Eleştirel Bir Sosyolojiye Doğru

Sağduyu ve Özgürleşme Üzerine
Bir Deneme

Zygmunt Bauman

Çeviri:
Bekir Balkız & Ümit Tatlıcan

phoenix

Eleştirel Bir Sosyolojiye Doğru

Sağduyu ve Özgürleşme Üzerine Bir Deneme

Zygmunt Bauman

Çeviri:
Bekir Balkız & Ümit Tatlıcan

Bu kitabın yayın hakkı PHOENİX YAYINEVİ'ne aittir. Yayınevinin ve yayımlayıcısının yazılı izni alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Eleştirel Bir Sosyolojiye Doğru
Sağduyu ve Özgürleşme Üzerine Bir Deneme
Zygmunt Bauman
Orijinal Künye: *Towards a Critical Sociology*
An essay on commonsense and emancipation, First published in 1976 by Routledge & Kegan Paul Ltd. Second edition 2010, Routledge
Çeviren: Bekir Balkız & Ümit Tatlıcan
Editör: Ertan Akkaş
Kapak Tasarımı ve Sayfa Düzeni: Gamze Uçak
©Phoenix Yayınevi Tüm Hakları Saklıdır.
Temmuz 2024, Ankara
ISBN No: 978-605-7789-58-7
Phoenix Yayınevi-Ünal Sevindik
Yayıncı Sertifika No: 11003
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1
Kızılay/Ankara
Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx
Faks: 0 (312) 419 16 11
e-posta: info@phoenixkitap.com
http://www.phoenixyayinevi.com
Baskı:
Dedemat Matbaacılık
Sertifika No: 70086
Melih Gökçek Bulvarı 1447 Cadde No: 37
İvedik Organize Sanayi Yenimahalle-Ankara
Tel: 0507 932 59 30
Dağıtım:
Siyasal Kitabevi
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1
Kızılay-Ankara
Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx
Faks: 0 (312) 419 16 11
e-posta: info@siyasalkitap.com
http://www.siyasalkitap.com

Eleştirel Bir Sosyolojiye Doğru

Sağduyu ve Özgürleşme Üzerine Bir Deneme

İçindekiler

1. Bölüm: Tutsaklığın Bilimi 7

'İkinci Doğa'nın Tanımlanması 7

'İkinci Doğa'nın Tanrılaştırılması 31

'İkinci Doğa' ve Sağduyu 57

2. Bölüm: Sosyolojinin Eleştirisi 87

Husserlci Devrim 87

Varoluşçu Restorasyon 105

'İkinci Doğa'nın Savunulması 126

3. Bölüm: Tutsaklığın Eleştirisi 139

Teknik Akıl ve Özgürleştirici Akıl 139

'İkinci Doğa'ya Tarihsel Olarak Bakmak 158

Eleştirel Sosyoloji Bir Bilim Olabilir mi? 175

Doğruluk ve Sahih Kılma 199

1. Bölüm
Tutsaklığın Bilimi

'İkinci Doğa'nın Tanımlanması

Sosyolojinin kazanması gereken biçim hakkında mevcut durumda ne söylenirse söylensin, bildiğimiz şekliyle (ve kendisine bu isim verildiğinden beri bilindiği şekliyle) sosyoloji 'ikinci doğa'nın keşfedilmesinden doğmuştur.

'Doğa' kültürel bir kavramdır. O insan deneyiminin – insan iradesine karşı gelen ve insan eyleminin önüne aşılamaz sınırlar koyan– sabit bileşenini temsil eder. Doğa kavramı, bu nedenle, özgürlük dürtüsünün bir yan ürünüdür. İnsanlar ancak içinde bulundukları durumları deneyimledikleri şeylerden farklı kılmak için bilinçli bir şekilde hareket ettiklerinde karşılaştıkları direnci ifade edecek bir isme ihtiyaç duyarlar. Bu anlamda "bir kavram olarak *doğa*" –rutini ve alışılmış olanı aşan ve henüz-olmayan-ancak-olması-gerekene dair bir imgenin kılavuzluğunda keşfedilmemiş sulara yelken açan– insan pratiğinin bir ürünüdür.

İnsan deneyiminde kök salmış olan Doğa'nın değişmeyen tek anlamı bir özgürlüksüzlük alanı olmasıdır. Doğa kavramına yüklenen diğer tüm özellikler, temel [ilksel] deneyimin teorik işlemden geçirilmiş ürünleri olmaları nedeniyle, genelde 'doğrudan verili' özellikler arasına yerleştirilmezler. Örneğin: kültür insanın yaratıcılık ve tasarım alanı olduğu ölçüde doğa kültürün karşıtıdır; 'insan olma' hedefler ve ideal standartlar belirlemeyi içerdiği ölçüde doğa insanî olmayan bir

şeydir; anlamlar atfetme iradî bir edim ve özgürlüğün bir bileşeni olduğu ölçüde doğa [kendi başına] anlamdan yoksundur; özgürlük belirlenimin dışına çıkmaktan ibaret olduğu ölçüde doğa belirlenmiştir.

Belirli bir zaman boyunca egemen olan doğa imgeleri ya da modelleri doğa kavramının zorunlu özellikleri olarak kabul edilemez. Doğa kavramının (Gerald Holton'ın ifadesiyle)[1] 'tematik içeriği' son bir asır içinde neredeyse tanınmayacak ölçüde değişmiştir. Yasalara-tâbî kozmosun içkin düzeni ve uyumu yerini sadece bilim insanının tebeşir işaretlerinin yol göstericiliği sayesinde geçilebilir hâle gelen aşılmaz labirente bıraktı; 'nesnel düzen'i keşfetme girişiminin yerini anlamdan yoksun çeşitliliğe anlaşılır bir düzen empoze etme girişimi aldı. Tüm bu ontolojik devrimlerden zarar görmeden kurtulan ve varlığını sürdüren tek unsur insan eyleminde ve imgeleminde etkin bir şekilde yer alan kısıtlama deneyimidir. Ve bu kısıtlama belki de teorik işlemden geçirilmemiş saf [ilksel] deneyimin iliklerine kadar işleyen doğanın yegâne 'özü'dür.

Bununla beraber, doğanın insan pratiğinin bir yan ürünü olarak görülebileceği başka bir anlamı daha vardır. İnsan eyleminin yöneldiği tek ortam olarak doğa insan deneyiminde verilidir. Doğa insan eyleminde, daha en başından itibaren, yani henüz eylem aracılığıyla nesnel(l)eştirilmemiş olan bir formun bir tasarımı olarak kavrandığı andan itibaren mevcuttur; doğa ideal tasarım *ile* bu tasarımın nesnel(l)eştirilmiş kopyası arasında dolayımı sağlayan şeydir. Doğa var olmasaydı insan eylemi de mümkün olamazdı. Doğa insan eyleminin nihaî sınırı olarak algılandığı kadar 'mekânı' olarak da deneyimlenir. İnsan doğayı heykeltıraşın formdan yoksun taş parçasıyla karşılaştığı durumdakine benzer bir şekilde, yani çift yönlü ve ikircikli bir şekilde deneyimler: taş parçası heykeltıraşın önünde uzanmaktadır, uysal ve davetkârdır, heykel-

---

1 Krş. Gerald Holton, *The Thematic Origins of Scientific Thought*, Harvard University Press, 1973: 35-36.

tıraşın *Yaratıcı* fikirlerini özümsemek ve cisimleştirmek için beklemektedir –fakat taşın bu istekliliği son derece seçicidir; aslında taş heykeltıraş keskisini eline almadan çok önce kendi seçimini yapmıştır. Taşın heykeltıraşın fikirlerini gerçekleştirilebilir ve gerçekleştirilemez, makul ve aptalca olarak kategorize ettiği söylenebilir. Heykeltıraş özgürce hareket edebilmek için kendi özgürlüğünün sınırlarını öğrenmelidir: kendi özgürlüğünün taş parçası üzerine çizilmiş olan haritasını nasıl okuyacağını öğrenmelidir.

Deneyimin bu doğa tasarımı içinde bir araya gelen bu iki unsuru [kısıtlama ve özgürlük] gerçekte diyalektik bir birlik içindedir. Kısıtlamaları aşan imgelerin yönlendirdiği bir eylem olmasaydı bu kısıtlamalar hiçbir şekilde keşfedilmeyecekti; fakat böylesine dar bir çerçeveye hapsedilmiş olarak deneyimlenen insanlık durumu olmasaydı imgelerin yönlendirdiği bir eylem de olmazdı. Bu iki unsur birbirini koşullandırır; dahası onlar kendilerini insanlara ya birlikte sunabilirler ya da hiç sunmayabilirler. Kısıtlama ve özgürlük, ilişkileri ister iyi ister kötü olsun, birbirleriyle evlidir ve evlilikleri ancak insan ve içinde bulunduğu durum arasındaki (doğayı tekrar "problemsiz hâle getiren") naif [saf] ilk birliğe dönüş mümkün olabildiğinde bozulabilir. Öte yandan, bu iki unsur ayrı ayrı olarak algılanabilirler ve gerçekte algılanırlar ve dolayısıyla birbirleriyle karşıtlık içinde değilse de birbirlerinden bağımsız olarak ifade edilebilirler ve gerçekte ifade edilirler. Her başarı "kısıtlamasız özgürlük" fikrine diyalektik olmayan bir şekilde epistemolojik destek sağlar. Her yenilgi dirençli insan eylemiyle sınanmadan ve yaşantısal/deneyimsel bir rahatlama sağlanmadan var olan kısıtlamaya dair fikre, aynı ölçüde diyalektik olmayan bir şekilde, inandırıcılık kazandırır. Teorik işleme tâbî tutulduğunda bu orijinal hata defalarca yanlış bir ikilem hâline getirilmiştir. Bu ikilemin kendisi varoluşsal deneyimin kendisi gibi sabit kalır, fakat isimleri kültürel kodlara göre değişir. Bu ikilem "birey ve toplum", "iradecilik ve determi-

nizm", "kontrol ve sistem karşıtlığı" gibi başka birçok farklı isimle anılmıştır. Fakat bu ikilem, hangi ismi alırsa alsın, diyalektik dışılığa ve canlı 'insan deneyimi ağacı'nın neredeyse kuruyup ölebileceği diyalektik-dışı bir zemine yöneltir.

Francis Bacon'ın eyleyen insanlara göründüğü şekliyle doğanın anlaşılması zor diyalektiğini kavrayışının üzerinden neredeyse dört asır geçti: "doğa ancak ona teslim olunarak zapt edilebilir". Bacon'ın bu sözleri yazdığı dönemde doğanın kontrol altına alınarak zapt edilebilecek bir şey olduğu kabulü diğer sağduyusal inançlarda öne sürülenden farklı bir görüş öne sürmeyi muhtemelen gerektirmiyordu. O dönemde Bacon'ın okurları "tarihsel bir sürecin sonucu" olmadığı için "açıklama gerektirmeyen" şey "canlı ve aktif insanın doğa ile metabolik alışverişinin ve dolayısıyla doğayı mülk edinişinin doğal, inorganik koşullarıyla" sorunsuz "bir birlik içinde olduğudur" şeklindeki kabulle ortaya çıkmışlardı[2]; insanlar metabolizmalarının koşullarıyla (sahip oldukları bilgilerin bir sonucu olarak değil) yaptıkları tarihin bir sonucu olarak yüz yüze gelmişler ve bu koşullarla "yabancı ve nesnel" bir şey olarak karşı karşıya kalmışlardır.[3] İnsanlar kendi önlerine toplumsal koşullarını aşan bireysel hedefler koymuşlar ve böylece bu koşulların esnekliğini sınamışlardır; onlar bu süreçte içinde bulundukları koşulların "aktif, kendi kendini yöneten ve devam ettiren bir partneri olarak Doğa" imgesini bu katı ve sert direncin keşfedilmesi sayesinde icat etmişlerdir. Doğa böylece onların deneyimlerinde 'doğrudan verili' hâle gelmiştir. Bacon'ınki doğanın orada-olduğunun ve varlığının sorgulanmaması gerektiğinin teslimiyetçi bir kabulüydü. Mevcut hâliyle doğayla uygunluk içinde olan koşullar –bireyin toplumsal dünyada tek başına yol aldığı, kendi hâline terk edildiği ve özerk olmaya zorlandığı durum– ne yeterince kavrandı ne de

---

2 Karl Marx, *Grundrisse*, Penguin (Pelican), 1973: 489. İngilizceye çeviren: Martin Nicolaus.

3 a.g.e., s. 157.

bir sorunsal olarak görüldü. Bacon doğaya bu teslim olma çağrısını bu teslimiyeti sağlayan durumdan [koşullardan] en iyi şekilde nasıl yararlanılabileceğine dair tavsiyelerle birleştirdi. Köleliğin efendiliğe dönüştürülebileceğini ve bilgiye bu dönüşümü gerçekleştirebilecek sihirli değnek rolü tanınabileceğini ileri sürdü. Taşın yapısı heykeltıraş tarafından oluşturulmuş bir yapı değildir; heykeltıraş buna rağmen taşın kendi isteklerini kabul etmesini sağlayabilir, fakat bunu sadece taşın sergilediği direnci öğrenerek ve kavrayarak başarabilir. Bu metaforu [taş ve heykeltıraş metaforunu] sadece insanlık durumunun bütününü kapsayacak şekilde genişletmek yeterlidir. Hayat o zaman 'mümkün olanın sanatı' hâline gelir ve bilgi bize mümkün olanı boş hayallerden nasıl ayırt edeceğimizi öğretmek için vardır.

En azından Bacon'dan bu yana bilgi özgürlük *ile* insan eyleminin sınırları arasındaki arabuluculuk sürecinin yöneticisi konumunda olmuştur. Bilginin en prestijli türü olan (hatta bazen gerçekte tek geçerli bilgi olarak tanımlanan) bilim kültürümüzde insan özgürlüğünün sınırlarının araştırılması olarak kendini kabul ettirmiş ve geriye kalan eylem/faaliyet alanının sömürülmesini artırmak için kullanılmıştır. Gerçekte bilim kendi pozitif meşguliyetlerinin renklilik ve değişkenlik sergileyen içeriğinden hareketle değil, daha ziyade imkânsız olanın bertaraf edilmesi, gerçekçi olmayanın bastırılması, marazi sorunların ortadan kaldırılması yoluyla oluşturulmuştur. Bildiğimiz şekliyle bilim özgürlüksüzlüğe [zorunluluğa] dair bilgi olarak tanımlanabilir.

Hegel'in ünlü "zorunluluğun idraki olarak özgürlük" tanımı Bacon'ın fikirlerinin "sağduyusal bilgi tarafından özümsenmesi" sürecindeki incelikli evrimini uygun bir şekilde özetlemektedir. Özgür olmak kişinin kendi potansiyelinin farkında olması demektir; kendi potansiyelinin farkında olmak negatif bir bilgidir, yani kişiyi bir şeyi yapmaktan alıkoyan şeylere dair bilgidir. Doğru bilgi bir insanın karşılaştığı kısıtlamala-

rı asla zorlama olarak hissetmemesini sağlayabilir; zorlama farkında olunmayan, var olduğu bilinmeyen –acı verici, hayal kırıcı ve gurur kırıcı bir mağlubiyet olarak karşı karşıya gelinen– zorunluluktur. Fakat zorunluluğu salt yabancı, düşman ve tamamen negatif bir güç olarak gösteren eylem aydınlanmadan [bilgiden] yoksun eylemdir. Bilgi yüklü [bilinçli] bir eylem, tam tersine, zorunluluğa kendisi için pozitif bir dayanak olarak ihtiyaç duyar. Zorunluluk olmasaydı 'gerçekten özgür' eylem mümkün olmazdı: özgür eylem kişinin uygun eylemler zinciriyle hedeflerine ulaşabilmesi demektir; fakat eylemleri niyetlenilen hedeflere 'uygun' kılan şey bu eylemleri sonuçlarıyla irtibatlandıran zorunlu yasalardır. Ve bu yüzden, özgürlük ve zorunluluk arasındaki karşılıklı bağımlılığın birbirini tamamlayan iki boyutu vardır. Negatif boyut bilgi yüklü olmayan [bilinçsiz] eylemle ortaya çıkar; negatif eylem tam da pencere camına çarpan kör bir pervane böceğinin yaptığı şeydir. Fakat bilgi yüklü [bilinçli] bir eylem için zorunluluk artık negatif bir güç değildir, aksine zorunluluk eyleme bizatihi eylemin başarısının vazgeçilmez bir koşulu olarak dâhil olur. Zorunluluk hesaplanabilir –bilinebilir– olduğu anda özgürlüğün pozitif bir koşulu hâline gelir.

Weber'e göre zorunluluk rasyonelliğin koşuludur. Gerçekten de rasyonel eylemin mümkün olabilmesi özgür olmamayı [zorunluluğu] gerektirir. Bürokratik çark içindeki her bir dişliyi 'doğanın' tüm amansız ve alt edilemez gücüyle karşı karşıya getiren şey kurallardır. Eylemin dış duvarlarını güvenli ve öngörülebilir bir şekilde istikrarlı kılan şey kurallardır; bürokrasiyi rasyonel kılan, yani bürokratların amaçlar için uygun araçları dikkatlice seçmelerine izin veren, ayrıca bu araçların da –aslında bürokratların ulaşmak istedikleri veya onlardan ulaşmaları istenen amaçlar için– üreteceği bilgileri sağlayan şey kurallardır. Rasyonel eylem kurallar "zaten var ise" başlar; rasyonel eylem ne kuralların kökenlerini, ne de güçlerini neden sürdürdüklerini ya da sahip oldukları şekli

neden aldıklarını açıklar. Kuralların kökenleri ve bürokratik eylemin bağlamsal [ortamsal] zorunluluğunun kökenleri sorunu rasyonalite diliyle ifade edilemez. Bununla beraber, kuralların kökeninin ne olduğu sorulduğunda bu paralel bir soruya, "doğa niçin vardır?" sorusuna verilene benzer bir cevaba davetiye çıkaracaktır. Bu soru Tanrı'ya işaret eden "doğa niçin vardır?" sorusu gibi, kaçınılmaz olarak, irrasyonelliğe işaret edecektir. "Eğer rasyonalite yönetimde somutlaşıyorsa... yasama gücü irrasyonel olmalıdır".[4] Nasıl bilim Tanrı'ya yönelten sorulara son veriyorsa, bilimsel olarak şekillendirilmiş eylem de irrasyonelliğe yönelten eylemlere son verir. Bilim ve bilimsel olarak şekillendirilmiş eylem manivela olarak doğayı ya da doğa-benzeri zorunluluğu kullanır. İkisinin de verimlilik sağlamak için isteyerek ödediği bedel zorunluluğun meşruiyetinin asla sorgulanmaması gerektiği konusunda uzlaşmalarıdır. Elbette, zorunluluğun meşruiyeti bilim tarafından sorgulanamaz, benzer şekilde bu meşruiyete rasyonel eylem de karşı çıkamaz. 'Doğa' kadir-i mutlak ve karşı konulamaz zorunluluk alanı olarak kalmaya devam ettiği sürece her ikisi de [bilim ve rasyonel eylem de] ne iseler o şekilde kalırlar.

Bu yüzden özgürlük, tüm pratik amaçlar için, rasyonel bir şekilde eylemde bulunma olasılığına indirgenir. Rasyonel eylem kendi bünyesinde özgürlüğün hem negatif hem pozitif yönlerini barındırır. Istırap verici kısıtlayıcılar ancak rasyonel eylem aracılığıyla güvenli bir mesafede tutulabilir, böylece onlar ne ıstırap verebilirler ne de öfkeye yol açarlar; insan, eşanlı olarak, hem umutlarını hem de hesaplarını değişmeyen ve bu yüzden kolayca öngörülebilen yasaların sağlam temelleri üzerine bina eder. Bilgi bu özgürlük-rasyonalitenin her iki yönünde de merkezî önemde bir faktördür. Bilgi özgürleşme demektir. O prangaları eylem araçlarına, hapishane duvarları-

---

[4] Herbert Marcuse, "Industrialization and Capitalism", *Max Weber and Sociology Today*, ed. Otto Stammer, Basil Blackwell, Oxford, 1971: 145.

nı özgürlük ufuklarına, korkuyu meraka, nefreti sevgiye dönüştürür. İnsanın kendi sınırlarının farkında olması uzlaşma demektir. Artık korkmaya gerek yoktur ve bir zamanlar korkulan ve acı verici olan doğa özgürlüğün evi olarak coşkuyla kucaklanabilir. Dolayısıyla oyunun kurallarını koyan ve özgürlüğü tanımlayan ev sahibesi Doğa'dır.

Buffon *Doğa Tarihi* adlı eserinde "olabilecek her şey olur" diye ilân eder. "Doğaya aykırı olan akla da aykırıdır" Diderot'nun *Bougainville Seyahati*'nde vardığı mantıksal sonuç budur. Ona göre doğa sadece kaçınılmaz ve karşı konulamaz değildir; o aynı zamanda uygun, münasip, iyi, kutsal ve tartışılmaz olandır. Doğa sadece mantıklı eylemin ve düşüncenin sınırlarını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda aklın kendisini de sağlar. Her geçerli bilgi doğanın bir yansımasıdır. İnsanın gücü neyi yapamayacağını 'bilebilmesinden' gelir. Bilim insana tam da bunu öğretmek için vardır. Bilimin bir güç 'hâline gelebilmesinin' yegâne yolu budur.

