Kamuoyu içinde yüzdüğümüz deniz, demokratik yaşam duygusunu edinmemizi sağlayan yapıdır." (Alexander, 2006, s. 72, 75)

Aralarında Habermas'ın da bulunduğu eleştirel yaklaşımı benimseyenlerin birçoğu medyanın metalaşmasının, medyayı, kamuyu bilgilendirmekten ziyade sadece belirli bir izler kitleyi toparlamak için tasarlanmış önemsiz imgelere indirgediğini ileri sürmüştür. Alexander bu eleştirinin kapitalist olan her şeye yönelik ideolojik reddiyenin bir örneği olduğunu düşünür. İlk olarak, medyanın ticarileşmesi aslında çeşitliliği teşvik etmiştir. Medya patronajdan kurtulduğunda ve böylelikle kendi başına varlığını devam ettirebildiğinde seçkinlerin ideolojik baskısından da kurtuldu ve çoğulcu bir kamunun farklı taleplerine karşılık verebildi. İkinci olarak medyanın demokratik içerikten yoksun homojen, metalaştırılmış imgeler üretip üretmemesi, kitle medyası örgütlerinin farklılaşması başta gelmek üzere birtakım ortak toplumsal unsurlara bağlıdır. Bu farklılaşma gayrişahsi piyasaların varlığına ve profesyonelleşmeye bağlıdır. Medya piyasalarını, alıcılarla satıcılar arasında gayrişahsi, müzakereye dayanan mübadeleden şahsi ve yanaşma ilişkilerinin hâkim olduğu piyasalara uzanan bir sürem üzerinde farklı konumlarda düşünebiliriz. Piyasa, patronajdan ziyade rasyonel mübadeleyle işlediği ölçüde çeşitlilik ve ideolojik denetim daha fazla olur. Ek olarak, profesyonelleşmiş etik ve

özdenetim "üreticilerin, yazarların, yönetmenlerin ve habercilerin... sadece belirli gruplara sadakati gösteren daha dogmatik yorumlardan ziyade... değişen olaylara yanıt verebilen esnek yorumlar sunma özgürlüğüne olanak sağlar" (Alexander, 2006, s. 83).

İletişimsel kurumların bir bileşeni daha var: *Sivil birlikler.* Alexander, genelde sivil toplumla bağlantılandırılan gönüllü birliklerle sivil birlikleri birbirinden ayırmakta gecikmez. Genelde Tocqueville'le bağlantılandırılan gönüllü birlikler, belirli bir kolektif amaca ulaşmak için gönüllülük temelinde örgütlenen gruplardır. Yerel kütüphane için para toplamak üzere örgütlenen bir grup bu açıdan iyi bir örnektir. Gönüllü örgütlerin demokratik değeri insanların birlikte çalışmaları, ihtilaflarını ve çıkarlarını müzakere ederek kolektif konsensüse ulaşmaları için uygulama alanı sağlamalarından ileri gelir. Sivil birliklerse, iletmek istedikleri belirli bir mesele hakkında kamuoyunu etkilemek amacıyla bir araya gelirler. MADD (*Mothers Against Drunk Driving;* Sarhoş Sürücülere Karşı Anneler) bu açıdan iyi bir örnektir. Bu tür gruplar, sivil toplumun sınırlarını çizen ve sivil topluma hayat veren iletişimsel kurumların bir parçasıdır; zira ikili kodda bulunan evrenselleri kullanabildikleri ölçüde seslerini duyurabilirler.

Düzenleyici Kurumlar

İletişimsel kurumlar, insanları demokrasi ve sosyal adalete yönelik olarak ikna etmek üzere işlerken, düzenleyici kurumlar demokratik süreci iktidar vasıtasıyla korurlar. *Düzenleyici kurumlar* iki geniş alandan oluşur: Sivil iktidar ve kanunlar. Genel olarak, toplumda iktidar sahibi olmak vergilerin toplanmasını denetlemekle, orduyu ve polis teşkilatını oluşturmakla ve denetlemekle ve toplumun idari yapısını kurmakla bağlantılıdır. Geçmişte devlet iktidarı aristokratların kontrolü altındaydı. Aristokratik iktidar bireylerle yönetim arasında hiçbir şey olmaması anlamında doğrudandı. Kralın sözü tam anlamıyla ve kuşkuya yer bırakmayacak şekilde kanundu. Ancak modern, demokratik toplum, anayasal garanti altına alınan doğal haklara olan inanç üzerine kuruludur. Sivil toplumu yaratanlar tam da bu hakların varlığıdır.

Günümüzdeki yüksek düzeyde çeşitlilik arz eden toplumlarda sivil toplum üzerindeki denetim daima kritik meselelerden biridir. Alexander (2006) bu meseleyi ele almak için toplumsal iktidarla sivil iktidarı birbirinden ayırır. *Toplumsal iktidar,* sınıf ve din gibi sivil olmayan alanlarda oluşturulan tikelleştirilmiş çıkarların belirlediği iktidardır. Herhangi bir tikelleşmiş gruba ait bir seçkinler grubu toplumu denetimi altına aldığı sürece "demokrasi yok-

tur" (s. 109). Bir demokraside toplum üzerindeki kontrol toplumsal iktidardan ziyade sivil iktidara dayanmak zorundadır. *Sivil iktidar*, insanlar hem iletişimsel hem de düzenleyici kurumlar vasıtasıyla "konuştuklarında" ortaya çıkar. Buna bağlı olarak, sivil iktidarın seçkinlerin denetim ölçüsüyle ters ilintilidir; siyasal süreçlere farklılaştırılmış katılım düzeyiyle arasındaki ilişki doğru ilintilidir. Diğer bir ifadeyle, seçkinlerin kurumsal kontrolü (toplumsal iktidar) ne kadar fazlaysa demokratik sivil toplum düzeyi daha düşük olacaktır. Öte yandan (ırk, toplumsal cinsiyet, din vb. gibi) farklı gruplar ne kadar fazla içerilirlerse demokratik toplumun düzeyi daha yüksek olacaktır. Dolayısıyla, düzenleyici kurumların birincil işlevi seçkinlerin kontrolünü sınırlandırmak ve içermeye dönük siyaseti garanti altına almaktır. Bu kurumlar, dört yolla işlerler: Oy kullanma, siyasal partiler, makam ve kanunlar.

Sivil iktidarın teşvik edilmesinin en temel yolu *oy kullanma hakkıdır.* Seçmen nüfusu ne kadar çeşitlilik arz ederse sivil toplum daha da demokratik olacak ve sosyal adaleti destekleme ihtimali daha yüksek olacaktır. Şüphesiz ki, oy kullanma hakkına sahip olanların kimler olacağı konusundaki çatışmalar demokrasi tarihinin büyük bir bölümünü belirlemiştir: Evrensel oy hakkı mücadelesi, ikili kodlarla bulunan evrensellerle tanımlanmış ve dolayısıyla iletişimsel kurumlara bağlı olmuştur. Ama oy kullanma hakkı sadece sivil iktidar ihtimalini geliştirir. Oy kullanmanın amacı "toplumsal iktidarın siyasal iktidara nakli"nin doğrudanlığını kırmaktır (Alexander, 2006, s. 114). Öte yandan seçkinler, bu devretmeyi denetimleri altına almaya çalışırlar. Bu tür bir kontrol karşısındaki düzenleyici koruyuculardan biri parti siyasetidir.

Her birimiz belirli bir bireye oy verirken, bir siyasal parti her bir adayını destekler. *Siyasal parti* platformları tartışma vasıtasıyla kurulur ve daha önemlisi, halka tanıtılırken ikili kodlarla tanımlanan terimlere başvurulması gerekir. Siyasal kampanyalar, özcü saflık ve saf olmama iddialarıyla nitelenir; dolayısıyla, diğer siyasal parti ve adaylar kirletenler olarak tanımlanırlar. Birçok kişi bu tür partizan siyasetin sivil topluma zarar verdiğini düşünür; buna bağlı olarak ideal olan, biz/onlar siyasal söylemlerinden kurtulmaktır. Bunu savunanlar, Habermas'a benzer şekilde demokratik söylemin akıl, rasyonel müzakere ve pragmatik konsensüsle tanımlanması gerektiğini ileri sürerler. Bu anlayış iki açıdan sorunludur. İlk olarak, sivil toplumun tarihi bu konsensüs inşası modeline uymaz: "Sivil olmayan alanlarla kurulan sınır ilişkileri her zaman için istikrarsız olagelmiştir; sivil söylem hep ciddi düzeyde ikiye bölünmüştür" (Alexander, 2006, s. 125). Öyleyse, "rasyonel müzakere" fikri ortaya çıktığında fiilî değil simgesel bir değer taşır. Diğer bir ifadeyle, siya-

setçiler ve siyasal partiler başkalarını etkileyerek yönlendirmek amacıyla ileri sürdükleri nedenlerin makul ve rasyonel olduklarını iddia ederler (bkz. Tablo 13.1). Habermas'ın aksine Alexander, bu iddiaları gerçek konuşma eylemlerinden ziyade *performatif eylemler* olarak görür.

Kutuplaşmış ihtilafı bertaraf etme fikrinin ikinci sorunlu yönü, anlamın temeldeki içerme ve dışlama süreci boyunca yaratılmasıdır. Bütün kategoriler bu şekilde işler; bir şey, ancak diğeri değilse anlamlıdır. Bu açıdan gitar basit bir örnek olarak verilebilir. "Gitar"ın anlamı dışlayıcı bir işi gerektirir: Bir gitar, bir keman değildir; çello değildir; tuba değildir vb. Bir şeyi tanımlamak, bir şeye anlam vermek için etrafına sınırlar çizeriz: "'Şeyler'i algılamamızı sağlayan, nihayetinde sınırlarıdır." (Zerubavel, 1991, s. 2) Bu, özellikle ahlâkçı anlamların inşa edilme süreçleri için geçerlidir; demokrasi de böyle bir anlama dayanır. Önemli olan anlamlar, kategorilerin ikili olmalarını ve dışlamaların özselleştirilmesini gerektirir. Dolayısıyla, "ideolojik kutuplaşma normaldir; bu durum sivil yaşamın temel anlamlandırma yapılarından ortaya çıkar" (Alexander, 2006, s. 129).

Ancak bu özselleştirici antagonizma demokratik dayanışmanın evrensel bileşenlerine ortaklaşa başvurmakla dengelenmelidir. Her bir siyasal parti, en sonunda diğerini desteklediğini açıklamalıdır. Kaybedenler, kazananların artık demokratik olarak meşrulaştırılmış iktidarını destekleyeceklerine söz vermeli ve kazananlar da diğer tarafa teşekkür etmeli ve demokratik süreçte diğer tarafla birlikte çalışacaklarını taahhüt etmelidir. Bu, "toplumsal eleştiriyle demokratik bütünleşme" arasındaki dengenin korunmasının gerektiği noktalardan biridir. Meşru eleştiri ve parti siyaseti ancak demokratik dayanışma içerisinde gerçekleşebilir. "Diğer bir ifadeyle, bir düzeyde antagonizma [olarak anlaşılan şey] başka bir düzeyde medenilik olarak yorumlanabilir" (Alexander, 2006, s. 130).

Siyasetçiler seçimlerden zaferle çıktıklarında iktidar elde ederler; ancak, burada bile sivil toplum bu iktidarı sınırlandırmak ve yönlendirmek işlevine sahiptir. Parti siyaseti hâlâ etkilidir; iletişimsel kurumlar için de aynı şey geçerlidir. Daha doğrudan söylemek gerekirse, siyasal iktidar makamın düzenlemesi vasıtasıyla sınırlandırılır. *Makam*, bürokratik yönetimin bir özelliğidir ve böyle olmakla örgütsel yetkinin nasıl yönetilmesi ve uygulanması gerektiği konusundaki evrensel görüşleri bünyesinde taşır. Tablo 13.1'e tekrar bakın; Weber'in ideal tip bürokrasisiyle tutarlı birkaç unsur göreceksiniz. Buradaki en açık ikili kod "makam *karşısında* kişilik"tir. Bir bürokraside otorite kişiye değil makama bağlıdır. Örneğin, eyalet valiliği makamı (ya da pro-

fesörlük makamı) makamda kim bulunursa bulunsun açıkça belirlenmiş yetkiyi içerisinde barındırır. İkili kodların diğer bileşenlerinin de makamın parçası oldukları açıktır. Bir yetkilinin faaliyetleri, keyfî kişisel beğeniler ve antipatilerle değil yazılı kurallarla yönlendirilir. Sosyal grup tercihi yapılmadan herkes eşit muamele görecektir. Böylelikle makam "evrenselci bir örgütsel otorite anlayışını kurumsallaştırır" (Alexander, 2006, s. 133). Buna bağlı olarak makam, açık kuralların ve düzenlemelerin yanı sıra görevliye, iktidarı belirli bir şekilde kullanmasına yönelik olarak ahlâki ve normatif yükümlülükler de yükler. Sivil toplum güçlü olduğunda bu beklentiler, göreve başlarken edilen yeminde olduğu gibi ritüel halinde ifade edilir. Sivil alan devletten özerk olduğunda iletişimsel kurumlar makam üzerinde gözetim işlevini yerine getirebilir ve saf olmamanın ikili kodlarını kullanabilirler.

Son düzenleyici alan kanunlardır. *Kanunlar* çok yüzlüdür ve toplumda, tehlikeli davranışları ve örgütler arası ilişkileri kontrol altına almak gibi farklı işlevlere sahiptirler. Kanunların demokratik işlevleri de vardır. Oy kullanma, siyasal parti, makamın aksine hukukun sivil alandaki işlevinin iletişimsel değil düzenleyici olduğu daha açıktır; bu, genelde kanunların meşru yaptırımları (cezalandırmayı) dayatabilmelerinden kaynaklanır. Ama burada bile dayanışma açısından iletişimsel değer bulunur. Genel olarak, kanunlar sivil alanın ikili kodlarını naklederler ve bu kodları tikelci ve bireysel faaliyetlerle fiilî bir şekilde bağlantılandırırlar. Sivil alandaki saikler (neden bazı şeyleri yaptığımız) irrasyonel değil (saf olmama) rasyonel olmak (saflık) zorundadır; ilişkiler ve kurumlar, komplocu değil müzakereye dayalı olmalıdır; keyfî değil, kurallara dayalı olmalıdır ve şahsi değil gayrişahsi olmalıdır. Dolayısıyla, kanunlar insanları itaate zorlayan dışsal bir denetimden ibaret değildir; kanunlar "hakikatle sıradan olaylar arasında aracılık yapan, insanların doğuştan taşıdıkları rasyonalitenin bir ifadesi" olarak görülürler (Alexander, 2006, s. 60). Öyleyse hukuk, ahlâki niteliklere ve etkilere sahiptir.

Alexander (2006), Durkheim'ı takip ederek "karmaşık ve farklılaşmış toplumlarda sivil dayanışma[nın] tikel yeteneklerden, geleneklerden ve koşullardan ayrı duran hukuki kurallarla sürdürüldüğü"nü ileri sürer (s. 172). Hukuk, günümüz toplumunda toplumsal dayanışmayı yaratmak açısından belki de en açık, en güçlü sivil alandır. Hukuk sadece toplumun ahlâki, etik temellerini ifade etmez; aynı zamanda "tutuklama" ve "mahkeme" gibi ritüelleştirilmiş ortamlarda bu temeli uygulamaya koyar. Kamu, bu demokratik dramaya günlük haber aktarımlarıyla dahil edilir. Haber öyküleri kamuya, mo-

ral koda bağlılığı ve inancı yeniden teyit etmesi için süreğen fırsat sunar. Aynı zamanda, hukuk bireyselliğin en açık ifadesi ve teminatıdır. Bütün kanun biçimlerinin en temel varsayımı, modern bireyin kendi eylemlerinden sorumlu tutulabileceğidir; zira "faillerin rasyonalite, aklıselim ve özdenetim gibi medeni melekelere tam olarak sahip oldukları" varsayılır (s. 179). Bireyin muhakeme gücü ve özgür failliği başka hiçbir alanda böylesine onaylanmaz ve özgür bırakılmaz.

Demokratik kanunların hepsinin temeli anayasa hukukudur. Anayasalar kanunlar hakkındaki kanunlardır; kanunların dayanışmayı korumak için içerisinde işlemek zorunda oldukları parametreleri belirlerler. Anayasalar özellikle, devletin keyfî faaliyetlerini sınırlandırmak ve uygun süreci tayin etmekle ilgilidirler. Böylelikle, anayasa hukuku "sivil söylemin karanlık yüzüne işaret eden, başkalarıyla ilgili şüphelerin dile getirilmesiyle özellikle ilgilenir" (Alexander, 2006, s. 165). Sözleşme hukuku genelde salt araçsal-rasyonel terimlerle anlaşılır; sivil toplumla ilişkisi pek kurulmaz. Ancak sözleşme hukuku, anayasa hukukuna benzer şekilde uygun süreci tayin eder ve hakkaniyet, adalet, müzakere ve karşılıklılık gibi sivil özellikleri tanımlar. Dolayısıyla sözleşmeler, ekonomik alana sivil olanı yerleştirmek açısından önemli mekanizmalardır.

Kanunların anti-demokratik bir boyutu da vardır; bu boyut iki yüzlüdür. En görünür yüzü seçkinler parayı, iktidarı ve diğer kaynakları kendi amaçları için kanunlardan kaçınmak ya da kanunları eğip bükmek için kullandıklarında ortaya çıkar. Bu, toplumsal iktidarın sivil iktidarı gölgede bıraktığı bir durumdur. Kanunların anti-demokratik boyutunun ikinci yüzü daha az aşikâr ve daha sinsidir. Bu yüz içsel anlam yüklemeyle [*internal attribution*] sivil toplumu etkisiz bırakır. Tekrar tekrar gördüğümüz gibi toplumsal ve siyasal sistemler belirli bir insan tipini taahhüt ederler – bu sistemler her zaman içsel anlam yüklemelerde bulunurlar. Kanunların bu anti-demokratik yüzü "düzenlemeye tabi olanları tam anlamıyla insan olarak görmezler" (s. 186); böylelikle bu insanları sivil toplumdan dışlarlar. Bunun açık örnekleri Batı sömürgeciliğinde, Amerikan ırkçılığında ve patriyarkada görülebilir. Kadınlara ve beyaz ırk dışında kalanlara uygulanan baskı bu grupları muhakeme etmekten aciz olarak göstermekle meşrulaştırılır.

Bu baskının altında çok daha temelde duran, sivil toplumu tehdit etmeye devam eden bir şey yatar. Alexander bir başkasının tam anlamıyla insan olmadığını iddia etmenin arkasında empati eksikliğinin yattığını ileri sürer. Merriam-Webster empatiyi (tarihsiz) "öznel bir halin bir nesneye, nesne-

nin söz konusu halle donatılmış gibi görünecek şekilde yansıtılması" olarak tanımlar. Bu durumda empati kurmak bir başkasının deneyimlerini kendi deneyimleriniz gibi görmektir. "Sen ve ben aynı deneyimleri, fikirleri ve hisleri paylaşıyoruz. Sende kendimi görüyorum" demektir. Mutlak anlamda empati *yokluğu* sömürgeciliğin, ırkçılığın ve patriyarkanın temelidir. Kai Erikson (1996) bunu toplumsal türleştirme olarak adlandırır: "Bir halkın diğer bir halkın insanlığını etkisizleştirdiği süreç." (s. 55) Ancak sivil toplum açısından, empati sorunu toplumsal türleştirmeyle bitmez. Hem kanun yapma hem de kanunları yorumlama –yasa koyucuların ve yargıçların işi– türleştirmede olduğu haliyle sadece mutlak anlamda değil, aynı zamanda medeni hukukun oluşturulması ve yorumlanmasındaki sıradan anlamında da empati üzerinde temellenir. Yargıçlar ve yasa koyucular seçkin sınıflardan geldikleri takdirde "karşılıklılık ilkelerini uygulama yetenekleri alt sınıftakilerle dayanışmadaki yeteneksizliklerine bağlı olarak sarsılabilir" (Alexander, 2006, s. 187). Bu yeteneksizlik tipik bir hale dönüştüğünde bastırılmış gruplar için "sivil toplum yoktur... ve hukuki kodun sadece sınıfın, kastın ya da devletin dışsal, zora dayalı iktidarını temsil ettiği söylenebilir" (s. 189).

Kavramlar ve Teori: Sivil Toplumun Sonuçları

Alexander'ın sivil toplumla ilgili olarak aktardığı en önemli içgörülerden biri sivil toplumun çelişkiler ve ihtilaflar üzerinde temellenmiş olmasıdır. Esasen sosyal adaleti olanaklı kılan çelişkilerdir. Daha önce gördüğümüz üzere demokrasi ve sivil toplumun temeli ikili kodlardır. Bu kodlar sadece çatışmaya işaret etmezler; varolma biçimleriyle ihtilaf ve çelişki yaratırlar. İyi, içsel olarak ve ebediyen kötüye bağlıdır. Bir şeyin rasyonel olabilmesi için irrasyonel olabilmenin mümkün olması gerekir; eşitlik ancak hiyerarşinin düzleştirilmesine referansla anlaşılabilir. İçermek, eşzamanlı olarak dışlamaktır. Tanımlanabilir bir grup, ancak ötekileri dışarıda bırakan sınırlar çizebildiği takdirde var olabilir. Bazılarımız için bu genel kanının aksine gibi görünebilir: Demokrasi, ırk, din, toplumsal cinsiyet vb. gözetmeden bütün insanları kabul eder. Böyle düşünmekte evrensel demokratik ilkelere ve bu ilkelere olan inancımızla bağlantılı olarak haklıyızdır. Sosyal adalete ulaşmak için gereken dayanışmayı yaratan bu inançtır. Ancak, inanç ve demokratik dayanışma sadece sürecin parçasıdırlar; özellikle sivil onarmaya aittirler. Sivil onarma, daha önce siyasal partilerle ilgili olarak gördüğümüz gibi sivil çatışma sonrasında gerçekleşir.

Sivil Onarma ve Toplumsal Hareketler

İkili kodlar ve evrensel-tikelci ikiliğin yanı sıra, sivil toplumdaki çelişkinin üç başka kaynağı daha var: Mekân, zaman ve işlev. Modern demokrasi söylemi, her zaman için toprağa bağlı *mekâna* göre anlaşılır. Her ne kadar hayalî topluluklar ve sanal ilişkiler mevcut olsalar da bütün toplumlar fiilî anlamda belirli bir yerde var olurlar – bu, kendimiz hakkında taşıdığımız halk ya da toplum fikrini fiiliyata döken ya da somut kılan yerdir. İçerme ve dışlama süreçleri, kanunların uygulanması ve kültürün iletilmesi açısından başat bir öneme sahiptir. Fransa'nın kanunlarının bittiği ve İspanya'nın kanunlarının başladığı, tanımlanabilir sınırlar vardır. Amerikan vatandaşlarına tanınan haklar açık bir şekilde toprakla işaretlenir. Demokratik ya da demokratik olmayan uluslar belirli bir yerde var olurlar. Bu şekilde bir yere bağlılık, *gayrimedenileştirici baskılara* yol açar. Yer özselleştirilir ve törensel fedakârlığın odağı haline gelir: "Bu, sivil toplumların tarihi boyunca, savaşın neden kutsal bir yükümlülük olduğunu, başka toprakların üyelerine karşı savaş açmanın, aynı anda hem ulusal hem de medenileştirici bir görev olduğunu açıklar." (Alexander, 2006, s. 197)

Zaman sivil toplumu da özselleştirmek üzere çalışır. Kurucu bir mit, her demokrasi açısından merkezî bir unsurdur. Birleşik Devletler örneğinde bunu Lincoln'ün Gettysburg Konuşması'nda veciz bir şekilde görüyoruz: "Seksen yedi yıl önce atalarımız bu kıtaya, Özgürlük içinde tasarlanan ve bütün beyaz erkeklerin* eşit yaratıldıkları önermesine adanmış yeni bir ulus getirdiler." Kurucu mitler (Bağımsızlık Günü gibi) kamusal ritüelin odağı haline gelirler ve hem bir ulusun kuruluşunda hem de kurucularında özsel farklılıklar olduğu fikrini aktarmaya çalışırlar. Vatandaşlar kuruculardaözel, aşkın bir yan olduğunu düşünmeye meylederler. Kurucular sivil toplumun saf kategorilerini temsil etmeye başlarlar – seküler inancımızdaki temsilî karakterler olurlar. Mitler, siyasal duruşları meşrulaştırmak için erken dönem Kilise'ye bağlı Hıristiyanların pratiklerine çok benzer şekilde ilksel biçimlerde kullanılırlar. "Bu en başından itibaren böyleydi" fikrini aktarırlar. Tarihsel anlatılar, meşrulaştırma güçlerine bağlı olarak "doğal" iç kargaşa alanlarıdır.

Bir toplumsal sistem içindeki *işlevsel alanlar* da gayrimedenileştirici baskılar oluşturabilirler. Modern toplumun tanımlayıcı özelliklerinden biri yapısal farklılaşmadır. Modernite öncesinde toplumsal ihtiyaçlar birbirleriyle örtüşen az sayıdaki kurumlar vasıtasıyla karşılanıyordu. Kurumsal örtüşme,

(*) Aslında Türkçeye "insanlar" olarak da çevrilegelen "men" terimini, eşitliğin tanındığı insanların kadınları ve köleleri kapsamadığını görünür kılmak için "beyaz erkekler" olarak çeviriyorum – ç.n.

geleneksel toplumdaki statü konumlarının, normların ve değerlerin homojen ve yaygın oldukları anlamına geliyordu. Öte yandan, modern toplumsal örgütlenme kasti ve işlevsel farklılaşmayla tanımlanır. Farklılaşmış yapılarda statü konumları, roller, normlar ve değerler kurumsal olarak ayrıktırlar ve paylaşılmazlar. Bu farklı toplumsal özellik sıralamaları sivil alandaki dayanışmayla rekabet halindedir ve Alexander'ın (2006) belirttiği gibi "kendi başlarına özgün bir karizmaya sahiptir" (s. 204). Sivil olmayan alanların –para (ekonomi), iktidar (yönetim) ve lütuf (din) gibi– değerleri ve varlıkları çekicidir. Dahası, kendilerini sivil toplum söyleminin içine yerleştirirler: Para, ahlâki bir erdemliliği temsil ediyormuş gibi görülebilir; yoksulluk ise anti-sivil bir özellik olan tembelliğin sonucu addedilebilir.

Alexander'a göre gayrimedenileştirici baskılar sivil toplumun doğasına özgüdür. Aslında bunlar, anti-sivil eşitsizliklerin motivasyonu ve gerekli kültürü sağladıkları ve insanların demokrasi ve sosyal adaleti daha ileriye taşıdıkları yerlerde potansiyel eklemlenme noktalarıdır. "Sivil toplum bağımsız bir güce sahip olduğu ölçüde" insanların, bir ayakları anti-sivil hiyerarşide diğer ayakları "sivil toplumun işaret ettiği evrenselleştirici dayanışma"da (Alexander, 2006, s. 208) olmak üzere "çifte üyelikler"e sahip oldukları söylenebilir (s. 207). Yoksulluk gibi bir olgu, ancak bu şekilde, ekonomik bir mesele olmaktan ziyade "toplumsal" bir mesele olur. Bu hiyerarşilerin aşağı uçlarında yer alan dinî, ekonomik, aileyle ilgili vb. gruplar tarafından ya da gruplar adına talepler dile getirilir. Talepler ikili kodlara dayanır ve iletişimsel kurumlar vasıtasıyla aktarılır; sivil birlikler oluşturulur ve toplumsal hareketler ortaya çıkar. Bu toplumsal hareketler sivil onarma hareketleridir; demokrasinin dayanışma hissiyle birleştiği zamanlarda "sadece şimdiye ve buraya değil, ideal olana, aşkın olana [insanların] ebedi olmasını umdukları şeye" (s. 3) yönelimdir. Birçok toplumsal hareket başarısız olsa da, bu süreç sivil toplumun farklı derecelerde kurumsallaşmasını sağlayacak kadarı başarılı olmuştur. Ancak, bu grupların ve genel olarak sivil toplumun önünde bir tehlike vardır. Gruplar ikili kodlara işaret edecekler ve buralarda bulunan demokratik evrenselleri özselleştireceklerdir. Siyasal partiler gibi rakiplerini de özselleştireceklerdir. Tehlike, bunu yapmakla ötekini sivil toplum açısından zararlı olarak tanımlayabilme ihtimalidir. Bu açıdan, kapitalizmi ve sivil toplumu eşanlamlı gören Marxçı sosyalistler ve "sivil toplumların doğaları itibarıyla patriyarkal olduğunu ileri süren" bazı feministler örnek teşkil ederler (s. 209). Bu gibi durumlarda, birçok grup "sivil toplumda sesini duyurmaktan ziyade [sivil toplumdan] çıkma"yı tercih etmiştir (s. 209).

Sivil alanın evrensel değerleriyle zaman, mekân ve işlevin neden olduğu özsel dışlamalar arasındaki çelişkiler toplumsal hareketlerin arkasında yatan itici güçtür. Alexander'ın teorisine göre modern toplumsal hareketler, demokrasinin arkasındaki kültürel yapıyla hep ilişkili olmuştur. Kültürel bileşenin önemli olmasının nedenlerinden biri demokratik devletlerin meşrulaştırılmış otoriteye dayanmaları ve bu otorite vasıtasıyla işlemeleridir. Demokratik vatandaşlar yönetimlerinin adil olduğuna ve doğruyu yaptığına inanmalıdırlar. Toplumsal hareketler, toplumun demokratik evrensel ideallerine ulaşmakta başarısız olduğunu ileri sürerek bu inanca saldırırlar. Bu açıdan toplumsal hareketler "sivil toplum söylemiyle" hiyerarşik eşitsizlikler üreten "kurumlara özgü süreçler arasındaki" aktarımlardır (Alexander, 2006, s. 233). Siyaset, özellikle sanayi sonrası toplumlarda anlam ve temsil üzerinden işleyen mücadeledir. Toplumsal hareketlerin ifade ettikleri çatışmalar sadece kıt kaynakların eşitsiz dağılımıyla ilgili değildir. "*Kimin ne kadar süre için ne olacağıyla* ilgilidir (s. 233, vurgu bana ait). Mesele her zaman tam anlamıyla insan olma hakkı meselesidir.

Toplumsal hareketlerin başarısı sivil toplumun belirli bir düzeyde kurumsallaşmasına bağlıdır. Şahsi toplanma hakkı korunmalı; oy kullanma, siyasal partiler, gönüllü temelde kurulan ve işleyen örgütler ve kanunlar güvence altına alınmalı ve iletişimsel kurumlar seçkinlerin kontrolünde olmamalı ve güven, özerklik, işbirliği vb. sivil tutumlar etrafında simgesel değerler yaratmış olmalıdırlar. Toplumsal hareketler amaçlarının evrensel meşruiyetine başkalarını ikna etmek için kitle medyasını kullanmak zorundadır. Böylece daha geniş bir topluluk haline bürünür ve bu fikri geliştirirler. Bu daha geniş topluluğu ve topluluğun evrensel değerlerini temsil ettiklerini iddia etmek ve tikel çıkarlar namına doğrudan bu toplulukla konuşmak zorundadırlar. Toplumsal hareketler "oligarşik iktidara karşı evrenselci sivil iktidarı yürürlüğe koyabilecek olan" kanunları oluşturmalı ve uygulamaya koymalıdırlar (Alexander, 2006, s. 229).

Adalet ve Ötekini Dahil Etmek

Demokrasinin, dayanışmanın ve toplumsal hareketlerin arkasında adalet niyeti yatar. *Adalet,* günümüz demokratik toplumundaki bütün bileşenler gibi belirlenmiş bir nesne değildir; bir kez ve son kez erişilebilecek olan hedeftir. Adalet, evrensel erkek kardeşlikle* tikelleştirilmiş ötekiliğin somut bir şekil-

(*) "Brotherhood" kelimesi Türkçeye "kardeşlik" olarak çevrilegelse de, kelimenin demokrasi tarihi ve tartışmaları bağlamında köken olarak cinsiyet yüklü doğasını akılda tutmak niyetiyle "erkek

de yaşanan gerçekliği arasında var olan bir süreçtir. Her iki uçta tehlikeler vardır. Adaleti ahlâkın yüksek alanıyla sınırlandırma, anlamlı varoluşun ayrımcılığa dayalı gündelik dünyasını hafife alma ya da göz ardı etme sorununu beraberinde getirir. Öte yandan adalet tartışmalarının kimlik ve anlamı içeren, gerçekten demokratik ahlâk üzerine temellendirilmesi gerekir. Diğer bir ifadeyle, soyut dayanışma idealleri ancak belirli zaman ve mekânlardaki belirli gruplar ya da bireylerle ilişkilendirildikleri zaman anlamlı ve bağlantılı hale gelirler – ki, bunların hepsi doğaları itibarıyla gayrimedenileştiricidir. Buna bağlı olarak, radikal evrenselciliğe bağlı kalmak boşlukta duran bir görüştür ve nihayetinde sivil alanı etkisizleştirir.

Diğer uç da –adaleti gruba özgü amaçlarla tanımlama (dogmatik tikelcilik)– sivil toplumu sekteye uğratır. Burada ilk olarak, özgüllük derecesinin sivil değil toplumsal iktidarın bir sonucu olması sorunundan bahsedilebilir. Bu uygulamaların bir kısmı çok açık olabilir; sözgelimi daha önceden evrensel oy hakkı tanınmayan bir grup (kadınlar ya da siyahlar gibi), bugün başka tikel gruplara (örneğin geylere ve lezbiyenlere) eşit medeni hakların tanınmasına engel olmak ister. Bu uçta olup bitenlerin bir kısmı daha muğlaktır. Örneğin, kamu üniversitelerinin ve iş çevrelerinin çoğunda çeşitlilik politikaları uygulanır ve birçoğunda çeşitliliği desteklemek amacıyla çalışan birimler vardır. Bu çeşitlilik meseleleri, pek tabii ki, kanunlarla düzenlenir ve kanun önünde hesap verebilir özelliktedir. Rasyonel-hukuki otorite günümüz toplumlarında üstünlüğe sahip olduğu için kanun karşısında hesap verebilirlik genelde sayılarla ifade edilir. Çeşitliliğin tanımı genişledikçe hesap verebilirlik daha da zorlaşır ve karmaşıklaşır. Dolayısıyla, çeşitlilik politikalarının çoğu tikelcidir; bunlara toplumsal cinsiyet ve ırksal azınlıklarla ilgili politikalar da dahildir.

Gerçek adalet –demokratik adalet– içerme ve dışlama, özgürleşim ve baskı ihtimallerini her zaman içerisinde barındıracaktır. "Aşkın olanla tikel olan arasındaki gerilime engel olmak mümkün değildir." (Alexander, 2006, s. 22) Adaletin doğası itibariyle değişken ve kısmî olduğunu anlamak zorundayız. Adalete ulaşıldığına inanmak, halihazırda adaletten faydalanan ve adaleti denetleyen muktedirlerin dayattıkları dogmatik inançları kabul etmek ve gerçek kılmaktan başka bir şey değildir. Sadece evrensel erkek kardeşliğin azametli ideallerine inanmak tikelleştirilmiş çıkarların karmaşık dünyasıyla uğraşmakta başarısız olmak ve anlamsız hayatlar yaratmaktır. "Herkesi ka-

kardeşlik" olarak çevrilmesi uygundur. Yanı sıra, orijinal metinde yazarın yeri geldiğinde "she" ve "he" zamirlerini bir arada kullanmasına rağmen "brotherhood" kullanırken "sisterhood" kelimesini eklememesi Türkçe çeviriye "erkek" sıfatının eklenmesini gerekli kılmaktadır – ç.n.

bul etmek" genel olarak gerçekçi değildir; dünyamıza ve tarihimize dürüstçe baktığımızda bunu açıklıkla görürüz. Yüzleşilmesi kaçınılmaz olan yerleşik çıkarlar ve uygulamayla ilgili soru(n)lar vardır. Ek olarak, kodların ikili doğası mutlak bir başarıyı engeller.

Bu demokrasi projesinin daimi olarak tamamlanmamış olduğu, ama yaşayan bir demokrasinin sürekli olarak evrensel içermeye doğru ilerlediği anlamına gelir. Alexander'a göre evrensel içermeye doğru hareket bugüne kadar üç evreden geçmiştir: Asimilasyon, tireleme ve çokkültürcülük. *Asimilasyon* Amerika'nın bir kaynaştırma kabı olarak tarifinde işaret edilen durumdur. Kimlikte bütün önemli farklılıklar tek bir genel kimlik içerisinde asimile edilir. *Tireleme*, iki ya da daha fazla kimliği bir araya getiren kültürel kimlikler –sözgelimi Meksikalı-Amerikalı– yaratma şeklidir. *Çokkültürcülük*, bu inanç sistemi birden fazla kimlik içerisinden tek bir kimlik oluşturmayı hedeflememesi itibarıyla ayrı bir yerde durur; çokkültürcülük, açısından farklı ve ayrık kimlikler sırf çeşitliliklerinden dolayı değerli bulunur.

Bütün bu tarzların bir arada olabileceğini belirtmek gerekiyor. Öte yandan, hangi tarzın en belirleyici olduğu tarihsel olarak değişir. Bu açıdan en önemli fark, asimilasyon ve tireleme ile çokkültürcülük arasındadır. Hem asimilasyon hem de tirelemede iç ve dış gruplar arasındaki farklılıklar ilksel ya da özsel olarak görülür. Diğer bir ifadeyle, insanlar gerçekten farklı *oldukları*na inanıldığı için farklı görülürler. Bu doğal farklılıklar hiyerarşiktir. Asimilasyon ve tireleme söz konusu olduğunda, siyah olmaktan ziyade beyaz olmak, kadın olmaktan ziyade erkek olmak ve eşcinsel olmaktan ziyade heteroseksüel olmak hâlâ daha iyidir. Hem asimilasyonda hem de tirelemede farklılığa yol açan özsel nitelikler çıkartıldığında ve kişi baskın gruba öyle ya da böyle daha fazla benzediğinde ana gruba dahil olunur. Bu içerme hareketlerinde baskın grubun doğasının gerçekten de daha medeni ve daha iyi olduğu düşünülür.

Çokkültürcülük farklıdır; zira farklılığın kendisine değer verilir. Farklılıkların otomatik olarak reddedilmesinden ziyade iç ve dış grup üyeleri farklılıkları "yeniden işaretlemek ve deneyimlemek" için mücadele ederler (Alexander, 2006, s. 451). Dolayısıyla, farklılıklar otomatik olarak hiyerarşik bir değerlendirmeye tabi tutulmazlar. Örneğin, siyah olmaktansa beyaz olmak ya da eşcinsel olmaktansa heteroseksüel olmak zorunlu olarak daha iyi değildir. Öte yandan, mücadele hâlâ devam etmektedir. Bazı grupların ya da grupları tanımlayan özelliklerin gereğinden fazla farklı oldukları düşünülebilir ve dolayısıyla bu gruplar ya da özellikleri damgalanırlar. Bunun ise bir başka ikili dışlama

meselesi oluşturduğu şüphe götürmez. Çokkültürcülükte, insan doğasının evrensel değerinin ana grubun kimliğiyle tanımlanmaktan ziyade kendi içinde çeşitlilik arz ettiği düşünülür. Çokkültürcülükte dahil etme [*incorporation*] ve toplumsal dayanışma, içermeden [*inclusion*] ziyade çeşitlilikle ilgili kazanımlardır. İnsan grupları arasındaki farklılıklar "medeni olmanın kutsal niteliği üzerindeki farklılaşmaları temsil edecek şekilde yeniden anlamlandırılır" (Alexander, 2006, s. 452). Çokkültürcülük, asimilasyon ve tirelemede olduğu gibi karalamaya ve engellemeye yol açan farklılığın tanınmasından ziyade, kültürel kimlikleri yayan ve paylaşan bir sahicilik kültürüne kapı açar.

Özet

- Sivil toplum, genel anlamıyla doğal haklar fikriyle ve anayasa hukukuyla oluşturulan bir alandır. Burası, demokratik toplumlarda vatandaşlarla devlet arasındaki ilişkinin müzakere edildiği siyasal alandır. Sivil toplumun işleyişi farklı yapısal düzenlemelere ve çeşitliliğe bağlı olarak değişir. Yapısal olarak farklılaşmış, toplumsal çeşitliliğe sahip toplumlarda sivil toplum, kültürel evrensellerle tikelci çıkarlar arasındaki çelişkilerle harekete geçirilen açık uçlu bir proje haline gelir. Sivil toplum, gruptan daha büyük ve daha önemli bir şeyin parçası olmaya dönük aşkın bir his olarak demokratik dayanışmayla bir arada tutulurken her kişiyi biricik kılan bireyselliğe de değer verir.
- Sivil toplumun çekirdeği sivil olan/olmayan güdüleri, ilişkileri ve kurumları tanımlayan ikili kodlardan oluşur. Demokratik bir toplumda insanlar ve gruplar kodlar temelinde, saf ve saf olmayan, içerilen ve dışlananlar olarak sınıflandırılırlar. Kodların ikili doğası kültürel gerilimlere yol açar ve sivil toplumdaki faaliyetler açısından motivasyon sağlar.
- İletişimsel ve düzenleyici kurumlar sivil alanı kuşatırlar. Özellikle iletişimsel kurumlar kitle medyası, kamuoyu ve sivil birlikler vasıtasıyla ikili kodları dile getirirler. Dolayısıyla iletişimsel kurumlar kodları fiiliyata dökerler ve çeşitlilik arz eden bir toplumu birleştiren duygu yapılarını, dayanışmayı yaratırlar. Düzenleyici kurumlar da –özellikle oy kullanma, siyasal partiler, makam ve kanunlar– sivil alanı kuşatırlar. İletişimsel kurumlar ikna edici işleve sahipken düzenleyici kurumlar sivil, demokratik süreçleri garantiye almak ve yaratmak amacıyla güç kullanırlar.

- Sivil toplum zaman, mekân ve işlevin özselleştirici etkileri dolayısıyla da bir proje olarak kalmaya devam eder. Sivil toplumun evrenselleri gerçek, somut durumlarda –belirli bir yerde, belirli bir zamanda– fiiliyata dökülmelidir. Fakat zaman ve mekân, ne pahasına olursa olsun savunulmayı talep eden milliyetçi kimlikler ve anlatılar gibi gayrimedenileştirici baskıları da doğal olarak üretir. İşlevin farklılaşması da gayrimedenileştirici baskılar yaratır. Sınıf, siyaset, din, aile vb. hiyerarşiler cezbedicidir. İnsanlar paranın, iktidarın ve inancın cazibesine kapıldıklarında modern demokrasiyi destekleyen evrensel inançlarla savaşan tikelleşmiş çıkarlar yaratırlar.
- İkili kodlar, zaman, mekân ve işlevin yol açtıkları gerilimler toplumsal hareketler açısından fırsat yaratırlar. Modern devletler meşruiyetten doğru işledikleri için toplumsal hareketler kültürel bir savaş yürütmek durumundadırlar. Buna bağlı olarak toplumsal hareketler aslen, ikili kodlardaki evrensel inançları dile getirirler.

PERSPEKTİF SEÇİMİ: GÜÇLÜ BİR KÜLTÜREL SOSYOLOJİ PROGRAMI

Alexander, Yale Üniversitesi Kültürel Sosyoloji Merkezi'nin (*Center for Cultural Sociology*) kurucularındandır ve merkezin direktörüdür. Merkez ve faaliyet alanı genel olarak Alexander'ın *güçlü kültürel sosyoloji programının* kılavuzluğunda işlemektedir. İlk olarak *kültür kesin bir şekilde anlaşılmalıdır.* Gezegendeki bütün türler arasında anlama en çok yönelen tür insandır. Bu anlam hiçbir zaman sabitlenmiş ya da belirlenmiş değildir; yorumlanmalıdır. Bir şey belirlenmişse yoruma gerek kalmaz. Başınıza düşen bir nesneyi yorumlamanız gerekmez; bu, yerçekimi kanunuyla belirlenir. Bunun aksine "Amerikan bayrağı" anlamı değiştiği için yorumlanmalıdır. Kültürel sosyoloji yoruma önem verir. Alexander "sosyolojinin, tarihinin büyük bir kısmında, ...anlama yönelik bir duyarsızlıktan mustarip olduğu"nu ileri sürer (Alexander ve Smith, 2001, s.138). Parsons kültürü vurgulamıştır; ama geliştirdiği teoride anlam, kelimenin bu haliyle dahil edilmemiştir. Alexander anlamın uygun yerini belirlemek için ayrıntılı betimlemelerin kullanılmasını savunur. *Ayrıntılı betimlemeler* bir toplumsal fenomenin küçük tanımlarıdır – insan etkileşiminin en küçük detaylarını sunarlar.

Güçlü bir programdaki ikinci bileşen söz konusu kültürün diğer toplumsal unsurlarla ilişkilerinin *analitik olarak paranteze alınması* gereği-

dir. Bir şeyi analitik olarak paranteze aldığımızda tamamen tek başına olduğunda nasıl işlediğine bakarız. Alexander kültürün gerçekten ayrık olduğunu söylemez; Parsons gibi alt sistemlerin birbiri içerisinde yer aldığını düşünür. Ancak alt sistemlerin hepsine birden bakmaya çalışsaydık her birinin tek başına nasıl işlediğini göremezdik ki, bu özellikle kültür açısından önemlidir. Birçok sosyolog kültürün sadece bir yan ürün olduğunu, toplumsal örgütlenme ve iktidar gibi çok daha temel ve gerçek süreçlerden çıkan bir şey olduğunu ileri sürerler. Alexander, *kültürün özerk bir alan olduğunu ve* bağımsız olarak faaliyet gösterebildiğini savunur. Yapıyla ilgili olarak verdiğimiz temel tanımı hatırlayın: Yapı, kendilerini diğer şeylere dayatan, böylelikle tanınabilir örüntüler yaratan açık bağlantılardan oluşur. Alexander kültürün, "eylemleri ve kurumları şekillendirmekte görece özerkliğe sahip olan ve daha maddi ya da araçsal güçler kadar önemli girdiler sağlayan" bağımsız bir değişken olarak işleyen kendine içkin bir yapısı olduğunu ileri sürmektedir (Alexander ve Smith, 2001, s. 136).

Güçlü bir kültürel sosyoloji programının üçüncü özelliği anlamın (1. özellik) ve kültür yapısının (2. özellik) nasıl ilişkilendiğini eksiksiz bir şekilde açıklayan *nedensel patikalar ve mekanizmaların izah edilmesidir.* Örnek olarak eğitimin yapılandırılmış kültürel değerini düşünün. Alexander hep bu tür şeylerin, iyi ve kötü fikrinde olduğu gibi biri olmadan diğerinin var olamayacağı ikili zıtlıklarda kodlandıklarını düşünür. Eğitimin değerinin "cahil ve dogmatik" *karşısında* "bilgili ve makul" ikiliğiyle oluşturulduğunu söyleyebiliriz. Bu, örneğimiz açısından kültürel yapıya denk düşer. Bu örneğin diğer bir parçası sizsiniz. Sizin için eğitimin anlamı nedir? Anlam özneldir; öyleyse, sizin için eğitimin taşıdığı anlam bir başkası için taşıdığı anlamdan farklı olabilir. Bu örneğin üçüncü parçası devam ettiğiniz üniversitedir. Bu örgütlenme sizi (anlamı) eğitimin kültürel değeriyle (yapıyla) ilişkilendirir. Nedensel patikalar ve mekanizmalar kültürün yapısıyla anlamı arasındaki bağlantıyı bu şekilde kurarlar. Bu nedensel mekanizmalar insanlar, örgütler ve kurumlar şeklinde karşımıza çıkarlar. Alexander bu modeli, modern toplumda demokrasi üzerine geliştirdiği teoriyi demirleyebileceği bir iskele sunabilecek güçlü bir kültürel sosyoloji programının geliştirilmesi için kullanır. Modern sistemlerin Spencer ve Parsons'ın belirttikleri gibi karmaşık ve farklılaşmış olmakla kalmayıp kendilerine özgü bir şekilde demokratik olduklarını ileri sürer.

TEORİ ALET ÇANTANIZ İÇİN

- İki ek kaynak kullanarak demokrasiyi tanımlayın.
- Güçlü bir kültürel sosyoloji programıyla ilgili 250 kelimelik bir özet hazırlayın. Bu programla neo-işlevselcilik arasındaki ilişkiyi düşünmenizi öneririm.
- Bu bölümü okuyup anladıktan sonra aşağıdaki terimleri teorik olarak tanımlayabilmeniz gerekir: Sivil alan, sivil toplum, sivil olmayan alanlar, adalet, dayanışma, demokrasi, Thraysmachus geleneği, tikelcilik-evrenselcilik, söylem, ikili kodlar, iletişimsel kurumlar, düzenleyici kurumlar, toplumsal ve sivil iktidar, özcülük, sivil onarma, zaman, mekân, işlev, toplumsal hareketler, dahil etme patikaları, neo-işlevselcilik, güçlü bir kültürel sosyoloji programı.
- Bu bölümü okuyup anladıktan sonra aşağıdaki soruları yanıtlayabilmeniz ve yanıtlarınızın teorik olması gerekir:
  - Sivil toplumun iletişimsel ve düzenleyici kurumlar vasıtasıyla nasıl oluşturulduğunu açıklayın. Her bir unsurun –kurgusal medya, kamuoyu, makam, kanunlar vb.– bu projeye nasıl katkıda bulunduğunu açıklayın.
  - Sivil toplumun bir proje olmasının ne anlama geldiğini açıklayın. Dogmatik tikelcilik ve radikal evrenselcilik ne demektir? Sivil toplumun proje niteliği radikal evrenselcilik ve dogmatik tikelcilik açısından ne anlama gelir?
  - Kitle medyasının sırf seçkinlerin kendilerini ifade ettikleri bir alan olmasını engelleyen unsurlar nelerdir?
  - Zaman, mekân ve işlev evrensel, demokratik söylemi özselleştirmeye yönelik olarak nasıl işler?
  - Bugünkü toplumlarda toplumsal dayanışmanın özelliklerini ve sivil toplumun devamının sağlanmasında nasıl bir payı olduğunu açıklayınız.
  - Toplumsal hareketler, sivil toplumun hangi özelliklerine dayanırlar? Alexander'ın teorisi kapsamında, toplumsal hareketlerin başarıya ulaşmak için ne yapmaları gerekir?
  - Adalet ve içerme bugünkü sivil toplumda nasıl işler?

Daha Fazlasını Öğrenmek İçin – Birincil Kaynaklar

- Jeffrey C. Alexander, *The Civil Sphere*, Oxford, 2006.
- Jeffrey C. Alexander, *The Meanings of Social Life*, Oxford, 2003.
- Jeffrey C. Alexander, *The Performance of Politics: Obama's Victory and the Democratic Struggle for Power*, Oxford, 2010.

Dünyayla Bağdaştırmak

- Alexander'ın demokrasi tanımından yola çıktığınızda sivil toplumun yaşamınızdaki yansımaları nelerdir? Dayanışma ve toplumsal adaletle bağlantınızı nasıl tanımlarsınız?
- Alexander'ın çokkültürcülükle ilgili düşüncelerini "kültürel kimlikleri yayan ve paylaşan sahicilik kültürü"ne özellikle dikkat ederek açıklayınız. Alexander'ın çokkültürcülükle ilgili düşüncelerinin sizin açınızdan ne tür sonuçları olabilir? 10'un en yüksek çokkültürcülük değerini temsil ettiği 1-10 ölçeğinde kendinizi nasıl değerlendirirsiniz? Yaşamınızdaki *pratiklerden* örnekler veriniz.

Konu İzleklerini Örmek

- Habermas ve Alexander'ın düşüncelerini kapitalizm ekseninde karşılaştırarak aralarındaki benzerlik ve farklılıkları belirtiniz. Habermas ve Alexander'ın çalışmalarından yola çıkarak kapitalizmin sivil toplumu nasıl etkilediğini ve sivil toplumdan nasıl etkilendiğini açıklayan bir argüman yazınız.
- Eleştirel teoriyle güçlü bir kültürel sosyoloji programını karşılaştırarak aralarındaki benzerlikleri ve farklılıkları belirtiniz. Sizce hangisi daha güçlü ya da doğru yaklaşımdır? Yanıtınızı gerekçelendiriniz.
- Castells'in ve Alexander'ın sivil toplum ve demokrasiyle ilgili argümanlarını karşılaştırarak aralarındaki benzerlik ve farklıları belirtiniz. Bu unsurların bugünkü toplumda nasıl işlediğini tam anlamıyla anlamak için bu iki teoriyi bir arada ele alabilir miyiz?

ON DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Kaçak Modernite

Anthony Giddens

Büyük Resim: Toplumsal Ontoloji
Teorisyene Kısa Bakış
Kavramlar ve Teori: Toplumun Gerçekliği
Toplumun Varolma Biçimi
1. Adım: İki Meseleyi Aynı Anda Anlamak
2. Adım: Toplumsal Yapıların Malzemesi
3. Adım: Yapıyı Dile Getirmek ve Toplumsal Düzen Yaratmak
Toplumu Yapmak ve Gizlemek
Bilinçsiz Güdülenme
Kavramlar ve Teori: Modernitenin Sınırları
Radikal Düşünümsellik
Zamanı ve Mekânı Boşaltmak
Kurumlar ve Köksüzleştirme Mekanizmaları
Küreselleşme
Kavramlar ve Teori: Modernite Deneyimi
Benliğin Düşünümsel Tasavvuru
Saf İlişkiler
Seçim ve Yaşam Politikası
Özet
Teori Alet Çantanız İçin

Büyük Resim: Toplumsal Ontoloji

Ontoloji, ya da metafizik, varoluşun doğasıyla ilgilenen felsefe dalıdır. Bu felsefe dalına özgü temel fikirlerden biri şeylerin sadece varolmadıkları, *belirli şeyler* olarak var olduklarıdır. Örneğin bir kaya bir vaşaktan farklı var olur. Felsefeci olmayanlar açısından bu soru, başat ontolojik ya da metafizik meselelerden birinin Tanrı'nın varlığı olduğunu fark edinceye kadar aptalca gelebilir. Tanrı var mıdır? Varsa, Tanrı olarak varolmak ne demektir? Ya da Tanrı olarak varolmanın ontolojik kaynağı nedir? İnsanın varoluş sorunu Tanrı sorusuna bağlı olarak ortaya çıkar. Aslında, ünlü bir düşünüre, Martin Heidegger'e göre (1927/1996) insan "kendi mevcudiyeti içinde bizatihi kendi

varlığına *dair* kaygı duyan bir varlık olmakla ayırt edilir... *Mevcudiyeti anlamak bizatihi Da-Sein'ın varlığının tespiti anlamına gelir*" (s. 10). *Da-sein* ("da-zayn" olarak telaffuz edilir) Heidegger'in kullandığı, kelime anlamıyla "orada olmak" anlamına gelen Almanca ibaredir. Heidegger diğer şeylerin yanı sıra varoluşu *anlamanın*, mevcudiyetin merkezinde yattığını söyler.

Sosyologlar genelde böyle ağır meselelerle ilgilenmezler. Sosyolojinin gerçekliği anlamaya dönük en ünlü girişimlerinden birini gerçekleştiren Berger ve Luckmann (1966) felsefecilerin var olan her şeyin nihai konumunu araştırmakla yükümlü olduklarını, felsefecinin hangi yöntemle olursa olsun bilginin ve gerçekliğin "ontolojik ve epistemolojik statüsünü soruşturacağı"nı söylerler (s. 2). Berger ve Luckmann "söylemeye gerek yok" diye devam ederler; "sosyolog, bu sorulara yanıt sunabilecek durumda değildir" (s. 2-3). Berger ve Luckmann son tahlilde haklılar. Sosyologlar Tanrı'nın var olup olmadığına karar vermeleri için gereken araçlara sahip değildirler. Öte yandan sosyologlar, toplumun varoluşu ya da ontolojisi hakkında varsayımlarda bulunurlar ya da argüman geliştirirler.

Birinci Bölüm'de belirttiğim gibi, sosyologlar toplumu pozitivist temelde çalışabilmek için toplumun ampirik, nesnel bir varoluşa sahip olduğunu varsaymak zorundadırlar. Toplumun nesnel varoluşunu destekleyen en önemli argüman, toplumun "bireye dışsal ve bireyin denetim altına alınmasına neden olan zorlayıcı güce sahip" olarak var olduğunu ileri süren Émile Durkheim'a aittir (1895/1938, s. 3). Durkheim (1912/1995) toplumun "kendine özgü bir gerçeklik" (s. 15) olduğunu, "bazen sadece kendini olumlamanın keyfi için hiçbir amacı ya da faydası olmayan yollara sapmasına yetecek kadar bağımsız olan" (s. 426) –kendi üstüne kapanan bir gerçeklik– olduğunu ileri sürer. Son alıntı biraz tuhaf olsa da dile getirilen temel bir bilimsel sosyolojik doktrindir: Toplum ampirik bir varoluşa sahiptir ve keşfedebileceğimiz, ölçebileceğimiz ve insan eylemini tahmin etmek için kullanabileceğimiz kanunlara benzer ilkeler doğrultusunda işler. Bu modele dayanan çıkarımlardan biri toplumun kendince hareket ettiğidir ki, Durkheim tam da bunu ileri sürer.

Ama sosyologların hepsi bu varsayıma ya da argümana katılmazlar. Örneğin simgesel etkileşimciler (Üçüncü Bölüm) topluma ölçülebilir bir şey olarak yaklaşmanın yanlış olduğunu ve aslında bu yaklaşımın olan biteni görmemize engel olduğunu ileri sürerler. Blumer'e göre toplum bizi zorlamaz – toplumu, insanların durumsal olarak özgül seçimlerinin doğrudan sonuçları olan toplumsal etkileşimlerden ve ortak eylemlerden oluşan yeni bir olgu ola-

rak tanımlamak daha doğrudur. Erving Goffman (Dördüncü Bölüm) insanların davranışlarını örüntülendiren başlıca gücün yapının zorlayıcı gücü değil benliğin temsili olduğunu açıklar. Beşinci Bölüm'de Harold Garfinkel "toplum"un ortaya çıkmasının bir kazanım olduğunu savunur. Bu, insanların toplumsal durumları anlamlı ve açıklanabilir kılmak amacıyla ortak, gündelik yöntemleri kullanmalarının bir sonucudur. Bu durumda, aslında toplumun ontolojisi sosyologlar açısından önemli bir meseledir; ne gördüğümüzü, neyi, nasıl ölçtüğümüzü ve toplumla ilgili olarak ileri sürebileceğimiz iddiaları bu ontoloji belirler. Anthony Giddens, benimsediği ontolojiyi açıkça ifade eden az sayıdaki sosyologdan biridir – onun sayesinde birkaç yeni terimle tanışacağız.

Toplumla ilgili tartışmamdaki ikiliğin farkına varmış olabilirsiniz. Bir yanda, toplumsal yapıların nesnel bir şekilde var oldukları ve insanlar üzerinde bağımsız etkiye sahip oldukları iddiası vardır. Diğer yandaysa, toplumsal yapıların şeyleştirmeler –gerçekmiş gibi görünen idealar– oldukları ve sadece insanların eyleyen failler oldukları iddiası vardır. Giddens'a göre toplum her iki yaklaşımla kavranamayacak düzeyde karmaşıktır. Giddens akıllarımızı René Descartes'tan bu yana Batı düşüncesine hâkim olagelen eski ikilikleri aşacak şekilde genişletmemizi ister. Renée Descartes ünlü "Düşünüyorum, öyleyse varım" hükmünde varoluşu keskin bir şekilde iki parçaya ayırdı: Öznel (iç) ve nesnel (dış) dünyalar. Giddens ikili zihniyeti terk etmemizi ve yapıyla failin aynı anda, aynı eylem içinde var olduklarını düşünmemizi isteyecektir. Giddens'ın sosyal ontolojisinin, modernite tasarımları üzerinde ilk bakışta görünmeyen çıkarımları bulunmaktadır.

Daha önce de gördüğümüz gibi modernite, insanların fiziksel ve toplumsal dünyaları insanlığın iyileşmesine yönelik olarak denetimleri altına alabildiklerine inandıkları bir zamanda başladı. Irk, sınıf ve toplumsal cinsiyet gibi sorunlar olduğunu da gördük; en azından bu çağda yaşadığımız için bunların farkındayız. Ancak Giddens, modernite fikrinin varoluş amacının gerçekleştirilmesini imkânsız kılacak içsel çelişkilere sahip olduğunu öne sürerek bizi başka bir rotaya sokar. Giddens'a göre (1990), modernite yıkıcı bir güç, "insanların kolektif olarak belirli bir ölçüde yönetebileceği, ama aynı zamanda kontrolümüzden çıkma riski olan ve kendini paramparça edebilen muazzam güçteki bir motordur" (s. 139). Yıkıcı güç (*Juggernaut*) –evrenin efendisi– Tanrı Vishnu'yu ya da Krishna'yı temsil eden Hindi *Jagannātha*'dan gelir. Her yıl Tanrı'nın imgesi, dans eden, davul ve zil çalan inananların arasından törenle geçirilir. İnananların bazen, selamete ulaşmak için kendilerini muaz-

zam büyüklükteki el arabasının tekerleklerinin altına atacağı düşünülür. Öyleyse yıkıcı güç, gözü kapalı bir teslimiyet ve fedakârlık talep eden direnilmesi imkânsız bir güçtür.

Bu direnilmesi imkânsız güç imgesi heyecan ve tehlike duygularını aynı anda yaratmasıyla lunaparklardaki hız treninin nefes kesen sürüşünü akla getirir. Fakat hız treninin hızını kontrol altına aldığımız ya da öngörebildiğimiz gibi modernitenin yıkıcı gücünü kontrolümüz altına alamayız. Burada Giddens ile Habermas arasındaki başat farklardan birini görürüz: Habermas'a göre rasyonel kontrol modernitenin merkezindedir ve moderniteye içkin bir ihtimaldir; bizatihi iletişim faaliyetine içkindir. Ancak Giddens'a göre, modernite neredeyse tanım itibarıyla kontrolden çıkmıştır. Modernitenin niyeti ilerlemedir – ama modernitenin sonucu değişimden kaçış motoruna dönüşmüş olan mekanizmaların ve süreçlerin yaratılmasıdır. Tabii bizler de tıpkı *Jagannātha*'ya teslim olanlar gibi, modernitenin gücünün ve vaadinin cazibesine kapılırız.

> Sürüş katiyen bütünüyle sevimsiz değildir; ya da memnuniyetsizlik yaratmaz. Çoğu kez neşelendirebilir, umut verici beklentilerle dolu olabilir. Ama modernitenin kurumları devam ettiği müddetçe yolculuğun ne rotasını ne de hızını tam anlamıyla kontrol edebiliriz. O halde, hiçbir zaman tam anlamıyla güvende hissedemeyiz; zira yolculuğun gerçekleştiği alan yüksek düzeyde riskli sonuçlarla doludur. (Giddens, 1990, s. 139)

TEORİSYENE KISA BAKIŞ

Kısa Biyografi

Anthony Giddens 18 Ocak 1938'de İngiltere'de Edmonton'da doğdu. Hull Üniversitesi'nde sosyoloji ve psikoloji alanlarında aldığı lisans eğitimini şeref öğrencisi olarak tamamladı (1959). Giddens yüksek lisans çalışmalarını London School of Economics'te yaptı ve bitirme tezini spor sosyolojisi üzerine yazdı (1961). 1970'lerin başlarına kadar, University of Leicester, Simon Fraser University, The University of California (Los Angeles) ve Cambridge dahil olmak üzere çeşitli üniversitelerde ders verdi. Giddens doktora çalışmalarını Cambridge'de 1976'da tamamladı. Giddens, 1996 yılına kadar çalıştığı Cambridge'de Sosyal ve Siyasal Bilimler dekanı olarak görev yaptı. 1997 yılında LSE (*London School of Economics and Political Science*) direktörü olarak atandı. Giddens 20'yi aşkın dile çevrilen 34 kitap yazdı. Giddens aynı zamanda Londra'da bulunan Kamu Politikası Araştırma Enstitü-

sü'nün Danışma Kurulu üyesidir ve İngiltere Başbakanı Tony Blair'a danışmanlık görevinde bulunmuştur.

Temel Sosyolojik Meseleler

Giddens hem siyasal soruların hem siyasal müdahilliğin peşinden giden bir siyaset sosyoloğudur. İlk dönem çalışmalarında tipik Marksçı bir eğilimle sınıf meselesiyle ilgilendiği açıksa da sonraki çalışmaları küreselleşmenin ve modernitenin yıkıcı gücü ya da kaçak dünya olarak nitelendirdiği olgunun siyasal uzantılarıyla çok daha yakından ilgilidir. Giddens, modernitenin yıkıcı gücü göz önüne alındığında etkileşimlerin ve davranışların zaman içinde nasıl şekillendiğini sorar. İnsanlar siyasetle ilgilenmeye nasıl başlarlar? Giddens bu soruları yanıtlamak için öncelikle toplumun özünün anlaşılması gerektiğini düşünür. Giddens bununla toplumsal dünyanın bir ontolojisine ulaşmaya çalışır: Bir toplumun oluşum sürecinde ne tür bileşenler yer alır? Tam olarak toplum nasıl var olur?

Basitçe Söylersek

Toplum, zaman ve uzam boyunca eylemi belirleyen ve şekillendiren nesnel yapılardan oluşmaz. Bunun yerine, insan dünyası inşa edilmiş bir dünya olduğu için insanlar davranışlarını rutine sokmaya ve davranışlarının belirli toplumsal yerlere ait olduğunu düşünmeye psikolojik olarak güdülenirler. Geleneksel toplumda bunlar önceden belli olan hısımlık, topluluk ve dinle sağlanırdı. Ama modern toplum radikal düşünümsellik, zamanın ve uzamın boşaltılması, toplumsal ilişkilerin köksüzleştirilmesi ve küreselleşme vasıtasıyla bu toplumsal konumları etkisiz kıldı. Bunun sonucunda geleneksel toplumun kesinliğinin yerine müphem toplumsal ilişkiler, bireyselleştirilmiş ve belirsiz kendini gerçekleştirme projeleri ve özgürleşme siyasetinden ziyade yaşam tarzı siyaseti geçti.

Anahtar Kavramlar

Yapılaş(tır)ma teorisi, yapının ikiliği, toplumsal yapılar, normatif kurallar, işaretleme kodları, otoriter kaynaklar, bölüştürücü kaynaklar, zaman-uzam mesafelenmesi, yapılaş(tır)ma kipleri, tahakküm, kurumsal düzenler, düşünümsel izleme, eylemin rasyonelleşmesi, söylemsel bilinç, pratik bilinç, rutinleşme, bölgeselleşme, ontolojik güvenlik, radikal düşünümsellik, zamanın ve mekânın mesafelenmesi, köksüzleştiren mekanizmalar, simgesel işaretler, uzman sistemler, benliğin düşünümsel tasarımı, beden rejimleri, duyusallığın düzenlenmesi, saf ilişkiler, özgürleştirici politika, yaşam politikası, dolayımlanan deneyimler.