Özgürlüğün mevcut durumda anahtar rolünü üstlenmiş olan bu 'yansıtıcı bilgi'yi [bilimsel bilgiyi] insan ilişkilerinin düzenlenmesinde bir model hâline getirmek için sadece küçük bir adım atılması gerekti. Doğa "her şeyi kucaklayan, her şeye hayat veren sınırsız, canlı bir güçtür" –Buffon içine insanı da dâhil ettiği doğayı yüceltir –ve son dokunuş Hume'dan gelir. Ve böylece *İnsanın Doğası Üzerine İnceleme*'den İnsan Doğasının yegâne insan bilimi olduğunu öğreniriz. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'da varılan sonuçlar sosyoloji adına, yani insana dair bilgiden oluşan hızla yükselmekte olan binayı tamamlayacak ve taçlandıracak bu yeni bilim adına tek taraflı yapılan bağımsızlık ilânından başka bir anlama gelmiyordu: "Tüm milletlerde ve tüm çağlarda insanların eylemleri arasında muazzam bir aynılık vardır"; "İnsan doğası ilkeleri ve işleyişi bakımından hâlen aynı kalmaya devam etmektedir"; "İnsanlık tüm zamanlarda ve yerlerde o kadar aynıdır ki, tarih bize bu konuda yeni ya da sıradışı olan hiçbir şey sunmaz".

Tüm zamana ve mekâna yayılan böylesine dirençli, istikrarlı bir ayrılık söz konusu olduğunda insanın özelliklerini betimlemek ve tanımlamak için 'Doğa isminin kullanılması tamamen yerindedir. Ve bilim doğanın ne olmadığının bilgisi olduğuna göre, bir "insan ve insan ilişkileri bilimi" insanlar kendi koşullarını belirlerken –hem pozitif hem negatif– özgürlüğe ulaşmak istiyorlarsa mümkündür ve gerçekten de gereklidir. Bilimsel olarak ortaya çıkarılan ve gözler önüne serilen insan doğasının bu özgürlüğün sınırlarını ve içeriğini belirleyeceğini söylemeye artık gerek bile yoktur.

Lâkin insan doğasının araştırılması insan-dışı doğanın tek araştırma-nesnesi olduğu zamanlarda hiç karşılaşılmamış olan bir problemin ortaya çıkmasına neden oldu. İnsan-dışı doğa kendisiyle daima barışıktır; kendi yasalarına asla itaatsizlik etmez –onun ahengi ve tekdüzeliliği önceden belirlenmiştir ve kendi işleyiş mekanizmasına içkindir. Hegel'in de belirttiği gibi, Doğanın (insan-dışı doğanın) tarihi yoktur, yani doğa düzenlilik-sergileyen-olayların-haricinde tekil, biricik, sıra dışı hiçbir olaya tanık değildir. Peter Gay'in yakın zamanda işaret ettiği gibi, bu doğa fikri en önemli ifadesini Bilimsel Çağ lehine vaazda bulunanların mucize kavramına karşı verdikleri oldukça tutkulu mücadelede bulmuştur. Diderot nedeni anlaşılmayan bir olayı açıklamak için "doğal nedenler ararda –bir muziplik, bir komplo ya da belki de kendi deliliğini". Hume'a göre mucize "doğanın yasalarının ihlâli anlamına gelirdi ve bu türden bir ihlâl tanımı gereği imkânsızdır. Eğer bir mucize gerçekleşmiş gibi görünüyorsa bu ya asılsız bir tevatür olarak ya da şu anda hiçbir bilimsel açıklaması olmayan doğal bir olay olarak ele alınmalıdır".[5] Kuşkusuz, bu katı fikrin insan eylemlerinin bütününü kapsayacak şekilde genişletilmemesi için hiçbir özel neden yoktu. Bu fikir aslında tam da 'bu şekilde' genişletildi, fakat çok daha sonra, genel olarak

---

5 Peter Gay, *The Enlightenment, An Interpretation*, Cilt 1: *The Rise of Modern Paganism*, Wildwood House, London, 1970: 148.

bilimin insan-dışı nesneler üzerinde test edilen ölçülü kuşkuculuğunu mantıksal sınırlarına kadar zorlayan beşerî bilimin davranışçı dili içinde genişletildi. Yine de 'davranışçı program', onu şekillendirenlere ve karşı çıkanlara cesur ve putkırıcı bir program olarak görünse de, hiçbir şekilde bilim kalesinin asla tuhaf bir sakini değildi. Hiçbir davranışçı insan eyleminin irrasyonel olabileceğini inkâr etmez; fakat her davranışçının kesin olarak reddedeceği tek şey, hiçbir nedeni olmayan, yani gerçekleştiği koşullar göz önünde bulundurulduğunda olduğundan farklı olabilecek –rasyonel veya irrasyonel türde– bir davranış olasılığıdır.

Bu nedenle, beşerî ve beşerî-olmayan olaylar arasındaki tek fark şudur: insan ilişkilerinde insan davranışları ile doğanın buyrukları arasında –insan-dışı doğaya yabancı olan– tehlikeli ve muazzam bir uçurumun ortaya çıkma eğilimi vardır. İnsanın dışındaki olgular söz konusu olduğunda doğa kendi başına, yani insan müdahalesi olmaksızın, zorunlu olan ve fiilî olan arasında uyumu, gerçek ve iyinin özdeşliğini sağlar; fakat insan dünyası söz konusu olduğunda bu ikisi arasındaki uçurum suni olarak kapatılmak zorundadır, bu ise sürekli ve bilinçli bir çabayı gerektirir. (Adem'in, Tanrı'nın *a fortiori* olarak [daha kuvvetli bir sebeple] "iyiydi..." iddiasında bulunmadığı yegâne yaratığı olduğunu hatırlayalım). Louis de Bonald'ın *Toplumsal Eğitim ve İnsanların Yönetimi Teorisi*'ndeki iddiasına göre "Doğa toplumu yaratır, insanlar hükümeti yönetir. Doğa özünde mükemmel olduğu için mükemmel bir toplum yaratır veya yaratmayı hedefler; insan özünde ahlâksız olduğu için yönetime zarar verir ya da onu sürekli olarak berbat etme eğilimindedir". Bilinen şeylere duyulan saygıdan dolayı takip edilen ve desteklenen doğaya uygun hükümlerin (natural verdicts) bilgisi fiilî olanı zorunlu olana, gerçek olanı iyi olana bağlayan köprünün inşa edilebileceği ve edilmesi gereken malzemedir.

Bencilliği, tamahkârlığı, irrasyonelliği, aptallığıyla insan yasalara uyan yurttaşın coşkusunun en görkemli anlarındaki kadar kendi doğası tarafından 'belirlenmiştir'. Bununla birlikte, insanın doğası otomatik olarak kesinleşmiş ve nihaî hâlini almış bir doğa değildir. Dengeyi doğanın toplum için belirlediği yasalara doğru çevirmek için çaba sarf edilmedikçe insan doğası bir norm/kural hâline gelmeyecektir.

Ve böylece, ilk kez bireyin doğası ile toplumun doğası karşı karşıya gelmiştir. Modern çağ öncesi dönemin elbirliğine dayalı toplumuyla doğal bir birlik içinde oldukları durumun dışına çıkarak, seçimi ve karar vermeyi gerektiren akışkan, daha az belirlenime tâbî bir durumun içine fırlatılan insanlar yeni deneyimlerini "birey ve toplum arasında çatışma" olarak ifade ettiler (ya da bu yeni deneyim onlar adına bu şekilde ifade edildi). Ve böylece toplum sağduyusal feraset tarafından (tıpkı insan-dışı doğa gibi) yabancı, uzlaşmaz, buyurgan ve zorba bir güç olarak idrak edildiği, uzun süredir devam eden ve hâlen devam etmekte olan 'ikinci doğa' kariyerine başladı. İnsan aklın kurallarına bağlı kalmak, rasyonel davranmak, başarı kazanmak, özgür olmak için artık kendini birinci doğaya olduğu kadar 'ikinci doğa'ya da uydurmak zorundaydı. İnsanlar kendilerini 'ikinci doğa'ya uydurma konusunda hâlâ isteksiz olabilirler: onlar kimi zaman makul olmayı reddederler. İnsan bir hata sonucunda insan-dışı doğa yasasına itaat etmeseydi doğa onu derhal hizaya sokacaktı. Fakat öte yandan, doğanın insanlar için belirlediği yasaya itaat edilmeyip karşı gelinseydi, bu görevin [hizaya sokmanın] bizzat insanlar tarafından yerine getirilmesi gerekecekti. Jean Jacques Rousseau *Toplumsal Sözleşme*'de şöyle yazar: "Kim genel iradeye uymayı reddederse yurttaşların tümü tarafından bu iradeye uymaya zorlanmalıdır: bu bir insanı özgür olmaya zorlamanın gerekli olabileceğini söylemekten başka bir şey değildir".

Fakat bu zorlamayı kim yapacaktır? Ve hangi güç onun bu eylemini meşru kılacaktır? Rousseau'nun cevabı hem ön-

bilimseldir (kesinlikle ön-sosyolojiktir) hem de sosyolojinin bir asır ya da daha uzun bir süre boyunca kaygısızca fakat adanmış bir şekilde 'doğa-benzeri toplum' fikriyle oyalanmasının ardından yorgun argın bir biçimde yapacağı keşiflerin habercisidir. Rousseau aslında toplumun 'insan yurttaşlar'ın bireysel iradelerinin toplamından meydana gelen buyurgan otoritesini tasvir ederken ve bu otoriteyi bu temelde genel irade olarak tanımlarken, kendi standartlarımıza göre baktığımızda, çarpıcı bir şekilde moderndir; daha yakından incelendiğinde bize arkaik olarak görünebilecek şey Rousseau'nun yaptığı tanımın içeriği değil sadece bu tanımda kullandığı sözcüklerdir. Bununla birlikte, Rousseau ele avuca sığmaz 'bireysel doğa' *ile* birey-üstü varlığın [toplumun] talepleri" arasında nihaî uzlaşma umudunu siyasal eyleme bağlayarak önbilimsel bir tutum sergilemiş, dolayısıyla bilgine, uzmana, eğitimciye ve hatta özellikle bilimsel bilgiye hiç yer bırakmamıştır. Gerçekte kabul edilen tek şey Hükümdarın, Yöneticinin, Yasa Koyucunun "insan doğasının gerçek özünü değiştirme, her bireyi dönüştürme... bir insandan sahip olduğu gerçek güçleri alıp karşılığında bir kişi olarak ona yabancısı olduğu –ancak toplumun geri kalanı tarafından yardım edildiğinde kullanabileceği– güçleri verme yolunda" karşısına çıkabilecek her türlü direnci ezme kararlılığıdır. Bu aslında toplumun, yüce ve amansız bir güç olduğu ve uzun zamandan beri de öyle olageldiği kabulünden ziyade, yüce ve amansız (fakat yardımsever) bir güç hâline gelmesi gerektiği yönünde öğüt içeren bir kabuldür. Ve bu kabul insanın amaçları *ile* toplum olarak adlandırılan gizemli, düşman güç arasındaki – insanların sürekli olarak deneyimledikleri– çatışmanın ebedî bir durum olmadığına ve olmaması gerektiğine; bu çatışmanın 'yanlış amaçlar' ile 'kötü bir şekilde' organize olmuş toplum arasında bir çatışma olarak açıklanabileceğine; ve bu türden bir çatışmanın, yol açtığı acılarla birlikte, yanlışlardan kurtulunduğu takdirde pekâlâ ortadan kalkabileceğine dair bir

umudun ifadesidir. 'Bilimsel sosyoloji' iki kabulü de reddedecek, bunun yerine, toplumun insanlar için yüce bir gerçeklik olmasının insani bir seçim meselesi ve hatta insanüstü bir seçim meselesi olmadığını varsayacaktır. Ve bilimsel sosyoloji insanın ehlileştirilmemiş vahşi bencilliği ile toplumsal bütünlüğün varlığını sürdürmesini sağlayan ihtiyaçları arasındaki (Blaise Pascal'ın dinsel inanç aracılığıyla uzlaştırmaya çalıştığı) gerilimin daimî olduğunu kabul edecektir. Son fakat oldukça önemli bir başka husus şudur: bilimsel sosyoloji "ikinci gerçekliğe" aklın tek kaynağı payesini verdikten sonra kendini iyi olan ve gerçek olan arasında ayrım yapma yönteminden mahrum bırakacak, yavaş fakat emin adımlarla iyi ve gerçeği tek bir bütün hâline getirecektir –ta ki en yüksek otorite (bilim için tek otorite) mercii olarak 'Doğruluk fikri' iyiyi 'tehlikeli bölge' olarak ilân edinceye kadar.

Ve böylece, zemin pozitif sosyal bilimin, yani 'toplumu' özü itibariyle bir doğa olarak, doğa bilimciye göründüğü hâliyle 'birinci doğa' kadar düzenli ve istikrarlı bir doğa olarak meşrulaştıran bilimin muzaffer yükselişi için temizlenecektir. Devrim sonrası filozoflar kuşağı bu yeni inanca yeni din değiştirenlere özgü aşırı bir coşkuyla ve aceleci bir hoşgörüsüzlükle saplanıp kaldılar. Yeni öğretinin ilmihalini ilân etmek Claude de Saint-Simon'a düştü:

> İnsan ruhunun üstün ilerleme yasası her şeyi etkisi altına alır ve her şeye hükmeder; insanlar bu yasanın araçlarından başka bir şey değillerdir. Bu yasanın gücünün kaynağı her ne kadar biz olsak da kendimizi onun etkisinden kurtarmak veya hareketine hükmetmek gücümüz dâhilinde değildir, tıpkı gezegenimizi güneşin etrafında döndüren ilk hareketi gücümüzle iradî olarak değiştirememiz gibi. Yapabileceğimiz tek şey, bu üstün ilerleme yasası tarafından körü körüne sürüklenmek yerine, yönelttiği istikameti hesaba katarak ona itaat etmektir; ve şans eseri şimdiki çağa tahsis edilmiş olan büyük felsefî gelişme de tam da bunu yapmaktan ibaret olacaktır (*L'organisateur*).

İçinde bulunduğumuz çağ sahte icatlar çağından ziyade keşifler çağı olacaktır. "Doğa insanlara her dönemde en uygun yönetim biçimini sunmuştur... Olayların doğal seyri toplumsal bedenin her çağı için gerekli kurumları yaratmıştır" (*Psychologie sociale*). Ve bu nedenle en önemli sonuç şudur: "İnsan bir toplumsal organizasyon sistemi yaratmaz, oluşan yeni fikirler ve ilgiler zincirini algılar ve ona işaret eder –hepsi bu" (*L'organisateur*). Neredeyse bir asır sonra, bu fikirlerin sosyal bilimde kıvılcımını ateşlediği 'büyük patlama'nın farkında olan Émile Durkheim retorik bir tarzda şu soruları soracaktır:

> Bilimsel olarak düşünmek nesnel düşünmek, yani düşüncelerimizi, sadece insana ait olan izlerden arındırarak, onları oldukları halleriyle olguların (şeylerin) –mümkün olduğu kadar doğru– bir yansıması hâline getirmek değil midir? Sözün kısası, bilimsel olarak düşünmek insan zekâsının olgulara (şeylere) itaat etmesini sağlamak değil midir?[6]

Bu noktada iki gözlemde bulunmak uygun olacaktır. En başından itibaren 'ikinci doğa' entelektüel söyleme tarihsel bir olgu ve açıklığa kavuşturulması gereken bir muamma olarak değil, aksine *apriori* bir kabul olarak dâhil edilmişti. Saint-Simon toplumdaki devrimlerin insan iradesi üzerindeki tartışmasız üstünlüğünü ifade etmek için o dönemde insan pratiğinin erişim alanının tamamen ötesinde görünen gökcisimleriyle ilgili [astronomideki] devrimlerde kullanılan metafordan daha az muhteşem olmayan bir metafor kullanır. İnsanların toplumsal dünyalarıyla –kendisiyle birlikte yaşayabilecekleri, ancak buyruklarına kayıtsız şartsız itaat ettikleri takdirde kimi zaman yararlarına dönüştürebilecekleri– doğa benzeri bir dünya gibi karşı karşıya geldikleri sorgulanmadan kabul edildi. Sosyologların entelektüel ilgileri daha sonra bu üstünlüğün

---

[6] Emile Durkheim, *Socialism and Saint-Simon*, Routledge & Kegan Paul, London, 1959: 113. İngilizceye çev. Charlotte Sattler.

mekanizmasını açığa çıkarmaya ve bu mekanizmanın koyduğu kuralları titizlikle kaydetmeye yöneldi. Sosyologlar insanî pratiği, kendi ilgi odakları hâline geldiği andan itibaren, sürekli olarak, daha önceden benimsenen kabul tarafından zaten sınırlandırılmış olan analitik alanın içinde tuttular. Daha sonra göreceğimiz gibi bu metodolojik karar birçok avantaj içermekteydi. Bu metodolojik karar bilim insanına sıradışı ve kuralsız olandan farklı olarak normal olanın; sorunlu olandan farklı olarak sorunsuz olanın; ütopik olandan farklı olarak gerçekçi olanın; yıkıcı ya da sapkın olandan farklı olarak işlevsel olanın; irrasyonel olandan farklı olarak rasyonel olanın açık, net kriterlerini sağladı. Kısacası bu metodolojik karar sosyologlara kendi disiplinlerini özerk bir entelektüel söylem olarak inşa edecekleri analitik kavramlar ve modeller seti sağladı. Bu disiplinde [sosyolojide] insanın pratik faaliyetine geri dönülmez bir şekilde 'bağımlı değişken' rolü atfedildi. Fakat öte yandan, yukarıda bahsedilen kabul ürettiği söylemin uygulayıcılarına –sosyolojiyi "bu ilk-kabulle" ['ikinci doğa'nın *apriori* bir kabul olarak alınmasıyla] ilgili geriye dönük bir sorgulamaya yöneltecek türden bir iletişim arızasının eşiğine götürmeden, ondaki entelektüel çok yönlülüğün sürmesini mümkün kılan– nispeten geniş bir teorik araştırma ve tartışma alanı da sağladı. En hararetli tartışmalar bile 'ikinci doğa' kabulünün çizdiği meşru tartışma sınırının dışına nadiren çıktı. Sosyologlar uygunluğundan pek de şüphe duymadıkları aşağıdaki sorunun doğru cevabı konusunda oldukça sert tartışmalara giriştiler: 'İnsanın yaşam faaliyeti'ni paranteze alan ve ona bir çerçeve sağlayan bu ikinci doğa nedir?

İkinci olarak, Saint-Simon'un (düşünüp taşınmadan ve belki de farkında olmadan) ana hatlarını oluşturduğu ve daha sonra birbirini izleyen birkaç sosyolog kuşağı tarafından, sözel olarak değilse bile pratikte benimsenen bu program, mantıksal olarak, özdeşliği hiçbir şekilde apaçık olmayan ve bu nedenle kabul edilebilmesi için kanıtlanması gereken iki sorunun bir

ve tek sorun hâline getirilmesi üzerine kuruldu. İlk olarak, 'biz' statüsünün ya da 'insanlar' statüsünün 'ben' statüsünden ya da 'insan' statüsünden başka bir şey olmadığı varsayıldı. Çarpma işleminden çıkan sonuç çarpanlarından büyük olabilir, fakat sonuç da çarpanlarıyla aynı sayılar kümesine aittir; çarpma işlemi ortaya çıkan sonuca kökü geriye doğru izlenemeyen ve çarpanlara atfedilemeyen özellikler kazandırmaz. Sosyolojinin daha sonraki gelişiminde (Don Martindale'in isabetli adlandırmasıyla) güçlü 'davranışçı' çoğulculuk akımı bu söylemi harfiyen kabul etti. Aralarında en tanınmış sözcülerinden ve model oluşturucularından biri olarak Durkheim'ın da bulunduğu –'ikinci doğa'yı 'gruba' [topluma] sabitleyen– pek çok 'bütüncü' grubun [toplumun] –kaç kişiden oluşursa oluşsun– üyelerine "indirgenemeyeceğini" vurgulamak için acele etti. Onlar, pratikte, grubun [toplumun], biri [üyelerine indirgenme] hariç, her bakımdan indirgenebilir olduğunu kabul etmeye istekli oldular; sayıları ne kadar fazla olursa olsun hiçbir birey grubun [toplumun] gücüne karşı koyamaz ve onun üstünlüğüne meydan okuyamaz. Kısaca, 'grup' [toplum] doğanın ta kendisidir ve yasaları –nispeten karmaşık bir şekilde– insan yapımı olsa da, insanın kasıtlı manipülasyonuna tâbî değildir. Bu nedenle, her iki düşünce akımı da 'biz'i 'ben' ile eşleştirme/birleştirme konusunda uzlaşmış ve neticede birinden diğerine geçmeyi gerekçelendirme konusunda kendilerini serbest hissetmişlerdir. Bu yüzden Saint-Simon daha sonra detaylı çalışmalarının belli ölçüde taslak bir versiyonunda bireyin toplum karşısındaki acizlik deneyimiyle ilgili problemi toplumun kendi 'üstün ilerleme yasaları' (insanların 'grup' [toplum]) karşısındaki varsayılan acizliği ile özdeş olduğunu ve birlikte açıklanabileceklerini kabul eder. 'Biz'i ve 'ben'i bizim acizlik deneyimimizde ve benim acizlik deneyimimde aynı kılan bu şey, bir anlamda, insanın (bireysel veya kollektif) eylem alanının üzerinde yer almaktadır. Yasalar ne iseler odurlar ve onların içeriklerini birinin kasıtlı faaliyetine

atfetmek büyüsel düşünceyi bilimsellik kılığı altında örtük bir şekilde yeniden canlandırmakla eşdeğer olacaktır. 'Pozitif bilinç', Comte'un umduğunun aksine, Tanrı'yı insan evreninin ve bu 'evren'in [aklen] anlaşılabilir olan koşullarının dışına çıkarmamış, Tanrı'ya sadece yeni bir isim vermiştir.

Öte yandan, insan ilişkilerini araştıranların önüne konulan görevin insanın toplumdaki sözde varoluşsal statüsü ile eşleştirilmesi/birleştirilmesi söz konusudur. Durkheim Saint-Simon'un programını özetleyerek toplum araştırmacılarını "olgulara saygı göstermeye" davet eder. Bu olgular Durkheim'ın terminolojisinde 'grubun' [toplumun] 'kollektif bilincini' oluşturan ahlâkî buyruklardır. Fakat Durkheim'a (ve çoğu sosyoloğa) göre ahlâkî buyruklar [ahlâkî olgular] kesinlikle herhangi bir insanın tüm hayatı boyunca uymak mecburiyetinde olduğu şeylerdir. 'İkinci doğa', nasıl bireyin pratik potansiyelini kesin olarak ve daima aşıyorsa, bilginlerin faaliyetlerinin en üst seviyesini temsil eden insan zekâsını da aynı şekilde aşar. Sosyologlar Kant'ın olgulardan normlar çıkarmaya karşı uyarısına ne kadar sadık kalırlarsa kalsınlar tartışılan durumda yaptıkları şey tam da budur: 'olgu', yani toplum insanlar için 'ikinci doğa'dır; o, 'insanî-olmayan' doğa gibi, insanların karşı koyamayacakları ve kontrollerinin dışında kalan bir şeydir; bu nedenle, bilim insanı için 'norm' ['kural'] toplumu bu şekilde ele almak, yani "olguları –mümkün olabildiğince kesin bir şekilde– oldukları gibi yansıtmaya" çalışmaktan daha öteye geçmemektir. Gerçeklik ve rasyonellik kriterleri her iki durumda da aynıdır; bilim insanları içinde bulundukları durum üzerinde düşünürken, entelektüel güçlerini, ister kullansınlar ister kullanmasınlar, tüm insanların tâbî oldukları aynı sınırlılıklara boyun eğmek zorundadırlar. Düşünme niteliksel olarak farklı bir durum yaratmaz. Bilâkis, düşünme 'ikinci doğa'nın kendi içsel eğilimlerini –aksi bir durumdakinden daha az acı verici ve daha sorunsuz şekilde– gerçekleştirmesine yardımcı olur. Düşünme insanları ('biz'i?,

'ben'i?) toplumsal koşulların içerdiği zorunluluklarla uzlaştırarak daha özgür kılar.

Belki de hiç kimse bu şekilde anlaşılan 'ikinci doğa' meselesinin çerçevesini oluşturmak için Auguste Comte'un yaptığından daha fazlasını yapmamıştır. Saint-Simon'un bu talebesi hocasının örtük fikirlerini ve bunların içerimlerini –ancak gidilecek yolu engelleyen ve öngörülemeyen kasırgalarla ve sığ kayalıklarla karşı karşıya kalındığında gerçekten anlaşılabilecek saf bir heyecan ve cesaretle– ayrıntılı bir şekilde açıklama işine girişti. Hepsinden önemlisi, 'toplumsal'ın insanlık durumunun ayrı, özerk ve bir anlamda hayatî önemde bir boyutu olduğunu tespit etme meziyeti Comte'a aittir. Comte bu tartışmaya dâhil olduğunda, bireysel yazgıyı aşan ve en dahiyane plânları bozacak kadar güçlü olan, insan ilişkilerinin derinlerine kök salmış 'acımasız düzenlilik' fikri yeni değildi. En az bir asır önce Montesquieu *Yasaların Ruhu*'nda can alıcı soruyu, yani pozitif bir bilim olarak sosyolojinin üzerine inşa edilebileceği şu soruyu sormuştu: Şeylerin doğasından mütemadiyen ortaya çıkan olaylar karşısında kim emniyette olabilir? Diğer tüm 'filozoflar' gibi ona göre de "böylesine sonsuz çeşitlilikte yasaların ve davranış biçimlerinin ortasında" yaşayan insanların "sadece hayal gücünün kaprisi tarafından" yönetilmedikleri açıktı. Şüphesiz, düzenlilik fikrinin –daha sonra birbirinden ayrılacak ve ayrı ayrı analiz edilecek– çeşitli unsurları modern bakış açısından anlamlı olacak bir tartışmayı engelleyecek ölçüde hâlâ birbirine karışmış hâldeydi. Montesquieu, sorunları birbirinden ayırt etse de, sezinlediği bu düzenliliğin sınırsız fantezinin tuhaf, açıklanamaz edimlerinin fiilen ortadan kaldırılmasına mı; aydınlanmamış bir göze ne kadar tuhaf görünürse görünsün, tüm insan davranışlarının özsel olarak belirlenmişliğine mi; yoksa daha ziyade bireylerin ve ulusların, sonuçta yok olmayacak kadar şanslılarsa, yaralarını sarmak için defalarca meydan okudukları (insan-üstü mantığa sahip) amansız bir gücün varlığına mı dayandığı

konusunda tam olarak bir karara varamadı. Fakat, ima edilen anlam ne olursa olsun, sezgisel olarak hissedilen bu düzenlilik günümüzde siyasal eylem olarak tarif edebileceğimiz düzeyde muntazam ve doğrudan bir şekilde konumlandırıldı. Bu konumlandırma iki önemli sonuca yol açtı. İlk olarak, siyasî eylemin dili belirli durumlara erişmeyi hedefleyen son derece organize, güdülenmiş insan eyleminin dili hâline geldi. Güdüleri ister açgözlülük, kibir veya kıskançlık gibi kişilik özellikleri açısından, ister ulusun birliğinin amaçlanması ya da görkeminin artırılması gibi nesnelleştirilmiş çıkarlar açısından tanımlayalım, onlar aynı anda hem araştırma-nesnesi olarak hem de açıklama aracı olarak dikkatimizin merkezinde kalmaya devam etmektedir. Bu nedenle, siyasî olguların tartışılmasını irade, niyet, amaç kavramlarından arındırmak son derece zordur; bu kavramlar, düzenli olarak, bireysel özellikleri aşan bir şekilde kavrandıklarında mevcut siyasî alanın dışında bir yerde bulunan olgulara gönderimde bulunmak zorundadır. İkinci olarak, yukarıdaki açıklamalardan, insan ilişkilerine dair algı siyasî eylem dilinin içine sıkıştırıldığı sürece düzenliliklerin adlandırılmasının neredeyse aşılamaz engeller ürettiği sonucu çıkmaktadır. Tarihsel analoji, örneklerden ders çıkarma aslında insan ilişkileri üzerine 'sosyoloji öncesi' tartışmanın henüz ulaştığı düzenlilik fikrine en yakın yaklaşımdı. Düzenlilik fikri aşılması güç doruk noktasına "sonucu esasen önceden belirlenmemiş bir oyun olarak tarih" anlayışını savunan Machiavelli'nin çalışmalarında ulaşmıştır; bununla beraber tarih bazı taktiklerin [hilelerin] 'durumun mantığı'na "başka taktiklerden [hilelerden] daha uygun" olduğu bir oyundur ve dolayısıyla zorunlulukla başa çıkmak isteyen herkes tarafından titizlikle öğrenilmesi ve uygulanması gereken bir oyundur. Tarihsel olayların tekrarlanabilirliği böylece –yine de istenildiği zaman başvurulabilecek– belirli hamlelerin daimî surette etkili olması olarak olarak tercüme edildi. İnsanlık durumunun bütününden soyutlanmış olduğu

dikkate alınırsa, sözü edilen siyasî dil içinde bu 'oyun' modeli kökleşmiş, 'nesnelleşmiş' düzenlilik fikrine belki de akla gelebilecek en yakın yaklaşımdır. Bu fikrin daha fazla geliştirilmesi ilâve analitik boyutların devreye sokulmasını gerektirir.

'İkinci doğa'nın konumunu araştırırken insanî çıkmazın –uzun zamandan beri devam eden, henüz tamamlanmamış olan– 'soğan katmanlarını soyma' sürecini başlatmak Comte'a düştü. Ronald Fletcher'ın yakın zamanda isabetli bir şekilde tespit ettiği gibi:

> Comte anayasa yapılmasına veya ahlâkî ideallerin açıklığa kavuşturulmasına karşı değildi; aksine o toplumda çok daha fazla boyutun – örneğin pratik iktisadî faaliyetlerin, mülkiyet oluşumunun, sınıfsal çıkar çatışmalarının, bilimsel araştırmanın, dinî inançlardaki ve davranışlardaki değişikliklerin – etkin olduğuna ve sadece tüm bu toplumsal süreçler hakkında sağlam bilgilere sahip olunduğunda devlet adamlığının sağlam olabileceğine inanıyordu. Bu nedenle ona göre 'siyasal düzenler' üzerine yetkin bir araştırma sosyal sistemler hakkında kapsamlı ve detaylı bir araştırma olmak zorundaydı.[7]

Comte siyasî olayların yüzeyinin altında bir 'ikinci katman' bulunduğunu varsayar: 'ikinci doğa' –Comte'un seleflerinin bakışlarını odakladıkları– siyasî tarih düzeyinin altında yer alır. Siyasî tarih düzeyi 'toplumsal' düzeye, yani görünüşte rastlantısallık sergileyen siyasî olaylar dizisinin ardında saklı olan bir düzenlilik ve kalıcılık mevkii olan toplumsal düzeye aittir. Montesquieu'nün kuşağı tarafından hâlâ kaçınılan ya da dikkate alınmayan seçim nihayetinde yapıldı: [buna göre] bu gizli 'toplumsal doğa' yüzeye çıktı, insan davranışları alanına davranışları kaçınılmaz olarak belirleyen bir faktör olarak değil, fakat insanın tüm eylem özgürlüklerinin nihaî sınırlandırıcısı olarak ve tüm insan niyetlerinin 'gerçekçi', yani uygu-

---

7 *The Crisis of Industrial Civilization, the early essays of Auguste Comte*, "Giriş", Ronald Fletcher, Heinemann, London, 1974: 28.

lanabilir olup olmadıklarına karar veren yüce yargıç olarak girdi (tüm araştırmacıların dikkate alması gerektiği gibi, 'bireysel eylemler' –her zaman bilimsel yasa-arayışına uygun olmayan faktörler nedeniyle– pekâlâ 'belirlenim dışı' olabilir). Tek tek insanlar veya insan grupları 'toplumsal doğa'yı ne kadar acımasızca alt etmeye çalışırlarsa çalışsınlar, daima galip gelecek olan yüce güç sadece odur.

Comte'un çalışmasının tamamı siyasî tarihin inişli çıkışlı yollarında ağır ağır ilerleyen 'toplumsal doğa' için ve toplumsal doğanın yegâne yorumcuları ve dolayısıyla buyruklarının vazgeçilmez ulakları olarak sosyal bilimciler için bir çerçeve oluşturmaya dönük tutarlı bir girişim olarak yorumlanabilir. Comte insan eylemlerini doğal kuvvetlerin kör ve otomatik bir şekilde ortaya çıkmasıyla başlayan 'büyük varlık zinciri'nin halkaları olarak görür. Sadece bazı insan eylemleri kendilerini gerçekten bu zincire dâhil edebilir ve bunun koşulu da söz konusu eylemlerin 'doğal eğilimler' ile uygunluk içinde olmasıdır; yoldan çıkmış, hedefinden sapmış, kontrol dışı eylemler, kaçınılmaz olarak, hayal âlemine dönük başarısız, yanlış tasarlanmış, cahilce girişimlerin mezarlığında son bulacaktır. Comte "yapay ve iradî düzeni –tüm insan toplumlarının tabii olarak her bakımdan yöneldikleri– doğal, yani iradî-olmayan bir düzenin uzantısı olarak" görmemiz gerektiği konusunda uyarıda bulunur ve devamında şunları der: "Bu nedenle, gerçek ve kalıcı bir toplumsal etkililiğe sahip olacaksa gerçekten rasyonel olan her siyasî kurumun kendi otoritesini sağlam temellerle donatabilecek yegâne şey olan bu 'doğal eğilimler'in kesin bir ön-analizine dayanması gerekir; özetle, yaratmak imkânsız olacağı için, düzen yaratılabilecek değil hedeflenebilecek bir şey olarak görülmelidir". İnsanlar kendi yapay düzenlerini ancak doğal düzeni kavradıkları takdirde yaratabilirler (bunun tersi ise büyük ihtimalle maliyetli ve zahmetli bir deneme-yanılma yöntemi olacaktır) –insanlar bu zorunluluğu [gerekliliği] gerçekten Hegelci bir tarzda bildiklerinde ve ka-

bul ettiklerinde özgürleşirler. Aksi durumda acı bir hüsrana uğrarlar.

> Siyasî eylemin sınırlandırılması ilkesi toplum teorisi *ile* toplumsal pratik arasındaki tek gerçek ve kesin temas noktasını oluşturur... Siyasî müdahale, [toplumsal] organizmanın siyasî hayatının eğilimlerine dayanmadıkça, onun kendiliğinden gelişimine iyi seçilmiş araçlarla yardımcı olmadıkça ne düzen ne de ilerleme lehine bir etki yaratabilir.[8]

Bu görüş aslında siyasal zümrenin her kesiminden geniş bir düşünürler grubu tarafından paylaşılan gerçek *'Zeitgeist'*in [Zamanın Ruhu'nun] en belirgin ayırt edici özelliği olmasa da önemli bir parçasıydı. Joseph de Maistre *Rusya Üzerine Dört Yazı* adlı eserinde her zamanki iğneleyici ve özlü üslubuyla şunu ilân eder: "Doğa denilen şey hiç kimsenin kendi mahvoluşunu göze almadan karşı çıkamayacağı bir şeydir". Louis de Bonald ise şöyle der: "Er ya da geç Doğa kendi mülkünü talep edecektir" (*Siyasal Güç Teorisi ve Sivil Toplumda Din*). Comte'un kendi başına katkıda bulunduğu şey, o sırada herkesin ilgilendiği temayı takıntılı bir şekilde ve tekrar tekrar vurgulamasının yanı sıra, karşı gelinmesi yok oluşa eşit olan bu 'Doğa'yı kendine özgü bir gelişme mantığına sahip birey-üstü bir 'Manevî Güç' olarak tespit etmesiydi: "Dünyevî güç manevî güçte benzer bir dönüşüm olmadan farklı doğaya sahip bir gücün yerini alamaz, tersi de geçerlidir".[9] Comte yeni yasalar çıkarılarak ya da yönetici konuma yeni insanlar getirilerek insan hayatını dönüştürmeye yönelik kolaycı plânlar tasarlanırken 'ikinci doğa'nın hesaba katılması gerektiğini gösterme işiyle o kadar çok meşguldü ki, bu muğlâk 'manevî gücün' ötesine geçmeye ne zamanı ne de niyeti vardı. Comte'a göre 'manevî

---

[8] *Essential Comte*, ed. S. Andreski, Croom Helm, London, 1974: 159, 176. Çev. Margaret Clarke.

[9] "The Crisis *of Industrial Civilization, the Early Essays of Auguste Comte*", a.g.e., s. 80.

güç' kavramı basit bir kavramdı ve üzerinde daha fazla durulması veya geliştirilmesi gerekmiyordu. Dönemin bilimsel keşiflerinin olağanüstü başarıları dar entelektüel topluluğun üyelerine bir bütün olarak insanlık çağı için yeni girişimleri başlatacak kadar inandırıcı ve güçlü başarılar gibi görünüyordu ve bu nedenle [birey-üstü] 'manevî güç' doğrudan toplumsal yaşam koşullarına erişebilecek gibi görünüyordu. Bu 'erişme' süreci başlı başına zor bir problem olarak Comte'un ilgi alanı dışında kalmaktaydı. Belki de Comte zaman zaman öfkeyle tepki gösterdiği ve pervasız reformcu çabalarını ağır bir şekilde eleştirdiği Aydınlanmanın hâlâ sadık bir müridiydi: o hâlâ insanın ilerleme dramasını cehalet karşısında bilgi, önyargı karşısında hakikat mücadelesi olarak görmekteydi. Nasıl hakikatin yokluğunda müesses kiliselerin dünyaya ilişkin vazettikleri yanlış, geçersiz imgeler toplumsal dokuya hâkim olmuşsa, tıpkı bunun gibi hakikat de ilân edildiği anda kendi varlığını kolaylıkla muhafaza edecektir. Bu görüş, deyim yerindeyse, Comte'un yazılarındaki diğer temayla, yani sosyolojinin yeni ruhanî liderlerinin rolünü icra edecek 'âlimler' yaratma, (ikincil düzey siyasî güç dâhil) toplumsal gücü – kendi teolojik çağlarında varlığını uzun süre devam ettirmiş olan– ruhban sınıfın üyelerinin titrek ellerinden alma teması ile oldukça uyumludur. İnsanlık tarihinin yaklaşan 'pozitif' çağı hakkında Comte şöyle yazar:

> Bu [pozitif] sistemi sadece bilim adamları inşa edebilir, çünkü bu sistem bilim adamlarının dış dünya ile insan arasındaki ilişkilere dair pozitif bilgilerinin bir ürünü olmalıdır. Bu büyük atılım mühendisler sınıfını tüm özel işlerle ilgili olarak Âlimler ve Sanayiciler arasında sürekli ve düzenli iletişim sağlama görevini yerine getiren ayrı bir Korporasyon hâline getirmek için vazgeçilmezdir.

Oldukça sert bir taşın daha yumuşak olanı çatlatması ve parçalaması gibi, daha iyi, daha doğru, daha etkili bilgi de yetkin-

likten yoksun bilgiyi kolayca yenecek ve elimine edecektir. "Tecrübe sonunda toplumu zenginliğe götüren tek yolun barışçıl faaliyetlerden veya sınaî girişimlerden geçtiğine ikna ettiğinde işlerin yönü uygun bir şekilde sınaî kapasiteye kayar". Âlimlerin mükâfatı 'toplumsal ruh'un ulaştığı yeni zirvelerin basit ve doğal bir sonucu olacaktır:

> Siyaset pozitif bir bilim dalı hâline geldiğinde halk şimdi astronomi alanında gökbilimcilere, tıp alanında hekimlere tanıdığı güveni bu alanda [siyaset alanında] siyaset uzmanlarına tanımalıdır, fakat farklı olarak, işin hedefini ve amacını belirtme yetkisi öncelikli olarak halka ait olacaktır.[10]

Comte bu açıdan da Aydınlanmanın sadık bir mirasçısıydı. Pascal'ın 'homo dupleks'i –insan-üstü bir güç tarafından ehlileştirilen ve sindirilen bencil canavar– cahil, zihinsel olarak yetersiz kitleleri küçümsediklerini gösterme fırsatını asla kaçırmayan 'filozoflar' için bir aksiyomdu. Hakikat ilân edildiği andan itibaren, gücünü ne kadar kendinden alıyor olursa olsun, onun keşfedilmesi elitist bir meseledir. Tutku dolu, dar görüşlü, bencil yığınlar hiç yardım almadan hakikate varamazlar. Köreltici insanî tutkuları açığa çıkarmak için kişinin önce kendi tutkularından vazgeçmesi (Durkheim'ın "düşüncelerimizi bilhassa insanî izlerden arındırmak" sözünü hatırlayınız) ve kötürümleştirici bağlılıklardan kendini arındırması gerekir. Hakikati bir anlığına yakalamak insanüstü bir gücü gerektirir. Rousseau insanüstü gücün temel işaretlerini ana hatlarıyla şöyle sunar:

> Uluslara en uygun toplumsal düzenlemelerin neler olduğunu keşfetmek için –kendisi hiçbirine maruz kalmasa da– insanlığın tüm tutkularını inceleyebilecek üstün bir zekâya; doğamızla hiçbir teması olmayan fakat onu tam olarak bilen bir zekâya;

---

[10] a.g.e., s. 211, 80, 78.

esenliği bizimkinden bağımsız olan fakat esenlikle ilgilenmeye istekli üstün bir zekâya ihtiyaç vardır.[11]

Bu sözler Rousseau tarafından Tanrı'nın bir tasviri olarak tasarlanmıştır. 'Âlimler' fark edilmeden Yüce Varlık için oyulmuş olan kalıba girmişlerdir. Tutkulardan arınma daima her türlü 'kutsama ritüeli'nin hayatî bir bileşeni olmuştur. Mutlak'a yaklaşmak için insanların bedenlerini ve ruhlarını kaplayan dünyevî kirlerden arınmaları beklenirdi. "Kişinin kendi doğasıyla temastan vazgeçmesi" kutsal öneme ve kutsanma potansiyeline sahipti. Comte' Âlimleri hastalıklı tutku vadisinin yukarılarında gezinen yüce yargıçlar konumuna yerleştirir ve takdis eder.

'İkinci Doğa'nın Tanrılaştırılması

Toplumu tanrılaştırmak Durkheim'a kalmıştı. Durkheim bu görevi Comte'un bıraktığı yerden devraldı. Durkheim 'manevî gücün' aslında insanların özgürlüklerinin sınırı olarak deneyimledikleri 'ikinci doğa' olduğunun kanıtlandığını tamamen kabul ederken, Comte'un kafa karıştırıcı olduğunu düşündüğü ya da sormaya değer bulmadığı soruyu, yani "ikinci doğa'nın özü nedir ve insan davranışları üzerindeki sınırlandırıcı etkisi neden bu kadar fazladır?" sorusunu sormaya –ve mümkün olduğunca cevaplandırmaya– devam etti.

Durkheim'ın sosyal gerçekliğe dair fikirleri Fransız toplumsal ve siyasal hayatının hızlı fakat kapsamlı bir şekilde sekülerleştiği, hem kurumsallaşmış dinin etkisinin hem de devlet iktidarının güçlü 'emperyal' meşruluğunun zayıfladığı ve gücünü yitirdiği koşullarda ortaya çıkmıştı. Toplumun geleneksel tutkalı olmadan bütünleşmiş ve dayanışma içinde bir birlik olarak varlığını nasıl devam ettirebileceği sorusu

[11] "Social Contract, Locke, Hume, and Rousseau", Oxford University Press, 1966: 290.

zihinleri meşgul eden güncel bir soru hâline geldi. Ulusal toplumun 'hukuk arayışına' yeni bir mantıklı cevap bularak sarsılan özgüveni yeniden tesis etmek o dönemin, deyim yerindeyse, 'vatanseverlik buyruğu' hâline geldi. Bu davete en kararlı cevap Durkheim'dan geldi.