Kavramlar ve Teori: Toplumun Gerçekliği

Teorisyene ait perspektifi genellikle bölümlerin ilerleyen kısımlarında dile getiririm; ama söz konusu olan Giddens olduğunda perspektifi en baştan vermem gerekiyor. Giddens'ın moderniteyle ilgili sözlerinin gücünü anlayabilmek için öncelikle perspektifini anlamamız gerekir. Modernitenin toplumsal projesinin iki unsur üzerinde temellendiğini gördük: Toplum ve özgür failler. Toplumu anlamaya ve topluma kılavuzluk etmeye yönelik olarak bilimi kullanabilmek için toplumun çalışılabilir ve keşfedilebilir bir nesne olarak varolması gerekir. Ayrıca demokrasi vasıtasıyla topluma yön verebilmek için vatandaşların aklın gücüne ve özgür seçim yapabilme yetisine sahip olmaları gerekir. Bu konulara yönelik eleştirilerle halihazırda karşılaştık; ama Giddens farklı bir yönde ilerler. Teorisyenin moderniteyi kavrayışı, toplumun ne olduğu ve insanların toplumu nasıl etkileyebilecekleri hakkında özgün bir anlayışa dayanır. Bunu yaparken toplumsal düzen sorununu da yeniden formülleştirir. Giddens'ın modernite teorisini değerlendirebilmek için bu meseleleri anlamamız gerekir. Giddens'ın toplumu ve toplumsal aktörleri kavrama biçimi **yapılaş(tır)ma teorisi** olarak bilinir.

Toplumun Varolma Biçimi

Basit versiyon şöyle: Toplum nesnel yapılar olarak varolmaz; daha ziyade, refleksif toplumsal aktörlerce (halk tarafından) sürekli olarak inşa edilir ya da yapılandırılır. Giddens bu fikri etnometodolojiye dayandırır (Beşinci Bölüm). Özellikle hatırlanması gereken şey *faillerin düşünümsel olduğudur.* Düşünümsel olabilmek, basitçe söylemek gerekirse, kendine dönme yeteneği anlamına gelir; bağlantılı kelimeler kendine bakış/düşünüm ve içgözlemdir. İnsanlar, diğer hiçbir hayvanın ulaşamadığı düzeyde düşünümseldir. Kendiniz hakkında ya da ne yaptığınız hakkında düşündüğünüz her an düşünümsel bir edim içindesiniz demektir. Bu basit fikrin muazzam çıkarımları vardır. İlk olarak insanlar kendi ortamlarını kendileri inşa ettikleri için söz konusu ortamlara dair birçok açıdan düşünümselizdir. Hayvanların çoğu kendi doğal ortamlarına derinden bağlıdırlar; bu nedenle bir hayvanı uyum gösterdiği ortamdan büyük ölçüde farklı bir ortama yerleştirdiğinizde ölür. İnsan ortamı daha az doğal, daha çok toplumsal ve kültüreldir; bize bakıldığında görülebilen bir durumdur bu. Farklı zamanlardan ve farklı kültürlerden insanların birbirlerinden öylesine farklı olmalarının nedeni de budur. İkinci olarak, "sahip olduğunuz" benlik ve deneyim düşünümsel bir inşadır (Üçüncü Bölüm).

Burada göze çarpan üçüncü bir çıkarım genelde ne yaptığımızın farkında olduğumuz ve bu farkındalığın ziyadesiyle kasıtlı olduğudur. Koşmayı örnek alalım. Ben koşarım; köpeğim de koşar. Ama bana ne yaptığımı sorduğunuzda "yarıştığımı" ya da "maraton için antrenman yaptığımı" söyleyebilirim. Bir şeyleri fark edilir kılacak şekilde yapmaya yönelik düşünümsel bileşen eylemlerimizin doğasında vardır.

Yukarıda tarif ettiğim her iki yanıtta da koşmaktayımdır; fakat "yarışma"nın düzenlenmesiyle "maraton için antrenman" yapmak arasında fark vardır. Köpeğime ne yaptığını sorduğunuzda yanıt alamazsınız. Ama köpeğimin yanıt verememesi sadece dil meselesi değildir. Köpeğim "maraton için antrenman yapıyorum" *diyememenin* ötesinde böyle bir şey *yapamaz* da. Faaliyetlerini, davranışlarını "antrenman" olarak görünmesini sağlayacak şekilde düzenleyemez. Köpeğim, neşe ve korku dolayısıyla koşabilir; ama iki durumda da koşma edimini neşe ya da korku *hissini aktaracak* şekilde düzenlemez. İnsanlar ise, belirli bir durumu anlamlı kılmaya yönelik olarak belirli pratik faaliyetleri bir araya getirirler. Harold Garfinkel'in (Beşinci Bölüm) durumların *açıklanabilir* olmasıyla kastettiği budur. Giddens açısından önemli olan ve özellikle görmemizi istediği, bizi belirli bir şekilde hareket etmeye iten nesnel toplumsal yapıların olmadığıdır. Giddens ve Garfinkel'e göre açıklanabilir durumların dışında toplumdan bahsedilemez.

1. Aşama: İki Meseleyi Aynı Anda Anlamak

Bourdieu gibi Giddens da özne-nesne (ya da fail-yapı) ayrımının, insan faaliyetlerinin karmaşıklığını örtbas etmek için yaratılmış sahte bir ikilik olduğunu ileri sürer. Giddens'a (1986) göre, "insanların toplumsal faaliyetleri, doğada kendilerini yeniden üreten maddeler gibi kendi kendini yineler" (s. 2). Bu, bazı açılardan aptalca olan yumurta-tavuk sorusuna benzer. Yumurta varsa tavuk da vardır. Aynı şeyin farklı evrelerini temsil ederler. Analoji şu şekilde devam eder: Toplumsal aktörler toplumsal gerçekliği üretirler; ama salt "toplumsal aktörler"in var olduğu gerçeğini kabul etmek bile halihazırda bir toplumsal dünya olduğunu varsaymak anlamına gelir. Giddens'ın yapılaş(tır)ma teorisindeki temel görüşe göre toplumsal yapılar ve faillik tekrarlanır ve düşünümsel bir şekilde yeniden üretilir: Yapılar ve faillik aynı davranışlar vasıtasıyla aynı anda devamlı olarak var kılınmaktadır. Giddens, yapıyı ve faili ikilik, birbirini dışlayan iki bileşen olarak görmek yerine –aynı şeyin analitik olarak ayrıştırılabilir kısımlarını içeren– bir ikiliği önerir. *Yapının ikiliği,* yapının, düşünümsel olarak düzenlediği toplumsal faaliyetin ya da davranışın hem aracısı hem de sonucu olduğunu imler.

"Bu anlaşılması zor bir kavramdır; dolayısıyla örneklemem iyi olur." Ben de şimdi tam da böyle bir örnek vermiş oldum. Bu paragrafın ilk cümlesini, örneğimiz olarak tırnak işareti içinde yazdım. Bir cümleyi yazdığımızda ya da söylediğimizde birkaç şey yapmış oluruz. İlk olarak –ki bu en görünür olanıdır– cümleyi oluştururuz. Bunu yapmazsak cümle anlamsız olur ve tam anlamıyla cümle olmaz. Dolayısıyla bir satırı dolduran kelimelerin bir cümle halinde var olabilmeleri için kurallara göre oluşturulmaları gerekir. İkinci ve daha az görünür olan ise cümlenin en baştaki kurulumunun dayandığı kuralları yeniden yaratmamızdır.

"Bir dakika; kurallar cümleden önce de vardı" diyebilirsiniz. Öyle mi? Kuralları okulda öğrendiniz ve dilbilgisi ders kitaplarındaydılar, değil mi? Aslında lise öncesindeki eğitimden "dilbilgisi okulu" olarak bahsederiz; zira dilbilgisi kurallarını orada öğreniriz. Ama kuralları öğrendiğiniz yer gerçekten orası mıdır? Öyle olsaydı; okulda o aşamaya gelene kadar cümle kuramadığınızı söylememiz gerekir. İşin aslı, "kuralları öğrenme"den çok önce cümleler kurabiliyordunuz. Çalışmalar 5-6 yaşlarındaki çocukların çok karmaşık gramerleri kullandıklarını göstermiştir. Aslında, okulda öğrendiğiniz kurallar halihazırda bildiklerinizdir.

Aradaki fark, dilbilgisi kitaplarında bulunan kuralların bizatihi dilin içinde halihazırda bulunan kuralların formelleştirilmiş yorumları olmasıdır. Dilbilgisi ve sözlükler, akademikler tarafından dil üzerine çalışmalara dayanarak üretilirler. Dilbilgisi uzmanlarının dil üzerine kuralları keşfetmek için çalıştıklarına dikkat edin – kurallar zaten dilde bulunurlar. Cümle kurma kuralları bizatihi cümlenin içindedir. Cümle kurma kuralları – ifade ve yapı aynı anda kurulurlar. Giddens'a göre toplumsal failler ve yapılar için de aynı şey geçerlidir.

2. Aşama: Toplumsal Yapıların Malzemesi

Giddens burada toplumsal yapıların insanlardan ayrı bir şekilde varolmadıklarını, insanların kuralları ve kaynakları kullanma biçimlerine göre var olduklarını söylemektedir. İki tür kural vardır: Normatif kurallar ve işaretleme kodları. Her iki durumda da bu "kurallar"ın toplumsal pratikler içinde akışkan bir şekilde yerleşik olduklarını aklınızda tutun. Soyut ya da bağımsız değildirler. Giddens (1986) kuralların tutarlı bir şekilde ya da nadiren işe koşulabileceklerini, örtük ya da söylemsel, enformel ya da formel olabileceklerini ve zayıf ya da güçlü yaptırımlarla desteklenebileceklerini de belirtir. *Normatif kurallar* hakkında bilginiz vardır – yere çöp atmayı yasaklayan norm

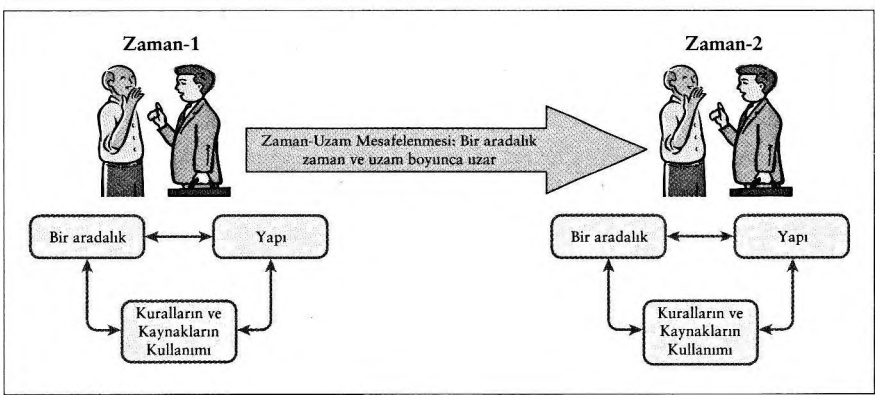
gibi davranışları yöneten kurallardır. Ama işaretleme kodlarıyla ilgili bir parça açıklama yapmak gerekir.

İşaretleme kodları anlamın üretimini sağlayan kurallardır. Yukarıdaki cümle örneğimizde işaretleme kodu konuşma ve yazma pratiklerimizde yerleşiktir. Bu kodların ya da kuralların sonuçlarına bir örnek kamuoyu yaratmak üzere belirli bir siyasi hareketin tercihlerini destekleyen danışmanlardır. Söz konusu danışmanlar bizi, olayları belirli bir şekilde yorumlamamızı sağlayacak şekilde yönlendirmek isterler; ama bunu yaparken yorumlamayla ilgili genel kabul gören kurallara bağlı kalmak zorundadırlar. Bu kurallara bağlı kalmadıkları takdirde "hikâyeleri"ni yutmamamız ihtimal dahilindedir. Bu kuralların tarihsel ve kültürel özgüllüğe sahip olduklarını söylememiz gerekiyor. Yorumlar, bu nedenle, zaman içerisinde değişirler.

İki tür kurala ek olarak yapılaş(tır)mada kullanılan iki kaynak türü vardır: Yetkiye dayanan ve bölüştürücü kaynaklar. *Yetkiye dayanan kaynaklar* yönetim teknikleri ya da teknolojileri, örgütsel konum ve uzman bilgisi gibi bileşenlerden oluşur. *Bölüştürücü kaynaklar* maddi varlıkların ya da maddi dünyanın kontrolünden çıkar. Bu durumda kaynaklar insanların ve malzemelerin kontrolünü gerektirir.

Yapının ikiliğini **Şekil 14.1**'de betimledim. Daha önce gördüğümüz gibi, Giddens yapının ve failin aynı edim içerisinde karşılıklı olarak kurulduğunu ileri sürer. Yukarıda tırnak içinde verilen cümle örneğimizle aynı şekilde, toplumsal karşılaşmalarda kullanılan kurallar ve kaynaklar etkileşimi ve yapıyı yarattıkları gibi, etkileşim ve yapının içinde bulunurlar. Toplumsal ola-

ŞEKİL 14.1
Yapının İkiliği



rak bir arada bulunma edimi, sadece toplumsal kurallar ve kaynakların kullanımı vasıtasıyla mümkündür – ve kurallar ve kaynaklar ancak toplumsal olarak bir aradalık ediminde var olabilirler. Buna bağlı olarak şekildeki iki uçlu okların hepsinin gösterdiği gibi, yapı ve fail tam anlamıyla aynı kuralların ve kaynakların kullanımı vasıtasıyla karşılıklı olarak inşa edilirler.

3. Aşama: Yapıyı Dile Getirmek ve Toplumsal Düzeni Kurmak

Bu aşamada görmemiz gereken iki önemli konu var. İlk olarak Giddens, Parsons ve Garfinkel'in de önem verdikleri toplumsal düzen sorununu, aslında sadece bir zaman ve uzam meselesi olarak görür. Aynı anda tek bir yerde hep birlikteysek herkesin birlikte hareket etmesini nasıl garanti ettiğimizi anlamak kolaydır. Düzen sorunu, farklı etkileşimler coğrafi uzam ya da zaman nedeniyle ayrık olduklarında ortaya çıkar. **Şekil 14.1**'deki iki farklı etkileşim kümesini birleştiren büyük oka bakın. Bu ok davranışların ve karşılaşmaların zaman boyunca nasıl örüntülendiğini gösterir. Giddens (1986) örüntülenme sorununu **zaman-uzam mesafelenmesi** olarak yeniden adlandırır: "Sosyal teorinin temel sorusu... bireysel 'mevcudiyet'in sınırlarının, toplumsal ilişkilerin zaman ve uzam boyunca esnetilmesi vasıtasıyla nasıl aşılacağını açıklamaktır." (s. 35) Zaman-uzam mesafelenmesi fikri fiziksel bir arada bulunmanın zaman ve uzam boyunca esnetilme biçimlerine işaret eder. Bu, davranışları örüntüleme üzerine epey özgün ve grafik bir düşünme şeklidir. Giddens'ın fikrini bir analoji olarak düşünebiliriz: Bugüne dek bir kez bile olsa oyun hamurunu ya da sakızı sündürerek oynadıysanız, Giddens'ın bahsettiği şeyi anlarsınız. Bu analoji, Zaman-1 ve Zaman-2'deki etkileşimlerin, zaman ve uzam boyunca esnetilen aynı materyallerden yapılmış oldukları için örüntülenmiş göründüklerine işaret eder.

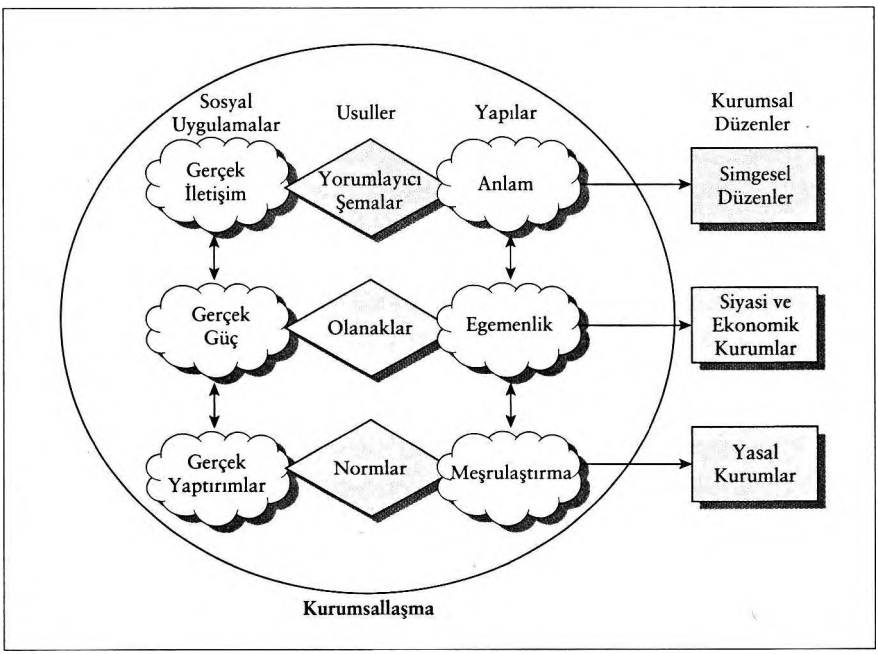
Giddens'ın anlamamızı istediği ikinci konu, yukarıdaki alıntıda dile getirilen soruya verdiği yanıttır: İnsan ilişkileri zaman ve uzam boyunca nasıl esnetilirler? Giddens'ın yanıtını **yapılaş(tır)manın kipleri** fikrinde bulabiliriz. *Kip* [*modality*] kelimesi, birinin giyim ya da davranış tarzında olduğu gibi bir ifade şekline ya da kalıbına işaret eden *tarz* [*mode*] kelimesiyle ilişkilidir. Örneğin, bu kitabı yazarken akademik tarzımla yazıyorum. Buna bağlı olarak yapılaş(tır)ma kipleri, insanların etkileşimlerinde kuralları ve kaynakları bilerek kullanma biçimleridir.

Giddens'ın anlatmak istediklerinin bir kısmını **Şekil 14.2**'de betimledim. Dairenin içinde üç bileşen olduğuna dikkat edin: Toplumsal pratikler, kipler ve yapılar. Yapılaş(tır)ma kipleri yapının ve pratiğin (ya da failin) açık-

lanma biçimleridir. Şekil içinde bu ilişkiyi, birbiriyle örtüşen baklavalar olarak gösterdim.

Geniş bir şekilde baktığımızda yapıları müzik, kipleri analog ya da dijitalde olduğu gibi yeniden üretim tarzı ve toplumsal pratikleri müzisyen gibi düşünebiliriz. Görülebileceği gibi Giddens üç kip ya da açıklama tarzı (yorumsamacı şemalar, olanaklar ve normlar) sunar. Her bir kip, bir yandan üç toplumsal pratiğe (iletişim, iktidar ve yaptırımlar) diğer yandan yapılara (işaretleme, tahakküm ve meşrulaştırma) tekabül eder. Bu göründüğü kadar karmaşık değildir. Sınıfta öğretim üyesiyle konuşma örneğine bakalım. Bu konuşmada öğretim üyesinin tarihini belirlemiş olduğu sınava girmeyi reddettiğinizi varsayalım. Öğretim üyesi, sınava girmediğiniz takdirde derste başarısız olacağınızı söyler. Tam da bu anda ne oldu? **Şekil 14.2**'deki modeli takip ederek, Giddens'ın yapılaş(tır)ma kiplerini kullanıp olanları parçalara ayırabilirsiniz. İlk olarak iletişimi ve yaptırımları gerektiren fiilî toplumsal pratikler vardı. İletişiminiz, hem sizin hem de öğretim üyesinin bildiği bir şema kullanılarak yorumlandı. Basit olması amacıyla bu şemayı "eğitim ortamlarındaki anlamlar" ola-

ŞEKİL 14.2
Yapılaş(tır)ma Kipleri



rak adlandıralım. Bu yorumsamacı şemayı, 21. yüzyılın başında içerisinde yaşadığınız toplumun genel işaretleme yapısının bir parçası olması dolayısıyla tanıyorsunuz. İkinci olarak öğretim üyesi, sınıf içi davranışlarla ilgili normlara dayalı yaptırımları hatırlattı. Aynı şekilde, her ikiniz de bu normları toplumun meşrulaştırma yapısının bir parçası olarak biliyorsunuz.

Bu tartışmayı model vasıtasıyla zorlanmadan takip edebildiğinizden eminim. Bu açıklamada kullandığım ifadelerin hiçbiriyle sorun yaşamadığınızdan da eminim. "21. yüzyılın başında toplum" gibi ifadeler makul ve tanıdık gelir. Ama yapılaş(tır)ma teorisinin ilk ilkesi ikicilik değil, ikiliktir. Öyleyse *toplum* ya da *yapı* terimini kullandığımızda toplumsal pratiklerden ayrı bir şeyden bahsetmiyoruz demektir. Cümle örneğimizde olduğu gibi, öğretim üyesiyle aranızda geçen konuşma fiili, yorumsamacı şemalar ve işaretleme yapısı aynı anda ortaya çıkarlar. İletişim, işaretleme ve yorumlamadan ayrı var olamaz; benzer şekilde fiilî iletişimin yokluğunda yorumlama ve işaretleme de olamaz. Açıktır ki, öğretim üyesinin hatırlattığı yaptırımlar için de aynı şey geçerlidir.

Giddens'ın yapıyı kurallar ve kaynaklar olarak tanımlamasına bağlı olarak işaretleme ve meşrulaştırmayla kurallar arasında daha yakın bir bağlantıdan bahsedebilirken, tahakkümün kaynaklarla (olanaklara) daha fazla ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. *Tahakküm* yetkiye dayanan ve bölüştürücü kaynaklar vasıtasıyla kurulan fiilî güç olarak tanımlanır. Örneğin, öğretim üyesi olarak çalıştığım üniversitenin üzerimdeki fiilî gücü kısmen sınıf alanı, bilgisayar ve internete erişim gibi olanaklar vasıtasıyla görünürlük kazanır. Bu bileşenlerin tümünü daire içine alarak ve iki uçlu oklar kullanarak bu süreçlerin hepsinin –toplumsal pratiklerin, kiplerin ve yapıların– düşünümsel ve kendilerini yineleyen süreçler olduklarına işaret ediyorum. Diğer bir ifadeyle, süreçler karşılıklı olarak ve süreğen bir şekilde birbirlerini etkiliyorlar.

Şekil 14.2'de görmenizi istediğim şeylerden biri bütün toplumsal pratiklerin, kiplerin ve yapıların birbirleriyle bağlantılı olduklarıdır. Hepsi birbirine bağlıdır; aynı anda görünürlük kazanırlar ve üretilirler. Dahası Giddens kurumsallaşmayla ya da bir aradalığın zaman ve uzam boyunca esnemesiyle tam da toplumsal yaşamın bu yinelenen ve iç içe geçmiş doğasına işaret etmektedir. İnsan yaşamının devam ettiğini hatırlayın. **Şekil 14.2**'de daire içine aldığım süreç tam da yokuş aşağı yuvarlanan bir top gibi işler. Etkileşimleri zaman ve uzam boyunca esneten de yinelenen pratiklerin ve yapıların bu devamlılığıdır. **Şekil 14.1**'le **Şekil 14.2**'yi karşılaştırdığımızda topu durdurup içine baktığımız anlarda olduğu gibi konuşan iki erkek olduğunu varsayabiliriz. İki etkileşim kümesi arasındaki ok, topun bu iki an arasındaki hareketini tespit eder.

Şekil 14.2'de farkına varmamız gereken bir şey daha var: Tüm bu kurumsallaşma fiili farklı *kurumsal düzenlere* yol açar. "Ekonomik kurumlar" gibi benzer görünen bazı terimler olsa da genelde varsaydığımız anlamda benzer değillerdir. Sosyologların birçoğu kurumların tözel ve ayrık (ya da işlevselci terimlerle "farklılaşmış") olduklarını düşünürler. Diğer bir ifadeyle, sosyologların çoğu, kurumlara sanki bağımsız sonuçlara sahip olan birbirinden ayrı gerçek nesnelermiş gibi yaklaşır. Ancak Giddens, kurumların tözel şeyler ya da nesneler olarak varolmadıkları ve tam anlamıyla ayrı ve ayrık olmadıklarını ileri sürer. Farklı kurumsal düzenlerin tümünün aynı malzemeden yapıldığına dikkat edin; fark söz konusu kurumların her bir örnekte farklı şekilde kesilip biçilerek bir araya getirilmesinden ortaya çıkar. Bütün kurumsal düzenler aynı işaretleme (İ), tahakküm (T) ve meşrulaştırma (M) yapılarından kaynaklanırlar; ama bir bileşene diğerlerine kıyasla daha fazla önem vermek farklı kurumsal düzenlere yol açar.

Toplumu Yapmak ve Gizlemek

Üçüncü, Dördüncü ve Beşinci bölümlerdeki durumsalcıların yüz yüze etkileşimlerle toplumu fiilen yarattığımızı ileri sürdüklerini gördük. Giddens da böyle düşünür; ama toplumsal düzen ve gerçekliğe ulaşırken içimizde olan biteni görmek için perde arkasına daha derinden bakar. Olan bitenin bir kısmının farkındayızdır; ama bu farkındalık muhtemelen düşündüğünüz şekilde değildir. Öte yandan, olan bitenin bir kısmı farkındalık düzeyimizin altında işlemektedir. Giddens, etkileşimlerde gerçekleşen üç önemli şey olduğunu savunur: Eylemin düşünsel olarak izlenmesi, eylemin rasyonelleştirilmesi ve eylem için motivasyon. Giddens'a göre bu işler "tabakalanmış"tır ya da farklı farkındalık düzeylerinde yer alırlar. En fazla farkında olduğumuz davranış *düşünümsel izlemedir*. İnsanlar birbirleriyle etkileşime girmek için başka insanların davranışlarını hesaba katmalı, konuşmanın akışını izlemeli ve kendi eylemlerini takip etmelidirler. Bu rutin fiilin bir parçası olarak yaptıklarımız için nedenler de sunabiliriz. Diğer bir ifadeyle kendi eylemlerimizi rasyonelleştirebiliriz.

Giddens *eylemin rasyonelleştirilmesine* bakarken söylemsel ve pratik bilinci birbirinden ayırır. *Söylemsel* terimi söylemle ya da konuşmayla bağlantılıdır. Ama daha derin bir anlamı da vardır: Burada sözü edilen analitik muhakemeyle tanımlanan bir söylemdir. Öyleyse, *söylemsel bilinç* eylemlerimizle ilgili akla dayanan sözel bir açıklama yapabilme yetimize işaret eder. Söylemsel bilinç toplumsal pratikler ve durumlar hakkında bildiklerimiz ve ifade edebildiklerimizdir. Bu bilincin karşılaşmanın düşünümsel olarak izlen-

mesiyle ve eylemin rasyonelleştirilmesiyle bağlantısı aşikârdır – bu ikisinin farkında olmamız söylemsel bilinci oluşturur.

Pratik bilinç toplumsal olarak nasıl var olacağımız ve davranacağımızla ilgili bilgimize işaret eder. Ama insanlar bu bilgiyi sözel olarak ifade edemezler. Giddens'a göre toplumsal durumlar ve pratikler muazzam derecede karmaşıktır; bu nedenle geniş ve incelikli bilgi temeline gereksinim duyarlar. Yanı sıra, eylerken rasyonel düşünceye kıyasla sezgiye daha fazla dayanmamız gerekir. Bu fikir göründüğü kadar sorunlu değildir. Bir açılış ritüelini yerine getirme becerisini bu pratik bilincin bir parçası olarak düşünelim ("Merhaba, nasıl gidiyor?"). İnsanlar bir açılış ritüelinin *nasıl* yerine getirileceğini bilirler; ama çoğu bunu *neden* yaptıklarını rasyonel bir şekilde açıklayamaz.

Söylemsel ve pratik bilinç hakkında dikkat çekilmesi gereken önemli bir konu var: Aralarında zorunlu bir bağ yoktur. İlk bakışta söylemsel bilincin, pratik bilincin yapmamızı söylediklerini açıklama becerimiz olduğu söylenebilir. Ama pratik bilinç hakkında söylediklerime dikkat edin: "İnsanlar bu bilgiyi sözel olarak ifade edemezler." Öyleyse, söylemsel bilinç (açıklama) pratik bilinçle (eylemler) gerçek anlamda bağlantılı olmak zorunda değildir. Nasıl eyleyeceğimizi ve eylemimizi nasıl açıklayacağımızı biliriz; ancak her iki konu da aktörün bilinçsiz güdülenmelerinin değil toplumsal etkileşimin bir parçasıdır.

Bilinçsiz Güdülenme

Pratik bilinç rutinin üretimine bağlıdır. Araba sürmek ya da bisiklete binmek gibi; bu eylemler sırasında yaptıklarımızın çoğu alışkanlığa ya da pratik bilince bağlıdır. Aynı şekilde, her gün toplumsal olarak yaptıklarımızın çoğu rutindir.

Rutinleş(tir)me "yapılaş(tır)ma teorisinde temel bir kavramdır" (Giddens 1986, s. xxii) ve gündelik yaşamın faaliyetlerinin alışkanlık haline geldiği ve sorgusuz kabul edildiği süreçlere işaret eder. Öyleyse rutinleş(tir)me, yüz yüze etkileşimlerin zaman ve uzam boyunca esnetildikleri başat yollardan biridir (**Şekil 14.1**). Ya da farklı bir şekilde ifade edilecek olursa rutinleş(tir)me, yapılaş(tır)manın kiplerinin kurumsallaştırılmasını sağlayan ana araçlardan biridir (**Şekil 14.2**). Faaliyetleri kısmen *bölgeleştirme* vasıtasıyla rutinleştiririz. Bölgeleştirme, zaman ve uzamın rutinleş(tiril)miş toplumsal pratiklerle bağlantılı olarak bölgelere ayrılmasıdır. Diğer bir ifadeyle, fiziksel uzamı böldüğümüz için davranışlarımızı daha kolay rutinleştirebiliriz. Dolayısıyla bazı

toplumsal pratik türleri belirli yerlerde ve zamanlarda ortaya çıkarlar. Bölgeleştirme biçim, nitelik, süre ve kapsam itibarıyla değişir.

Bir bölgenin biçimi onu diğer bölgelerden ayırmak için kullanılan engellerin ya da sınırların türlerine bağlı olarak belirlenir. Biçim bir arada bulunma düzeyinin yüksekliğini ya da düşüklüğünü etkiler. Koridorda durup biriyle konuştuğunuzda ikinizin etrafında ziyadesiyle geçirgen bir simgesel sınır kurulur; başkalarının da konuşmaya katılmaları kuvvetle muhtemeldir. Ama erkekler ya da kadınlar tuvaletine gittiğinizde bir arada bulunma ihtimalini açıkça sınırlandıran bir fiziksel ve simgesel engel ortaya çıkar.

Bölgenin niteliği, bir bölge içinde gerçekleşebilecek tipik toplumsal pratiklerin türüne işaret eder. Örneğin, insanlar yüzyıllar boyunca evlerde yaşamışlardır; ancak zaman içerisinde evin niteliği değişmiştir. Tarım toplumlarında ev ekonominin, yönetimin ve ailenin merkeziyken, modern kapitalist toplumlarda ev dışlayıcı bir şekilde aile mülkiyeti kapsamındadır ve buna bağlı olarak kamusal değil özeldir.

Bölgenin süresi ve kapsamı coğrafi uzama ve zamanın uzunluğuna ya da türüne işaret eder. Belirli bölgeler genelde sadece günün belirli dilimlerinde ya da belirli sürelerde toplumsal pratikler için uygundur. Yatak odası genelde "uyku zamanı"yla bağlantılandırılması itibarıyla bu açıdan bir örnek oluşturur. Bölgeler uzam boyunca da değişen ölçülerde uzanırlar. Örneğin bir kolezyum bir aradalık ve toplumsal faaliyetler açısından bir uçağa kıyasla çok daha özgün fırsatlar sunar.

Artık yapılaş(tır)mayı ve zaman-uzam mesafelenmesini fiilen örüntülendiren unsura bakalım – Giddens bu unsuru **ontolojik güven** olarak adlandırır. *Ontoloji* kelimesinin varoluşa işaret ettiğini görmüştük; öyleyse ontolojik güvenlik basitçe yarattığımız gerçeklik içinde güvende olmaktır. Bu basit görünse de çok şaşırtıcıdır. Gerçekliği yaratırız ve ardından yaratılan gerçekliğin gerçekten gerçek olmasıyla kendimizi güvende hissederiz. İşin aslı, insan dünyasının gerçekliği varoluşsal olarak anlama demir atmıştır; anlam ise yanlışlanabilir, sessizleştirilebilir ve belirsizdir. Felsefeci Ernst Cassirer'in (1944) dediği gibi,

> Erkekler* gerçeklikle doğrudan yüzleşemezler; onu yüz yüze gelecek şekilde göremezler. Erkeklerin simgesel faaliyetleri ilerledikçe fiziksel gerçekliğin

(*) Cassirer'den yapılan alıntının İngilizce çevirisinde "insan" (tekil/evrensel) terimini karşılayan "man" terimi kullanılıyor. Feminist perspektiften okunduğunda bu, Türkçeye "insan" olarak çevrildiğinde dile içkin cinsiyetçiliği örteceği için özellikle "erkekler" olarak çevirmeyi tercih ettim – ç.n.

> orantısal olarak gerilediği söylenebilir. Erkekler bizatihi şeylerle ilgilenmek yerine, bir anlamda sürekli olarak kendileriyle konuşmaktadırlar. (s. 42)

Giddens'a göre (1986, 1991), insanlar gerçeklikleri hakkında böyle bir farkındalık kazandıkları takdirde derin psikolojik bir kaygı yaşarlar. Bu durumda, toplumsal olarak yaratılmış dünyaya dair bu bilinçsiz psikolojik güvensizlik sonucunda *dünyayı rutin hale getirmeye ve dolayısıyla verili kılmaya* güdüleniriz. Bu endişenin bilinçsiz olduğuna dikkat edin – genelde tecrübe edilmez; ama tecrübe edildiğinde yaygın, genel bir huzursuzluk hissi olarak yaşanır.

Giddens (1990) ontolojik güvenliğin "insanların çoğunun, kendi kimliklerinin devamlılığının ve eylemi çevreleyen toplumsal ve maddi ortamların sabitliğine duydukları güven" (s. 92) duygularına işaret ettiğini belirtir. Giddens, ontolojik güvenliğin temel dayanak noktasının genelde erken çocukluk döneminde üretildiğini ve yetişkin rutinleri vasıtasıyla sürdürüldüğünü ileri sürer. Yaşamlarımızdaki toplumsal pratiklerin çoğu rutin olduğu için dünyanın rutin niteliğine bağlı olarak dünyaya güven duyarız ve dünyanın ontolojik statüsünü sorgusuz kabul edebiliriz. Modern öncesi toplumlarda geleneksel kurumlara güven ve bu kurumlardaki rutin, dünyanın durumsallığını telafi ediyordu. Hısımlık ve cemaat eylemleri zaman ve uzam boyunca güvenilir bir şekilde yapılaştırılan bağlar yaratıyorlardı; din tecrübeyi güvenilir bir şekilde düzenleyen bir kozmoloji sunuyordu ve gelenek doğası gereği rutin olmakla toplumsal ve doğal olayları bizatihi yapılaştırıyordu.

Artık toplumu ve topluma üye insanları anlamaya giden yolculuğumuzda son adımı atmak üzereyiz. Toplumsal düzenin temel sorununu hatırlıyor musunuz? Bu, zaman-mekân mesafelenmesidir. Ve bunun neden bir sorun olduğunu hatırlıyor musunuz? Çünkü Giddens'a göre, bizi belirli biçimlerde hareket etmeye zorlayacak nesnel toplumsal yapılar diye bir şey yoktur. Öyleyse, nasıl ve neden belirli biçimlerde hareket ederiz? Nasıl sorusunun yanıtı yapılaş(tır)madır; ama neden sorusu muazzam ölçüde önemlidir. Zaman-uzam sorununu çözmemizin arkasındaki nihai güç ontolojik güvenliğe duyduğumuz derin ihtiyaçtır. Bu ihtiyaç bizi davranışları rutinleştirmeye ve bölgeleştirmeye iter.

Geleneksel toplumlar hısımlık, cemaat ve din vasıtasıyla rutinleş(tir)meyi ve bölgeleştirmeyi başarılı bir şekilde sağlıyorlardı. Ancak, modern toplumlarda *bu kurumsal düzenlerin hiçbiri güçlü bir güven ve ontolojik bir güvenlik duygusu üretmez.* Giddens'a göre bu ihtiyaçlar farklı yollarla karşılanır: Rutin, soyut sistemlere katılır, saf ilişkiler cemaat ve hısımlık bağlarının

yerine geçer ve düşünümsel olarak inşa edilmiş bilgi sistemleri dinî kozmolojilerin yerini alır – ancak, bunların hiçbiri modern öncesi kurumların sağladıkları kesinlik ya da psikolojik ödülleri beraberinde getirmez. Sonuçta ontolojik güvensizliğin –"gerçekliğin varoluşsal sabitlenmesi"yle ilgili endişenin (Giddens, 1991, s. 38)– geleneksel toplumlardan ziyade modern toplumlarda yaşanması daha büyük bir olasılıktır.

Kavramlar ve Teori: Modernitenin Hatları

Giddens'ın genel olarak toplumun işleyiş biçimine dair yaklaşımının temelini kurmuş olduk: Aktörler ontolojik güvenliğe duydukları psikolojik ihtiyaç nedeniyle toplumsal eylemleri ve etkileşimleri rutinleştirmeye güdülenirler. Aktörler toplumsal pratikleri vasıtasıyla işaretleme, tahakküm ve meşrulaştırma yapılarını ifade etmek için farklı kipler kullanırken bu rutinler yüz yüze etkileşimleri zaman ve uzam boyunca esnetmeye hizmet ederler. Bu daimi yapılaş(tır)ma, bölgeleştirmeyle birlikte rutini istikrarlı kılmaya yönelik olarak işleyen farklı kurumsal düzenler üretirler. Rutinleş(tir)me ve yol açtığı kurumsal düzenler zaman-uzam mesafelenmesini istikrarlı kılar ve dolayısıyla, bireyin içerisinde bulunduğu toplumsal ortama güven duyması için süreğen bir zemin sağlarlar; bu ise bireyin ontolojik güven duymasını sağlar.

Dolayısıyla Giddens'ın şemasında toplum yapılandırılmamıştır; bağımsız var oluşa sahip katı bir nesne olarak varolmaz. Burada önemli olan toplumun, doğası gereği bozulmaya ve değişime sürekli olarak açık olmasıdır. İnsanların toplumun gerçekliğine dair duydukları yaygın ve bilinçsiz güvensizliği yaratan, pek tabii ki, bu daimi ihtimaldir. Öte yandan, bu ihtimal aynı zamanda moderniteyi hem yapılaş(tır)ma hem de insan açısından önemli kılan unsurdur. Bir sonraki bölümde modernitede yaşamanın kendiliğimizi ve başkalarını tecrübe edişimizi nasıl etkilediği üzerine düşüneceğiz. Ama şu an için modernitenin dinamik niteliğinin yapılaş(tır)mayı ve zaman-uzam mesafelenmesini radikal bir şekilde nasıl değiştirdiğini düşünün. Modernitenin dinamizmini üreten, analitik olarak birbirlerinden ayrı dört unsur vardır: Radikal düşünümsellik, zaman ve uzamın mesafelenmesi, köksüzleştiren mekanizmalar ve küreselleşme. Bu alanlar analitik olarak birbirlerinden ayrıştırılabilseler de ampirik olarak birbirlerini pekiştirirler.

Radikal Düşünümsellik

Giddens düşünümselliği statik bir durumdan ziyade değişken bir durum olarak görür. Modernitenin belirli bir *radikal düşünümsellik* düzeyi ürettiğini

ileri sürer. Bu dönemden önce insanlar toplum hakkında çok düşünmüyorlardı. Aslında, Montesquieu ve Durkheim gibi düşünürlerin eserlerine kadar kendi başına bir varlık olarak toplum fikri tam anlamıyla pek hesaba katılmıyordu. Bugün toplumun ziyadesiyle farkındayız ve ait olduğumuz ulus ve katıldığımız örgütler ve kurumlar hakkında bilinçli bir şekilde düşünüyoruz.

İlerleme ve düşünümsellik doğaları itibarıyla bağlantılıdırlar. İlerlemenin düşünümsellik gerektirdiğini görmek için sadece bir dakikalığına düşünmek yeter. Bu moderniteye özgüdür; zira her bir toplumsal birim kendisini misyonu, amaçları ve pratiklerine bağlı olarak süreğen bir şekilde değerlendirmelidir. Ancak, ilerleme umudu hiçbir zaman somutlanmaz – ilerleme ideali, hiçbir zaman tam anlamıyla erişmediğimiz bir amacı imler. İlerlemeye dönük yürüyüşümüzde attığımız her adım eriştiklerimizi ilerletme umutları kapsamında sınava tabi tutulur. İlerleme ulaşılan bir hedeften ziyade, modernitenin güdüleyici bir değeri ve söylemsel bir özelliği haline gelir.

Gerçek yaşamdan bir örnek verelim. Akredite bir koleje* ya da üniversiteye gidiyor olmanız ihtimal dahilinde. Yükseköğretim okulları bölgesel kredi organizasyonlarının onayından geçerler. Akredite bir kurumda olmak, öğrenci olarak federal mâli yardıma başvurmaya hak kazanmanızı ve bir kolejden diğerine kredi transferini mümkün kılarken öğretim üyelerinin araştırmaları için federal hibelere başvurmalarına olanak sağlar. Benim çalıştığım üniversitede, kendi akreditasyon çalışmamızı iki yılda tamamladık. İki yıl uzun bir zaman gibi görünse de kendimize dönük çalışmamıza, yeni akreditasyon kriterleri olarak bildiklerimiz doğrultusunda misyon beyanımızı değerlendirerek iki yıl daha önce başladık.

İlk çalışma, bir sonraki çalışmada üniversitenin her boyutunu yeniden değerlendirmekte kullanılan yeni bir misyon beyanını üretmişti (buradaki düşünümsel unsura dikkat edin). Kendimize dönük çalışma, izleyen 10 yıla yönelik öneriler üretmişti. Çalışma ve kapsadığı öneriler bağlı olduğumuz bölgesel birimin gönderdiği, akademik ve idari personelden oluşan bir komite tarafından gözden geçirildi. Çalışmanın bir sonucu olarak değişiklikler uygulandı ve uygulanacak. Çalışmanın ilgimi çeken yönü, % 80 ilâ % 90'ının, üniversitenin asıl işi olduğunu düşündüğümüz fiilî öğrenmeyi sadece teğet kesen konularla ilgili olmasıdır. Çalışmanın büyük bölümü sınıf içinde ya da öğrenme tecrübenizde olup bitenlerle çok az bağlantısı olan simgesel ve siyasal me-

(*) Yazar ABD'deki üniversite öğrencilerine hitap ettiği için bu ülkedeki yüksek öğretim sistemini temel almaktadır. Buna göre lise eğitimiyle üniversite eğitimi arasındaki iki yıllık yüksek öğretim kurumları olarak tanımlanabilecek, kolejlerden de bahsetmektedir – ç.n.

seleleri ele almaktadır. Buna bağlı olarak değişikliklerin büyük bir kısmı ancak simgesel ya da siyasal değerleri varsa ve düşünümsel olarak düzenlenmişlerse gerçekleşeceklerdir.

Modern toplumlar doğaları gereği bürokratiktirler ve dolayısıyla rasyonel hedef belirleme, yinelenen pratikler ve süreğen düşünümselliğe bağlıdırlar. Örneğin biraz önce bahsettiğim yeniden akreditasyon çalışması 10 yıl içinde ve ardından her 10 yılda bir yinelenecektir. Bu yıl çalıştığım bölüm kendi çalışmasını yürütüyor ve bu çalışma da her 5 yılda bir yinelenmektedir. Denny's restoranlarında yönetici olarak çalışırken, yönetici olarak kişisel planlarım üzerinde güçlü bir etkisi olan birim planlarının oluşturulmasında katkısı olan bölgesel planları oluşturmaya katkısı olan şirket planlarımız vardı. Bu planlar düzeylerine bağlı olarak her 1 ilâ 5 yılda bir sistematik olarak değerlendirilmekteydi. Modern örgütler, kurumlar ve genel olarak toplum, bu şekilde, refleksif değerlendirmenin sürekli olarak kullanılması vasıtasıyla tanımlanıyorlar.

Radikal düşünümsellikle ilgili bir başka konudan daha bahsetmemiz gerekiyor: Radikal düşünümsellik bilgi ve rasyonel yaşamla ilgili temel kavrayışımızın bir kısmını oluşturur. Modern bilgi bilimsel bilgidir ve süreğen sorgulama ve sistematik şüphe bilgiyi bilimsel yapan unsurlar arasında yer alır. Bu bilgi anlayışı [ABD'deki] kültürün dokusuna işlenmiştir. Ülkedeki her çocuk bilimsel okuryazarlık olarak adlandırılan alanda eğitim alır. Ulusal Bilimler Akademisine (*National Academy of Sciences*) göre (1995),

> Bu ulus bütün öğrencilerin bilimsel okuryazarlığa ulaşmasını amaç olarak belirlemiştir. *Ulusal Bilim Eğitimi Standartları* ulusun bu amaca ulaşmasını sağlamak üzere tasarlanmıştır. Bilimsel okuryazarlığı 21. yüzyılda herkes için bir gerçekliğe dönüştürme vizyonunu dile getirirler. (sayfa numarası yok)

Buna bağlı olarak ABD'deki çocuklar genelde bilgiyle ilişkilerinde düşünümsel olmaya yönelik olarak sistematik eğitimden geçmektedirler.

Zamanı ve Uzamı Boşaltmak

Bu alt başlıkta, Giddens'ın *zaman-uzam mesafelenmesiyle* neye işaret ettiğini aklınızda tutmanız çok önemli – Giddens davranışlarımızın ve eylemlerimizin nasıl örüntülendikleri ve dolayısıyla bir şekilde tahmin edilebilir oldukları hakkındaki saptamalarını bu yolla paylaşır. Bu nedenle modernitede zamanla ve uzamla ilgili gelişmeler toplumu oluşturan etkileşim örüntülerini etkiler. Giddens buradan yola çıkarak *zaman ve uzamın birbirinden ayrıştı-*

rılmasının modernitenin dinamik özelliği açısından kritik öneme sahip olduğunu ileri sürer.

Zamanın ve uzamın nasıl boşaltılabileceğini anlamak için insanların var oldukları sürenin büyük bir kısmında zamanla ve uzamla nasıl ilişkilendikleri üzerine düşünmekle işe başlamamız gerekir. Modernitenin başlangıç dönemine kadar zaman ve uzam doğal ortamlar ve döngülerle yakından bağlantılıydı. İnsanlar hep zamanı işaretlediler; ama zaman, kökeni itibarıyla doğal alanlar ve döngülerle bağlantılıydı. Güneş döngüsü günün sınırlarını çizdi; ay döngüsü ayı işaretledi ve yıl mevsim döngüleriyle belirlendi. Ama bugün planlarımızı yaparken kullandığımız birincil araç olan hafta doğada bulunamaz. Doğaya bağlı olarak bakıldığında hafta tamamıyla soyuttur. Benzer bir saptama mekanik saat için de yapılabilir. Mekanik saatin icadına ve yaygın kullanımına kadar insanlar davranışlarını güneşin hareketlerine bağlı olarak düzenlediler (bkz. McCready, 2001; Roy, 2001, s. 40-45).

Öyleyse, modern toplumlarda zaman ve uzam doğal bağlantılardan yoksun bırakılmış soyut varlıklara dönüştüler. Dahası, bizatihi uzam kavramı esnetildi ve fizikselden ziyade simgesel bir olguya dönüştü. Daha önce de belirttiğim gibi modernite ilerlemeye olan inançla diğer dönemlerden ayrılır. İlerleme değişikliği imler ve zaman ve uzamın boşaltılması "yerel alışkanlıklardan ve pratiklerden kurtulmakla çoklu değişim olanaklarına kapı açmaya hizmet eder" (Giddens, 1990, s. 20). Zamanı ve uzamı soyut kılmak modernitenin diğer bir ayrıştırıcı özelliğine, bürokratik örgütlenmeye de katkıda bulunmuştur. Tam da zaman ve uzam doğal ve yüz yüze toplumsal referanslarından yoksun kılındıkları için yaşamlarımız bürokratik örgütlenmeye açık hale gelmiştir. Zaman ve uzamın içi boşaltıldığı için öğrencilerimle Graham binasında, 308 numaralı sınıfta 9.45'te ders için toplanabiliriz. Yanı sıra California'da Boeing imalatı için Çin'deki bir çelik fabrikasından ocak ayında montajlamaya hazır olacak şekilde parça siparişi verilebilir; zira zaman ve uzam soyuttur.

Zaman ve uzamın boşaltılması, zaman-uzam mesafelenmesinin sınırsız bir şekilde artırılabileceği anlamına gelir; bu modernitenin tanımlayıcı özelliklerinden biridir. Geleneksel toplumlar, yüksek ahlâk düzeylerine ve uzun zamandır yerleşik olan toplumsal pratiklere ve ilişkilere önem verilmesine yol açan yakın bağlarla kurulu toplumsal ağlarla tanımlanırlar. Geleneğin önemini geride bırakan herhangi bir toplumsal biçem yakın bağlarla kurulu toplumsal gruplardan başka bir temel üzerine inşa edilmek durumundadır. Buna

bağlı olarak modernite, insanlar ve toplumsal ilişkileri arasına gittikçe daha fazla mesafenin girdiği bir zaman dilimi olarak tanımlanır. İleride de göreceğimiz gibi zaman-uzam mesafelenmesinin artması ve düşünümselliğin yükselişi birbirlerini karşılıklı olarak besler. Bu iki gelişme modernitenin dinamizmini –süreğen değişime yönelimini– oluşturur.

Kurumlar ve Köksüzleştiren Mekanizmalar

Birçok sosyolog, özellikle işlevselciler geleneksel toplumdan modern topluma geçişi tartışırken yapısal farklılaşmaya değinirler. Giddens kurumsal farklılaşmanın modernitenin başat özelliklerinden biri olan radikal zaman-uzam mesafelenmesini makul bir şekilde açıklayamamasını sorunlu bulur. Ancak, kurumlara köksüzleştiren mekanizmalar ekseninde bakmak böyle bir açıklamayı mümkün kılar. Giddens, buna bağlı olarak, geleneksel kurumlarla modern kurumlar arasındaki ayrımın farklılaşmadan ziyade gömmekle köksüzleştirmek karşıtlığında bulunabileceğini ileri sürer. *Köksüzleştiren mekanizmalar* toplumsal ilişkileri ve etkileşimleri yerel bağlamlarından söken pratiklerdir. Toplumsal ilişkilerin ve etkileşimlerin çoğunun yerel konumlara keskin bir şekilde gömülü karşılaşmalar üzerinden gerçekleştiği ideal tip bir geleneksel toplumu zihnimizde canlandıralım. İnsanlar herkesi tanıdıkları yerlerde yaşayacak ve yardım için tanıdıkları insanlara başvuracaklardır. Mesafeli konumlarla birlikte mesafeli insanlar da tamamen uzakta tutulur. Yaşamı yerel bağlamından çıkartan iki başat mekanizma vardır: Simgesel işaretler ve uzman sistemler.

Simgesel işaretler belirli bir kişiye ya da gruba bağlı olmaksızın dolaşıma sokulabilen mübadele medyasına referansla anlaşılır. Bu tür işaretler pek fazla değildir; ama para mükemmel örnektir. Para, her bir metanın aynı değer sistemine göre anlaşılabileceği evrensel bir değer sistemi yaratır. Bu değer sistemi, zorunlu olarak soyuttur; diğer bir ifadeyle, kendinden kaynaklanan bir değere sahiptir. Her şeyi temsil edebilmesi için kendi içinde bir değerinin olmaması gerekir. Paranın evrensel ve soyut doğası kısıtlardan bağımsız olmasını sağlar ve uzun mesafelerde ve zaman dilimlerinde mübadeleyi mümkün kılar. Dolayısıyla para, doğası gereği zaman-uzam mesafelenmesini artırır. Dahası, paranın soyutlanma düzeyi –sözgelimi kredi ve yumuşak para* vasıtasıyla– ne kadar yüksek olursa zaman-uzam mesafelenmesi üzerindeki etkisi o kadar büyük olacaktır.

(*) Hükümetlerin döviz rezervlerinde tutmadığı para – ç.n.

Giddens'ın bahsettiği diğer köksüzleştiren mekanizma *uzman sistemlerdir*. Yine zihnimizde geleneksel bir topluluğu canlandıralım. Geleneksel bir toplumda yaşayan hamile bir kadın olsaydınız kime giderdiniz? Aynı grup içerisinde evliliğinizle ilgili sorunlar yaşıyor olsaydınız danışmak için nereye giderdiniz? Daha iyi mahsul almanın ya da tanrıların öfkesini dindirmenin ya da bir bina inşa etmenin ya da belirli bir toplumsal ilişki türünü gerektiren herhangi bir şey yapmanın yolunu öğrenmek isteseydiniz nereye giderdiniz? Bu soruların tümünün ve yaşanan hayatın geriye kalan detaylarının yanıtı toplumsal ağınız olurdu. Daha iyi mahsul almak isteseydiniz tarlaları hep dopdolu ve canlı görünen arkadaşınız Paul'e gidebilirdiniz. Evliliğinizle ilgili danışmak üzere muhtemelen büyükannelerinize ve büyükbabalarınıza başvurdunuz; doğumla ilgili yardım almak için komşunuzun –kendinizi bildiğinizden beri ebelik yapan– karısına giderdiniz.

Bu tür şeyler için bugün nereye gidiyoruz? Uzmanlara, kişisel tanışıklığımızın olmadığı soyut bilgi üzerine akademik eğitim almış kişilere gidiyoruz. Ama uzman bilgi sistemlerine bağlı olmamız için uzmanlara "gitmemiz" şart değil. Örneğin, birçok kata sahip ve çok fazla sayıda sınıfı ve ofisi içerebilecek bir binanın nasıl inşa edildiği hakkında hiç fikrim yok; ama ofisime her gittiğimde ve sınıfta ders verdiğimde söz konusu uzman bilgisine bağlıyım. Bilgisayarı çalıştırdığımızda ya da ışığı açtığımızda ya da arabamızı çalıştırdığımızda ya da yiyecek satın almak için markete gittiğimizde –kısaca, modernitede yaşamakla ilgili herhangi bir şey yaptığımızda– soyut, uzman bilgi sistemlerine bağlıyız. Uzman bilgi sistemleri köksüzleştiren etkiye sahiptirler; zira yaşamımızın merkezini yerel bağlamlardan soyut bilgiye ve kimi zaman hiçbir şekilde ortaya çıkmayan uzaktaki başka kişilere bağımlılığa doğru kaydırırlar.

Küreselleşme

Giddens özellikle dört kurumun modernitenin dinamiğini ve zaman dilimini oluşturduğunu ileri sürer: Kapitalizm, sanayicilik, şiddet tekeli ve gözetim. Modernitenin dinamiği açısından kapitalizm ön plana çıkar. Kapitalizm doğası gereği yayılmacıdır. Kâra dönük ihtiyaçla tetiklenir; bu ihtiyaç piyasaların, teknolojilerin ve metalaşmanın genişlemesini itkiler.

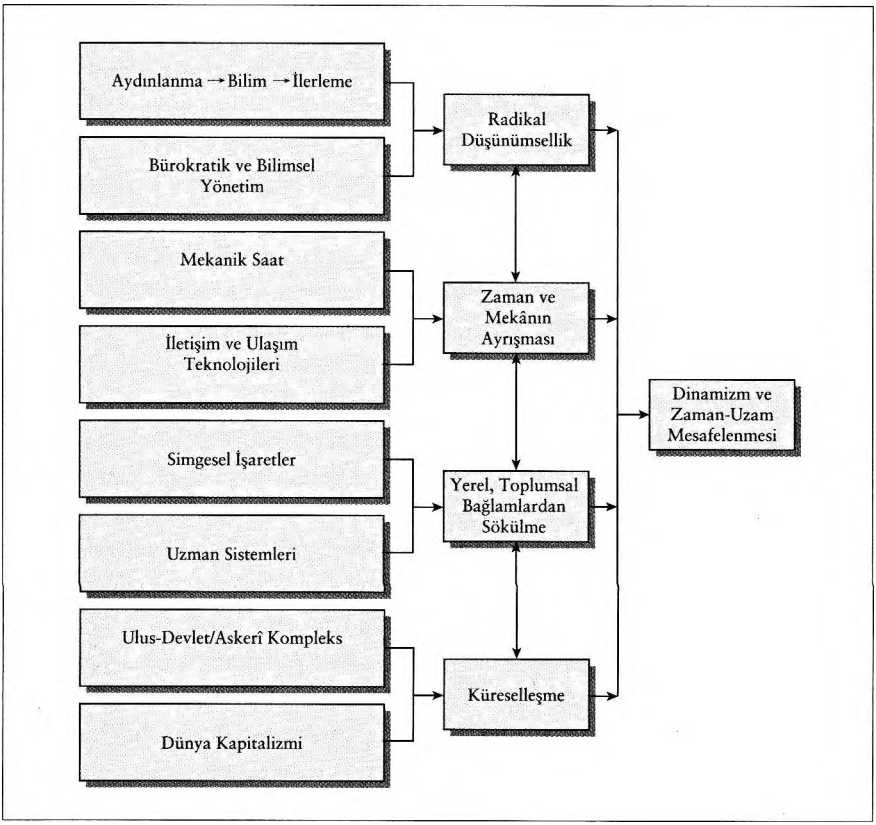
Sanayileşme, pek tabii ki kapitalizmle ilişkilidir; ama kendi dinamikleri de vardır ve diğer kurumsal alanlarla kendine özgü ilişkilere sahiptir. Sanayicilik, zorlayıcı güç tekeli ve gözetim birbirlerini beslerler ve genelde sanayi-askerî kompleks olarak adlandırılan olguyu oluştururlar. Askerî bir komp-

leks düzenli bir orduyla ve ekonominin askerî üretime yönelen kısımlarıyla kurulur. Zorlayıcı bir güç teknolojiyi kullanmaya başladığında sadece sanayiciliğe bağımlı hale gelmez, aynı zamanda güç ve gözetim için daha fazla ve daha iyi teknolojilere yönelik sabit bir itici güç kaynağı olarak işlev görür. Askerî bir kompleks, salt varlığıyla sadece koruma görevi yapmaz; kendi zeminini ve kurumsal ortaklarının çıkarlarını genişletmek için saldırganlığı teşvik etmek de çıkarlarına uygundur.

Onuncu Bölüm'den hatırlayacağınız gibi kapitalizm, haliyle, farklı uluslar arasındaki ilişkilere işaret eder ve bir dakikalığına düşünecek olursanız askerî kompleksin de uluslararası ilişkilere işaret ettiğini görürsünüz. Buna bağlı olarak, modernitenin kurumsal boyutları küreselleşmeyle açıkça bağlantılıdır. Giddens (1990) küreselleşmeyi "dünya genelindeki toplumsal ilişkilerin, birbirinden uzak yerellikleri, yerel olayların kilometrelerce ötede gerçekleşen olaylar tarafından biçimlendirildiği ve bunun tersinin de geçerli olduğu bir şekilde birbiriyle bağlantılandıracak düzeyde yoğunlaşması" (s. 64) olarak tanımlar. Küreselleşme, böylelikle, yerelle uzakta olan arasındaki diyalektik ilişki ekseninde tanımlanır; bu ise zaman ve uzam boyunca bir arada bulunmayı daha da uzatır. Giddens'a göre küreselleşmenin dört boyutu dünya kapitalist ekonomisi, dünya askerî düzeni, uluslararası işbölümü ve ulus-devlet sistemidir.

Giddens'ın argümanına hâkim olmamıza yardımcı olmak için **Şekil 14.3**'te buraya kadar ele aldığımız önemli süreçlerin taslağını çizdim. Modelin en solundaki bütün bileşenlerin çoğu bir şekilde birbirleriyle bağlantılıdır. Örneğin, dünya kapitalizmi ve uzman sistemleri kapsamında bürokratik, rasyonel yönetim daha fazla kullanılır. Ama bütün ilişkileri bu düzeyde çizmek modeli bulgulayıcı bir yöntem kılma amacından saptırır. Karşılıklı etkileri bir sonraki düzeyde gösterdim. Bu dinamiklerin hepsi –radikal düşünümsellik, zaman ve uzamın ayrıştırılması, köksüzleştirme, küreselleşme– karşılıklı olarak birbirlerine işaret ederler ve birbirlerini etkilerler. Örneğin zaman ve uzam fiilî olandan ayrıştıkça kurumlar toplumsal olanı yerelden daha fazla sökebilirler; bu ise küresel düzeyde daha soyut bağlantıların kurulmasına alan açar. Bunların hepsi karşılıklı olarak birbirlerini etkilerler ve modernitenin dinamizmini kurarlar. Bütünsel olarak, bu şekil ve işaret ettiği her şey şu soruya yanıt verir: "Değişim ve devamsızlık neden moderniteye içkin olgulardır?" Bu soru ve Giddens'ın modernite teorisi üzerine düşünmek için **Şekil 14.3**'ü kullanın.

ŞEKİL 14.3
Modernitenin Dinamizmi



Kavramlar ve Teori: Modernite Deneyimi

İçerisinde bulunduğumuz dönemin (modernitenin) kendi yaşamlarımızdaki etkilerini görmek çok zordur. Şüphesiz ki bu, bütün tarihsel evrelerde insanların çoğu için geçerlidir. İçerisine doğduğumuz dünyayı sorgusuz kabul etmeye meylederiz. Bize böylesi doğal görünür. Ancak, sosyoloji bize *toplumsal ilişkilerin içinden ve toplumsal ilişkiler için yaratılmış* toplumsal varlıklar olduğumuzu öğretir ve sosyolojik tahayyül biyografinin, tarihin ve toplumun etkileşimlerini görmemiz için bizi teşvik eder. Giddens modern bireyin bir portresini çizer ve kendi öznel tecrübelerimizin arkasına (ya da önüne) bakmamızı ve bu tecrübeleri, köklerini modernite olarak adlandırılan belirli bir toplumsal örgütlenme içinde bulacak şekilde anlamımızı ister. Modernite kendine özgü

düşünümsellik ve zaman-uzam mesafelenmesiyle nitelenir. Bu unsurların belirli bir kişi açısından anlamı, bireyin ve öznel tecrübelerinin yoğun bir şekilde sıkıştırılmış toplumsal ağların dışına çıkartılmış olmasıdır. Sahip olduğumuz toplumsal ilişkilerin çoğu, zaman ve uzamın hiçbir anlamının olmadığı noktaya kadar uzatılır. Örneğin siz ve ben bu metin vasıtasıyla bağlantı kuruyoruz. Ama nerede olduğunuz bir yana "ne zamanda" olduğunuz hakkında da bir fikrim yok. Göreceğiniz gibi bu tür bir toplumsal "köksüzleştirme" geç-modern dönemde yaşayan kişiler için birkaç içerime sahiptir; bunlardan en önemlileri benliğin düşünümsel tasarımı, yaşam politikası ve yakın ilişkilerdir.

Benliğin Düşünümsel Tasavvuru

Modernite öncesi dönemlerde benlik topluma gömülüydü. İnsanlar kendilerini gruba kaptırmışlardı ve sadece gruba referansla görürlerdi. Kolunuz nasıl bedeninizin bir uzantısıysa benlik de aynı şekilde grubun bir uzantısıydı. Bireysel yaşam sadece grubun bir parçası olarak görülmekle kalmıyor, bu yaşamın yörüngesi de toplumsal olarak çiziliyor ve işaretleniyordu. Buna bağlı olarak, örneğin bir erkek çocuk, çocukluktan erkekliğe geçiş zamanını net bir şekilde biliyordu – bir geçiş ritüeli yaşıyordu. Bugün böyle bir durumdan bahsedemeyiz.

Modernitede birey tek başına durur. Birey "özgür"dür. Örneğin kendinizi birkaç biçimde ifade etmekte özgürsünüz. Erişebileceğiniz bir dolu potansiyel kimliğiniz ve tecrübeniz var. Ama aynı zamanda size kılavuzluk edecek ya da "ilerleme"nizi tespit edecek kurumsal işaretleyicilere artık sahip olmadığınız gibi doğrudan sizden sorumlu kurumlar da artık yok. *Benliğin düşünümsel tasavvurunda,* toplumsal ve kişisel değişimle ilgili seçeneklerinizi ve fırsatlarınızı düşünümsel olarak sizin tanımlamanız gerekiyor. Benlik artık, bilinen, katı toplumsal ve kurumsal ilişkiler ve beklentiler içine gömülü bir varlık değil. Açık kurumsal kuralları olan geleneksel toplumsal benlikten bireysel düşünümsel tasavvura kayış bir önceki bölümde gözden geçirdiğimiz modernitenin dinamikleri nedeniyle gerçekleşmiştir.

Beden de bu düşünümsel tasavvurun içine çekilir. Radikal modernite öncesinde beden, çoğunlukla ya işin gerçekleştirildiği aracı ya da ruhun bir aracı olarak görülürdü. Her iki durumda da etkisizdi ve iş ve selametin önünde engel teşkil etmedikçe pek dikkat çekmezdi. Öte yandan radikal modernitede beden kendini ifade etmenin bir parçası haline gelir ve "tutarlı bir kimlik anlayışı"nın sürdürülmesine yardımcı olur (Giddens, 1991, s. 99). Beden benliğin düşünümsel tasavvuruyla dört olası biçimde kuşatılır: Görünüm, ta-

vır, duyusallık ve bedensel rejimler vasıtasıyla. Goffman'la ilgili bölümümüzde ilk iki yolu ele aldık. Dolayısıyla, burada diğer iki yola bakacağız.

Beden benlik tasavvuruna *bedensel rejimlerden* doğru karışır. Radikal modernitede "kendi bedenlerimizin tasarlanmasından sorumlu tutuluruz" (Giddens, 1991, s. 102). Beden artık kişinin işinin basit bir yansımasından ibaret değildir; aksine bir otoportre için kanvasa dönüşebilir. Kapitalizm, kitle medyası, reklamcılık, moda ve tıp uzmanlık bilgisi bedenin nasıl işlediği ve ne tip davranışların ne tip beden imgelerine yol açacağı konusunda aşırı düzeyde enformasyon üretti. Bedenimizin görünüşünü ve durumunu süreğen olarak gözden geçirmeye ve gerekli görülen uyarlamaları yapmaya çağrılırız. Uyarlamalar diyet, egzersiz, stresi azaltıcı faaliyetler (yoga, meditasyon), vitamin terapileri, cilt temizliği ve bakımı, saç bakımı vb. gibi çeşitli beden rejimleri vasıtasıyla gerçekleştirilir.

Giddens, *duyusallığın* düzenlenmesini bedenin genel duyusal his yelpazesinin tümünü anlatmak için kullanır; ama fikir özellikle cinsellik açısından dikkat çekicidir. Kitle eğitimi, doğum kontrolü teknolojileri, küçülen aile ve kadınların siyasete ve işgücüne katılımları, bu unsurların hepsi birlikte "bugün, insanlık tarihinde ilk kez kadınların erkeklerle eşitlik talebinde bulundukları" durumu yarattılar (Giddens, 1992, s. 1). Giddens kadınların özgürlüğünü "'saf ilişki'nin ve "plastik cinselliğin... potansiyellerini keşfetme"yi içeren bir "duygusal düzen"in yaratılmasıyla ilişkilendirir (s. 1-2). *Plastik cinsellik* fikri cinsellik yeniden üretim taleplerinden ayrıştırıldığında ortaya çıkan bir cinsellik türünü anlatır. Plastik cinsellik modernitenin aşikâr bir özelliğidir. Cinsellik tarihte ilk kez kimliğin parçası olabilmiştir. Cinselliğin benliğin düşünümsel tasavvurunun bir parçası olması dolayısıyla düşünümsel incelemeye ve bilinçli araştırmaya tabi olduğunu da belirtmemiz gerekiyor.