Görünüşe bakılırsa, Durkheim tüm zamanlarda, hatta en dindar çağlarda bile Tanrı'nın kılık değiştirmiş toplumdan başka bir şey olmadığını, toplumun buyruklarının kutsallaştırıldığını ve bu yüzden huşu uyandırıcı ve korkutucu olduğunu ortaya koyarak "Tanrı'nın toplumsal doğası"nı gün yüzüne çıkarmış ve gözler önüne sermiştir. Bundan dolayı Tanrı'nın ve [korkutucu] yıldırımlarının ortadan kaybolması küçük bir felâket [rahatsız edici bir durum] olarak görülebilir. Toplum en nihayetinde bu sözde felâketten yara almadan, olsa olsa yenilenmiş ve güçlenmiş olarak çıkacak, kılık değiştirmeye gerek kalmadan üyelerinin karşısına çıkabilecek ve hükümlerini kendi adına verebilecektir. Fakat bir başka perspektiften –yani toplumun doğal dünyevî buyruklarına tıpkı kutsal buyruklara olduğu gibi aynı uysallıkla ve fedakârlıkla itaat edilebileceğini temel alan bir perspektiften– bakıldığında aynı muhakeme tarzı karşımıza farklı bir ışık altında çıkar. Durkheim Tanrı'yı dünyevileştirmek yerine toplumu tanrılaştırır. Durkheim tekrar tekrar şu gerçeği görür ve teyit eder: "Kant Tanrı'yı varsayar, zira bu hipotez [Tanrı varsayımı] olmadan ahlâk anlaşılamazdır. Biz ise bireylerden belirgin şekilde farklı bir toplumu varsayıyoruz, çünkü aksi durumda ahlâk hiçbir amaca ve ödev ise hiçbir kökene sahip olmaz".[12] Durkheim'a göre "Tanrı ve toplum arasında bir seçim yapmak gerekir". Çünkü ahlâka bağlı toplumsal düzenin dinî yönetimin enkazından kurtarılması için bu seçimin yapılması gerekir: "Tanrısallıkta sadece şekil değiştirmiş ve sembolik olarak ifade edilmiş olan bir toplum görüyorum". Ancak, iletişim kanalının diğer ucun-

[12] Emile Durkheim, *Sociology and Philosophy*, Cohen & West, London, 1965: 51-52. İngilizceye çev. D. F. Pocock.

da mesaj kendi içeriğini bir parça değiştirmektedir: topluma uydurma isimler vermeye gerek yoktur; toplum kendi ismi altında da kutsallaştırılabilir ve kutsallaştırılmalıdır. Toplumun iradesi ahlâkî buyruklar için yeterli 'ölçü'dür ve ritüel bir maske altında da olsa topluma her zaman gösterilen saygı ve itaat, şimdi artık çıplak yüzüyle karşımıza çıktığında da, aynı ölçüde gösterilmelidir.

Gerçekte, Durkheim'ın 'ikinci doğa' betimlemesi, Comte'unkiyle kıyaslanamayacak ölçüde daha zengin ve daha yoğun olsa da, Hıristiyanlığın ve bilhassa Yahudiliğin Tanrı'nın varlığına dair teolojik ispatının belirgin bir şekilde pek fazla dışına çıkmaz. Toplum "bireye kendini dışarıdan dayatan", "karşı konulamaz bir güçle" dayatan, "bireyi aşan", "bireyin onsuz var olamayacağı ve kendini inkâr etmeden varlığını inkâr edemeyeceği iyi ve arzulanabilir" bir şeydir; o "kendini meydana getiren bireysel kişiliklerden nitelik olarak farklı bir kişiliktir"; "aklın bile kendisine saygı duymasını talep eden bir otoritedir. Toplumun sadece duyarlılığımıza değil, aynı zamanda doğamızın tamamına, hatta rasyonel doğamıza bile hükmettiğini hissederiz". Durkheim'ın toplumu ile teologların Tanrı'sı hem varlıklarının negatif olarak ispatlanabilir olmaları (ikisinin de örneğin insanlardan daha kudretli, insanların aksine yanılmaz, kötü bireylerin aksine iyi olması) hem de kendilerine özgü bir biçimde 'belirlenim-dışı' olmaları bakımından ortak bir noktayı paylaşır: toplum ve Tanrı kendilerine bir ölçüde "duyusal somutluk" kazandırabilecek özellikler atfedilmesine karakteristik olarak kapalıdır. Durkheim kendini bazen sadece "saf teolojik üslûp" olarak değerlendirilebilecek bir üslûba kaptırır; böylece, paradoksal bir şekilde de olsa da, Tanrı ve toplumun sadece ismen farklı [varlıklar] olduklarını tasdik eder:

> Toplum bize hükmeder, çünkü bizim dışımızdadır ve bizden üstündür; toplum ile aramızdaki ahlâkî mesafe onu irademizin itaat edeceği bir otorite hâline getirir. Fakat öte yandan, 'benzer-

> siz' bir arzuyla da olsa, onu içimizde 'olduğu' ve biz 'olduğumuz' için sever ve arzularız; çünkü ne yaparsak yapalım, toplum asla bir parçadan daha fazla 'bize ait' olamaz ve sonsuza kadar bize hükmeder ... İnsanın yapısını incelediğinizde ona atfedilen bu kutsallıktan hiçbir iz bulamazsınız... Bu karakter [kutsallık] ona [insana] toplum tarafından kazandırılmıştır.

Ve Durkheim son olarak, gerçekten mistik bir kendinden geçişle şöyle yazar:

> Birey topluma boyun eğer ve bu boyun eğiş onun özgürleşmesinin koşuludur...
> Birey toplumun kanatları altına sığınarak kendini bir ölçüde ona bağımlı hâle getirir. Fakat bu özgürleştirici bir deneyimdir.[13]

Durkheim'ın temkinliliği ile Pascal'ın dinsel coşkusu arasında –Durkheim'ın zaman zaman kendini kutsallığa kaptırması bir tarafa bırakılırsa– akla gelebilecek dünya kadar fark vardır. Fakat Durkheim'ın çalışması, genelde, Kilise'nin insanların zihinleri üzerindeki hâkimiyetinin hızla zayıfladığı zamanlarda Pascal'ın eski 'homo dupleks' ikilemini yeniden ifade etme girişimi olarak değerlendirilebilir. Veya daha doğru bir ifadeyle, Durkheim'ın çalışmaları o zamana dek teolojinin tekelinde olan tutku dolu üslûbu teolojiden alıp 'seküler' topluma mal etme girişimi olarak görülebilir. Pascalcı ikilem aslına bakılırsa Durkheim'ın tüm araştırmalarına ilham verir ve onları biçimlendirir. Gerçekten de, Durkheim'ın anlaşılması zor bazı meşhur kavramları (en zorlayıcı olan 'kollektif bilinç', 'mantalite' veya 'kollektif vicdan' kavramları dâhil) Fransız entelektüel hayatında süregelen Pascalcı geleneğin bağlamı dışında ele alındıkları takdirde anlaşılmaz görünür. Pascal'ın bize söylediğine göre karşı gelinemez iki kesin gerçek vardır:

---

[13] a.g.e., s. 57, 72.

> İlk gerçek yaratılış durumunda ya da inayet durumunda insanın Tanrı'ya benzer hâle getirilmiş ve O'nun tanrısallığını paylaşmış olarak tüm doğanın üzerinde yüceltilmesidir. Diğer gerçek ise insanın bu 'ilk durumdan' çıkıp yozlaşma ve günah durumu içine düşmesi ve hayvanlara benzer hâle gelmesidir. O hâlde, insanın ikili durumu olduğunu idrak edelim. İnsanın insanı sonsuz bir şekilde aştığını ve inancın desteği olmadan kendini tanımadan kalacağını idrak edelim; çünkü insan doğasının bu ikiliğini idrak etmedikçe kendimizle ilgili hakikatler konusunda giderilmesi imkânsız bir şekilde cahil kalacağımızı kim göremez ki.

Varoluşun bu ikiliğinden, yani sürekli ıstırapların bu kaynağından ve hayvanî içgüdüler ile ahlâkî bilinç arasındaki bu azap verici çatışmadan kurtulmak için kişi Tanrı'ya sıkı sıkıya sarılmalıdır, aslında kişi O'nun ilâhî inayetine isteyerek ve gayretle teslim olmalıdır.

> Gerçek din değiştirme defalarca gücendirdiğimiz ve bizi haklı olarak her an mahvedebilecek o evrensel varlık karşısında nefsi yok etmek, O'nsuz hiçbir şey yapamayacağımızı ve hoşnutsuzluğundan başka hiçbir şeye layık olmadığımızı kabul etmektir. Tanrı'yla birleşmek onunla tek ruh olmaktır. İsa Mesih'in azaları olduğumuz için severiz kendimizi. İsa Mesih'i azaları olduğumuz vücut olduğu için severiz. Bütün birdir. Bir başkasındadır.[14]

Durkheim Pascal'ı 'sekülerleştirecektir': "Toplumu sevmek hem dışımızdaki hem de içimizdeki bir şeyi sevmektir. İnsan olarak yaşamımıza son vermeyi istemeden toplumdan özgürleşmeyi dileyemezdik".[15] Pascal'da toplum kişileştirilmiş

---

[14] Pascal, *Pensees*, Penguin, 1966: 66, 65, 137, 136. Çev. A. J. Krailsheimer (bkz. Pascal, *Düşünceler*, çev. Devrim Çetinkasap, İş Bankası Yayınları, 2. Basım, 2018: 217, 223).

[15] Durkheim, *Sociology and Philosophy*, s. 55.

Durkheim'da ise şeyleştirilmiştir, ikisinde de toplum tanrılaştırılmıştır.

Durkheim tarafından toplum kavramı neredeyse tamamen [toplumun hâlihazırda dayattığı] tanımlamaya dayanılarak ortaya atılmıştır. Özü, kendi başına birbirleriyle uzlaştıramayacağı parçalara bölünmüş olan insan ancak topluma teslim olduğunda insanlaşır. Gerçekte, 'insan olma'yı tanımlamak için belirli bir toplum tarafından hâlihazırda dayatılan tanımı referans olarak almaktan başka bir yol yoktur. "Bu kötü bir toplumdur" önermesi Durkheimcı mantık içinde ifade edilemez; toplum 'anomi' durumunda olduğu gibi verimsiz, kötü organize edilmiş olabilir –toplum mesajlarını tam olarak iletmede ya da imal edilen ürünleri kendi normlarına göre arzu edilir bir şekilde tedarik etmede ve sunmada başarısız olabilir. Fakat toplum kötü olamaz; o ahlâkın, iyi ve kötü olana dair bilginin ardındaki tek temel, tek ölçü, tek otorite ise nasıl kötü olabilir ki. "Toplumun belirli bir zamandaki koşullarının izin verdiği ahlâktan başka bir ahlâkı arzulamak imkânsızdır. Toplumun doğasının işaret ettiği ahlâktan başka bir ahlâkı arzulamak toplumu ve neticede kendini inkâr etmek demektir". Belirli bir toplum tarafından onaylanan ahlâkın tartılıp değerlendirilebileceği nesnel, bağımsız bir değerler ölçeği yoktur ve dolayısıyla "bu toplum kötüdür" cümlesini akla uygun kılacak hiçbir mantık da yoktur. Bu nedenle, insan ancak kendi toplumuna itaat etmesi sonucunda ahlâkî bir varlık hâline gelebilir. Toplumsal uyumluluk ve insanlık birleşir.

Bunun alternatifi "daha iyi bir toplum" değil (çünkü bu anlamsız olacaktır) hayvanî yaşama geri dönüştür.

> Tüm dış kısıtlamalardan kurtulmuş bir varlık, tarihin bize anlattıklarından çok daha mutlak bir despot, yani hiçbir dış gücün dizginleyemeyeceği ya da etkileyemeyeceği bir despot tasavvur edin. Tanımı gereği, bu türden bir varlığın arzularına karşı gelinemez. O hâlde, onun her şeye kadir olduğunu söyleyebilir miyiz? Kesinlikle hayır, çünkü o kendi arzularına direnemez. Ar-

zular başka her şeyin efendisi olduğu gibi onun da efendisidir. Dolayısıyla o da arzulara itaat eder; onlara hükmetmez.

Dolayısıyla seçim iki tür tutsaklık arasındadır: hayvanî olan ve insanî olan tutsaklık. Toplumun hâkimiyetine 'özgürleştirici teslimiyet'in anlamı budur. İnsanlar kendilerini topluma teslim ettiklerinde sadece aşağı derecedeki, hayvanî özgürlüklerini, yani kişiliklerinin –Pascal'ın da belirttiği gibi– yozlaşmış kısmını feda ederler. Bunun yerine, insanlara edinildiği grup [toplum] tarafından biçimlendirildiği şekliyle insanî yönlerini insanlığın mevcut hâli içinde sergileme fırsatı verilir.

O hâlde, insan olmak insanlarda kaçınılmaz olarak doğuştan gelen bir arzu değildir. İnsan olmak, her halükârda, bireylerin özgür seçimine bırakılamayacak kadar ciddi bir iştir. Rousseau'nun da belirttiği gibi, insanlar "insan olmaya zorlanmalıdır". Durkheim'ın sözleriyle "bir toplum aynı zamanda bir ideal yaratmadan ne kendini yaratabilir ne de yeniden yaratabilir. Başka deyişle, insan bir ideale sahip olmamış olsaydı toplumsal bir varlık, yani insan olamazdı".[16] Ahlâkla eşanlamlı olan iyinin vücut bulmuş hâli ve aynı zamanda yüce yargıcı olan toplum üyelerini ahlâkî, 'dolayısıyla' insanî varlıklar olmaya –belirli bireyler isteseler de istemeseler de onları kendi ahlâkî kurallarına göre yaşamaya– zorlama hakkına (başka ifadeyle, ahlâkî hakka) sahiptir. Lion Feuchtwanger *Odysseus ve Ölü Domuzlar, ya da Kültürden Hoşnutsuzluk* adlı eserinde Odysseus'un denizcilerinin hain Kirke* tarafından domuza dönüştürüldükten sonra yaşadıklarından hoşlanmaları ve insan hâline geri döndürülmeyi reddetmeleri gibi korkunç bir ihtimal üzerinde kafa yormuştur. Durkheim'ın söyleminin ifade edebildiği şekliyle, bu ihtimal toplumun 'gerekliliğine' en ufak bir zarar vermeden veya toplumun ahlâkî

---

[16] Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Allen & Unwin, London, 1968: 422-423. Çev. J. W. Swain.

* Kirke: Grek mitolojisinde büyücü Tanrıça (çev. not.).

meşruiyetini sorgulamadan kolayca aynen bu şekilde gerçekleşebilirdi. Din, insanî önyargıların gayrimeşru bir çocuğu ve insan aklının bir gardiyanı olduğu için, bu sorgulanamaz ahlâkî meşruiyetin, insanî amaçlara uygun insanî araçlarla doğru bir şekilde hayata geçirilmesinin en iyi modelini sağlar. "Belirli iradelere ve zihinlere 'tek tip' bir düşünce ve eylem biçiminin" empoze edilmesiyle sonuçlanan 'grup [toplum] müdahalesi' clinsel bir ritüel biçimi kazandığında "kör ve ayrıca hayalî güçler üzerinde fizikî bir kısıtlama uygulamak ihtimal dâhilinde değildir, aksine onlara [bu kör ve ayrıca hayalî güçlere] yön veren ve böylece onları disipline eden bireysel bilince erişmek ihtimal dâhilindedir".[17] İdeal şekilde işleyen ve teknik olarak sağlıklı bir toplumda insanlar, Irving Hallowell'in sözleriyle, "davranmaları gerektiği gibi davranmak isteyecekler ve aynı zamanda kültürün gereklerine göre davranmaktan haz duyacaklardır"[18] veya, Erich Fromm'un ifadesiyle, toplumsal gereklilikler karakter özelliklerine dönüşecektir.[19]

Durkheim'a ilişkin folklorist yorumlarda, ustaca bir perspektif çarpıtmasıyla, "fikirler şeylerdir ve şeyler gibi araştırılmaları gerekir" postülasının onun temel metodolojik postülası olduğu genel olarak kabul edilmiştir. Durkheim'ın yazılarından kelimesi kelimesine alınarak fakat bağlamından koparılarak bu şekilde ifade edilen bu metodolojik postüla başka bir pozitivist inancın, "toplumsal ilişkilerin doğa bilimcilerin doğayı araştırmalarına benzer biçimde araştırılması gerekir" inancının itirafı gibi görünür. Fakat Durkheim'ın teorik meşguliyetinin mantığının bu meşhur postülaya yüklediği anlam bu değildir. Durkheim insanî şeylerin [toplumsal olguların] nasıl araştırılacağı sorusunu sormadan önce ilk olarak insanî

---

17 a.g.e. 436, 419.

18 "Culture, Personality, and Society", *Anthropology Today*, ed. Sol Tax, University of Chicago Press, 1962: 365.

19 "Psychoanalytic Characterology", *Culture and Personality*, ed. S. S. Sargeant and W. M. Smith, New York, 1949: 10.

şeylerin doğasını sorgulamıştır. Tüm Durkheimcı teorik sistemin ilham kaynağını ve çıkış noktasını Comte'un, iddiaya göre, apaçık olduğu ve hiçbir zorluk içermediği gerekçesiyle bir kenara ittiği şu soru oluşturmaktaydı: "insan-dışı doğada bulunmayan fakat insanların karşısına doğal şeylerin tipik karşı konulamaz gücüyle çıkan bu şey nedir?", "Şeylerdeki tamlıkla ve dirençlilikle deneyimlenen fakat 'sıradan şeylere' yüklediğimiz özelliklerin hiçbirine sahip olmayan bu şey nedir?". Cevap –gerçekten de önemli cevap– 'fikirler' idi. Şeylermiş gibi karşımıza çıkan fikirlerdir. Devrimci olduğu iddia edilen bu postülayı, yani "fikirlerin bilimsel araştırmada şeyler gibi ele alınmaları gerekir" postülasını neredeyse otomatik bir şekilde totolojik bir çıkarım izlemiştir: kuşkusuz şeyler şeyler gibi araştırılmalıdır; şeylerin bir alt-kategorisinin toplumsal olarak onaylanan fikirlerden oluştuğu ortaya çıktığına göre, oldukça basit bir akıl yürütmeyle şu 'sonuca' varılabilir: fikirler şeyler gibi araştırılmalıdır. Durkheim ne 'büyük önermeyi' (ki bu önermeye aksiyomatik bir statü sağduyu aracılığıyla kazandırılmıştır), ne de 'sonucu' (ki bu sonuç mantık kurallarına dayanarak kendi öncüllerinden elde edilmesi nedeniyle herhangi bir kanıt gerektirmez) ispatlamak için çaba harcamıştır. Durkheim dikkatini aksine 'küçük önermeye', yani "'bazı şeyler' fikirlerdir" önermesine odaklar; onun aslında ispatlamak için en fazla uğraştığı önerme buydu. Durkheimcı sosyolojinin –20. yüzyıl sosyolojisinin büyük bir bölümü tarafından devralınan ve benimsenen– ayırt edici özelliği, insan olmanın, ahlâklı olmanın ve iyi olmanın anlamını tanımlamaları nedeniyle kendilerini karşı konulamaz bir güçle dayatan, müştereken paylaşılan 'fikirler seti' olarak 'ikinci doğa' deneyiminin açıklığa kavuşturulmasıydı.

Durkheimcı sosyolojinin bu temel fikri daha sonra (muhtemelen modernize edilmiş, fakat kesinlikle kafa karıştırıcı bir yorumda) "toplumu bireyin karşısına özerk ve üstün bir güç olarak çıkan bir sisteme entegre eden şey sözde 'merkezî de-

ğerler kümesine' –yani 'kollektif vicdan'ın suyu alınmış, hijyenik [paklanmış] bir türüne– genel bağlılıktır" şeklinde bir görüş olarak sunuldu. Özü bütün çıplaklığıyla ortaya çıkarıldığında ve özünü gizleyen jargondan arındırıldığında bu fikir dikkat çekici bir şekilde sadeleşir (böylece, aksi durumda üstü örtülü kalacak olan sınırlılığı o anda açığa çıkar): 'homo sapiens'in insanî varoluşunun yegâne ortamı olan toplum, bu nedenle, üyelerinin merkezî ideallere, yani toplumda kök salmış olan merkezî ideallere bağlı kaldıkları ve uydukları bir toplumdur. Dolayısıyla, toplumun ortadan kalkmamasının nedeni üyelerinin bu ideallere bağlı kalmaları ve uymalarıdır. Ve bu iyi ve arzu edilir bir şeydir. (Daha fazla tartışma beklentisiyle, bu muhakeme tarzının kendi kendine dayattığı sınırlılıklardan ikisine dikkat çekelim. Birincisi, toplumun varlığı antropolojik ihtiyaçlara, homo sapiensin mensupları olarak insanların ihtiyaçlarına hizmet eder; bu nedenle toplum tanımı gereği tarih-dışı ve nötrdür. İkincisi, 'bir' toplumun makul ihtiyacı 'belirli bir' toplumun, yani mevcut anda insan olmanın anlamını tanımlayan toplumun ihtiyacı ile zımnen özdeşleştirilir. Bu belirli [mevcut andaki] toplum kuşkusuz tarihsel bir olgudur. Fakat onu antropolojik, tarih-dışı bir ihtiyaçla ilişkilendiren bu teorik perspektif tarihsel olanı doğalmış gibi sunar. Bu teorik perspektif bunu, açık bir şekilde ifade etmekten daha çok, 'insan olma'nın anlamını hâlihazırda mevcut toplum tarafından sağlanmayan ve meşrulaştırılmayan terimlerle tanımlama olasılığını reddederek yapar.)

Post-Durkheimcı sosyolojinin büyük bir kısmının tarihi toplumun zorlayıcı gücünün doğası hakkındaki soruya verilen bu basit, belki de basitleştirici cevabın içkin bir eleştirisine indirgenmiştir. Bizzat Durkheim'ın Comte'un cevabının genelliğini yeterince ikna edici bulmaması gibi, Durkheim'ın ardılları da onun cevabının genelliğini uzunca bir süre ikna edici bulmadılar; bu nedenle, bu 'merkezî değerler kümesi'ni Durkheim tarafından keşfedilmemiş olan kurucu parçalarına

ayırmaya, kesmeye ve bölmeye ve 'merkezî idealler'in insan bireyler üzerindeki egemenliğinin morfolojisini ortaya çıkarmaya çalıştılar. Bu eleştiri içkin bir eleştiriydi, çünkü Durkheimcı sosyolojinin şu temel sütunu [kabulü] daha önce hiçbir şekilde sorgulanmamıştı: 'toplum' olarak adlandırılan deneyimdeki 'şey-benzeri' olan şey fikirlerdir ve netice olarak, toplumun kendini olduğu gibi sürdürmesi esasen zihinler arasında uzanan uzayda gerçekleşen bir olaydır. Tanımlandığı şekliyle 'insan olma'nın bedelinin ne olduğu sorusu da hiç sorulmamıştır.

Bu içkin eleştirinin sadece en özgün ve en sofistike örneklerini sunmak için Shils, Parsons ve Goffman tarafından ortaya konulan bu ana temanın bazı değişik türlerini ele alalım.

Shils'in çalışmasında merkezî ideallerin (değerlerin) toplumsal bütünün varlığını sürdürmesindeki ve korumasındaki rolü yadsınmaz; aksine bu merkezî ideallerin bireylerin davranışları üzerindeki kısıtlayıcı etkisinin faal olabilmesi için ayrıca –Durkheim'ın fazla ilgi göstermediği veya dikkate almadığı– başka faktörlerin devreye girmesi gerektiği varsayılır. Bu nedenle, toplumun bireyler üzerindeki zihinsel hâkimiyetinin merkez ve çevre kavramıyla gerçekte uygun şekilde ifade edilen iki-katmanlı bir yapıya sahip olduğu öne sürülür. Shils'in bize söylediğine göre bir toplumun merkezî inanç sistemi ancak entelektüel olarak oldukça zorlu felsefî bir analiz aracılığıyla kavranabilecek üst düzeyde bir soyutlamadır. Fakat sıradan insanlar filozof değillerdir; dolayısıyla onlar merkezî değerlerin varlığıyla doğrudan ancak nispeten az sayıda seremonik ortamlarda karşılaşırlar. Bu seremoniler devam ettiği sürece merkezî değerlere yoğun duygusal bağlılık en üst seviyeye çıkar, sadakat tazelenir, pekiştirilir ve güçlendirilir, fakat bu seremonilerin günlük rutinle ilgili kurallara ve dolayısıyla gündelik hayattaki uyumu muhafaza edebilecek sıradan kurallara dönüştürülmesi gerekmez. Merkezî değerlerin –çok sayıda insanın rutin, kurumsallaşmış faaliyetleri ara-

cılığıyla– devamlılığını güvence altına alan şey, seremonik olarak uyarılmış ve harekete geçirilmiş inançlardan ziyade, çeşitli kurumsal yapılar içinde sürdürülen kişisel bağlar, (akrabalık veya yarı-akrabalık bağları gibi) birincil bağlar, kısmî sorumluluklardır. Dolayısıyla, aslında, insanların rutin davranışlarını merkezî değerlerle uyumlu olmaya yönelten şey (gerek yüz yüze gerek formel ve rolle-bağlantılı) yakın ilişkilerin ve hâlihazırdaki acil görevlerin yoğun bir dokuya sahip olmasıdır, oysa bu merkezî değerler sıradan insanın bakış açısından fark edilmeyen, dikkat çekmeyen, hatta görünmez değerler olarak kalır. Ve böylece Durkheim'ın toplumun tamamına yayılmasını önerdiği toplumsal bütünlük imgesi Shils tarafından sosyal sistemin merkezî çekirdeğine sıkıştırılır. Toplumun merkezî ideallerini bilinçli ve açık bir şekilde sürdüren ve bu idealler tarafından ayakta tutulan alan sadece bu 'merkezî' alandır. 'Çevre alan' sosyal sistemin merkezî çekirdeğine ideolojik sadakatle perçinlenmemiştir, aksine çok sayıda kişisel ve pek de kişisel-olmayan ipliklerle teyellenmiştir.

Dolayısıyla, toplumu farklı katmanlarıyla bir arada tutan iplikler farklı farklıdır, fakat hepsi aynı fikirlerin yününden örülmüştür. Shils 'sosyal gerçekliğin' devamlılığına dair bir açıklama olarak 'merkezî idealler' kavramının yetersizliğine işaret eder. Lâkin onun Durkheim'ın mirasına sahip çıkmak ve bu mirasa katkıda bulunmak için ortaya koyduğu diğer kavramlar da aynı malzemeden üretilmiştir ve "'bazı şeyler' fikirlerdir" postülası [Shils'in teorisinde] tam olarak işlerlikte kalmaya devam eder. Toplumun varlığını sürdürebilmesi için merkezî ideallerin tüm parçaları herkes tarafından özümsenmelidir; fakat bu ideallerin işlevlerini yerine getirebilmeleri için akrabalık gibi ya da örgütsel ve kurumsal sadakat gibi çok sayıda başka idealle desteklenmeleri gerekir (kuşkusuz bu ideallerin tümü "şeyler gibi işleyen fikirler"dir).

Shils'in İkinci Dünya Savaşı sırasında Alman savaş esirleri üzerine yaptığı çalışmada karşılaştığı ve 1957'de *BJS*'de ka-

muoyuna sunduğu toplumun değer-temelli üstünlüğünün çok-katmanlı yapısının resmi Talcott Parsons tarafından – kendi "toplumsal yapının organizasyon düzeyleri" teorisinde– daha detaylı bir şekilde çizilmiştir.[20] Bildiğimiz gibi, tüm Parsonscı toplum teorisi 'bağlayıcı normatif kalıplar' kavramı etrafında dizayn edilmiştir. Bağlayıcı normatif kalıpların bireysel davranış üzerindeki etkisi ayrılmaz iki benzer çabayla, yani (1) "[normatif] kalıp devamlılığı ve gerilim yönetimi" (sapmaya karşı önleyici ve cezalandırıcı eylemlerin yanı sıra uygun davranışın olumlu teşviki) ile ve ayrıca (2) 'bütünleşme' (çoğunlukla sosyalleşme başlığı altında betimlenen süreçler) ile sağlanır ve kesintisiz bir şekilde sürdürülür. Normatif kalıplar, Durkheim'ın teorisinde olduğu gibi, toplumsal bütünün gerekliliklerini yansıtırlar; bu kalıplar 'bireysel davranış'ın ortak menfaatle ilgili olan ve toplumun varlığını sürdürebilmesi için uyulması gereken yönlerini tayin ederler. Toplum ancak bireysel eylemleri bu türden normatif kalıplara tâbî kılmayı başardığında toplumsal eylemin mümkün olduğu uygun bir ortam yaratır. Normatif kalıpların toplumsal varoluşun en genel ve gerekli koşullarını tayin ettiği söylenebilir.

Parsons "toplumsal yapının hiyerarşik organizasyonu" teorisinde kendi normatif kalıplar fikri *ile* Durkheimcı 'kollektif bilinç' kavramında cisimleşen idealler arasındaki temel farkı ortaya koyar. Normatif kalıplar doğrudan kollektif, genel toplumsal amaçlara, birlikteliğin, toplumsal işbirliğinin sürdürülmesi gerekliliğine ve benzeri şeylere işaret etmezler. Normatif kalıplar, kendi hiyerarşik yapıları aracılığıyla, en nihayetinde tam da bu yönlere [uyulması gereken şeylere] işaret ederler; fakat, bu normatif kalıplar bilhassa daha alt, daha spesifik ve tekil bir şekilde dallanıp budaklanmışlıkları içinde sadece yukarıdan bakıldığında görülebilen bu nihaî hedefi

---

[20] Krş. General Theory in Sociology, *Sociology Today*, ed. Robert K. Merton et al., Basic Books, New York, 1959.

görünüşte [toplumsal] bütünlüğün selâmetiyle ilgili olmayan çok sayıda ayrıntılı talimat içinde çok iyi gizleyebilirler.

> En üst seviyedeki en genel değerler ardışık bir şekilde daha alt seviyelerde ifade edilir, böylece en alt seviyedeki belirli eylemleri yöneten normlar ayrıntılı olarak açıklanabilir... Daha alt seviyelerde, normlar ve değerler tüm 'iyi vatandaşlar' için en genel normlar olmadıkça ve bu nedenle esas olarak bir 'kişilik referansı' çerçevesinde ifade edilmedikçe toplumsal yapıya ait birimlerin sadece belirli kategorileri için geçerli olurlar.

Toplumun varlığını sürdürmesiyle doğrudan ilişkili olan en genel ve merkezî normlar bu şekilde dünyevî, gündelik bilgilendirmelere dönüştürülür. Sosyal sistemin görkemli yapısı kutsal yaptırımlara açıkça başvurulmaksızın sürdürülebilir. Sosyal sistem merkezî değerler kümesinin oldukça yüce ve oldukça soyut ifadelendirmelerinin genel olarak içselleştirilmesinden ve bunlara sadık kalınmasından daha ziyade, basmakalıp teamüllere rutin, alışılagelmiş şekilde riayet edilmesi ile koruma ve teminat altına alınır. Gerçekte birey günlük davranışlarının daha uzak sonuçlarının, yani sistemle-bağlantılı sonuçlarının pekâlâ farkında olmayabilir. Bireyin sınırlı bakış açısından bir ağacın sadece birkaç dalı ya da çok sayıda ince dalı görülebilirken, geri kalan kısımları günlük rutinin muntazam işleyişini aksatmadan onun dikkatinden kaçabilir. Birbirleriyle iç içe geçmiş normatif kalıpların ince dokusunu teorik olarak yeniden üretmek, örtük işlevlerini açığa çıkarmak, hem toplumsal eylem için hem de aslında insanların toplumsal varoluşu için ne kadar vazgeçilmez olduklarını göstermek sosyal analizciye bırakılmıştır. Rahibin geleneksel rolünü biliyoruz: Yaradılışın gerçek, fakat gizli olan hikmetini tefsir etmek, teslimiyet demek olan iyiyi ve coşkuyla benimsenen zorunluluklardan elde edilebilecek hazzı [mutluluğu] vazetmek. Skolastik "Var olma ve iyi birbirine dönüştü-

rülür"* ilkesi aşağıdaki teorinin zayıf eklemlerini kuvvetlendirecek bir tutkal sağlar: Toplum var olmadan varoluş düşünülemez, bu yüzden toplumun varlığını sürdürmesi iyidir; toplum ancak konsensüs sağlandığı takdirde ayakta kalabilir; bu konsensüs görünüşte önemsiz şeylerin zahmetli bir şekilde bir araya getirilmesi sonucunda oluşmuş bir konsensüstür; bu nedenle, bu görünüşte önemsiz şeylerin gerçek anlamını idrak etmeyi öğrenelim, sıradan rutinlerdeki daha yüksek nedenleri, can sıkıcı azar azar yeme içmedeki hayatî işlevleri, önemsiz olandaki asil yanı idrak etmeyi öğrenelim. Parsonscı 'konsensüs hiyerarşisi'nin –Parsons'ın kapsamı sınırlı olan kuralları bile toplumun varlığını sürdürmesine bağlamasının, aktörün amaçlarının ve güdülerinin 'dışından' gelen herhangi bir özel talebin, ne kadar zor ve inanılmaz görünürse görünsün, ilke olarak, toplumun varlığını sürdürmesiyle ilgili en önemli buyruklardan kaynaklandığının gösterilebileceğine dair katı önkabulünün– toptan etkisi toplumsal hayatta –hayatın en çirkin yanları da dâhil– fiilî olarak deneyimlenen her şeyin Leibnizci bir tarzda toptan kutsanmasıyla ve yüceltilmesiyle eşdeğerde bir etkidir.

Hem Durkheim'ın hem de Parsons'ın ortak kabulü bir bireyin anlamlı bir eylemi (Durkheim'da 'insan eylemi', Parsons'ta 'etkili eylem') mümkün olacaksa aynı normatif kalıpların ya da ideallerin eyleme katılan tüm bireylerin davranışlarını güdülemesi ve kısıtlaması gerektiğidir. Gerekli olan şey – Parsons'ın entelektüel borcunu defalarca belirttiği W. I. Thomas'ın (*Avrupa ve Amerika'daki Polonyalı Köylüler* adlı eserindeki) sözleriyle– "bireylere kurallar olarak dayatılan toplumsal olarak sistematize edilmiş bir davranış şemasında somutlaşan bir grup organizasyonudur". Düzenli, plânlı, organize, etkili – ve aslında özgür– insan eylemi kurumsallaşmış [normatif] kalıpların başarılı bir şekilde uygulanmasına bağlıdır (normatif kalıplar, birey aktörlerin psişeleri aracılığıyla cisimleşseler

* Ens et bonum convertuntur.

ve "fenomenal yüzeye çıksalar" bile, yine de dışsal bir gerçeklik, aktörlerin bakış açılarından bir 'ikinci doğa' oluştururlar); bu kurumsallaşmış normatif davranış kalıpları mevcut hâlleriyle zorunludurlar ve niyetli eylemin sınırları içinde kaçınılmazdırlar. Beklentilerin birbirleriyle tamamlayıcı bir ilişki içinde olmasını –insan eyleminin bu en temel koşulunu– teminat altına alan şey bu alt edilemez 'ikinci doğa'dır.

> Etkileşimin doğasında çifte olumsallık vardır. Bir yandan, egonun tatminleri onun mevcut alternatifler arasından seçim yapmasına bağlıdır. Fakat buna karşılık, öteki egonun tepkisi de egonun seçimine bağlı olacak ve öteki egonun tamamlayıcı bir seçiminden kaynaklanacaktır. Bu çifte olumsallık nedeniyle, kültürel kalıpların önkoşulu olan iletişim hem (ego ve öteki ego için asla özdeş olmayan) belirli durumların tekilliklerinden hareketle genellemeler yapılmadan, hem de yalnızca iki tarafın riayet ettiği 'uzlaşımlar'la sağlanabilecek 'anlam istikrarı' olmadan gerçekleşemez.[21]

Parsons çalışmalarında belirsizliğe, öngörülemezliğe, tuhaf, sıradışı ve şaşırtıcı olana karşı duyulan genel insanî korkuya müracaat eder. Büyük ölçüde antropolojik bir olgu olan bu türden korku tüm insan eylemleriyle kaçınılmaz bir şekilde ilişkili olma anlamında iki yönlü bir korkudur: (1) rutin ve alışılmış olana beklenmedik ve öngörülemeyecek bir şekilde vahşice saldıran ve tepki gösteren 'şeyler'den duyulan korku ve (2) kişilerin anlaşılmaz sembolik bir kod kullanarak ya da bilinen işaretlere gizemli anlamlar yükleyerek tüm beklentileri boşa çıkarmalarından duyulan korku. Muntazam ve tutarlı bir şekilde birbirine kenetlenmiş bir toplumun ortadan kaldırmayı vadettiği şey işte bu [iki] korkudur. Böyle bir toplum insanlara 'teamüllere' uyma ve bağlı kalma karşılığında bu korkulardan kurtulmayı vadeder.

---

[21] *Toward a General Theory of Action*, ed. Talcott Parsons and Edward A. Shils, Harper & Row, New York, 1962: 16.

Bu teamüllerden biri ve en önemlisi rollerin ayrışması ve farklı muamele görmeleridir. Rol-gerekleri genel olarak açık ve nettir. Onlar alışılagelen uyaranlar karşısında 'beklenen tepkileri' ifade ederler. Rol-gerekleri bir etkileşimin partnerleri tarafından bilindiklerinde karşılıklı ilişkilerde istenilen 'anlam istikrarı'nı sağlayacaktır. Partnerler toplum tarafından 'önceden imal edilmiş', işlemden geçirilmiş olan etkileşimlerine kendi eylemlerinin – muhtemel eylemlerine üstlenilen rolün eklentileri olarak çok daha önceden sıkı sıkıya iliştirilmiş olan– anlamlarıyla girerler. Anlamlar müzakere edilmeye açık değildir, müzakere başlarken ya da başlamadan önce zaten verilidir ve bu anlamlardan sapmanın yegâne sonucu iletişimin bozulması olacaktır. Fakat böylesi bir durumda istikrarsız, öngörülemeyen bir dünyanın tüm korkutucu hayaletleri derhal geri gelecektir. Bu hayaletler sadece herkes kendisine biçilen role bağlı kaldığı sürece güvenli bir mesafede tutulabileceklerdir; ödüllerin esasen eşitsiz dağıtıldığı bir toplumda kişinin kendine sunulan paya kayıtsız şartsız razı olması istikrarlı bir dünyanın "olmazsa olmaz koşuludur".

Durkheimcı üslubun Parsonscı yorumunun sahip olduğu bu çekicilik insanlık durumunun bulanıklığının yol açtığı rahatsız edici belirsizlik hissine sunduğu karşı konulamaz ölçüde kolay çözüme atfedilebilir. Kişiden kendi güvenliği karşılığında ödemesi istenen tek bedel itaat etmesidir; ve ürünler [mallar] elbette (herkesin borçlarına sadık kalması kaydıyla) ödeme yapılma karşılığında paylaştırılacaktır. Aynı zamanda, borcunu ödeyememenin [görevi yerine getirmemenin] bedeli bulutlu dağlar kadar yüksek olacaktır; dolayısıyla artık düzen ile kaos, güvenlik ile kargaşa, sakin bir sığınak ile fırtınalı tehlikeli sular arasında seçim yapmak kaçınılmazdır. Bu türden bir seçimle karşı karşıya kalındığında uysal olmak ve –ne kadar yetersiz ve adaletsiz görünürse görünsün– sunulan paya razı olmak en iyisidir: başka hiçbir alternatif yok gibi görünür. Parsonscı 'toplumsal doğa' modeli alternatifleri bastırır –tüm

muhafazakâr, egemen ideolojilerin en önemli ayırt edici işlevi budur. Parsons bu bastırmayı özünde insanların saygı duydukları ve itaat ettikleri değerler ile ilgili bir meseleymiş gibi sunarak ideolojik cazibelere inandırıcılık katar: bu fikir yerleşik sağduyusal feraset ve meşruiyet reçetesiyle uyumludur.

Zorlama gereklidir –Parsonscı teorinin merkezî mesajı budur. Bu mesaj, elbette, sağduyusal sezgisel tahminleri yeniden teyit eden bilim-destekli herhangi bir önermenin kaçınılmaz olarak sahip olacağı türden güven verici nitelikte bir mesajdır. Sosyolojide Durkheim-Parsons çizgisi sağduyusal deneyimin öne çıkan motiflerinin işlemden geçirilmesidir ve sağduyusal deneyimin ufku içinde yapılan tek anlaşılabilir işlemden geçirmedir. İnsanların yaşam koşulları –bireyin hayatta kalabilme koşullarını sağlayabilecek tek mekanizma olarak kabul edilen– piyasadaki mübadele tarafından oluşturulduğunda birey toplumsal ortamını kendi çıkarlarıyla ve ortaya çıkan arzularıyla uyumlu bir şekilde yeniden düzenlemeye çalışmaktan başka bir şey yapamaz; fakat herkes de öyle yapacaktır. Neticede ortaya çıkan dünya en iyi ihtimalle teknik olarak savunulamaz bir dünya, en kötü ihtimalle de bir sürrealistin şu veya bu türden bir zorlama yokmuş gibi resmettiği bir cehennem olurdu. Bu piyasa-tipi özgürlüğün kendi zorunlu bir tamamlayıcısı olarak zorlamaya ihtiyaç duyduğu söylenebilir; zorlama olmadan piyasa tipi özgürlük toplumun ya da aslında bireyin hayatını sürdürebilmesi için yeterli uygun koşulları hiçbir şekilde sağlayamaz. Dolayısıyla, Parsons'ın mesajı yalan değildir. Aksine bu mesaj mevcut ve bildiğimiz hâliyle toplumun âdil ve vicdanlı bir betimlemesi gibi görünen betimlemenin özet bir anlatımıdır. "Bencil bireyciliğin gerçekleştirilebileceği bir fırsatlar yapısı"[22] olarak organize olmuş bir toplumda yaşadığımız ve yaşamak istediğimiz sürece, gerçek-

[22] Manfred Stanley, "The Structures of Doubt", *Toward the Sociology of Knowledge*, ed. Gunther W. Remmling, Routledge & Kegan Paul, London, 1973: 430.

leştirmeyi arzuladığımız bencil bireyciliği dizginleyecek ölçüde kuvvetli bir zorlayıcı gücün yokluğunu bir kâbus olarak görüyoruz (ve zorlayıcı gücün yokluğuna 'orman kanunu' diyoruz). Eğer bu arzular arasında bir çelişki varsa, bu çelişki hiçbir şekilde insan aklının zaaflarından kaynaklanmaz ve insanın mantıksal yetisinde gelişme sağlanarak düzeltilemez: bu çelişki, gerçekte, varoluşsal durumun eşit ölçüde güçlü buyrukları arasındaki gerçek uyumsuzluğun bir yansımasıdır –bu ne iyi ne de kesin bir çıkış yolu bulunan bir durumdur. Ve bu yüzden zorlama kaçınılmazdır. Kurumsallaşmış piyasanın çizdiği ufukta mevcut olan tek seçenek 'sert' ve 'yumuşak' zorlama arasında seçim yapmaktır; en azından Kant'tan bu yana 'dışarıdan' gelen zorlama ile 'içeriden' gelen zorlama arasında ayrım yapmaya ve bunları farklı bir şekilde değerlendirmeye özen gösteriyoruz. İçselleştirilmiş zorlamayı – telkinin başarısız olması durumunda fiziksel güç kullanmaya kadar varan– acımasız dışsal zorlamaya tercih ederiz. Parsons bize bu anlamda 'iyi toplum'un bir betimlemesini sunmuştur: bu şimdiki zamanın ufkunun dışına çıkmadığı için gerçekçi olduğunu düşünebileceğimiz bir betimlemedir, fakat bu betimlemede toplum olduğu gibi değil olabileceği gibi resmedilir. Durkheimcı-Parsonscı toplum tamamen 'yumuşak' zorlama üzerine kuruludur; o ahlâkî gücünün zaferi sayesinde fiziksel gücünden neredeyse vazgeçebilen başarılı bir toplumdur. Bu toplum liberal piyasa ilkesinin ütopik bir izdüşümü olarak görülebilir. Dolayısıyla bu toplum –liberal piyasa ilkesine alternatifleri uygulanabilir ve bilinçli bir tartışmaya değer görülen seçenekler arasından elerken– esasen insanlık dışı çıkmaz bir durumun 'insanileştirilmesini' erişilebilir sınırlarına kadar götürme yönünde hareket ederek kritik önemde bir rol oynayabilir. Dolayısıyla bu, zorlamayı kaçınılmaz, zorlamanın rahatsız edici biçimlerini ise gereksiz olarak konumlandıran bir sosyal gerçeklik vizyonu içinde gömülü ve kodlanmış olan "ıslah edici muhafazakâr" bir tutumdur. Bu tutu-

mun ütopik [ideal] yanı insanlar somutlaşmak için mücadele eden daha tehlikeli bir alternatifle karşı karşıya geldikleri durumlarda açığa çıkabilir; bu yüzden, Nazist ve Stalinist terörlerin ortaya çıkması Durksonsculuğun* yüceltilmesine ve Komünist Doğu'daki ılımlı eleştirel, ılımlı muhafazakâr 'ortaakım' entelektüel hareket tarafından benimsenmesine sebep olmuştur.