Saf İlişkiler

Saf ilişkiler üzerine tartışmaya başlamak için arkadaşlığı düşünelim. Giddens Antik Yunan'da bugün kullandığımız anlamıyla arkadaşı karşılayacak bir kelimenin bile olmadığına dikkat çeker. Antik Yunan'da, en yakın ve en sevilenler için *philos* kelimesini kullanmışlardır; ancak bu terim, ailenin içinde ya da aileye yakın kişiler için kullanmıştır. Dahası, Yunan *philos* ağı kişinin statüsü tarafından belirlenirdi; arkadaşlar söz konusu olduğunda bugün düşündüğümüz şekilde kişisel seçimlerden pek bahsedilemezdi.

Arkadaşa karşılık gelen bir kelimenin olduğu dillerde, söz konusu arkadaşlar, grubun yaşamının devamı bağlamında algılanıyorlardı. Arkadaşlar

iç gruptu; diğerleri dış grup. Ayrım, dostla düşman, ya da en iyi haliyle, yabancı arasında yapılıyordu. Bireyin yaşamını devam ettirebilmesi grup bağlantılarıyla ve kaynaklarıyla yakından bağlantılı olduğu için grupların bugün olduklarından çok daha önemli olduklarını unutmayın. Bir arkadaş ihtiyaç duyduğunuzda kapısını çaldığınız birisiydi; dolayısıyla arkadaşlıkla ilişkili değerler şeref ve samimiyetti. Ancak bugün, köksüzleştiren mekanizmalardan ve artan zaman-uzam mesafelenmesinden dolayı arkadaşların hepsi iç grup üyeliğine ve fiilî yardıma bağlı olarak tanımlanmıyor. Birey uzakta olan arkadaşlara sahip olabilir; aynı zamanda kendisine bakabilir durumdadır ve kendisine bakması beklenir (düşünümsel proje).

Arkadaşlıklarda bu şekilde –grup kimliğine ve grubun yaşamının devam etmesine dayanan şeref temelli arkadaşlıktan karşılıklı bir kendini açma sürecine dayalı sahicilikle tanımlanan bir arkadaşlığa– temel bir değişim yaşanmıştır. Toplumsal ağlarda ve ritüellerde gömülü güven yerine modernite-ye güvenin kazanılması gerekir ve bunun gerçekleştirilme araçları tartışmasız sıcaklık ve açıklıktır. Bu sahiciliğin ve özdenetimin, modernitenin soyut sistemlerinde bulunmayan kişisel, duygusal bileşeni sağladığı söylenebilir.

Modernitede yakın ilişkiler *saf ilişkiler* –sadece ilişkinin getirecekleri için kurulan arkadaşlıklar ve yakın bağlar– olarak nitelenir. Geleneksel ilişkilerin mevcut ağlar ve kurumlar tarafından kurulduğunu ve arkalarındaki motivasyonun genelde kişisel değil, toplumsal olduğunu hatırlayın. Örneğin evlilikler çoğunlukla (aşk değil) siyasal ya da ekonomik etmenlere dayanıyor ve (çiftler tarafından değil) söz konusu toplumsal ilişkilerden en fazla sorumlu olanlar tarafından ayarlanıyordu. Bu, modern ilişkilerin saf olma şeklidir: Salt ilişki için ortaya çıkarlar. İlişkilerimizin çoğu, siyasal ya da ekonomik motivasyonla kurulan evlilikler gibi dışsal koşullara bağlı değildir. Daha ziyade "yüzer gezerdirler". Bir arkadaşlık ya da evlilik için tek yapısal koşul yakınlıktır: İletişim kurabilmek için yeterli düzeyde yakın olmamız gerekir. Ama modern ulaşım ve iletişim teknolojileriyle birlikte fiziksel uzamımız neredeyse sürekli olarak hareket halinde ve epey uzun menzilli olabiliyor. Dahası, "sanal" uzam parmak uçlarımızda duruyor.

Bu ilişkiler, gevşek ve saf doğalarına ek olarak, bağlılık ve karşılıklı güven temelinde düşünümsel olarak örgütlenirler; yakınlığa ve "öz" gelişime odaklanırlar. Benliğin düşünümsel tasarımında olduğu gibi ilişkiler de düşünümsel olarak örgütlenirler; diğer bir ifadeyle, bir dizi enformasyon kaynağına başvurmaya meyilli bireyler bu ilişkilerin devamı için sürekli emek harcarlar. Arkadaşlıklarımızda ve cinsel ilişkilerde nasıl davranmamız ve olmamız

gerektiğini söyleyen muhtemel kaynakların sayısı neredeyse sınırsızdır. Televizyonlardaki gündüz yayınları ilişkilerin bütün boyutlarını didikleyen programlarla doludur; yerel marketin rafında duran dergi en iyi "....." (boşluğu yakın bir ilişkinin herhangi bir kesitiyle doldurun) nasıl elde edebileceğinize dair bir anketler ve tavsiyeler haznesidir. ABD'de her yıl iki binin üzerinde yeni kişisel gelişim kitabının yayınlandığı tahmin edilmektedir; ayrıca ilişkilerin geliştirilmesine yönelik, erişilebilir internet kaynakları saymakla bitmez. Çoğumuz bir aşamada birlikte olduğumuz kişiyle bir ilişki testi çözmüşüzdür (henüz yapmadıysanız, bekleyin – zamanı gelir) ve hepimiz birine düşünümsel olarak örgütlenen ilişkiler için esas soruyu sormuşuzdur: "Her şey yolunda mı?" Saf ilişkilerde bu tür iletişim ahlâki bir yükümlülüktür; her tür iletişim sıradan olandan ("Bugün iş nasıldı?") ciddi olana ("Benden ayrılmak mı istiyorsun?") kadar her şeyi kapsar.

Seçim ve Yaşam Politikası

Modernitede değişimin ivme kazanmasının yanı sıra özgürleştirici politikadan yaşam politikasına doğru bir kayma yaşanmıştır. *Özgürleştirici politika* bireyleri ve grupları kendi yaşamlarını olumsuz etkileyen kısıtlardan kurtarmayı dert edinir. Bazı açılardan bu tür bir siyasal faaliyet modernitenin teması olagelmiştir – bu demokratik ulus-devletlerin herkes için eşitliği ve adaleti getirebileceği umududur. Bazı açılardan ise modernitenin bu teması başarısızlığa uğramıştır. Evrensel oy hakkı ellerinden alınan grupların sayısının farkında olmak her zamankinden daha fazla acı veriyor.

Yaşam politikası ise seçme ve yaşam tarzı politikasıdır. Özgürleştirici politikanın aksine grup üyeliğine ve özelliklerine dayanmaz; bundan ziyade kişisel yaşam tarzı seçimlerine dayanır. ABD'de, seçimi sahip olunan bir özgürlük türü olarak kabul eder olduk; ama aslında bundan daha fazlasına işaret eder – bir yükümlülük haline gelmiştir. Seçim çağdaş yaşamda temel bir bileşendir. Böylesine asli öneme sahip olması köksüzleştiren mekanizmalara ve zaman-uzam mesafelenmesine dayanır ve daha önce gördüğümüz gibi düşünümsel benlik projesine yol açar. Bu projenin bir kısmı seçim politikasına odaklanır.

Kitle medyası da dolayımlanmış tecrübeyi kolaylaştırarak seçimin yaratılmasında etkili olur. *Dolayımlanmış tecrübeler*, yüz yüze karşılaşmalarla gerçekleşen toplumsal tecrübelerin zıddıdır ve insanlar durumların birden fazla anlatısıyla ve zaman ve uzam vasıtasıyla doğrudan bağlantılı olmadıkları diğer insanlarla karşılaştıklarında ortaya çıkar. Ne zaman televizyon iz-

leseniz ya da gazete okusanız hiçbir şekilde gerçek bağlantınızın olmadığı yaşamlarla karşı karşıya kalırsınız. Modernitenin diğer birçok özelliği gibi bu da bir arada bulunmayı esnetir; aynı zamanda kolaj etkisi yaratır. Medya vasıtasıyla bize gelen resimler ve hikâyeler herhangi bir asli ya da toplumsal bileşeni yansıtmazlar. Bunun yerine birbiriyle hiçbir bağlantısı olmayan hikâyeler ve görüntüler yan yana sıralanır. Öyleyse gördüğümüz dünya resmi doğrudan bir temsil değil, birbirinden farklı yaşam tarzlarının ve kültürlerin kolajıdır.

Bu kolajla yüzleştiğimizde bize ne olur? Bu yüzleşmenin bir yansıması bize sunulan yaşam tarzlarının çoğulluğunun sadece seçime olanak tanımakla kalmayıp – aynı zamanda seçimi zorunlu kıldığıdır. Diğer bir ifadeyle, grup eşitliği meselesinden ziyade kişisel seçimde ısrar etmek önemli hale gelir. Bu ortamda önemli olan (özgürleştirici politikada önemli olan) siyasal eşitlik değil içsel sahiciliktir. Sürekli olarak değiştiği ve köksüzleştirildiği düşünülen bir dünyada kişinin kendi içindeki bir temele dayanması önemli hale gelir. Yaşam politikası böyle bir temellenme sağlar: "Yaşam süresinin zemini kaymakta olan toplumsal olaylar karşısında bir birlik olarak anlaşılmasını sağlayan temel bir güven çerçevesi" oluşturur (Giddens, 1991, s. 215). Öyleyse yaşam politikası ontolojik güvensizlik ihtimalini ve bu güvensizliğin sonuçlarını hafifletmemize yardımcı olur.

Yaşam politikası için iyi bir örnek veganizmdir – et ya da et yan ürünlerini yememe pratiği. Ayrıca şu ürünler de kullanılmaz: Mandıra ürünü ne varsa, yumurtalar, kürk, deri, tüy ya da hayvan testini gerektiren bütün ürünler. Tanıdığım bir kadın vegan, veganizmin "zulmün olmadığı bir yaşam tarzının ayrılmaz bir bileşeni olduğu"nu söyleyerek durumu çok güzel özetlemişti. Bu, hayvanların sömürülmesine karşı siyasal bir beyandır ve bazı insanlar için kapitalizmin açıkça lanetlenmesidir – kapitalizm, ticari saiklerle gerçekleştirilen hayvan testlerinin yanı sıra hayvan etinin doğal olmayan yollardan kitlesel üretiminden özellikle sorumludur. Ama veganların çoğu için bu bir yaşam tarzıdır; dış dünyayla içsel inançlar arasında uyum sağlar ve kolektif bir hareketin parçası olması gerekmez.

Ancak yaşam politikasının, toplumsal bir harekete yol açmadığı için güçsüz olduğu sonucuna varmak yanlış olacaktır. Aslında doğru olan bunun tam tersidir. Yaşam politikası modernitenin baskıladığı meselelerden çıkar ve dikkatin bu meselelere odaklanmasını sağlar (Giddens, 1991, s. 223). Yaşam politikası şu soruyu sorar:

> Bu şeylerin böyle olduğunu gördükten sonra erkekler ve kadınlar olarak nasıl davranmalıyız? Geleneksel toplumda ahlâkı kurumlar, özellikle din sağlıyordu. Modernite bu tür bir ahlâkın dayandığı toplumsal temeli sildi süpürdü. Yaşam politikası toplumsal hayatı "yeniden ahlâksallaştırır" ve "modernitenin kurumlarının sistematik olarak lağvettiği sorulara karşı duyarlılığın yenilenmesi"ni talep eder. (s. 224)

Yaşam politikası, özgürleştirici politikanın yaptığı gibi grup katılımını talep etmekten ziyade belirli bir yaşam biçimine ahlâki bağlılık anlamında kendini gerçekleştirmeyi talep eder. Yaşam politikası, özgürleştirici politikayla kıyaslandığında iktidarsız olmaktan ziyade "geleceğe dönük uzun erimli değişikliklere, esasen modernitenin 'diğer tarafı'ndaki toplumsal düzen biçimlerinin gelişimine işaret eder". (s. 214)

Özet

- Giddens'a göre sosyal teorinin merkezî sorunu eylemlerin ve etkileşimlerin zaman ve uzam boyunca nasıl örüntülendiğini açıklamaktır. Giddens'ın ifadesiyle, sosyal teori fiziksel buradalığa içkin sınırların zaman-uzam mesafelenmesiyle nasıl aşıldığını açıklamak durumundadır. Bu iki biçimde gerçekleşir: Yapılaş(tır)ma ve rutinleş(tir)me.
- Yapılaş(tır)ma insanlar hem yapıyı (işaretleme, tahakküm ve meşrulaştırma kuralları ve kaynaklarını) hem de pratiği (fiziksel bir arada bulunmayı) üretmek için belirli kipleri kullandıklarında gerçekleşir. Öyleyse, yapılaş(tır)ma yöntemi bizatihi insanı ve yapıyı birbiriyle düşünümsel olarak ve tekrar tekrar bağlantılandırır ve zaman-uzam mesafelenmesini kolaylaştırır.
- Rutinleş(tir)me ontolojik güvenliğe yönelik yaygın ihtiyaçla psikolojik olarak güdülenir. Toplumun gerçekliği, düşünümsel ve mükerrer olan yapılaş(tır)maya dayandığı için şüphelidir. Diğer bir ifadeyle, yapılaş(tır)ma süreci kendinden başka bir şeye başvurmaz ve bitimsiz bir etkileşimsel işleyişe dayanır. İnsanlar bu müphemliği bilinçsizce hissederler; bu ise onları eylemlerini ve etkileşimlerini rutinleştirmeye ve rutinlerini fiziksel bölgelerle ve kurumsal düzenlerle bağlantılandırmaya iter. Bu ise istikrarı artırır.
- Rutinleş(tir)me geleneksel toplumlarda sorunsuz bir şekilde yapılırdı. İnsanlar bulundukları bölgelerden nadiren ayrılırlardı ve kurumsal düzenlerin değişmesi zaman alırdı. Ama dinamizm ve artan

zaman-uzam mesafelenmesi modernizmin tanımlayıcı özellikleridir. Dinamizm ve zaman-uzam mesafelenmesi radikal düşünümsellik, zamanın ve uzamın aşırı ölçüde ayrışması, modern kurumların köksüzleştirme pratiğiyle ve küreselleşmeyle doğrudan bağlantılıdır. Bu unsurlar bilimin ve ilerlemenin, bürokratik yönetimin, mekanik saat ve evrensel takvimin, iletişim ve ulaşım teknolojilerinin, simgesel işaretler ve uzman bilgi sistemlerinin, askerî kompleksin ve dünya kapitalizminin yayılmasıyla bağlantılıdır.

- Radikal modernitenin bir sonucu olarak bireyler, belirli kimliklerin, bilginin ve yaşamsal seyri temsil eden işaretlerin edinilmesiyle benliği toplumsal bir konuma oturtan toplumsal ağlardan ve kurumlardan çıkartılırlar. Modern birey sadece kendine işaret eden benliğin düşünümsel tasarımını üstlenir. Benliğin düşünümsel tasarımının bir parçası olarak birey, yaygın bir kuşkunun nüfuz ettiği uzman bilgi sistemlerini ve dolayımlanmış tecrübeyi kullanarak stratejik yaşam planlamasına girişir. Benliğin düşünümsel tasavvuru (uzmanlarca sürekli olarak yenilenen ve kitle medyası vasıtasıyla erişilebilir olan) olanak dahilindeki yeni enformasyona ve kendine dönük düşünmeye (Ne durumdayım? Böyle mi hissetmem gerekiyor?) dayanan süreğen bir değerlendirme ve yeniden değerlendirmeyi gerektirir. Düşünümsel tasarım, bireyin süreğen olarak sunulan ve genişleyen toplumsal mevcudiyet alanları boyunca yolunu bulmasını gerektiren yaşam tarzı politikasını da içerir. Bireyler, böylelikle, sürekli olarak değişen bir siyasal manzara karşısında yaşamlarını düşünümsel bir şekilde düzenlerken değişimin merkezi haline gelirler.

TEORİ ALET ÇANTANIZ İÇİN

- Yapılaş(tır)ma teorisinin sunduğu teorik perspektifle ilgili 250 kelimelik bir özet yazınız.
- Bu bölümü okuyup anladıktan sonra aşağıdaki terimleri teorik olarak tanımlayabiliyor ve bu terimlerin Giddens'ın toplum ontolojisi ve modernite teorisi açısından önemini açıklayabiliyor olmalısınız: Yapılaş(tır)ma teorisi, yapının ikiliği, toplumsal yapılar, normatif kurallar, işaretleme kodları, otoriter kaynaklar, bölüştürücü kaynaklar,

zaman-uzam mesafelenmesi, yapılaş(tır)ma kipleri, tahakküm, kurumsal düzenler, düşünümsel izleme, eylemin rasyonelleştirilmesi, söylemsel bilinç, pratik bilinç, rutinleştirme, bölge(sel)leştirme, ontolojik güvenlik, radikal düşünümsellik, köksüzleştiren mekanizmalar, simgesel işaretler, uzman sistemleri, benliğin düşünümsel tasarımı, beden rejimleri, duyusallığın düzenlenmesi, saf ilişkiler, özgürleştirici politika, yaşam politikası, dolayımlanmış tecrübe.

- Bu bölümü okuyup anladıktan sonra aşağıdaki soruları teorik olarak yanıtlayabiliyor olmanız gerekir:
  - Zaman-uzam mesafelenmesi nedir ve Giddens için neden merkezî bir soru(n) olmuştur?
  - Modernite zaman-uzam mesafelenmesini nasıl etkiler?
  - Giddens'ın şemasındaki toplumsal yapılar nelerdir? Nasıl var olurlar ve ne tür işlevlere sahiptirler?
  - Yapılaş(tır)ma kipleri nelerdir? Üç kip nedir? Yapılaş(tır)ma kiplerinin işlevi nedir?
  - Üç kurumsal düzen nedir ve nasıl oluşturulurlar?
  - Pratik ve söylemsel bilinç nedir ve düşünümsel izleme kapsamına nasıl yerleşir?
  - İnsanlar arası etkileşimde bilinçdışı motivasyon nedir? Bu motivasyona bağlı olarak hangi özgün süreçler ortaya çıkar? Her bir süreç ne tür farklılıklar gösterir? Bu süreçlerin ne tür sonuçları vardır?
  - Modernitenin dinamiğini üreten ana süreçler nelerdir? En az dört süreçten bahsedebiliriz. Her bir süreci tanımlayın ve modernitenin dinamik niteliğine nasıl katkıda bulunduğunu açıklayın.
  - Benliğin düşünümsel tasarımı nedir? Nasıl bireyselleşmiştir? Beden bu projeye nasıl dahil olur? Sizce beden bu tasarım için neden önemlidir?
  - Özgürleştirici politikayla yaşam tarzı politikası arasındaki farkları açıklayınız. Bugün, yaşam tarzı politikasının özgürleştirici politikadan daha yaygın olmasının nedeni ne olabilir?

Daha Fazlasını Öğrenmek İçin – Birincil ve İkincil Kaynaklar

- Giddens'ın yapılaş(tır)ma teorisi hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak için *The Constitution of Society* (University of California Press,

1986) adlı kitabını okumalısınız. (*Toplumun Kuruluşu*, çev. Hüseyin Özel, Bilim ve Sanat, 1999).

- Giddens'ın modernite teorisi için *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Stanford University Press, 1991) adlı kitabını öneriyorum. (*Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, çev. Ümit Tatlıcan, Say Yayınları, 2014).
- Giddens'ın teorisi üzerine (salt gözden geçirmenin ötesine geçen) mükemmel bir tartışma için bkz. Stjepan Gabriel Mestrovic, *Anthony Giddens: The Last Modernist* Routledge, 1998.

Dünyayla Bağdaştırmak

- Giddens, siyasette "üçüncü yol" olarak bilinen olgunun mimarlarından ve savunucularından biridir. En sık kullandığınız internet arama motorunu kullanarak "üçüncü yol"la ilgili tarama yapın. Üçüncü yol nedir? Giddens'ın üçüncü yolla bağlantısı nedir? Üçüncü yolun Giddens'ın teorisiyle bağlantısı ne olabilir?
- Geç modern toplumlarda siyaset bütün eylemlerimiz boyunca yayılır. Yaptığımız her şeyin siyasal yansımaları vardır. Giddens'ın özgürleştirici politika ve yaşam tarzı politikası kategorilerini kullanarak yaşamınızın farklı alanlarının hangi kategoriye dahil olduğunu tespit ediniz. Sizce bunun sivil toplum ve demokrasi açısından sonuçları nelerdir?

Konu İzleklerini Örmek

- Giddens'ın yapılaş(tır)ma teorisini Bourdieu'nün inşacı-yapısalcı yaklaşımıyla karşılaştırın. Özellikle davranış örüntülerinin uzun vadede nasıl tekrarlandığına odaklanın. Her biri nesne-özne ikiliğinin üstesinden nasıl geliyor? Bu ikisi arasında daha ikna edici bulduğunuz bir yaklaşım var mı? Neden?
- Habermas'ın ve Giddens'ın moderniteye yaklaşımlarını karşılaştırın. Modernitenin niteliklerini tanımlayarak başlamanızı ve tanımlarda işaret edilen meseleleri gözden geçirmenizi öneririm. Bu karşılaştırmalar vasıtasıyla ilerledikten sonra moderniteyi ve belli başlı sorunlarını tanımlayın.
- On Birinci Bölüm'de sizden Wallerstein, Castells ve Habermas açısından demokrasinin yeniden canlandırılması için gereken değer-

lendirmeler ve ilkelerle ilgili bir sayfa uzunluğunda bir özet yazmanızı istemiştim. Aynısını bu kez Giddens için yapın. (Bunu yaparken modernite ve demokrasinin birbirine bağlı olduğunu hatırlayın.) Şimdi bu açıklamaları karşılaştırın ve değerlendirin. Değerlendirmenize dayanarak bu teorileri sentezleyin ve modernitenin demokratik tasarımı üzerine tek bir değerlendirme oluşturun. Demokrasinin yeniden canlandırılma potansiyelini değerlendirin.

- Bu kitaptaki dizine bakın ve "toplumsal yapılar" üzerine farklı tanımları ve açıklamaları arayın. İlgili yaklaşımların her birini değerlendirin. Toplumsal yapılarla ilgili olarak, açık, sağlam ve doğru olduğunu düşündüğünüz bir tanım-açıklama geliştirin. Teorinizi gerekçelendirin.

BEŞİNCİ KISIM

Çağdaş Siyasal Kimlikler

Çeviri: Aksu Bora - Erkal Ünal

On Beşinci Bölüm : Amerika'da Siyahi Olmak – *Patricia Hill Collins ve Cornel West*
On Altıncı Bölüm : Metin, İktidar ve Kadınlar – *Dorothy E. Smith*
On Yedinci Bölüm : Cinsiyetin Sunumu – *Judith Butler*

Büyük Resim: Kimlikler Siyaseti

En başından beri modern toplumların derdi, kişi olmuştur. Doğal haklar fikrinin nasıl yeni bir toplum türünü, insan haklarını devlet iktidarının suistimallerinden korumayı dert eden bir sivil toplumu yarattığını görmüştük. Sayısız toplumsal kurum bir araya gelmiş ve bir ölçüde, bu sivil alanı mümkün kılmıştır. Eğitimin gayesi devleti hesap verebilir duruma getirmek için yurttaşlara gerekli donanımı ve bilgileri sağlamaktı. Kitle medyası (basın), demokratik kararların makul bir şekilde verilebilmesi için elzem olacak şekilde, siyasi meselelere dair güncel malumat sağlayacaktı. Kapitalizm bireysel başarı ve mutluluğa giden yolu sunacaktı. Meşrulaştırıcı gücüyle belirli bir mesafede tutulan din, yurttaşları ahlaken birleştirip onlara kılavuzluk eden aşkın fikirleri karşılayacaktı. Anayasal hukuk yasaların yasası; evrensel demokratik değerlerin altında tüm belediyeleri ve eyaletleri birleştirmeyi amaçlayan aydınlanmış akideler olacaktı. ABD gibi yerlerde devlet tam da güçler ayrımıyla, iktidarın olası suistimalleri karşısında bir denetleme ve dengeleme sistemiyle yapılanmıştı.

Tüm bunların çekirdeğinde devredilmez hakların tümüyle donatılmış olan kişi bulunuyordu. Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi, son derece aşikâr şöyle bir hakikate dayanır:

> bütün insanlar eşit yaratılmışlardır, onları yaratan Tanrı kendilerine vazgeçilemez bazı haklar vermiştir, bu haklar arasında yaşama, özgürlük ve refahını arama hakları yer alır. Bu hakları korumak için insanlar arasında meşru, iktidar hak ve yetkilerini yönetilenin rızasından alan hükümetler kurulmuştur.

Birleşmiş Milletler'in Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi şu cümleyle başlar: "İnsanlık ailesinin bütün üyelerinin sahip olduğu onur, eşit ve devredilemez haklar, özgürlüğün, adaletin ve dünya barışının temelidir." Amerikan Anayasası ise evrensel insanlık adına yazılmıştı: "Biz halk olarak."

Ne var ki sosyolojik incelemelerin pratikte önemli olanın kişiden ziyade kişinin kimliği olduğunu açığa çıkarması pek uzun sürmedi. Marx bize önemli olanın sınıf olduğunu gösterdi; Frederick Douglass ve W. E. B. Du Bois, ırkın önemine dikkatimizi çekti; Mary Wollstonecraft, Harriet Martineau ve Charlotte Perkins Gilman, toplumsal cinsiyeti hatırlattılar. Kimlikler önemlidir – en çok da siyasi kimlikler önemlidir. "*Siyasi kimlik*, taraflarından en az birini yoğunlaşmış zor kullanma araçlarının denetimini elinde tutan bir bireyin ya da örgütün oluşturduğu, ortak bir toplumsal ilişki tecrübesidir." (Tilly, 2002, s. 61) Hal böyle olunca kimlikler, "kurumsallaşmış siyasal katılım örüntülerinin dışında sivil toplum ile siyasi sistem arasındaki bağı" (Ruzza, 2006, s. 155) eleştirel şekilde inceleyen toplumsal hareketlerin, siyasal protestoların beslendiği kaynak olmuştu. Ulusal olarak tanımlanmış bir coğrafya dahilinde ortaya çıkan bu toplumsal hareketlerin hedefi, devleti toplumsal adaletin daha kapsamlı şekilde sağlanmasını mümkün kılacak bir doğrultuya sokmaktı.

Gelgelelim, daha önce gördüğümüz üzere, modern demokrasi kurulduğu zamanki "toplum" ile bugünkü toplum aynı değildir. Küreselleşme (Onuncu Bölüm) ulusal sınırları aşmakta ve ulus-ötesi toplumsal ilişkiler yaratmaktadır. Kurumsallaşmış toplumsal bağlar ve kimlikler yerine, günden güne bilgisayar ağlarının mantıklarıyla birbirimize bağlanıyor ve bu ağlara tabi oluyoruz (On Birinci Bölüm); toplumsal ilişkiler de zaman ve uzamdan kopuyor (On Dördüncü Bölüm). Coğrafi sınırlar dahilinde bile demokrasi ve kamusal alan sömürgeleştirilmiş durumda (On İkinci Bölüm). Bu yeni "toplumların" demokratik meseleler üzerinde nasıl etkiler yarattığını görmüştük. Anthony Giddens bize siyasi kimliklerin özgürleşmeci olmaktan çıkıp yaşam tarzlarına

odaklanmaya başladığını söyler. Manuel Castells sivil toplumun, iktidarın ve demokrasinin bilgisayar ağlarının etkisiyle nasıl değişip yeni kimlikler (meşrulaştırıcı kimlikler, direniş kimlikleri ve proje kimlikler) doğurduğunu anlatır.

Başka değişimlerin yanı sıra bu değişimler, yaygın olarak "yeni toplumsal hareketler teorisi" diye adlandırılan yeni bir teorik perspektifin doğmasına vesile olmuştur. Yeni toplumsal hareketlerin merkezinde endüstri toplumundan post-endüstriyel topluma geçiş yatar. "Post-endüstriyel toplumun yeni ve merkezi özelliği, teorik bilginin kodlaştırılması ve bilimin teknolojiyle kurduğu yeni ilişkidir." (Bell, 1999, s. xiv) Bu yeni ekonomik sistem kapitalist birikimin yöntemini değiştirmiş ve yeni toplumsal konumlar, yeni tahakküm biçimleri yaratmıştır; böylelikle "geçmiş dönemdeki sınıf yönelimli devrimci hareketler miadını doldurmuştur" (Alexander, 2006, s. 224). Bu toplumsal değişimlerden ötürü, yurttaşlık haklarını genişletmeye odaklanmış özgürleşmeci siyaset geri çekilmiştir. Onun yerine yeni bir siyasal alan geçmiştir: "Kişisel kimlik... bugün talep edilip savunulmakta olan hususiyettir; bireysel ve kolektif direnişin kök salmakta olduğu zemin budur." (Melucci, 1980, s. 218)

Feminizmin üç dalgası bu değişimlerin bariz bir örneğidir. İlk ve ikinci dalgalar yapılandırılmış siyasal hakları dert ediyordu: İlk dalga oy verme haklarına, ikincisi ise eşit katılıma odaklanmıştı. Üçüncü dalga feminizm ise bugünün toplumunda kadın olmaya dayalı kişisel deneyime odaklanmaktadır. Üçüncü dalgadan olmak "eşitliği ve kadınların güçlenmesini esas alan bir ideolojiyi hayatımın en ince dokusuna kadar yaymak demektir. Sistematik yıkımın ortasında kişisel açıklığı aramak demektir" (Walker, 2007, s. 400).

Sınıfın, ırkın ve toplumsal cinsiyetin siyasi haklar için hâlâ önemli olduğu aşikârdır. Ne var ki son zamanlarda bu alanlarda kalem oynatanların odağı değişmiştir. Irkı ve toplumsal cinsiyeti konu alan önceki teorilerin açıklandığı Yedinci Bölüm'de gerek Wilson, gerekse Chafetz toplumsal yapıların nasıl baskıcı olduğunu göstermişti. Bu teoriler özgürleşmeci siyaset başlığı altına düşer. Bunların dert ettiği mesele, toplumsal yapıların siyahları ve kadınları siyasi ve ekonomik haklardan nasıl mahrum bıraktığıdır. Bundan sonra ele alacağımız teorisyenlerse her zaman yaşam tarzlarını konu etmezler; ilgileri daha çok kişisel deneyime yoğunlaşmıştır; tahakküm ilişkilerinin nasıl da bilgi inşasının, kültürel metinlerin ve bedensel cinsellik deneyimlerinin sonucu olarak ortaya çıktığına bakarlar. Kimlik siyaseti "deneyimleri bilgi yaratmak ve grup temelli siyasi stratejiler oluşturmak bakımından önemli addeden bir bilme biçimini [kapsar]. Bu aynı zamanda, ezilen bir grubun değersiz görülen statüsünü reddettiği bir siyasi direniş biçimidir" (P. H. Collins, 2000, s. 299).

ON BEŞİNCİ BÖLÜM

Amerika'da Siyah Olmak

Patricia Hill Collins ve Cornel West

Büyük Resim: Epistemoloji
Siyah Feminizm ve Kesişimsellik – Patricia Hill Collins
Teorisyene Kısa Bakış
Kavramlar ve Teori: Siyah Kadınların Duruş Noktası
Siyah Feminist Epistemoloji
Avrupamerkezci Pozitivizm
Siyah Feminist Epistemolojinin Dört Ana İlkesi
Siyah Feminist Düşüncenin İçerimleri
Siyah Entelektüeller
Kavramlar ve Teori: Kesişimsellik ve Tahakküm Matrisleri
Siyah Feminist Düşünce, Kesişimsellik ve Aktivizm
Özet
Siyah Deneyiminin Metalaşması – Cornel West
Teorisyene Kısa Bakış
Kavramlar ve Teori: Siyahların Amerika'daki Varoluşu
Siyah Nihilizmi
Siyahların Önderliğinde Kriz
Eşitlik için Önderlik
Özet
Teori Alet Çantanız İçin

Büyük Resim: Epistemoloji

Epistemoloji bilgiye ve bilginin gerekçelendirilmesine dair incelemedir. Epsitemolojik sorularda bilginin nasıl mümkün olduğu sorulur. Bilginin kaynakları nelerdir? Bilgi gerekçelendirilmiş midir? Genel olarak bakıldığında, epistemoloji felsefenin meselesidir ve felsefe bağlamında sıkça ontolojik meselelerle veya zihin felsefesiyle iç içe geçer. Gelgelelim en başta epistemoloji, sosyolojinin temel bir meselesiydi. Comte'un (Birinci Bölüm) tüm argümanı bir epistemolojiye dayanır. Comte bilginin üç safhadan geçtiğini öne sürer: teolojik safha, metafizik safha ve pozitif safha. Pozitif felsefe evrenin ampirik olduğunu, değişmez yasalara göre işlediğini ve insanların bu yasaları keşfedip

insanlığın daha iyi bir noktaya gelmesi için kullanabileceğini ileri sürer. Comte'a göre bilgi, kaynağını keşiften alır. Bu yolda tek yapmamız gereken önyargılarımızdan kurtulmaktır. Sonrasında ampirik olgular kendilerini rasyonel sorgulamaya bırakacaktır.

Marx bizi farklı bir yola yönlendirmişti. Bilinç veya bilginin maddi bir temeli vardır, fakat bu Comte'un zannettiği doğal dünya değildir. İnsan dünyasının eşsiz malzemesi türsel varlık ve üretimle yaratılır. İnsan bilinci ekonomik üretimin yansımalı bir işlevidir. Ürettiğimiz dünya bir ayna gibi hareket eder ve insan doğasını bize geri yansıtır. Bu fikir üretim sürecinde bir şey ters gittiğinde epistemolojik sorunların yaşanabileceğini ima eder. Eğer üretim toplumsal hayata bağlı değilse –sözgelimi, üretimin motivasyonu ve kontrolü kişisel kazanç elde etmeye duyulan arzularsa (kapitalizm)– kendimiz ve dünyamız hakkındaki bilgimiz yanlış bilince dayalı demektir; doğru zannettiğimiz şeylerse aslında ideolojiktir. Karl Mannheim (1936) Marx'ın teorisini ekonomik üretimin ötesine taşımış ve şunu iddia etmiştir: "Toplumsal kökenleri hasıraltı edildiği müddetçe yeterince anlaşılamayacak düşünce tarzları vardır." (s. 2)

Durkheim farklı bir epistemoloji önermişti. Tüm bilgiler temel anlama kategorilerine dayanır: zaman, uzam, sayı, neden, töz ve kişilik. Bu kategoriler beş duyumuzdan elde ettiğimiz bilgiyi düzenler. Duyu algılarımızı anlamlı kılar. Kategoriler bir şey ile diğeri arasında sınırlar yaratarak işler. Durkheim'a göre insanların çizdiği ilk sınır kutsal ile profan arasındaydı. Bu sınırın ortaya çıkmasının nedeni, ilk insan gruplarının iki yaşam döngüsünün olmasıydı: Bu döngülerden ilki, biyolojik gereklilikleri karşılayan küçük avcı-toplayıcı gruplarında yaşanmıştı; diğeri ise çeşitli küçük gruplar kutlamalar yapmak için toplandığında. Büyük gruplarca yapılan kutlamalar sırasında küçük gruplarda yaratılması mümkün olmayan bir duygusal enerji düzeyi peyda oluyordu. İnsanlar bu duygusal coşkuya kapılıyor ve böylece davranışları değişiyordu. Gündelik hayattan farklı olan bu esrik deneyimleri özel görüyorlardı. Söz konusu kutsal deneyimler insanların zaman, uzam, nedensellik ve benzerinde ortaya çıkan farkları kategorileştirmeye yöneltiyordu. Kategorik kavramlar soyut değildir, zira "özel varlığın, yani toplumun kendi varoluşunun şeyleri hakkındaki düşünme tarzına tekabül ederler" (Durkheim, 1912/1995, s. 436).

Patricia Hill Collins ve Dorothy E. Smith'in de epistemolojik ilgileri vardır. Marx'ta ve Durkheim'da olduğu gibi, bilginin ontolojik veya maddi temelinden ziyade, belirli bilgi türlerinin kimi grupları nasıl etkilediğini anlamaya çalışırlar. Tıpkı Foucault gibi, bilgiyi bir denetim aracı olarak görürler.

Pozitivizmin amaçlarını göz önünde bulundurduğumuzda bu durum açıktır: Bilimsel bilgi, fiziksel çevredeki unsurları denetlemek için kullanılır. Işıkları yaktığın an bilimsel bilgiyi böyle amaçlar için kullanıyorsundur. Demek ki pozitif bilgi, ne için kullanıldığından bağımsız olarak, denetleniyordur; bu denetim, her zaman görünmese bile, pozitif bilginin doğasında vardır. Collins ve Smith'in pozitivizmin "nesnel olguları"nın kadınların ve beyaz olmayan kişilerin öznel deneyimlerini zımnen reddetmesini konu edinmelerinin nedeni budur. Bildiğimiz şeylerin ve bilme tarzımızın basitçe bilmenin ötesine giden uzantıları vardır.

Siyah Feminizm ve Kesişimsellik – Patricia Hill Collins

Patricia Hill Collins bizden iki şeyi görmemizi isteyecektir. Öncelikle, toplumdaki eşitsizlik, yalnızca ırk veya toplumsal cinsiyet meselelerine indirgenemeyecek kadar karmaşık bir konudur. Her insan kendini birçok kişiden ayıran bir kavşakta durur. Örneğin siyah, kadın, orta sınıf kökenli ve heteroseksüel olmak; kadın, siyah, işçi sınıfı kökenli ve lezbiyen olmaktan bir hayli farklıdır. Collins bizden eşitsizliğin işleyiş tarzlarını şimdiye dek hiç olmadığı kadar kapsamlı bir bakışla değerlendirmemizi ister. Collins'in bizden görmemizi istediği ikinci şey ise duruş noktasıdır. Dorothy E. Smith de bizden aynı şeyi yapmamızı istemişti elbette ama Collins siyah feministlerin duruş noktasındaki kıymeti görmemizi ister. Collins'in şemasında eşitsizliği açıklamak için tek bir sistem yetmez. Tabakalaşma tek tek sistemler aracılığıyla değil tahakküm matrisleriyle işler ve en güçlü kesişimsel duruş noktalarından biri siyah kadınlarınkidir. Irk ve toplumsal cinsiyet işte bu noktada buluşur. Bu bakımdan kesişim analizinin en kuvvetli başlangıç noktası muhtemelen budur.

TEORİSYENE KISA BAKIŞ

Kısa Biyografi

Patricia Hill Collins 1 Mayıs 1948'de, Pensilvanya eyaletinde yer alan Philadelphia şehrinde doğdu. Sosyoloji alanındaki lisans eğitimini ve doktorasını Brandeis Üniversitesi'nden, sosyal bilim eğitimi alanındaki yüksek lisans eğitimini ise Harvard Üniversitesi'nden aldı. Tufts Üniversitesi'ndeki Afrikalı Amerikalılar Merkezi'nin yöneticiliğini yaptıktan sonra geçtiği Cincinnati Üniversitesi'nde 1996'da Charles Phelps Taft Ordinaryüs Sosyoloji Profesörü unvanına layık görüldü. Şu anda Maryland Üniversitesi'nde Wil-

son Elkins Sosyoloji Profesörü konumunda çalışmaktadır. *Black Feminist Thought* adlı kitabı Psikolojideki Kadınlar Derneği'nin Seçkin Yayın Ödülü'nü, Toplumsal Sorunları İnceleme Cemiyeti'nin verdiği C. Wright Mills Ödülü'nü ve Siyah Kadın Tarihçiler Derneği'nin Letitia Woods Brown'un anısına verilen kitap ödülünü almıştır.

Temel Sosyolojik Meseleler
Collins, tıpkı Foucault gibi, bilgi ile iktidar arasında güçlü bir bağ saptar. Bazı bilgi biçimleri tahakküm kurucu, başka bilgi biçimleriyse özgürleştirici olabilir. Collins (2000) bilgi yoluyla ve "bir Siyah kadının kendi gündelik hayatını nasıl anladığına ilişkin bilincini" (s. x) değiştirmek suretiyle "Afrikalı Amerikalı kadınları güçlendirmek" ister.

Basitçe Söylersek
Collins pozitivizmin nesnel duruşunu, duyguyu bir kenara bırakışını, değerden bağımsız bir araştırma yapılabileceği fikrini ve tartışmaya dayalı bilgideki artışı eleştirir. Sonuç olarak pozitivist yaklaşım etik değerlendirmeleri ve otantik müdahaleyi imkânsız kılmaktadır. Bilmeye ve bilgiye dair Siyah bir feminist yaklaşım ise bu meselelerin her birini karşısına alır. Collins'in araştırması ve teorisi kesişimselliğe dayalıdır. Buna göre insanlar genel olarak dört iktidar alanı etrafında düzenlenmiş çoğul iktidar sistemlerinin kavşağında durur: yapısal (toplumsal yapıların birbirleri arasındaki ilişkiler), disipliner (bürokratik örgütlenme ve protokol), hegemonik (kültürel meşrulaştırmalar) ve kişiler arası (kişisel ilişkiler) iktidar alanları.

Anahtar Kavramlar
Kesişimsellik; Avrupamerkezci pozitivizm; siyah feminist epistemoloji; ortak zorluklar/muhtelif karşılıklar; güvenli yerler; öztanım; yeniden eklemleme; siyah feminist entelektüeller; tahakküm matrisi; yapısal, disipliner, hegemonik ve kişiler arası iktidar alanları

Kavramlar ve Teori: Siyah Kadınların Duruş Noktası

Patricia Hill Collins esas itibariyle güçlenme, öztanım (kendi kendini tanımlama) ve bilgi arasındaki ilişkileri ve özel olarak siyah kadınları konu eder; bu, onun en yakından bildiği baskı türüdür. Fakat Collins, kendi deneyimlerinin üzerine çıkmayı becerir; baskı ile kimlik politikasına ilişkin olarak geliştirdiği çarpıcı fikirlerle bizi sarsar. Bu görüşüyle hem dünyayı değiştirme olanağını sunar hem de sürekli değişim ihtimaline kapı aralar.

Değişim sürekli olacaksa, bu yalnızca tek bir toplumsal gruba odaklanamaz. Bir başka deyişle, sözgelimi yalnızca ırksal eşitsizliği dert eden bir toplumsal hareketin etkisi söz konusu grup için eşitlik sağlandığı an sona erecektir. Patricia Hill Collins bize siyah feminist epistemolojiye dayalı grup-temelli siyaseti aşmanın bir yolunu sunar. Gelgelelim, onun niyetinin "ABD'li Siyah kadınların deneyimlerini analizin merkezine oturtmak ama bu deneyimlere ayrıcalık tanımadan bunu yapabilmek" (P. H. Collins, 2000, s. 228) olduğunu muhakkak belirtmek gerekir. Collins siyah kadınların bilgilerinden öğrenip başka genel toplumsal meselelere tatbik edebileceğimiz önemli bir şey olduğunu söyler.

Siyah kadınlar teorik açıdan ilginç bir noktada durur. Collins, siyah kadınların konumlarının eşsizliğinin, istisnai derecede güçlü ve yaygın iki tahakküm sisteminin (ırk ve toplumsal cinsiyet) buluştuğu bir odak noktasında bulunmaktan kaynaklandığını ileri sürer. Böyle bir toplumsal konumu *kesişimsellik* (*intersectionality*) diye adlandırır: Farklı tahakküm sistemlerinin iç içe geçmesi. Sınıf, cinsellik, etnisite, ulus ve yaş gibi Collins'in bahsettiği başka sistemler de vardır elbette, ama bu farklı etkiler en açık şekilde siyah kadınlar bağlamında gözler önüne serilir. Siyah kadınların bu kesişimsel konumunu görmek, bizi eşitsizlik sistemlerinin bir araya geldiği başka yerleri de görmeye veya bulmaya yöneltecektir.

Bu sürekli değişim ihtimali kadar önemli olan bir diğer şeyse Collins'in ikili deyişiyle alternatif ya da *siyah feminist epistemoloji*nin özellikleridir. Bu mefhum toplumsal reforma engel olmuş şeylerden birinin toplumsal, bilimsel bilgiye yapılan vurgu olduğunu ima eder. Bu bakımdan Collins tüm bilgilerin siyasal olduğunu ve belirli grupların çıkarına hizmet edecek şekilde kullanılabileceğini iddia eden eleştirel bir teorisyendir. Sosyal bilim buna bilhassa yatkındır, zira hem konularını nesnelleştirir hem de bir bilme biçimi olarak yaşantının geçerliliğini yadsır.

Siyah Feminist Epistemoloji

Patricia Hill Collins, ırk ve toplumsal cinsiyet siyasetinin bilgiyi etkilediğini ileri sürer. Marx'ın terimleriyle bakarsak, ırk ve toplumsal cinsiyet "toplumsal varlığımızın" parçasıdır. Bu mesele ve özel olarak da siyah feminist bilgi hakkında konuşmak için Collins, onu Avrupamerkezci pozitivist bilgiyle, yani bilimin arkasındaki bilgiyle yan yana koyar. Marx'ın dediği gibi, bilgi, salt malumattan fazlasıdır. Bilgi –malumat ve olgular– ancak belirli bilme ve geçerli kılma yollarıyla tanımlanmış bir bağlamda var olabilir. Örneğin Tan-

rı'nın gökyüzünü ve yeryüzünü yaratmış olduğu "olgusu" ancak belirli bir dinsel sistem bağlamında var olur. Aynısı ister bilimsel, ister başka türlerde olsun, diğer "olgular" için de geçerlidir. Demek ki ne bildiğimiz, bilginin nasıl üretildiğine ve nasıl doğru olarak geçerli kılındığına bağlıdır. Buradaki soru şu olur haliyle: Avrupamerkezci, pozitivist bilgiye özgü bilme ve geçerli kılma yolları nelerdir? Collins bize dört nokta sunar. Sosyolojinin genelde bir toplumsal bilim olarak tanımlandığını ve toplumsal yaşama dair bilimsel bir soruşturma olması bakımından, bu dört noktayı benimsediğini de aklımızdan çıkarmayalım.

Avrupamerkezci Pozitivizm

İlk olarak, pozitivist yaklaşıma göre, hakiki veya doğru bilgi ancak gözlemci kendini incelemekte olduğu şeyden ayırdığında oluşur. Yöntem derslerinizde bu fikirle muhakkak karşılaşmışsınızdır: Önyargılara karşı kendini korumaya almak için araştırmacı nesnel bir duruş almalıdır. İkincisi, saf bilgiyi ararken kişisel duygular bir kenara konmalıdır. Üçüncüsü, araştırmaya hiçbir kişisel etik veya değer girmemelidir. Sosyal bilim, değerden azade olmalı; hüküm vermemeli veya başkalarına değer dayatmamalıdır. Dördüncüsü ve sonuncusu; bilgi, birikim ve hasımların birbirleriyle tartışması yoluyla ilerler.

İkinci Kısım'ın girişinde bilimsel teoriyi nasıl ele aldığımızı hatırlayalım. Birikim, teorilerin sınanması ve ampirik dünyaya denk düşmeyen unsurlarının reddedilmesi yoluyla aşama aşama oluşturulan bir süreçtir. Bu sınavdan geçen fikirler ileriye taşınır ve teori, soruşturulan şeyin genel niteliklerine dair soyut ifadelerde birikir. Buradaki hedef, fikirleri onları ortaya çıkaran insanlardan koparıp saf teoriye ulaşmaktır. Bilimsel bilgi böylece geçerli kılınır, ne de olsa sınanmış ve her açıdan aksi argümanlara muhatap olmuştur. Burada söz konusu olan kanı şudur: Ancak bu süreçten geçip ayakta kalan doğrudur ve nesnel, bilimsel bilgi de işte bu geride kalanlar üzerinde inşa edilecektir.

Siyah Feminist Epistemolojinin Dört Ana İlkesi

Collins statükoya meydan okuyan alternatif epistemolojilerin, bilme ve bilgiyi geçerli kılma yollarının dört niteliğinden bahseder. Biz bunları ele alırken, her noktanın pozitivist bilginin ana ilkelerine karşıt olduğu dikkatinizi çekecektir.

İlk nokta şudur: Alternatif epistemolojiler, nesnelleştirilmiş bir konum üzerinde değil, yaşantı üzerinde kurulur. Sosyal bilim, toplumu ve grup yaşamını hakikaten anlayabilmek için kişinin incelenen konuların tikel özellikle-

rinden ve kaygılarından ayrı tutulması gerektiğini öne sürer. Konular böylece inceleme nesneleri haline gelir. Patricia Hill Collins'in (2000) alternatif epistemolojisi ise "soruşturulacak konuları ve kullanılacak metodolojileri" (s. 258) ancak baskı altındaki bir toplumsal konumda yaşamanın sonuçlarını deneyimleyen erkeklerin ve kadınların seçebileceğini iddia eder. Demek ki siyah feminist epistemoloji, "konuyu içeriden bilenler", yani kişisel deneyimleriyle bilenlerle başlamaktadır.

Collins'in alternatif epistemolojisinin ikinci boyutu, çekişmeye dayalı tartışma yerine diyaloğu kullanmasıdır. Görmüş olduğumuz üzere, sosyal bilimdeki bilgi iddiaları çekişmeye dayalı tartışma yoluyla değerlendirilir. Değerlendirme yapmak için diyalog kullanmak ise en azından iki öznenin varlığını ima eder – böylece bilgi yaşantılardan ayrı nesnel bir varlığı olan bir şey olarak görülmez; bilgi aynı esnada diyaloğun içinden çıkar. Dolayısıyla alternatif epistemolojilerde, sosyal bilimin nesnelleştirici ve mesafe koyan dili yerine "ben" ve "biz" gibi kişi zamirlerinin kullanıldığını görürüz genelde. Gözden kaybolmayan yazar, metnin merkezinde tüm mevcudiyetiyle kendini hissettirir. Siyah feminist epistemolojide hikâye anlatı biçiminde aktarılıp muhafaza edilir; "analizde parçalara ayrılmaz" (Collins, 2000, s. 258).

Yaşantıları merkeze almak ve diyaloğu kullanmak, bilginin bakım etiği etrafında kurulduğunu ima eder ki bu da Collins'in siyah feminist bilgisinin üçüncü özelliğidir. Araştırmacıların değerden azade olabileceğine inanmayan Collins, tüm bilgilerin içsel bir biçimde değer yüklü olduğunu ve dolayısıyla empati ve şefkatin huzurunda sınanması gerektiğini iddia eder. Ona göre bu ana ilke Avrupalı bilginin değer verdiği o akıl ile duygu ikiliğini sağaltır. Demek ki alternatif epistemoloji bütüncüldür: Araştırmacının kendi deneyimlerinden uzak durmasını, düşüncelerimizin duygularımızdan koparılmasını şart koşmaz ve hatta bunun mümkün olabileceğini bile varsaymaz. Ayrıca Patricia Hill Collins (2000) duygunun varlığının argümanı geçerli kıldığını öne sürer: "Duygu bir konuşmacının bir argümanın geçerliliğine inandığına işaret eder." (s. 263)

Dördüncüsü, siyah feminist epistemoloji, kişisel hesap verebilirliği gerektirir. Bilgi yaşantılar üzerine kurulu olduğu için bilginin değerlendirilmesi de aynı zamanda bir bireyin karakterinin, değerlerinin ve etiğinin değerlendirilmesidir. Bu yaklaşım tüm bilgilerin inançlara, doğru olduğu varsayılan şeylere dayalı olduğunu öne sürer ve inanç kişisel sorumluluğu ima eder. Bilme, malumat ve hakikate dair bu iki farklı yaklaşımın içerimlerini bir düşünelim: Bir yaklaşım malumatın nesnel olabileceğini, hakikatin her türlü gözlemciden

ayrı olarak var olduğunu ileri sürerken, diğeri tüm malumatın kendi varlığını ve "hakikatini", işlemesi için evvela kendisine inanılması gereken, önceden varolan bir bilgi sisteminde bulduğunu iddia eder. İlki kişisel sorumluluğun bilgiden ayrılmasına olanak tanır, hatta bunu talep eder – buna göre bilgi bilen kişiden bağımsız nesnel bir varlık olarak vardır. İkincisi ise sorumluluğu doğrudan bilen kişiye yükler. Collins bize şu soruyu sorar: Hangi bilme biçiminin toplumsal adalete yönelmesi muhtemeldir? Etik ve ahlaki hesap verebilirliği yadsıyan mı, yoksa onu talep eden mi?

Siyah Feminist Düşüncenin İçerimleri

Collins'e göre bilme biçimlerinin ve bilginin ayrılabilir veya steril şeyler olmadığını artık anlamış olmalıyız – bunlar bireyin siyasi değerlerinden ve inançlarından ayrı duran soyut varlıklar değildir. Bilme tarzımız ve bildiğimiz şeyler, kendimizi nasıl biri olarak gördüğümüzü, yaşama tarzımızı, başkalarına nasıl davrandığımızı çeşitli şekillerde etkiler. Collins bu bağlantıların özellikle siyah kadınlar açısından en azından üç bakımdan önemli olduğunu düşünür.

İlk olarak, ortak zorluklar ile muhtelif deneyimler arasında gerilim vardır. Deneyim fikrini merkeze almanın ne demek olduğunu düşünelim bir an için. Bu fikrin bazı içerimlerine daha önce değinmiştik ama bir de bu düşünme biçiminin nasıl bir sorun doğabileceğini düşünelim. Deneyim mefhumu, aşırı bir noktaya taşındığı takdirde, bireysel yaşantı ve bilgiye kolektif duruş noktasını dışlayacak derecede ayrıcalık tanıyabilir. Bireycilik fikri etrafında kurulmuş ABD gibi bir toplumda böyle bir sonuç, kuvvetle muhtemeldir. Ne var ki Collins'in aklında olan şey bu değildir. Kesişimsellikte biri diğerine gölge düşürmez. Bu fikri daha sonra irdeleyeceğiz ama şimdilik şu kadarını söyleyelim ki her birey iç içe geçen çıkarların benzersiz bir matrisinde durur. Söz konusu çıkarlar ve bunların vesile olduğu muhtelif karşılıklar ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet, cinsel kimlik, din, milliyet vb. toplumsal konumlarla tanımlanır.

Demek ki Los Angeles'ta yaşayan orta sınıf, pagan, bekâr, gey bir siyah kadının yaşantısı Mississippi'de küçük bir kasabada yaşayan fakir, Katolik, evli bir siyah kadının yaşantısından elbette farklı olacaktır. Şöyle der Patricia Hill Collins (2000): "Homojen bir Siyah *kadın* duruş noktasının olmadığını muhakkak vurgulamak gerekir." (s. 28) Gelgelelim, siyah bir kadın olarak yaşamaktan kaynaklanan öyle temel konular veya meseleler vardır ki "siyah kadınların kolektif duruş noktasına varılır, bu nokta da ortak zorluklara verilen farklı karşılıkların payına düşen gerilimlerle şekillenir" (s. 28). Başka bir deyişle, siyah kadınların epistemolojisi ortak zorluklar ile muhtelif

karşılıklar arasındaki bu gerilimi tanır, bu da cinsiyetlendirilen ırksal kimliklerinden ötürü siyah kadınların "ırkçılığın, kadın düşmanlığının ve yoksulluğun mağduru olabileceğine" (s. 26) dair giderek artan bir duyarlılık yaratır. Nitekim tek tek siyah kadınlar iç içe geçen farklı çıkarlarına istinaden farklı şekillerde tepki verebilse bile, tüm siyah kadınların varlığını kabul edebileceği ve özkimliklerine katabileceği konular veya ana meseleler vardır.

Siyah feminist epistemolojinin bir diğer içerimi ortaklık içinde farklılığa dair bu giderek artan duyarlılıkla şekillenir: Bu meseleleri anlamak, güvenli mekânların yaratılmasına götürür. Güvenli mekânlar "siyah kadınların özgürce konuştuğu sosyal mekânlardır" (Collins, 2000, s. 100). Tüm ezilen gruplar bu tür güvenli mekânlar yaratır elbette. Ezilen bir grubun tutarlı bir toplumsal grup olarak yaşamını sürdürebilmesi için, o grubun üyelerinin hegemonik veya hâkim ideolojiden ayrı bir yerde kendilerini ifade edebileceği mekânlarının olması gerekir.

Collins siyah kadınlar için üç ana güvenli mekân sıralar. Bunlardan ilki, siyah kadınların birbirleriyle olan ilişkileridir. Bu ilişkiler aile veya arkadaşlık gibi gayriresmi ilişkiler dahilinde şekil alıp iş görebilir veya siyah kiliseleri ve siyah kadın örgütleri gibi daha resmi ve kamusal mekânlarda vuku bulabilir. Bu bağlamda, Patricia Hill Collins (2000) siyah kadın çevrelerinde rehberliğin önemine de dikkat çeker. "Afrikalı-Amerikalı kadınlar olarak hayatta kalabilmek için elzem olan gündelik bilgileri aktararak" (s. 102) siyah kadınları güçlendiren bir rehberliktir burada sözünü ettiği.

Diğer iki güvenli mekân ise kültüreldir ve siyah kadınların blues geleneği ve siyah kadın yazarların sesleriyle oluşur. Bu tür kültürel ifadeler tarih boyunca dilsiz bırakılmışlara tercüman olmuştur. Siyasi veya akademik güçten mahrum bırakılanlar kendi fikirlerini veya deneyimlerini hikâye ve şiirle ifade edebilirdi. Siyasi çoğunluk bunları "kurgu" diye okuduğu sürece –yani zulmün olgularıyla yüzleşmedikleri müddetçe– siyahlara "ırk piyasalarında" bu kültürel mecralara girme olanağı tanınmıştı. Ne var ki bu kitaplar, hikâyeler ve şiirler zulmedilen insanların birbirleriyle iletişim kurmasını ve ortak bir kimlik hissi üretmesini sağladı.

Blues diye bilinen müzikal formun siyah kadınlar için güvenli mekânlar ve kimlikler inşa etmek açısından bilhassa önemli olmasının birkaç sebebi vardır. Blues, tarlalarda çalışan kölelerin şarkılar söyleyerek "atışmalarından" doğmuştu. Sefaletin içinden ortaya çıkmış, ama aynı zamanda umuda ebelik etmişti. Bu umut sırf kelimelerle ifade ediliyor değildi; kölece çalışmayı daha az zahmetli kılan ritm ve kolektivitede daha güçlü de hissediliyordu. Nitekim

blues, yoksunlukların telafisini ifade etmiş, siyah Amerika'nın okuma yazma bilmezlerinin bile deneyimlerini yansıtabilmiş, bireysel acıyı mağdurun karamsarlığa kapılmasını önleyecek biçimde kolektif bir bilinçle sarabilmiştir.

> 1920'lerdeki klasik blues şarkıcılarının müziği –neredeyse hepsi kadındı bu şarkıcıların– ABD'deki Siyah sözlü kültürünün bu boyutunun ilk yazılı kaydıdır. Şarkılar ilk başta küçük topluluklar içinde söylenmişti. Bu topluluklarda şarkıcı ile dinleyiciyi, atışmaya davet ile cevabı ve düşünce ile eylemi birbirinden ayıran sınırlar akışkan ve geçirgendi. (Collins, 2000, s. 106)

Bu güvenli mekânların önemi, öztanım için fırsat sunmalarından ileri gelir ve öztanım güçlenme yolunda atılacak ilk adımdır – eğer bir grup kendini tanımlamazsa, başkaları tarafından ve başkaları tarafından kullanılmak üzere tanımlanır. Bu güvenli mekânlar siyah kadınların "Öteki olarak nesnelleştirilme"den (Collins, 2000, s. 101), kültürün genelinde siyah kadınlara dair imgeler ve fikirlerden kaçıp bunlara direnmesini de sağlar.

Demek ki bu güvenli mekânlar homojenliğin değil çeşitliliğin mekânlarıdır. "Sonuçta ortaya çıkan gerçeklik Siyah kadınları nesneleştiren kadir-i mutlak bir Beyaz çoğunluğun karşısında bu saldırılara göğsünü siper eden birleşik bir ABD Siyah topluluğu türünden bir manzaradan çok daha karmaşıktır." (Collins, 2000, s. 101) Ne var ki bu mekânlar çeşitliliği tanısa bile yine de dışlayıcıdır. (Bu noktada Collins'in işaret ettiği gerilimi açıkça görebiliriz.) Bu mekânlar dışlayıcı olmasaydı güvenli olmazlardı: "Tanımları gereği bu mekânlar siyah ve kadın olmayanlarla paylaşıldığı takdirde daha az 'güvenli' hale gelir." (s. 110) Dışlayıcı olsalar bile bu mekânların niyeti "daha kapsayıcı, adil bir toplum" yaratmaktır (s. 110).

Bu fikir bizi siyah feminist düşüncenin üçüncü içerimine götürür: Özkimlik için verilen mücadele, grup bilgisi veya duruş noktası ile heterojen bir kolektif olarak yaşanan deneyimler arasında süregelen diyalog içinde gerçekleşir. Burada Collins ortak zorluklar ile muhtelif karşılıklar arasında olduğunu daha önce belirttiğimiz gerilimi yeniden kavramlaştırır. Bunu muhakkak kaydetmemiz gerekir, zira Collins'in yaklaşımının temel özelliklerinden biri, karmaşıklıktır. Collins; toplumsal meselelerin, etkenlerin ve süreçlerin birden fazla veçhesi olduğunu görmemizi ister. Eşitsizliğin farklı veçhelerinin birlikte nasıl işlediğini anlamak, eşitsizliğin herhangi bir parçasını anlamak açısından son derece önemlidir. Bu durumda, bir yanda ortak zorluklar ile muhtelif karşılıklar arasında *gerilim* vardır; diğer yandaysa ortak bir grup duruş noktası ile muhtelif deneyimler arasında *diyalog* vardır.

Collins, düşüncedeki değişimlerin davranışları değiştirebileceğini, davranışlardaki değişimlerin de düşüncede değişimler doğurabileceğini öne sürer. Nitekim bir kolektivite olarak ABD'li siyah kadınlar için "siyah kadınlarca tanımlanmış bir Siyah feminizmi mücadelesi, eylem ile düşüncenin birbirini şekillendirdiği süreğen bir diyalog sayesinde oluşmaktadır" (Collins, 2000, s. 30). Örneğin siyah Amerikalılar ırksal olarak tecrit edildiği için siyah feminist pratik ve düşünce siyah topluluğun gelişimi bağlamında ortaya çıkmıştır. Siyah milliyetçiliği gibi diğer fikirler ve pratikler de ırksal tecrit yüzünden meydana gelmiştir. Dolayısıyla siyah feminizm ve milliyetçilik siyah topluluğu bağlamında birbirini şekillendirir, fakat ikisi de birbirinden ayrıdır. Dahası, aralarında karşılıklı bir ilişki vardır, zira siyah feminist ve milliyetçi düşünce siyah topluluğunun gelişimini etkiler.

Collins bu diyaloğu bilinç yükseltme yerine bir yeniden eklemleme süreci olarak da görür. 1960'lar ve 1970'ler sırasında bilinç yükseltme, feminist harekette temel bir yöntemdi. En fazla 12 kadından oluşan bilinç yükseltme grupları, genelde haftada bir kez buluşur ve kadınları kadın olarak yaşadıkları kişisel deneyimleri paylaşmaya teşvik ederdi. Buradaki hedef, toplumsal değişimi önceleyecek bir tür Marksizan sınıf bilinciydi – gerçi buradaki odak; sınıf değil, toplumsal cinsiyetti.

Collins'e göre yeniden eklemleme (*rearticulation*), kamusal alanda çoğu zaman zaten var olan bir bilinci yeniden çerçevelemenin aracıdır. Yeniden eklemlemede, Collins'in bakış açısının diyaloga dayalı doğasını görebiliriz. Collins, siyah feminizmi, kadınları toplumsal harekete teşvik etmek için tasarlanmış, özgül, sınırlı bir yöntem olarak değil, zaten var olan ulusal söylemin parçası olarak görür. Siyah feminizm, siyahların yaşadığı cinsiyetli baskının ana temalarını –mesela ırkçılık, kadın düşmanlığı ve yoksulluk– alıp onları siyah kadınların kanıksanmış, gündelik bilgilerinin deneyimiyle aşılayabilir. Bu da pratik ile fikirlerin mütemadiyen diyalog içinde olduğu ulusal söyleme geri getirilir: "Bilinci sabit bir varlık olarak görmektense, onu sürekli evrilip müzakere edilen bir şey olarak görmek daha faydalı bir yaklaşımdır. Dinamik bir bilinç gerek bireysel gerek grup failliği açısından hayati önem taşır." (Collins, 2000, s. 285)

Siyah Entelektüeller

Bu yeniden eklemlemede, siyah feminist entelektüellerin özgül bir yeri vardır. Bunu kavramaya başlayabilmek için toplumsal entelektüelleri veya akademisyenleri saf araştırmacılar ve praksis araştırmacıları olmak üzere iki geniş

gruba ayırabiliriz. Saf araştırmacılar Avrupamerkezci düşünceyi ele alırken, bahsettiğimiz türden değerden azade sosyolojiyi benimser. Yegâne dertleri toplumsal dünyayı keşfedip izah etmektir. Praksis veya eleştiri yönelimli araştırmacılar ise tahakküm süreçlerini ortaya çıkarmayı ve toplumsal dünyayı değiştirmeyi dert eder. Siyah feminist entelektüeller, ikinci gruba mensuptur. Siyah kadınların deneyimlerini, entelektüalizmin son derece ihtisaslaşmış bilgileriyle harmanlar.

Bu ikili düşünsel yurttaşlık, siyah feminist akademisyenlerin tahakküm koşullarının içyüzünü eleştirel bir şekilde ele alma imkânı tanır. Tahakkümü hem bir yaşanan gerçeklik olarak deneyimlerler hem de eleştirel analizin araçlarını kullanarak onun hakkında düşünebilirler. Dahası, siyah kadınların maruz kaldığı tahakkümü incelerken, "engeller bunaltıcı gözüktüğünde veya azmetmenin sonunda alınacak ödüller azaldığında" (Collins, 2000, s. 35) başlarını alıp gitme ihtimalleri daha azdır. Siyah feminist entelektüeller, aynı zamanda bu alanda daha fazla motivedir çünkü cinsiyetli ırksal eşitsizliği incelerken kendilerini tanımlıyorlardır.

Son olarak, Patricia Hill Collins (2000) siyah feminist entelektüellerin "diğer gruplarla etkili koalisyonları besleyen grup özerkliğini tek başlarına besleyebildiğini" öne sürer (s. 36). Bunu düşünürken, Collins'in entelektüellerin toplumun her katmanında bulunabileceğini kabul ettiğini aklınızdan çıkarmayalım. Entelektüel statü sırf akademik yeterliliklerin neticesinde kazanılan bir şey değildir. Siyah feminist entelektüeller daha geniş bir toplumsal meseleler ve fikirler bağlamında kendi deneyimleri hakkında düşünümsel ve kamusal olarak düşünürler.

Demek ki siyah feminist entelektüeller aracı gruplar gibi işlev görüyordur. Bir yandan, haklarından mahrum edilmiş bir grubun mensubu olarak kendilerinin ve bu grubun içindeki diğerlerinin deneyimleriyle temas halindedirler; öte yandan, düşünsel miraslar, farklı gruplar ve daha genel toplumsal adalet meseleleriyle bağlantıları vardır.

> Siyah feminist düşünceyi savunmak, inceltmek ve yaymak suretiyle, benzer toplumsal adalet projelerine bağlı olan diğer gruplardan bireyler –örneğin Siyah erkekler, Afrikalı kadınlar, Beyaz erkekler, Latinolar, Beyaz kadınlar ve ABD'deki diğer ırksal/etnik grupların üyeleri– toplumsal adalet projelerini ilerleten bağlantı noktalarını saptayabilir. (Collins, 2000, s. 37)

Collins, gene de, diğer gruplar ve entelektüellerle koalisyon kurmanın pahalıya patlayabileceğini de kaydeder. Ne de olsa ayrıcalıklı grupların üye-

leri genelde "kendi ırklarına, sınıflarına, toplumsal cinsiyetlerine veya yurttaşlık statülerinin kendilerine sağladığı ayrıcalıklara" ihanet etmek zorundadır (s. 37).