Bununla beraber, Durkheimcı bakış açısının bir yorumunda, bizzat bu 'yumuşak' zorlama biçiminin içerdiği zorbalık açığa çıkarılarak, 'kollektif vicdanın' içkin eleştirisi son sınırlarına kadar vardırılır. Mütevazı miktarda ıslah edici tedbirlerin uygulandığı, esasen bir eğitim-öğretim kurumu olarak toplum tasavvurunun temelini oluşturan 'okul çocuğu modeli'ne açıkça saldıran ve onu toptan reddeden tek kişi Goffman olmuştur. Goffman aşağıdaki betimlemesinde bu model ile alay eder:

> Bir kişi kendisine dair belirli bir imajı sürdürmek ve duygu dünyasını bu imaja dayandırmak istiyorsa yukarılara tırmanmasını sağlayacak krediler için çok çalışmalıdır; o amaçlarına uygunsuz yollarla, yani hileyle ya da hırsızlıkla ulaşmaya çalışırsa cezalandırılacak, yarıştan diskalifiye edilecek ya da en azından her şeye en baştan başlamak zorunda kalacaktır.

Bu betimlemenin arka plânında kastedilen fikrin hem Durkheim'ın şiirselliğinin hem de Parsons'ın nesrinin güçlü bir şekilde katkıda bulunduğu "esasen insanileştirici, ahlâkî bir güç olarak yüce toplum" fikri olduğu kolayca ayırt edilebilir. Durksonculukta dürüstlüğe ve samimiyete dayalı karşılıklı güven toplumun gayretle yöneldiği ve bütün kurumlarının erişmek için çok çaba harcadığı 'eşik'tir. Eğer bu yolda bir şey bastırılıyorsa, o da ıslah edici bir toplumsal muameleye maruz

---

* Bauman'ın bu metinde sıklıkla kullandığı 'Durksonsculuk' terimi Durkheim ve Parsons'ın fikirlerinin bileşimini ifade etmektedir (çev. not.).

kalıncaya kadar tehlikeli ve güvenilmez olan insanların hayvanî içgüdüleri ve asosyal bencillikleridir. Toplum olmaksızın insanlar kaba, vahşi ve ikiyüzlüdürler; onlar 'kollektif vicdan'ın (veya merkezî değerler kümesinin) zorlayıcı gücü sayesinde ahlâkî varlıklara dönüşürler.

Erving Goffman ise aksini iddia eder. McChartizm tımarhanesinden henüz çıkmış olan Goffman bu kuşağın afallatıcı keşfini –ahlâkileştirici misyonunun coşkusuna kendini kaptırdığında toplumun ne kadar vahşileşebileceğini– dile getirmek için acele davrandı. Bu keşif Goffman'a bütün çalışmalarında saplantı derecesinde ısrarla öne çıkardığı ana temasını ve belki de yegâne temasını sağladı. Bu yeni deneyim oradaydı ve kelimelere dökülmeye hazırdı. Fakat Goffman, uzun zamandan beri yerleşik hâle gelmiş tarihten kopuk sosyoloji yapma alışkanlığıyla uyum içinde, bundan daha fazlasını yaptı: bir kuşağın sezgisel keşiflerini bir başka genel toplum modeli hâline getirdi. İnsanların kendi tarihlerini kurcalayarak tamir etmeye çalıştıkları şey 'ikinci doğa'nın bir başka yüzü olarak cilâlandı.

Ve böylece Goffman'dan insan bireyin sahip olabileceği türden özgürlüğün toplum sayesinde değil, aksine toplumun gözetimine rağmen elde edildiğini öğreniriz. Birey-toplum ilişkisindeki 'temel mesele', Durksonculuğun bizi inandırmaya çalıştığının aksine, (toplumun kontrolü ve gözetimi altında da olsa) kişinin toplumsal olarak onaylanan ideallerin ve reçetelerin diriltici, arındırıcı, insanlaştırıcı sularına daldırılmasının mutluluk verici ve ödüllendirici olması değildir. Aksine 'temel mesele' kişinin fiilî ve her zaman tek başına olduğu yaşamının tadını çıkarmasına izin verilmesi için, elinden geldiğince asgarî miktarda toplumsal 'zorunluluğa' itaat etmesi ya da itaat ediyor izlenimi vermesi gibi riskli ve tehlikeli sanattır. Sosyalleşme, bir kez daha, Durksonculukta iddia edilenin aksine, tam ve gerçek insan varoluşuna giden 'kral yolu' olmaktan ziyade, katlanılmaz toplumsal gözetimden geçici

özgürleşme karşılığında ödenen bedeldir. Toplum ve birey müşfik öğretmen ve onun gayretli öğrencisini andırmak şöyle dursun, birbirlerine şüpheyle bakan, kurnaz ve art niyetli sıkı pazarlıkçılara çarpıcı bir benzerlik gösterir. Yine de, pazarlıkçılar karşılarındaki partneri ortadan kaldıracak veya sahip olduğu mülke el koyacak kadar ileri gitmezler; karşılarındakini aldatmaya ve ondan daha üstün olmaya çalıştıkları kadar ona ihtiyaç da duyarlar. Onlar [her iki taraf da], daima müphem bir nefret-aşk duygusu sarmalı içinde oldukları için, her biri diğerini güvenli bir mesafede tutmakla yetinmekten çok mutlu olacak ve her biri karşı tarafın ateşkes şartı olarak "kendisine yakışır şekilde davranma" sözünü kabul etmeye istekli olacaktır.

> Eğer kişi informel sosyal kontrole tâbî olmaya istekliyse –imalar, bakışlar ve incelikli ipuçlarından kendi yerinin ne olduğunu öğrenmeye ve bu yeri korumaya istekliyse– bu yeri kendi takdirine göre, zekâsının kendisine sağlayabileceği bütün konfor, zarafet ve asaletle donatmasında hiçbir mahzur olmayacaktır... Toplumsal hayat tertipli, düzenli bir hayattır, çünkü kişi istenmediği ve gittiğinde horlanabileceği yerlerden, konulardan ve zamanlardan gönüllü olarak uzak durur.[23]

Ve bu nedenle toplum hâlâ bireyi şeylerin dirençliliği ve geçirimsizliği ile karşı karşıya bırakan 'katı gerçeklik'tir, fakat aynı zamanda o görkemli ahlâkî ilkelerden ziyade bir yığın gelenek, bahane, sahte iddialar ve 'beyaz yalanlar'dan oluşan bir gerçekliktir. Goffman'ın kalemi altında toplum çok sayıda sıradan aldatmaca ve güven oyunuyla birbirine yamalanmış devasa bir hileler dünyası olarak ortaya çıkar. Bu çok sayıda bireyin sahte sadakatin ve yapmacık eylemlerin ipleriyle birbirine bağlandığı sözde ahlâkî bir sistemdir. Toplumda herkes yapmadığı ya da yapmak istemediği bir şeyi yapıyormuş gibi

---

[23] Erving Goffman, "On Face Work", *Interaction Ritual*, Penguin, 1967: 42-43.

davranır. Dolayısıyla toplum, Durksonculuğun onu kurtarmak için çok uğraştığı sanık sandalyesine tekrar oturtulur. Toplum yeniden salt kısıtlamaya, *eo ipso (dolayısıyla)* olumsuzluğa, kılavuz işlevi gören yol işaretlerinden ziyade, harekete geçme isteğini değil harekete geçmeme isteğini dikte eden bir dizi sınır taşına indirgenir. Toplumun egemenliği bireylerin kitlesel uyumu ile sürdürülür –burada Durksoncu aksiyomdan bir sapma yoktur. Fakat Goffman'a göre toplumu ayakta tutan şey ait oldukları ilân edilen yerde itaatkâr bir şekilde duran, toplum tarafından [kendilerine] sunulan maskeyi hevesle takan ve arada bir bu maskeden hoşlandıkları ve onu bir başka şeyle değiştirmeyecekleri izlenimi veren çok sayıda insandır. "Belki de bu ritüel düzenin ana ilkesi adalet değil 'yüz'dür". Gerçekten de asilleştirilmiş canavarın lirik romantizminden veya rasyonel hâle getirilen müşfik canavarın destanından geriye çok az şey kalmıştır. Sosyal gerçeklikten geriye kalan şey, bireyin hâlâ titizlikle öğrenmek ve gözetmek zorunda olduğu şey, karşı gelmesinin hâlâ yasak olduğu şey, bireye ihlâl edilemez, katı ve 'nesnel' gerçeklik olarak sunulan şey 'yüz pazarlığı'nı ve özel alanın sınırlarını düzenleyen belirli bir dizi kuraldır. Bu kurallar mesajın 'içeriğine' değil insanlar-arası iletişime, bu etkileşimin anlamlı ve etkili hâle getirilme 'biçimine' işaret ederler. Goffmanesk toplumsal düzeni sıkıca bir arada tutan şey, inançlar değil, oyunun kurallarıdır.

'Toplum' olarak adlandırılan süreci ayakta tutan insanlar arası karşılaşmalarda [ilişkilerde] mübadele edilen şey metalardan ziyade izlenimlerdir. Bu karşılaşmalarda partnerler birbirlerine –'öteki ego'nun kendi başkahramanını bilişsel harita üzerinde tespit etmesine yardımcı olan– ipuçları sunarlar. Öyle görünüyor ki, bu 'tespit etme' etkileşimden elde edilebilecek diğer, daha somut faydalardan kat be kat önemlidir. İnsanların peşinde olduğu şeyin her şeyden önce bilişsel kesinlik ve bunun beraberinde getirdiği duygusal güvenlik olduğunu varsayabiliriz (Goffman bunu asla bu kadar çok keli-

meyle ifade etmemiştir). Sartre'ın dediği gibi "Cehennem Ötekidir"; Ötekinin varlığı 'kendi neliğimi' sorunlu hâle getirir, varoluşumun iç rahatlatıcı apaçıklığını, 'verililiğini' sorgulamaya açar ve beni tehlikeye atar, kendime saklamayı tercih edeceğim şeyleri ele verir. Öteki nedeniyle daima tetikte olma duygusu –gözetlendiğim, dinlendiğim, değerlendirildiğim duygusu– sürekli bir korku kaynağıdır. Toplum bize yardımcı olur: bize koruyucu maskelerle, çeşitli kılıklarla, arkasına gizlenebileceğimiz uydurma kıyafetlerle dolu devasa bir mağazanın kapısını açar, böylece 'neliğimizi' opak [bulanık] hâle, istenmeyen bir göze kapalı hâle getirir. Gerçeğin ve sahiciliğin açık alanından çıkıp herkesin başka biriymiş gibi davrandığı, herkesin başkalarının göründüğü gibi olmadığının farkında olduğu, fakat artık hiç kimsenin başkalarının 'gerçekte' kim olduğunu umursamadığı 'emniyetli' sirk çadırının altına sığınırız. İnsanlar bir kez palyaço maskesini taktıktan sonra taklitten olabildiğince zevk almak isterler. Eğer bu oyunu oynamak zorundaysak bunu büyük bir oyun hâline getirelim.

Dolayısıyla, bireyin etkileşimde sunduğu şey ifadelerdir [dışavurumlardır]. İki tür ifade [dışavurum] vardır: kişiden 'yayılan' ve kişinin 'yaydığı'. Bunlardan ikincisi "başkalarının aktörün semptomik bir özelliği olarak değerlendirebilecekleri geniş bir eylemler yelpazesini içerir; beklenti, eylemin bu şekilde aktarılan bilgidekinden farklı nedenlerle gerçekleştirilmiş olması yönündedir".[24] İkinci ifade [dışavurum] Goffman'ın yazılarında –ona göre tıpkı toplumsal hayatta olduğu gibi– giderek daha merkezî bir rol oynamaya başlar. X olmak ve insanların X'ten bekledikleri şekilde davranmak yeterli değildir; buna ilâveten kişinin başkalarını X gibi davrandığına, X 'olduğuna' ikna etmesi gerekir. İkinci ihtiyaç birincisini gölgede bırakmaya başlar; aslında birincisini elimine eder ya da en azından ondan bağımsızlaşır gibi görünür. İkincisinin bi-

[24] Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, 1959: 3.

rincinin sağlam temeli üzerine inşa edildiği görüntüsü/görüşü (ki böyle bir görüntüyü/görüşü iletmek ve yaymak ikinci kategorideki ifadelerin [dışavurumların] ardındaki niyetin ta kendisidir) yine zorunlu bir bağlantıdan ziyade sahte davranışları yansıtmaktadır. Aslında, ilk ifade [dışavurum] türünde mükemmel olmak genel başarının yeterli bir koşulu değildir; üstelik bu türden bir başarının gerekli koşulu bile değildir. Kendini sunmak [vitrinlemek] toplumsal karşılaşmalarda ayrı bir sanattır ve belki de hassas toplumsal dokuyu dengede tutan yegâne sanattır. Sonuç itibariyle, 'sosyal gerçeklik' denilen şey kişiye sadece yönetilemez olarak değil aynı zamanda nüfuz edilemez ve anlaşılamaz olarak da görünür. Kuşkusuz, kişi hayat dramasında karşısındaki partnerlerin [oyuncuların] yüzlerini örten maskeleri yırtmaya çalışır –fakat sahtelikler sahtelikler üzerine yığılmıştır ve Ibsen'in oyun kahramanı Peer Gynt'in ilgi çekici keşfinde olduğu gibi, 'nihaî derinliğe' büyük bir itinayla ne kadar nüfuz etmeye çalışırsanız çalışın soğanın içinde ulaşılabilecek bir 'sert çekirdek' yoktur, sadece her katmanın altında başka bir katman vardır. Goffman'ın betimlemesi sadece 'toplumu' niçin bir gerçeklik olarak deneyimlediğimizi değil, aynı zamanda bu gerçekliğin niçin opak [bulanık] olduğunu ve nihayetinde ona gözlerimizle nüfuz edemediğimizi de açıklamaya yöneliktir. Varlığını sürdürebilmesi için toplumun böyle kalması gerektiği izlenimine kapılırız. Göstermelik oyun her türden toplumsal ilişkinin özünü oluşturur. Bu bulanıklığı dağıtma çabası, en iyi ihtimalle, neredeyse hiçbir zaman kesin olmayan sonsuz bir dizi yaklaşık tahminler zinciriyle sonuçlanacaktır.

Durkheim'a göre insan olmak için bireyin toplumun önerdiği ve desteklediği ahlâkı benimsemesi gerekir. Goffman'a göre ise birey kendisi olabilmek için toplumsal olarak üretilmiş kılık değiştirme araçlarını kullanarak topluma karşı kendini savunmak zorundadır. 'İkinci doğa' imgesi böylece dönüp dolaşıp aynı yere gelir. İkinci doğa, modern çağın baş-

larında, prensipte 'doğa yasaları'nı ihlâl edebilecek, insan tarafından yürürlüğe konulan ve yönlendirilen bir 'güç ilişkileri ağı' olarak başlamıştı. İkinci doğa Goffman'la birlikte gerçek anlamda diyalektik bir 'olumsuzlamanın olumsuzlaması' yoluyla, herkesin üretilmesinde ve yaşatılmasında –fakat pek de bilinçli olmadan ve bütünsel yapıyı hiç incelemeden– rol aldığı bir 'zorunluluk' olarak ortaya çıktı. İnsan doğasının standartlarını belirleyen artık insan bireydir. "In interiore homine habitat verites".* Toplum tekrar sımsıkı bir tasma olarak deneyimlenir. Bilâkis toplum insanî hakikati gizleme ve bulanıklaştırma eğilimindedir. Toplum birey ile onun hakikati arasında yer alır, ahlâksızlığı doğurur ve ahlâksızlıktan beslenir. O artık salt olumsuzluk olarak algılanır. Bu bireyin tüm hayatı boyunca mücadele etmesi gereken bir şeydir. Birey kendini bu sürekli mücadele koşullarına uyarlayabilir; aslında uyarlar da. Fakat bu uyarlanmanın sonucu Durksonscu 'insanlaşma' değildir. Toplum ahlâken yozlaşmıştır; bir zamanlar insan hayatının doğal ve mantıksal olarak vazgeçilmez yeri olan toplum misafirperver olmayan, aksine talepkâr bir ortama indirgenmiştir.

Goffman'ın sergilemiş olduğu 'ikinci doğa' algısında eskiye geri dönüş, alternatif bir yoldan, sosyal gerçekliğin 'soğan katmanlarını' daha fazla soyma girişimi olarak betimlenebilir. Kısıtlanma deneyimi başlangıçta çürük ve kusurlu siyasal kurumlara atfedilmişti. 'Toplumun bilimi' olarak sosyolojinin doğuşuna neden olan keşif siyaset alanının altındaki daha derin ve daha katı bir başka gerçekliğin ortaya çıkarılmasından ibaretti; bu derin ve katı gerçekliğin, çoğunlukla, fikirsel şeylerden meydana getirilmiş olduğu, fakat herhangi bir bireyi veya bireyler grubunu gerçek 'şeylerin' kuvvetiyle karşı karşıya getirecek ölçüde şu ya da bu şekilde tortulaştığı ve katılaştığı düşünüldü. Hem bu tortuların dokusuna hem de bu tortulaşma sürecine ilişkin yoğun analiz en sonunda 'toplum-

* Hakikat insan ruhunun derinliklerinde bulunur (çev. not.).

sal kurumlar katmanı'nın ötesine, tüm toplumsal kurumların ve toplumsal 'gerçekliğin' nihaî kaynağı olan bireylerin kendilerine yöneldi. Sosyal gerçekliğin 'soğan katmanlarını' daha fazla soyma girişimi biraz iddialı bir şekilde sosyolojinin mevcut krizi olarak ilân edildi.

'İkinci Doğa' ve Sağduyu

Bildiğimiz şekliyle sosyoloji insanlık durumundaki düzenli, değişmez, kontrol edilemez olanın araştırılmasından doğmuştur. Sosyoloji en bağnaz ve sofu dönemlerinde kendi faaliyetini bilimin "mistik özgür irade fikrine"[25] karşı yürüttüğü savaş temelinde kavrama eğilimindedir. O daha ölçülü ve seküler olduğu hâllerde bireyin kendine mahsus özelliklere sahip bir varlık olduğunu kolayca kabul eder, fakat bu özelliklerin bilimsel ilgiye değer olmadıklarını ilân eder: sosyolojik araştırmanın alanı biricik, tekrarlanamaz ve eşsiz olanın bulunmadığı yerde başlar. Sosyoloji insan özgürlüğünü yadsımaz, sadece özgürlüğü bilimsel araştırmanın sınırlarının dışına çıkarır. Bilim yalnızca tekdüze olandaki özgürlüksüzlük [zorunluluk] ile meşgul olduğunda anlamlıdır.

Bildiğimiz şekliyle sosyoloji normalin 'koşullarını', anormalin ise 'nedenlerini' araştırır. Ön-verili (pre-predicative)*, yönelimsel anlamında 'normal' tekrarlanan, tekrarlanabilir ve

---

25 Yakın zamanda Barry Hindess'ın, Skinner'ın değerli bir desteğiyle, Dahrendorf'un "Homo Sociologicus" (THES N. 143, 12 July 1974) adlı makalesi üzerine inceleme yazısında kanıtladığı gibi.

* pre-predicative: Bu kavramı, bu metinde ona yüklenen anlamı ve kullanıldığı bağlamı dikkate alarak (bazı çevirilerde olduğu gibi, 'tahmin/öngörü öncesi', 'ön-yüklemsel' olarak değil) 'ön-verili' olarak karşılamayı uygun bulduk. Husserl bu kavramı bir varlık türü olarak insanın dünyada ötekilerle birlikte var olmasının evrensel koşullarını ve bu birlikte var olmanın tanımlayıcı, antropolojik varoluşsal özelliklerini ifade etmek için kullanır. Bunlar dolaysız deneyimde doğrudan verili olan, herhangi bir teorik deneyimden önce deneyimlenen ve özneler arasındaki tüm anlamlı iletişimlerin apriori koşullarıdır (çev.not.).

rutin olan her şeydir; 'normal' olan şeyin dikkatli bir insan gözünün taradığı saha içinde tekrar tekrar ortaya çıkması beklenir. Anormal olan, *eo ipso* [*tabiatı gereği*], belirli koşullar altında var olmaması gereken fakat var olan şeydir.

Hiçbir şey kendi başına sıradışı değildir. Bir olgunun sıradışılığı asla kendine ait bir özellik değildir –lâkin yaygın söylem bizi tam tersi bir fikre inandırmaya çalışır. Bir olay veya nesne tekdüzeliğin renksiz, yavan zemininden sıyrılıp "öne çıktığında" onu sıradışı olarak algılarız. Fakat bu tekdüze zeminin kendisi de seçici bir algının ürünüdür; diğer çiçekleri yabanî otlar hâline dönüştüren şey standart tohum ekme eylemidir. Bu nedenle, sosyologları tekil (ve doğası gereği düzenlilik sergilemeyen) faktörlerin rolünü görmezden gelmekle veya küçümsemekle suçlamak pek mantıklı değildir. Bu görmezden gelme ve küçümseme sosyolojik faaliyetin 'organik' [doğal] bir unsuru olduğu kadar, sosyolojinin sosyal gerçekliğin doğasına yönelik kurucu ilgisinin de bir unsurudur; bu iki unsur, bir bakıma, bir diğerinin sonucudur.

İyi niyetli sosyologların öznel, anlık gelişen, biricik olan şeyleri (marjinallikleri veya işlevsizlikleri açısından değil, daha ziyade bulundukları özgül koşullar içinde, öznellikler-üstü bütüncül bir perspektiften hareketle) açıklamaya çalıştıklarında karşılaştıkları bilindik zorluk sosyolojinin içkin bir özelliğidir –bu zorluğun bu entelektüel proje içinde aşılması asla mümkün değildir. İnsanın yaşam sürecine dair (sosyoloji dâhil) her sistematik bilgi dağınık, birbirinden ayrı sağduyusal deneyimlere anlaşılırlık ve bütünlük kazandırma girişimidir; bu sistematik bilgi ham sağduyunun sofistike bir şekilde açımlanması, 'doğrudan verili' olan hammaddenin teorik olarak rafine edilmesidir. Bu sistematik bilgi naif sağduyusal inançlar karşısında şüpheci ve eleştirel olabilir –bu resmî sosyolojinin haklı olarak gurur duyduğu bir tutumdur. Fakat buna rağmen sağduyusal deneyim her zaman sosyolojik araştırmaların ve kavramların ana rahmi olarak kalmaya devam edecektir –ve

"insan ilişkilerine dair bilgiyi sağduyusal bilgiye bağlayan göbek bağı asla kopmayacaktır". Doğa biliminin nihaî araştırma-nesnesinin doğa olması gibi sosyolojik araştırmanın nihaî araştırma-nesnesi de kaçınılmaz olarak sağduyudur. Sosyoloji toplumsalın 'nesnel gerçekliği'ne olan aşırı güvenini bile sağduyusal olarak doğrulanmış ön-verili tutsaklık deneyimine borçludur. Hem sosyal gerçekliğin, dolayısıyla hem de meşru ve 'nesnel' bir inceleme-konusuna sahip meşru bir entelektüel faaliyet olarak sosyolojinin nihaî ve yegâne temelini oluşturan şey bu tutsaklık deneyimidir.

Bununla beraber, sağduyusal kanıtla ilgili sorun müphem olmasıdır. Sağduyu insanın mukadderatının ve davranışının dışsal belirlenimi hakkında bilgi içermez. Aksine, sağduyunun insan iradesine karşı doğa-benzeri, sert bir direnç olarak kabul ettiği bu tür kanıtlar ancak insan iradesinin tezahürünün doğal bir sonucu olarak ortaya çıkabilir. Özgürlük deneyimi ancak sergilediği direnç nedeniyle 'gerçek' olarak algılanan bir dış kuvvete boyun eğdirme duygusu olarak mümkündür. Benzer şekilde, gerçekliğe dair bir algılama olarak nitelendirilen özgürlükten yoksunluk [tutsaklık] duygusu da ancak insan iradesi tarafından başlatılan bir projenin yenilgiyle sonuçlanması durumunda kendini gösterir. Deneyimin, sırasıyla, özgürlük ve tutsaklık olarak ifade edilebilecek yönleri ya birlikte ortaya çıkarlar ya da hiç ortaya çıkmazlar. Özgürlük duygusu olmaksızın tutsaklığa dair bilgi ne kadar saçmaysa, özgürlüğün potansiyel ya da fiilî sınırlılıklarına dair bilginin eşlik etmediği özgürlük deneyimi de o kadar saçmadır ve gerçekte düşünülemezdir (kısıtlamalar, doğa, gerçeklik –tüm bu kavramlar ailesi aynı ön-verili kaynağa dayandırılmadıkça anlamsızlardır).

Bu yüzden, sadece tutsaklığın yapısını betimleyen ve tutsaklığın yapısının açıklanmamış ve ne olduğu bilinmeyen bileşenlerini dışarıda bırakmak için ilâve mantıksal kurgulara

ihtiyaç duyan (sosyoloji de dâhil) her bilgi sistemi insan deneyiminin tek taraflı bir açıklamasıdır.

Geriye bu kez sağduyuya karşıt olarak, saf, ön-verili deneyime akıl yürütmeden ve seçimden kaynaklanan özgür bir eylem olarak görünen şeyin gizli ve çıplak gözle ayırt edilemeyen bir kaçınılmazlık olduğunu göstermek kalıyor. 'Özgür irade'nin üstünü kapatan perdenin ardındaki zorunlu ve yasabenzeri olan şeyin keşfinde rafine edilmemiş [saf] deneyimin iddia edilen yetersizliği bilimin prospektüsünde sağduyuya karşı ifade edilen ve sergilenen küçümsemenin önemli bir kısmının kaynağını oluşturmaktadır. Sağduyunun tek başına dünyanın katı determinist düzenini meydana çıkarma ve ondaki gizli nedenleri açıklama konusundaki bu yetersizliği aynı zamanda 'öz' ve 'varoluş' arasındaki farkın nihaî olarak şekillendirildiği malzemeyi de sağlar. Bilimsel bilginin sağduyunun amansız bir düşmanı (fakat aslında simbiyotik bir tamamlayıcısı) olduğuna dair, genellikle verili olan ve sıklıkla kasıtlı bir şekilde pekiştirilen izlenim çoğunlukla bu durumdan kaynaklanmaktadır. Bilimden öncelikle –hâlihazırda doğa-benzeri olarak deneyimlenen– dış dünyadaki zorunluluğun nasıl oluştuğunu 'açıklaması' beklenir; fakat bilim ayrıca, bilimi önceleyen deneyimi dikkate almadan, zorunluluğun hükümdarlığının insanın yaşam süreçlerinin tümünü kapsadığını 'kanıtlamak' zorundadır. Bu ikinci görev doğal olarak daha fazla çaba gerektirir ve dolayısıyla daha fazla gayret üretir. Dolayısıyla, bilimin ağır toplarının yoğunlaştığı ve en şiddetli yaylım ateşlerinin başladığı yer bu ikinci savaş hattıdır. Bu savaş "şeylerin gerçek düzeni" ile yanıltıcı görünüşler –"mistik 'özgür irade' fikri"– arasında yürütülmektedir.

Her iki görev de, kuşkusuz, yaşam pratiği içinde oluşan tüm insan deneyimlerinin sürekli olarak ürettiği güçlü ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. İnsanlar özgürce nesne olarak tasavvur ettikleri nüfuz edilemez, katı, maddî şeylere benzemeyen puslu bir âlemden gelen bir direnci deneyimler ve hissederler.

Tahmin edilebileceği üzere, insanlar maddî nesnelerin tanıdık tüm niteliklerinden yoksun olan bu 'şeyin' nasıl olup da insanların hareketlerini sınırlandırırken yine de nesneler gibi işlev gördüğünü sorup dururlar. Bu sezgisel metafor açık ve anlaşılır bir ispatı gerektirir ve bu gizem teorileştirmeyle ve model inşa etmeyle ilgili tüm imgesel yetileri harekete geçirir. Bilinmeyen ve anlaşılmaz olanın uyandırdığı bilişsel meraktır bu. Bu merak neticesinde üretilen kavramlarla amaçlanan şey anlaşılır olmayan deneyime anlam ve düzen kazandırmaktır. Bu deneyimin ilettiği mesaj açıktır, fakat yapısı açık değildir.

Ancak diğer görev yaşam süreci tarafından pek de hevesle desteklenen bir görev değildir. Özgür irade deneyimi hiçbir şekilde hoşlanılan bir duygu değildir. Erişilebilir olduğu hâlde elden kaçırılabilen bir dizi fırsatın bulunduğu varsayılan bir dünyada bu deneyim çoğu zaman psikolojik olarak tahammül edilebilir bir yük değildir. Böylesi bir dünyada özgür irade "acı verici bir yük" olarak,[26] "özgürlük kendi olanağına baktığında ortaya çıkan" bir 'baş dönmesi'[27] olarak deneyimlenir. Bir insan içinde bulunduğu çıkmazın kendi seçimi, başarısızlığının kendi eseri olduğu bilgisine kolayca tahammül edemez. Özgürlük seçim demektir ve seçim –eğer somutsa ve hayattaki gerçek yol ayrımlarıyla ve önem atfedilen seçeneklerle ilgili ise– insanların başka her şeyden çok daha fazla korktukları bir ıstıraptır. Her seçim ediminde bir geri dönülmezlik havası vardır: seçilen her yol için birçok şeyden tamamen vazgeçilir. Dolayısıyla, seçim açık uçlu ve umut vadeden insan varoluşuna mutlak kesinliğin girdiği kapıdır; seçim müzakere edilemez geçmişin uzlaşılabilir olan geleceği ele geçirdiği noktadır. Özgürlük deneyimi, bu nedenle, bitmez tükenmez bir korku kaynağıdır. Nasıl doğa deneyimi merakı ve ("sadece kendi

---

[26] Rollo May, *Existential Psychology*, ed. Rollo May, Random House, New York, 1969: 90.

[27] Soeren Kierkegaard, *The Concept of Dread*, Princeton University Press, 1944: 55, çev. Walter Lowrie.

yaratımım olmayan bir varlık adına yaratma arzusunu gasp edebilirim")[28] yaratıcı enerjiyi harekete geçiriyorsa, diğer deneyim [özgürlük deneyimi] de kuvvetli bir kaçış dürtüsü üretir. Aranılan şey özgür eylemin yolunu açan bilgi değil, aksine deneyimin kanıtlarıyla çelişen, onun kırılganlığını ve güvenilmezliğini ifşa eden güçlü bir otoritedir. Başka her şeyden daha fazla istenen şey sorumluluk yükünün ortadan kaldırılmasıdır. Özgür irade kendi içinde dipsiz bir kaygı kuyusudur. İnsanın kaderindeki kısıtlanmanın, geri dönülmezliğin ve kesinliğin tek nedeni olarak düşünülen özgür irade bir kâbustur.

Böylece Tanrı insan deneyiminin her iki kutbunda da üretilir. Dünya saatini kuran olarak O 'gerçeklik kutbu'nda üretilir. 'Özgür irade kutbu'nda O insanın mukadderatını ve davranışını önceden belirleyen, öte yandan insan yaratıkların özgür gibi görünen kararlarının ardındaki kaçınılmaz [zorunlu] olanı ayırt edebilmelerine karşı koyan ve izin vermeyen olarak üretilir. İlk kutupta O açıkça bilinenin sadece bir ismi olarak bulunur; O insan deneyiminin içeriğine çok az şey katar. Fakat ikinci kutupta O deneyim-verilerini baskılayan ve yeniden biçimlendiren yabancı, güçlü bir kuvvettir. O'nun bilhassa arzulandığı ve korkuyla karışık bir şekilde yoğun olarak hayranlık uyandırdığı yer bu kutuptur. Bu kutupta O'nun varlığı kendi kanıtını içermez ve kök salması hem inanç duygusunu ve hem de inancın gücünü gerektirir. İnsanlar naif bir şekilde ve sezgisel olarak sorumluluklarını bilirler, fakat öte yandan bunu biliyor olmaktan dolayı korkuya kapılırlar ve bu korkuyu bastırmak isterler. İnsanlar dünyayla ilişkilerini bir antagonizma olarak deneyimliyorlarsa, rol aldıkları oyun buyurgan ve despot bir yönetmen tarafından sahnelendiğinde ve yönetildiğinde kendilerini çok daha huzurlu hissederler. Belki de, acıya en çok neden olan ve katlanılması en zor olan şey engel-

---

[28] Leszek Kolakowski, *Obecnosc Mitu*, Instytut Literacki, Paris, 1972: 29.

lenmenin kendisi değil, kişinin kendi noksanlığının farkında olmasıdır.

Din manevî gücünü her zaman insanın kendi dünyasıyla karşı karşıya gelmesinden kaynaklanan bu özel ihtiyaç [tâbî olma ihtiyacı] üzerine bina etmiştir. İster Radin'in 'din formüle edicileri' ister Eliade'nin 'şamanları' olsun muhtelif tüm kılık kıyafetleriyle rahipler her zaman Yönetmen *ile* Yönetmenin kendi niyetlerini ya da olay örgüsünün sonucunu açıklamadan sahnede talimatlarla hareket ettirdiği oyuncular arasında arabuluculuk görevi üstlenmişlerdir. Her oyuncu sadece kendi birkaç repliğini bilir ve sadece kendi rolünün bu oyundaki diğer oyuncuların rolleriyle bir şekilde bir yerlerde örtüştüğünü ve bu rollerle anlamlı bir bütün oluşturduğunu tahmin edebilirdi. Oyuncu bildiği repliklerden bunun gerçekten de böyle olduğuna dair kesin bir kanıt çıkaramazdı. Oyuncunun kalbinin derinliklerinde korkunç bir şüphe gösteride yer alma yeteneğini aşındırmaktaydı: "hayat yürüyen bir gölge; bir aptalın anlattığı bir masal bu; sırf gürültü ve patırtı; bir anlam da yok". Fakat bunu kendine itiraf etmek, bu dayanılmaz korkuyu dile getirmek eyleme geçmeyi reddetmek, hayatı reddetmek ve ölümü seçmek demekti. Bu şüphenin asla su yüzüne çıkmamasını sağlamak rahiplerin göreviydi; bu konuda onlar nihaî sorulara ve nihaî seçimlere asla fırsat vermeyecek şekilde tasarlanmış olan yaşam sürecinin insan eseri yapısıyla işbirliği yaptılar. Rahipler Yönetmenin varlığına dair ikna edici bir kanıt üretmek zorundaydılar. Ve ardından O'nun – bizzat Oyun Yazarının– deneyimsiz ve bilgisiz insanların huzurunda hiçbir zaman açıklamadığı tasarımını tefsir etmek zorundaydılar. Onlar saçma olanın ardındaki anlamı, birbirleriyle ilişkisiz tesadüfî olaylar zincirinin ardındaki plânı, sonsuz kişisel yenilgiler silsilesinin içinden çıkan yüce mantığı ispat etmek zorundaydılar. Kişinin Başaktörün elindeki kukladan başka bir şey olmadığı inancı mutsuzluğu kötü talihten uzak kılar. Bu iyicil, hayırlı bir inançtır.

Bunun zıddı özgür irade öğretisidir. Günlük deneyimin sürekli olarak telkin ettiği özgür irade fikri Tanrı'nın insanları bu sınırsız görevlerinin azap verici farkındalığından kurtarması için en başta bastırılması gereken fikirdir. Tanrı'nın sağaltım amaçlı "insanları kaderleriyle barıştırma" işi özgür irade öğretisinin en ufak kalıntıları insan bilincinde varlığını koruduğu sürece nihayete erdirilemez. Bu nedenle, Pelagianizm dinin mücadele etmek zorunda olduğu tüm sapkınlıklar arasında en tehlikeli ve en yıkıcı olanıydı. Pelagius'un düşüncesine göre Tanrı'nın inayeti insanî erdemin koşulu değil mükâfatıdır. Bu düşünce kilisenin sağaltımı amaçlayan hassas tasarımını kolayca mahvedebilirdi: Pelagianizm kabul gördüğü takdirde insanlar Tanrı'nın inayetine nail olmak için mücadele etmek ve bu inayet gelmediğinde kendilerini suçlamak zorunda kalacaklardı –yani Tanrı'ya olan inançlarına sıkı sıkıya sarılırken kaçmaya çalıştıkları bütün acıları yaşayacaklardı. Bu nedenle, Aziz Augustine en zehirli oklarını Pelagius'a fırlatmıştır. Augustine bunu yaparken daha sonra Durksonsculuk tarafından devralınacak ve yeniden şekillendirilecek olan orijinal sapma [sapkınlık] teorisini formüle etmiştir: Tanrı'nın inayeti tüm erdemlerden önce gelir ve insan erdeminin ön ve zorunlu koşuludur. İnsan erdemi Tanrı'nın aktif müdahalesi olmaksızın tasavvur edilemez. İnsan kendini kurtarmaya yeltenirse, Tanrı'nın emirlerine karşı gelirse, sadece kendi ayakları üzerinde durmaya kalkışırsa bunun tek olası sonucu günahtır. Bağımsızlığa giden yolda insanı hiçbir erdem beklemez. İnsanın Tanrı karşısında benimsediği mesafe sapkınlığının ölçüsüdür. İnsanlığın bugüne kadar tanıdığı en görkemli uygarlığın tahrip edilmiş ve parçalanmış yadigârlarının arasında, kapıya dayanan büyük İsimsiz Barbarın* yaşattığı dehşet karşısında Augustine bu depremin ortasında sağlam zemin üzerindeki son sığınak olarak Tanrı'ya seslenir: "Ruhumun derinlerini görünmeyen üvendirenle dürtüp beni bir an bile huzura

* Hun İmparatoru Attilâ

erdirmedin, ta ki seni gönül gözümle açık ve seçik olarak görene dek".[29] İyi olan Tanrı'ya sarılmaktır. Düşüşünden bu yana, insanın özgür iradesi Tanrı'nın yardımı olmadan sadece iğrenç günahlara yol açabilir. İradenin içi boş kabını iyilik yapma arzusuyla dolduran sadece Tanrı'nın inayetidir. Augustinci Pelagianizm karşıtlığının gelecekteki aşırılıkları tahmin edilerek şöyle denebilir: insanı ahlâklı bir varlık kılan 'oradaki' Kudretli Güçtür. Kendini özgür sanan iradenin çölünde pusuda bekleyen sapkınlıklardan kaçmak için insan "kendini kendisini yaratan Tanrı'ya bırakmalı", kendini içinde bulunduğu çıkmaza uydurmalı, bunu isteyerek ve minnetle kabul etmelidir.

Durksonscu bir şekilde tanrılaştırılan toplum daha sonra Tanrı'nın bu tür kurtarıcı potansiyellerini miras alacaktır. Durksonscu vizyon Augustine'in günahkâr, hayvanî bedeni aşağılamasını ve Ruhun daha yüksek diyarlarında Tanrı'yla (ahlâkî olarak yüceltici) yeniden kavuşma yeri –inancın, güvenin ve kendini sınırlamanın 'mevkii'– fikrini devralacaktır. Durksoncu sosyoloji rahibin geleneksel işlevini, yani bireyüstü düzeni yorumlama, anlaşılmaz olanı anlaşılır kılma, görünüşte mantıksız, tesadüfî olaylara katı bir mantıklılık dayatma, görünüşte saçma olan insan kaderine anlam kazandırma görevini devralacaktır. Nietzsche'nin iddiasının aksine Tanrı tamamen ölmemiştir. İnsan toplumunun gizeminden arındırılması bireysel tutsaklığın toplumsal kaynaklarının tanrılaştırılması biçimini almıştır. Günlük deneyimin harekete geçirdiği ve körüklediği bilişsel ve duygusal ihtiyaçları tatmin etmeye yönelik sürekli çaba durmamıştır, duracak gibi de görünmemektedir.

Sosyolojik modeller, doğrulukları ve doğrulamalarının güvenirliği her ne olursa olsun, inandırıcılıklarının çoğunu

---

[29] Krş. *An Augustine Synthesis*, ed. G. E. Przywara, New York, 1958: 75 [St. Augustinus, *İtiraflar*, çeviri: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, 2010: 204].

çok yönlü insan deneyiminin anlaşılabilir olmasına sağladıkları katkıların derecesine ve deneyimle oluşmuş olan dürtüler tarafından tayin edilen kabul edilebilirlik kriterlerine ne ölçüde uyduklarına borçludurlar. Başka deyişle, sosyolojik bir modelin sağduyusal feraset aracılığıyla özümsenme ve zamanla apaçık olarak algılanma ihtimali ne kadar yüksekse, bu sosyolojik model insanın yaşam koşulları içinde yer alan kaçınılmazlığı o kadar güçlü kılar ve 'özgürlüğün baş dönmesi'ne sunduğu çare o kadar güçlü olur. Ön-verili deneyime ilişkin hâkim sosyolojik kavramlaştırmalar, her zaman, "insan eylemindeki determinizmi" göstermeleriyle ve ayrıca hikmeti ve faydası hemen belli olmayan olguların gizli anlamlarını açığa çıkarmalarıyla ayırt edilmişlerdir.