Kavramlar ve Teori: Kesişimsellik ve Tahakküm Matrisleri

Collins, en çok kesişimsellik ve tahakküm matrisi fikirleriyle tanınır. Kesişimsellik toplumsal mevkiyi, iç içe geçen baskı sistemleri çerçevesinde anlamanın belirli bir yoludur. Somut olarak bakıldığında, **kesişimsellik** "ırk, toplumsal sınıf, toplumsal cinsiyet, cinsellik, etnisite, ulus ve yaş sistemlerinin toplumsal örgütlenmenin birbirlerini inşa eden özelliklerini oluşturduğunu, ortaya çıkan toplumsal örgütlenmenin Siyah kadınların deneyimlerini şekillendirdiğini ve bu deneyimlerin de Siyah kadınlar tarafından şekillendirildiğini iddia eden bir analiz"dir (Collins, 2000, s. 299).

Bu fikrin kökeni Max Weber ve Georg Simmel'e uzanır. Hafızamızı tazelemek gerekirse, Weber'in derdi statü ve iktidarın Marx'ın sınıfsal katmanlaşma fikrine getirdiği karmaşıklıkları anlamaktı. Weber'e göre sınıf bilincine ulaşıp toplumsal değişimi sağlamak Marx'ın ilk zannettiğinden daha zordur: Statü gruplarına mensubiyet ve iktidarla ilişkilerdeki farklar, sınıfsal meselelere baskın gelebilecek kaygılar yaratabilir. Simmel ise, bir grup üyesi olmak için duyulan motivasyonlar ve grup üyeliği kalıplarının, kırdan ziyade, şehirde yaşamanın bir sonucu olarak nasıl değiştiğiyle ilgileniyordu. Simmel şehirde yaşayan insanların küçük kasabalarda yaşayanlara kıyasla genelde daha fazla tercih özgürlüğü ve daha farklı grupların üyesi olma fırsatları olduğunu belirtmişti. Daha özel olaraksa bu farklı toplumsal ağ örüntülerinin insanlar üzerindeki psikolojik ve duygusal etkilerini konu etmişti.

Collins bir yandan bu iki yaklaşımı harmanlarken, diğer yandan bunların ötesine gider. Tıpkı Simmel gibi, Collins de kesişimselliğin birey üzerindeki etkilerini dert eder. Ama Collins'in dikkati, kesişimselliğin farklı türden yaşantıları ve toplumsal gerçeklikleri nasıl yarattığındadır. Daha somut olarak, bu yaşantı ve gerçekliklerin nesnel bilgi sayılan şeylerle nasıl etkileşim kurduğunu ve farklı kesişimsellik seslerinin bilimciliğin sultasında nasıl inkâr edildiğini mesele eder. Tıpkı Weber gibi, kesişimselliğin farklı türlerden eşitsizlikleri nasıl yarattığına ve bu iç içe geçen etkilerin toplumsal değişimi nasıl etkilediğine odaklanır. Fakat Collins, Weber'in iktidar mefhumunu çok daha incelterek analize dahil eder. Ona göre kesişimsellik, bir tahakküm matrisi içinde işler.

Tahakküm matrisi bir toplumda iktidarın genel örgütlenmesidir. Her matrisin iki özelliği vardır. Birincisi, her özgül matris iç içe geçen baskı sis-

temlerini kendine özgü bir şekilde düzenler. Bu sistemler, tarihsel ve toplumsal açıdan özgül bir şekilde bir araya gelir. İkincisi, kesişen baskı sistemleri özgül olarak birbiriyle bağlantılı dört iktidar alanı aracılığıyla düzenlenir: yapısal, disipliner, hegemonik ve kişiler arası.

Yapısal alan; hukuk, yönetim biçimi, din ve ekonomi gibi toplumsal yapılardan oluşur. Bu alan, iktidar ilişkilerini düzenleyen yapısal parametreleri belirler. Örneğin, 3 Şubat 1870'ten önce, ABD'deki siyahlar oy veremiyordu. O tarihten sonra anayasal olarak oy verme hakkına kavuşsalar da, birçok Afrikalı Amerikalı için oy verme hakkının gerçekten uygulamaya konması için neredeyse bir yüzyıl geçmiş, 1965'te kabul edilen Oy Verme Hakları Yasası ile Jim Crow yasaları resmen son bulmuştu. Collins'in demeye çalıştığı şey şudur: Yapısal alan bir tahakküm matrisinde iktidarın genel düzenlenişini belirler ve bu yapısal alanın değişmesi yavaş gerçekleşir. ABD'de böyle bir değişimin yaşanması genelde ancak İç Savaş ve 1950'ler ile 1960'lardaki kalkışmalar gibi geniş ölçekli toplumsal hareketler sayesinde mümkün olmuştur.

Disipliner alan, baskıyı idare eder. Collins bu fikri, hem Weber'den hem de Michel Foucault'dan ödünç alır (Dokuzuncu Bölüm): Disipliner alan, görevi rutinleştirme, rasyonelleştirme ve gözetim yoluyla insan davranışını kontrol edip düzenlemek olan bürokratik örgütlerden oluşur. Burada tahakküm matrisi verimlilik, rasyonellik ve eşit muamele kisvesi altında ırkçılık ve cinsiyetçiliğin etkilerini gizleyen örgütsel protokolle ifade edilir. Bu alanda değişim, içeridekilerin direnişiyle gerçekleşebilir. Collins, bunu açıklamak için yumurta analojisini kullanır. Belirli bir uzaklıktan bakıldığında yumurtanın yüzeyi pürüzsüz ve kusursuz gözükür. Fakat yakından bakıldığında yumurtanın çatlaklarla dolu olduğu ortaya çıkar. Toplumsal adaleti dert edenler için bürokraside çalışmak, bu tür çatlakları işlemek, içinde çalışılabilecek ve genişletilebilecek mekânları ve yarıkları bulmak demektir. Değişim burada da yavaş ve aşama aşama gerçekleşir.

Hegemonik alan, baskıyı meşrulaştırır. Max Weber otoritenin insanlar ona inandığı için işlediğini bize öğreten ilk kişilerden biriydi. Burası, ideoloji ve bilincinin buluştuğu kültürel nüfuz alanıdır. Hegemonik alan; yapısal, disipliner ve kişiler arası alanları birbirine bağlar. Kullandığımız dilden, karşılık verdiğimiz imgelerden, benimsediğimiz değerlerden ve taşıdığımız fikirlerden oluşur. Okul müfredatı ve ders kitaplarıyla, dinsel öğretilerle, kitle medyasındaki imgeler ve bağlamlarla, topluluk kültürleriyle ve aile tarihleriyle üretilir. Siyah feminizmde öncelik verilen öztanım ve eleştirel, düşünümsel eğitim, hegemonik alanın yapısını bozup çözmek için önemli sıçrama tahtala-

rıdır. Patricia Hill Collins'in (2000) belirttiği gibi, "İnsanlar ırkçı ve cinsiyetçi ideolojilere inanmayı bırakırsa bu ideolojiler etkilerini yitirir" (s. 284).

Kişiler arası alan gündelik yaşamı etkiler. Gerek sürdürdüğümüz kişisel ilişkilerden gerekse gündelik hayatımızı meydana getiren farklı etkileşimlerden oluşur. Collins bu alandaki değişimin, kişinin *kendi içinde*, yani bireyin kendi benliğini ve deneyimlerini görüp kavrama tarzına göre başladığını belirtir. İnsanlar nasıl mağdur edildiklerini tespit etmekte genelde sorun yaşamaz. Fakat tahakküm matrisinin kişiler arası alanını değiştirme yolunda atılacak ilk adım, kendi "düşüncelerimiz ve eylemlerimizin *başkasının tabiyetine payanda oluşunu*" görmekten geçer (P. H. Collins, 2000, s. 287, vurgu eklendi).

Bu ilk adımın bir kısmı ise, insanların bir baskıyla, büyük ihtimalle bizzat tecrübe ettikleri bir baskıyla kendilerini özdeşleştirme ve diğer tüm baskıları daha az önemli görme eğilimi taşıdıklarını görmektir. Kişinin zihninde, kendi yaşadığı baskı genelde diğerlerinin üzerine yerleşir. Bu da baskı görenin baskıcı hale geldiği bir tür çelişkiye yol açar. Örneğin siyah bir heteroseksüel kadın, bir an bile düşünmeden lezbiyenlere karşı ayrımcılık yapabilir veya Güneyli bir siyah Baptist kadın okullardaki her derslikte On Emir'in gösterilmesi gerektiği kanısında olabilir. "Baskının bu tür çelişkilerle dolu olması, söz konusu yaklaşımların bir tahakküm matrisinin pek az sayıda saf kurbanı veya baskıcıyı içerdiğini görememesinden kaynaklanır." (Collins, 2000, s. 287)

Siyah Feminist Düşünce, Kesişimsellik ve Aktivizm

Collins'in siyah feminist düşünce ve kesişimsellik ve tahakküm matrisi mefhumlarından hareketle aktivizm için çıkardığı birkaç sonuç vardır. En dolayımsız olanla başlayalım: Collins'in epistemoloji ve kesişimselliğe yaklaşımında direniş, birkaç düzeyde iş başında olan çeşitli kuvvetlerin karmaşık bir çerçevede birbirleriyle etkileşimi olarak kavramlaştırılır – yani, biraz önce ele aldığımız o birbiriyle bağlantılı dört iktidar alanındaki direniş olarak.

Collins bu iddiasını tesadüfen ortaya atmaz. Modernite dendiğinde kastedilenin, aynı zamanda bir toplumsal eşitlik arayışı olduğunu hatırlayalım. Modernitede, bu toplumsal değişimlere giden ana yollar Collins'in ilk iktidar alanına denk düşer, yani yapısal alana. Örneğin, ABD Bağımsızlık Bildirgesi, Anayasası ve Haklar Beyannamesi hep birlikte yapısal değişimin başlıca mekanizmalarını sağlar: Birbiriyle ilişkili iki özgürlükle, basın ve ifade özgürlüğü ve isyan ve devrim imkânı ile güvence altına alınan sivil toplum içindeki seçim süreçleri. İsyanı veya devrim sürecini toplumsal değişime giden

meşru bir araç olarak görmesek bile, unutmamak gerekir ki ABD ulusu böyle kurulmuştu; eşitliğe giden yoldaki çarpıcı değişimlerin çoğu da böyle yaşanmıştı (mesela, kadınların oy hakkı ve yurttaşlık haklarının arkasındaki toplumsal hareketler).

Postmodernizm ve geç modernite değerlendirmelerinin bir sonucu da, artık öngörülebilir veya rasyonel toplumsal değişimin mümkün olmadığı düşüncesidir. Collins ise bize bu karmaşıklık ve parçalanma meselesinde farklı bir bakış sunar. Kesişimselliğin karmaşıklığını ve tahakküm matrisinin farklı düzeylerini kabul ederken, aynı zamanda, dört iktidar alanının birbiriyle ilişkili olduğunu ve dolayısıyla birbirini etkilediğini de saptar. Kendi başlarına ele alındıklarında, yapısal ve disipliner alanlar değişime en dirençli olanlardır, ama hegemonik ve kişiler arası alanlar bireysel failliğe ve değişime açıktır. Bu alanlar bir araya gelince daha dinamik bir sistem ortaya çıkar. Ve böyle dinamik bir sistemde, siyah feminist düşüncenin öncelikleri ve baskının çelişkilerini kavramak toplumsal adalet davalarını kuvvetlendirebilir.

Collins'in yaklaşımının başka önemli çıkarımları da vardır. Kesişimsellik ve tahakküm matrisi fikirleri, siyasi varsayımlarımızın çoğuna meydan okur. Siyah feminist epistemoloji, örneğin, özel ile kamusal alanların ayrılmasına ilişkin varsayımlarımızı sarsar. Geleneksel bir siyah topluluğunda anne olmak ile beyaz bir toplulukla anne olmak arasında dağlar kadar fark vardır: "Siyah kadınların tecrübeleri kamusal alandaki çalışma ile özel alandaki ailevi yükümlülükler mantığına asla uymaz." (Collins, 2000, s. 228) Kesişimsellik, toplumsal cinsiyet tabakalaşmasının tüm kadınları aynı şekilde etkilediği varsayımını da sarsar; cinsel kimlik kadar ırk ve sınıf da önemlidir.

Buna ilaveten, Collins'in yaklaşımı bilgi, güçlenme ve iktidar arasındaki ilişkilerin bağını çözer ve tahakküm matrisinde yeni bağlar saptamak için gerekli kavramsal uzama kapı aralar. Matris fikri tek tek eşitsizlik yapıları yerine, bağları ve karşılıklı bağımlılıkları vurgular. Bu fikrin kendisi bizi toplumsal kategorilerin birbiriyle ilişkili oluşuna ve birbirini kuruşuna kafa yormaya yöneltir.

Örneğin ırk ve cinsel tercih birlikte nasıl işler? Böyle bir soru sormak bizi eşcinselliğin farklı ırksal kültürlerde farklı şekillerde görülüp ele alındığını keşfetmeye yöneltebilir – siyah bir gey erkeğin yaşantısı, beyaz bir gey erkeğin yaşantısından farklı mıdır? Öyleyse bir sonraki adımı da atıp sınıfın bu farkları nasıl etkilediğini sorabiliriz. Veya, şayet bu yaşantılar farklıysa, bir başka soruyu daha gündeme getirebiliriz: Farklı ırksal ve sınıfsal kültürlerde farklı erillikler mi vardır?

Bu örneğe bakıp tahmin edebileceğiniz üzere, Collins'in yaklaşımı ikili düşünmeyi ve bir alandaki tahakkümün ve mücadelenin diğerinden daha önemli veya radikal diye nitelendirilmesini reddeder. Collins'in gözünden bakıldığında, yoksulluk içinde yaşayan beyaz bir erkeğin beyaz ayrıcalığından faydalandığını söylemek, fazla kolaycılık olur. Keza, herhangi bir grubun diğerinden daha fazla baskıya uğradığını söylemek de tek boyutlu kaçar.

Collins'in yaklaşımı toplumsal kategorileri sınırlanmış değil, akışkan kategoriler olarak görmemizi sağladığı gibi; kendini tanımlama süreçlerinin başkalarıyla bağlantılar içinde kurulduğuna da dikkat çeker. Kesişimsellik, toplumsal kategorilerin sınırlanmış veya statik olmadığını ima eder. Herhangi bir uğrakta hangi şemanın mühim olduğuna bağlı olarak tahakküm matrisi değiştikçe, toplumsal açıdan başka birine olan yakınlığınız veya uzaklığınız da değişir. Sizin ve yanınızdaki kişinin kimliği kadın olabilir ama belirteçler dini, ırkı, etnisiteyi, cinsel pratikleri veya kimlikleri, sınıfı, vb. kapsadıkça bu toplumsal yakınlık daralabilir.

Gruplar başkalarıyla bağlantı içinde de kurulur. Hiçbir grup veya kimlik tek başına durmaz. Malumu ilam etmek olsa da bir kez daha belirtelim; bir toplumsal belirteç olarak "beyaz" ancak "siyah" varsa vardır. Kesişimsellik bizi kendi kimliklerimizin nasıl da başkaları pahasına inşa edildiğini bakmaya teşvik eder: "Bu örnekler, sistematik şiddetin bir yüzüne maruz kalma konumunun, şiddetin diğer yüzleriyle ilgili sorumluluk alınmadığında, ahlaki açıdan pek de güçlü olamayacağını ortaya koymaktadır." (Collins, 2000, s. 247)

Collins'in yaklaşımının son çıkarımı ise şudur: Grupların tarihleri ve yaşadıkları eşitsizlikler ilişkisel olduğu için, kesişimsellik ve tahakküm matrisini anlamak, bazı toplumsal gruplarla kurulacak bazı ittifakların diğerlerinden daha zor ve daha az verimli olduğu anlamına gelir. Gruplar "mağdur olma, yetki konumlarına erişim, hak edilmemiş kazançlar ve direniş gelenekleri" konularında az çok yan yana gelebilir (Collins, 2000, s. 248). Bu meseleler arasında ne kadar sıkı bağlar kurulursa, ittifaklar da o kadar mümkün ve verimli olur. Söz konusu ittifaklar "kimi meselelerin grup üyelerince algılanan önemine binaen" gelgitler yaşayacaktır elbette (s. 248). Sonuç olarak, eşitsizliklerin ve tahakkümlerin karmaşık ve dinamik olduğu içgörüsüne varıyoruz.

Özet

- Collins, toplumsal eşitsizliği teorik açıdan değerlendirmek için siyah kadınların güçlü bir başlangıç konumunu temsil ettiğini ileri sürer. Eşitsizlik hakkındaki incelemeler ve teoriler genelde ırk veya toplumsal cinsiyet gibi tek bir meseleyi mercek altına alır. Siyah kadınların yaşadığı eşitsizliği anlamaksa bizi en az iki eşitsizlik sistemini (toplumsal cinsiyet ve ırk) ve bunların kesişimlerini dert etmeye zorlar.
- Collins'e göre, Avrupamerkezci pozitivizmin dört özelliği, eşitsizlik sistemlerinin nasıl işlediğini anlamamıza mani olur. Bu dört özellik şunlardır: (1) nesnel duruş, (2) duyguları bir kenara bırakma, (3) değerden azade teori ve araştırma, (4) birikim ve çekişmeli tartışmalar yoluyla ilerleme. Siyah feminist bilginin dört özelliği ise bu noktaların her birini karşısına alır. Siyah feminist bilgi (1) yaşantıya dayanır, (2) duygusal yatırımı ve hesap verebilirliği vurgular, (3) etiğin yön verdiği araştırma ve teoriye saygılıdır, (4) düşünsel ilerlemenin diyalogla sağlanacağını düşünür.
- Siyah feminist düşüncenin üç ana çıkarımı vardır: Birincisi, ortak zorluklar ile muhtelif karşılıklar arasındaki gerilimin kabulü; ikincisi, çeşitliliğe saygılı güvenli yerlerin yaratılması; ve üçüncüsü, ortak zorluklar ile çeşitli deneyimler arasında süregelen bir diyalog içinde kurulan özkimlik. Siyah kadınları çevreleyen kamusal söylemi yeniden eklemleyebilmek bakımından bu son çıkarım önemlidir.
- Siyah kadınların kimliklerinin kuruluşunda ve kamusal alanın yeniden eklemlenmesinde siyah feminist entelektüellerin özgül bir yeri vardır. Siyah feministlerin bir tür ikili düşünsel yurttaşlıkları vardır: Pozitivist yöntemlerle eğitilirler, ama siyah kadın olmaktan ileri gelen yaşantıları da vardır. Bu ikili yurttaşlık siyah feministlere başka toplumsal adalet gruplarıyla koalisyonlar kurmak açısından daha büyük fırsatlar sağlar.
- Collins'in eşitsizlik yaklaşımı, kesişimsellik ve tahakküm matrisi kavramlarına dayanır. Kesişimsellik, ırk ve toplumsal cinsiyet gibi iki veya daha fazla eşitsizlik sisteminin kavşağında yaşayan insanların yapısal konumunu ifade eder. Bir toplumun farklı kesişimsellikleri iktidarın genel düzenlenişini etkiler – Collins bunu tahakküm matrisi diye adlandırır. Bu matrisler tarihsel ve toplumsal açıdan özgüldür, ama yine de dört genel iktidar alanı etrafında düzen-

lenmiştir: yapısal (toplumsal yapıların aralarındaki ilişkiler), disipliner (bürokratik örgütlenme ve protokol), hegemonik (kültürel meşrulaştırma) ve kişiler arası (kişisel ilişkiler).

- Collins'in yaklaşımının çeşitli çıkarımları vardır. Birincisi; aktivizm, iktidarın dört alanındaki farklı pratikleri birbirine bağlayan karmaşık bir girişimdir. Başka bir deyişle, aktivizm bir toplumun kurumsal düzenlemelerini değiştirmeyi hedef alan toplumsal hareketlerden daha fazlasını beraberinde getirebilir. Dört iktidar alanı olduğu için dört de aktivizm cephesi olabilir. İkincisi, Collins'in yaklaşımı mevcut siyasi varsayımların çoğunu sarsar ve eşitsizliklerin nasıl işlediğini anlamak için yeni kavramsal uzam açar. Kesişimsellik ve tahakküm matrisi fikirleri siyasette ve araştırmada basit, ikili düşünmeyi yadsır. Üçüncüsü, Collins'in fikirleri toplumsal kategoriler, kimlikler ve ilişkilerin akışkan doğasına karşı bizi hassas hale getirir. Ve dördüncüsü, iktidar, mağdur olma ve direniş konularında farklı gruplar değişen derecelerde ittifak kurdukça siyasi koalisyonlarda gelgitler yaşanabilir.

Siyah Deneyiminin Metalaşması – Cornel West

Cornel West'in bayrağı William Julius Wilson'ın bıraktığı yerden devraldığı söylenebilir. Wilson 1960'lardaki yurttaş hakları hareketinden beri ABD'deki siyah nüfusun sınıf vasıtasıyla daha önce hiç görülmediği kadar bölündüğünü iddia etmişti. Irka atıfla gerçekleşmiş değişimlerin çoğu, yükselen orta sınıf siyahlara yaramış; yoksulluk seviyesindeki ve bu seviyenin de aşağısındaki Afrikalı Amerikalıları "hakikaten dezavantajlı" halde bırakmıştı. West, Wilson'ın bu izleğini devralır ama onu kültür alanına taşır. 1960'lardan bu yana ABD'de toplumsal merdiveni tırmanmaya eğilimli siyah nüfus, kapitalist piyasaların hedefi haline gelmiştir. Afrikalı Amerikalılar orta sınıfa dahil olduklarında kapitalistler yeni bir piyasa bulmakla kalmadılar, kaybedilmiş zamanı bir bakıma telafi etmeye de çalıştılar. Kapitalistler iki yüz yıldan fazla zaman boyunca beyazlara pazarlama yapmıştı; siyahlar ise ancak takriben son 40 yıldır güçlü ve sürdürülebilir bir piyasa oluşturmuştur. Siyah topluluğunun ABD'deki tarihsel arkaplanı göz önünde bulundurulduğunda, bu yoğunlaşmış piyasa gücünün tüm sınıflardan Afrikalı Amerikalılar için benzersiz etkileri olmuştur.

TEORİSYENE KISA BAKIŞ

Kısa Biyografi
Cornel West (1953-) Oklahoma eyaletinin Tulsa şehrinde doğdu. Harvard Üniversitesi'ne 17 yaşında girdi ve üç sene sonra yüksek onur derecesiyle mezun oldu. Lisansı Yakın Doğu dilleri ve edebiyatı alanındaydı. Meşhur bir pragmatist olan Richard Rorty ile birlikte çalışma imkânını yakaladığı Princeton'dan doktorasını aldı. Union Theological Seminary, Yale İlahiyat Okulu, Paris Üniversitesi, Harvard Üniversitesi'nde dersler verdi. Halihazırda Princeton Üniversitesi'nde çalışıyor. En önemli eserleri arasında şunlar yer alır: *Race Matters* ve *Democracy Matters: Winning the Fight Against Imperialism*. Yakın zamanlardaki çalışmaları arasındaysa şunlar bulunur: *Keeping Faith: Philosophy and Race in America* ve bir rap CD'si olan *Never Forget: A Journey of Revelations*.

Temel Sosyolojik Meseleler
Cornell West hayatını sadece Amerika'daki ırk meselesine değil, aynı zamanda eleştirel diyalog, düşünce ve bilgi edinme özgürlüğü, farklılıkları kabul etmek ve onlara şefkat göstermek gibi demokratik ideallere adamıştır. Nitekim tutkuyla yaptığı iş, anti-demokratik dinamikleri, bulundukları her yerde açığa çıkarmaktır. Bu bölümde, West somut olarak iki soru soruyor: Kapitalist pazarlama siyah Amerikalıları nasıl etkiledi? Ve 11 Eylül ve sonrasındaki olaylar Amerika'da demokrasiyi nasıl etkiledi?

Basitçe Söylersek
West, ABD'de ırk ve demokrasi meselesiyle ilgilenir. 1960'lardaki yurttaşlık hakları devrinden beri, siyahlar şimdiye dek hiç olmadığı kadar siyasete katılmış ve ekonomik açıdan yukarı doğru hareketlilik göstermiştir. Bu değişimlerin olumlu sonuçları aşikâr olsa da, geleneksel siyah topluluğunu zayıflatma ve siyah önderliğinde bir kriz yaratma işlevi de görmüştür. 1960'lardan bu yana Afrikalı Amerikalılar devamlı artan sayıda metalarla yoğun bir pazarlamaya maruz kalmıştır. Bunun sonucunda geleneksel siyah kültürü zırhının yerini piyasa ahlakları almış ve ortaya bir tür siyah nihilizmi çıkmıştır. Bu tehditlere karşılık olarak West ahlaki muhakeme, koalisyon stratejisi ve olgun siyah kimliğinin yeniden canlandırılması çağrısında bulunur.

Anahtar Fikirler
Yanlış bilinç, piyasa massetmesi, siyah kültürel zırh, piyasa ahlakları, ontolojik yaralar, varoluşsal kaygı, siyah nihilizm, dönüşüm siyaseti, siyah önderliğinde kriz, üç tür önderlik tarzı, ırksal muhakeme, ahlaki muhakeme, olgun siyah kimliği, koalisyon stratejisi.

Kavramlar ve Teori: Amerika'daki Siyah Varoluşu

West'e göre, ABD'deki siyahlar üzerinde iki temel yapısal etki vardır: 1960'lardaki ekonomik canlanma ve yurttaş haklarının siyahları da içine alacak biçimde genişlemesi; piyasa güçlerinin siyahları da massetmesi. West, ABD'deki siyahların ekonomik ve siyasi refahının özellikle 1970'lerdeki ekonomik canlanma sırasında arttığını belirtir. Örneğin ABD Nüfus Sayımı Bürosu (tarihsiz), 2003 yılındaki dolar seviyesi üzerinden hesaplandığında, siyah erkeklerin ortalama geliri 1950'de 9.519 ABD dolarıyken, bu rakamın 1970'te 17.055 ABD dolarına çıktığını bildirir. Bu değişimler, siyahların harcanabilir bir geliri olan, kendilerine özgü ürün piyasalarına yönelen, sürdürülebilir bir piyasa grubu olarak tanımlanmasını sağladı. Söz konusu değişimler bazı açılardan Amerika'daki siyah deneyimine yaradı elbette. Ama siyah ekonomi piyasalarının gelişiminin bariz olumsuz etkileri de oldu.

Malları ve hizmetleri dağıtmanın bir yolu olarak piyasalar bin yıldır insan tarihinin bir parçası olmuştur. *Modern kapitalist piyasalarınsa* kendilerine özgü bazı nitelikleri vardır. Modern kapitalizm daha fazla sermaye yaratmak uğruna sermayenin bitimsizce biriktirilmesiyle tanımlanır. Sermayenin amacı sermaye olduğu için, bu hedefe asla ulaşılmaz (sermaye üretmek için gereken sermayeyi üretmek için sermaye ve bu böyle devam eder gider). Bu dürtü, kâr ihtiyacının doyurulamayacağını ve dolayısıyla artmaya devam edeceğini ima eder. Piyasalar, kârın ve sermayenin elde edilmesini sağlayan mekanizma olduğundan, modern kapitalist piyasalar esasen genişlemeye dayanır: Dikey olarak (mevcut bir ürüne yönelik aksesuarlarla), yatay olarak (bir piyasa dahilinde yeni ürünler üreterek) ve coğrafi olarak (mevcut piyasaları yeni toplumsal gruplara kapsayacak şekilde büyüyerek) genişler.

Modern kapitalizmin kendine özgü ikinci niteliği, genişleyen piyasalar etkeniyle ilgilidir: Kapitalistleri harekete geçiren güdü hiç durmaksızın yeni veya farklı metalar yaratmaktır. Metalaşmanın insan hayatının giderek çok daha fazla bir kısmını satın alınıp satılabilen bir şeye dönüştüren ve tüketicide yeni "ihtiyaçlar" doğuran bir süreç olduğunu hatırlayalım. İnsanlar ekonomik üretim yapma kabiliyeti olan tek hayvan olmakla kalmaz; bizler aynı zamanda yeni ürünler için yeni psikolojik dürtüler ve ihtiyaçlar yaratabilen yegâne türüz de. Piyasaların herhangi bir ahlakının olmadığı söylenebilir: İncil satmak için de teröristlere silah satmak için de piyasalara başvurulabilir. Bu özellik onları her durumda veya her ürün için uygulanabilir hale getirir. Ne var ki, birazdan göreceğimiz üzere, herhangi bir etik sınırlamanın olma-

ması başlı başına bir ahlakı ima eder ve böyle bir ahlak yaratır – ve bu piyasa ahlakları siyah Amerikalılar için bilhassa yıkıcıdır.

Siyah Nihilizm

West, siyah topluluğuna yönelik bu piyasa genişlemesini bir tür *piyasa massetmesi* (*market saturation*) olarak nitelendirir. Öncelikle, piyasanın siyah nüfusu massetmesinin siyahları topluluğa dayalı değerlerden yoksun bıraktığını ve bu değerlerin yerine piyasa ahlaklarını geçirdiğini iddia eder. Piyasaların ahlakla ilgisi olmadığını daha önce belirtmiştim, ama bunu yalnızca sınırlı bir anlamda söylemiştim – piyasalar her türlü şey için kullanılabilir anlamında. Gelgelelim piyasalar bazı özgül kültürel fikirleri ve duyarlılıkları yayar. Klasik teori çerçevesinde bakacak olursak, mesela Max Weber piyasaların ve bürokrasilerin duygulanımsal değil de rasyonel bir kültürü nasıl yarattığı meselesine odaklanmıştı; Georg Simmel ise piyasaların kültürel göstergelerin içi boş hale gelmelerine katkıda bulunduğunu ileri sürmüştü.

West; piyasa etkinliğinin, metalaşmanın ve reklamın hedefi olmanın Amerika'daki siyah kültürünü değiştirdiğini iddia eder. Piyasa tarafından massedilmeden önce siyahlar uzun bir zaman boyunca kendi toplulukları ve gelenekleriyle yaşamıştı. Kendi sivil ve dinsel kurumlarından müteşekkil bir tür *siyah kültürel zırhla* donanmışlardı. Bu zırh "hizmet ve fedakârlık, sevgi ve bakım, disiplin ve mükemmellik değerlerini cisimleştiren" açık ve güçlü anlam ve duygu yapılarından oluşuyordu (West, 1993/2001, s. 24). Her ne kadar bu durum siyah Amerikalılara özgü olsa da, topluluğa dayalı geleneksel kültürden daha az anlamlı ve daha yoğrulabilir bir kültüre doğru yaşanan bu genel kaymanın moderniteyi konu alan pek çok toplum teorisyeninin kafa yorduğu bir mesele olduğunu belirtmekte fayda var. Bu kültürel kayma fikrini klasik teoride tekrar tekrar buluruz. Buradaki temel fikir, kültürün şehirleşmeye ve metalaşmaya eşlik eden süreçlerle çarpıcı şekilde değiştiği yönündedir. Kültür anlamlı, normatif ve tutarlı olmaktan çıkıp önemsizleşmiş, anomikleşmiş ve parçalanmıştır.

West de bu savın aynısını öne sürer, dolayıyla güçlü bir teorik geleneğin sürdürücüsüdür. Fakat West topluluğun dağılmasının ve kültürün içinin boşalmasının modernitenin ve kapitalizmin başlangıcında ve orta safhalarında modern toplumun önemli bir kısmını etkilemiş olsa da, Amerika'daki siyah topluluğunun 1960'lara dek bu değişimlerden kuvvetlice etkilenmediğine işaret eder. O zamana kadar siyahlar topluluğa dayalı ilişkilere ve dinin yönlendirdiği kültüre yaslanmaya devam etmişti. Yurttaşlık hakları ve yukarıya

doğru tırmanma gibi iki yapısal etkinin sonucu olarak siyahlar kendi topluluklarının ve kiliselerinin içinden çıktı. Netice itibariyle kültürel zırhın yapısal temelleri zayıfladı.

Kültürel zırh ortadan kalktığından beri, siyahlar gösterişli tüketimi ve maddi hesap kitabı esas alan *piyasa ahlaklarına* gark oldu. Tüketim kültürü insanları şimdiki âna ve hazzı yoğunlaştırmaya yöneltir. Bu haz kültürü "her para elde etme fırsatı"dan istifade etmek için ayartmaya başvurur (West, 1993/2001, s. 26). İnsanları geçmiş ile geleceğin hiç bitmeyen "hedonist hazlar tekrarları"na çekilip yutulduğu bir ânın içine kapar (s. 26). Dahası, bu maddi hesap kitap dünyasında en büyük değerin kâr yönelimli hesaplamalardan geldiği iddia edilir. Sevgi ve başkalarına hizmet gibi başka her kaygı, kâr hasırının altına süpürülür.

Daha önce belirtmiş olduğum üzere, piyasaların ve metalaşmanın meydana getirdiği bu kültürel uzantıların çoğu başka gruplar için de geçerli olmuştur. Ama West'e (1993/2001) göre iki mesele bu etkilerin siyahlar için bilhassa yıkıcı olmasına neden olur. Birincisi, siyahların yukarıya doğru hareketliliği ve siyah orta sınıfın varlığı, pastanın ancak küçük bir dilimi ile ilgilidir. ABD'deki siyah yurttaşların çoğu hâlâ beyazların baskısından mustariptir. Siyahların piyasa tarafından massedilmesini çarpıcı kılan diğer mesele "beyazların hâkimiyetindeki bir toplumda siyah yaralarının ve yara izlerinin birikimsel etkisidir" (s. 28). Başka bir deyişle, piyasanın massetmesi ve hazzın dolayımsızlığı bunu ne kadar inkâr etse de, tarihsel ve kültürel bir miras vardır – ABD tarihinin büyük bir kısmı, 1776'dan 1964'e kadar uzanan 188 sene, siyahların ezilmesi üzerine kurulmuştu.

Bu iki etkenin birbirini etkilediği bellidir. Geçmişteki yaraların sağalması ancak hem besleyici hem de pişmanlık duyan bir şimdiki zamanda, geçmişteki incinmişlikleri kaşıyıp tekrarlamayan bir yerde gerçekleşebilir. West'e (1993/2001) göre, Amerika'da siyahlar için bu geçerli olmamaktadır: Kültürel inançlar ve medya imgeleri "siyah aklına, siyah yeteneğine, siyah güzelliğine ve siyah karakterine ince ve pek de ince olmayan yollardan" saldırmaya devam etmektedir (s. 27). Dahası, evvelce de belirtildiği gibi, siyahların yukarıya doğru hareketliliği hâlâ sınırlıdır. Örneğin, 2002'de siyah çocukların %30'undan fazlası yoksulluk sınırının altında yaşıyordu, beyaz çocuklarınsa %12.3'ü (Statistical Abstract of the United States, 2002).

Özetlemek gerekirse, West'in savı şimdiye kadar şöyle gözükmektedir: siyahların yukarıya doğru hareketliliği + artan yurttaşlık hakları → sivil ve dinsel topluluk tabanının zayıflaması → kültürel zırhın yerini piyasa ahlakla-

rının alması – bunların hepsi de ABD'deki siyah mirası ve süregiden baskı çerçevesinde yaşanmaktadır. "Bu koşullarda siyahların varoluşsal *kaygısı* [*existential angst*] ontolojik yaraların ve duygusal yara izlerinin yaşantısından türemektedir." (West, 1993/2001, s. 27) West'in sözünü ettiği *ontolojik yaralar* siyah gerçekliği ve varlığının ABD tarihi boyunca çeşitli şekillerde yadsınmasından kaynaklanmaktadır.

Genel olarak bakıldığında, *varoluşsal kaygı* bir insan olarak yaşamaktan ileri gelen derin ve içe işleyen güvensizliğe ve dehşet hissine göndermede bulunur. Bu fikrin kaynağı varlık veya varoluş meselesiyle başlayan ve tam da bu sorunun varoluş yarattığını iddia eden varoluşçuluktur. Bildiğimiz kadarıyla, insanlar kendi varoluşunu sorgulayan tek hayvandır: Niye buradayım? Hayatın anlamı nedir? Diğer tüm hayvanlar sadece var olur. Fakat insanlar soru sorar, soru sorarken de biz insanlar benzersiz bir deneyim olarak insan varoluşunu meydana getiririz. İşte bu benzersiz deneyim varoluşsal kaygıdır, yani hayatın büyük meselelerine üzerine sorular sorup kaygılanmaktır. Ama bu kaygı, insan hayatında büyük aşkınlıklara yol açabilir. Varoluşsal mevcudiyetimizi birbirimizle paylaştığımız için topluluğu da ortaya çıkarabilir.

West, *kaygı* fikrini siyahların Amerikan kapitalizmi ve demokrasisinde yaşadığı benzersiz deneyimi tasvir etmek için kullanır – kölelik koşullarında siyahlar insandan sayılmamış ve 1960'lara kadar yurttaşlık haklarından mahrum bırakılmıştı. Dahası, siyah deneyimi son derece tarihseldir ama geçmiş ve gelecek halihazırda şimdiki ânın piyasa güdümlü hazlarının altında gömülü durumdadır. Ayrıca, siyah deneyimi esas itibariyle toplulukçudur ama piyasa bireycilikleri, sivil ve dinsel tabanı boğmaktadır; siyah deneyimi baskıların doğurduğu ıstıraplarla doludur ama bunun karşısına yalnızca giderek artan hedef kitle pazarlaması ve tüketimcilik çıkmaktadır. Nitekim West, siyahların piyasa tarafından massedilip piyasa ahlaklarının etkisine girmesinin sonucunda ümitsizlik ve güvensizliğin merkezinde durduğu son derece manevi bir durumun ortaya çıktığını iddia eder. Siyahların artık o gerekli kültürü, topluluğu ve önderliği olmadığı için, söz konusu kaygı, üretken bir şekilde kullanılamamaktadır. Aksine, bu kaygı içeriye öfke olarak dönmekte ve zayıflara karşı uygulanan şiddetle tüketilmektedir. Özgürleşme umuduyla baskıcının kendisine çevrilen haklı öfkeyi ifade etmek gitgide zorlaşmaktadır. **Siyah nihilizm** bu öfkenin dayandığı umudu inkâr etmektedir. Yürünebilecek bir yol kalmayınca bu öfke içe dönmekte ve siyahların siyahlara, özellikle de siyah kadınlara ve çocuklara karşı uyguladığı şiddette karşılık bulmaktadır.

Siyah Önderliğindeki Kriz

Ama nihilizm sağaltılabilecek bir şeydir. West bunun hiçbir zaman tamamen iyileşmeyecek bir ruhsal hastalık olduğunu, zira nüksetme tehdidinin her daim var olduğunu öne sürer. Bu hastalığa argümanlar ve analizle değil sevgi ve bakımla karşılık verilmelidir. Yeni bir siyasete ihtiyaç vardır. Bu siyaset, siyahların değerlilik ve direniş biçimleri bulabilecekleri, kendi yıkıcı hafızalarına ulaşabilecek bir *dönüşüm siyaseti*dir. Dönüşüm siyaseti başkalarını önemsemekten ve kişinin kendi değerini tanımasından şevk alan bir sevgi etiğine dayanır. Böyle bir siyaset "gelecek için umut ve mücadele için anlam" sağlayacak peygambervari siyah önderler gerektirir (West, 1993/2001, s. 28). Ne var ki *siyah önderliğinde kriz vardır.*

West'e göre topluluk ile önderlik arasında bir ilişki vardır. Güçlü önderler diri toplulukların içinden çıkar. Siyah topluluğunun çökmesiyle, siyah önderler gerçek meselelerle rabıta içinde olan toplumsal bir tabandan mahrum kalmıştır. Böylelikle siyah Amerika'nın kalbinde eleştirel bilinci besleyen bir kaynak kalmamıştır. Amerika'daki yeni siyah önderliğinin önemli bir kısmı orta sınıfın içinden çıkmaktadır ve siyah orta sınıf hayatı, "esas itibariyle bir profesyonel vicdanlılık, kişisel başarı ve ihtiyatlı uyum meselesi"dir (West, 1993/2001, s. 57). West, çağdaş siyah önderliğinde öfke ve tevazunun olmadığını belirtir; statü endişesi ve kişisel kariyer kaygılarınınsa aşırı miktarda olduğunu söyler.

West günümüzde siyah önderleri iki genel türe ayırır: siyasetçiler ve akademisyenler. Bunların da *üç tür önderlik tarzı* olduğunu belirtir: ırkı örtbas eden idari önderler, ırkla özdeşleşen protesto liderleri ve ırkı aşan peygambervari önderler. Siyasetçiler ile akademisyenler arasında bazı farklar vardır ama her iki grup büyük ölçüde aynı önderlik tarzını ifade eder. İdari/elitist model ABD'de hızla yayılmaktadır. Bu önderlik tarzı bürokratik normlarla sistemin içine alınmış bir tarzdır. Bu tarzdaki önder, siyaset denizinde siyasi kafa ve kişisel diplomasiyle yol alır. Seçimlerde beyazlardan oy alabilme umuduyla ırkın önemi azaltılır. Akademide bu elitist kendini siyah Amerika'ya dair gelişkin bir analize sahip olan tek kişi gibi görür; aslında bu entelektüelin üniversite sistemine uyma arzusundan ötürü söz konusu analiz düz ve vasattır. İster siyasi kafa ister akademik soyutlama olsun, her iki durumda da ırk örtbas edilir.

İkinci tür önder, protesto önderi, ırk meselesinden faydalanır, ama bunu çok sınırlı bir şekilde, West'in (1993/2001) "yeknesak ırksal analizler" (s. 68) diye tarif ettiği şekilde yapar. Burada, "Siyah" kadir-i mutlaklaşır. West

bu önderlerin "kendilerini siyah mahallesine kapadıklarını, bu mahalleden ziyade kendi önderliklerini korumaya azmettiklerini ve siyah olmayan güçlü elitlerle görüşen iktidar simsarları olarak iş gördüklerini" belirtir (s. 60). Bu bağlamda ırksal muhakeme saltanat sürmektedir.

Irksal muhakeme eşitliği genel bir toplumsal mesele olmaktan ziyade bir grup hakkı olarak ele alan bir düşünme şeklidir. West'e göre ırksal muhakeme siyah deneyimine dair bir varsayımla başlar. Böylece ırk söylemi siyah sahiciliğine, yani bazı siyah deneyimlerinin ve bazı siyahların gerçekten siyah, diğerlerininse öyle olmadığı kanısına dayanır. Irksal muhakeme siyahların safları kapamasıyla sonuçlanır ama bu bir renk senfonisinden ziyade yeknesak bir şarkıdır yine. Irksal muhakeme "siyah kültürel muhafazakârlığı, özellikle de siyah patriyarkal (ve homofobik) iktidarı destekleyip teşvik eden" siyah milliyetçi hislere yol açar (West, 1993/2001, s. 37). Saflar kapatılınca siyahların bağlamında bir kabul edilebilirlik hiyerarşisi ortaya çıkar: siyah Amerika'da siyahların kadınları, sınıf ayrımlarını ve cinsel yönelimi tali bir duruma koyuşu.

Eşitlik İçin Önderlik

Bu iki önderlik türü siyahlar arasında siyasi sinizmi yaymış ve "fark yaratmış öfkeli yerel aktivistlerin şevkini" kırmıştır (West, 1993/2001, s. 68). Siyah nihilizminin veya hiçliğinin bir kısmı da etkisizlik, durdurulamayacak kadar koca bir kasırgada kaybolmuşluk hissidir. West'e göre ise ırksal değil ahlaki muhakemeye yaslanan siyah önderlere ihtiyaç vardır. *Ahlaki muhakeme* ırkı aşan peygambervari önderliğin alamet-i farikasıdır. Peygambervari önderlik siyah ya da beyaz olsun, herhangi bir ırksal üstünlüğe dayanmaz. Tüm halklarda bulunan ırkçılık karşıtı gelenekleri bulmaya çalışan bir *koalisyon stratejisine* başvurur. Siyah insanları başka ayrım kategorileriyle bölmeyi kabul etmez ve gerek patriyarkayı gerekse homofobiyi reddeder. Böyle bir yaklaşım ırksal değil ahlaki muhakemeyi savunur.

Bu ahlaki muhakeme çerçevesi, aynı zamanda, "herhangi bir grup insanı göklere çıkarmayı da yerin dibine batırmayı da" reddeden, kendini sevme ve kendine saygı duymayı esas alan bir *olgun siyah kimliğine* dayanır (West, 1993/2001, s. 43). Ahlaki muhakeme "[siyahların] sahip olduğu en kıymetli miraslardan biri olan" yıkıcı hafızaya da başvurur (West, 1999, s. 221). Çağdaş bireyciliğin piyasa ahlakını, gösterişçi tüketimini ve hedonist düşkünlüğünü değil; topluluğu, inancı, umudu ve sevgiyi olumlamış mücadele ve direniş biçimlerini hatırlatır.

Gerek koalisyon stratejisi gerekse olgun siyah kimliği yerel düzeyde kurulur. West (1999) yerel toplulukların "aşağıdan ve bazen modernitenin altında işlediğini" işlediğini söylerken, yerel toplulukların piyasaların ve metalaşmanın radarının altında işleyebileceğini varsayar. Yerel önderler bu tür diri topluluklar ve kamusal söylem sayesinde hesap verebilir duruma gelir ve hem saygı hem de sevgi kazanır. West'e göre bu tür önderler siyah topluluğunun ve genel kamunun dikkatini celbeder.

Bu çerçevede, ekonomik meselelere liberal açıdan odaklanma, basit ve kolaycı diye nitelendirilip reddedilir. Keza, siyahların ahlakının bozulduğu yönündeki muhafazakâr eleştiride devletin etik durumuna ilişkin kamusal sorumluluğun göz ardı edildiği belirtilir. West, bunların yerine demokratik, pragmatik bir tavırla yol alan diyaloğu önerir. Evvelce belirttiğim üzere, West mutlaklar önermez. Onunki; radikal demokrasiyi ve inancı, her insanın eşit şekilde yaratılmış olduğu önermesini nihayet ciddiye almayı hedef alan peygamberane bir çağrıdır.

Ahlaki muhakeme, koalisyon stratejisi ve olgun siyah kimliği hep birlikte siyah kültürel zırhı oluşturur. West "zırh" kelimesini zikrederken aslında İncil'e atıf yapar. Efesliler 6:13'te (Yeni Uluslararası Versiyon) Hıristiyanlara şöyle denir: "Tanrı'nın tüm zırhını kuşanın ki kötünün günü geldiğinde davanızdan vazgeçmeyebilesiniz ve her şeyi yaptıktan sonra, durup dayanabilesiniz." Oradaki tehlike semavi yerlerdeki karanlık güçleriydi; buradaki tehlike ise demokrasinin kalbindeki siyah nihilizmidir. West'e göre bu iki muharebe birbiriyle özdeş değilse de paraleldir. Hakiki demokrasi mücadelesi piyasanın massetmesiyle körelen insan ruhlarının, bilhassa da siyah Amerika'nın ruhlarının girişmesi gereken manevi bir muharebedir. West (1993/2001) siyah Amerika'ya kültürel zırhını kuşanma tavsiyesinde bulunur – topluluk yaşamına, ahlaki muhakemeye, koalisyon stratejisine ve olgun siyah kimliğine dönüştür burada kastedilen. Murat edilense "umutsuzluk, anlamsızlık ve sevgisizlik şeytanlarını geri püskürtmek" ve böylece "anlamı ve hissi esas alan kültürel yapıları" canlandırmaktır (s. 23).

Özet

- 1960'lardan beri ABD'deki siyahlar bir yandan artan ekonomik ve siyasi özgürlüklerden faydalanmış, diğer yandansa piyasanın massetmesinin kurbanları olmuştur. Piyasanın massetmesi, siyahların temel yönelimini değiştirmiştir. Eskiden siyahların yüzü sivil ve dinsel kurumlara, aile ve ev gibi geleneksel bağlara çevriliydi. Piyasa-

nın girişiyle birlikte siyah topluluğu piyasa ahlakıyla karşılaşmıştır: gelgeç hedonist hazlar ve parasal kazançlar. Amerika'daki siyah mirası sebebiyle piyasaların etkisi siyahlar üzerinde daha da güçlüdür. Geçmişteki yaralar, devam eden ırksal önyargı ve piyasa ahlakları bir araya gelerek siyah nihilizmini (ABD'de bir siyah olarak yaşamakla ilişkilendirilen bir umutsuzluk ve anlamsızlık hissini) doğurur.

- West siyah önderliğinde bir kriz olduğunu ortaya koyarken, siyah önderlerin çoğunun ya idari/elitist önderlik ya da protesto önderliği modeline düştüğünü iddia eder. Protesto önderlerinde ırksal muhakeme en ön plana çıkar, böylece ahlaki veya adalete ilişkin meselelere değil sırf ten rengine dayalı bir etik savunulmuş olur. West ise ırkı aşıp ahlaki muhakemeye dönecek peygambervari önderlere çağrı yapar. Bu önderler pragmatik diyaloğa katılabilecekleri, güven oluşturabilecekleri ve hesap verebilirliği sürdürebilecekleri topluluk düzeyinde, yani taban düzeyinde yola koyulmalıdır.

TEORİ ALET ÇANTANIZ İÇİN

- Bu bölümü okuyup anladıktan sonra şu terimleri teorik olarak tanımlayabilmeli ve bunların Collins'in teorisi açısından taşıdığı önemi açıklayabilmelisiniz: kesişimsellik; Avrupamerkezci pozitivizm; siyah feminist epistemoloji; ortak zorluklar/muhtelif karşılıklar; güvenli yerler; öztanım; yeniden eklemlenme; siyah feminist entelektüeller; tahakküm matrisi; yapısal, disipliner, hegemonik ve kişiler arası iktidar alanları.
- Bu bölümü okuyup anladıktan sonra, şu terimleri tanımlayabilmelisiniz: yanlış bilinç, piyasa massetmesi, siyah kültürel zırh, piyasa ahlakları, ontolojik yaralar, varoluşsal kaygı, siyah nihilizm, dönüşüm siyaseti, siyah önderliğinde kriz, üç tür önderlik tarzı, ırksal muhakeme, ahlaki muhakeme, olgun siyah kimliği, koalisyon stratejisi.
- Bu bölümü okuyup anladıktan sonra, şu soruları yanıtlayabilmelisiniz (teorik yanıtlar vererek elbette):
  - Avrupamerkezci pozitivizm ve siyah feminist epistemolojinin niteliklerini kıyaslayıp karşılaştırın.

- Siyah feminist epistemolojinin içerimlerini açarak anlatın.
- Eşitsizliği anlamanın en iyi yolunun onu kesişimsellik ve tahakküm matrisleri olarak kavramaktan nasıl geçtiğini açıklayın. Açıklamanızda, böyle bir yaklaşımın içerimlerini ele aldığınıza emin olun.
- Piyasanın massetmesi siyah topluluğunu niçin benzersiz şekillerde etkilemiştir?
- Siyah nihilizm nedir, kaynağı nedir ve bugün ABD'deki siyahları nasıl etkilemektedir?
- Neden bir siyah önderliği krizi vardır? Dönüşüm siyaseti nedir?
- Irksal muhakeme nedir? Ahlaki muhakeme ırksal muhakemeye nasıl karşı çıkar?

Daha Fazlasını Öğrenmek İçin – Ana Kaynaklar

- Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought* (2. baskı), Routledge, 2000.
- Patricia Hill Collins, *Black Sexual Politics*, Routledge, 2004.
- Patricia Hill Collins, *From Black Power to Hip Hop: Racism, Nationalism, and Feminism*, Temple University Press, 2006.
- Cornel West, *Race Matters*, Vintage, 1993.
- Cornel West, *Democracy Matters: Winning the Fight Against Imperialism*, Penguin, 2004.

Toplumsal Dünyayla Bağdaştırmak

- Genel olarak bakıldığında, insanların kendilerini görme ve deneyimleme tarzına dair nesnelleşmiş bilginin içerimleri olarak neleri görüyorsunuz? Collins'in teorisi siyah kadınlara dönük olsa da, onun feminist epistemolojisini benimseseniz kendinizin toplumsal dünyayı görme şekliniz nasıl değişirdi? Toplum, toplumsal şeylere dair nesnel bilgiden kurtulsa bunun beraberinde getireceği sonuçlar neler olurdu?
- Sizi etkileyen farklı toplumsal kategorileri sıralayın. Bunları nasıl bir araya gelip eşsiz bir tahakküm matrisi yaratıyor?
- Irk ve toplumsal cinsiyet hakkında aldığınız dersleri çözümlemek için Collins'in teorisini kullanın. Collins'in teorisini hesaba katsaydı o dersler nasıl farklı olurdu?

- Patricia Hill Collins'in kapsadığı türlerden aktivizmi tartışın. Tartışmanızda, dört iktidar alanını ve siyah feminist entelektüellerin aktivizmde tuttuğu benzersiz konumu ele aldığınızdan emin olun.
- Kampüste ayrımcılığa son vermeye yönelik girişimlere dahil olun. Farklı kültürler arası ilişkileri konu eden bir ofisin olup olmadığını araştırın. Ayrımcılığa son vermede kampüste başka hangi örgütlerin söz konusu olduğunu bulun.
- Afrikalı Amerikalıysanız, piyasa ahlaklarının değerlerinizi ve benlik anlayışınızı nasıl etkilediğini irdeleyin. Afrikalı Amerikalı değilseniz, piyasa ahlaklarının sizi nasıl etkilediğini sorgulayın.
- West'in siyasal önderliğe getirdiği eleştiri demokratik bir toplumda liderlerden neler beklememiz gerektiği hakkında genel olarak ne ima eder? West'in ölçütlerine başvurarak şimdiki ulusal önderliği çözümleyin. Özellikle de Barack Obama'yı düşünün. West'in şemasında onu nereye yerleştirirdiniz? West'in Obama hakkındaki kanaatini öğrenmek için internette araştırma yapın.

Konu İzleklerini Örmek

- West'in siyah nihilizmi teorisine başvurarak William Julius Wilson'ın sınıf temelli önerilerini değerlendirin.
- Wilson, Collins ve West'i ırksal eşitsizliğe dair genel bir teoride sentezleştirin. Toplumsal yapılar ve kültür, siyahları ezmek üzere nasıl işler?
- Foucault ve West'in öznel deneyim teorilerini kıyaslayıp karşılaştırın. Bu teoriler bireysel, öznel deneyimlerin bu modernite döneminde nasıl oluştuğuna dair daha fazla ışık tutmak üzere nasıl bir araya getirilebilir?

ON ALTINCI BÖLÜM

Metin, İktidar ve Kadınlar

Dorothy E. Smith

Teorisyene Kısa Bakış
Kavramlar ve Teori: Olgulardaki Sorun
Teori Değil, Yöntem
Yeni Materyalizm
Metinler ve Olgular
Kavramlar ve Teori: Yaşantı ve Bilme
Sosyoloji ve Yönetme İlişkileri
Bir Fay Hattı Olarak Toplumsal Cinsiyet
Duruş noktası ve Metinle Dolayımlanmış İktidar
Özet
Teori Alet Çantanız İçin

Toplumsal cinsiyet eşitsizliği Harriet Martineau'nun zamanından bu yana sosyologlarca incelenmiştir. 1837'de Martineau Amerika'ya dair incelemesini yayımlamıştı. Martineau'ya (1837/2005) göre, bir toplumda uygarlığın ve demokrasinin anahtar sınavlarından biri kadınların durumudur: "Bir uygarlık sınavı olacaksa, herhalde hiçbir sınav, toplumun bir yarısının diğeri üzerinde iktidar sahibi olduğu durum kadar kesin sonuç vermez." (s. 291) Evet, o zamandan beri toplumsal cinsiyet konusu bir bütün olarak sosyoloji disiplininde kâh rağbet görmüş kâh gözden düşmüştür. Bununla beraber, bir inceleme konusu olarak toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin 1970'lerden beri merkezi bir mesele olduğu rahatlıkla söylenebilir. O zamandan bu yana sosyologlar bu konuda sayısız incelemeler yapmış, saymakla bitmez makale, kitap ve deneme yazmıştır.

Peki ama bu çalışmaların epeyce bir kısmı kadınları özgürleştirmek değil de baskı altına almaya yaramışsa? Dorothy E. Smith, bizden bu ihtimali

göz önünde bulundurmamızı ister. Bize kadınların, görüşlerine Yedinci Bölüm'de yer verdiğimiz Janet Saltzman Chafetz'in dediği gibi sırf toplumsal yapılarla tahakküm altına alınmadığını anlatır. Toplumsal cinsiyet eşitsizliği sosyal bilimler ve davranış bilimleri aracılığıyla da işler; çünkü bunlar, *kadınların bilgisine karşı*, *kadınlar hakkındaki bilgi*yi üretirler. Bu bilgi türü nesnellik ve otorite iddiasındadır; "hakikati konuştuğu için değil, kimi öznelliklerin varlığını ve deneyimini dışlamaya dönük özgül kapasitesi yüzünden" (Smith, 1987, s. 2). Smith toplum ve davranış araştırmasını insanların konuşmalarını yansıttığı iddiasında olup da gerçekte bunları yadsıyan metinlere değil, insanların deneyimlerine ve metinlerle karşılaşmalarına odaklamayı ister.

TEORİSYENE KISA BAKIŞ

Kısa Biyografi

Dorothy E. Smith, 1926'da Büyük Britanya'da Yorkshire ilçesinin Northallerton kasabasında doğdu. 1955'te London School of Economics'ten lisans diplomasını aldı. 1963'te Berkeley'deki California Üniversitesi'nden doktorasını aldı. Berkeley, Essex ve British Columbia üniversitelerinde ders verdi. Halihazırda Victoria Üniversitesi'nde Misafir Profesör olarak çalışmaktadır. Sosyolojiye katkılarından ötürü, Amerikan Sosyoloji Derneği (ASA) Smith'i 1993'te Jessie Bernard Ödülü'ne ve 1999'da Seçkin Akademisyenlik Kariyeri Ödülü'ne layık buldu. *The Everyday World as Problematic* [*Sorunsal Olarak Gündelik Dünya*] adlı kitabı 1990'da Kanada Sosyoloji ve Antropoloji Derneği'nden iki ödül almıştır: Üstün Nitelikli Katkı Ödülü ve John Porter Ödülü.

Temel Sosyolojik Meseleler

Smith'in esas derdi erkeklerin ve kadınların gündelik yaşamlarının genelde niçin bu kadar farklı olduğudur. Ne var ki toplumsal cinsiyet, sosyal bilimsel açıdan incelendiğinde kadınların kendi deneyimleri ve bilgileri bir kenara bırakılır. Böylelikle yönetme ilişkileri toplumsal cinsiyet eşitliği kisvesi altında bile uygulanmaya devam eder. "Araştırmama yön veren mesele, günümüz kapitalizminde kadınların duruş noktasından hareketle, iktidarın metinle dolayımlanmış örgütlenişine dair sıradan bir iyi bir bilgi oluşturmaktır." (Smith, 1992, s. 97)

Basitçe Söylersek

Smith sosyal bilimlerin ve davranış bilimlerinin bireye, toplumsal ilişkilere ve genel olarak topluma dair sistematik bir şekilde nesnel bir bilgi bütünü

geliştirdiğini söyler. Bu bilgi bütünü "doğru konuşma kapasitesi temelinde değil, kimi öznelliklerin mevcudiyetini ve deneyimini dışlamaya dönük özgül kapasitesi çerçevesinde" nesnellik ve nitekim otorite iddiasında bulunur (Smith, 1987, s. 2). Bu dışlamadan dolayı, sosyal bilim metinleri kadınları ezmeye devam eden yönetme ilişkilerinin bir tezahüründen başka bir şey değildir. Smith araştırmayı kadınların deneyimleri ve bu metinlerle karşılaşmaları üzerinde toplamak ister.

Anahtar Kavramlar
İktidar pratikleri, yeni materyalizm, metinler, olgusallık, duruş noktası, kurucu çalışma, yönetme ilişkileri, fay hattı, kurumsal etnografi.

Kavramlar ve Teori: Olgulardaki Sorun

Giddens ve West'te yaptığım gibi, Smith'in bakış açısını da bölümün sonunda değil, hemen bölümün başında ortaya koyuyorum. Bunu yapmamın esas sebebi birçok açıdan teorisinin ve bakış açısının aynı olmasıdır; göreceğiniz gibi, birinden bahsetmeden diğerini ele almak zordur. Ayrıca, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin nasıl oluştuğuna dair bize Chafetz'den (Yedinci Bölüm) daha farklı bir izah sunar. Çünkü dünyaya biraz farklı gözlüklerle bakmaktadır.

Teori Değil, Yöntem

Amerika Sosyoloji Derneği'nin başlıca teorik dergisi olan *Sociological Theory* 1992'de Dorothy E. Smith'in çalışmalarına dair bir sempozyum düzenlemişti. Smith, epey bir süredir yayın yapıyordu; ama sosyoloji alanındaki çarpıcı etkisini 1987'de basılan *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology* [*Sorunsal Olarak Gündelik Dünya*] ve 1990'da basılan *The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge* [*Kavramsal İktidar Pratikleri: Feminist Bilgi Sosyolojisi*] kitaplarıyla sağladı. İki ana eserinin yayımlanmasının hemen ardından *Sociological Theory* dergisinde özel bir sayının konusu olması Smith'in sosyolojide yarattığı etkiye delalet eder. Bu özel sayıya yorumlarıyla katkıda bulunanlar arasında her biri başlı başına birer teorisyen olan Patricia Hill Collins, Robert Connell ve Charles Lemert yer alıyordu. Ne var ki Smith (1992) bu teorisyenlerin her birini kendi çalışmalarını yanlış yorumlamakla eleştirmişti: "Her biri kendi hayali Smith'ini kuruyor." (s. 88)

Collins, Connell ve Lemert'in her biri, Smith'i başka bir yönüyle ele alıyordu tabii, fakat Dorothy Smith (1992) hepsinin ortak yanlışının, kendi çalışmasını yöntem değil teori olarak değerlendirmek olduğunu söyler. "Bu... bütünleştirici bir teori... değildir. Devamlı gelişen, şeyleri açıp keşfeden bir *soruşturma yöntemi*dir." (s. 88) Smith'in çalışmalarını ele aldığımız bu bölümün başında altını çizmemiz gereken önemli bir husustur bu elbette. Smith bize bir yöntem sunar ama bu veri analizi anlamında bir yöntem değildir. Smith'inki bir teorik yöntemdir. Dünyanın teorik bir şekilde anlaşılmasına dayanır ve bu anlayış sayesinde ortaya teorik içgörüler serilir. Dahası, Smith'e göre bu teorik içgörüler daima değerlendirme ve gözden geçirmeye tabi tutulur.

Genel olarak, Smith'in çalışması "duruş noktası teorisi" olarak görülür. Aşağıda göreceğimiz üzere, Smith'in yaptıkları pekâlâ böyle tasvir edilebilir. Fakat Smith, duruş noktası hakkında düşünmenin bu fikri teorik açıdan fazla soyutlaştırdığını ve dolayısıyla baştaki niyeti zayıflattığını iddia eder. Tıpkı Pierre Bourdieu (Sekizinci Bölüm) gibi, Smith de *iktidar pratiklerini* mesele eder. Sahada, kadınların yaşantılarında olup bitenleri, sosyolojik teorinin soyut kelimelerinden daha çok önemser.

Smith'in yaptığı ayrımı açıklığa kavuşturmaya yarayacak bir örnek verelim. Bundan çok da uzun olmayan bir zaman önce, davul çaldığı gibi davul da yapan bir arkadaşımla sohbet ediyordum. Çaldığın enstrümanı yapmanın verdiği o özel duygudan bahsediyorduk. İnşacıyla tahta arasında gelişen bir bağ olduğunu ve bu bağın maddenin fiziksel deneyimine dayandığını söylüyordu bana. Ben de buna katıldım ve ona bu tür bilginin *kinestetik* olduğunu söyledim. Ama aslında konuştuğumuz şeyler arasında gerçek bir fark olduğunun fena halde ayırdındaydım. Arkadaşım, davul takımı yaptığı tahtalar üzerinde bizatihi çalışmıştı; bense, gitar çalsam bile, enstrümanımla hiç öyle bir bağ yaşamamıştım. Onun bahsettiği şeyi anlatacak kelimem vardı, onunsa fiili deneyimi vardı.

Smith, kavramları biçimselleştirip genelleştirdiğimizde bir şey oluyor der: Böyle yaptığımızda, gerçek deneyim alanından hızlıca çıkarız. Böylece kavramlar, tamamen söylemsel bir role bürünürler. Tam da kinestetik bilgiyle ilgili verdiğim örnekte olduğu gibi, hakkında yalnızca söylemsel veya dilsel bilgi sahibi olduğumuz şeyler hakkında konuşabiliriz. Böylelikle bir müzisyen ile onun bizzat yaptığı enstrüman arasındaki sezgisel bağlantı hakkında konuşabilirim, oysa bu bağa dair hiç bir bilgim yoktur. Bu benim için tamamen teoriktir.

Tahtadan bir şeyler yapmayla ilgili verdiğim örneğin doğurabileceği ciddi sonuçlar yoktur elbette. Ama toplumsal dünyada bunun önemli uzantı-

ları olabilir ve Smith'in bizden görmemizi istediği şey tam da budur. Duruş noktası teorisi başlı başına bir teori değildir; teorik, soyut bilgi yerine kanlı canlı insanların bakış açılarına öncelik tanıyan bir gözlem yöntemidir. Bu kulağa çok sıradan gelebilir, "Ne var ki bunda," diyebilirsiniz ama Smith çoğunuzun ve benim sosyal dünya hakkında bildiğimizin tıpkı benim bir müzik enstrümanı yapmaya dair bildiklerim gibi olduğunu öne sürecektir.

Smith'in yaklaşımını düşünürken, kendisini soyutlamalara karşı çıkan biri olarak görmediğini kaydetmek gerekir. Bir dereceye kadar, teori genelde soyutlamayla oluşturulur. Teorinin soyut olmasından bahsederken, onun tikel şeylerin bir yorumundan yahut yeniden yorumundan ibaret olmadığını kastederiz. O halde, temel bir açıdan bakıldığında, pek çok teori ve teorik terimler fiili durumun dışında genelleştirmeler olarak var olur. Örneğin, "LaToya yemek almak için Food Lion marketine gitti" demek ile "Kadınlar genelde market alışverişini yapar" demek arasında ciddi bir fark vardır. İlk cümle tikeldir; belirli bir yerde ve zamanda, belirli bir kişinin davranışlarına göndermede bulunur. Bu anlamda, söz konusu cümle sınırlıdır, teorik açıdan da kuvvetli değildir. İkinci cümle ise, soyut olduğundan dolayı, teorik açıdan daha kuvvetlidir. Birçok teori en azından bir bakıma soyuttur; olmakta olan bir şeye dair ciddi bir şey söyleyebilmemizin en iyi yoludur. Yaşantıdaki fiili gerçekliklere odaklandığı için, Smith'in duruş noktası teorisi soyutlamaları başlı başına kötü olarak yorumlayan bir teori sanılabilir ama Smith'in kastı bu değildir.

Smith'in amacı; yönetme bilgilerini veya yönetme ilişkilerini hepten gözden düşürmek veya bunların yapısını bozmak da değildir. Eleştirel teorilerin neredeyse tamamı, buna yöneliktir. Sözgelimi, ırk veya toplumsal cinsiyete dair diğer derslerde öğrendiklerinizin hatırı sayılır bir kısmı, muhtemelen patriyarkanın veya ırkçılığın oluşumunu ve insanları nasıl ezdiğini konu alan tarihsel açıklamalardan oluşur. Bu derslerdeki amaç, ideolojik ve tarihsel temellerinin yapısını çözerek cinsiyetçiliği veya ırkçılığı gözden düşürmektir. Ama Smith'in asıl niyeti bundan çok farklıdır.

Smith bu iki durumda, yani soyutlamalar ve ideolojik yapısökümde, eleştirinin tek başına yeterli olmadığını söyler; eleştiri gerçek hikâyeyi anlatmaz. Her iki biçimde de teori kendini gündeliğin içinde, insanların kanlı canlı dünyasında açımlar ki Smith'in derdi işte budur. Teorinin ve ideolojinin yöneldiği bir şey varsa, bu gündelik hayattaki bir şeydir; ister araştırmacının gündelik hayatı, ister sıradan kadınlarınki. Smith, tekerleğin asfalta değdiği âna odaklanır. Bu durumda, tekerlek, hâkim konumdaki teorik soyutlamalar ve ideolojik bilgilerdir, asfalt ise kadınların fiili deneyimleridir. Nitekim

Smith ne soyutlamaları hepten ıskartaya çıkarmayı ne de yönetme ilişkilerini ifşa etmeyi dert eder. Böylesi yeterli değildir ve birazdan göreceğimiz gibi, sorunu yeniden üretme riskini beraberinde getirir.

Yeni Materyalizm

Diğer bölümlerde gördüğümüz gibi, Marx'ın materyalizmi kişinin maddi sınıfsal çıkarları ile sahip olduğu bilgi arasında bir ilişki olduğunu öne sürer. Smith ise yabancılaşma ve nesneleşmeyi doğuranın metalaşma değil, olgular ve metinler olduğu bir *yeni materyalizm* önerir. Marx'ta, insanların kendileriyle ve başkalarıyla kurdukları ilişkilerin aracısı metalar ve paradır. Başka bir deyişle, para ve ürünler aracılığıyla ilişki kurar ve kendi benliğimizi ve başkalarını böyle anlamaya başlarız. Marx'ın teorisi endüstriyelleşmiş kapitalizme özgüydü – teknolojik açıdan daha gelişkin toplumların ekonomileri farklı olabilir. Bu iki kapitalizm formu arasında bazı önemli farklılıklar vardır: imalattan "hizmet" ekonomilerine geçiş, yeterliliklerin kullanımındaki ve uzman bilgisinin çapı ve kullanımındaki artış, iletişim ve ulaşım teknolojilerindeki ilerlemeler, reklam imajları ve metinlerinin kullanımının katlanarak artması vs. Bu tür ekonomilerde, ilişkiler ve iktidar, metalar ve paradan ziyade metinler ve "olgular"la dolayımlanır. Dahası, nasıl ki insanlar paranın ve metaların ardındaki gerçekliği yanlış idrak etmişse, bugün de birçok insan metinler ve olguların ardındaki iktidar ilişkilerini yanlış idrak etmektedir.

Marx'ın materyalizminde, "insanlar arasındaki ilişkiler metalar ve para arasındaki ilişkilerle dolayımlanır (ve metalar ve para arasındaki ilişkiler şeklinde zuhur eder)" (Smith, 1990, s. 68); Smith'in materyalizmindeyse, "bireysel biliciler arasındaki ilişkiler, olgular şeklinde zuhur eder ve olgular arasındaki ilişkilerle dolayımlanır" (s. 68). Metinler ve metnin doğurduğu olgusallık ABD gibi bir toplumda iktidarın icra edilmesine aracılık eden ana mecradır.

Metinler ve Olgular

Metin fikri kullanıla kullanıla rağbet görmeye başlasa da, tıpkı kültür sözcüğü gibi o da tanımlaması zor olan sözcüklerden biridir. Winfried Nöth (1985/1995) *Handbook of Semiotics* adlı kitabında, metinselliğin araştırmacı tarafından tanımlandığı göz önünde bulundurulduğunda, "metin göstergebilimcilerinin bir tanım ve araştırma konularının ölçütleri konusunda mutabakata varamamış olması şaşırtıcı değildir" der (s. 331). Smith ise bize üç unsuru içeren geniş, açık ve faydalı bir *metin* tanımı verir: bilfiil yazılı kelimeler

veya simgeler, kelimelerin ve simgelerin ifade edilmesine aracılık eden fiziksel mecra ve metnin maddiliği – fiili yazma ve okuma pratikleri.

Smith, özgül olarak, bir kurumun veya örgütün elinden çıkıp okunan metinlerle ilgilenir. Kaliforniya'nın Berkeley kentinde 1968 yılında polisin ve sokaktaki insanların işin içine karıştığı bir hadiseden sonra kaleme alınmış iki farklı metin örneğini verir. Bir yeraltı gazetesine hitaben mektup şeklindeki bir metin, atışmaya kıyısından dahil olmuş biri tarafından yazılmıştı. Bu adamın metni "fiili bir deneyimin açısından yazılmıştı" (Smith, 1990, s. 63) ve kişilere, yerlere, zamanlara ve olaylara özgül göndermeler içeriyordu. Hadisenin vuku bulduğu sırada yaşanan gerçek hayat deneyimlerinde kök salan bu metin tam da bu deneyimleri ifade ediyordu. Bu, kişisel bir deneyime dair kişisel bir izahtı ve düşünümsel bir şekilde, yazarı olayın içine yerleştiriyordu.

Diğer metin ise belediye başkanlığı tarafından dolaşıma sokulmuş resmi olay raporuydu. Bu ikinci metnin örgütsel bir duruş noktası vardı. Kişisel bir deneyimi esas almayan bu izah, eğitimli profesyoneller ve örgütsel temsilciler diye resmedilen anonim polis memurlarının bakış açısından yazılmıştı. Ayrıca resmi rapor, polis, mahkemeler ve gözaltı memurlarının raporlarını kullanarak metni "kendilerinden önceye ve sonraya uzanan örgütsel eylem dizilimleri" içine yerleştiriyordu (Smith, 1990, s. 64). Başka bir deyişle, resmi metin fiili durumun ve deneyimin dışında var olan birçok unsuru bir araya getirmişti. Nihayetinde, fiili deneyimin her unsuru deneyimin kendisiyle değil, tüm bu yerel-dışı kavramlarla anlamlandırılmıştı.

Tarihsel ve özgül kaynakların hükümsüz kılınması, olgular yaratma sürecinin parçasıdır (Smith, 1990, s. 66). Nitekim bir ifadenin olgusallığı, ifadenin kendisinin niteliği değildir. Bir ifade "dünya düzdür" gibi bir durumu ileri sürer sadece. Bir ifadenin olgu haline gelebilmesi için, ona inanılabilirlik temelini sağlayan uygun bir dizi pratiğin ve ifadeye öz kazandıran bir grup insan, inanç ve pratiğin olması gerekir. *Olgusallık* (*facticity*), o halde, "esas itibariyle metinlerle dolayımlanan kurumsal bir düzenin niteliğidir" (s. 79). Olgular ve metinler dünyanın bağımsız doğruları değil, örgütsel edinimlerdir. İşte bunlar Smith'in mesele ettiği metinler ve olgulardır: örgütsel yöntemin ve iktidar ilişkilerinin birer parçası olarak yazılıp okunanlar. Bunlar, varlığı belirli kurumsallaşmış pratiklere dayanan nesnel bir gerçeklik yaratır.

Kavramlar ve Teori: Yaşantı ve Bilme

Smith, soyut bilgi (veya metin) ile yaşantı arasındaki ayrımın ister erkek, kadın isterse beyaz, Hispanik veya başka bir şey olsunlar, tüm insanlar için ge-

çerli olduğunu belirtir. Gelgelelim kadınların deneyimi ve bilgisi bilhassa önemlidir. Genel olarak bakıldığında, bunun doğru olmasının birkaç sebebi vardır. Birincisi, ezilenlerin bilgisi yönetenlerinkinden bazı açılardan daha doğrudur. Yönetenler genelde "kendi basınlarına inanır." Örneğin, yönetici sınıfın üyeleri genelde sıkı çalışmanın toplumsal basamakları çıkıp yükselmeyi sağlayacağı yolundaki kapitalist ideolojiye inanır. Araştırmalarsa toplumsal cinsiyetin, cinselliğin, ırkın, etnisitenin ve dinin hep birden kıt kaynakların dağılımına etkide bulunduğuna işaret etmektedir. Böylelikle ezilen bir grubun üyeleri sistemin nasıl işlediğine dair daha fiili bilgiye sahip olabilir. Siyah ve Hispanik ırkların da ezildiği doğrudur, zira bunlar diğer tüm toplumsal kategorileri boylamasına keser ama baskıcı sistemin mükemmel örneği, toplumsal cinsiyettir. Dolayısıyla kadınların bilgisi baskıcı bir yapıyı olduğu gibi görmemizi sağlamak açısından eşsiz bir konumda yer alır.

Kadınların deneyimine öncelik vermenin bir başka gerekçesi, onların deneyiminin erkeklerinkine kıyasla gerçek hayatın fizikselliğine daha fazla dayanmasıdır. Fay hattını konu alan alt-bölümde yeniden ele alacağız ama bunu şimdilik böyle kestirmeden de olsa belirtmekte yarar var. Smith'in bir yanda nesnel bilgi, diğer yandaysa öznel bilgi arasındaki fark konusunda söylediklerinin bir kısmı erkekler bağlamında doğru olsa da, kadınların genelde (yemek pişirme, temizlik yapma, çocuk büyütme gibi) hayatın birçok ayrıntısıyla meşgul olduğu da doğrudur. Bu "ayrıntılar" tam da erkeklerin bir "erkek hayatı" yaşamasına imkân sağlayan şeylerdir. Kadınlar gündelik hayata ilişkin şeyleri hallettikleri için erkekler hayatın gerçekten de o kafalarında kurup inandıkları soyut, genel bilgiye dair bir şey olduğunu düşünebilirler. Smith'e (1987) göre, bu fark kadınların bilgisinin maddi açıdan daha gerçek olduğu ve bedenin fiziksel eylemlerine daha fazla dayandığı anlamına gelir. Bir kadının bedeni "dolayımsız deneyiminin duyusal olarak düzenlediği yerdir; buraya ve şimdiye, önceye ve sonraya dair koordinatlarının kendisini merkez alarak düzenlendiği yer" (s. 82). İşte bu merkez hayatın temel öğelerinin hissedildiği, idare edildiği ve bilindiği yerdir.

Nihayetinde, duruş noktasından bahsederken Smith'in kastettiği şey işte budur. Duruş noktası fiili deneyimlerle üretilen bilgi ve bakış açısından ibarettir. Duruş noktasını vurgulaması nedeniyle, Smith kendi projesinin ideolojik bir temsil veya hareket olmadığını iddia eder. Çoğu zaman feminizmi aklımızda özgül bir gündemi ve ideolojisi olan bir toplumsal hareket olarak canlandırırız. Zulümden kurtulmak Smith'in (1987) ulaşmayı istediği şeylerin arasındadır elbette ama Smith bize "kadınların yaşadığı baskıyı belirli bir

niteliğe sahip bir şey olarak sunan ve toplumsal biçimleri analiz ederken bu biçimlerin içinde ideoloji çözümleyicisinin zaten bildiğini varsaydığı belirgin hatlar aramaya koyulan ideolojik bir konum" sunmaz (s. 106-107). Kaynağı ister sosyal bilim isterse feminizm olsun, Smith'in problemleştirdiği şey, nesnelleştiren, yaşantının gündelik dünyasının dışındaki bir konumdan başlayan bilgidir.

Smith bize bir örnek olarak köpeğini gezdirmesinden bahseder. Köpeğini gezdirirken köpeğinin uygunsuz yerlerde "hacetini gidermemesi"ni sağlamak için dikkatli olmak durumundadır. Bu durumdaki davranışının genel olarak normlar çerçevesinde anlaşılacağını belirtir. Normatif açıdan bakıldığında, köpek gezdirmeye ilişkin toplumsal normlara uyuyor olduğu görülecektir sadece. Gelgelelim, Smith (1987) norm fikrinin "davranışımın, ne yapıyor olarak görülebileceğimin yüzeydeki niteliklerini sağladığını" öne sürer (s. 155). Başka bir deyişle, normatif bir yaklaşım bize olan bitene dair ancak yüzeysel veya basit bir anlayış sunabilir. Normu görürken gözden kaçırılan şey ise "vuku bulmakta olan kurucu çalışmaya dair bir izahtır" (s. 155). Bu durumda, *kurucu çalışma* Smith'in norma uyarken ortaya koymak zorunda olduğu çabaya göndermede bulunur. Dahası, uyma sürecinde, mahallenin türü, komşuların türü, tasma türü, köpeğin cinsi, hava, hayvanın öznel halleri gibi bir dizi olumsallık bulunur. Tüm bu olumsallıklar pratik muhakemeyi gerektirir, pratik muhakeme de norma dönük özgül bir karşılık üretir. Smith'e göre buradaki mesele, normatif izahın kişinin fiili deneyimlerini gözden kaçırmasıdır: bireyin normun taleplerine nasıl, ne zaman ve neden uyum gösterdiğini, bunları müzakere ettiğini veya göz ardı ettiğini.

Kurucu çalışma sahasının umursanmaması "tam da kadın hareketinin düşünsel başarılarının kendi çelişkilerini doğurmuş olmasına" neden olan şeydir (Smith, 1992, s. 88). Smith'e göre, çelişkilerin ortaya çıkmasının nedeni feminizmin kendi teorisi haline, yani tasvir etmeye giriştiği kadınların yaşantılarının dışında görülen bir teori haline gelmesidir. Smith'in nazarında, direniş teoride ve hatta sosyolojide başlamaz – ve hatta başlayamaz. Böyle bir başlangıç yönetici fikirlerin yerine başka yönetici fikirlerin getirilmesiyle sonuçlanacaktır sadece. Bir kadın sosyolojisi yaratmak veya gerçek bir toplumsal değişim sağlayabilmek için, muhakkak dert ettiğimiz kişilerin yerleşik bakış açılarından başlamalı ve bu açılardan hareketle yola devam etmeliyiz.

Görüldüğü üzere, Smith'in niyeti fiili deneyim uzamını bir araştırma sahası olarak açmaktır. 1987 tarihli *The Everyday World as Problematic* adlı kitabında kastettiği şey tam da budur. Pek çok toplumsal araştırma, litera-

türün, araştırmacının kariyerinin veya fonların mevcudiyetinin yön verdiği sorunlar yaratır. Smith'e göreyse bu pratik çoğu kez ancak kendine veya fon aldığı yönetme ilişkilerine göndermede bulunan bir bilgi bütününe yol açar. Smith'in çalışmalarında sorunsallaştırılansa kadınların gündelik dünyasıdır. Araştırmanın sorularını ve meselelerini belirleyen, cevapları ve teoriyi sağlayan, kadınların fiili deneyimidir. "Soruşturma, sosyolojik söylemin kavramsal düzenlenişinden veya ilgilerinden değil, kendisini belirleyen toplumsal ilişkilerin belirli tarihsel biçimlerinde yerleşik olduğu haliyle fiili deneyimde başlar." (Smith, 1987, s. 49)

Bu meseleyi, birçok toplumsal araştırmanın bakış açılarının karşılıklılığını varsaydığını söyleyerek de ortaya koyabiliriz. Etnometodolojinin (bkz. Beşinci Bölüm) mikro düzeyde toplumsal düzenin düzenlenişine dair bize öğrettiği şeylerden biri şudur: Hepimiz şeyleri görme şeklimizin başka insanların şeyleri görme şekline oldukça yakın düştüğünü farz ederiz. Daha somut olarak söylersek, başka biri bizim yerimizde olsa, dünyayı tıpkı bizim gibi deneyimleyeceğini varsayarız. Gündelik hayatlarımıza devam etmemizi sağlayan bir varsayımdır bu. Emin olamasak ve hatta asla emin olamayacak olsak bile, ortak bir dünyayı paylaşıyormuşuz gibi hareket etmemizi sağlar. Smith'e göre, sosyal bilim de genelde bu şekilde işler; fakat Smith bizden sosyolojideki bu varsayımı sorunsallaştırmamızı ister. Ona göre, şu soruyu sormamız gerekir: "O koşullarda, o bedendeki kişi olmak nasıl bir şeydir?"

Sosyoloji ve Yönetme İlişkileri

Dorothy E. Smith (1990) iktidarla ilişkili pratikleri, bilgileri ve toplumsal ilişkileri, *yönetme ilişkileri* diye adlandırır. Somut olarak ifade edecek olursak, yönetme ilişkileri "işletme dünyasının *yönetim* dediği şeyi [içerir], meslekleri kapsar, devletin ve devletin idarecisi olacakları seçenlerin, onları eğitip onlara bir öğreti aşılayanların faaliyetlerini ihtiva eder" (s. 14). Bürokratik şekilde düzenlenen teknolojik açıdan gelişmiş toplumlarda, yönetme ve hükmetme somut olarak soyut kavramlar ve simgelerle, yani metinle gerçekleşir. Michel Foucault'nun açıkladığı gibi, bilgi iktidardır; çağımıza hâkim olan geçerlilik odur. Çağdaş toplumda otorite ve kontrol, farklı bilgi biçimleriyle sağlanır – özgül olarak, konularını veya öznelerini nesnelleştiren bilgiyle.

Bu açıdan sosyal bilimler bilhassa başarılıdır. İnsanları rakamlara indirgenebilen, ölçülebilen ve dolayısıyla kontrol edilebilen nüfuslara dönüştürürler. Soyut kavramlar ve genelleştirilmiş teoriler aracılığıyla, sosyal bilimler kişiyi bireysel düşünceler ve hislerden arındırır ve onu belirli bir toplumsal tü-

rün içinde gruplandırılmış tüm insanlara tatbik edilebilecek kavramlara ve fikirlere indirger. Sosyal bilimler böylece metinsel bir gerçeklik yaratır; insanların yaşantılarının dışındaki "literatür"de var olan bir gerçekliktir bu.

Bu literatürün önemli bir kısmı devlet tarafından, ABD Nüfus Dairesi veya FBI'ın Genel Suç Raporlama (*Uniform Crime Reporting*, "UCR") Programı gibi vasıtalar aracılığıyla üretilen verilere ilişkindir. Bu veriler sorgu sual edilmeden, gerçekliğin güvenilir temsili olarak kabul edilir, zira *sıkı veriler* olarak, bilimin varsayımlarına tekabül eden veriler olarak görülürler. Ardından söz konusu veriler, çoğu zaman, kaynağını ya önceki çalışmalardan ya da literatürde kendi adlarını öne çıkarmaya çalışan akademisyenlerden alan teorileri veya hipotezleri "sınamak" için kullanılır. Belirli bir bireyin yaşamını resmetme iddiasındaki vaka tarihleri bile, yerleşik teorik anlayışları temellendiren belgeler olarak sunulur.

Dolayısıyla, sosyal bilimin pek çok verisi, teorisi ve bulgusu, siyasi kaygılarla güdülenen bir devlet, kendi alanlarınca çevrelenmiş akademisyenler, seçkin bir CV yaratmaya hevesli profesörler veya kendi işlerini kurup geliştirme amacındaki profesyoneller tarafından üretilir. Tüm bunlar "kamusal bağlamlarda nesnel bilgiyi içeren metinsel yüzeyler" yaratır ve bu yüzeyler "olgusal olarak... metnin 'arkasındaki' bir gerçekliğin kanıtları olarak... okunur" (Smith, 1990, s. 191, 107). Bu nedenle, yüzünü soyut teoriye ve veri analizine çevirmiş bir sosyoloji "nesnelliği hakikatli şekilde konuşma yetisi temelinde değil, belirli öznelliklerin mevcudiyetini ve deneyimini dışlamaya dönük özgül yetisi çerçevesinde kuran... toplumun ve toplumsal ilişkilerin sistematik şekilde gelişmiş bilincine" yol açar (Smith, 1987, s. 2).

Bu kavramlar, teoriler, rakamlar, pratikler ve meslekler; birey tarafından kendi öznelliğini anlayıp kontrol etmek amacıyla kullanıldıkça ve birey kendini sosyolojinin, psikolojinin, ekonominin ve diğer bilimlerin söylemlerinin konusu olarak anladıkça, yönetme ilişkileri haline gelir. Bunu kendimizi okuduğumuz sosyoloji makalelerinde veya kişisel gelişim kitaplarında, derneklerin yazılı tarihleri veya gazetelerinde, işletme dergileri veya raporlarında gördüğümüzde yaparız. Farkında olalım ya da olmayalım, kendimizi "nesnel bilgiyi içeren metinsel yüzeylerde" sunulan gerçeklik tablosunun kalıbına dökeriz.

Smith, bu kalıba dökme sürecinin sosyolog, psikolog veya işletme lideri olmak isteyen kişiler için bariz hale geldiğine işaret eder. Disiplinler öğrencileri kabul gören teorilere ve yöntemlere yöneltir. Nihayetinde, bunlar tam da sosyolojik bilgiyi oluşturan şeyleri belirleyen özgül kılavuzlardır. Örneğin,

dersine girdiğiniz profesörlerin çoğu ya kadroludur ya da kadrolu olma yolundadır. Bir hocanın kadrosunun olup olmaması yardımcı doçentlerle doçentler arasındaki başlıca ayrımdır genelde. Bir sosyoloji profesörü kadro ve terfi alma aşamasına geldiğinde karşılaştığı en önemli sorulardan biri, bu çalışmaların sosyoloji niteliği taşıyıp taşımadığıdır. Çünkü yaptığımız bütün çalışmalar "sosyoloji" değildir – ancak belirli metodolojilere, varsayımlara, kavramlara ve benzerine uyduklarında öyle olurlar.

Bu dışlama işinin makul bir yanı vardır. İçinde yalnızca matematiksel kavramların olduğu bir makale yazmış olsaydım, bu muhtemelen sosyoloji diye görülmezdi. Aksi takdirde, akademik disiplinler arasında herhangi bir fark kalmazdı. Ne var k, Smith basit tanımların ötesinde bir şeylerin olduğunu anlatmaya çalışır. Yöntemlere ve teoriye ilişkin tanımlar muktedirler tarafından güçsüzleri dışlamak için kullanılır. Dolayısıyla, sosyoloji sayılan şey ve ayrım yapmada kullanılan ölçütler, yönetme ilişkilerinin yansımalarıdır. Sosyoloji ve diğer tüm sosyal bilimler, tarihsel açıdan erilci girişimler olmuştur; yani sosyoloji sayılan şey, yönetici konumdaki erkeklerin bakış açısıyla tanımlanmıştır. Mühim addedilen sorular ve kullanılan yöntemler ve teoriler erkekler tarafından tesis edilmiştir: "Sosyolojinin düşünülme tarzı –yöntemleri, kavramsal şemaları ve teorileri– eril toplumsal evrenine dayanmış ve bu evren içinde inşa edilmiştir." (Smith, 1990, s. 13)

Bunun öneminin anlaşılmasını sağlamak için, ırkla ilgili ama yine de geçerli olabilecek bir örnek vereyim. 1990'ların ikinci yarısında, iki meslektaşım ve ben, bölümümüzde kadrosuz konumda çalışıyorduk. Bu meslektaşlardan biri siyahtı. Üçümüz de kadro ve terfi alıp alamayacağımız konusunda endişeliydik – nasıl kadro alabileceğimize dair ortalıkta bir miktar çelişkili bilgiler dolaşıyordu. Hal böyle olunca, o sıra bölüm başkanı olan adamla bir toplantı yaptık. Her birimizin kendi kaygıları vardı. Siyah meslektaşımın kaygısı ırktı. Bölüm başkanının söylediği bazı şeylere karşılık olarak, ona dosdoğru şöyle sordum: "[Siyah meslektaşımın] yayımlattığı makaleleri kadro ve terfi için sayılacak mı, sayılmayacak mı?" Bölüm başkanı bundan emin olmadığını, çünkü söz konusu makalelerin siyah dergilerinde basıldığını ve dolayısıyla "sosyoloji sayılamayabileceğini" söyleyerek cevap vermişti.

Bir Fay Hattı Olarak Toplumsal Cinsiyet

Smith, saiklerin, soruların ve verilerin kaynağı yönetme ilişkilerinde yaşayanların fiili deneyimleri değil de yönetenlerin kaygıları olduğu için, erilci bilginin gıyaben nesnel ve nesnelleştirici olduğunu söyler – bu bilgi, başından so-

nuna kadar, yönetenlerin haricindeki kişilerin fiili deneyimlerinin dışında durur. Dolayısıyla Smith'in sosyolojisi, özgül olarak, genelde olumsuz basmakalıplar ve ayrımcılıkla tezahür eden önyargılar veya cinsiyetçilik diye geçen şeylerle ilgili değildir. Daha ziyade, "kültürümüz diye muamele gören şeyin oluşumunda kadınların dışlanmasının kapsamlı sonuçlarından bahsediyoruz" (Smith, 1987, s. 20).

Bu sonuçlardan biri, sosyal bilimci olarak eğitim alan kadınların yaşadığı **fay hattı** deneyimidir. Fay hattı fikri kaynağını aldığı jeolojide, jeolojik bir fay (yerkabuğundaki bir çatlama) ile yeryüzü arasındaki kesişime göndermede bulunur. Birçok fay hattı çarpıcı şekilde görünür haldedir. Şu ana dek hiçbir fay hattı görmemişseniz, internette bir arama yapıp bir fay hattı görseline ulaşabilirsiniz. Smith'in analojisi bir hayli etkileyicidir. Kadınlar için fay hattının kavramsal olduğunu iddia eder; bu hat, genelde toplumda, özel olaraksa sosyal bilimler aracılığıyla üretilen bilgi türü ile kadınların kendi günlük deneyimlerinin neticesinde ürettiği bilgi arasında ortaya çıkar. Bu ikisi arasında belirgin sonuçları olan bir kopuş vardır.

Genelde nesnel kültür veya bilgi ile insanların yaşadığı hayatlar arasında bazı farklar olduğunu düşünürüz. Ne var ki mevcut yönetme ilişkileri erilci bilgi ürettiği için, erkekler dünyada yaşadıkları ile dünyaya dair bildikleri arasındaki uyuşmazlığı hissetmezler. Bunun bir sebebi, birçok erkek aktivitesinin soyut, nesnelleştirici bilgiye tekabül etmesidir. Erkek bir sosyolog "incelediği vasıtaların içinde çalışır" (Smith, 1990, s. 17). Fakat erkekler için bile nesnel bilgi, "içinde yaşadığımız toplum türünün yönlendirici kipi" (s. 17) ile gündelik hayat arasında açık bir ayrım vardır. Nitekim, erkekler için bazı mütekabiliyetler olsa da, "şeylerin koktuğu, alakasız kuşların pencerenin önünde uçup uzaklara karıştığı, adamın hazımsızlık yaşadığı, öldüğü" (s. 17) bir yer de vardır. Başka bir deyişle, Smith erkekler için bile nesnel bilgi biçimleri ile öznel şekilde deneyimlendiği haliyle gündelik hayat arasında bir kopuş olduğunu iddia etmektedir. Aradaki fark ise erkeklerin genelde bu uyuşmazlığı idrak etmemesidir. Peki erkekler bunu niye idrak etmez veya deneyimlemezler?

Smith'e göre bunun nedeni, geleneksel olarak kadınların bu kopuşu erkekler için müzakere etmiş olmasıdır. Patron ile sekreter arasındaki bildik ayrımı bir düşünelim. Genel olarak bakacak olursak, sekreterin görevi ayak işlerine bakmak, bir örgütün işlemesini sağlayan sıradan ayrıntıları halletmek ve tüm aramaları ve mektupları perdeleyerek patronu dış dünyadan gelecek müdahalelerden uzak tutmaktır. Evdeki geleneksel işbölümünü de bir düşünelim. Erkekler işe gider, kadınlarsa evi idame ettirmek için "küçük ayrıntıla-

rı" halleder. Bu iki örnek de Smith'in kadınların oynadığını söylediği aracılık rolünü resmeder – kadınlar erkekler ile fiili yaşanan dünya arasına girerler, gerçek yaşamı mümkün kılan gündelik meseleleri hallederler. Bunları yaparak, erkekleri kadınların deneyimlediği o "bilinç çatallanması"ndan korurlar (Smith, 1987, s. 82).

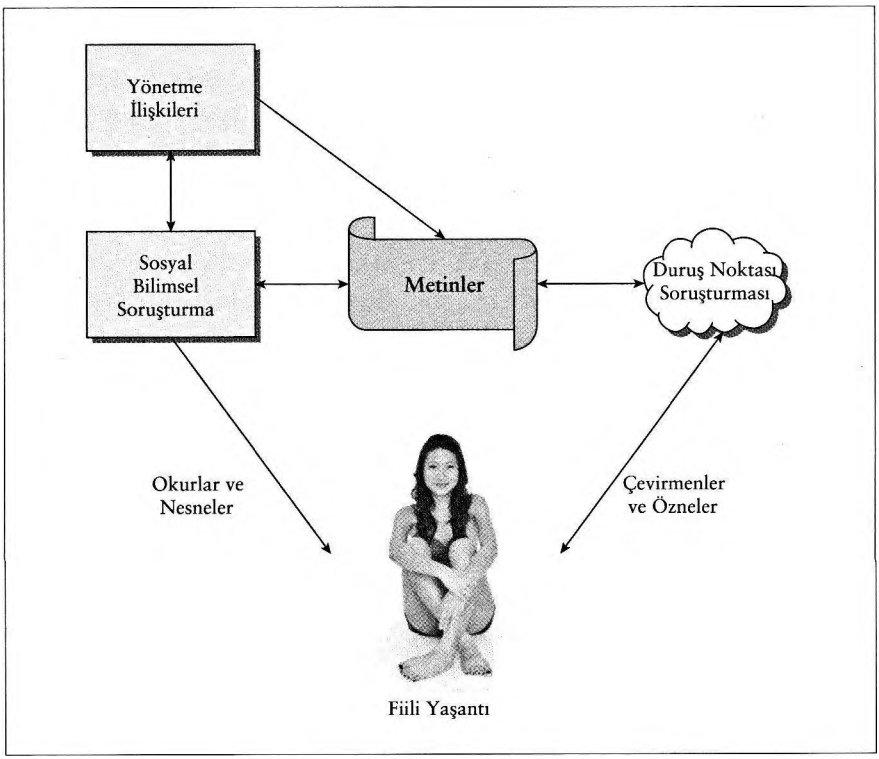
Duruş Noktası ve Metinle Dolayımlanmış İktidar

Tüm bunları bir araya getirirsek, yeni bir sosyoloji yapma şekline; çeşitli metinlerle, özellikle de yönetme ilişkileri aracılığıyla üretilmiş metinlerle dolayımlanmış haliyle kadınların deneyimine odaklanan bir tarza varırız. Smith'in fikirlerine dair bakışımı **Şekil 16.1**'de bir diyagram halinde sundum. Bu tür her modelde, bilhassa da eleştirel bir bakış açısını yansıtmak için kurulmuş bir modelde olabileceği gibi, bu elbette bir basitleştirmedir. Smith'in savı varoluşçuluk, fenomenoloji, simgesel etkileşim, etnometodoloji ve Marxçı teoriden alınmış unsurları beraberinde getirir. Dolayısıyla bu sav hiç de basit değildir. Bir hayli karmaşık ve nüanslıdır ve dolayısıyla, gelişkin, ince düşüncelere ve araştırmalara kapı aralayıp ilham verebilir. Fakat Smith dosdoğru bir şeyi söylemeye çalışır: Toplumsal araştırma ve teori, insanların, özellikle de kadınların fiili yaşantılarına dayanmalıdır.

Şekil 16.1'e baktığınızda görmenizi istediğim ilk şey, gerek fiili yaşantının gerekse metnin merkezi konumudur. Yaşantı meselesinden bahsetmiştik ve buna hemen geri döneceğim ama önce metinleri fark ederek yola koyulalım. Daha önce belirtmiş olduğum gibi, sosyoloji ve genel olarak sosyal disiplinler, "dil dönemeci" denen bir evreden geçmiştir. Bu kapsamlı değişimin kayda değer bir kısmı genel olarak postyapısalcılığın ve postmodernizmin etkilerine atfedilebilir. Dil dönemecini; metnin, esas olarak da yazılı kelimelerin önemini temel alan bir değişim olarak anlayabiliriz – gerçi film gibi diğer türlerden kültürel eserler göstergebilimsel çözümlemeyle metinler olarak okunur. Bu açıdan bakıldığında, kültürün ve kültürel okumaların esaslı bir önemi vardır. Dil dönemecindeki radikal ima şudur aslında: Metin okumalarının kendileri birer metin olarak görülür, bu da insanlar anlamla tanımlandığı için, hepimizin birer metin olduğu anlamına gelir.

Dil dönemeciyle uyumlu olarak, Smith (1992) metnin önemini teslim eder ama ona yaşantının ontolojisini ekler. Ona göre, metin "fiili ile söylemsel arasındaki köprüyü [kurar]. Metin fiili okuma bağlamlarına sabit bir anlam biçimi getiren maddi bir nesnedir" (s. 92). Smith'in dil dönemecinin ışığındaki savının eşsiz yanı, metnin dışında başka bir şeyin de olduğu iddiası-

ŞEKİL 16.1
Smith'in Duruş Noktası Soruşturması



dır. Metin her şey değildir. Gerçek sonuçları olan fiili durumlarda yaşayan, kanlı canlı insanlar vardır.

İçinde yaşadığımız gerçekliği kuşatan metinlerin ayırdına vardığımızda, bu metinler Smith'in bahsettiği o köprüyü kurar. Bu metinlerin bizi etkileyebilmesinin iki yolu vardır. Birincisi, genel olarak yüksek eğitim sayesinde, fakat aynı zamanda medya aracılığıyla, bunların doğrudan farkına varabiliriz. Bu noktada, söylemsel metin insanların gündelik yaşamına doğrudan girer. Bu tür metin genelde buyurucudur; bilimsel veya örgütsel soruşturma yoluyla edinilmiş doğru bilginin sesi olma iddiasında bulunur. Ne var ki, Smith'in de işaret ettiği üzere, sosyal bilimsel araştırma, fiili yaşantının dışına dayanır. Dışarıdaki konumu aslında bu bilginin, en azından bilimsel söylemin hâkimiyetindeki bir kültürde meşru görünmesini sağlayan şeydir. Bizi kendi sesimiz yerine nesnel sese öncelik vermeye sevk eden işte bu görünümdür.

Gelgelelim, Şekil 16.1'in sol tarafında görebileceğiniz gibi, bu metinlerin başka yanları da vardır.

İki uçlu okların gösterdiği gibi, yönetme ilişkileri ile sosyal bilimsel soruşturma arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Meşru araştırmanın tek gerçek bilgiyi ürettiğine inanırız; hükümet meşru olarak görülen araştırmaları finanse eder, yönlendirir ve böylece onları tanımlamış olur. Öyleyse, sosyal bilimsel soruşturma, yönetenleri pekiştirip meşrulaştıran türlerde veriler ve bilgiler üretiyor demektir. Yönetme ilişkilerinden metinlere uzanan tek uçlu ok ise Marx'ın bahsettiği şekilde bilginin tepeden kontrolünü ima eder: Yönetici fikirlerin kaynağı yönetici kişiler, bu durumda erkeklerdir. Bilimsel soruşturma ile metinler arasındaki ok ise iki uçludur. Bu da sosyal bilimsel araştırmada kullanılan soruların ve teorilerin kaynağını insanların gerçek hayatlarından değil literatürden aldığı anlamına gelir. Ayrıca, sosyal bilimin kendisiyle, yani kendi metinleri ve soruşturmasıyla bir diyalog içinde olduğunu ima eder.

Bu metinlerin farkına varabilmemizin ikinci yolu ise sosyal bilimsel soruşturmanın kendisinden geçer. Daha önce biri sizi telefonla arayıp sizden bir ankete cevap vermenizi istemedi mi? Yahut, herhangi bir alışveriş merkezinde elinde not panosuyla biri sizi durdurup size, "Birkaç soru için zamanınızı rica edebilir miyim?" diye sormadı mı? Hiç nüfus anketi doldurmadınız mı? Tüm bu ve daha başka bir sürü yolla, sosyal bilimsel soruşturma tarafından nesnelleştirici metinlere maruz bırakılırız.

Sosyal bilimsel soruşturmadan çıkan okun, kadınların fiili dünyasına giden, sadece tek bir başı olduğunu; ve bu okun yanında iki ismin ("okurlar" ve "nesneler") olduğuna dikkatinizi çekerim. Bu tek yönlü ok sosyal bilimsel araştırmanın okurlar ve nesneler ürettiğini ima eder. Okurlar araştırmacılardır. Kendi metinlerini fiili dünyaya yansıtma eğitimini alırlar. Kadınların yaşantısını bilimsel araştırma metinleri ve yöntemleriyle görürler. Gerçek, fiili, kanlı canlı dünyaya, önceden belirlenmiş bir senaryoyla, kadınların fiili gerçekliklerini görmelerini engelleyebilecek bir senaryoyla gelirler. Üstelik, bilimin soruları ve yöntemleri kadınları anlamak için kullanıldığında, kadınlar sosyal bilimlerin kategorilerinin ve olgularının nesnelerine, edilgen alıcılarına dönüşür.

Modelin sağ tarafı Smith'in yaklaşımını betimlemektedir. Burada dikkat edilmesi gereken iki önemli şey var. Birincisi, duruş noktası soruşturmasını denetimi altına alan bir yönetme ilişkisi yoktur. Bunun bir kısmı aşikârdır. Daha önce belirttiğim gibi, Smith şeyleri böyle görmenin tüm insan türlerine tatbik edilebileceğini ama bunun bilhassa kadınlar için mühim olduğunu söyler. Bunun nedeniyse bizimki gibi bir toplumda yönetme ilişkilerinin eril

olmasıdır. Erkekler iktidarın ve servetin çoğunu kontrol eder ve dolayısıyla, üretilen bilginin çoğunu da kontrol etmiş olur. Nesnel bilgi ile erkeklerin yaşantısı arasında bir fark olsa da, kadınlar bu farkı hafifletir.

Ama yönetme ilişkisi Smith için o kadar yalınkat değildir. Yönetme ilişkilerinin erkeklerle ilişki olduğu aşikârdır. Ne var ki işin o kadar bariz olmayan bir kısmı da vardır. Feministler dahil olmak üzere kadınların çalışmaları, sosyal bilimsel soruşturmayı meydana getiren aynı sorunun tuzağına düşebilir. Kadınlar, feminist araştırmanın fikirlerini, ideolojisini veya bulgularını şeyleştirdiğinde olur bu. Ne zaman ki araştırma kanlı canlı insanların yaşantısı dışında başlar, işte o zaman nesnel bir bakış açısı takınır ve en sonunda soyut bilgiyi yaratır. Kadın hareketleri işte böyle böyle "kendi çelişkilerini yaratmıştır" (Smith, 1992, s. 88). O halde, kadınların bilgisinin erkeklerin bilgisinin kisvesine bürünmesi pekâlâ mümkündür. Smith'in yaklaşımında, kaynağı ister erkekler ister kadınlar olsun, hiçbir yönetme ilişkisi yoktur. Duruş noktası soruşturması mütemadiyen yaşantılarda başlamalı ve yine orada bitmelidir.

Dikkatinizi çekmek istediğim diğer şey ise duruş noktası soruşturmasıyla ilişkili tüm okların iki uçlu olmasıdır. Duruş noktası soruşturması, okurlar ve nesneler üretmez, tercümanlar ve özneler için kapı aralar. Duruş noktasında, kadınların yaşamları sadece okunmaz; kadınların yaşamları metinsel olarak belirlenmemiştir. Duruş noktası soruşturmasına başvuran bir araştırmacı, fiili ve metinsel olanla bitmek bilmeyen bir diyalog içindedir. Öznenin sesi, buyurucu metnin sesi ve araştırmacının yorumları arasında devamlı gidip gelinir. Smith (1992) bu gidip gelmeli etkileşimi bir diyalektik olarak görür:

> Bu proje kendisini tıpkı bizler gibi bir konumda olan gerçek insanlar ile parçası olduğumuz, katkıda bulunduğumuz, üzerimizde ve bize karşı bir varlığı ve gücü olduğunu varsaydığımız toplumsal ilişkiler arasındaki bir diyalektiğe yerleştirir. (s. 94-95)

Söz konusu diyalektiğin fiili deneyim ile toplumsal ilişkiler arasında olduğunu gözden kaçırmayalım. Smith ileri bürokratik toplumlarda, başka insanlarla ilişkilerimizin genelde metin aracılığıyla üretilip anlaşıldığını öne sürmektedir. Örneğin, bu dersi veren kişiyle toplumsal bir ilişki olsun. Nedir bu ilişki? Malumu ilam etmek gerekirse, bu bir profesör-öğrenci ilişkisidir. Peki bu ilişki nerede üretilmektedir? Kendiniz ve profesörünüz arasında üretildiğini söyleyebilirsiniz ama bunu söylemekte haksız olursunuz, en azından Smith'in bakış açısından. Söz konusu ilişki siz ile profesörünüz arasında ku-

rulmaktadır, fakat kimin profesör ve öğrenci sayılacağını (üniversiteye kabul edilmek için sınava girip başvuru yapmak zorunda olduğunuzu hatırlayın mesela) ve profesörler ile öğrencilerin nasıl hareket etmesi icap ettiğini harfi harfine ortaya koyan üniversite belgeleri etrafında üretilmektedir.

İlişkilerdeki bu metinsellik neredeyse tek tek tüm ilişkileriniz için geçerli olan bir olgudur. İlişkiler elbette bireyselleşir, ama en kişisel ilişkileriniz bile metinlerle denetlenir, onlar tarafından tanımlanır. Mesela, ebeveynlerinizle (sizce ebeveynlik üzerine ne kadar kitap vardır?) ve flört ettiğiniz kişiyle (flört hakkında ne kadar makale ve kitap yayımlanmıştır? Popüler dergilerde flörtle ilgili ne kadar anket gördünüz?). Ne var ki, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, Smith tüm bu metinlerin göbeğindeyken bile, fiili bir yaşantı gerçekliği olduğunu iddia eder. Smith'in apaçık derdi, soyut, nesnelleştirici metinler ile kadınların yaşantıları arasındaki diyalektiktir.

Böylelikle Smith'in projesinin özüne geliyoruz. Smith (2005) bu projeyi **kurumsal etnografi** diye adlandırmıştır. Bu tabirdeki "etnografi" kısmı, projenin yaşantıya dayandığını ifade etmek için kullanılmaktadır. Demek ki Smith'in projesi soyut teoriyi değil soruşturmayı vurgulayan bir projedir. Ama Smith'in soyutlamalara ve genelleştirmelere kesinkes karşı çıkmadığını da yine hatırlayalım. Smith'in kendisi de soyutlamaları kullanır. Örneğin, fay hattıyla ilgili olarak Smith'in (1987) şu alıntısını göz önünde bulunduralım: "Kadın odaklı bir sosyolojinin sonuçlarına yönelik bu soruşturma, bilincin toplumsal biçimleri içindeki kadın/kadınlar olarak benim/bizim deneyimimdeki/deneyimlerimizdeki bir kopuş noktasının keşfiyle başlar." (s. 49) Smith bu soruşturmada hem soyutlamalara hem de tikelliklere başvurur: benim/bizim, kadın/kadınlar. Kadınlar –ki bu evrensel bir terimdir– diye bir şey söylemek zaten teorik bir soyutlamayı varsayıp kullanmak demektir. Dolayısıyla Smith'in kendisi de soyut kavramlara başvurmakta ve bunların başlı başına sorunlu olduğunu söylememektedir – sorun, bunlarla ne yaptığımızdır. Onun kaygısı soyutlamaların "bütünüyle söylemsel bir işlev"e indirgenmesidir (Smith, 1992, s. 89). Bu da kavramlar şeyleştiğinde veya soruşturma metinde başladığında olur: "Kategorilerle başlamak, söylemde başlamak demektir." (s. 90)

Smith'in soyutlamaları kullanıp ele almasının bence iki yolu var. Birincisi, duruş noktası soruşturmasında, kavramlar asla statik bir gerçekliği temsil ediyorlarmış gibi alınmaz. Yaşantı, içinde duyguların, fikirlerin ve davranışların ortaya çıkıp mütemadiyen değiştiği süreğen, etkileşimli bir süreçtir. Dolayısıyla, duruş noktası soruşturması sırasında açığa çıkan kavramlar gev-

şek bir şekilde ele alınır ve "olan bitenin nasıl işlediğini" keşfetmeye yönelik o dur durak bilmeyen macerada dönüşmelerine olanak tanınır.

Smith'in teorik kavramlara yaklaşımının ikinci ve belki de daha önemli olan yanı, yönetme ilişkilerinin kurulup idare edildiği tarzı kuran söylemsel metnin parçası olmasına dayanır. Gördüğümüz üzere, "bilginin nesnelleştirilmesi çağdaş yönetme ilişkilerinin genel bir özelliğidir" (Smith, 1990, s. 67). Duruş noktası soruşturmasının mühim bir ilkesi, metinlerin yaşantı düzeyinde pratiklerle nasıl bir araya konduğunu ortaya çıkarmaktır. "Bu süreçleri görünür kılınınca, bunların içine nasıl dahil olduğumuz ve onları kendi pratiklerimizin içine nasıl kattığımız da görünür kılınmış olur" (Smith, 1992, s. 90); ayrıca, böylelikle "bireysel öznelerin nitelikleri değil de örgütlenme veya söylem nitelikleri olan" bilinç biçimlerine yaratmaya kendimizi nasıl dahil ettiğimiz de görünür kılınır" (Smith, 1987, s. 3).

Smith'in *kurumsal* kelimesini kullanması işte bu noktada önem kazanır. Bu kelime, söz konusu yaklaşımın kurumsallaşmış iktidar ilişkilerinin kendine tabi kıldığı öznelerin yaşantıları üzerindeki etkilerini irdelemeye hayati önem verdiğine işaret eder. Kurumsal etnografi insanların fiili durumlardaki pratik eylemlerinin anlamlı bir toplumsal düzeni nasıl ürettiğine odaklanması bakımından, etnometodoloji ve simgesel etkileşimciliğe benzer. Ama bu yaklaşımların ikisi de toplumun yönetici kurumlarına Smith'in yönteminin verdiği teorik yeri vermez. Bu bakımdan, Smith'in yöntemi daha ziyade, iktidarı ve metni konu alan çağdaş Marksçı izaha benzer. Nitekim kurumsal etnografi metinlerde ve metinler aracılığıyla ifade edildiği haliyle yönetme ilişkileri ile bu metinleri müzakere edip uygulamaya koyan insanların fiili deneyimleri arasındaki diyalektik etkileşimi inceler.

Smith neyi kastettiğini görmemize yardımcı olmak için harita benzetmesine başvurur. Haritalar uzamı kat etmemizi kolaylaştırır. Bilmediğim bir şehirdeysem, bir haritaya bakıp yolumu nasıl bulabileceğime dair makul bir kanaate varabilirim. Ne var ki haritalar ne şehrin kendisine ne de deneyimimize tekabül eder. Smith (1992) sosyolojinin bir harita gibi işlemesini ister – yürüyen ve şehrin (metnin) nesnel yapıları içinde kendi yolunu (yaşantısını) bulan kişiye dair izah sunan bir harita. Böyle bir sosyoloji "insanların deneyim ve eylem alanlarını, 'olan bitenin nasıl işlediği'ne ilişkin olarak genelde güvenilebilir bir doğruluğu olan, toplumsal örgütlenme ve ilişki izahlarına bağlayacaktır" (s. 94).

Özgül olaraksa, Smith yönetme ilişkilerinin kadınların yaşamlarına nasıl nüfuz ettiğini ortaya çıkarma kaygısındadır. Bu ilişkiler, gördüğümüz

üzere, metinlerin ve araştırmacıların aracılığıyla belirir. Fakat çoğu durumda, yönetme ilişkileri kadınlar tarafından yanlış kavranır. Bu ilişkilerin meşruiyetindeki normallik, söz konusu ilişkileri görünmez kılar. Demek ki bu haritaların yapabildiği şeylerden biri, bu yönetme ilişkilerini ve bu ilişkilerin kadınların yaşantılarını nasıl etkilediğini görünür kılmaktır.

Smith gerçek kadınların feminist açıdan veya duruş noktası açısından yazılan metinleri kendi hayatlarına nasıl dahil ettiğini, nasıl gördüğünü ve onlara nasıl karşılık verdiğini de dert eder. Bu önemli bir meseledir. **Şekil 16.1**'e baktığımızda, duruş noktası soruşturmasının otomatik olarak ve daima tercümanlar ve özneler ürettiği izlenimine kapılabiliriz. Başka bir deyişle, duruş noktası soruşturması statik bir şeymiş, bir kez icra edildiğinde soruşturma mütemadiyen duruş noktası olarak duruyormuş gibi görünür. Halbuki Smith hiç de bunu kastetmez. Duruş noktası ile metinler arasındaki iki uçlu oka yine dikkatinizi çekerim. Duruş noktası soruşturması metinde ifade edildiği anda, gerçeklik olarak ele alınma ve böylece söylemselleşme tehlikesi vardır. Nitekim Smith'inkisi metnin nesnelleştirici etkisini ciddiye alan, devamlı sürüp devamlı değişen bir projedir.

> Bana göre, kadınların duruş noktası, işler kayıp aşkın özneye yönelmeden önce soruşturmanın başlatılabileceği bir yeri belirler. O noktaya çıktığınız anda, yani metinle dolayımlanmış söyleme yerleştiğinizde, metinsel yüzeyin okuma tarafına çaresizce yapışıp kaldığınızda, bilfiil kendi okumanızı *yaptığınız* diğer tarafı bulmak için o yüzeyin etrafına bakamaz hale gelirsiniz. Geriye dönüp bakabilirsiniz, ama kanlı canlı insanların deneyimlerinden başka bir duruş noktasına çoktan bağlanmışsınızdır (Smith, 1992, s. 60)

Özet

- Smith günümüz toplumunda iktidarın metin yoluyla icra edildiğini iddia eder. Smith metni üç etkeni kullanarak tanımlar: gerçek kelimeler veya simgeler, fiziksel mecra ve metnin maddiliği. Bunlar arasında Smith'in en çok kafa yorduğu ise üçüncüsü, yani fiili yazma ve okuma pratikleridir. Bilimin, sosyal bilimin ve örgütlerin ürettiği metinlerin tümü değilse de çoğu kendi olgusallıklarına herhangi bir öznelliğe, bireye veya deneyime göndermeyi ortadan kaldırarak ulaşır.
- Toplumdaki yönetici grubun büyük ölçüde erkeklerce oluşturulması bakımından, söz konusu metinler cinsiyetlidir. Erkekler bu metinlerde çalışıp yaşar ve dolayısıyla onları şeylerin mevcut hali-

nin sorgusuz sualsiz kabul edilen ifadeleri olarak görür. Kadınların deneyimi ve bilinci ise çatallıdır: Kadınlar çağın hâkim söylemi olarak kendilerini metnin içinde deneyimler, ama aynı zamanda yaşamlarının önemli bir parçasını metnin dışında deneyimlerler. Fiili hayatın olumsallıklarıyla da kadınların yaşamlarının işte bu kısmında karşılaşılır, kadınların deneyimi erkeklerin soyut yönetici metinlerinden daha sıkı bir gerçeklik temeline işte böylelikle ulaşır. Dahası, erkeklerin nesnel yönetici metinleri doğru kabul edebilmesi, kadınların tüm düzenin temelini oluşturan emeğin çoğunluğunu sağlaması sayesindedir.

- Çatallı bilinç; işletme, sosyoloji, psikiyatri, psikoloji ve siyaset bilimi gibi disiplinlerde eğitim alan kadınlar için bilhassa sorunlu hale gelir. Bu mesleklerde kadınlar, fay hattındaki kadınların yaşantılarını göz ardı ederek, yönetici metinleri yazıp okuma eğitimi alır.
- Smith kadınların yaşantılarına öncelik veren bir teorik sorgulama yöntemi (duruş noktası soruşturması veya kurumsal etnografi) önerir. Bu şemada metinlerin defteri dürülmez; bilakis, metinler kadınların kanlı canlı, fiili deneyimlerinin bağlamına yerleştirilir. Smith böylelikle metin ve kadınların deneyimi arasındaki diyalektik etkileşimde var olan bir araştırma alanı açmış olur.

TEORİ ALET ÇANTANIZ İÇİN

- Duruş noktası teorisinin teorik perspektifine dair 250 kelimelik bir özet yazın.
- Bu bölümü okuyup anladıktan sonra, şu terimleri teorik açıdan tanımlayabilmeli ve onların duruş noktası teorisi açısından taşıdığı önemi açıklayabilmelisiniz: iktidar pratikleri, yeni materyalizm, metinler, olgusallık, duruş noktası, kurucu çalışma, yönetme ilişkileri, fay hattı, kurumsal etnografi.
- Bu bölümü okuyup anladıktan sonra, şu sorulara (teorik bir cevap vermeyi unutmadan) yanıt verebilmelisiniz:
  - Duruş noktasının bir teoriden ziyade yöntem oluşunu açıklayın. Bazı feminist çalışmalar duruş noktasına nasıl ters geliyor?
  - Yönetme ilişkileri sosyal bilim yoluyla nasıl ifade buluyor?

- Yeni materyalizm nedir? Yeni materyalizm insanların doğru veya olgusal diye kabul ettiği şeyleri nasıl etkiler?
- Genel sosyolojik yaklaşım ile Smith'in yaklaşımı arasındaki farkları açıklayın.
- Fay hattı toplumsal cinsiyet eşitsizliğini nasıl devam ettiriyor?
- Smith'in kurumsal etnografisini tasvir edin. Diyalektik midir? Kurumsal etnografinin faydalarının neler olabileceğini düşünüyorsunuz?

Daha Fazlasını Öğrenmek İçin – Birincil Kaynaklar

- Dorothy E. Smith, *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*, Northeastern University Press, 1987.
- Dorothy E. Smith, *The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge*, Northeastern University Press, 1990.
- Dorothy E. Smith, *Institutional Etnography: A Sociology for People*, AltaMira Press, 2005.

Dünyayla Bağdaştırmak

- Bir öğrenci olarak, sosyal ilişkiler aracılığıyla yönetme ilişkilerine nasıl dahil olduğunuzu görüyorsunuz? Eğer bir kadınsanız, yaşamınızda çatallı bilinç görüyor musunuz? Bir sosyolog olarak, yönetme ilişkilerinin tuzağına düşmekten ve bu ilişkilerin denetimine girmekten nasıl kaçınacaksınız?
- Genel olarak, nesnelleştirilmiş bilginin insanların kendilerini görme ve deneyimleme tarzına ne gibi olası sonuçları olduğunu düşünüyorsunuz? Toplumun kendisi toplumsal şeylere dair nesnel bilgiyi ortadan kaldırsa bunun olası sonuçları neler olurdu?
- Nesnelleştirilmiş bilgi toplumsal cinsiyetinizi ve ilişkilerinizi nasıl etkiliyor? "Olguların" ve anketlerin çağımızda yaygın olduğunu, televizyon kanallarında ve çeşitli dergilerde devamlı göründüğünü hatırlayın. Nerede belirirse belirsin, nesnelleştirilmiş bilginin yaşamınızda aynı türden etkileri olacaktır. Dolayısıyla, bu soruyu cevaplarken, popüler medyadaki olguları ve anketleri ne sıklıkta kullandığınızı, onlara ne sıklıkta göndermede bulunduğunuzu muhakkak göz önünde bulundurun.

Konu İzleklerini Örmek

- Foucault ile Smith'in iktidarın nasıl dolayımlandığına ilişkin fikirlerini karşılaştırın.
- Smith'in fay hattı fikri ile Chafetz'in eril mikro-kaynak iktidarı teorisini karşılaştırın.
- Patricia Hill Collins'in teorisi ile Smith'in teorisi nasıl örtüşüyor? Irkla ilgili konularda metinler nasıl farklı veya daha kuvvetli bir şekilde kullanılıyor? Yahut, ister toplumsal cinsiyet ister ırk açısından olsun, öznel deneyimin bastırılmasının aynı olduğunu mu düşünüyorsunuz?
- Comte'un pozitivizm ve sosyoloji vizyonuna dair kısa bir genel değerlendirme yazın. Ardından, Comte'un çalışmasını eleştirmek için Collins ve Smith'e başvurun. Genel olarak, demokrasi projesinde sosyolojinin yerini nasıl değerlendirirsiniz?

ON YEDİNCİ BÖLÜM

Cinsiyetin Sunumu

Judith Butler

Teorisyene Kısa Bakış
Kavramlar ve Teori: Bedenlerde Ne Var?
Bedeni Kazımak
Edimsellik – Bir Gerçekliği İlan Etmek
Amil ve Amel
Kavramlar ve Teori: Dadanma, Altüst Etme ve Queer Siyaseti
Özet
Perspektifi Benimsemek: Postyapısalcılık ve Queer Teorisi
Teori Alet Çantanız İçin

Sosyoloji bir şeyin yüzeyinin altında var olanı ifşa etme alışkanlığıdır. Örneğin, çoğu insan bir şey satın aldığında, gözleri yalnızca satın aldıkları şeyi görür. Eğer onlara ellerindekinin ne olduğunu ve onu neden satın aldıklarını sorarsak, muhtemelen, "Bu bir ceket ve ihtiyacım vardı," gibi bir şey söyleyeceklerdir. Fakat bir sosyolog "hayır" deyip daha derine bakacaktır. Eğer o ceketin yüzeyinin altına bakarsanız, sömürü ve yabancılaşma görürsünüz; "ona ihtiyacınızın olması"nın sebebi de meta fetişizmidir. Postmodern bir sosyolog ise daha da ileri giderek, burada bir simulakrum ve hipergerçeklik bulacaktır. Sosyoloji öğrencileri olarak sizler bu sosyolojik hamleye muhtemelen biraz aşinasınızdır ve toplumsal şeyleri izah etmeye çalıştığınız sırada insanların size yadırgayan gözlerle bakmasına alışmışsınızdır.

Judith Butler bizden sosyologların her zaman sorduğu şeyi yapmamızı isteyecektir: Yüzeyin altına bakın. Altta bakmamızı istediği şey, bedendir. Bu bizim için yeni değildir; Bourdieu, Sekizinci Bölüm'de aynısını yapmıştı. Eti ve patatesleri sırf tatları iyi diye sevdiğinizi düşünüyordunuz. "Hayır," de-

mişti Bourdieu bize, "zevklerimiz sınıfsallığı açığa çıkarır." Tıpkı postmodernistler gibi Butler da bizden bir sonraki adımı atmamızı ve daha derine bakmamızı isteyecektir. Bedenin yalnızca sınıfsallık boyutu yoktur; beden aynı zamanda cinsiyetlenmiştir. Beden nasıl ki sınıfsallığı maddileştiriyorsa, benzer biçimde normatif heteroseksüelliği de maddileştirir.

Butler'ın teorisini incelerken, genelde sosyalleşme diye düşündüğümüz şey ile Butler'ın maddileşme fikri arasında temel farklar olduğunu lütfen aklınızda bulundurun. Gordon Marshall'ın (1998) *Sosyoloji Sözlüğü*'nde sosyalleşme şöyle tanımlanıyor: "Gerek toplumun normlarını ve değerlerini içselleştirmek gerekse toplumsal rollerimizi oynamayı öğrenmek suretiyle, toplumun üyeleri haline gelmeyi öğrendiğimiz süreç." (s. 624) Sosyalleşme önceden var olan bir kişiyi, toplumun beklentilerini öğrenecek, sonra da bunları yerine getirecek birini varsayıyor gibidir. Bunu şöyle düşünelim: Bir şeyi içselleştirmem için, bir içselliğin halihazırda var olması gerekir; bu içsellik, bir dışsallığa, yani bir bedene göndermeyle var olur. Dahası, bir şeyi öğrenmem için, zaten var olmam gerekir. Bunu anlamıza yardımcı olabilecek çılgın bir düşünce deneyi size: Bir beş yıl daha doğmayacak oğlumun dün çarpma tablosunu öğrendiğini söylersem bunun hiçbir anlamı olmaz. Böyle bir şeyi söyleyebilmem için oğlumun zaten var olması gerekir. Aynısı burada da geçerlidir. Sosyalleşme fikri potansiyel bir aktörün var olduğunu varsayar.

Butler'ın maddileşme fikri, sosyalleşme fikrinden çok daha derindir. Butler, bedenin dışında olanın, toplumsal olarak yaratıldığını söyler. *Beden toplumu maddileştirir veya onu fiziksel varlık düzlemine getirir.* Demek ki sırf toplumun normlarını, değerlerini ve inançlarını içselleştirmiyoruzdur. İçselleşmenin varsaydığı o dışsallığın (bedenin) kendisi toplumsal bir inşadır. Dahası, birey toplumu "öğrenmez"; toplum *aracılığıyla* vücuda gelir. Öznel benliğimiz tarihsel ve toplumsal açıdan özgüldür. Foucault'da bunu kısmen görmüştük, Butler da onun bu argümanı üzerinden ilerliyor.

TEORİSYENE KISA BAKIŞ

Kısa Biyografi

Judith Butler, 24 Şubat 1956'da Ohio eyaletinin Cleveland şehrinde doğdu. Erken yaşlarda felsefeyle ilgilenmeye başladı ve 1984'te Yale Üniversitesi'nden doktora derecesi aldı. Yale Üniversitesi'nde, Alfred Schutz'un (bkz. Beşinci Bölüm) öğrencisi olan Maurice Natanson'dan etkilendi. Natanson,

Butler'ı fenomenolojiyle tanıştırmada etkili olmuştu. 1990'da yayımladığı *Gender Trouble* (*Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, Metis Kitap, 2008) Butler'a uluslararası ün kazandırdı. Diğer önemli eserleri arasında ise şunlar yer alır: *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (*Bela Bedenler*, çev. Zeynep Talay, Cüneyt Çakırlar, Pinhan Yayıncılık, 2014), *Undoing Gender* ve *Giving an Account of Oneself*. Halihazırda Maxine Elliot Retorik Profesörü ve Berkeley'deki Kaliforniya Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde çalışıyor.

Temel Sosyolojik Meseleler

Bodies That Matter: On the Discurseive Limits of "Sex" kitabına yazdığı önsözde Butler (1993) düşüncelerini harekete geçiren daimi merakı şöyle anlatır:

> Bedenlerin "cinsiyetlenmiş" olarak maddileşmesi hangi sınırlar içinde gerçekleşir; cinsiyeti ve daha genel olarak da bedenler "meselesini" veya "maddesini", bu sınırların içinde durmadan tekrarlanan, şiddet dolu bir çerçevelemeyle kültürel anlaşılabilirliği sağlamasını nasıl anlayabiliriz? Hangi bedenler mesele olur ve neden? (s. xi-xii).

Açıkçası, Butler bedenlerin toplumsal olarak nasıl kurulduğunu, özgül olaraksa nasıl cinsiyetlenmiş hale geldiklerini dert etmektedir, ama daha fazlası da vardır. Butler'ın bu merakı örtük olarak daha derin meseleleri içerir. Butler, öznellik –insanların benliği düşünme, hissetme, benliğe yönelik olarak hareket etme ve onunla ilişki kurma tarzları– ile beden (varoluşumuzun nesnel kısmı) arasındaki bağlantıyı bilmek ister. Beden nasıl olur da benliğin, öznelliğin ve başkasının temelini oluşturur? Nasıl olur da beden olmadan, "hiçbir 'ben' veya 'biz' olmaz"? (s. xi). Dahası, Butler, toplumsal olarak anlaşılabilir bir bedenin kurulmasıyla hangi bedenlerin, hangi olasılıkların dışlandığını bilmek ister. Bu soru basit karşıtlıkların ötesine geçer, zira karşıtlıklar şeylerin tanımlanmasının olmazsa olmazıdır. Butler ne tür bedenlerin yok sayıldığını ve tanımsız bırakıldığını bilmek ister. Bilinmeyen, bilinene nasıl dadanır, musallat olur? Hangi fiziksel kaybı hisseder, ama dile getiremeyiz? Hangi "kendi olanaksızlığının heyulası" bedenimize musallat olur?

Basitçe Söylersek

İnsan bedeni, genelde basitçe biyolojik olarak görülür veya sosyolojide, tipik olarak ya toplumsal bir nesne ya da benliği ifade etmek için kullanılabilecek bir şey olarak görülür. Butler ise bedenin aslında maddileştiğini,

vücuda getirildiğini gösterir. İnsanlar her şeye anlam kazır ve bu kazıma faaliyeti şeyin kendisini, bedeni de şekillendirir, kalıplandırır, yani değiştirir. Toplumsal bir bedenin asli gerekliliği, cinsiyetlenmiş olmasıdır. Dolayısıyla, bedenler heteroseksüellik normuyla yontulur ve bu kültürel normun pratikleriyle meydana getirilir. Bu kültürde heteroseksüelliğin dışındaki tüm cinsellikler normu kendi temelinde deviren altüst edişler olarak hareket eder; bu altüst etme edimleri olasılıklara kapı aralar.

Anahtar Kavramlar
Arke-yazım, hegemonik heteroseksüellik normu, söylemsel işlev, yinelenebilirlik, edimsellik, amil ve amel, şimdici kanı, baskılama, melankoli, maddileşme, altüst etme, *queer* teori.

Kavramlar ve Teori: Bedenlerde Ne Var?

Uzun bir süredir sosyolojinin toplumsal cinsiyete yaklaşımı bedene ve cinsiyete bir tür bağımsız varoluş bahşetmek yönünde olmuştur. Bu yaklaşım toplum düşünürlerinin genel olarak bedeni düşünme tarzlarını yansıtır – tabii o da, bedeni hiç düşünmüşlerse. Örneğin George Herbert Mead (1934) dikkatimizi bedene fazlaca odaklamaya karşı bizi uyarır: "...algılanan bir nesne olarak bireyin bedeninin deneyimlerin kendisine iliştirilebileceği bir merkez sağladığı ... yolundaki kolay varsayıma karşı bir kez daha uyarıda bulunmakta fayda bulunabilir." (s. 357) Mead'in bu uyarısı bizim için bilhassa önemlidir, zira sosyolojideki tüm klasik veya özgün düşünürler arasında, bedenin ehemmiyet taşıdığını düşünmesi en muhtemel kişi odur. Ama Mead, burada bedene fazla önem vermeye karşı uyarıda bulunmaktadır. Talcott Parsons, fiziksel bedeni teoriye açık bir şekilde dahil eden ilk kişilerden biriydi, fakat ona göre beden biyolojik bir organizmadan ibaretti – kontrol hiyerarşisinde organik ve psikolojik sistemler arasında bir ayrım yapmıştı.

Toplum düşünürleri, bedeni sırf biyolojik olmanın ötesine geçebilecek bir şey olarak düşünmeye başladıklarında; beden artık toplumsal bir nesne, simgesel anlamlara bürünebilecek bir şey olarak tahayyül edilir olmuştu. Nitekim Chris Shilling (1993), beden konusuna ayrılan ilk sosyoloji kitaplarından birinde, şöyle der: "Sayıları gittikçe artan birçok insan bireysel kimliklerinin ifadeleri olarak kendi bedenlerinin sağlığı, şekli ve görünümüyle günden güne daha fazla ilgileniyor." (s. 1) Shilling'in bedenden nasıl bahsettiğine dik-

kat edin: Beden, bizlerin günden güne daha fazla ilgilenir olduğumuz bir şey veya toplumsal nesnedir. Bedene dönük aynı yaklaşım Seymour Fisher'in (1973) *Body Consciousness* (Beden Bilinci) kitabında da görülür: "Bu kitaptaki esas amacım insanların kendi bedenlerini anlamlandırmayı öğrenmek için başvurdukları stratejileri düşünmektir." (s. ix) Burada da beden kişinin kendisinden ayrı bir şeydir. Süsleyebileceğimiz, üzerine pimpiriklenebileceğimiz veya anlamlandırabileceğimiz bir şeydir.