Egemen sosyoloji türü içindeki –Durksonsculukla örneklendirilebilecek– yaygın eğilim gerçekte buydu. Bu sosyoloji tarafından ilân edilen sözüm ona 'aşırı sosyalleşmiş' insan fikrine karşı yanlış bir tarzda dile getirilen eleştiriler yanlış yöne sevk edici eleştirilerdi, çünkü bu sosyalleşme fikri insan davranışının empirik bir betimlemesi değil, aksine Tanrı'nın inayetiyle orantılı –ve "insanın kaderini anlaşılır ve katlanılabilir kılma" görevini yerine getirmeyi amaçlayan– analitik bir postüla idi; bu fikir egemen paradigmanın yararına kolayca düzeltilebilecek bir hata olmaktan çok bu paradigmanın "olmazsa olmaz" bir niteliği ve en önemli güç kaynağı olmuştur. Ortalıkta insan davranışının esasen belirlenime tâbî bir karaktere sahip olduğu fikrini desteklemek için başka hiçbir seküler form mevcut görünmemektedir. Nasıl toplum zorunluluğun kaynağı rolünde Tanrı'nın yerini aldıysa, sosyalleşme de doğal olarak insan eylemlerinin Tanrı tarafından yaratılan ve hükmedilen kaynaklarının yerini almıştır.

Sosyalleşme gerçekten de gayet faydalı bir ikamedir. O insan deneyiminin her iki kutbu tarafından bastırılan bilişsel ve duygusal istekleri bir çırpıda karşılar: sosyalleşme bir kutbu diğerine bağlar ve iki kutba da ekli olan açıklayıcı formül-

lerin karşılıklı olarak birbirlerini doğruladığı ve pekiştirdiği bir durum yaratır. "İnsanın yaşadığı ortamda doğa-benzeri olan nedir?" türünde bilişsel soruya "sizi şeylerin dirençli gerçekliğiyle karşı karşıya getiren toplumsal olarak desteklenen ahlâkî fikirlerdir" cevabı verilir. Özgürlük ve seçim deneyiminden kaynaklanan duygusal kaygı karşısında, ilk sorunun türevi ve tamamlayıcısı olan şu cevap verilir: yaptığınız her şey toplumsal ortamınızdan özümsediğiniz fikirler tarafından, yani toplumun size doğumunuzdan itibaren telkin ettiği aynı ahlâkî (kültürel, normatif) fikirler tarafından yönlendirildiği sürece özgür irade bir yanılsamadan ibarettir. Bu nedenle, aynı anda sizi siz yapan ve bunun sorumluluğunu taşıyan bizatihi toplumun kendisidir. Sosyoloji 'özgür irade yanılsaması' ile daha önce dinsel takdir-i ilâhî öğretisinin bu yanılsama karşısında sergilediği aynı azimle ve gayretle mücadele etti. Dinin özgür iradeyle sapkınlık olarak, sosyolojinin ise özgür iradeyle 'mistik', yani bilimdışı bir fikir olarak mücadele etmiş olması gerçeği dinin ve sosyolojinin tutumları ve entelektüel projeleri arasındaki çarpıcı benzerliği gizleyemez.

Bununla beraber, köktenci dinde olduğu gibi köktenci sosyolojide de insan davranışlarındaki esas, 'yüce' determinizmin en başından beri bir rakibi vardı: genellikle biraz daha aşağı, daha az değerli, kurtulunması daha iyi olarak değerlendirilen, ancak hiçbir zaman tamamen ortadan kaldırılamayan farklı bir determinizm türü. İki boyutlu determinizmin bu özelliği ya da "insan davranışındaki kaçınılmazlığın iki boyutlu kaynağı" kalıcılığını, belki de yine, kanıtlarını dile getirdiği sağduyusal deneyime borçludur. Fakat bu determinizm yansıttığı deneyimin farklı bir veçhesidir. Bu sefer söz konusu olan şey, deneyimin "doğa-benzeri kısıtlamalar" ve "özgür seçim sezgisi" şeklinde temelde ikiye bölünmesi değil, aksine eylemlerin farklı tarzda değerlendirilerek, yani övgüye değer ve kınanabilir şeklinde bölünerek, üstün bir güç tarafından izin verilen ve yasaklanan eylemler olarak algılanmasıdır

–bu üstün güç bazen eyleyen bireyin 'içinde' yerleşik bir şey gibi, bazen dışından gelen bir şey gibi hissedilir. Her sistem bir sınırlandırmadır, bazı olayların [oluşumların] lehine diğerlerinin dışlanmasıdır ve insan hayatının dış çerçevesini çizen sosyal sistemler de bu kuralın dışında değildir; dolayısıyla, sezgisel deneyimlerdeki manişeist* yan oldukça evrenseldir ve köktenci dünya görüşleri için her zaman sıkıntılı bir problem teşkil eder. Bu türde [manişeist] bir dünya görüşünün, tam ve tutarlı olmak için, üstün ve özünde iyiliksever (iyi, insanlaştırıcı) bir gücün (Tanrı'nın, toplumun) varlığına rağmen hoş görülmeyen ve olumsuz (günah, sapkınlık) olarak değerlendirilmesi gereken eylemlerin neredeyse devamlı olarak ortaya çıktıkları gerçeğini hesaba katması gerekiyordu. Bu itiraza verilen cevaplar, düpedüz manişeist çözümden manişeist ayartmalardan uzak durmaya çalışan ve neticede merkezî gücün [Tanrı'nın, toplumun] kadir-i mutlaklığını sorgulayan çözüme kadar, tüm sürece egemen olmuştur. Bildiğimiz gibi, Hıristiyan Kilise'nin resmî öğretisi keskin bir manişeizm karşıtı duruş sergilemiştir. Yine Aziz Augustine'in zamanından beri kötülük bir başka 'töz' olmaktan ziyade tamamen olumsuz bir olgu olarak kabul edilmiştir: kötülük inayetten yoksun olmaktır ve zavallı, kusurlu insan mahlûkun "Tanrı'nın zihninde" kendisi için öngörülen "olması gerekene" ulaşamamasından kaynaklanır; Tanrı'nın bir ölçüde daha az mutlak kudrete sahip olabileceği ya da –daha kötüsü– iyiliğin kaynağı olduğu kadar kötülüğün de kaynağı olabileceği ihtimali kabul edile-

---

* Maniheizm karşıt güçlerin çarpışması üzerine kurulmuştur. Karanlıklar göğü ile ışık göğü durmaksızın savaşırlar. Burada karanlık tüm kötülükleri, aydınlık ise iyiliği, güzelliği ve ruhu sembolleştirir. Dünyanın yaratılışı sırasında karanlık ile aydınlık birbiri ile karışmıştır. Işığı karanlıktan kurtarmak gerekmektedir. Bu sonuca ulaşıldığı zaman insanlar mutlu olacaklar ve dünyanın sonu gelecektir. Bunun için çalışmak, bu dinin kurallarını yerine getirmek gerekmektedir. Dua, oruç, günah çıkarma, canlıları öldürmemek, içki içmemek karanlığın içinde bulunan ışık parçalarını kurtararak onların ışık ülkesine gitmesini sağlayacaktır. https://acikders.ankara.edu.tr.

mez görülmüştür. Fakat sosyolojide durum bundan daha farklıdır. Sosyolojinin çözümleri, genel olarak, sapkın eylemlerin toplumun baskın eğilimlerinin bir sonucu olmaktan ziyade topluma rağmen ortaya çıktığından şüphe edilmesine asla izin vermeyen Hıristiyan gelenektekine benziyordu. Bununla beraber, sosyolojik gelenek diğer tüm hususlarda manişeist fikirlere karşı çok daha hoşgörülüydü. Bir yandan, sapkın ve doğası gereği yıkıcı eylemlerin ortaya çıkması toplumun kendi üyelerini kontrol altında tutmak için kullandığı birçok aracın teknik kusurluluğuna, başka bir deyişle toplumun kontrol sağlama görevini tam olarak yerine getirememesine bağlanmaktaydı. Öte yandan, bilhassa Adam Smith-Max Weber geleneğinde, toplum tarafından desteklenen ve korunan 'normal davranış kalıpları'ndan sapmalar insan eyleminin içkin veya tortusal irrasyonelliğine –ve özellikle de insan kişiliğinin duygusal, aklilik-içermeyen katmanlarına– atfedilmekteydi. Duygusal olan ile rasyonel olanın, duygu ile aklın özünde uyuşmaz olduğu neredeyse tüm sosyologlar için tartışma götürmez bir gerçekti; bunlardan ikincilerin [rasyonellik ve aklın] birinciler [duygusallık ve duygu] üzerindeki üstünlüğü, ifade edildikleri terimler değişse de, aslında sorgulanmadan kabul edilmiştir. Weber'in yanı sıra Comte tarafından da bu üstünlük tarihsel çizgiler uyarınca düzenlenmiştir – "duygular ve duygusal yakınlık üzerine kurulu sistem yerini rasyonel sisteme bırakır" – ve böylece bu üstünlük genel toplumsal ilerlemenin ekseni olarak yansıtılmıştır. Sosyologlar, genellikle, 'biyolojik' olarak tanımlanan, insanın hayvanî altyapısından türeyen, toplumsal olarak harekete geçirilen ve meşruiyet kazandırılan dürtülerle karşıtlık içindeki dürtüleri aşağılama, kınama ve bastırma eğiliminde olan toplumsal pratiğin tarafında yer alırlar. Bu yüzden sosyologlar kendi nesnellik ve hakikat-arayışı formüllerini insan dünyasının tarihsel eğilimini yansıtan formüller olarak ileri sürerler. Bu tema Comte'un yaklaşmakta olan sanayi çağını coşkuyla karşılamasının ötesi-

ne geçen bir temadır –bu 'pozitif' çağ ancak benzer bir insan ilişkileri bilimi [pozitif bilim] ile 'uyumlu kılınmalıdır'. Benzer temayı, oldukça rafine bir şekilde sunulmuş olsa da, Weber'in hukukî-rasyonel toplum yönündeki eğilime ilişkin teşhisinde de bulmak mümkündür. İnsanların giderek daha fazla ölçüde araçsal rasyonalitenin kurallarına göre hareket etmeye yönlendirildikleri bu toplum nesnel bir sosyal bilimin inandırıcılığına kesin destek sağlar: rasyonel bir aktörün davranışlarını verili koşullar içinde konumlandıran ideal tipler toplumsal eylemin diğer temellerinin ve özellikle de geleneksel ve duygusal eylemlerin toplumsal hayatta geri plânda kaldığı koşullardaki fiilî davranışlara daha yakın ve uygun olacaktır. Nesnel bilginin duygusal, öznel, ön-sosyal olana karşı nihaî zaferi toplumsal olarak varlığını devam ettiren davranış kalıplarının rasyonel nesnel(l)eşmelerin kurumsallaştırılmasına yönelik tarihsel eğilimle paralellik gösterir. Sosyologların insan deneyiminin rasyonel olmayan yönlerini ihmal etmeleri –toplumsal bir gelişmenin sonucu olarak– bu rasyonel olmayan yönlerin sürekli olarak ortadan kaldırılmasıyla ya da toplumsal önemlerinin azalmasıyla birlikte giderek daha fazla meşru hâle gelmektedir.

Yukarıdaki akıl yürütme tarzı sosyolojinin bir başka eğilimiyle, yani olayların aktörlerin 'niyetler'inden türeyen anlamlarından ziyade genel toplumsal bütünle ilişkilerinden türeyen anlamlarını araştırma eğilimiyle tamamen uyumludur. Kingsley Davis müstakil bir 'işlevsel yöntem'in bir mit olduğunu ilân ederken ve işlev kavramının bir bütün olarak sosyolojinin kurucu unsuru olduğunu ifade ederken bir anlamda haklıydı. 'İşlev'i temel alarak düşünmenin kendini bu türden bir kullanımla özdeşleştiren herhangi bir düşünce okulundakinden [örneğin 'işlevselci' okuldakinden] çok daha yaygın olduğu doğrudur. Sosyologlar insan hayatının koşullarını tanımlayanın ve insan 'doğası'nı biçimlendirenin toplum olduğunu bir kez ve kesin olarak varsaydıktan sonra, daha

fazla tartışmaya girmeden, tekrarlanan ya da tekil olan bir toplumsal olayın anlamını ve önemini bu olayın söz konusu toplumun ilgili temel faaliyetini sürdürme ve idame ettirmedeki rolü [işlevi] olarak tanımlayabilirler. Bu nedenle, âdetler ve ritüellerin, kurumlar ve teamüllerin ifade ettiği anlamı belirleyen şey sıradan mantıksal hesaplardan ziyade 'işlev hesapları'dır. Toplumsal bir olgunun anlamlı olup olmadığına karar veren artık 'filozofların' bireysel aklı değil, aksine toplumun kişisel-olmayan, görünmeyen aklıdır. Bireysel akla saçma ve değersiz görünen şey o şeyin işlevinin belirgin hâle geldiği toplumun daha geniş ve daha nesnel bakış açısından tamamen 'mantıklı' olabilir. Filozofların 'aklı' ruhen (İncil'i okuyan her bireyin onun anlamını yorumlama hakkına sahip olabilmesi anlamında) Protestan bir karaktere sahipken, sosyologlar Tanrı'nın –sırrına vakıf olunamayacağı iddia edilen– [ilâhî] hükümlerindeki gizli anlamı ve niyeti ortaya çıkarma yeteneğine ve hakkına tek başlarına sahip olan profesyonel rahipler aracılığıyla Tanrı'yla temas kurmayı amaçlayan Katolik stratejide izlenen yolu benimsediler.

Tutsaklığın bilimi (the science of unfreedom) olarak gelişen sosyolojinin en büyük başarısı kendi ontolojisi, metodolojisi ve bilişsel işlevi arasında sağladığı bütünlük olmuştur. Sosyolojinin insanın imgelem gücünü başarılı bir şekilde kontrol altında tutması, Habermas'ın isabetli bir biçimde gözlemlediği gibi, onun "gerçekliğin her gün yaptığımız nesnel(l)eştirmelerine dayanması" ve "salt gerçekliği nesnel(l)eştirmenin günlük prosedürünü genişletmesi"[30] nedeniyle güçlenir. Bu sosyoloji yaşam sürecinin esasen özgür olmadığı ve özgürlüğün korku yaratan bir durum olduğu hissi yaratan ön-verili deneyimden beslenir ve her iki sezgiye de [özgürlük ve tutsaklık sezgisine] uygun bilişsel ve duygusal çıkış yolları sağlar. Bu sosyoloji sadece tutsaklık sezgisini ve

---

[30] Jurgen Habermas, *Theory and Practice*, Heinemann, London, 1974: 8. Çev. John Viertel.

dışsal koşulların bireysel arzular üzerindeki egemenliğini pekiştirir. Sosyoloji bu tutsaklığı, onda içkin bir hikmet ve mantıkilik bulunduğunu öne sürerek, daha kolay katlanılabilir hâle getirir. Bu sosyoloji bireye aşırı ve dolayısıyla kaygı-dolu seçim özgürlüğünden kurtulma çabasında (i) ya seçim özgürlüğünün bir yanılsama olduğunu öne sürerek (ii) ya da seçim özgürlüğünün bireyin yargılama gücüne meydan okuyamayacağı toplumun daha önceden sınırlandırmış ve tanımlamış olduğu akıl tarafından desteklendiğini vazederek yardımcı olur; toplum bunu sadece sahip olduğu üstün güç sayesinde değil, akıl *ile* akıl-dışılık arasındaki ayrım toplum *ile* toplum-dışılık (yani hayvanî yaşam) arasındaki ayrımla eşanlamlı olduğu için yapar.

Bu nedenle, tutsaklığın bilimi olarak sosyoloji kendi yaşantısını katlanılabilir kılacak türde bir anlam arayışı içinde olan kafası karışık bireyin çağrısına cevap verir. O bireysel özgürlüğün –bireyin kendi seçimi olmayan– yaşam sürecinin gerçekliğiyle bağdaşmaması nedeniyle can sıkıcı ve bunaltıcı hâle gelen bu yaşantıyı katlanılabilir kılar. Sosyoloji bireyi –kabul edilebilir seçenekler yelpazesini bireyin 'gerçek' potansiyelinin hacmine keskin bir şekilde uyarlayarak– kararsızlığın eziyetinden ve taşımakta zorlandığı sorumluluktan kurtarır. Bununla beraber, sosyolojinin bu türden bir müşfik ve yardımsever rol oynamasının bedeli onun –insanların açıklamasına ve anlamasına yardımcı olduğu– toplum üzerinde esasen muhafazakârca bir etkide bulunmasıdır.

Resmî sosyolojiyi "gerçeği kaba bir şekilde çarpıtmakla", kendi düzenlerini methetme ve ayrıca ezilen ve aldatılan kitleleri bu düzenin içkin bir meziyete sahip olduğuna ikna etme çabalarında gücü elinde tutanlarla işbirliği yapmakla suçlamak ekseriyetle siyasal olarak motive olmuş çevrelerde giderek popüler hâle geldi. Sosyolojinin toplumsal gruplar [sosyal sınıflar] içindeki ve onların fikir mücadelelerindeki gerçek rolünü ortaya çıkarmak isteyen eleştiriciler, öyle görünüyor ki,

yanlış yöne bakma eğilimindedirler. Bu eleştiriciler yanlı, ideolojik işlevi belirli bir sosyal sistem tipinin üstün nitelikleri lehine propaganda yapmakla özdeşleştirir görünmektedirler; dolayısıyla bu eleştiriciler sosyologların, tarafsız ve nesnel gibi görünseler de, aslında önemli ölçüde yanlı değerlerle yüklü tercihlerini sözde yanlı olmayan betimlemelerinin içine gizlice yerleştirdiklerini gösterebilirlerse kendi iddialarının kanıtlanmış olacağını varsaymaktadırlar. Bu nedenle, sosyolojinin kültürel rolüne dair analizler genellikle özel bir 'değer avcılığı' biçimini alır. Bu avcıların peşinde oldukları şey sosyolojinin 'burjuva ideolojisi' olduğunu kanıtlamaktır ve bu kanıt sosyolojinin açıkça veya dolaylı olarak burjuva bir toplumun meziyetlerini yücelttiğinin ve bu toplumun nitelikleri lehine popüler sempati uyandırdığının ya da uyandırmaya çalıştığının ispatlanması biçimini alacaktır.

Bu avcılar yanlış yoldadırlar. Sosyolojinin ulaştığı veya belli bir başarı ölçüsüyle ulaşmaya çalıştığı 'değerden-arınıklık' lehine güçlü deliller defalarca oluşturulmuştur. Sosyologlar "bireysel zihnin insan ilişkilerinin gidişatı üzerindeki etkisini gülünç bir şekilde" abartan 'metafizik düşünce'ye karşı çıkan ve insan doğasına "rasyonel yasalar tarafından her zaman saygı gösterilmesi gereken ciddi bir otorite statüsü" tanınmasını, kısacası insan doğasının "gözlemlenen gerçeklikler için temel alınmasını"[31] talep eden Comte'la aynı fikirdedirler. Bu 'gözlemlenebilir sosyal gerçeklik' yetersiz bireysel kapasiteler üzerinde yükseldiği ölçüde sosyologların hakikati de bireylerin ya da grupların yetersiz, kısmî hakikatleri üzerinde yükselir. Sosyoloji betimlediği gerçekliğin içerdiğinden ve taşlaştırdığından daha fazla taraflı değer içermez. Fakat sosyologlar kritik önemde bir karar alırlar: tamamen gözlemlenebilir gerçeklik zemininde kalma, bu zeminin dışına çıkmama, yalnızca bu gerçeklik esas alınarak burada ve şimdi kontrol

---

[31] *From the Positive Philosophy*, "Classical Statements", ed. Marcello Truzzi, Random House, New York, 1971: 40-41.

edilebilen türde bilgileri geçerli ve değerli bilgi olarak kabul etme. Bu gözlemlenebilir gerçekliğin gerçekdışı, ihtimal dışı, fantastik kıldığı alternatifler sosyoloji tarafından derhal ütopik ve bilimin ilgi alanının dışında yer alan alternatifler olarak ilân edilir. Tutsaklığın bilimi olarak sosyolojinin esasında muhafazakâr rolü bu tavrından ve muhtemelen sadece bu tavrından kaynaklanmaktadır. Sosyoloji sosyal gerçekliğin düzenli ve tekrarlanan, yeknesak tek-biçimliliklere tâbî olduğu varsayımından hareket eder; bu türden bir varsayım oluşturarak, sosyal gerçekliği bu tanıma mümkün olduğunca uygun kılacak şekilde konumlandırır. Sosyologlar sosyal gerçekliği bu şekilde konumlandırarak toplumsal düzenlemelerin tarihsel karakterden ziyade 'doğal' karaktere sahip olduklarına dair inançlarını sürdürmeye devam ederler. Başka deyişle, sosyologların burjuva meziyetleri desteklemek ve yüceltmek için muhafazakâr bir tutumu benimsedikleri doğru değildir; onlar 'doğallaştırdıkları' sosyal gerçeklik bu türden meziyetleri kurumsallaştırdığında farkında olmadan da bu meziyetleri destekleyebilirler; fakat kurumsallaştırmanın nesnesi başka ilkeler olsaydı bile sosyologlar benzer türden bir destek sunacaklardı.

'Techne' bakış açısı (rastgele gerçekleşen, tesadüfî eylemlere ve benzeri şeylere değil) sadece hareketleri esasen sabit ve bu nedenle öngörülebilir olan nesnelere uygulanabilir. Bu yüzden, toplumsal dünyayı –yasalar olarak betimlenen tekrarlanabilir bir döngüselliğe tâbî– doğa olarak konumlandırmak insanların teknik ilgilerine/çıkarlarına hizmet etmeyi hedefleyen herhangi bir bilgi için bir zorunluluktur. Ve bildiğimiz şekliyle sosyoloji teknik ilgilere/çıkarlara hizmet etme arzusundadır. [Buna göre] beşerî kurumlar teknolojik bilgi aracılığıyla manipüle edilebilir nesneler olarak ele alınacaklarsa doğa-benzeri gerçekliğin yasalara-tâbî birimleri olarak görülmelidirler. Beşerî kurumlar her halükârda ancak bu