Pierre Bourdieu, bedenin bir organizma ya da toplumsal bir nesne ve hatta bir ifade aracından ibaret olmadığını açıkça gören ilk teorisyenlerden biriydi. Bedenin habitus yoluyla sınıflandığını iddia etmişti. Bourdieu'nün şemasında, bedenlerimiz kültürlenir – sosyalleşme süreciyle sınıf temelli beğeniler ve yatkınlıklar edinir. Demek ki sınıf, bedenlerinizde yapılanmakta ve çoğalmaktadır. Beden, sınıfın konumlandığı yerdir. Butler, Bourdieu'nün bedene yaklaşımını bir adım öteye taşır. Cinsiyet (*sex*) ile toplumsal cinsiyet (*gender*) arasındaki ayrımın doğru olmadığını öne sürer. Toplumsal cinsiyet konusunda aldığınız derslerde ve hatta sosyolojiye giriş dersinizde bile hocanızın cinsiyet ile toplumsal cinsiyetin birbirinden farklı olduğunu söylediğini hatırladığınıza eminim. Bu hikâyeye göre, cinsiyet biyolojik donanıma (yani bedene), toplumsal cinsiyet ise bedensel cinsiyet farkları etrafından örülen toplumsal olarak kurulu rollere göndermede bulunur. Bu ayrım, toplumsal cinsiyetin kültürel bir varlık, cinsiyetleri (halihazırda var olan bedeni) kontrol etmek ve onların aralarında ayrımlar yapabilmek için toplumsal bir şekilde yaratılmış bir şey olduğunu göstermek için yapılır. Sosyolojinin şöyle bir şey demesini sağlayan bir manevradır bu: "Cinsiyet biçiminde biyoloji vardır elbette, ama bu aslında önemli değildir. Esas önemli olan toplumsal cinsiyettir." Buna cevaben Butler, "Hayır," der, "cinsiyetin asli bir önemi vardır."

Bedeni Kazımak

Butler, düzenlenen tek şeyin cinsiyetle ilişkilendirilen *pratikler* olmadığını, cinsiyetin kendisinin de kontrol edildiğini ileri sürer. Mesele sırf ne yaptığımız değil, aynı zamanda ne olduğumuzdur. Butler'ın cinsiyetten kastı, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet derken genelde kastettiğimiz şeyle aynıdır – bedenin biyolojik koşulu olarak cinsiyet. Ne var ki Butler (1993) cinsiyetin kaynağının yalnızca biyoloji olduğunu düşünürken yanıldığımızı söyler:

> "Cinsiyet" kategorisi, başından itibaren, normatiftir... Öyleyse, bu anlamda, "cinsiyet" hem bir norm işlevi görmektedir, hem de yönettiği bedenleri

> üreten düzenleyici bir pratiğin parçasıdır; bu pratiğin düzenleyici kuvveti bir tür üretken güç, kontrol ettiği bedenleri üretme –ayırma, dolaşıma sokma, farklılaştırma– gücü olarak ortaya konur (s. 1).

Arke-yazım şeklindeki postyapısalcı bir yazma fikrine başvuran Butler bedenlerin kazındığını iddia eder. *Arke-yazım* şiddetli bir hakketme, nakşetme, oyma biçimidir. Bir benzetme yapmak gerekirse, genç sevgililerin isimlerinin ilk harflerini ağaca kazımalarını düşünebiliriz. İnsanların yaptığı her şey böyledir – normalde düz ve anlamsız olan bir yüzeye bir önem, bir anlam, bir gerçeklik kazırız. Butler cinsiyetin bir oymadan ibaret olduğunu, bedeninse adeta toplumca şekillendirilen biçimsiz bir hissiz hücreler yığını olduğunu, bizim de bu yığına cinsiyet adını verdiğimizi iddia eder. Sözünü ettiğimiz haketme faaliyeti şiddetlidir, çünkü diğer ihtimalleri zora başvurarak yadsır.

En başından beri, cinsiyetin normatif olduğunu gözden kaçırmayın. Burada bir hususta son derece açık olalım. Cinsiyetten (*sex*) bahsettiğimizde, "seks yapmaktan" bahsetmiyoruzdur. Bizi burada ilgilendiren şey o faaliyet değildir. Siz bir cinsiyetsinizdir –bir insan olarak varoluşunuzun asli bir parçası cinsiyettir– ve bu cinsiyet, cinsiyetli bedenlerin toplumsal kontrolün sonucu olması anlamında normatiftir. Butler'ın burada cinsel davranışlardan veya kimliklerden bahsetmediğini görmekte fayda var. Davranışlar ve kimlikler, bedene dair şeylerdir ama bedenin kendisi değillerdir. Bedenle ilgili şeyler önemli değildir demeye getirmiyoruz, bilakis önemlidirler. Bedeninizle kurduğunuz ilişki hayati önem taşır. Vücudunuza dövme yaptırabilirsiniz ya da yaptırmayabilirsiniz; onu forma sokabilirsiniz ya da sokmayabilirsiniz; haplar ve alkolle onu istismar edebilirsiniz ya da etmeyebilirsiniz. Öyle ki, Anthony Giddens'a göre beden, geç modernitedeki düşünümsel benlik projesinin bir parçasıdır. Gündelik hayatlarımızda bedenle bu kadar meşgul olmamızın sebeplerinden biri muhtemelen budur.

Butler (1993) bedenlerin kendi başlarına –oldukları halleriyle, var olma tarzlarıyla, maddilikleri açısından– önemli olduğunu söyler. Önemlidirler, zira biyolojik organizmalardan ibaret değillerdir. Beden, baştan aşağı toplumsal bir üretimdir – cinsiyet "maddileşmesi zorlamayla harekete geçirilen düzenleyici bir idealdir ve bu maddileşme bir hayli düzenlenmiş kimi pratiklerle gerçekleşir (veya gerçekleşemez" (s. 1). Cinsiyet bir bedeni *bir beden olarak* nitelendiren şeydir. Cinsiyetsiz bir insan bedeni hayal etmeye çalışın. Aklınızda muhtemelen hiçbir şey uyanmayacaktır. Cinsiyet bedenlerimizi özgül olarak insani kılan temel öğelerden biridir – Butler'a (1993) göre, cinsiyet

"kültürel anlaşılabilirlik alanında bir bedene yaşam imkânı veren şey"dir (s. 2). Bedenlerimizi cinsiyetten ayrı olarak anlamlandıramayız.

Butler, bedenin hegemonik heteroseksüellik normunu çevreleyen psikodinamik süreçlerle cinsiyetlendirildiğini iddia eder. Bu cümleyi anlaması belki biraz zor olabilir, o yüzden bunu parçalara ayırarak, önce en kolay parçayı (hegemonik heteroseksüellik normunu) ele alarak ilerlemeye başlayalım. Hegemonya üstün bir nüfuz veya otorite sahibi olmak demektir. Nitekim Butler cinsiyet üzerindeki üstün otoritenin heteroseksüel olduğunu söylemektedir. Sırf birbirine ilgi duyan, biri eril, diğeri dişil, iki beden türü söz konusudur burada. Bu tanımdaki anahtar kelime *sırf*'tır. Türümüzün erkekleri ve dişilerinin cinsel olarak birleşmeleri biyolojik açıdan elbette gereklidir. Gelgelelim, Foucault'un cinselliğin tarihi hakkındaki kitaplarında gösterdiği üzere, ikibiçimli (iki bedene dayanan) cinsel çekimin dışlayıcı olması gerekmez. Örneğin, Antik Yunan toplumunda erkeklerin oğlanlara cinsel ilgi duyması normaldi, ama antik Yunanlılar türlerini yine de gayet sorunsuzca devam ettirebilmişti.

Psikodinamik süreci anlamaksa biraz daha zordur. Psikodinamik teoriden bahsettiğimiz her an, ya Sigmund Freud'a göndermede bulunuyoruzdur ya da fikirlerimizi ona dayandırıyoruzdur (Yedinci Bölüm'de anlattığımız teorisini hatırlayın). Freud, psikocinsel aşamalarla ve Oidipus kompleksinin çözülmesiyle insanların birer ego geliştirdiğini iddia etmişti. Freud'a göre, kişinin içsel varlığının üç parçası bulunur: id, ego, süperego. Ego, id ile süperegonun talepleri arasında aracılık kurar. Önemli farklar olsa da, ego genelde sosyologların benlik dediği şeye denk düşer.

İnsanlar bir ego veya süperegoyla doğmaz; doğduğumuzda yalnızca id vardır ve o da tutkularımızın, arzularımızın yatağıdır. İdin önemli yanı tüm psişik enerjimizin, yani libidomuzun kaynağı olmasıdır. Dünyadaki temel motivasyonumuz olan id, dürtüsel enerjiye tekabül eder – insanların içgüdüye en çok benzeyen şeyidir bu. İd bizi temel ihtiyaçlarımızı tatmin etmeye zorlar; bunların arasında en temel olanı cinsel tatmindir. Fakat id tatmin yolunda sorunlarla karşılaşır. Tüm ihtiyaçları daima hemen doyurulamaz. Bu durum hayvanlar için de besbelli geçerlidir; aradaki esas fark ise insanın tatmin kaynağının başka insanlar ve toplum olmasıdır. Nitekim, id insani çevresinden direnişle karşılaşıp tüm isteklerini tatmin edemeyince, enerjisi bir bakıma iki yöne ayrılır: ego ve süperego.

Freud'a göre, çocuğun gelişimindeki en mühim adımlardan biri Oidipus kompleksi ve bu kompleksin çözülmesidir. Bu aşama 3 ila 5 yaş arasında

vuku bulur. Bu aşamanın başlangıcında, çocuk esasen annesine bağlıdır, bu da en çok meme emme ve beslenme yoluyla olur. Söz konusu asli bağlılık id ve onun libido enerjisiyle gerçekleşir, yani bu esas itibariyle duyusal ve duygusal bir bağlılıktır, düşünsel değil. Psişik açıdan başarıyla gelişebilmek için, gerek oğlanların gerek kızların bu bağlanma meselesini çözmeleri gerekir. Bilhassa oğlan çocukları açısından, bu aşamadaki zorluklardan biri anneden kopmak ve aynı cinsiyetten ebeveyne bağlanmak (kızlar için bu, anneye yeniden bağlanmak demektir), ama aynı zamanda bu duyusal-duygusal bağlılığı inkâr etmektir. Çocuk aynı cinsiyetten olan ebeveyniyle özdeşleşip aynı zamanda kendi cinsel içgüdülerini baskıladığında bu çözülme başarılmış olur.

Hatırlayın, bebekler bir arzular yumağından ibaret olarak doğar. Tüm arzular benzer şekilde hissedilir ve bu arzuların ne zaman, neden, nasıl veya kimden karşılık bulacağının önemi yoktur bu noktada. Demek ki gelişimimiz bir açıdan bu arzuların "doğru" mecralara yönlendirilmesi demektir. Çocuğun annesine olan bu libido bağlılığının kayda değer bir kısmı cinseldir. Freud cinsel derken illa bunu benim ya da sizlerin anlayabileceği şeyi kastetmemişti. Bu çok daha temel ve ilkeldir – çocuğun genel içgüdüsel dürtülerinin bir parçasıdır burada söz konusu olan. Bunu yemeğe duyulan açlık gibi düşünebiliriz. Yemeye yönelik temel bir içgüdümüz vardır; ama neyi, ne zaman ve nasıl yiyeceğimiz kültürel olarak programlanmıştır. Psikodinamik teori cinselliği aynı şekilde görür. Cinsellik sihirli bir şekilde buluğ çağında ortaya çıkmaz; cinsellik başından beri vardır. Başkalarına fiziksel, duyusal bağlılığın asli bir biçimidir. Üstelik yemekte olduğu gibi, çocuğun arzuları "uygun" duyusal bağlılık nesnelerine yönlendirilmelidir.

Cinsellik ve yemek, elbette farklı şeylerdir. Cinsellik psişe açısından çok daha önemlidir. Yemekte, psişik bir kayıp algısı yoktur, yemek yemediğimizde sadece bedensel bir açlık duygusu hasıl olur. Fakat cinsellikte bir psişik kayıp hissi vardır. Başkalarına başarıyla bağlanabilmesi için, çocuğun annesine yönelik arzularını bastırması gerekir. Bu bastırma fikri postyapısalcı fark (*différance*) mefhumuyla paralellik arz eder – önem ve anlam bastırmayla yaratılır. Sıradan bir örneğe başvurmak gerekirse, bir gitarın gitar olması için, "keman"ın tüm tikel anlamlarının bastırılması, geride tutulması gerekir. Burada sözünü ettiğimiz bağlamda, yani cinsellikteyse, toplumsal olarak tanımlanmış bir bağlılık lehine, genel duyusal bağlılığı bastırmaya çağrılırız. Hegemonik heteroseksüellik normunda, bu durum oğlan çocuğunun cinsel bağlılığını diğer kadınlara kaydırması, kız çocuğununsa bunu erkeklere aktarması gerektiği anlamına gelir. *Ama bastırılan arzular idin veya bilinçdışının içinde*

var olmaya devam eder. Bu tutkuları inkâr etmek suretiyle denetim altında tutmaksa süperegonun ve egonun işidir.

Görüldüğü üzere, Butler, Freud'a dayanmakta ama onu Foucaultcu bir gözle yorumlamaktadır. Foucault tüm bilgilerin tarihsel olarak özgül olduğunu ve bilgiyi anlamanın en iyi yolunun söylem kavramına başvurmaktan geçtiğini öne sürmüştü. Başka bir deyişle, Freud'un Oidipus kompleksini kavrayışı kendi çağına özgüdür – insanların evrensel olarak içinden geçmesi gereken asli bir aşama değildir bu. Daha önemlisi, bunun söylemsel bir işlevi vardır. Burada, söylemsel kelimesinin analitik muhakeme veya mantık anlamı vardır. Butler'a göre, bu çağın bedenselleştirilmiş cinselliğinin berisindeki kültürel mantık, heterocinsiyetçiliktir. Freud'un teorisi "'cinselliğe' dair hâkim bir hakikat-rejimi" içinde ortaya serilmiştir (Butler, 1993, s. 233). *Cinsel arzunun uygun heteroseksüel nesneleri ancak bu hakikat-rejimi içinde ve sırf bu rejim sayesinde ortaya çıkar.*

Edimsellik – Bir Gerçekliği İlan Etmek

Demek ki bedenlerimiz kültürel olarak özgül bir cinsiyetle kazınmış, şekillendirilmiş ve vücuda getirilmiştir. Cinsiyet salt biyoloji değildir. Hatta insanlar için basitçe biyolojik mahiyette hiçbir şey yoktur; biz her şeyi kazırız. Şeyler bizim için böyle anlaşılır (ve olanaklı) hale gelir. Cinsiyete ilişkin bu hakikat-rejiminde, olanaklarımız heteroseksüeldir. Heterocinsiyetçiliğimiz ta ilk çocukluğumuz sırasında bedenlerimize kazınır. Psikodinamik süreçlerle belirli seçenekler kapatılır (*différance*), beden anlaşılır ve olanaklı hale gelir ve **hegemonik heteroseksüellik** birey tarafından düşünümsel şekilde uygulamaya konur.

Gelgelelim heteroseksüellik bir kalemde ve kesin biçimde ulaşılan bir edinim değildir. İdin arzuları hiç bitmez. Süperegoya işte bu yüzden ihtiyaç duyarız. Süperego toplumun veya ebeveynin, Freud'un şemasındaysa en belirgin olarak babanın sesi olarak oluşur. Egoyu bilinçdışından ve idin bunaltıcı taleplerinden korur – bazı ihtimaller başka ihtimallerin lehine beklemeye alınır. Dolayısıyla eşcinsel arzularımız devamlı bastırılır ki heteroseksüellik durmaksızın bedenlerimize kazınabilsin.

Butler burada postyapısalcılığın bir başka fikrine başvurur: *yinelenebilirlik* (*iterability*). Bu kelimeye başka bir biçimde aşinayızdır. "Tekrarlamam gerekirse, şöyle diyeyim..." gibi bir şey diyebiliriz. Tekrarlamak (*reiterate*), açıktır ki, bir şeyi yeniden söylemek demektir. Fakat "yinelemek" (*iterate*) bir şeyi ilk kez söylemek anlamına gelmez. Kapsamlı bir sözlükle *tekrarlamak* ve *yinelemek* kelimelerine bakarsanız, ikisinin de bir şeyi bir daha

yapmak anlamına geldiğini görürsünüz ki postyapısalcının meramı da budur: Anlaşılabilir olmak için, tüm kelimeler, tüm metinler, ilkesel açıdan tekrarlanabilir olmalıdır.

Sadece bir kez söylenecek bir kelimeniz olduğunu hayal edelim. O kelimeyi söylersiniz. Ne var ki o kelime anlaşılmazsa, bu bir kelime değil, sadece bir ses olarak kalır. Ama bu kelime başkaları tarafından anlaşılırsa, bir kez daha sesli şekilde söylenmese bile, ilkesel açıdan o kelimenin tekrarlanması olası olmalıdır. Kelimenin anlaşılabilirliği onun tekrarlanabilir olmasını gerektirir. Hatta, kelimeyi söylediğinizde ve başkaları onu işitip anladığında, söz konusu kelime başkalarının zihinlerinde zaten tekrarlanıyordur. Demek ki her yineleme bir yeniden yinelemedir, her ifade bir yeniden ifade ve her metin bir metnin metnidir.

Bu fikri cinsiyetli bedeni yorumlamak için kullanan Butler, *edimsellik* (*performity*) terimine başvurur: bir şeyi vücuda getiren bir kelime, tabir veya eylem. Edimselliğin sarih bir örneği bir evlilik merasiminde söylenen "sizi karı koca ilân ediyorum" cümlesidir; bu tabirin kendisi telaffuz edildiği anda bir şeyi meydana getirir. Edimselliği biraz daha iyi anlayabilmek için, Erving Goffman'ın izlenim yönetimi mefhumundan bahsedelim. Goffman başkaları için toplumsal cinsiyeti performe ettiğimizi ve sergilediğimizi iddia etmişti. Görünümü, tarzı ve ortamı kullanarak kendimize bir cephe inşa ederiz, bu cephe de başkalarına sahip çıktığımız türden bir toplumsal olarak cinsiyetli benliği iletir. Benlik tarafından etkili şekilde sahip çıkılır çıkılmaz, başka insanlar bu toplumsal olarak cinsiyetli benliği kişinin kendisine atfeder. Sahip çıkılmış toplumsal kategoriye yönelik olarak belirli bir şekilde hareket ederler ve bireyden sunulmuş olan benliğe uygun olarak hareket etmesini beklerler. Demek ki bu benlik dramatik bir sahnelemedir; ürettiğimiz ve etkileşimlerin gerçekleşmesini sağlayan bir şeydir. Bu benliğin birey üzerindeki etkisi esas olarak başka insanlardan gelir: Başkaları, bireyin gereğince yaşaması gereken, haklı olarak atfedilmiş beklentiler oluşturur. Performanslar ve beklentiler zaman içinde tekrarlana tekrarlana, birey bu "yüzüne" bağlı hale gelir.

Goffman'ın performans mefhumu performansçıya bir hayli geniş bir hareket alanı vermektedir. Butler bunu böyle görmez. Bireyler, cinsiyeti *icra etmek* (*perform*) veya daha doğrusu, yinelemek, yeniden yinelemek *zorundadır*. Daha önce belirttiğim gibi, bir beden olmak demek cinsiyetlenmiş olmak demektir. Butler, Goffman'ın toplumsal cinsiyet sergilemesinden çok daha temel bir şeyden, *bir beden olarak var olmaktan* bahsetmektedir. Başka insanlar bizi yalnızca bir toplumsal cinsiyet olarak anlamaz; bizi maddi bir varlık,

bedeni olan bir kişi olarak görürler. Ete kemiğe bürünmemizin en önemli yöntemi ne ve nasıl yediğimiz, nasıl giyindiğimiz veya bedenimizi nasıl süslediğimiz, ya da sağlık düzeyimiz değildir. Butler'a göre, bizler esas itibariyle cinsiyette ve cinsiyet aracılığıyla ete kemiğe bürünürüz. Bilhassa da, cinsiyetin edimselliğiyle ete kemiğe bürünürüz.

Şimdi bu argümanı bir adım öteye taşımamız gerekiyor. Goffman başkalarının haklı beklentiler oluşturduğunu, bu beklentilerin bize atfedildiğini ve ardından bu beklentilerde ima edilen kutsal benliğe bağlı hale geldiğimizi iddia etmişti. Butler ise, edimselliğin bundan daha fazlasını yaptığını ileri sürer: Edimsellik, adlandırdığı etkiyi üretir. Butler (1993) yargıç örneği verir. Bir yargıç hüküm verdiğinde yasaya atıfta bulunur. Yargıç yasaya atıfta bulunmazsa, söyledikleri şeyler bağlayıcı olmaz. Yargıcın gücü demek ki yasaya atıfta bulunulmasında (yasanın yinelenmesinde/yeniden yinelenmesinde) yatar. "Edimsele bağlayıcı gücüne veren" şey bu atıftır (s. 225). Bir şeyin atıf yoluyla meydana geldiğine de dikkatinizi çekerim. Yargıç yasaya atıfta bulunarak hüküm verdiğinde, hüküm veya ceza var olmuş olur. Evlilik merasimindeki sözü veya bir mezuniyet töreninde akademik liyakatı kabul etme edimini de düşünelim: Bu ilanlar edimselliği ortaya koyan edimlerdir: Aynı anda hem bir otoriteyi zikrederler hem de bir varlık hali yaratırlar. Butler'ın şemasında, heteroseksüel edimsellik hem hegemonik heteroseksüellik normuna atıfta bulunur (ve böylece ona meşruiyet kazandırır) hem de heteroseksüel bedenler üretir (ve böylece ona varoluş kazandırır). Bu bakımdan edimselliğin ontolojik gücü vardır – içinde yaşadığımız gerçekliği yaratır.

Amil ve Amel

Biraz önce söylediğim şeyi bir nebze açmam gerekiyor. "Bizler esas itibariyle cinsiyette ve cinsiyet aracılığıyla ete kemiğe bürünürüz" demiştim. Butler'a göre bu pek de doğru değildir. Bu ifadedeki sorun, bedenin pratiklerinden ("ete kemiğe bürünmek") önce var olan bir özne ("bizler") varmış izlenimi yaratmasıdır. Bu varsayımı eleştirmek için Butler, Friedrich Nietzsche'nin *amil ve amel* fikrinden yararlanır. Çoğumuz her amelin, yani yapılan bir şeyin arkasında bir amil, yani o şeyi yapan biri varmış gibi hisseder, konuşur ve hareket ederiz. Başka bir deyişle, bir kişi pratiğin dışında hareket eder ve var olur. Böylelikle, failliği ifade eder – failler hareket eder. Nietzsche (1887/1968) şu sözleriyle bu fikrini tersine çevirmişti: "Yapmanın, etkilemenin, oluşun arkasında herhangi bir 'varlık' yoktur; 'amil', amele ilave edilen bir kurgudan ibarettir – amel her şeydir." (s. 481) Bir başka deyişle, faillik fikri aksi yönde-

dir. Eylemden önce var olan ve eylemin kaynağı olan bağımsız bir kişinin olduğu anlayışı işlerin gerçekte nasıl olup bittiğini yansıtmaz. Eylemlerinin arkasında bir sen yoktur gerçekten – eyleme, eyleyiciyi yaratır.

Butler'a (1993) göre, eylemlerinin gerisinde bir sen olduğu fikri;

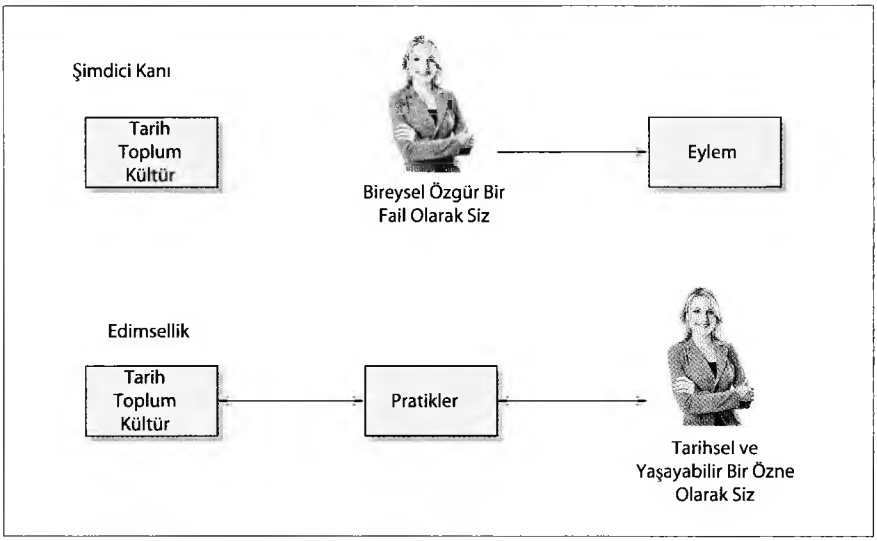
> *şimdici bir kanaattir*: Dünyaya ve söyleme, bir tarihi olmadan giren bir kişi olduğu kanaati. Sanki bu kişi kendini bir ismin dokunuşuyla var etmiş, sanki dil karmaşık ve kurucu bir söylem ve tarihi ifade etmiyormuş da bir "irade"yi ya da "tercih"i ortaya koyuyormuş gibi. (s. 228, vurgu eklendi)

Bir örnek verelim. Bir Afrikalı Amerikalı olduğunuzu varsayalım. 1840'larda yaşasaydınız, eylemlerinizin gerisinde bir Afrikalı Amerikalı "sen" olması imkânsız olacaktı. O zamanlar Afrikalı Amerikalılar var olamazdı ve yoktular. Bugün eylemlerinizin arkasında bir Afrikalı Amerikalı "sen" olabilmesinin yegâne yolu, tarihin toplumsal ve kültürel olarak Afrikalı Amerikalılar üretmiş olmasıdır. Eylemlerinizin berisinde bir "Afrikalı Amerikalı" olduğu algısı, Nietzsche'nin dediği gibi, bir kurgudur. Şimdiki zamanı, şu ana kadar var olmuş diğer tüm zaman aralıklarından bir şekilde daha az tarihsel olarak gören bir kanıdır bu.

Kendinize dair öznel anlayışınız ne olursa olsun, ister bir Afrikalı Amerikalı ister bir heteroseksüel olun, bu anlayış tarihsel olarak özgüldür. "Sen"in büyük bir kısmı, tüm düşünceleriniz ve hislerinizle birlikte, aslında doğumuzdan önce vardı. Amerikalı, siyah, beyaz, erkek, kadın, öğrenci, kısa süreli bir aşçı, ev sahibi, bir Visa kart kullanıcısı, ehliyetli bir sürücü, bir alkolik olabilirsiniz; ama bu unsurların her birinin beraberinde getirdiği anlamların ve ilişkilerin çoğu, sizler doğmadan önce vardı. Her kimlik ve özne sizden ayrı olarak vardır. *Anlaşılabilirliğiniz ve yaşayabilirliğiniz için onlara bağımlısınızdır*, bunun tersi ise geçerli değildir. Demek ki eylemlerinizin gerisinde bir "sen" olması imkânsızdır. Dahası, bir sen anlayışını üreten, eylemlerinizdir: "Bu tekrarlama bir özne *tarafından* icra edilmez; bu tekrarlama özneyi mümkün kılan ve öznenin zamansal koşulunu oluşturan şeydir." (Butler, 1993, s. 95)

Bu fikri **Şekil 17.1**'de ortaya koydum. Orada şimdici kanı (*presentist conceit*) ile edimsellik arasında bir karşılaştırma göreceksiniz. Şimdici kanıyı konu alan ilk imgeler dizisi, çağdaş toplumlarda birçok insanın kendini nasıl gördüğüne işaret ediyor. Bu benlik görüşü bireyin özgül bir fail olduğu yönündeki ve Protestanlığın, ulus-devletlerin ve kapitalizmin hâkimiyet kazanmasıyla rağbet gören fikirle güçlenir. Görebileceğiniz üzere, birey; tarihin,

ŞEKİL 17.1
Şimdici Kanı



toplumun ve kültürün farkındadır, fakat tüm bunlar paranteze alınır ki kişi, bunlardan bağımsız olarak görülsün. Bu yapıldığı anda, bireyin eyleyen bir özgür fail olduğunu iddia edebiliriz. Meselelere böyle bakmanın, eyleyen birey fikrini tarihsel olarak özgül bir ideolojinin sonucu kıldığını da gözden kaçırmamak gerek.

Ne var ki Butler böyle bir hamlenin benliğe dair yanlış bir anlayışı ortaya koyduğunu iddia eder. Toplum ve kültür tarihsel olarak bireyi ve onun davranışlarını önceler. Hatta, anlaşılabilir olan davranışlar, yalnızca tarihsel olarak özgül olan kültürel pratiklerdir. Bu pratiklerin edimselliği bir yanda toplumu yineler, diğer yandaysa bilen ve bilinebilir bir özne olarak kişiyi üretir.

Edimsellik modelinde hoşumuza gitmeyebilecek şeylerden biri, toplumun taleplerini yerine getiren robotlardan ibaretmişiz gibi yapmasıdır. Ama bu doğru değildir. Şeklin bu kısmındaki tüm okların iki uçlu olduğuna dikkatinizi çekerim. Bu durum tüm bu sahaların karşılıklı olarak birbirini oluşturduğunu ima eder. Başka bir deyişle, edimsellik fikri çerçevesinde, birey kendi dünyasını etkileyebilir. Davranışlar, hisler ve fikirler doğrudan bireyden kaynaklanmaz; bunlar zamana ve yere özgüdür. Gelgelelim, kültür ve toplum kişinin kendisinde canlandırılır ve her eylem, bir bakıma bireye özgüdür. En önemlisiyse, birazdan göreceğimiz üzere, bireyin topluma atıfta bulunan pra-

tikleri bile isteye altüst edebilecek olmasıdır. İster tesadüf eseri ister maksatlı olsun, kişinin eylemleri tarihi, toplumu ve kültürü etkileyebilir, oluşturabilir ve değiştirilebilir.

Burada söylenmek istenen temel şey şudur: Edimsellik özneyi yaratır, özne edimselliği yaratmaz. İnsanlar tarafından anlaşılabilecek bir şekilde hareket ettiğimizde, bize nakledilmiş metinsel senaryolara atıfta bulunur, bunları yineler ve yeniden yineleriz. Ete kemiğe bürünmüş kişiler olarak anlaşılabilirliğimiz, hegemonik heteroseksüelliğin psikodinamik süreçlerle bedenlerimize kazınmasıyla başlar ve hegemonik heteroseksüelliğe edimsel olarak atıfta bulunmamızla hiç durmadan devam eder.

Bu atıf bir şekilde tüm tarihi aşan bağımsız bir özne tarafından yapılmaz; kişinin öznelliği, bilme ve bilinebilme yetisi, edimselliğin adlandırma etkisiyle yaratılır. "Nitekim cinsiyet insan tekinin sahip olduğu şey veya insan tekinin olduğu şeyin statik bir tasviri değildir: 'insan teki'nin yaşayabilir hale gelmesini sağlayan, kültürel anlaşılabilirlik alanında bir bedene yaşama imkânı veren normlardan biri olacaktır." (Butler, 1993, s. 4)

Kavramlar ve Teori: Dadanma, Altüst Etme ve Queer Siyaseti

Peki eşcinselliğe ne demeli? Cinsiyet bedeni anlamlı bir şey olarak kuruyorsa ve cinsiyet heteroseksüelliğin hegemonyası altında üretiliyorsa, eşcinsellik nasıl ve nereye uyar? Bu soruyu cevaplamak için, kısa bir süreliğine psikodinamik teoriye yeniden değinmemiz gerekecek.

Freud'a gönderme yaparak daha önce değindiğim gibi, insanlar yalnızca idin ilkel enerjisiyle başlar. İdi harekete geçiren şey ise libidodur, yani asli biyolojik dürtülerden, özellikle de cinsel enerjiden kaynağını alan psişik güçtür. Bu dürtüler insan dünyasıyla temasa geçer ve dolayısıyla denetim altına alınmaları gerekir. Denetim önce süperego vasıtasıyla sağlanır. Süperego bireyin içindeki toplumun sesidir. Dış dünyanın ahlaki kısıtlamalarını ve taleplerini temsil eder. Ego, id ile süperego arasındaki bir aracı olarak meydana gelir. Ego bireyin iç dünyasına yöneliktir ve süperegonun sağladığı çerçeve içinde idin isteklerini tatmin etmeye çalışır. Egonun id ile süperego arasında aracılık etmesinin önemli bir yolu egonun savunma mekanizmalarıdır ki bu mekanizmaların en önemlisi baskılamadır. *Baskılama* egoyu libidoyla ilişkili agresif istekler veya acılı hatıralardan bihaber tutmaya yarar.

Butler'a göre, egonun bu davranışı iki önemli şey yapar. Birincisi, birey ile toplum ve birey ile içgüdüsel dürtüleri arasında sınırlar yaratır. Bu sı-

nırlar psikodinamik gelişimde hayati bir adımı temsil eder – birey tam da bu sınırlar sayesinde kendisinin farkına varıp kendisi hakkında düşünebilir hale gelebilir ve bireysel öznellikleri deneyimleyebilir. Bebekleri ve ufak çocukları harekete geçiren tek şeyin içgüdüsel dürtüleri olduğunu anımsayın. Gelişimin bu aşamasında, bitmek bilmeyen bir dizi arzudan ibaretizdir. Bu aşama esnasında, kendimiz ile etrafımızdaki dünya arasında pek az fark görürüz. Bu anlamda, kendimizi çevrenin doğal bir parçası olarak hisseder, kendimiz ile dünyamız arasındaki daimi ve kesintisiz bir etkileşim olduğunu varsayarız.

Bu durum birçok hayvanın dünyayla ilişki kurma tarzına dair düşüncemize çok benzer, zira bu bağlamda, bilinçten azade, devamlı süregiden bir uyaran ve deneyim akışı söz konusudur. Örneğin, sinsice dolaşan bir leopar kendisinin doğal çevresinden ayrı bir varlık olduğunun farkında değildir. Kokulara ve seslere kendini düşünmek zorunda kalmadan, içgüdüsel şekilde tepki verir. Leopar için, bir ayrı olma farkındalığı yoktur, sadece devamlı deneyim vardır. Başka bir deyişle, leoparın bir benliği yoktur. Leopar yiyorsa, sadece yiyordur. Seks yapıyorsa, sadece seks yapıyordur. Yediğinin ayırdında değildir – benlik farkındalığı, yemek yeme ediminden bağımsız olan ayrı bir bilinçtir. Leopar yemek yerken geğirir veya ortalığı batırırsa "utanamaz". İnsanlar ise bundan utanabilir, çünkü bizler eylemi icra ettiğimizin farkındayızdır.

Psikodinamik teori, kendisinin farkında olmak için insanların öncelikle kendileri ve diğer her şey arasında bir sınır çizmesi gerektiğini iddia eder. Bu esas itibariyle egonun oluşumuyla gerçekleşir. Ego, baskılama yoluyla bedenin biyolojik dürtülerinden (id) ve toplumun ahlaki taleplerinden (süperego) yapısal olarak koparılır. Tanım gereği, idin arzuları kendilerinin farkında değildir. Tıpkı leoparın dürtüleri gibi, id saf arzudur. Süperegonun talepleri ilk başta ebeveynden ve ardından toplumdan gellir. Yine, tanım gereği, süperegoda herhangi bir özfarkındalık mevcut değildir; konuşan, ebeveynin sesidir.

Kişi, idin ve süperegonun taleplerini bireysel olarak müzakere etmeye başladığında kendisinin farkına varır. Bir kadın kendini hareket etme kararında "bulur"; kendi "sesi" idin ve süperegonun çelişkili taleplerinin içinden çıkar. İşin ilginç yanı, siz ve öznelliğiniz oluşurken toplumun sizin temel dürtülerinizi ve arzularınızı yadsımasıdır ve toplum daima siyasi ve kültürel olarak inşa edildiği için, buna karşılık olarak oluşan öznellik de daima tarihsel olarak özgül ve temel olarak siyasidir.

Bu ayrılıkta, egonun idin dürtülerinin bir ikamesine dönüştüğü söylenebilir. Yine yemek yeme örneğini kullanalım. Köpeğim Karabaş yemek yer-

ken, tamamen yediği şeye odaklanır. Sadece bu yemek yeme ânı içindedir, sadece kendi davranışlarıyla meşguldür. Benim yemek yememse başkadır. Çatalımı nasıl tuttuğumun, yemeği çiğnerken ağzımın kapalı olup olmadığının, çok hızlı mı, çok sesli mi veya çok fazla mı yiyip yemediğimin genelde farkındayımdır. Bütünüyle o yeme davranışının içinde değilimdir; bilakis, büyük bir kısmım bu davranışı izler ve onun uygunluğu hakkında hükümler verir. Bu anlamda, egom, özfarkındalığım, arzumun nesnesinin, bu örnekte yemeğin yerini alır. Egonun savunma mekanizmalarının ikinci önemli etkisi budur, yani arzunun yerine egonun geçmesi: "Nesneden egoya geçilmesi egoyu üretir, ego da kayıp nesnenin yerini alır" (Butler, 1997, s. 168).

Bu etkiler önemlidir önemli olmasına ama Butler'ın nazarında burada esas mühim olan husus bu düşünümsel dönüşün nasıl gerçekleştiğidir. Psikodinamik teoride idin dürtülerine neler olduğunu gözden kaçırmayalım. Bu dürtüler yok olup gitmezler; baskılanırlar. Öyleyse, egonun oluşumunda bir kayıp hissi var demektir. Haz ilkesine göre hareket eden id bir şeyi arzular ama ona ulaşamaz veya dürtüyü hemen tatmin edemez. Ego, kişi söz konusu arzuları bir dereceye kadar makûl bir şekilde tatmin etmeye çalışırken gelişir (gerçeklik ilkesi). Otoritenin ahlaki sesi (süperego) gelişirken, ego da içgüdünün ve toplumun taleplerini hisseder. Birbiriyle çelişen bu talepler arasında müzakere yapabilmek için ego savunma mekanizmaları geliştirir. Egonun birkaç savunma mekanizması vardır ama bu bağlamdaki en önemlisi baskılamadır. Birey idin temel mahiyette olan, ama tatmin edilmemiş taleplerini kendi bilincinden çıkarıp bastırır. Dolayısıyla, ego esas itibariyle kontrol ve kayıp yoluyla oluşur ve deneyimlenir.

Butler'ın şemasında bu kayıp, melankoli olarak deneyimlenir:

> egonun nesnenin yerini alması pek işlemez. Ego kayıp nesnenin yerini alabilmek için zayıf bir ikamedir; tatmin edici olacak şekilde (yani, bir ikame olma statüsünü aşacak şekilde) ikame etmedeki başarısızlığı, melankoliyi öne çıkaran müphemliğe yol açar. (Butler, 1997, s. 169)

Bu tür kayıptaki sorun hem kurucu nitelikte hem de hakkında konuşulamaz olmasıdır. Başka bir deyişle, benliğimiz (ego) kayıpla yaratılır veya oluşturulur; gelgelelim, bu kayıp çocukluğun başlarında dile getirilemeden ortaya çıktığı gibi, aynı zamanda baskılanır ve dolayısıyla bilinçdışının bir parçası haline gelir – kayıp, egoyu yaratır; aynı zamanda, ego bu kaybı inkâr eder.

Ama kaybın doğasından ötürü söz konusu kayıp bize dadanır, musallat olur. Bir kayıp hissi vardır, fakat bu kaybın tam olarak ne olduğu asla bü-

tünüyle ortaya çıkmaz. Elimizde ancak müphem bir hüzün veya melankoli kalır. Butler'a (1997) göre, bu "melankoli tam da psişeyi içselleştiren şeydir" (s. 170) ve "bedeni bir yüzeyin, yani cinsiyetli bir morfolojinin yansıtılmasıyla sonuçlanan bir acıyla" doldurur (1993, s. 65). Gerek benlik gerekse beden kayıpla kazınıp çevrelenir. Peki bu temel kayıp neyin nesidir?

Görmüş olduğumuz üzere, Butler bedenin ve egonun tarihsel koşullarda oluştuğunu öne sürer. Bizim için, bu koşullar hegemonik heteroseksüellik normuyla belirlenir. Demek ki bu kayıp aynı "cinsiyet"in üyeleri arasında cinsel veya duyusal bağlantılar kurma olasılığının reddedilmesidir. Bedenin maddileşmesinin, bedenin fiziksel bir beden olarak var olma yetisinin, normatif olduğunu hatırlayın. Biyolojik cinsiyet toplumsal olarak düzenlenir. Butler'ın 1993'te basılan *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* kitabının başlığının temelindeki düşünümsel fikir budur. Elbette, bedenler önemli olmaları anlamında bir *meseledir* ama işin daha mühim yanı, bedenlerin madde olmasıdır. Bedenlerin maddi bir tözü vardır. Yine de bu madde toplumsal olarak düzenlenip yaratılır. Bedenin fiziksel doğası bizim için ancak tarihsel, kültürel ve siyasal olarak özgül bir heteroseksüellik anlayışının kapsamında anlaşılabilirdir. Dolayısıyla sahip olduğumuz bu bedenler edimsellik yoluyla, yani heteroseksüelliğin kazınıp alıntılanmasıyla koşullanıp maddilik kazanır. Hegemonik normun bu edimselliği, Oidipal yasayla birlikte, bedenin maddileşmesinin kipliğini, yani bedenin bir beden haline gelmesine vesile olan yöntemi veya mecrayı oluşturur.

Dahası, ego ya da öznel benlik anlayışımız, işte bu koşullarda oluşur. Tam da doğası gereği, ego inkâr demektir. İdin dürtülerini kontrol edip reddetmek için oluşur. Libidodan gelen en önemli enerji cinsel enerjidir. Bu çerçevede, bedenimizi "biyolojik" cinsiyet iddiamız, bedenimizi kavramamızın temel yoludur. Bu, ırktan, kilodan veya başka bir "fiziksel" nitelikten daha aslidir. Hegemonik heteroseksüellik normunda gerçekleşen en önemli inkâr veya kayıpsa, tanım gereği, kaybedilmiş eşcinsellik olanağıdır.

Butler bu kaybın bize musallat olduğunu söyler; fakat daha önemlisi, bu kayıp aynı zamanda tabiatı gereği yeterince tanımlanmadan veya teşhis edilmeden kalır. Eşcinselliğin ne olduğunu bilmediğimizi kastetmiyorum; eşcinselliğe dair bazı kanaatlerimiz, fikirlerimiz vardır. Ama aklımızdaki tüm bunlar eşcinselliği tam olarak kuşatamaz. Öncelikle, aklımızdaki tanım belirli bir heteroseksüelliği üretmede kullanmak üzere siyasi olarak yaratılır. İkincisi ve daha önemlisi, aklımızdaki tanım baskı koşulları altında var olur. Şöyle düşünelim: Psikoterapi genelde yıllarca sürer, çünkü egonun savunma me-

kanizmaları, kişiyi id ile ilişkili arzularını ve acılarını ve gelişim aşamalarını atlamanın etkilerini bilinçli zihnine taşımaktan alıkoyar. Filmlerde psikiyatristlerin rüya analizine, hipnoterapiye veya serbest çağrışıma başvurduğunu muhtemelen görmüşsünüzdür. Bu teknikler bilinçdışının gizli sırlarına ulaşmak için kullanılır çünkü birey bunlara doğrudan erişemez. Aynı durum Butler'ın eşcinsellik kavramında da geçerlidir. Hepimizin deneyimlediği o kayıp, psişenin ta derinlerinde saklı haldedir.

Butler hepimizin bu kaybın üstesinden gelmek için terapiye gitmemiz gerektiğini kastetmez. Ama "eşcinselliğin" hegemonik heteroseksüellik normunda bizler için özel bir varlığı olduğunu söyler. Bu her birimize dadanmaktadır; hissettiğimiz ama pek erişemediğimiz şey, bu kaybın heyulasıdır. Bu etkiden ötürü, eşcinsellik altüst etme ve yeniden eklemleme için oldukça kolay ve önemli bir sahadır. Başka bir deyişle, Butler eşcinselliğin toplumsal değişimi kolaylaştıran bir saha olarak kullanılmaya bir hayli elverişli olduğunu iddia etmektedir. Eşcinsellik toplumsal psişede olağanüstü derecede hassas bir nokta, kapılarını gayet rahatça baskıya ve isyana açan bir noktadır.

Devam etmeden önce, altüst etme (*subversion*) mefhumunu düşünmemizde yarar var. Özellikle de feminizmde önemli bir fikirdir bu. Merriam-Webster's sözlüğünde İngilizcedeki *subversion* (tarihsiz) kelimesinin Latincedeki *subvertere*'den geldiği belirtilir. *Sub* öneki "aşağı" veya "alta", *vertere* fiili ise "çevirmek", "döndürmek" anlamına gelir. Demek ki altüst etme "bir şeyi temelinden devirmek veya alaşağı etmek" demektir. Bu tanımın ikinci kısmı önemlidir, çünkü altüst etme; bir şeyi çekirdeğinin içinden değiştirmeyi, alaşağı etmeyi ima eder. Nitekim altüst etme edimleri hem olumlayan hem de meydan okuyan edimlerdir.

Örneğin, geçen gün ders için bir film seyrediyordum. Siyasi mücadele alanı olarak kadınların bedenini konu alan bir filmdi bu. Filmin bir yerinde, üç "aşırı kilolu kadın"ın fotoğrafları çekiliyordu. Allanıp pullanmış kadınlar oyunbaz tavırlar ve seksi edalarla hareket ediyordu. Cüsseli bir kadın olan fotoğrafçı ise fotoğrafları çekmekteki maksadın "tüm kadınların güzel olduğunu... iri kadınların da seksi olabileceğini... göstermek" olduğunu söylüyordu. Bu kadın görüntülerinin iki şey yapacağına dikkatinizi çekerim. Bir yandan, kadın imgelerinin bakış nesneleri olması gerektiğini olumlayacaklardır; diğer yandansa, bugün kadın ve seksilik denince akla gelen beden türüne ilişkin varsayımlara uymayarak o imgeleri altüst edecektir.

Cinsiyetin insan bedeninin yaratılmasındaki merkeziliği, toplumda heteroseksüelliğin hâkimiyetiyle birlikte, eşcinsel teşhirlerin siyasi açıdan kuv-

vetli altüst etme biçimleri olduğu anlamına gelir. Daha önce, performans ile edimsellik arasında yaptığım ayrımı hatırlayın – heteroseksüel biri gibi hareket etmek bir performans değil, bir edimselliktir. Performans zaten var olan bir özneyi varsayar; edimsellik ise özneyi *yaratır*. Heteroseksüellerin gündelik hayattaki pratikleri birer performans değildir; heteroseksüel pratikler sergiledikleri cinsiyeti ve öznelliği yaratır, alıntılar ve düzenler. Bu bir performans değil, üretimdir. Heteroseksüel olarak hareket ettiğinizde, insan bedenlerini hâkimiyeti altına alıp yaratan söylemi alıntılarsınız. Bedeninizi hâkimiyet alanının içine taşırsınız; onu günün siyasi söylemiyle kazırsınız ve bedeninizi kendiniz yaratırsınız ama onu toplumun iktidarının suretinde, hegemonik heteroseksüellik normuna göre yaratırsınız.

Gelgelelim, "gey" olarak hareket etmek bir bakıma edimsellikten ziyade bir performanstır. Zaten var olan bir özne olması anlamında edimselliktir ama açık bir alana gönderme bulunması bakımından performanstır. Hegemonik bir normu alıntılamayan eşcinsel ipuçları, daima yeniden yazılan bir sözlüğe atıfta bulunmak gibidir. Eşcinselliğin alıntılayacağı hiçbir otorite, iktidar ilişkisi ve toplumsal norm yoktur. Eşcinsellik içimizde baskılanır (bu yüzdendir ki Butler pek çok insanın eşcinselliğe bu denli sertçe tepki verdiğini söyleyebilirdi). Bir eşcinsellik normu olmadığı için, gey olarak hareket etmek, hâkim söylemin alıntılanması veya kazınması olamaz – eşcinsellik pratiklerin baştan kapatılıp çerçevelenmediği açık bir alandır. Nitekim, eşcinsellik performansı ne bir otoriteyi alıntılar ne de bedeni tıpkı heteroseksüelliğin yaptığı gibi kazır. Gey veya "queer" olarak hareket etmek otoriteyi altüst eder ve böylelikle bedeni tanımsız bıraktığı gibi, olasılıklara da açık halde bırakır.

Bu kısma başlarken sorduğumuz soruyu tekrarlamak gerekirse, eşcinselliğe ne olur peki? Butler'ın şemasında, eşcinsel pratikler değişimi kolaylaştırabilecek altüst etme edimlerine dönüşür. Hegemonik tahakküme, özellikle de toplumsal cinsiyet baskısına ve patriyarkaya pek çok diğer pratikten çok daha fazla kafa tutar. Bu şemada, dişilik ve erillik tercihler değil, "karmaşık tarihselliği disiplin, düzenleme ve cezalandırma ilişkilerinden koparılamaz olan bir normun zorla alıntılanmasıdır" (Butler, 1993, s. 232). Öyleyse tercih, açığa çıkarılmamış alanda:

> toplumsal cinsiyetin teatralliğinde [yatmaktadır]... bunun ifadesi ise "queer"-dir... Böyle bir alıntılama, aynı zamanda *tersine çevirdiği* söylemsel teamülü *taklit ettiği ve mübalağalı kıldığı* ölçüde *teatral* olarak zuhur edecektir. Mü-

> balağa jesti, dışarıya atma stratejilerinin çerçevesini artık kontrol edemeyen homofobik "yasa"nın ifşa edilmesi açısından hayati önem taşır. (s. 232)

Bilhassa "drag" güçlü bir siyasi ve toplumsal beyandır. *Drag* performansı –bir erkeğin kadın kıyafetleri giymesi– içerisi ile dışarısı arasında mütekabiliyet olduğu, cinsiyetli pratiklerin (amellerin) gerisinde aslında cinsiyetli bir kişinin (amilin) olduğu yolundaki "hakikat-rejimi"ne meydan okur. *Drag* "içinde hiçbir sabit 'hakikatin' tesis edilemeyeceği çelişkili bir toplumsal cinsiyet oluşumu üretir" (Butler, 1993, s. 234). "Çok sayıda *drag* performançısının heteroseksüel olduğu[nu göz önünde bulundurursak]... drag *heteroseksüel melankoliyi*, yani bir aşk olanağı olarak erile yas tutmanın reddedilmesiyle eril bir toplumsal cinsiyetin oluşmasına vesile olan melankoliyi alegorileştirir." (s. 235)

Şimdi *queer* teoriyi tartışabiliriz. Gey ve lezbiyen incelemeleri geleneksel toplumsal cinsiyet incelemelerinin odaklandığı türden konulara odaklanır: özgül grup kimliklerinin kıt kaynakları eşitsizce dağıtması, bu kimliklere nasıl sahip çıkıldığı, bu kimliklerin nasıl idare edildiği ve önyargı ile ayrımcılığın temelini nasıl oluşturduğu. Queer teori ise eşcinselliğin ve heteroseksüelliğin birbirini karşılıklı olarak oluşturduğunu, ikisinin aynı sürecin, bedeni cinsiyetlendirme sürecinin parçası olduklarını söyler. Nitekim, gey olmak heteroseksüel olmak kadar "normal"dir; biri ancak diğeri var olduğu takdirde vardır. Burada analiz siyasi baskıdan, eşcinsellik ve heteroseksüellik kategorilerinin kültürde ve pratikte kullanılma şekillerine kayar. Queer siyaseti, gey hakları için mücadeleden, hegemonik heteroseksüellik normuna meydan okuyan altüst edici faaliyetlere kayar.

Demek ki *queer*, bedenlerimizin cinsel metindeki içkin gizli işleyişi ve tutarsızlıkları ifşa eden özgül türde bir yapıbozumdur. Bu anlamda, *queer*i beden, cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve benlik arasındaki sözümona doğal ilişkileri sorgulamaya açan altüst edici davranışlar veya teoriler olarak tanımlayabiliriz. Altüst etmeyi nasıl ele aldığımızı hatırlayın. Queer edimleri gayet altüst edicidir, *drag* de işte bu yüzden böylesine güçlüdür. *Drag* kadınlar ve cinsiyete ilişkin basmakalıp ve hatta kıyıcı derecede kaba kültürel beklentilere uyar gibi görünür. Ne var ki bu basmakalıplar güçlü bir şekilde alaşağı edilir, çünkü onları sunan kişi erkektir.

Dahası, birçok "drag queen" heteroseksüel erkek olduğundan, cinsiyet ve cinsellik temsillerinin alaşağı edildiğinden şüpheye düşülebilir. Drag "kadın imgelerinin seks nesnelerine denk düştüğü"nü olumlar ama erkekleri ka-

dınların yerine koyarak bu denklemdeki ilk unsuru tersine çevirir. Demek ki şimdi karşımızda "erkeklerce ortaya konan kadın imgeleri = seks nesneleri" gibi bir denklem var. Fakat altüst etmenin yaptığı tek şey bu olmayabilir, zira kadın gibi hareket eden erkeklerin berisinde kültürel bir varsayım vardır: Onlar herhalde geydirler. Dolayısıyla, ilk altüst edişin altında, onu anlaşılabilir kılan bir varsayım yatar: Gey bir adam diğer gey adamları çekebilmek için dişi bir seks nesnesi olarak hareket edebilir. İkinci altüst edişse bu varsayım alaşağı edildiğinde ortaya çıkar, zira kadın kıyafeti giyinmiş kişi heteroseksüel bir erkektir. Öyleyse denklemimiz şöyle bir şey olabilir: "kadınları arzulayan erkeklerce ortaya konan kadın imgeleri = seks nesneleri."

Bu denklemi kavramakta sıkıntı yaşıyorsanız, *queer*le kastedileni deneyimliyorsunuz demektir. Her kültürel söylem, fikir veya imge dizisi dışlamaya dair varsayımlara dayanır. Örneğin, günümüzün Batılı toplumunda, erillik esas itibariyle dişiliği inkâr ederek oluşturulur. Altüst etme, özellikle de *queer*, bu gibi varsayımları tersine çevirip onları anlamsız kılar. Bilhassa da queer mefhumu kimlik/özdeşlik oluşumunu aksatarak toplumun cinsiyet-rejimine kafa tutar. Edimsellik ve hatta yukarıda kullandığım şekliyle performans olmayan *queer*, gerek cinsiyeti gerekse toplumsal cinsiyet kimliği oluşumunu basbayağı bozup yerinden eder. İşte bu yüzden queer gey ve lezbiyen incelemeleriyle sınırlı değildir. *Queer* teori başka cinsin kıyafetlerini giyme, cinsiyet düzeltmeye yönelik cerrahi ve hermafrodizm gibi tüm eklemsizleşme sahalarına ilgi duyar – cinsiyete, toplumsal cinsiyete ve arzuya dair tüm varsayımlara meydan okunur.

> Eğer "queer" terimi kolektif bir kafa tutma sahası, bir dizi tarihsel tefekkür ve geleceğe yönelik tahayyülün başlangıç noktası olacaksa, şu anda ve burada olan, asla bütünüyle sahip olunmayan, ama daima ve ancak yeniden konuşlandırılabilen, evrilip çevrilebilen, önceki bir kullanıma referansla tuhaflaştırılabilen ve acil, genişleyen siyasi amaçların doğrultusuna sokulabilen bir şey olarak kalmak zorunda olacaktır. (Butler, 1993, s. 228)

Özet

- Butler gerek cinsiyetin gerekse toplumsal cinsiyetin normatif ve iktidarın ifadeleri olduğunu söyler. Beden bu bakımdan bilhassa önemlidir çünkü bedenin yaratılmasıyla kişinin parametreleri ve öznelliği belirlenmiş olur. İnsani olan tüm şeyler gibi beden de anlaşılabilir olmak için normatif beklentilere uymak durumundadır. Beden esas itibariyle cinsiyetli bir şey olarak anlaşılır ve bu çağda

ancak hegemonik heteroseksüellik normuna uyduğunda anlaşılabilir hale gelir. Bu hegemonik norm esas itibariyle baskılama ve edimsellik yoluyla yaratılır.

- Bu çağda, bedenin cinsiyet doğasını Freudcu teorinin, özellikle de Oidipal yasanın gözünden anlayıp üretiriz. Egonun oluşumunda, idin ve libidonun sunduğu belirli fiziksel dürtüler ve seçenekler normatif beklentilere uymak uğruna baskılanır. İlk başta gerek oğlanlar gerekse kızlar duyusal açıdan annelerine bağlıdır. Gelgelelim, psişik açıdan olgunlaşmak için, ikisi de özdeşleşme ve arzu etrafındaki belirli sorunları çözmek zorundadır. Oğlanlar için bu durum, Oidipus kompleksi, kızlar içinse Elektra kompleksi diye adlandırılır (gerçi Freud ikisi için de Oidipus terimini kullanmıştı). Her iki durumda da çocuk karşı cinsten ebeveyne yönelen arzuyu ve kendi cinsinden olan ebeveyne duyulan rekabet ve husumet duygusunu çözmek zorundadır. Bu unsurların her biri başarıyla çözülmelidir. Butler'ın teorisindeki önemli husus şudur ki gerek oğlanlar gerekse kızlar aynı cinsten ebeveyne bağlanmak zorundayken bunu cinsel (libidinal) enerji olmadan yaparlar. Bu kopma/yeniden bağlanma süreci kızlara nazaran erkekler için biraz daha sorunludur; heteroseksüel erkeklerin eşcinselliği daha fazla dert etmelerinin bir sebebi bu olabilir. Dolayısıyla, Oidipal yasa bizi hem heteroseksüelliğe yöneltir hem de eşcinsel olasılıkların kaybının heyulasıyla baş başa bırakır.
- Ego aynı cinsten ebeveyne bağlanma ve ondan kopma ikilemiyle oluşur. Süperegonun taleplerini karşılamak için, idin arzuları baskılanmak zorundadır. Ego, baskılama yoluyla, id, süpego ve diğerleri arasında psişik sınırlar çizer. Daha önemlisi, birey hegemonik heteroseksüellik normu altındaki baskılama süreciyle kendinin ayırdına varır ve öznellik üretir. Kişi idin ve süperegonun taleplerinin bireysel olarak farkına varır ve idin ihtiyaçları ve süperegonun gerekliliklerinin yerine egoyu geçirir. Süperegonun talepleri tarihsel ve kültürel açıdan özgül olduğu için, bu süreç bireysel öznelliklerin oluşumunda siyasi ideolojilerin önemine işaret eder. Bu durumda, özfarkındalığımız hegemonik heteroseksüellik normu bağlamında üretilmektedir. Daha genel olarak, bu süreç bedenin ve davranışlarının arkasında önceden var olan bir özne olmadığı anlamına gelir.
- Beden ve ego, edimsellik yoluyla mütemadiyen oluşur. Edimsellik, hegemonik normları alıntılayan davranışlara göndermede bulunur.

Başka bir deyişle, beden kendi hareketleri hegemonik heteroseksüellik normuna uyduğunda bir beden olarak anlaşılabilir hale gelir. Edimsellik, insanların kendi bedenlerini ve öznelliklerini mevcut hegemonik normun hâkimiyet sahasına bizzat taşıdıklarını da ima eder.

- Yine de altüst etmek mümkündür. Altüst etme, hegemonik fikirler veya imgeler içeriden alaşağı edildiğinde gerçekleşir. Genel olarak bu durum söz konusu imgeyi veya fikri oluşturan bir ya da daha fazla öğenin tersine çevrilmesi, ama geri kalan öğelerin muhafaza edilmesiyle yaşanır. Böylelikle altüst etme hem olumlar hem de yadsır. *Queer* mefhumu, cinsiyete ve toplumsal cinsiyete dair, kişinin içselliğine ve verdiği cinsel ipuçlarına dair çağdaş Batılı varsayımları sekteye uğratması bakımından bir hayli güçlü bir altüst etme biçimidir.

PERSPEKTİF SEÇİMİ: POSTYAPISALCILIK VE QUEER TEORİSİ

Judith Butler çalışmalarını oluştururken birçok teorisyene ve felsefi akıma başvurur. Bunların öne çıkanları postyapısalcılık, Sigmund Freud ve Friedrich Nietzsche'dir. Butler'ın perspektifini ele almaya başlayabilmek için, Foucault'nun ortaya attığı olanaklılık ve anlaşılabilirlik fikirlerini mercek altına almak istiyoruz. *Anlaşılabilirlik* sözcüğü bir şeyin anlaşılabilir veya kavranabilir olduğu anlamına gelir. İnsanlar için, bir şeyin mümkün olması için, anlaşılması gerekir; nitekim, anlaşılabilirlik olanaklılığın parametrelerini belirler. Dahası, Foucault şeylerin ancak tarihsel, kültürel bir bağlamda anlaşılabilir ve mümkün olduğunu belirtir. Dilimizin, bilgimizin ve söylemimizin sınırlarının sınırlar koyarak bilmemizin, düşünmemizin ve hissetmemizin olanağını ve olanaksızlığını belirlediğini iddia eder. Bu sadece bir tercüme meselesi değildir. Mesela, Yunancadaki *aphrodisiakos* kelimesinin tercümesinin "cinsel" olduğunu bilebiliriz, fakat bu tercüme sözcük bize ancak şu anda dilimizdeki anlamları aklımıza getirir ki Foucault'nun göstermiş olduğu gibi, bu anlamlar miladi takvimden önce yaşayan Yunanların akıllarına gelebilecek anlamları iletmez. Olanaklı ve olanaksız düşüncenin bu sınırları başlı başına iktidarın pratikte uygulamaya konmasıdır. Nitekim Foucault'ya göre, bilgi esasen muktedirler tarafından kullanılan bir şey değildir; bilakis, bilginin kendisi iktidardır ve gerek elitler gerekse sıradan insanlar üzerinde icra edilir.

Bu noktada kendimize bir şeyi daha hatırlatmamızda yarar var: Her çağın bilgisi, söylemi ve dili, bilfiil var olan şeylere dair bir izah değildir. Bu-

nu toplumsal bilgide açıkça görebiliriz. Bir zamanlar, bir bütün olarak Amerikan toplumu, siyahlar, Kızılderililer, Çinliler ve İrlandalılar gibi değişik ten renginden insanların aşağı olduğunu "biliyordu". Amerika'da, eşcinselliğin bir hastalık ve kadınların akıl yetisinin erkeklerden düşük olduğunu da "biliyorduk". Ama bilginin tarihsel özgüllüğü toplumsal ilişkilerle sınırlı değildir. Kopernik'in devrine kadar, dünyanın evrenin merkezi olduğunu "biliyorduk". 1800'lerin başlarında, doktorlar tüm hastalıkların bedensel sıvıların veya "humorlar"ın (kara safra, sarı safra, balgam ve kan) dengesizliğinden kaynaklandığını "biliyordu". İnsanları iyileştirmek için doktorlar humorları dengelemeye çalışıyor, bunun için de hastalarını istifra ettiriyor veya kanatıyordu. Ama biz şimdi "daha iyi biliyoruz" değil mi? Bilim de toplum da ilerledi değil mi? Belki ama bilgimizin ilerlediğini nereden *biliyoruz*?

Postyapısalcılığın temel iddiasının her şeyin iç içe geçmiş bir metinsellikten ibaret olduğu olduğunu hatırlayın. Dünyaya dair kendi versiyonumuzu devamlı olarak dünyanın üzerine yazarız. Sözgelimi, şu anda, ev-ofisimin penceresinden dışarı bakıyorum. Küçük bir koru görüyorum ve oradaki ağaçların benim olduğunu düşünüyorum. Onlar benim malım ve onları kesmeye, satmaya veya yaban halde bırakmaya sadece benim hakkım var. Ne var ki o ağaçlara sahip olmam ancak kültürel ve yasal "özel mülkiyet" yapıları sayesinde fiilen mümkündür. O ağaçlar benimdir, bunun da tek sebebi bir toplum olarak hep birden doğru kabul ettiğimiz yasal belgelerde "öyle yazması" ve ağaçlara baktığımızda özel mülkiyetin anlamını onlara kazımamız, atfetmemizdir. Bu bakımdan, kültür baştan aşağı düşünümseldir. Ancak sağlam bir merkez olursa, yani metinlerden ayrı olarak bir şey varsa, gerçekliği yazmadığımızı düşünebiliriz. Fakat postyapısalcılık bize bunun da imkânsız olduğunu gösterir: Merkezler tanım gereği metnin dışındadır, dolayısıyla hiç de birer merkez değildirler; merkezler tarih içinde gelir, giderler.

Postyapısalcılık, olanaklılık ve anlam arasındaki uzamın, fark (*différance*) sayesinde açıldığını da iddia eder. Eğer her anlam olanaklıysa, anlamlılık olanaksız demektir. Dolayısıyla anlam, bazı olanaklar lehine başkalarını kapatarak ortaya çıkar. Anlam işte bu öteleme sürecinde olanaklı hale gelir. Bu bölümün konusuyla ilgili bariz bir örneğe başvuralım. Erillik ancak dişil olanaklar ötelendiği sürece anlamlıdır. Bazı olanakları açmak için bazılarını kapatmak veya yadsımak zorundayız (bir oğlan kız gibi hareket edemez) – kız gibi olmayan davranışlar, genç bir erkeğin başvurabileceği "oğlan" davranışlarıdır.

Tüm bunları bir araya getirecek olursak, bilgimiz –Butler bağlamında, bedenlerimiz– içinde yaşadığımız tarihsel dönemin ve kültürün bir fonksiyonudur. Böylelikle bedenlerimiz bazı olanakları açıp bazılarını kapatarak

oluşur; toplumsal farklar da belirli kurumsal, örgütsel ve bireysel pratiklerle üretilir. Böylece olanağın tarihsel koşulunu oluşturan bilgi, her çağın esas iktidarıdır. Öyleyse, tanım gereği, bir şeyi "bildiğimizde", düşüncelerimizi, hislerimizi ve eylemlerimizi o bilginin ve söylemin, o olanakların iktidarının altına düşünümsel olarak taşımış oluruz.

Butler Freud'dan psikodinamik süreçler ve psişe-içi yapılar fikrini alır. Fakat bunu postyapısalcılık bağlamında yorumlamak gerekir. Foucault'nun hakikat-oyunları mefhumunu hatırlıyor musunuz? Dil ve söylem dış bir gerçekliğe değil, sadece kendilerine göndermede bulunur. Dil, kendisinin merkezidir. İnsanlar bir hakikate sahip olduklarını söylediğinde, bu aslında diğer tüm sesleri bastırmaya yönelik bir girişim, bir iktidar hamlesidir. Zaten Freud tüm insanlar için doğru olan bir şeyi "keşfetmemişti". Ama teorisi bir hakikat-oyunudur; Freud'un yaşadığı çağın *epistemes*inden çıkmış ve heteroseksüellik etrafında bir söylem yaratmak için kullanılmıştır. Burada bir şerh düşmek lazım: Meşrulaştırma ile aynı şey demek değildir bu. Meşrulaştırma bir gerçekliği haklı kılar; hakikat-oyunları ve söylemler ise onu vücuda getirir. Bu, anlaması en zor şeylerden biridir, ama yine en önemli şeylerden biri de budur. Sosyolojinin, psikolojinin, psikiyatrinin, tıbbın, tarihin, vb.nin bilgilerini olgusal olarak görme eğilimindeyizdir. Buna göre söz konusu bilgiler şeylerin mevcut haline dair birer izahtır. Halbuki bu izahlar bazen yanlış olabilir ama işte bundan ibarettirler – yanlışmış; dilsel gerçeklikten başka gerçeklikler de varmış gibi. Fakat postyapısalcı ve diğer çağdaş teoriler bize bu izahların keşfettikleri şeyleri bütünüyle yarattığını söyler (mesela, araştırmayla baskılanan hatıralar ve şeytan ayinleri). Butler'ın Nietzsche'ye esas düşünsel borcu amil ve amel fikrinde yatar. Söylem ve hakikat-oyunu fikirlerini "ete kemiğe büründüren" temelde budur.

TEORİ ALET ÇANTANIZ İÇİN

- Butler'ın kullandığı teorik perspektife dair 250 kelimelik bir özet yazın.
- Bu bölümü okuyup anladıktan sonra, şu terimleri tanımlayabilmeli ve Butler'ın bedenin cinsiyetlendirilmesine ilişkin teorisi açısından taşıdıkları önemi açıklayabilmelisiniz: arke-yazım, hegemonik heteroseksüellik normu, söylemsel işlev, yinelenebilirlik, edimsellik, amil ve amel, şimdici kanı, baskılama, melankoli, maddileşme, *queer* teori.

- Bu bölümü okuyup anladıktan sonra, şu soruları (teorik bir gözle) yanıtlayabilmelisiniz:
  - Anlaşılabilirlik ve olanaklılığın cinsiyetle ilişkisi nedir? Bu meseleler bedenin sınırlarını nasıl belirler?
  - Hegemonik heteroseksüellik normu nedir ve psikodinamik süreçlerle bedene nasıl kazınır?
  - Edimsellik nedir ve gerek hegemonik heteroseksüellik normuyla gerekse bedenin cinsiyetlendirilmesiyle ilişkisi nasıldır?
  - "Amil ve amel" fikri nedir? Bu fikrin kişinin öznel deneyimle nasıl bir ilişkisi vardır?
  - Dadanma, melankoli ve ego arasında nasıl bir ilişki vardır? Eşcinsellik kaybı nasıl belirlenmeden bırakılır?
  - "Queer" hangi açılardan bir tür yapıbozumdur? Özgül olarak, queer cinselliği ve toplumsal cinsiyeti nasıl altüst eder? "Queerleştirilebilecek" başka meseleler veya kimlikler düşünebiliyor musunuz?

Daha Fazlasını Öğrenmek İçin – Birincil ve İkincil Kaynaklar

- Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, 1993. (*Bela Bedenler*, çev. Zeynep Talay, Cüneyt Çakırlar, Pinhan Yayıncılık, 2014)
- Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, 1997.
- Judith Butler, *Undoing Gender*, Routledge, 2004.
- *The Judith Butler Reader*, der. Sara Salih, Blackwell, 2004.
- Sara Salih, *Judith Butler: Essential Guides for Literary Studies*, Routledge, 2002.
- *Butler Matters: Judith Butler's Impact on Feminist and Queer Studies*, der. Margaret Sonser Breen ve Warren J. Blumenfeld, Ashgate, 2005.

Konu İzleklerini Örmek

- Smith ve Butler'ın teorilerini toplumsal cinsiyet oluşumuna dair bileşik bir teori oluşturmak için bir araya getirin. Beden ve bilincin, toplumsal cinsiyet eşitsizliğindeki payı nedir? Smith ve Butler'ın altüst etmeye ilişkin fikirlerini Chafetz'in toplumsal değişim mefhumuyla birlikte düşünün. Toplumsal cinsiyete dayalı toplumsal değişime dair bir teori oluşturmak için bu üç yaklaşımı kullanın. Ne gibi olası sonuçlar görüyorsunuz?

SONUÇ

Post-Düşünce

> Eskiden, sırf bir kişiye bakarak onun düşünmek istediğini... artık daha bilge olmayı istediğini ve kendini bir düşünceye hazırladığını... söyleyebilirdiniz: Yüzü duaya başlarkenki gibi bir çehreye bürünür, yürümeyi keserdi; evet, düşünce gelip çattığında yolun ortasında saatlerce öylece dururdu bile – bir ayak veya iki ayak üzerinde. Meselenin haysiyeti bunu gerektiriyordu adeta. (Nietzsche, 1974, s. 81)

Yukarıdaki alıntıyı okudunuz mu? Okumadıysanız, lütfen okuyun. Ve Nietzsche'nin söylediklerinin içinize işlemesine müsaade edin. Hiç düşünceniz oldu mu? Elbette, az çok düşünüyorsunuzdur. Peki ama hiç Nietzsche'nin tasvir ettiği şekilde bir düşünce geldi mi aklınıza? Bu tür bir düşünce bir olaydır. Kişiyi tamamen kendine çeker. Talepkâr ve esin vericidir. Nietzsche'nin "eskiden" dediğine dikkatinizi çekerim. Modern işletme dünyasının ayartısının galebe çalmaya başladığı zamanın öncesine atıfta bulunmaktadır Nietzsche. O zamanlar hayat daha yavaştı, bir düşünceniz olması, neredeyse hiç beklemezken bir fikrin sizi kıskıvrak yakalaması daha kolaydı. Bugün pek çoğumuz tamamen bir düşünceye odaklanamayacak kadar meşgulüz – ama yine de bilerek ve isteyerek düşünmeye çalışabiliriz. Bu kitap da işte buna dair. Bile isteye girişilen bir edim olarak "bir düşünceye" –düşünürü avucuna alan ve dünyayı yeni vizyonlara ve olanaklara açan bir düşünceye– sahip olmak, eleştirel düşünce ve teori etrafında dönen düşünme pratiklerinin bir sonucudur. Gelecek tam anlamıyla bizlerindir. Modernitenin başlangıcı kadar

olaylara gebe bir çağda yaşıyoruz. Bir sürü değişimin yaşandığı, kuvvetlerin bir o yana bir bu yana kaydığı bir zamanda, bir fark yaratmak için daha önceki çağlarda olduğundan daha fazla şansımız var. Bu kitap bir düşünce sahibi olmaya ve fark yaratmaya çağrı.

Sosyolojinin doğuşundan ve pozitivizmden bu yana epey bir yol kat ettik. Modern toplumlar gerçekten de toplumu kontrol edebileceğimiz ve böylece mutluluğu yaratabileceğimiz fikri üzerinde kurulmuştu. Comte bu vizyonu paylaşıp yaymış, ilk sosyolojik teorisyenler de dünyaya bu vizyonun içinden bakmıştı. Daha önce işaret ettiğim gibi, Marx'ın, Weber'in ve Durkheim'ın eleştirilerinin temelinde, toplumun incelenebileceği ve böylece topluma rehberlik edilebileceği fikri yatıyordu. Belki her şeyden önce, modernite insanların akıl yoluyla toplumsal (özgürlük, eşitlik) ve fiziksel (teknoloji) dünyalarını daha iyi hale getirebileceği fikridir.

İlerleme fikrinin modernitenin diğer tüm özellikleriyle içsel bir bağı olduğu açıktır. Örneğin, modern ulus-devlet özgül olarak yurttaşların devredilemez haklarını korumak için yaratılmıştı. Kapitalizm hâlâ birçokları tarafından büyük eşitleyici olarak görülmektedir: Ne doğumun ne toplumsal konumun sonuçları ve yaşam şanslarını belirlediği eşit olarak paylaşılmış bir oyun sahası. İlerlemeyle olan bu bağlantı çağdaş teorinin eleştirel damarlarını üreten kaynağın bir parçasıdır. Hatta modernitenin kendisinin değil, çağdaş teorinin niteliği bu eleştirel perspektiftir. Sahiden modernist olan teoriler eleştirel olmayan bir biçimde, Marx, Weber, Spencer ve Durkheim gibi klasikler üzerine inşa edilir. Çağdaş teoriler ise modernist projeye yönelik olarak genelde öyle ya da böyle eleştirel bir tavır takınır. Çağdaş modernite teorileri bile klasikleri ve özgürlük ve ilerleme fikirlerini tadil ederler. Anthony Giddens'ın teorisi bunun bariz bir örneğidir: "Geç modernite"de, özgürleşme siyasetinden yaşam tarzı siyasetine ve benliği merkeze alan düşünümsel projeye kayılmıştır. Biraz düşünecek olursanız, "benlik" bile bu kitap boyunca değişmiştir (sözgelimi Giddens'ı ve simgesel etkileşimi karşılaştırın).

Çağdaş teorinin tek bir önemli özelliğini seçecek olsaydım, bunun perspektifler fikri olduğunu söylerdim. Perspektifler gördüklerimizi belirler. Bunu sosyolojiye giriş dersinizden beri biliyorsunuz: Meseleye işlevselci değil de çatışmacı açıdan bakarsanız gördüğünüz şey değişir. 20. yüzyıl boyunca sosyolojinin bir sürü yeni ve farklı perspektifi, yani toplumsal şeylere farklı farklı bakma yolları olmuştur: fenomenoloji, varoluşçuluk, yapısalcılık ve postyapısalcılık, pragmatizm, feminizm, eleştirel teori, toplumsal inşacılık, etnometodoloji vb. Bu yeni bakma biçimlerinin müthiş artışının sebeplerinden biri ger-

çekleşen toplumsal değişimlerdir. Değinmiş olduğum gibi Birinci Dünya Savaşı; İkinci Dünya Savaşı; Holokost; ekonomik krizler; küresel ısınma ve Çernobil, *Exxon Valdez* gibi çeşitli ekolojik felaketler; yurttaş hakları hareketi; ekonomik üretimdeki kaymalar ve kitle medyasındaki artışlar, metalaşma ve reklamcılık... işte tüm bunlar bir araya gelip ilerlemeye dair umuttan ziyade ilerlemeden şüpheye düşülmesine yol açmıştır. İşler modernitenin başlangıcında olduğu kadar tahmin edilebilir veya kontrol edilebilir görünmemektedir.

Ne var ki –ki bu güçlü bir "ne var ki"dir– umut ölmüş değildir. Tüm çağdaş teorisyenlerimiz toplumsal durumlarımıza dair konuşmada kurtarıcı bir değer olduğu için kalemi veya klavyeyi elden bırakmamıştır. O halde çağdaş teoriyi anlamanın bir yolu onu bir hayli uzmanlaşmış bir söylem olarak kavramaktan geçer. Büyük düşünürler toplum oluşumuzun karmaşıklıkları ve çelişkileriyle boğuşur. Toplum hareketsiz duran ve zamandan azade süreçlerin keşfedilmesi için çağrıda bulunan bir şey değildir. Böyle bir pozitivist vizyon bilimlerin en gelişkini olan fizikte bile ölmüştür. Einstein, Newton'ın bütünüyle tahmin edilebilir evrenini baş aşağı çevirmiş, kuantum mekaniği ise Einstein'ın teorisini onun tahayyül ettiğinden çok daha ötelere taşımıştır. Teorik fiziğin en çağdaş olanları bu gezegendeki yaşamımızı kara deliklerdeki bir çeviri noktasınca üretilen holografik bir imgeden ibaret olarak, zamanı ise iki boyuttan ibaret olarak tasavvur etmektedir. Fizikçiler Stephen Hawking ve Leonard Mlodinow (2010) katı ampirizm fikrini bırakmış, onun yerine modele-dayalı gerçekçiliği savunmuştur: Teori mevcut amaca hizmet ettiği sürece teorinin gerçekliği açıklayıp açıklamadığı artık önemli değildir.

Öyleyse teorinin değeri nerededir? Teoriyle ne yaparız? Sosyal teorinin kıymeti ve hedefi aslında hâlâ her zamanki gibidir: toplumsal dünyayı açıklamak ve onu yaşanabilecek daha iyi bir yer haline getirmek. Biz sosyologlar, tıpkı fizikçiler gibi, araştırma konumuzun ilk başta zannettiğimizden daha karmaşık ve değişken olduğu gerçeğiyle yüzleşmek zorunda kaldık. Neler olup bittiğini izah edebiliriz ve verili sınırlar içinde olup bitecekleri tahmin edip yol gösterebiliriz. Ama bu, Comte, Marx, Weber ve Durkheim'ın zannettiğinden çok daha zorlu bir iştir. Önemli olan tek şey ne sınıf ne de ırk veya toplumsal cinsiyettir. Patricia Hill Collins'in işaret ettiği gibi, her birimiz çeşitli yönetme ilişkilerinin çakıştığı kendine özgü bir noktada dururuz. Kimliklerimiz ve benliklerimiz toplumsal yapılar, popüler kültür, meşrulaştırılmış bilgi ve çeşitli türden başka girdilerle üst üste bindirilir. Toplum coğrafi açıdan sınırlı tek bir varlık değildir. Devletler hâlâ vardır, fakat toplumsal ilişkiler devletlerin sınırlarının dışına taşmış ve hatta uzam ve zamanın sınırlarını

bile aşmıştır. Toplumsal gruplar salt gerçek değildir; metalaştırılmış imgelerle virtüel uzamda inşa edilen yeni-kabileler ve kimlikler de vardır.

Teorinin birincil değeri, bize daha iyi düşünmede yardımcı olması, başka türlü ulaşamayacağımız içgörüler sunmasıdır. Teorinin kendisi düşünmeye ve görmeye dairdir. Evet, teorinin sınanması ve yaşanan gerçeklikle karşılaştırılması gerekir, ama "gerçekliği" görmemizi ilk sağlayan şey daima teoridir. En iyi teorilerimiz alışageldiğimiz kalıpların dışında düşünmemizi sağlar. Marx'ın meta fetişizmi fikrini gerçekten anlamak ne müthiş bir deneyimdir. Bu fikir bir kez anlaşıldı mı, tüketimciliğe bir daha asla aynı gözle bakamazsınız.

Çağdaş teorinin özelliklerinden biri "post" önekiyle başlayan birçok teorinin oluşudur: postyapısalcılık, postmodernizm, postendüstriyalizm, postkolonyalizm, vb. Bu teoriler ilginçtir, zira tanım gereği tam bir çerçeveye oturmamışlardır. "Post" önekiyle başlayan bir şey başlı başına bir şey değildir. Bir şeyden sonra gelen bir şeyden ibarettir. Toplumsal süreç bitmemiştir, söylem mitolojikleşmemiştir ve bakmakta olduğumuz şeyin ne olduğundan tam olarak emin değilizdir. Demek ki *bir düşünce sahibi olmanın post demek olduğu* söylenebilir. Bunun basmakalıp bir söz veya herkesçe bilinen apaçık bir gerçeklik olduğunu kastetmiyorum. Söylemin beraberinde getirdiği olası sonuçları kabul edersek, bize bir düşüncenin devredilmesine (veya bizzat düşünülmeye) kıyasla bir düşünce sahibi olmak, sorgusuz sualsiz kabul etme konumundan daima ayrılmayı gerektirecektir. Söylemimizin ayırdında olmak bile bu söylemin bir nebze dışında devinildiğini ima eder. Ne kadar genişlikte devindiğimiz ise hakkında düşünebildiğimiz simgesel uzamlar arasındaki mesafeye bağlıdır. Analitik ikiliklerin kısıtları olduğunu teslim etsem de, temel ayrımın içeride düşünmek ile dışarıda düşünmek arasında olduğu kanısındayım. Postteorileri bizi dışarıda düşünmeye davet eder. Bu anlamda, her şeyi tek, nesnelleştirici bir söyleme sıkıştıran pozitivizme nazaran ilerlemenin daha hakikatli versiyonlarıdır bunlar. Hall'un (1996b) Foucault'nun muhtemelen söyleyeceğini belirttiği gibi, "bir söylemin ürettiği bilgi, 'bilinenler' üzerinde uygulanan bir tür iktidar kurar" (s. 204-205). Sizi şimdi post-düşüncenin iki yöntemiyle baş başa bırakacağım: postkolonyalizm ve postmodernizm.

POSTKOLONYALİZM

Genel olarak, koloni sözcüğü yeni bir toprağa yerleşen bir grup insanı anlatır. Koloni üzerinde iktidarı olan ana ülkeyle siyasi bağlantının devam ettiğini de ima eder. İşin ilginç yanı, bu kelime belirli bir yerde yaşayan belirli bir hayvan türünün üyelerini anlatmak için de kullanılır (mesela, bir "arı koloni-

si" denir). Bu anlamda, kolonizasyon belirli bir topraktaki yerlileri hâkimiyeti altına alan veya doğrudan onların yerini alan işgalci bir türe göndermede bulunur. Bunun bir örneği Japonya'ya özgü olan, ama toprak örtüsü işlevi görsün diye güney ABD'ye getirilen bir sarmaşık olan kudzudur. Kudzu öyle süratle büyür ki yerli çalıları ve ağaçları öldürür.

Kolonizasyonun moderniteyle hep ilginç bir ilişkisi olmuştur. Bilhassa ABD örneğinde, kolonizasyonun ve dekolonizasyonun modernleşmeyi kolaylaştıran etkenlerin esaslı bir parçası olduğunu görebiliriz. ABD'nin kolonileştirilmiş bir ulus olmaktan çıkıp bir ulus-devlet olmasını sağlayan şey Amerikan Bağımsızlık Savaşı'ydı. Devamlı belirttiğimiz üzere, ulus-devlet ve ona eşlik eden yurttaş ve bireysel eşitlik fikirleri modernitenin merkezinde durur. Pek çok modernleşme teorisi gerekli ekonomik ve siyasi altyapıları tesis etmek bakımından kolonizasyonun modernitenin gerekli bir öncü oluşumu olduğunu da iddia eder. Bu teoriler koloni kurma gereğinin bir örneği olarak ABD'ye işaret eder.

Nitekim, gerek kolonyalizm gerekse dekolonizasyon modernitede hâkim olmuştur. 1914'e kadar, kolonizasyon genişlemeye devam etmişti. Koloni yönetimindeki toplam coğrafi uzam 1800'de %55'ken bu rakam 1914'te %85'e çıkmıştır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, koloniler çözülmeye başlamış ve bu süreç 1960'larda hız kazanmıştır. Bu zaman zarfında, Asya ve Afrika'daki kolonilerin ve mandaların çoğu bağımsızlıklarını kazanmıştı. Bu dönemdeki en çarpıcı başarılardan biri Hindistan'ın Mahatma Gandhi öncülüğünde bağımsızlığını elde etmesiydi.

Postkolonyalizm kolonizasyonun ve dekolonizasyonun siyasi sistemler, kültürler ve bireyler üzerindeki etkilerini anlamaya yönelik bir girişimdir. Bu alandaki çalışmaların edebiyat eleştirilerinden gelen kayda değer bir kısmının hedefi, kolonileştirilenin perspektifini kolonileştirenin karşısına çıkarmaktır: "[*P*]*ostkolonyalizmin* teorik değeri, kısmen, bu durumun unutulmuş anıları üzerinde incelikle durma yeteneğinden ileri gelir." (Gandhi, 1998, s. 7-8) 1978'de Edward Said'in *Şarkiyatçılık* kitabının basılmasıyla postkolonyalizm sosyal teorinin bir parçası oldu. Said kolonici ulusların ekonomik büyümeleri ve istikrarlarının önemli bir kısmını kolonileştirilenlerden tedarik edilen piyasalara ve kaynaklara dayandırdığını iddia eder. Bu bakımdan Said, W. E. B. Du Bois'nın (1920/1996a) 60 yıl kadar önceki çalışmasını hatırlatır: "Gerek çok zenginler, gerekse orta sınıf ve emekçiler için, muazzam ölçüde aşırı kâr elde etmek için sömürü şansı vardır. Bu şans kara derili halkların sömürüsünde yatar." (s. 504-505)

Said'in içgörüsü şuydu: Kolonileştirilenler ile kolonileştirenler arasındaki yapısal ilişki belirli türden kültürlere, bu bağlamda, "yılmaz ve acımasız bir Avrupamerkezciliğe" dayanır (Said, 1994, s. 222). Kimlikler fark yoluyla oluşur; farklar ne kadar kuvvetli olursa kimlik o kadar güçlü, bunun sonucunda ortaya çıkacak etkiler de o kadar çarpıcı olur – örneğin insanların kendi kimlikleri uğruna neler yapmaya gönüllü olacağı bundan o ölçüde etkilenir. Bu kimlik ve merkezciliğin var olmasını sağlayan temel ayrım Doğu-Batı ayrılığı, "Şark"ın toplumsal inşasıdır. Bu ayrım ABD'de siyahlar ile beyazlar arasında kurulan farka benzer. Bu ayrım ve farkları ırk temelli olarak algılamak köleliğe, Jim Crow yasalarına yol açan ve ayrımcılığın devam etmesini sağlayan şeylerdi. Esas itibariyle, "beyaz" ve o kimliğin beraberinde getirdiği her şey ancak "siyah"a gönderme yaparak var olabilir.

Keza, "Batı" ancak başka bir şeye, aşağı bir şeye kıyasla Batı haline gelmişti. Batı'nın kendini üstün, gelişmiş, insani, rasyonel, vs. görebilmesinin yolu, Şark'ın aşağı, azgelişmiş, sapkın diye, Şarklı olanın "Sarı Tehlike" veya "Moğol sürüleri" diye görülmesinden geçmişti. Batı fikri "Aydınlanma için merkezi bir önem taşıyordu" (Hall, 1996b, s. 187). Batı'nın kimliği, benlik anlayışı "hem Batı Avrupa ülkelerini aşama aşama belirli bir toplum türüne dönüştüren iç süreçlerle hem de Avrupa'nın diğer dünyalardan farklı olduğu anlayışıyla oluşmuştu" (s. 188). Batı medeniyetinin daha üstün olduğuna yönelik bu bakış Avrupalı ulusların ve ABD'nin kendi demokrasi, kapitalizm ve rasyonalitelerini diğer "medenileşmemiş" uluslara dayatmasını sağlamış ve hâlâ da sağlamaktadır. Wallerstein'ın belirttiği gibi, gelişmekte olan uluslar ancak sözümona üstün bir modele referansla "gelişmekte" olabilir ve kaynağını siyasetten alan bu model daima dışarıdan dayatılır.

Bu bağlamdaki önemli bir sonuç şudur: Koloni olmaktan çıkmış uluslar üzerinde artık doğrudan hâkimiyet kurulamıyor olsa bile, bu ülkeler siyasi, ekonomik ve kültürel açıdan kolonileştirilmeye hâlâ devam etmektedir. Frantz Fanon bu fikri alıp bireysel deneyim düzlemine taşımıştır. Kolonileştirilen kişi, kendi varlığını veya varoluşunu başkaları üzerinden deneyimleyen biridir. Tıpkı Foucault'nun söylem kavramına başvurması gibi, Fanon da (1961/2004) gelişmiş ve gelişmekte olan uluslar arasındaki ilişkinin kolonileştirilenler için öznel bir konum yarattığını söyler. Bu minvalde, Robert J. C. Young (2003) şu soruyu sorar:

> "Ben" dediğinizde bu "Ben"in siz değil de başka biri olduğunu hiç hissettiniz mi? Muğlak bir şekilde, kendi cümlenizin öznesi olmadığınızı?... Başkalarının dünyasında, başkaları *için* var olan bir dünyada yaşadığınızı? (s. 1)

Butler gibi Fanon da bu kültürel kolonileştirmenin ete kemiğe büründüğünü iddia eder. Bu bağlamda, bedenin hisleri ve algıları doğrudan deneyimlenemez; bilakis, bunlar başkası tarafından tanımlanır:

> Bedensel şemanın altında tarihsel-ırksal bir şemanın taslağını çizdim. Kullandığım unsurları [his verilerinden] değil... beni binbir ayrıntıdan, anekdottan ve hikâyeden çıkarıp yoğuran ötekinden, beyaz adamdan sağladım. (Fanon, 1952/1967, s. 111)

Demek ki bedenin kolonileşme deneyimi "salt olumsuzlayıcı bir faaliyettir" (s. 110): Kolonileştirilen beden kolonileştirenin *değildir*, beyaz *değildir*, üstün *değildir*.

Koloni altında yaşamaktan çıkan halkların mücadelesi sırf siyasi ve ekonomik mücadele değildir öyleyse, bu aynı zamanda psikolojik ve kültürel varoluş mücadelesidir. Nasıl ki beyaz Amerikalıların "Aşikâr Kader" fikri Yerli Amerikalıların soykırıma tabi tutulmasını gerektirdiyse, bu kolonileştirme de bir halkın kültürel ve psikolojik varoluşunun yitirilmesine neden olur. Fanon (1961/2004) kültürel ve psikolojik açıdan yok olmayı engellemek için, kolonileştirilenlerin kendi ontolojik varoluşlarını riske atmaları gerektiğini öne sürer. Fanon'un bununla neyi kastettiğini anlamak için, Yerli Amerikalılar örneğini kullanmaya devam edelim. Yerli Amerikalıların soykırıma uğraması sırf fiziksel olarak ölmeleri demek değildi – gerçi nüfusları neredeyse tamamen yok olmuş, Avrupalılarla temasa geçmeden önce yaklaşık olarak 12 milyon olan sayıları 1900'e gelindiğinde 250.000'e kadar inmişti. Bu soykırım aynı zamanda zorla asimilasyon demekti. Yerli bir Amerikalı, Amerikan Holokost'undan kurtulup sağ kalmayı başardıysa, ondan şimdi kültürel olarak ölüp bir beyaz olması beklenmişti.

İnsan gerçekliğinin kültürel olduğunu öğrendik. Bu ise insan olarak var olmanın kültürel olarak var olmak ve tanınmak anlamına geldiğini gösterir. Tanınma dayatmayı ima eder. En temel düzeyde, ayrı, yaşayabilir bir varlık olarak bir ben olarak tanınmanız, kendimi size farklı bir şey olarak dayatmama bağlıdır: Ben siz değilimdir. Dolayısıyla Fanon (1962/1967) insan varoluşunun kültürel tanınmaya bağlı olduğunu da iddia etmektedir:

> İnsan, başka bir insan tarafından tanınmak üzere kendi varoluşunu ona dayatmaya çalıştığı ölçüde insandır. Başkası tarafından bilfiil tanınmadığı müddetçe, o başkası eylemlerinin konusu olmaya devam edecektir. (s. 216-217)

Kolonileştirilen kişi sadece kolonileştirene referansla anlaşıldığı sürece, kolonileştirilenin yaşayabilir bir varoluşu kalmaz. Geriye dönüp baktığımızda, bunu ırk veya Batı-Doğu ayrımı çerçevesinde görmek kolaydır, fakat bu durum bugünün "gelişmekte olan ülkeler" söylemi için de bir o kadar geçerlidir. Gelişmekte olan uluslar ancak üstün gelişmiş uluslara referansla vardır ve dolayısıyla kendilerine ait yaşayabilir varoluşları yoktur.

Bundan dolayı, kolonileştirilenin yapması gereken şey yerli kültürleri, kimlikleri ve öznellikleri muhafaza edip ifade etmek ve bunların tanınmasını talep etmektir. Bunu başarabilmek için, kolonileştirilenlerin kendi varoluşlarını Batılaştırıcı dünyaya dayatmaları gerekir – bu ise, kolonileştiricilerin vaktiyle niyet ettiği gibi onu hâkimiyet altına almaktan değil, bütünüyle ve yaşayabilir derecede insan olarak tanınmaktan geçer. Riskli bir hamledir bu, zira ontolojik ölüm riskine girilmektedir, ama diğer seçenek de bir o kadar tehlikelidir: Kolonileştirenlerce belirlenen izleklerden geçmek. Avrupamerkezci Doğu-Batı ayrımında ortaya konmaya başlayan izlekler birinci, ikinci ve üçüncü dünya gibi bir hiyerarşi öngören söz dağarcığında yeniden ifade bulmuştu ve bunlar bugün modern gelişmiş uluslar ve modernleşen gelişmekte olan uluslar arasında yapılan ayrımlarla hâlâ sürüyor.

Postmodernizm

Çok sayıda postmodernizm vardır. Başka bir çalışmamda bu farklı postmodernizmlerin bilimsel bilgi, ekonomik değişimlere dair değerlendirmelere yönelik eleştiriler ve kitle medyası ve reklamcılığın etkilerine dönük analizler şeklinde bölümlenebileceğini öne sürmüştüm (bkz. Allan ve Turner, 2000; J. H. Turner, 1998). Burada Jean-François Lyotard'ın bilgi eleştirisini ele almak istiyorum. Lyotard postmodernitede büyük anlatıların kaybolmasını mercek altına alır. Esas itibariyle, büyük anlatı çeşitli anlatıları ve kültürleri kuşatıp onlara tek bir anlam veren bir hikâyedir. Demokrasi ve özgürlüğün beşiği olarak Amerika hikâyesi tam da böyle bir büyük anlatıdır. "Amerikalı" diye sunulan kişi dini, mezhebi ve ırkı aşan biridir. Tüm bu özgül anlatıları kapsayan bir büyük anlatıdır bu. Şunu da belirtmek gerekir ki Lyotard büyük anlatıların kaybını pozitivist bilimin bir sonucu olarak görür.

Lyotard (1979/1984) etnografik ve antropolojik incelemelerin moderniteden önce bilginin geleneksel olarak anlatı biçiminde devredildiğine işaret ettiğini belirterek başlar – yani, bilgi kuşaktan kuşağa aktarılmaktaydı. Bu sözlü gelenekte, tarihler ve bilgi hikâyelerle naklediliyordu. Anlatı biçiminin Lyotard'ın en çok ilgi duyduğu özelliği pragmatik protokolüdür. Anlatıyı

ayıran belirli bir protokol vardır; bu ise farklı anlatı noktalarının, özellikle de hikâyenin göndericisi ve alıcısının noktasının konumlandırılmasıyla gerçekleşir.

Demek ki hikâyeyi anlatan konuşmacı, evvela dinleyici konumunda olduğu için, kulak verilme hakkı olduğunu iddia ediyordur. Kurgusal ama böyle bir öykünün tipik denebilecek başlangıç cümlesini kuralım: "Anneannemden dinlediğim, onun da anneannesinden dinlediği ve ta yeryüzündeki ilk anneanneye kadar giden ve şimdi benim size anlatacağım Mugwat'ların hikâyesine kulak verin." Öncelikle, öyküyü anlatan kişinin konuşma hakkının hikâyeye nasıl ulaştığına dayandığına dikkatinizi çekerim. Konuşmacının bu dayanağının o anki dinleyicilere göndermelerle daha da sağlamlaştırıldığını da gözden kaçırmayın. Atalar, o an yaşayanlar ve hatta söz konusu topluluğun gelecekteki üyeleri arasındaki ilişkiler bilginin anlatı biçimlerinde aktarılmasıyla otomatik olarak kurulur. Demek ki anlatı biçimlerinde sunulan şey sadece bilgi değildir; "bu anlatılarla aktarılan şey toplumsal bağı kuran bir dizi pragmatik kuraldır" (Lyotard, 1979/1984, s. 21).

Öyleyse anlatı biçimleri birer dil oyunudur. Yaptıkları şeyi sırf kendi doğaları gereği yaparlar. Anlatılar geçmişe ait gibi görünür, fakat aslında çağdaş toplumsal ilişkileri anlatıldıkları sırada kurarlar. Dahası, tıpkı dil oyunları gibi, anlatı biçimleri dışarıdan meşrulaştırmaya gerek duymaz. Örneğin, en az antik toplumların sayısı kadar yaratılış mitleri vardır. (Eğlence olsun diye konudan kısa bir süreliğine sapmak için, en sevdiğiniz arama motoruna "yaratılış miti" yazıp arama yapın.) Ne var ki bu mitlerin her biri ancak yakın zaman önce, yani modern toplumda dışarıdan meşrulaştırılmaya tabi tutulmuştur. Bir örnek olarak, bugün İncil'de tasvir edildiği haliyle Hıristiyanlığın yaratılış mitinin evrime karşı bilimsel olarak sağlam bir alternatif olarak sunulduğunu görüyoruz. Bu bağlamda mesele İncil'in bilimsel açıdan doğru olup olmaması değildir; asıl mesele *çağdaş toplumda kültürün başta bir anlatı biçimi olan şeyin dışarıdan meşrulaştırılması gerekiyormuş gibi bir ortam yaratmış olmasıdır.*

Lyotard (1979/1984) bilgi ve anlatı biçimlerini bilimle karşılaştırır. Anlatı biçimleriyle kıyaslandığında, bilim üç önemli açıdan benzersizdir: yanlışlama, dışlayıcılık ve meşrulaştırma. Bilimin kilit önemdeki ayaklarından biri, ampirizm ve argümantasyona dayanan yanlışlama fikridir. Ampirizm evrenin ampirik olarak düzenlenmiş ve ayırt edilebilir olduğu kanısıdır. O halde teori sayılabilmek için bilimsel açıklamaların ampirik gerçekliğin sınavından geçebilmesi gerekir. Teoriler argümantasyona da açık olmalı, yani

mantığın sınavından geçebilmelidir. Lyotard'a göre yanlışlamadaki önemli husus, bilimsel bilginin dışarından doğrulanmaya tabi tutulmak zorunda olmasıdır. Bu bakımdan dile benzemez; bilimin içsel bir amacı olmadığı gibi, dil oyunlarında söz konusu olduğu gibi toplumsal ilişkileri baştan varsaymaz veya yaratmaz.

Bilim bilgiye yönelik iddiasında kendini müstesna bir yerde görür. Kendini en mükemmel bilgi sistemi olarak sunar. Kendini hakikati bulmaya dönük hiç bitmeyen bir arayışın içinde görür, bu minvalde gerçeklik ise ampirik evren ve onun yasayla düzenlenen örgütlenişi çerçevesinde tanımlanır. Bilime kıyasla, anlatılar "vahşi, ilkel, azgelişmiş, geri kalmış, yabancılaşmışlardır, kanaatlerden, göreneklerden, otoriteden, önyargıdan, cehaletten ve ideolojiden ibarettirler. Anlatılar ancak kadınlara ve çocuklara yaraşır, masallar, mitler ve efsanelerdir" (Lyoyard, 1979/1984, s. 27). Dolayısıyla bilim kendisinden başka tüm sesleri hâkimiyeti altına alıp susturmaya çalışır.

Lyotard'a göre, böyle bir davranış bir tür terörizmdir. Buna göre bilim diğer tüm dilleri ve bilme tarzlarını ya yok etmesi ya da yok etmekle tehdit etmesi bakımından teröristtir. Bu terörizm fonlara ve basım kaynaklarına erişimle uygulanır. Ulusal Bilim Vakfı'ndan (National Science Foundation; NSF) vereceğimiz basit bir örnek bunu anlatmaya yeter: NSF'nin "yıllık 5.5 milyar dolarlık bütçesi vardır.... *Matematik, bilgisayar bilimi ve sosyal bilimler gibi pek çok alanda NSF devlet desteğinin ana kaynağıdır*" (NSF at a Glance, tarihsiz, vurgu eklendi). Dolayısıyla ancak söz konusu öneri bilimsel araştırma ölçütlerine uyduğunda toplumsal araştırmaya fon bulunabilir. Lyotard (1979/1984) bir "bilgi kurumu bu şekilde işlediği[nde], sıradan bir iktidar merkezi gibi hareket ettiği"ni söyler (s. 63).

Bilimin son benzersiz özelliği olan meşrulaştırma, bizi postmodern duruma getirir. Gördüğümüz üzere, anlatı biçimleri meşruluğunu kendi içinden alır. Neyseler onunla sarıp sarmalanırlar. Bilim ise öyle değildir: Dışarıdan meşrulaştırmaya bağımlıdır. Yanlışlanabilirlik ilkesi tam da bu meşrulaştırma meselesine işaret eder. Bilinçli bir şekilde yanlışlanabilir olacak şekilde kurulmuş her bilgi sistemi tanım gereği dışsal meşrulaştırmaya bağımlıdır. Bu bilim fikrini yerli yaratılış mitiyle karşılaştırabiliriz. Yaratılış mitleri kendi kendini meşrulaştırır: İşlevlerini ampirik gerçekliğe denk düşüp düşmediklerine veya argümantasyon sınavından geçip geçmediklerine bakmaksızın yerine getirirler.

İşin ironik yanı, Lyotard (1979/1984) bilimin kendi varlığını meşrulaştırabilmek için bir büyük anlatıya ihtiyacı olduğunu iddia eder. Ona göre,

bilimi meşrulaştıran iki tür büyük anlatı vardır: spekülatif anlatı ve özgürleşme anlatısı. Bu anlatıların ikisi de Aydınlanma'yla ve dolayısıyla modernitenin tanımlayıcı özellikleriyle bağlantılıdır. Spekülatif anlatı bilgiyi bilgi uğruna ulular. Bu hikâyeye göre, bilim bireyi baskıcı "papazlar ve tiranlardan" kurtarır ve onu bilginin peşine düşmek üzere özgürleştirir. Görebileceğiniz gibi, bu anlatıda özgürlük ile bilgi arasında yakın bir ilişki vardır ki bu da bizi özgürleşme anlatısına getirir. Ulus-devletin ve demokrasinin emeli, tüm insanlara eşitlik ve özgürlük getirmektir. Bilimin bu özgürleşmedeki rolü ise siyasi, ekonomik ve yasal kurumlara bir kontrol ve rasyonalite aracı sağlamaktır.

Gelgelelim, Lyotard (1979/1984) "postmoderni meta-anlatılara yönelik şüphecilik" diye tanımlar (s. xxiv). Lyotard bunu derken, modernitenin büyük veya meta anlatılara karşı genel bir kuşkuculuk eğilimi ürettiğini kasteder. Bu eğilime yol açan kimi toplumsal etkenler vardır, mesela Batı kolonyalizmi, demokrasinin insanlığı baskıdan kurtaramamış olması, hepten bilimsel şüphenin tedrisatından geçilmesi, metalaşma, bürokratik rasyonalite, çelişkili bilgi parçalarının hiç durmadan çoğalması, vb. Ne var ki Lyotard bu etkenlerin neredeyse gereksiz olduğunu, zira "'gayrimeşrulaştırma ve nihilizm tohumlarının... 19. yüzyılın büyük anlatılarında mündemiç olduğunu" görmemizi ister (s. 38). Başka bir deyişle, modernitenin büyük anlatıları en başından beri çelişkili ve açık uçluydu.

Bilimde kurulduğu haliyle spekülatif anlatı, "bilgi"nin bilimde üretilme tarzından dolayı sorunludur. Öncelikle, bilimin uygulamaya konma tarzı bilgide özgürlüğün tam karşıtıdır. Gördüğümüz gibi, bilim hakikati ancak kendisinin erişebileceğini, daha doğrusu olguları ancak kendisinin üretebileceğini ve tanıyabileceğini iddia eder. Terörist dışlama pratikleri akademik özgürlüğün antitezidir. İkincisi, bilgi olarak bilim bir "ikinci-düzey söylem" aracılığıyla kurulur. Bu durumda, bilimin ilk-düzey söylemi fiili araştırması ile nesnesi arasında tesis edilir. Diyelim, Colorado'nun dağlık alanlarında arıları inceleyen bir arkadaşım olsun; doğrudan bu incelemeyle ilgili her şey birinci-düzey söylem olacaktır. Ama arkadaşımın çalışması bilimsel olduğu için, raporunda ikinci-düzey söylem de olur.

İkinci-düzey söylem alıntılama yöntemlerine göndermede bulunur. Bilimsel çalışma sayılabilmek için araştırmanın önceki çalışmalara dayanıp onları alıntılaması gerekir. Sir Isaac Newton şu sözüyle bu bilimsel yaklaşımı somut olarak ortaya koymuştu: "Daha ileriyi görmüşsem şayet, Devlerin omuzlarında durduğum için olmuştur bu." Demek ki arkadaşım hem saha çalışma-

sını yapmak hem de tezini bilimsel olarak kabul ettirebilmek için başka bilimcilerin eserlerini kullanıp onlara atıfta bulunmak durumundaydı. O halde bilim *düşünümsel şekilde meşrulaştırılır*; bir başka deyişle, bilim kendini alıntılayarak meşrulaşır. Bu durum geleneksel anlatı biçimlerinin kendi kendini meşrulaştırmasından baştan aşağı farklıdır. Bilim kendi yöntemlerini ilan edip bu yöntemleri kullanarak kendini bile isteye meşrulaştırır; geleneksel anlatı ise toplumsal olarak bünyesi gereği yaptıklarıyla meşrulaşır: Toplumsal ilişkiler yaratır ki dilin esas hedefi zaten budur. Lyotard (1979/1984) bu pratiği "ikileme" diye adlandırır. Bir başka postmodern düşünür olan Mark Gottdiener (1990) ise bu pratiği "logomerkezcilik" diye nitelendirir. Lyotard kendi kendine gönderme yapılarak oluşturulan bu meşrulaştırmanın, araştırmanın fiili nesnesi bakımından bilimin bir şeyi mütemadiyen kabul ettiğini gösterdiğini, yani bilimin "bildiğini düşündüğü şeyi gerçekten bilmediğini" iddia eder. "Pozitif bilim bir bilgi biçimi değildir." (s. 38)

İkinci büyük anlatı olan özgürleşme, bilimsel bilginin doğasından ötürü bir o kadar sorunludur. Fakat bu sorunu görmek biraz daha kolaydır. Anlatı bilgisinin içsel olarak insanları insanlarla birbirine bağladığını hatırlayalım. Bilim ise soyut, ayrıksı bir bilgi sistemi olarak durur. Bilim doğru bir önermede bulunabilse bile, bilimde kendisinden türetilen ahlaki veya etik bir ifadenin adil olacağını ima eden hiçbir şey yoktur. Lyotard kapalı kapı örneğinden bahseder. Önerme mantığında, yani bilim dilinde, "kapı kapalıdır" şeklindeki olgu ifadesi ile "kapıyı aç" şeklindeki buyurucu ifade arasında herhangi bir ilişki yoktur. Bilimin kendine bakışı olgusal ifadeler ile etik ifadeler arasında içsel olarak bir boşluk üretir. İşte bu yüzden bilim her türlü ideolojik amaç uğruna kullanılabilir; tıpkı biyolojinin, köleliği aklamak için veya bilimin, atom bombasını üretmek için kullanıldığı gibi.

Bilim meşrulaştırılma ihtiyacı duysa da, elindeki iki büyük meta-anlatı bilim açısından pek elverişli değildir. Bu bağlamda Lyotard'ın bilimi hepten eleştirdiği veya ıskartaya çıkardığını düşünmeyin. Bilim yaşam koşullarımızı çarpıcı biçimde iyileştirmiştir; buna hiç şüphe yoktur. Lyotard bir bilgi sistemi olarak bilime ve bu bilimin niteliklerinin büyük anlatılara dair nasıl şüpheler doğurduğuna odaklanır. Aydınlanma ve modernite ikiz anlatıyla, yani düşünsel özgürlük ve siyasi özgürleşme anlatılarıyla tanımlanır. Bilim kendini meşrulaştırmak için bu anlatılardan istifade eder. "Bilim"le kastedilen şeyler Aydınlanma'nın büyük anlatılarının bu veçheleriyle öyle sarıp sarmalanır ki bilimin başarısızlığı genel olarak büyük anlatılardan kuşku duyulmasına ve modernite projesinin çökmesine zemin hazırlar.

Sonuç Düşünceleri

Bu kitaba, bilgiye odaklanan bir modernite hikâyesiyle başlamıştım. Bu anlamda, modernizm tarihsel bir dönemden veya belirli bir dizi toplumsal etkenden daha geniştir. Modernizm ilerlemeye, nesnelliğe ve kontrole kesinkes inanan bir zihin perspektifi ve bir duygu tavrıdır. Ayrıca gerçek sen'e dair bazı fikirlerle başlamıştım. Gerçek sen, sırf bireyci değildir. Ne sen ne ben tarihten ve toplumdan ayrı yaşıyoruz. Kendimizi anlamaya başlayabilmek için bile içinde yaşadığımız zamanı ve kolektif varoluşu anlamamız gerekiyor; ve elbette, bize etkide bulunan tarihsel olarak belirlenmiş toplumsal etkenleri kavrayabilmek için teoriye ihtiyacımız var. Ama benim niyetim sırf "teorik sen"i anlamak değil; bu kitabın kişisel seni, bizzat deneyimleyip dünyaya yansıttığın seni de etkilemesini umuyorum. Bu kitabı post-düşünceyle sonlandırmayı tercih etmemin nedeni, işte bu ihtimaldi.

Post-düşüncenin ima ettiği şeylerden biri zaman içinde geriye veya ileriye gitmenin imkânsız olduğudur. Geriye doğru gitmek geçmişteki kültürlerin çerçevesinde düşünmeye çalışmak anlamına gelecektir ki bu tıpkı Avrupalılar gelmeden önce bir Hopi olmanın nasıl bir şey olduğunu tahayyül etmeye çalışmaya benzeyecektir. Ne kadar yaklaştığımızı düşünürsek düşünelim, yarattığım tüm simgesel uzam daima ve daima "yirminci-yüzyılda-yaşayan-biri-tarafından-tahayyül-edilmiş-geleneksel-Hopi" olacaktır. Aynı şey 1950'lerin idealleştirilen Amerikan ailesi gibi daha yakın görünen öznellikler için de geçerlidir. Dolayısıyla, düşüncemizde sahiden geriye doğru hareket edemeyiz, ileriye doğru da gidemeyiz elbette. "İleriye" gitmek ancak etik bir standardın sonucu olarak vardır. Halihazırda, bu standart bir tür modern ilerleme idealidir ve "ilerleme" fikri daima bir değer sistemine dayalı olmuştur. Max Weber'in (1904/1949) dediği gibi, "kültüre... 'toplumsal fenomenler'e dair... açıklama amacıyla seçen, tahlil eden ve düzenleyen... özel ve 'tek taraflı' bakış açılarından bağımsız... mutlak surette 'nesnel' bir bilimsel analiz yoktur" (s. 72).

Öyleyse bir düşünce sahibi olmak post-düşünceye girişmek demektir. Bu ne gelip geçmiş bir döneme çağrıdır ne de ona ileriye atılmış bir adım olarak değer verilir; bu sadece, söylemin dışına atılmış potansiyel bir adımdır. Bugün en derin "içerisi" modernite olduğundan dolayı, bir düşünce sahibi olmak bir bakıma "postmodern" olmak, modernist değerlerin ve fikirlerin hudutlarının dışında olmak demektir. Bir düşünce sahibi olmak eşikte olmak; dışarıda olmak, ama henüz gelmemiş olmak demektir. Bu minvalde, Nietzsche bu bölüme başlarken alıntıladığımız cümlede düşünürünü yanlış yere koymuştu. Düşünen bir insanı "yolun ortasında" değil de bir merdivende tahay-

yül etsek belki daha doğru olacak – ne yukarı çıkarken, ne de aşağı inerken; arada, hem farkında olunan hem de belirsiz bir kavramsal aradalıkta. Bu belirsizliğin bir parçası, bilginin iktidarın bir ifadesi olabileceği yolundaki içgörüyle bağlantılandırılmalıdır. Bu içgörü, Foucault'nun iddia ettiği gibi, genel anlamda doğrudur; toplumsal cinsiyet, ırk, cinsellik, milliyetçilik, din gibi ayrım kategorileriyle ilgili olduğu ölçüde de özgül açıdan doğrudur.

Çağdaş teorinin hayat dolu ve zapt edilmez oluşu bu manada *post* olmasından kaynaklanır. Bugün teori Marx, Durkheim ve Weber'in zamanından bu yana en heyecanlı anlarını geçirmektedir. Halbuki bu saydığımız kişilerin zamanında sosyal teori kamu söyleminde ve medyada takip edilen temel bir rotadan ibaretti. Elinizde tuttuğunuz kitap sizi de beni de bu çalkantılı fikirler denizine davet ediyor. Çağdaş teoriyi konu alan pek çok kitap "çağdaş teorinin nereye doğru yol aldığı"na dair bir bölümle son buluyor. Şahsen ben teorinin "nereye yol aldığı"ndan emin değilim, ama size onun olası her sınıra meydana okuyan fikirlerden oluştuğunu rahatlıkla söyleyebilirim. Modernitenin kendisi kadar temel önemi olan bir değişim döneminden geçtiğimize inanıyorum. Çağdaş sosyal teori, sizi dünyaya başka gözlerle bakmaya ve kişisel olarak bu değişimlerin bir parçası olmaya, onlara müdahale etmeye davet ediyor. Bu müdahalenin anahtarı ise çağdaş teorinin aklımızda açtığı karmaşıklık ve esneklik. Sizi nihayet, Cornel West'in (2000) en sevdiğim alıntılarından biriyle baş başa bırakıyorum:

> Çok kısa bir süreliğine, bir demokratik eğitim modeli olarak cazdan bahsetmek istiyorum. Caz elbette ilahilerin ve bluesun bir uzantısıdır. Peki bize Zenci Ulusal Marşı'nın hangi sözünü hatırlatır? "Her sesi yükselt." Ne demokratik bir hassasiyet. Demokrasi eksikliği: sesten yoksunluk. Demokratik gerçeklik: dünyada bir fail olma, kontrolü eline alma, kendi bedenine, kendi görüşlerine, kendi perspektiflerine, kendi argümanlarına sahip çıkma hissi. Tüm taklitlerin intihar olduğu yolundaki Emersoncu formülasyon böylece doğrulanır. Kendi müstakil sesini bulma, haşin, haris ve hoyrat bireyciliğe indirgenmeyen kıymetli bireyselliğini bulma meselesidir bu. Fakat bu, tıpkı bir caz topluluğu gibi bir grubun içinde başka seslerle etkileşmekle oluşur. Kendi sesinizi henüz bulmamışsanız, daha fazla pratik yapmanızın zamanı gelmiştir. (sayfa numarası yok.)

Kaynakça

Addams, J., *Democracy and Social Ethics*, University of Chicago Press, Chicago, 2002 (İlk yayın tarihi 1902).

Alexander, J. C., "Introduction", J. C. Alexander (ed.), *Neofunctionalism* içinde, Sage, Beverly Hills, CA, 1985.

—, *The Civil Sphere*, Oxford University Press, Oxford, Birleşik Krallık, 2006.

Alexander, J. C. ve Smith, P., "The strong program in cultural theory: Elements of a structural hermeneutics", Jonathan H. Turner (ed.), *Handbook of Sociological Theory* içinde, Kluwer Academic/Plenum, New York, 2001, s. 135-150.

Allan, K. ve Turner, J. H., "A formalization of postmodern theory", *Sociological Perspectives* 43(3), 2000, s. 363-385.

Alway, J., *Critical Theory and Political Possibilities: Conceptions of Emancipatory Politics in the Works of Horkheimer, Adorno, Marcuse, and Habermas*, Greenwood Press, Westport, CT, 1995.

Arieli, Y., *Individualism and Nationalism in American Ideology*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1964.

Bandura, A., *Social Learning Theory*, General Learning Press, New York, 1977.

Barbalet, J., "Citizenship in Max Weber", *Journal of Classical Sociology* 10(3), 2010, s. 201-216.

Barker, C., *Cultural Studies: Theory and Practice*, 3. baskı, Sage, Los Angeles, 2008.

Beauvoir, S. de, *The Second Sex* (çev. H. M. Parshley (ed.), Vintage, New York, 1989 (İlk yayın tarihi 1949).

Becker, H. S., *Outsiders: Studies in the sociology of deviance*, The Free Press of Glencoe, Glencoe, IL, 1963.

Bell, D., *The Coming of Post-industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, Basic Books, New York, 1976.

—, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, Basic Books, New York, 1999.

—, *Cyberculture Theorists: Manuel Castells and Donna Haraway*, Routledge, Londra, 2007.

Benford, R. D. ve Snow, D. A., "Framing processes and social movements: An overview and assessment", *Annual Review of Sociology* 26, 2000, s. 611-639.

Bentham, J., *An Introduction to The Principles of Morals and Legislation*, J. H. Burns ve H. L. A. Hart (der.), Oxford University Press, New York, 1996 (İlk yayın tarihi 1789).

Berger, P. L., *The Sacred Canopy: Elements of A Sociological Theory of Religion*, Doubleday, New York, 1967.

Berger, P. L. ve Luckmann, T., *The Social Construction of Reality: A Treatise in The Sociology of Knowledge*, Doubleday, Garden City, NY, 1966.

Bernstein, J. M., "Introduction", T. Adorno (ed.), *Culture Industry* içinde, Routledge, Londra, 1991.

Bird, C. H., Conrad, P., Fremont, A. M. ve Timmermans, S. (der.), *Handbook of Medical Sociology*, 6. baskı, Vanderbilt University Press, Nashville, TN, 2010.

Blau, P. M., "Social exchange", David L. Sills (der.), *International Encyclopedia of the Social Sciences* içinde, Macmillan, New York, 1968.
—, *Structural Contexts of Opportunities*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.
—, "Macrostructural theory", Jonathan H. Turner (der.), *Handbook of Sociological Theory* içinde, Kluwer Academic/Plenum, New York, 2002, s. 343-352.
—, *Exchange and Power in Social Life*, Transaction, New Brunswick, NJ, 2003.
Blau, P. M. ve Meyer, M. W., *Bureaucracy in Modern Society*, 3. baskı, McGraw-Hill, New York, 1987.
Blumer, H., *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, University of California Press, Berkeley, 1969.
—, *Industrialization as an Agent of Social Change: A Critical Analysis*, Aldine, Chicago, 1990
Bosker, B., *Fortune 500 list boasts more female CEOs than ever before*, 2012, http://www.huifingtonpost.com/2012/05/07/fortune-500-female-ceos_n_1495734.html (Erişim Tarihi: 10 Temmuz 2012).
Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, çev. R. Nice, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1984 (İlk yayın tarihi 1979).
—, "The genesis of the concepts of 'habitus' and of 'field'", *Sociocriticism* 2, 1985, s. 11-29.
—, "Social space and symbolic power", *Sociological Theory* 7(1), 1989, s. 14-25.
—, *The Logic of Practice*, çev. R. Nice, Stanford University Press, Stanford, CA, 1990 (İlk yayın tarihi 1980).
—, *Language and Symbolic Power*, J. B. Thompson (ed.), çev. G. Raymond ve M. Adamson, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1991.
—, *Outline of a Theory of Practice*, çev. R. Nice, Cambridge University Press, Cambridge, Birleşik Krallık, 1993 (İlk yayın tarihi 1972).
Bourdieu, P. ve Wacquant, L. J. D., *An Invitation to Reflexive Sociology*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.
Braudel, F., *Civilization and Capitalism, 15th to 18 Century*, 3 cilt, Harper & Row, New York, 1981-1984.
Business and Professional Women's Foundation, *101 facts on the status of women*, 2004, http://www.bpwusa.org/files/public/101FactsOct07.pdf (Erişim Tarihi: 9 Mayıs 2005).
Butler, J., *Bodies That Matter: On The Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York, 1993.
—, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford, CA, 1997.
Calhoun, C., "Pierre Bourdieu", G. Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Contemporary Social Theorists* içinde, Blackwell, Malden, MA, 2003, s. 696-730.
Callero, P. L., *The Myth of Individualism: How Social Forces Shape Our Lives*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 2009.
Cassirer, E., *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven, CT, 1944.
Castells, M., *End of Millennium*, 2. baskı, Blackwell, Malden, MA, 2000a.
—, *The Rise of the Network Society*, 2. baskı, Blackwell, Malden, MA, 2000b.
—, *The Power of Identity*, 2. baskı, Blackwell, Malden, MA, 2004.
Catechism of the Catholic Church, tarihsiz, http://www.vatican.va/archive/ENG0015/P1C.HTM (Erişim Tarihi: 7 Şubat 2012).

Chafetz, J. S., *Gender Equity: An Integrated Theory of Stability and Change*, Sage, Newbury Park, CA, 1990.

Chodorow, N., *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and The Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley, 1978.

Cohen, A., Baumohl, B., Buia, C., Roston, E., Ressner, J. ve Thompson, M., "This time it's different", *Time* 157(1), 8 Ocak 2001, s. 18-22.

Coleman, J. S., *Foundations of Social Theory*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1990.

Collier, J., "Personal reminiscences by James Collier, for nine years the secretary and for ten years the Amanuensis of Spencer", J. Royce ve J. Collier, *Herbert Spencer: An Estimate and Review* içinde, Fox, Duffield, & Company, New York, 1904, s. 187-234.

Collins, P. H., *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, And The Politics of Empowerment*, 2. baskı, Routledge, New York, 2000.

Collins, R., *Conflict Sociology*, Academic Press, New York, 1975.

—, "Is 1980s sociology in the doldrums?", *American Journal of Sociology* 91, 1986, s. 1336-1355.

—, "Interaction ritual chains, power and property: The micro-macro connection as an empirically based theoretical problem", J. C. Alexander, B. Giesen, R. Münch ve N. J. Smelser (der.), *The micro-macro link* içinde, University of California Press, Berkeley, 1987, s. 193-206.

—, *Theoretical Sociology*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego, CA, 1988.

—, "Emotional energy as the common denominator of rational action", *Rationality and Society* 5, 1993, s. 203-230.

—, *Interaction Ritual Chains*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2004.

Comte, A., "The positive philosophy", G. Lenzer (der.), *Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings* içinde, Harper Torchbooks, New York, 1975a, s. 71-306 (İlk yayın tarihi 1830-1842).

—, "Plan of the scientific operations necessary for reorganizing society", G. Lenzer (ed.), *Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings* içinde, Harper Torchbooks, New York, 1975b, s. 9-67 (İlk yayın tarihi 1822).

Condon, W. S. ve Ogston, W. D., "Speech and body motion synchrony of the speaker-hearer", D. D. Horton ve J. J. Jenkins (der.), *Perception of Language* içinde, Merrill, Columbus, OH, 1971, s. 150-184.

Condorcet, A., *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, çev. J. Barraclough, Weidenfeld ve Nicolson, Londra, 1955 (İlk yayın tarihi 1795).

Conner, M., "Nike: Corporate responsibility at a 'tipping point'", *Business Ethics: The Magazine of Corporate Responsibility*, 2010, http://business-ethics.com/2010/01/24/2154-nike-corporate-responsibility-at-a-tipping-point/ (Erişim Tarihi: 16 Temmuz 2012).

Cook, K., "Power, equity and commitment in exchange networks", *American Journal of Sociology*, 43, 1978, s. 712-739.

Cooley, C. H., *Social Organization: A Study of the Larger Mind*, Charles Scribner's Sons, New York, 1925.

—, *Human nature and the social order*, Schocken Books, New York, 1964 (İlk yayın tarihi 1902).

Coser, L. A., *The Functions of Social Conflict*, The Free Press, Glencoe, IL, 1956.
—, *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*, Waveland Press, Prospect Heights, IL, 1977.
Dahrendorf, R., *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford University Press, Stanford, CA, 1959 (İlk yayın tarihi 1957).
Davidson, A. I., "Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics, and ancient thought", G. Gutting (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, Birleşik Krallık, 1994, s. 115-140.
Davis, A., *Angela Y. Davis commencement address*, 2007, http://www.grinnell.edu/offices/confops/commencement/archive/2007/davis (Erişim Tarihi: 23 Temmuz 2012).
Democracy, *Wikipedia* içinde, tarihsiz, http://en.wikipedia.org/wiki/Democracy (Erişim Tarihi: 19 Mart 2012).
DeNavas-Walt, C., Proctor, B. D. ve Smith, J. C., *Income, poverty, and health insurance coverage in the United States: 2008*, Eylül 2009, http://www.census.gov/prod/2009pubs/p60-236.pdf (Erişim Tarihi: 7 Temmuz 2012).
Denzin, N., *Symbolic Interactionism and Cultural Studies: The politics of Interpretation*, Blackwell, Cambridge, Birleşik Krallık, 1992.
Derksen, L., "Micro/macro translations: The production of new social structures in the case of DNA profiling", *Sociological Inquiry* 80(2), 2010.
Derrida, J., *Writing and Difference*, çev. A. Bass, University of Chicago Press, Chicago, 1978 (İlk yayın tarihi 1967).
Dewey, J., *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*, WLC Books, New York, 2009 (İlk yayın tarihi 1916).
Douglass, F., "The nature of slavery", H. Brotz (der.), *African-American Social & Political Thought: 1850-1920* içinde, Transaction, New Brunswick, NJ, 2009a, s. 215-220 (İlk yayın tarihi 1850).
—, "Speech on the Dred Scott Decision", H. Brotz (der.), *African-American Social & Political Thought: 1850-1920* içinde, Transaction, New Brunswick, NJ, 2009b, s. 247-262 (İlk yayın tarihi 1857).
Drake, J., "Review essay: Third wave feminisms", *Feminist Studies* 23(1), 1997, s. 97-108.
Du Bois, W. E. B., "Darkwater", E. J. Sundquist (der.), *The Oxford W. E. B. Du Bois reader* içinde, Oxford, New York, 1996a (İlk yayın tarihi 1920).
—, "The souls of black folk", E. J. Sundquist (der.), *The Oxford W. E. B. Du Bois reader* içinde, Oxford, New York, 1996b, s. 97-240 (İlk yayın tarihi 1903).
Durkheim, E., *The Rules of Sociological Method*, G. E. G. Catlin (ed.), çev. S. A. Solovay ve J. H. Mueller, The Free Press, Glencoe, IL, 1938 (İlk yayın tarihi 1895).
—, *The Division of Labor in Society*, çev. W. D. Halls, The Free Press, New York, 1984 (İlk yayın tarihi 1893).
—, *The Elementary Forms of the Religious Life*, çev. K. E. Fields, The Free Press, New York, 1995 (İlk yayın tarihi 1912).
Eberly, D. E., "The meaning, origins, and applications of civil society", D. E. Eberly (der.), *The Essential Civil Society Reader: The Classic Essays* içinde, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 2000, s. 3-29.
Ellis, D. P., "The Hobbesian problem of order: A critical appraisal of the normative solution", *American Sociological Review* 36, 1971, s. 692-703.

Emerson, R., "Power-dependence relations", *American Sociological Review* 27, 1962, s. 31-41.

Empathy, "In Merriam-Webster's third new international dictionary, unabridged", tarihsiz, http://unabridged.merriam-webster.com (Erişim Tarihi: 18 Ekim 2012).

Engels, F., "The origin of the family, private property, and the state", R. C. Tucker (der.), *The Marx-Engels Reader*, Norton, New York, 1978, s. 734-760 (İlk yayın tarihi 1884).

Erikson, K., "On pseudospeciation and social speciation", C. B. Strozier ve M. Flynn (der.), *Genocide, War, and Human Survival* içinde, Rowman & Littlefield, Lanham, MA, 1996, s. 51-57.

Fanon, F., *Black Skins, White Masks*, çev. C. L. Markmann, Grove Press, New York, 1967 (İlk yayın tarihi 1952).

—, *The Wretched of the Earth*, çev. R. Philcox, Grove Press, New York, 2004 (İlk yayın tarihi 1961).

Fausto-Sterling, A., "The five sexes: Why male and female are not enough", *The Sciences* 33(2), Mart-Nisan 1993.

Feyerabend, P., *Against Method*, Verso, Londra, 1988.

Fine, G. A. ve Manning, P., "Erving Goffman", G. Ritzer (der.), *The Blackwell Companion to Major Contemporary Social Theorists* içinde, Blackwell, Oxford, Birleşik Krallık, 2003, s. 34-62.

Fisher, S., *Body Consciousness*, Calder & Boyars, Londra, 1973.

Flyvbjerg, B., *Making social science matter: Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again*, Cambridge University Press, Cambridge, Birleşik Krallık, 2001.

Foucault, M., "The subject and power", H. L. Dreyfus ve P. Rabinow (der.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* içinde, Harvester Press, Brighton, Birleşik Krallık, 1982, s. 208-226.

—, "Nietzsche, genealogy, history", P. Rabinow (der.), *The Foucault Reader* içinde, Pantheon, New York, 1984, s. 76-100.

—, *The History of Sexuality, Cilt 3: The Care of the Self*, çev. R. Hurley, Vintage, New York, 1988 (İlk yayın tarihi 1984).

—, *The History of Sexuality, Cilt 2: The Use of Pleasure*, çev. R. Hurley, Vintage, New York, 1990a (İlk yayın tarihi 1984).

—, *The History of Sexuality, Cilt 1: An Introduction*, çev. R. Hurley, Vintage, New York, 1990b (İlk yayın tarihi 1976).

—, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, çev. A. M. Sheridan Smith, Vintage Books, New York, 1994a, (İlk yayın tarihi 1963).

—, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Vintage, New York, 1994b (İlk yayın tarihi 1966).

—, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, çev. A. Sheridan, Vintage, New York, 1995 (İlk yayın tarihi 1975).

—, "A preface to transgression", D. F. Bouchard (der.), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* içinde, çev. D. F. Bouchard ve S. Simon, Cornell University Press, New York, 1997.

Frank, A. W., "Bringing bodies back in: A decade in review", *Theory, Culture & Society* 7, 1990, s. 131-162.

Friedan, B., *The Feminine Mystique*, Norton, New York, 1997 (İlk yayın tarihi 1963).
Fromm, E., *The Sane Society*, Henry Holt, New York, 1955.
Gandhi, L., *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, Columbia University Press, New York, 1998.
Garfinkel, H., *Studies in Ethnomethodology*, Polity Press, Cambridge, Birleşik Krallık, 1967.
—, "On the origins of the term 'ethnomethodology'", R. Turner (der.), *Ethnomethodology: Selected Readings* içinde, Penguin Education, Harmondsworth, Birleşik Krallık, 1974, s. 15-18.
—, "Ethnomethodology's program", *Social Psychology Quarterly*, 59, 1996, s. 5-21.
Gergen, K. J., "The self in the age of information", *The Washington Quarterly* 23, 2000, s. 201-214.
Giddens, A., *The constitution of society*, University of California Press, Berkeley, 1986.
—, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford, CA, 1990.
—, *Modernity and Self-identity: Self and Society in The Late Modern Age*, Stanford University Press, Stanford, CA, 1991.
—, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Stanford University Press, Stanford, CA, 1992.
Global Exchange, "Wages and living expenses for Nike workers in Indonesia, September 1998", 1998, http://www.cleanclothes.org/news/4-companies/998-wages-and-living-expenses-for-nike-workers (Erişim Tarihi: 20 Temmuz 2012).
Goffman, E., *The Presentation of Self in Everyday Life*, Anchor, Garden City, NY, 1959.
—, *Asylums: Essays on The Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Anchor Books, Garden City, NY, 1961a.
—, *Encounters: Two Studies in The Sociology of Interaction*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, IN, 1961b.
—, *Behavior in Public Places*, The Free Press, New York, 1963a.
—, *Stigma*, Touchstone, New York, 1963b.
—, *Interaction Ritual*, Pantheon, New York, 1967.
—, *Frame Analysis*, Harper & Row, New York, 1974.
—, "The arrangement between the sexes", *Theory and Society* 4, 1977, s. 301-331.
—, *Forms of Talk*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1981.
—, "The interaction order", *American Sociological Review* 48, 1983, s. 1-17.
Gottdiener, M., "The logocentrism of the classics", *American Sociological Review* 55(3), 1990, s. 460-463.
Gramsci, A., *Selections from The Prison Notebooks*, Lawrence & Heinemann, Londra, 1971 (İlk yayın tarihi 1928).
Habermas, J., *The Theory of Communicative Action, Cilt 1: Reason and The Rationalization of Society*, çev. T. McCarthy, Beacon, Boston, 1984 (İlk yayın tarihi 1981).
—, *The Theory of Communicative Action, Cilt 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, çev. T. McCarthy, Beacon, Boston, 1987 (İlk yayın tarihi 1981).
Hall, S., "The question of cultural identity", S. Hall, D. Held, D. Hubert ve K. Thompson (der.), *Modernity: An Introduction to Modern Societies* içinde, Blackwell, Malden, MA, 1996a, s. 595-634.

—, "The West and the Rest: Discourse and power", S. Hall, D. Held, D. Hubert ve K. Thompson (der.), *Modernity: An Introduction to Modern Societies* içinde, Blackwell, Malden, MA, 1996b, s. 184-227.

Hawking, S. ve Mlodinow, L., *The Grand Design*, Bantam Books, New York, 2010.

Hedges, C., *War is a Force That Gives Us Meaning*, Public Affairs, New York, 2002.

Heidegger, M., *Being and Time: A Translation Ofsein Und Zeit*, çev. J. Stambaugh, State University of New York Press, Albany, 1996 (İlk yayın tarihi 1927).

Heritage, J., *Garfinkel and Ethnomethodology*, Polity Press, Cambridge, Birleşik Krallık, 1984.

Hochschild, A. R., *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, University of California Press, Berkeley, 1983.

Homans, G. C., *The Human Group*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1950.

—, "Social behavior as exchange", *The American Journal of Sociology* 63(5), 1958, s. 597-606.

—, *Social Behavior: Its Elementary Forms*, Harcourt, Brace & World, New York, 1961.

—, "Bringing men back in", *American sociological review* 29(5), 1964, s. 809-818.

—, "Behaviourism and after", A. Giddens ve J. Turner (der.), *Social Theory Today* içinde, Stanford University Press, Stanford, CA, 1987, s. 58-81.

Hooks, B., *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*, South End Press, Boston, 1989.

Horkheimer, M., *Eclipse of Reason*, Continuum, Londra, 2004.

Horkheimer, M. ve Adorno, T. W., *Dialectic of Enlightenment*, Herder & Herder, New York, 1972 (İlk yayın tarihi 1944).

Husserl, E., *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, Collier Macmillan, Londra, 1975 (İlk yayın tarihi 1913).

Johnson, A. G., *The Blackwell dictionary of sociology: A User's Guide to Sociological Language*, 2. baskı, Blackwell, Malden, MA, 2000.

Joint Economic Committee, "Invest in women, invest in America: A comprehensive review of women in the U.S. economy", 2010, http://www.bls.gov/cps/wlf-databook2011.htm (Erişim Tarihi: 10 Temmuz 2012)

Kagan, H. L., "Why did my patient develop a taste for paper?", *Discover*, Mart 2008.

Kant, I., "An answer to the question: What is Enlightenment?", M. J. Gregor (der.), *Practical Philosophy* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 11-22 (İlk yayın tarihi 1798).

Kanter, R. M., *Men and Women of the Corporation*, Basic Books, New York, 1977.

Keynes, J. M., *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Harcourt Brace, New York, 1936.

Kozol, J., *Savage Inequalities: Children in America's Schools*, Crown, New York, 1991.

Kuhn, M. H., "Major trends in symbolic interaction theory in the past twenty-five years", *Sociological Quarterly* 5, 1964a, s. 61-84.

—, "The reference group reconsidered", *Sociological Quarterly* 5, 1964b, s. 5-24.

Kuhn, M. H. ve McPartland, T., "An empirical investigation of self-attitudes", *American Sociological Review* 19, 1951, s. 68-76.

Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. baskı, University of Chicago Press, Chicago, 1970.

Lakatos, I., "Falsification and the methodology of scientific research programmes", I. Lakatos ve A. Musgrave (der.), *Criticism and the Growth of Knowledge* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, Birleşik Krallık, 1970.

Legal Information Institute, *White collar crime: An overview*, http://www.law.cornell.edu/topics/white_collar.html (Erişim Tarihi: 30 Haziran 2005).

Lemert, C., "The uses of French structuralisms in sociology", G. Ritzer (der.), *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses* içinde, Columbia University Press, New York, 1990, s. 230-254.

—, "Goffman", C. Lemert ve A. Branaman (der.), *The Goffman reader* içinde, Blackwell, Malden, MA, 1997, s. ix-xliii.

—, *Social things: An Introduction to The Sociological Life*, 3. baskı, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 2005.

Levi-Strauss, C., *Structural Anthropology*, Basic Books, New York, 1963.

Lidz, V., "Talcott Parsons", G. Ritzer (der.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists* içinde, Blackwell, Malden, MA, 2000.

Lukes, S., *Individualism*, Basil Blackwell, Oxford, Birleşik Krallık, 1973.

Luther, M., "On secular authority", *Luther and Calvin on Secular Authority*, çev. H. Höpfl (der.), Cambridge University Press, Cambridge, Birleşik Krallık, 1991, s. 1-43 (İlk yayın tarihi 1523).

Lyman, S. M. ve Vidich, A. J., *Selected Works of Herbert Blumer: A Public Philosophy for Mass Society*, University of Illinois Press, Urbana, 2000.

Lynch, M., *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies Of Science*, Cambridge University Press, Cambridge, Birleşik Krallık, 1997.

Lyotard, J., *The Postmodern Condition: A Report of Knowledge*, çev. G. Bennington ve B. Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984 (İlk yayın tarihi 1979).

Macionis, J. J., *Sociology*, 10. baskı, Prentice Hall, Upper Saddle River, NJ, 2005.

Mahar, C., Harker, R. ve Wilkes, C., "The basic theoretical position", R. Harker, C. Mahar ve C. Wilkes (der.), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu* içinde, Macmillan, Londra, 1990, s. 1-25.

Mannheim, K., *Ideology and Utopia: An Introduction to The Sociology of Knowledge*, çev. L. Wirth ve E. Shills, Harcourt Brace, San Diego, CA, 1936.

Marshall, G. (der.), A *Dictionary of Sociology*, 2. baskı, Oxford University Press, New York, 1998.

Martin, E., "Jeff Foxworthy's passionate, show-stopping speech at the CMT awards", 2007, http://www.freerepublic.com/focus/f-news/1821089/posts (Erişim Tarihi: 3 Eylül 2009).

Martineau, H., *How to observe morals and manners*, Transaction, New Brunswick, NJ, 2003 (İlk yayın tarihi 1838).

—, *Society in America*, S. M. Lipset (ed.), Transaction, New Brunswick, NJ, 2005 (İlk yayın tarihi 1837).

Marx, K., "Economic and philosophic manuscripts of 1844", R. C. Tucker (der.), *The Marx-Engels Reader* içinde, Norton, New York, 1978a (İlk yayın tarihi 1844).

—, "The German ideology", R. C. Tucker (der.), *The Marx-Engels Reader* içinde, Norton, New York, 1978b (İlk yayın tarihi 1832).

—, "Manifesto of the Communist Party", R. C. Tucker (der.), *The Marx-Engels Reader* içinde, Norton, New York, 1978c (İlk yayın tarihi 1848).

—, "Economic and philosophic manuscripts of 1844", çev. E. Fromm, *Marx's Concept of Man* içinde, Continuum, New York, 1995 (İlk yayın tarihi 1932).

Marx, K. ve Engels, F., "Manifesto of the Communist Party", R. C. Tucker (der.), *The Marx-Engels Reader* içinde, Norton, New York, 1978 (İlk yayın tarihi 1848).

McCready, S. (ed.), *The Discovery of Time*, Sourcebooks, Naperville, IL, 2001.

McCrone, D., "Nation", J. Scott (ed.), *Sociology: The Key Concepts* içinde, Routledge, Londra, 2006, s. 117-119.

McGrew, A., "A global society?", S. Hall, D. Held, D. Hubert ve K. Thompson (der.), *Modernity: An introduction to modern societies* içinde, Blackwell, Malden, MA, 1996, s. 466-503.

Mead, G. H., *The Philosophy of the Present*, Open Court, Chicago, 1932.

—, *Mind, Self, and Society: From The Standpoint of a Social Behaviorist*, C. W. Morris (ed.), University of Chicago Press, Chicago, 1934.

Mehan, H. ve Wood, H., *The Reality of Ethnomethodology*, Wiley, New York, 1975.

Melucci, A., "The new social movements: A theoretical approach", *Social Science Information* 19(2), 1980, s. 199-226.

Menand, L., *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 2001.

Milgram, S., *Obedience to Authority: An Experimental View*, Harper & Row, New York, 1974.

Mills, C. W., *The Power Elite*, Oxford University Press, New York, 1956.

—, *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, Londra, 1959.

National Academy of Sciences, "National science education standards", 1995, http://www.nap.edu/readingroom/books/nses/html/action.html (Erişim Tarihi: 20 Ağustos 2004).

National Urban League, "State of black America", 2009, http://www.nul.org/newsroom/publications/soba (Erişim Tarihi: 12 Kasım 2009).

Nietzsche, F., "On the geneology of morals", çev. W. Kaufmann (der.), *Basic Writings of Nietzsche* içinde, The Modern Library, New York, 1968 (İlk yayın tarihi 1887).

—, *The Gay Science*, Vintage, New York, 1974.

NIKE, INC, "Our sustainability strategy", 2012, http://www.nikeresponsibility.com/report/content/chapter/our-sustainability-strategy (Erişim Tarihi: 16 Temmuz 2012).

Nöth, W., *Handbook of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington, 1995 (İlk yayın tarihi 1985).

NSF at a glance, "The National Science Foundation", tarihsiz, http://www.nsf.gov/about/ (Erişim Tarihi: Haziran 2005).

Obama, B., "Obama's second State of the Union (text)", 2011, http://www.nytimes.com/2011/01/26/us/politics/26obama-text.html?pagewanted=all (Erişim Tarihi: 7 Şubat 2012).

Outhwaite, W., "Jürgen Habermas", G. Ritzer (der.), *The Blackwell Companion to Major Contemporary Social Theorists* içinde, Blackwell, Malden, MA, 2003.

Parsons, T., *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to A Group of Recent European Writers*, 2. baskı, The Free Press, New York, 1949 (İlk yayın tarihi 1937).

—, *The Social System*, Free Press, Glencoe, IL, 1951.
—, "Culture and the social system", T. Parsons (ed.), *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory*, The Free Press, New York, 1961, s. 963-993.
—, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1966.
Patterson, T. E., *The Vanishing Voter: Public Involvement in an Age of Uncertainty*, Knopf, New York, 2002.
Perinbanayagam, R. S., *The Presence of the Self*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 2000.
—, "Telic reflections: Interactional processes, as such", *Symbolic Interaction* 26, 2003, s. 67-83.
Perrow, C., *Normal Accidents: Living with High-Risk Technologies*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1999.
Pianin, E., "Superfund cleanup effort shows results, study reports", *The Washington Post*, 10 Temmuz 2001, s. A19.
Pitts, V., *In the Flesh: The Cultural Politics of Body Modification*, Palgrave, New York, 2003.
Plato, *The Last Days of Socrates*, çev. H. Tredennick ve H. Tarrant, Penguin, Londra, 1993.
Plummer, K. (der.), *Symbolic Interactionism*, cilt 1 ve 2, E. Elgar, Brookfield, VT, 1991.
Plummer, K., "Herbert Blumer", Rob Stones (ed.), *Key Sociological Thinkers* içinde, New York University Press, New York, 1998.
Pollner, M., "Left of ethnomethodology: The rise and decline of radical reflexivity", *American Sociological Review* 56, 1991, s. 370-380.
Popper, K., *The logic of scientific discovery*, Basic Books, New York, 1959.
Porter, R., *The Enlightenment*, 2. baskı, Palgrave, New York, 2001.
Rabinow, P., "Introduction", P. Rabinow (der.), *The Foucault reader* içinde, Pantheon, New York, 1984.
Rawls, A., "Harold Garfinkel", G. Ritzer (der.), *The Blackwell Companion to Major Contemporary Social Theorists* içinde, Blackwell, Malden, MA, 2003.
Ray, L., "Introduction: The formation of a critical theory of society", L. Ray (der.), *Critical Sociology* içinde, Edward Elgar, Hants, Birleşik Krallık, 1990.
Redford, G. ve Kinosian, J., "Your brain on exercise: How breaking a sweat can make you smarter", *AARP: The Magazine*, 51(2A), 2008, s. 26.
Roy, W. G., *Making Societies*, Pine Forge, Thousand Oaks, CA, 2001.
Ruzza, C., "Social movements", J. Scott (der.), *Sociology: The Key Concepts* içinde, Routledge, Londra, 2006, s. 155-157.
Sacks, H., *Lectures on Conversation*, Wiley-Blackwell, Malden, MA, 1995.
Said, E., *Orientalism*, Vintage Books, New York, 1978.
—, *Culture and Imperialism*, Vintage, New York, 1994.
Sassen, S., A *Sociology of Globalization*, Norton, New York, 2007.
Saussure, F. de, *Course in General Linguistics*, C. Bally, A. Sechehaye ve A. Riedlinger (der.), çev. R. Harris, Open Court, Chicago, 1986 (İlk yayın tarihi 1916).
Schutz, A., *The Phenomenology of The Social World*, çev. G. Walsh ve F. Lehnert, Northwestern University Press, Evanston, IL, 1967.

Shilling, C., *The Body and Social Theory*, Sage, Newbury Park, CA, 1993.
Simmel, G., *The Sociology of Georg Simmel*, çev. K. H. Wolff (ed.), The Free Press, Glencoe, IL, 1950.
—, *Georg Simmel: On Individuality and Social Forms*, D. N. Levine (ed.), University of Chicago Press, Chicago, 1971.
Smith, A., *An Inquiry into The Nature and Causes of the Wealth of Nations*, E. Cannan (ed.), The Modern Library, New York, 1937 (İlk yayın tarihi 1776).
Smith, D. E., *The Everyday World as Problematic:* A *Feminist Sociology*, Northeastern University Press, Boston, 1987.
—, *The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge*, Northeastern University Press, Boston, 1990.
—, "Sociology from women's experience: A reaffirmation", *Sociological Theory* 11, 1992, s. 1.
—, *Institutional Ethnography:* A *Sociology for People*, AltaMira Press, Lanham, MD, 2005.
Snow, D. ve Anderson, L., *Down on Their Luck: A Study of Homeless Street People*, University of California Press, Berkeley, 1993.
Statistical Abstract of the United States, *The National Data Book*, U.S. Department of Commerce, Washington, DC, 2002.
Stiglitz, J. E., *Globalization and Its Discontents*, Norton, New York, 2003.
Stryker, S., *Symbolic Interactionism*, Benjamin/Cummings, Menlo Park, CA, 2003.
Subject, "In Merriam-Webster's third new international dictionary, unabridged", tarihsiz, http://unabridged.merriam-webster.com (Erişim Tarihi: 18 Ekim 2012).
Subversion, "In Merriam-Webster's third new international dictionary, unabridged", tarihsiz, http://unabridged.merriam-webster.com (Erişim Tarihi: 18 Ekim 2012).
Survivor show concept, tarihsiz, http://www.cbs.com/primetime/ survivor/show/concept.shtml (Erişim Tarihi: 27 Temmuz 2005).
Thompson, K., "Religion, values, and ideology", Stuart Hall, David Held, Don Hubert ve Kenneth Thompson (der.), *Modernity: An Introduction to Modern Societies* içinde, The Open University, Malden, MA, 1996, s. 395-422.
Tilly, C., *Stories, Identities, and Political Change*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 2002.
—, *Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, Birleşik Krallık, 2007.
Tocqueville, A., *Democracy in America*, çev. H. C. Mansfield ve D. Winthrop (ed.), The University of Chicago Press, Chicago, 2002 (İlk yayın tarihi 1835-1840).
Toffler, A., *Powershift: Knowledge, Wealth, And Violence at The Edge of the 21st Century*, Bantam, New York, 1991.
Turner, J. H., A *Theory of Social Interaction*, Stanford University Press, Stanford, CA, 1988.
—, *The Structure of Sociological Theory*, 5. baskı, Wadsworth, Belmont, CA, 1991.
—, *Classical Sociological Theory: A Positivist's Perspective*, Nelson-Hall, Chicago, 1993.
—, *The Structure of Sociological Theory*, 6. baskı, Wadsworth, Belmont, CA, 1998.
Turner, V. W., *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine, Chicago, 1969.
Ulmer, J. T. ve Wilson, M. S., "The potential contributions of quantitative research to symbolic interactionism", *Symbolic Interaction* 26(4), 2003, s. 531-552.

Urry, J., "Society", J. Scott (ed.), *Sociology: The Key Concepts* içinde, Routledge, Londra, 2006, s. 167-170.

U.S. Census Bureau, "Statistical abstracts of the United States", 2012, http://www.census.gov/compendia/statab/ (Erişim Tarihi: 23 Temmuz 2012).

—, "Historical income tables-people", tarihsiz, http://www.census.gov/hhes/www/income/histinc/incpertoc.html (Erişim Tarihi: 27 Haziran 2005).

U.S. Department of Justice, "Prison statistics", 2008, http://www.ojp.usdoj.gov/bjs/prisons.htm (Erişim Tarihi: 12 Kasım 2009).

Veblen, T., *The Theory of the Leisure Class: An economic study of institutions*, Macmillan, New York, 1899.

Vitousek, P., Ehrlich, P. R., Ehrlich, A. H. ve Matson, P., "Human appropriation of the products of photosynthesis", *BioScience* 34(6), 1986, s. 368-373.

Wacquant, L. J. D., "Preface", P. Bourdieu ve L. J. D. Wacquant (ed.), *An Invitation to Reflexive Sociology* içinde, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

Walker, R., "Becoming third wave", E. B. Freedman (ed.), *The Essential Feminist Reader* içinde, The Modern Library, New York, 2007, s. 397-401.

Wallerstein, I., *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and The Origins of the European World-Economy in The Sixteenth Century*, Academic Press, New York, 1974.

—, *The Modern World-System II: Mercantilism and The Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*, Academic Press, New York, 1980.

—, *The Modern World-System III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840*, Academic Press, New York, 1989.

—, "The end of what modernity?", *Theory and Society* 24, 1995, s. 471-488.

—, *The End of the World as We Know It: Social Science for The Twenty-First Century*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999.

—, *The Essential Wallerstein*, The New Press, New York, 2000.

—, *World-Systems Analysis: An Introduction*, Duke University Press, Durham, NC, 2004.

Weber, M., "Politics as a vocation", çev. H. H. Gerth ve C. Wright Mills (der.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Routledge, Londra, 1948 (İlk yayın tarihi 1921).

—, "'Objectivity' in social science and social polity", E. A. Shils ve H. A. Finch (çev. ve der.), *The Methodology of the Social Sciences*, The Free Press, New York, 1949, s. 50-112 (İlk yayın tarihi 1904).

—, *Economy and Society*, çev. G. Roth, C. Wittich (der.), Bedminster, New York, 1968 (İlk yayın tarihi 1922).

—, *The Sociology of Religion*, çev. E. Fischoff, Beacon Press, Boston, 1993 (İlk yayın tarihi 1922).

—, "Suffrage and democracy in Germany", P. Lassman ve R. Speirs (ed.), *Weber: Political Writings* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, Birleşik Krallık, 1994 (İlk yayın tarihi 1917).

—, *The Protestant Ethic and The Spirit Of Capitalism*, çev. S. Kalberg, Roxbury, Los Angeles, 2002 (İlk yayın tarihi 1904-1905).

Webster's New Universal Unabridged Dictionary, 2. baskı, Simon & Schuster, New York, 1983.

West, C., "The indispensability yet insufficiency of Marxist theory", Cornel West (ed.), *The Cornel West reader* içinde, Basic Civitas Books, New York, 1999, s. 213-230.

—, "Cornel West's opening remarks", 2000, http://old.essentialschools.org/lpt/ces_docs/87 (Erişim Tarihi: 23 Temmuz 2012).
—, *Race Matters*, Vintage, New York, 2001 (İlk yayın tarihi 1993).
West, C. ve Zimmerman, D. H., "Doing gender", *Gender and Society* 1, 1987, s. 125-151.
Wiggershaus, R., *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, çev. M. Robertson, MIT Press, Cambridge, 1995 (İlk yayın tarihi 1986).
Williams, R., *Keywords:* A *Vocabulary of Culture and Society*, Oxford University Press, New York, 1983.
Wilson, W. J., *The Declining Significance of Race: Blacks and Changing American Institutions*, 2. baskı, University of Chicago Press, Chicago, 1980.
—, "When work disappears", *Political Science Quarterly* 111(4), 1996-1997, s. 567-595.
—, *When Work Disappears: The World of the New Urban Poor*, Vintage, New York, 1997.
Wollstonecraft, M., "A vindication of the rights of woman", J. Todd (ed.), A *Vindication of the Rights of Woman and A Vindication of the Rights of Men* içinde, Oxford University Press, Oxford, Birleşik Krallık, 1993 (İlk yayın tarihi 1792).
Wright, E. O., *Class, Crisis and the State*, New Left Books, Londra, 1978.
Wrong, D. H., *The Oversocialized Conception of Man*, Transaction, New Brunswick, NJ, 1999.
Young, R. J. C., *Postcolonialism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, Birleşik Krallık, 2003.
Zerubavel, E., *The Fine Line: Making Distinctions in Everyday Life*, The Free Press, New York, 1991.

İsim Dizini

Addams, J. 53
Adorno, T. 1, 37, 47-51, 359
Alexander, J. C. 6-8, 193, 264, 279, 355, 358, 383-390, 392, 393, 395-413, 451
Althusser, L. 241
Alway, J. 50
Anderson, L. 60, 71
Arieli, Y. 356
Aristoteles 43

Bacon, F. 20
Bandura, A. 222, 234
Barbalet, J. 31
Barker, C. 282
Beauvoir, S. 235
Bell, D. 333-335, 451
Bentham, J. 146, 285
Berger, P. L. 15, 16, 85, 86, 115, 117, 118, 416
Bernstein, J. M. 51
Blau, P. 143, 147, 155, 156, 158-164, 166, 167, 181-183, 185
Blumer, H. 53, 55, 57-60, 62, 66, 73, 76, 78-81, 83-85, 88, 111, 121, 167, 178, 185, 186, 197, 334, 416
Boden, D. 142
Bourdieu, P. 144, 180, 187, 239, 241-249, 251-266, 331, 352, 358, 421, 447, 486, 507, 508, 511
Braudel, F. 306, 328
Butler, J. 236, 264, 449, 507-509, 511-513, 515-520, 522-532, 539

Calhoun, C. 183, 242, 251, 264, 382
Callero, P. L. 15
Caroll, J. W. 27
Cartwright, E. 17
Cassirer, E. 343, 429
Castells, M. 4, 187, 305, 333, 336-344, 346-349, 351-354, 358, 382, 413, 447, 451
Chafetz, J. S. 34, 187, 189-191, 193, 208-213, 217-224, 226-228, 231-235, 237, 238, 266, 331, 354, 358, 451, 484, 485, 505, 532
Chodorow, N. 220, 234
Clinton, B. 244
Cohen, A. 311
Coleman, J. S. 182
Collier, J. 396
Collins, P. H. 281, 449, 451, 453-471, 480-482, 485, 486, 505, 535
Collins, R. 39, 111, 143, 147, 165-169, 171-176, 178-180, 182-186, 227, 238, 241
Comte, A. 23-25, 28, 34, 35, 51, 351, 357, 453, 454, 505, 534, 535
Condon, W. S. 171
Condorcet, A. N. 21, 22
Conner, M. 314
Cook, K. 181
Cooley, C. H. 97
Coser, L. 39, 385
Crow, J. 196, 199, 237, 466, 538
Cureton, S. 207, 208

Dahrendorf, R. 230, 234, 269
Davidson, A. I. 283
Davis, A. 9
Derksen, L. 140
Derrida, J. 298
Descartes 20, 417
Dewey, J. 395
Dickinson, E. 41
Douglass, F. 393, 450
Drake, J. 236
Du Bois, W. E. B. 198, 206-208, 450, 537
Durkheim, É. 3, 4, 7, 23, 26, 28, 29, 32, 35, 41, 42, 75, 76, 98, 111, 115, 121, 123, 141, 147, 170, 172, 176, 179, 180, 192, 214, 242, 255, 259, 279, 351, 385, 388, 389, 391, 401, 416, 432, 454, 534, 535, 546

Eberly, D. E. 19, 356
Ehrlich, A. H. 321
Ehrlich, P. R. 321
Einstein, A. 40, 41, 535
Ellis, D. 39
Emerson, R. 181
Engels, F. 30, 234, 303
Erikson, K. 403

Fanon, F. 207, 538, 539
Fine, G. A. 110, 111
Fisher, S. 511
Foucault, M. 187, 255, 264, 267, 269-287, 289, 291-297, 299-302, 384, 392, 393, 454, 456, 466, 482, 492, 505, 508, 513, 515, 529, 531, 536, 538,546
Foxworthy, J. 346, 347
Frank, A. W. 264
Freud, S. 1, 42, 44, 47, 54, 118, 220, 221, 294, 513-515, 520, 528, 529, 531
Friedan, B. 235
Fromm, E. 47, 358

Gandhi, M. 537
Garfinkel, H. 53, 55, 115, 118-135, 137-142, 168, 185, 417, 421, 424
Geertz, C. 278, 279
Gergen, K. J. 54
Giddens, A. 139, 140, 144, 145, 183, 259, 355, 358, 415, 417-431, 433-440, 443-448, 450, 485, 512, 534
Goffman, E. 53, 55, 67, 72, 87-93, 95-113, 167, 168, 175, 179, 180, 223, 234, 264, 417, 440, 516, 517
Gutenberg, J. 16

Habermas, J. 3, 47, 263, 355, 357-363, 365-378, 380-382, 397, 399, 400, 413, 418, 447
Hall, S. 1, 54, 141, 280, 351, 536, 538
Harker, C. 260
Hawking, S. 27, 322, 535
Hedges, C. 281
Hegel, G. W. 48
Heidegger, M. 415, 416
Heritage, J. 118, 130, 133, 139, 141
Hobbes, T. 20, 42, 44
Hochschild, A. R. 95
Homans, G. 143, 147-150, 152-155, 159, 165, 182, 183, 185
hooks, b. 258
Horkheimer, M. 37, 47-51
Husserl, E. 115, 116, 360, 361
Hz. İsa 11, 15, 16, 280

Johnson, A. G. 46, 79

Kagan, H. L. 25
Kant, I. 21
Kanter, R. 213, 214, 234
Keynes, J. M. 337, 365
Kinosian, J. 26
Kondratieff, N. 303, 306, 315, 320, 322, 329, 330
Kozol, J. 204, 256
Kuhn, M. 84
Kuhn, T. 282

Lemert, C. 111, 112, 121, 299, 485, 486
Lidz, V. 39
Livingston, E. 120, 121, 123, 126, 127, 141
Luckmann, T. 115, 117, 118, 416
Lukes, S. 54
Luther, M. 14, 15, 18, 328
Lyman, S. M. 58, 60
Lynch, M. 140, 142
Lyotard, J. 540-544

Macionis, J. J. 121-123
Mahar, C. 260
Mannheim, K. 454
Manning, P. 110, 111
Marshall, G. 39, 183, 304, 508
Martin, E. 346
Martineau, H. 53, 57, 58, 234, 319, 450, 483
Marx, K. 3, 4, 26, 29, 30, 32, 35, 46-48, 50, 115, 164, 179, 195, 197, 198, 201,

207, 212, 218, 228, 234, 239-241, 243, 251, 255, 260, 261, 263, 264, 303, 305-308, 310, 311, 322, 334, 341, 351, 357, 360, 361, 364, 365, 384, 388, 389, 392, 450, 454, 457, 465, 488, 498, 534, 535, 536, 546
Matson, P. 321
McCready, S. 434
McCrone, D. 281
Mead, G. H. 1, 54, 55, 59, 69, 70, 83, 85, 146, 178, 510
Mehan, H. 134, 135, 136, 141
Melucci, A. 451
Menand, L. 58
Mills, C. W. 189, 301, 325, 336, 456
Mlodinow, L. 27, 322, 535
Montesquieu 432

Newton, I. 20, 25, 40, 535, 543
Nietzsche, F. 517, 518, 529, 531, 533, 545

Obama, B. 20, 413, 482
Ogston, W. D. 171

Parsons, T. 3, 4, 11, 34, 37-46, 51, 52, 55, 83, 118, 119, 127, 139, 140, 144, 147-149, 152, 166, 192, 297, 360, 366-368, 383-385, 388, 410, 411, 424, 510
Perinbanayagam, R. S. 70-73, 84
Pitts, V. 264
Platon 290, 292, 395
Plummer, K. 59, 84
Poe, E. A. 40, 41
Pollner, M. 141
Porter, R. 21

Rawls, A. 124, 139, 141
Ray, L. 128, 379, 380
Redford, G. 26
Reeves, A. 338
Renan, E. 281
Roosevelt, T. 199, 364, 365
Roy, W. G. 21, 434
Ruzza, C. 450

Sacks, H. 139, 141
Said, E. 537, 538
Sassen, S. 2, 305
Schutz, A. 116, 117, 139, 508
Shilling, C. 510
Simmel, G. 129, 181, 465, 474
Smith, A. 19
Smith, D. E. 236, 255, 264, 281, 410, 411, 449, 454, 455, 483-505, 532
Snow, D. 60, 71, 111
Sokrates 290, 291, 292
Spencer, H. 28, 32, 35, 357, 396, 411, 534
Stiglitz, J. E. 327

Taft, W. 364, 455
Tillich, P. 48
Tilly, C. 395, 450
Tocqueville, A. 19, 20, 53, 57, 356, 389, 398
Toffler, A. 269, 270
Turner, J. H. 40, 41, 71, 86, 96, 140, 149, 183, 238, 330, 540

Ulmer, J. T. 81
Urry, J. 20, 304

Vanderbilt, W. H. 364
Vidich, A. J. 58, 60
Vitousek, P. 321

Wacquant, L. J. D. 242, 254, 257, 261, 265
Walker, R. 451
Wallerstein, I. 187, 263, 303-313, 315-319, 321-331, 351, 352, 354, 358, 382, 447, 538
Watt, J. 17
Weber, M. 3, 4, 30-32, 35, 42, 43, 47, 56, 145, 146, 164, 175, 179, 180, 188, 219, 240, 241, 244, 251, 258, 267-269, 329, 351, 357, 360, 361, 369, 384, 400, 465, 466, 474, 534, 535, 545, 546

West, C. 139, 140, 207, 393, 449, 453, 471-482, 485, 546
Wiggershaus, R. 47
Wilkes, C. 260
Williams, R. 23, 240
Wilson, W. J. 81, 187, 189, 191, 193-198, 200-206, 237, 238, 263, 354, 358, 364, 451, 471, 482
Wood, H. 134, 135, 136, 141
Wrong, D. 144

Young, R. J. C. 33, 538

Zerubavel, E. 274, 276, 400
Zimmerman, D. 139-142

Genel Dizin

ad hocing 119
adalet 15, 19, 188, 204, 205, 284, 294, 373, 387, 389, 393, 395, 402, 403, 406, 407, 412, 442, 450, 464, 466, 480
  demokratik adalet 385, 407
  doğal adalet 84
  sosyal adalet 351, 358, 373, 379, 393, 396, 398, 399, 403, 405
  toplumsal adalet 37, 191, 192, 413, 450, 460, 464, 468, 470
adaletten dışlanan gruplar 393
Afrika kökenli Amerikalılar 194, 195, 203, 206, 207
ağ toplumu teorisi 335, 352
ahlâk standartları 167, 169, 172, 173, 182
ahlâki
  değer 295
  eylem 44
  haklar 371
  muhakeme 472, 478, 480
Akıl Çağı 20
aktivizm 467, 471, 482
  siyasi aktivizm 336, 347
alternatif epistemoloji 458, 459
Amerika'nın Apaçık Yazgısı 54
Amerikan Anayasası 20, 450
Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi 19, 371, 450
Amerikan Bağımsızlık Savaşı 537*ayrıca bkz.* Amerikan Devrimi
Amerikan Devrimi 14 *ayrıca bkz.* Amerikan Bağımsızlık Savaşı
Amerikan İç Savaşı 54, 58, 59, 196, 197, 199, 201, 203, 206, 328, 466
Amerikan Sosyoloji Derneği 147, 149, 210, 484
Amerikan Üniversitesi 39
Amerikan
  demokrasisi 53, 57, 58
  hegemonyası 319
  soykırımı 54, 539
ampirizm 116, 535, 541
Antik Yunan 289, 291, 300, 440, 513
antropoloji 38, 49, 117, 540
aphrodisia 291
aristokrasi 176, 198, 387
arkeoloji 271, 273, 275, 284, 296, 300
arke-yazım 510, 512, 531
asimilasyon 408, 409, 539
ataerki 228, 269
Aydınlanma 2, 14, 18, 20, 21, 22, 30, 33, 48-50, 52, 54-56, 145, 235, 239, 282, 285, 299, 318, 351, 362, 363, 370, 371, 375, 376, 388, 438, 538, 543, 544
Aydınlanmanın Diyalektiği 48
ayrımcılık 199-201, 208, 407, 482, 495, 526, 538
  ırk ayrımcılığı 204
  lezbiyenlere karşı ayrımcılık 467

basın özgürlüğü *bkz.* medya
baskılama 510, 520-522, 528, 531
başarı önermesi 149, 152, 154, 182
Batı felsefesi 289
beden rejimleri 419, 440, 446
bedenin
  dönüşümü 264
  kolonileşmesi 539
bedensel
  arzu 290
  cinsiyet farkları 511
  eğilimler 276
  örüntüler 171
  rejimler 440
bedenselleşme 236, 262
beklenti halleri teorisi 86
benliğin düşünümsel tasarımı 419, 439, 440, 446
benlik
  biçimlenmesi 68
  teorisi 69, 185
  ve toplum 55

Beyaz Göç 202
bilgi
analitik bilgi 360, 372, 381
bilimsel bilgi 40, 49, 366, 371, 372, 433, 455, 458, 540, 542
düşünümsel olarak inşa edilmiş bilgi 431
eleştirel bilgi 372, 373
entelektüel bilgi 334
evrimsel bilgi 277
meşru bilgi 271, 281
modern bilgi 14, 34, 433
nesnel bilgi 259, 373, 465, 490, 493, 495, 504
nomotetik bilgi 328
öznel bilgi 259, 490
pozitivistik bilgi 52
soyut bilgi 436, 487, 489
toplumsal bilgi 117, 530
yorumsamacı bilgi 360, 372, 381
bilgisayar teknolojileri 333, 338
Bilim Devrimi 16
bilimsel teori 40, 458
bilinç
çatallı bilinç 503, 504
kolektif bilinç 26, 29, 46, 268, 462
pratik bilinç 419, 428, 446
sınıf bilinci 30, 228, 240, 246, 335, 463, 465
söylemsel bilinç 419, 427, 428, 446
yanlış bilinç 26, 37, 50, 240, 472, 480
bilinç yükseltme 463
bilinçdışı 54, 118, 221, 251, 446, 514, 515, 522, 524
motivasyon 446
bir aradalık
bedensel bir aradalık 169, 170, 180
fiziksel bir aradalık 169, 172, 178, 424, 444
birey kültü 29
bireycilik 15, 18, 29, 31, 34, 35, 53, 54, 296, 362, 476, 478, 546
bireyin ön cephesi 89, 92, 94, 96, 97, 109, 112
bireysel
doğruculuk 293
temsiller 385
Birinci Dünya Savaşı 32, 316, 317, 535
biyoloji 22, 28, 89, 115, 121, 199, 248, 287, 304, 321, 340, 394, 454, 509-513, 515, 520, 521, 523, 544
blues müzik 461, 462, 546
Bodies That Matter On the Discursive Limits of "Sex" 523
Body Consciousness 511
bölgeselleşme 419
bölüştürücü kaynaklar 419, 423, 426, 445
burjuva hukuku *bkz.* hukuk
burjuvazi 303
Business Ethics 314
Bürokrasinin Dinamikleri 155, 156

caz müzik 546
cinsellik
Batı cinselliği 294, 296
bedensel cinsellik 451
plastik cinsellik 440
modern cinsellik 289, 295
Yunan cinselliği 289, 291, 292
cinsellik ve şiddet *bkz.* şiddet
cinselliğin
tarihi 284, 513
teleolojisi 292
cinsiyet tabakalaşması 468
cinsiyetçi ideoloji 467
cinsiyetin teatralliği 525
Clayton Antitröst Yasası 364

çağdaş teori 4, 5, 13, 14, 32-35, 37-39, 146, 184, 534, 535, 546
çatışma teorisi 42, 46, 52, 79, 164, 184, 268, 345, 383, 385
çevre devletler 306, 313, 315, 316, 329
çıkar bireysel çıkar 369
çıkar
devlet çıkarları 49, 363
ekonomik çıkarlar 198, 201
elitlerin çıkarları 46, 268
evrensel çıkarlar 385
grup çıkarları 46, 172

kamu çıkarları 19
kapitalizmin çıkarları 240
kişisel çıkar 19
örtülü çıkar 230
sınıfsal çıkarlar 488
tikel çıkar 385, 387, 394, 398, 406, 407, 409, 410
toplumsal statüye dayalı çıkarlar 268
çokkültürcülük 408, 409, 413

damgalanma 89, 97, 98, 273, 393, 408
damgalanmış benlikler 87, 97
değer önermesi 149, 153, 154, 182
demokrasi
kapitalist demokrasi 204
katılımcı demokrasi 347, 350, 351, 359, 380, 382
kitlesel demokrasi 14
modern demokrasi 3, 18, 30, 33, 356, 396, 404, 410, 450
radikal demokrasi 479
sosyal demokrasi 380
tam demokrasi 393
ulus-devlet demokrasisi 362
yeni demokrasi 337, 349, 352, 353
demokratik
adalet *bkz.* adalet
bütünleşme 389, 390, 400
etik 58, 390
devlet iktidarının suistimalleri 449
devletle kapitalistin gizli dayanışması teorisi 197
dış görünüş 89, 92, 93, 109, 112, 440
ayrıca bkz. giyim tarzı
dıştakilere engeller 167, 169, 172, 180, 182
dil 33, 60, 61, 68, 69, 73, 75, 86, 116, 187, 243, 250, 254, 257, 271, 286, 287, 297-299, 339, 367, 384, 391, 421, 422, 496, 518, 541, 542
dilsel
bilgi 486
mübadele *bkz.* mübadele
din 2, 14, 18, 26, 28, 45, 50, 57, 58, 145, 193, 266, 279, 356, 376, 387, 394, 398, 399, 403, 405, 410, 430, 444, 449, 460, 466, 546
teorisi 145
dinî
kozmoloji 431
köktencilik 345
kültler 178
dinsel
alan 254
kurumlar 474, 479
öğretiler 466
simgeler 172
direnç 22, 192, 312, 317
Disiplin ve Ceza: Hapishanenin Doğuşu 284
diyalektik
etkileşim bkz. etkileşim
gerilimler 260, 263, 357
materyalizm 306, 329
doğal göstergeler 64
Doğu felsefesi 293
dönüşüm siyaseti 472, 477, 481
drag 526
dramaturji 89, 109, 111, 112, 142, 144, 185
duruş noktası 455, 460, 462, 484-490, 498-500, 502, 503
teori 486, 487, 503
duygu kontrolü teorisi 85
duygusal
bağlılık 44, 100, 109, 110
düzen 440
enerji 111, 167, 168, 169, 172, 173, 175, 180, 454
yatırım 470
yönelim 169
hazlar 291
dünya-ekonomiler 312, 313, 315, 316, 326, 327, 329
dünya-imparatorluklar 306, 312, 316
dünya-sistemler 312, 313, 315, 317, 318, 320, 322, 324, 329
dürtüsel enerji 513
Düşünümsel Bir Sosyolojiye Davet 261
düşünümsellik 419, 431, 437, 445, 446

düşünümsel
izleme 419, 427, 446
süreçler 70
düzeltilemez varsayımlar 119, 135, 136, 138, 140, 141
düzenleyici kurumlar 387, 398, 399, 409, 412

edimsellik 510, 516-520, 523, 525, 528, 531
egoizm 29, 388, 389, 393, 395
eğitim 22, 27, 28, 31, 45, 58, 155, 208, 209, 226, 240, 241, 243, 245, 248-251, 253, 256, 257, 262, 265, 278, 284, 286, 290, 295, 306, 320, 335, 359, 363, 367, 425, 433, 436, 466, 495, 497, 503, 546
ekolojik
koşullar 33, 316, 535
bağımlılık 313
buhran 365
büyüme 199, 333, 537
canlanma 473
durgunluk 29, 320
düşüş 320
eşitsizlik 29
krizler 29, 366, 535
mübade *bkz.* mübadele
sermaye 243, 253, 255, 262, 263, 265
üretim 29, 338, 358, 454
verimlik 312
Elektra kompleksi 528
eleştirel teori 3, 11, 34, 46-48, 51, 52, 234, 359, 360, 375, 377, 379-381, 385, 534
elitizm 387
emperyalizm 55, 315
endüstrileşme 18, 35, 201, 228, 230-232
Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür 336
enformasyon teknolojileri 269, 336-338, 340, 341, 349, 352, 353
epoché 116
eşcinsellik 97, 227, 294, 408, 468, 515, 520, 523-526, 528, 530
eşiksel alan 96
eşitsizlik yapıları 189, 239, 241, 266, 468
etik
akıl 375
muhakeme 373
etiketleme teorisi 84
etkileşim
düzeni 89, 106, 108, 112, 113
ritüelleri 111, 169, 174, 175, 183
teorisi 86, 173
yasaları 182
diyalektik etkileşim 501
doğrudan etkileşim 107
insan etkileşimi 32, 410
odaklı etkileşim 102, 110
ritüelleşmiş etkileşim 101
simgesel etkileşim 9, 57, 60, 62-66, 69, 73, 74, 77, 78, 80, 81, 83, 85, 86, 90, 106, 113, 121, 133, 142, 144, 184, 185, 220, 244, 368, 416, 496, 501, 534
sosyal etkileşim 60, 192, 242
toplumsal etkileşim 23, 58, 63, 65, 66, 69, 70, 79, 81-83, 97, 99, 140, 159, 179, 376, 416, 428
etkileşimcilik 9, 42, 60, 63-66, 69, 72-74, 77, 78, 80, 81, 83-86, 90, 106, 113, 142, 144, 184, 185, 220, 244, 259, 368, 416, 501
etnografi 485, 500, 501, 503
etnometodoloji 106, 111, 115, 119, 120, 122, 123, 126, 130, 132, 136, 139, 140-142, 144, 184, 185, 220, 420, 492, 496, 501, 534
Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi 450
evrenselcilik 407, 412
evrensel-tikelci ikilik 404
eylem
teorisi 43, 118, 139, 144, 359
ifade edici eylem 44
iletişimsel eylem 359, 360, 373-375, 377-379
iradeci eylem 37, 43, 52, 219
ortaklaşa eylem 60, 76, 77, 80, 82, 83, 85, 144, 185

rasyonel eylem 145, 146, 168, 381
stratejik eylem 260
toplusal eylem 39, 82, 127, 387, 388, 447
eylemin rasyonelleşmesi 427, 428, 446

farklılaşma 41, 384, 385, 397, 405, 409, 410, 435
faşizm 156
feminizm 3, 234, 235, 237, 345, 463, 466, 490, 491, 524, 534
ikinci dalga feminizm 345
siyah feminizm 463
üçüncü dalga feminizm 235, 345, 346, 347, 451
feminist kimlik *bkz.* kimlik
fenomenoloji 116-119, 139, 140, 259, 496, 509, 534
feodalizm 316, 361, 362, 385
Frankfurt Okulu 3, 11, 34, 37, 38, 46, 47, 48, 52, 263, 358, 377, 379, 380
Fransız Devrimi 14

Genel Bir Eylem Teori'sine Doğru, Ekonomi ve Toplum: Modern Toplumlarda Yapı ve Süreç 39
genelleştirilmiş
mübadele araçları *bkz.* mübadele öteki 60, 67-69, 74, 82, 85, 144
genetik 115, 150, 194
geyler 407, 460, 468, 525, 526, 527
giyim tarzı 113, 173, 174 *ayrıca bkz.* dış görünüş
göreli yoksunluk 230
grup
dayanışması 164, 167, 169, 172, 178, 180, 182
kimliği *bkz.* kimlik
simgeleri 167, 169, 172, 180, 182
güvenli yerler 456, 470

habitus 243, 246, 248, 251, 255, 257, 260, 262, 263, 265, 511
teorisi 180
haklar
anayasal haklar 387
devredilmez haklar 450
doğal haklar 18, 33, 145, 398, 409
doğuştan gelen haklar 19
ekonomik haklar 451
eşit haklar 235, 356
eşit oy hakkı 30
hukukî haklar 53
insan hakları 349, 449
medeni haklar 392, 407
meşru güç kullanma hakkı 351
oy kullanma hakkı 30, 345, 394, 395, 399, 442, 466, 468
öz-yönetim hakkı 355
sivil haklar 199, 201, 203, 235, 328, 350, 383
siyasi haklar 451
vatandaşlık hakları 166, 451, 468, 475, 476
yüksek öğretim hakkı 345
hakikat oyunları 271, 272, 295-297, 300
hakkaniyet 160, 163, 164, 402
hakkaniyetli mübadele normu 156, 159, 160, 182
hegemonik
alan 466, 468
meşrulaştırma 456, 471
normlar 525, 528, 529
tahakküm 525
hermafrodizm 527
hesap verebilirlik 407, 449, 459, 460, 470, 479
heteroseksüellik 227, 343, 408, 455, 467, 508, 510, 513-515, 517, 518, 520, 523, 524, 525, 526, 527, 528-529, 531, 532
hegemonik heteroseksüellik 510, 513, 517, 520, 523-526, 528, 529, 531, 532
Hıristiyanlık 14, 15, 280, 293
Holokost 32, 47, 535, 539 *ayrıca bkz.* Nazi Soykırımı
homofobi 478, 526
hukuk
anayasa hukuku 402, 409

burjuva hukuku 369
devleti 30, 31
medeni hukuk 403
onarıcı hukuk 29
rasyonel hukuk 324
hukuki
kodlar 403
kurallar 401
hümanizm 22, 30, 33
hüsran-saldırganlık önermesi 154
ırkçılık 189, 194, 196, 199, 237, 463, 466, 478
ırksal
eşitsizlik 187, 195, 456, 464, 482
muhakeme 472, 478, 480, 481
önyargı 480
tecrit 463
üstünlük 478

idealizm 62
ikili kodlar 358, 387, 391-396, 398-401, 403, 405, 409, 410, 412
İkinci Dünya Savaşı 19, 32, 33, 47, 52, 119, 166, 173, 191, 196, 197, 201, 202, 206, 316, 317, 337, 535, 537
iktidar yapıları 179, 187, 267
iktidarın mikrofiziği 286, 300
iktisadî yapılar 179
iletişim teknolojileri 50, 164, 338, 340, 345, 367, 441
iletişimsel kurumlar 395, 399-401, 406, 409, 412
intrapsişik yapılar 193,211, 220-222, 224, 237
İş Yok Olunca: Yeni Kentli Yoksulların Dünyası 205
işaretleme kodları 419, 422, 423, 445
işgücü piyasası 196, 197
itaat 210, 217, 218, 269, 283, 328, 360, 401
izlenim yönetimi 67, 89, 90, 95, 109, 112, 113, 144, 211, 223, 224, 233, 516

kaçınma 100, 101, 175
kadın
düşmanlığı 461, 463
seks nesnesi olarak kadın imgesi 526, 527
kimliği *bkz.* kimlik
kadınlara oy hakkı verilmesi 345, 468
kadınların işgücüne katılımı 208, 212, 213, 218, 219, 226, 227, 230, 233, 237
kamu felsefesi 58, 60, 81
kamuoyu 360, 371, 378, 381, 387, 395-398, 409, 412, 423
kamusal alan 238, 359, 362, 363, 366, 371, 376, 379, 381, 463, 468, 470
kapitalizm
Amerikan kapitalizmi 312, 476
endüstriyel kapitalizm 316, 334, 488
geleneksel kapitalizm 303
küresel kapitalizm 305, 307, 325
laissez-faire kapitalizmi 59, 59, 337, 363, 377
liberal kapitalizm 360, 361, 363, 365, 366, 381
modern kapitalizm 197, 303, 304, 308, 310, 329, 473
örgütlü kapitalizm 359-361, 365, 366, 368, 369, 372, 373, 375-377, 381
piyasa kapitalizmi 146
rasyonel kapitalizm 329
serbest piyasa kapitalizmi 337, 388
spekülatif kapitalizm 341
tarımsal kapitalizm 316
kapitalist
demokrasi *bkz.* demokrasi
ideoloji 319, 490
karşılıklılık 156, 159, 160, 163-165, 182, 402, 403
normu 156, 159, 160, 163, 164, 182
karşı-tarih 271-273, 284, 289, 296, 297, 300
katmanlaşma teorisi 175
Katolisizm 14-16, 295
kentleşme 17, 18, 35, 202, 228, 230, 232
kesişimsellik 241, 457, 465, 467, 469, 470, 480, 481
Keynesyen ekonomi 337, 352, 365

Kilise 14-16, 20, 26, 293, 404
kimlik
  politikası 456
  akışkan kimlik 235
  cinsel kimlik 382, 460, 468
  direniş kimliği 337, 343-348, 350, 352, 353, 358, 451
  ego kimlik 89
  feminist kimlik 345
  grup kimliği 174, 231, 390, 441, 526
  ırksal kimlik 461
  kadın kimliği 345
  kişisel kimlik 90, 91, 109, 112
  kültürel kimlik 408, 409, 413
  meşrulaştırıcı kimlik 343, 344, 352, 353
  milli kimlik 323
  milliyetçi kimlik 410
  özkimlik 223, 461, 462, 470
  proje kimliği 337, 343-345, 347, 348, 350, 353, 451
  sivil toplum kimliği 347
  siyah kimlik 207, 472, 478, 479, 480
  siyasi kimlik 450
  toplumsal cinsiyet kimliği 221, 347, 527
  toplumsal kimlik 90-92, 112, 165
  ulusal kimlik 14, 351
Klasik Sosyoloji'k Teori: Bir Pozitivistin Bakış Açısı 41
koalisyon stratejileri 472, 478-480
kolonyalizm 537, 543
komünizm 30, 306, 307, 319
Kondratieff dalgaları 306, 315, 320, 322, 329, 330
köksüzleştiren mekanizmalar 419, 431, 435, 436, 441, 442, 446
kölelik 194, 195, 198, 199, 476
kurumsal
  düzen 122, 419, 427, 430, 431, 444, 446
  düzenlemeler 93, 147, 277, 471
kurumsallaşma 45, 117, 405, 406, 426, 427
kurumsallaşmış kişilikler 335
kutsal
  benlik 98, 110, 517
  nesne 98, 176
Kutsal Komünyon 15, 16
kutuplaşma 297, 400
kültür
  çoklu kültürel sistemler 308
  Batı kültürü 16
  bireysel kültür 169, 173, 180
  ırksal kültür 468
  manevî kültür 29
  pop kültür 51
kültürel
  alan 87, 324, 386, 387
  anlaşılabilirlik 513, 520
  bedenselleşme 239, 264
  bölünme 35
  çeşitlilik 29, 395
  değer 43, 411
  değişim 35, 54, 224
  dil 316
  dönüşüm 34
  etki 54
  etkileşim 174
  kimlik *bkz.* kimlik
  kodlar 246
  kolonileştirme 539
  normlar 144
  sosyoloji *bkz.* sosyoloji
  söylem 527
  üretim *bkz.* üretim
  varsayımlar 136
  yapılar 52, 193, 397
küreselleşme 2, 3, 197, 304-306, 320, 327, 329, 354, 419, 431, 437, 445

Leninizm 319

maddileşme 508-510, 512, 523, 531
Marksist
  ekonomik dinamikler 330
  teori 200, 205, 206, 326, 237, 306, 360
  neo-Marksist teorisi 263
Marksizm 48

materyalizm 307, 488
medya
  basın özgürlüğü 16, 356, 376
  kitle medyası 286, 371, 379, 395, 397, 406, 409, 440, 442, 445, 449, 540
  kurgusal medya 396, 412
  olgusal medya 396
  sosyal medya 88
mekanikleşme 17
melankoli 510, 522, 523, 526, 531, 532
merkez devletler 306, 313, 315, 316, 317, 329
merkezileşme 317
Merriam-Webster sözlüğü 22, 26, 92, 143, 168, 179, 344, 368, 394, 402, 524
meşruiyet 28, 31, 163, 211, 220, 237, 245, 253, 337, 344, 345, 350, 357, 360, 361, 365, 366, 378, 381, 517
  krizi 344
meta fetişizmi 240, 241, 388, 507, 536
metalaşma 14, 18, 32, 194, 228, 304, 311, 326,359, 365, 397, 436, 453, 471, 473-475, 479, 488, 535, 543
mikro iktidar 211, 217, 218, 230, 232, 237
modernizm 239, 445, 545
modernleşme 34, 328, 385, 537
mübadele
  ağları 181
  ilişkisi 159, 181, 210, 218
  teorisi 79, 147, 148, 155, 168, 169, 181-184, 217, 234
  dilsel mübadele 257
  ekonomik mübade 217
  eşitsiz mübadele 159, 211
  genelleştirilmiş mübadele araçları 360, 366, 381
  ikincil mübadele ilişkileri 160, 167, 188
  rasyonel mübadele 397
  toplumsal mübadele 155-158, 160, 163-165, 182, 183, 211, 217, 218, 237

Nazi Soykırımı 379 ayrıca *bkz.* Holokost
Nazizm 47, 379
neo-işlevselcilik 384, 387, 412
nesneleşme 488
nesnellik varsayımı 373
normatif kurallar 419, 422, 445

Oidipus kompleksi 513, 515, 528
olgusallık 485, 488, 489, 502, 503
oligarşi 380
oligarşik iktidar 406
ontolojik
  güvenlik 429-431, 443, 444
  yaralar 472, 476, 480
ortak
  dikkat odağı 167, 170, 182
  duygusal ruh hali 167, 169, 171, 172, 180, 182
  zorluklar 460, 462, 470, 480
otoriter kaynaklar 419, 445

özcülük 115, 145, 387, 392, 412
özdeşleşme 390, 528
özfarkındalık 521, 522, 528
özgürlük
  bilgi edinme özgürlüğü 472
  eylem özgürlüğü 142
  ifade özgürlüğü 467
  inanç özgürlüğü 18
  kendi kaderini tayin edebilme özgürlüğü 30
  örgütlenme özgürlüğü 387
  seçme özgürlüğü 77, 91, 260
  tercih özgürlüğü 465
özgeçmiş 107-109, 112, 330
özgürleşme 270, 372, 380, 419, 450, 451, 534, 543, 544
özgürleştirici politikalar 419, 442-444, 446, 447
özneleştirme 283
öztanım 456, 462, 466, 480
öz-yönetim 355, 356
  hakkı *bkz.* haklar

panoptikon 271, 285, 286, 289, 300
patent yasası 310, 311, 313

performans takımları 89, 94, 95, 112
piyasa
ahlakları 472, 474-476, 480, 482
kapitalizmi *bkz.* kapitalizm
massetmesi 472, 474, 475, 479, 480
emek piyasası 199-205, 237, 308, 335, 337
postkolonyalizm 536, 537
postmodernizm 323, 496, 536, 540
postyapısalcılık 278, 297-300, 384, 496, 512, 514-516, 529-531, 534, 536
pozitivizm 3, 24, 25, 34-36, 39, 49, 51, 318, 380, 455, 456, 470, 480, 505, 534, 536
pragmatik uzlaşma 360
pragmatizm 58, 83, 85, 534
Protestan Reformasyonu 14-16, 18, 166, 293, 362
Protestanizm 16, 21, 293, 295
psikoloji 2, 9, 29, 38, 47, 48, 49, 59, 78, 79, 122, 123, 126, 147, 148, 150, 155, 165, 168, 169, 175, 213, 283, 286-288, 294, 343, 359, 418, 419, 430, 431, 444, 465, 473, 493, 503, 510, 531, 539
davranışsal psikoloji 150
sosyal-psikoloji teorisi 197

queer 510, 525-527, 531, 532
siyaseti 526
teorisi 510, 526, 527, 531

rasyonalizm 116
rasyonel
davranış 153, 168, 370
denetim 30
eylem *bkz.* eylem
güdü 156, 158, 165, 167
hesaplama 146
kontrol 418
mübadele *bkz.* mübadele
müzakere 399
seçim 145, 146, 181
seçim teorisi 181
realizm 62, 396
reklamcılık 32, 365, 379, 440, 535, 540
ritmik hizalanma 167, 171, 173, 182
ritüel
halleri 89, 93, 112
mübadeleler teorisi 182
zorlaması 167, 182
ritüelleşme 143, 175
ritüelleşmiş
etkileşim *bkz.* etkileşim
şiddet *bkz.* şiddet
rol
alma 60, 67-69, 85
mesafelendirmesi 89, 95, 97, 112
Rönesans 14, 16, 339
Rus Devrimi 316-318
rutinleş(tir)me 419, 428, 431, 444

saf ilişkiler 419, 430, 440-442, 446
sahne arkası 89, 94, 95, 109, 112, 176
sanatsal alan 254
Sanayi Devrimi 14, 16-18, 199, 221, 240, 316-318, 362
sanayileşme 17, 20, 80, 317, 436
savaş karşıtı hareket 383
seküler dönüşümler 293
sekülerleşme 15, 22
serbest piyasa 254, 310, 337, 362, 364, 388
sermaye
birikimi 29, 240, 309, 310, 315, 320, 334, 349
piyasaları 175
itibar sermayesi 167, 174, 182
kültürel sermaye 3, 111, 144, 167, 169, 173-175, 180, 182, 242, 243, 245, 246, 248, 253, 254, 262, 265
sosyal sermaye 232, 243-245, 265
sınıf
teorisi 206, 237, 241, 258, 261
elit sınıf 205, 206, 212, 231, 232, 237, 243, 251, 257
işçi sınıfı 29, 179, 201, 203, 251, 341, 455
orta sınıf 47, 202, 203, 228, 251, 320, 455, 460, 477, 537

seçkinler sınıfı 363, 364, 380, 395, 397-399, 402, 403, 406, 412, 493
toplumsal sınıf 305, 465
sınıf-devlet teorisi 197, 205, 237
sınıfsal
ayrımlar 203
eşitsizlik 29
katmanlaşma 465
konum 205, 242, 247-249, 251, 255, 262, 335, 358
simgesel
anlam 64, 65, 82, 99, 105, 510
değer 32, 406
işaretler 419, 435, 445, 446
nesneler 65
piyasalar 144, 263
sermaye 243-246, 253-255, 257, 258, 261, 263, 265
sınırlar 98, 429
uzam 545
sivil
alan 8, 193, 347, 387, 389, 390, 391, 394-396, 401, 405, 407, 409, 449
iktidar 387, 398, 399, 402, 406, 412
onarma 387, 403, 405, 412
toplum 7, 8, 19, 20, 30, 35, 53, 279, 337, 343, 344, 347-349, 352, 356, 359, 360, 362, 372, 375-382, 385-395, 397-407, 409, 411-413, 447, 449-451, 467
siyah
eşitsizliği 201
feminist akademisyenler 464
feminist bilgi 457, 459, 470
feminist düşünce 462, 464, 467, 468
feminist entelektüeller 456, 463, 464, 470, 480, 482
feminist epistemoloji 456, 457, 459, 461, 468, 480, 481
feministler 455
feminizm *bkz.* feminizm
işçiler 199, 200, 202
kimlik *bkz.* kimlik
kültürel muhafazakârlık 478
kültürel zırh 472, 474, 479, 480
milliyetçi düşünce 463
milliyetçilik 478
nihilizm 472, 479, 480, 482
siyasi
aktivizm *bkz.* aktivizm
direniş 451
egemenlik 30
mücadele alanları 524
partiler 268
sinizm 478
stratejiler 258, 451
Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind 21
sosyoloji
Amerikan sosyolojisi 3, 39, 111, 384
kültürel sosyoloji 264, 387, 410-413
sosyal
adalet *bkz.* adalet
değişim 258, 349
demokrasi *bkz.* demokrasi
etkileşim *bkz.* etkileşim
ontoloji 417
öğrenme teorisi 220, 222
politikalar 195, 204
sermaye *bkz.* sermaye
sosyalizm 30
sosyalleşme 52, 144, 167, 182, 219, 222, 233, 251, 351, 508, 511
Sosyoloji Sözlüğü 508
sosyolojik teori 11, 13, 28, 39, 115, 207, 352, 486, 534
soybilim 271, 273, 284, 296, 300
sömürü 29, 196-198, 200, 215, 237, 306-308, 311, 313-315, 320, 326, 329, 362, 507, 537
Stigma 90, 97
stratejik
eylem *bkz.* eylem
konuşma 137, 373

şeyleştirme 83, 335, 417
şiddet
cinsellik ve şiddet 342
aile içi şiddet 209
ritüelleşmiş şiddet 105

simgesel şiddet 243, 256, 257, 261, 262, 264, 265, 266

tabakalaşma 30, 241, 455, 468
tahakküm 248, 368, 419, 425, 427, 431, 444, 446, 451, 455-457, 464-471, 480, 481, 484
Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black 258
tarihsel dönüşüm 264, 328
tekelleşme 326, 364, 377
yarı-tekeller 310, 311, 313, 315, 329
teknolojik yenilikler 16, 32, 226, 227, 269, 308, 311, 316, 319, 323, 338, 339, 352, 376, 488, 492
temel davranışlar teorisi 182
tepkisel koşullanma 149, 150, 182
Thrasymachus 387, 395
geleneği 387
toplumsal
ağlar 167, 176, 177, 180-182, 434, 439, 445, 465
akıntılar 69, 178
bilgi *bkz.* bilgi
bütünleşme 367, 385
davranış 148, 149, 153, 182
davranışın temel biçimleri teorisi 155
dayanışma 26, 351, 385, 389, 401, 409, 412
dayanışma ve kolektif bilinç teorisi 26
değişim 30, 164, 241, 331, 343, 358, 383, 386, 392, 532
etkileşim *bkz.* etkileşim
eylem *bkz.* eylem
farklılaşma 214, 369
karşılaşma 89, 91, 94, 111, 148, 156, 185, 188, 335, 423
katmanlaşma 175, 333
kimlik *bkz.* kimlik
konformizm 178
mallar 161
mübadelele *bkz.* mübadele
nesne 60, 63-66, 69, 75, 79, 81, 82, 85, 121, 178, 511
öğrenme 211, 237
sözleşme 160, 164
toplumsal cinsiyet
değişimi teorisi 224
eşitliği 236, 484
eşitsizliği 34, 140, 192, 193, 195, 197, 199, 201, 203, 205, 206, 208, 210-221, 223-227, 229, 231, 233-238, 266, 358, 483, 504, 532
katmanlaşması 212, 224, 234, 238
kimliği *bkz.* kimlik
tanımları 211, 231, 237
temelli ideoloji 52
temelli kalıp yargılar 211, 230, 233
teorisi 189, 232, 345
yönetimi 237
toplumsal cinsiyetlendirilmiş
hane içi işbölümü 211, 218, 223, 224
sosyal öğrenme 222
Toplumsal Eylemin Yapısı 39
toplumsallaşma 44, 45, 69, 367
tözel rasyonalite 375

ulusal politikalar 204
uyarıcı önerme 149, 150, 154, 182
uyum yasaları 149, 152, 182
uzlaşma 19, 46, 220, 268, 360
uzman bilgisi 283, 423, 445
uzmanlaşma 34, 388

üretim
aşırı üretim 29, 228, 306, 307, 311, 326, 329, 377
kültürel üretim 246, 367

varoluşçuluk 33, 476, 496, 534
varoluşsal kaygı 472, 476, 480
vatandaşlık 166, 344, 351
hakları *bkz.* haklar
veganizm 443
Vietnam Savaşı 383

yabancılaşma 29, 240, 241, 388, 390, 488, 507
yanıtsız bırakılan benlik 71, 72
yapı inşacı yapısalcılık 144, 259, 263, 265

yapılaş(tır)ma
kipleri 419, 424, 425, 428, 446
teorisi 420, 426, 428, 445-447
yapısal
dönüşümler 315
farklılaşma 357, 366, 369, 388, 404, 435
işlevselcilik 9, 11, 39, 42, 297
yapısalcı paradigma 279
yaratılış mitleri 541, 542
yarı-çevre devletler 306, 329
yaşam politikası 419, 439, 442-444, 446, 447
yeni materyalizm 485, 488, 503, 504
yerli Amerikalılar 539
yıkıcı güçler 379, 417-419
yinelenebilirlik 510, 515, 531
yoksulluk 122, 195, 248, 405, 461, 463, 469, 471, 475
yoksunluk-doygunluk önermesi 149, 153, 159, 182
yönetme ilişkileri 484, 485, 487, 488, 492-496, 498, 499, 501-504, 535
yüz çalışması 89, 100, 101, 109, 112
yüz yüze etkileşim 88, 89, 107, 113, 147, 323, 427, 431

zamanın ve mekânın mesafelenmesi 419, 430
zaman-uzam mesafelenmesi 419, 424, 429, 431, 433-435, 439, 441, 442, 444-446
Zenci Ulusal Marşı 546

Sana ve topluma dair bir kitap bu. Sana dair derken bu ille de kişisel senden söz ettiğim anlamına gelmiyor. Esasen toplumsal, teorik senden, 21. yüzyılın ilk onyıllarına özgü bir birey tipi olarak senden söz ediyorum. Bu birey, modernitenin başlangıcından bu yana dramatik bir değişime uğramıştır. Stuart Hall'un izah ettiği gibi, modern dünya tarihinde üç farklı tip bireye tanıklık ettik: "Aydınlanmanın öznesi olan birey; akıl yürütme, bilinç ve eylem yetenekleriyle donatılmış, tümüyle kendine güvenen, bütünlüklü bir birey kavrayışına dayanıyordu." Bu birey tipini, 19. yüzyılın ikinci yarısıyla 20. yüzyılın ilk yıllarında ortaya çıkan sosyolojik özne takip etmiştir. Beraberinde de "öznenin bu merkezî çekirdeğinin özerk ve kendine yeterli olmadığı, 'anlamlı ötekilere' bağlı olarak şekillendiği" anlaşılmıştır.

Kenneth Allan

Dört ana kısımdan oluşan bu kitap, başlangıçta moderniteyi tanımlayarak kitap boyunca çağdaş teorilere ilişkin bir altyapı oluştururken, devamında Frankfurt Okulu ve Talcott Parsons'ın teorisine değinerek sosyal düşünce üzerindeki etkilerini anlatmaktadır. İkinci kısımda ise bireyler ve durumlara eğilirken, burada bireyin yüz yüze sosyal iletişime geçtiğinde neler olduğunu açıklayan teorileri sunmaktadır. Toplumsal yapılar ve sistemlere değinen üçüncü kısım, bu bölümde ele alınan teorisyenlerin toplumsal yapı teorilerini anlatmaktadır. Dördüncü kısımda moderniteden çıkmış olma ihtimalleri ve sorunları ele alınmaktadır. Son olarak beşinci kısım okura, çağdaş siyasal kimlikleri açıklamaya çalışmaktadır.

Çağdaş Sosyal ve Sosyolojik Teori basit bir kitap değildir. Hem öğrencilerin, hem akademisyenlerin, hem de toplumbilimle ilgili her bireyin çalışmaları boyunca kullanabileceği bir araçtır. Her bir bölüm için yazar bir büyük resim, teoriseyene kısa bakış, kavramlar ve teori, özet, perspektif seçimi sunar ve bu kitabı bir "araç" gibi kullanabilmeniz adına "teori alet çantanız için" bölümüyle sonlandırır. Yazarın da kitabın başında dediği gibi, "Kendinize bir iyilik yapın ve bu kitabı kullanın".

Bu eserde incelenen düşünürler:

Talcott Parsons, *Max Horkheimer*, Theodor Adorno, *Herbert Blumer*, Erving Goffman, *Harold Garfinkel*, George Homans, *Peter Blau*, Randall Collins, *William Julius Wilson*, Janet Saltzman Chafetz, *Pierre Bourdieu*, Michel Foucault, *Immanuel Wallerstein*, Manuel Castells, *Jürgen Habermas*, Jeffrey C. Alexander, *Anthony Giddens*, Patricia Hill Collins, *Cornel West*, Dorothy E. Smith, *Judith Butler*.

Sosyoloji

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI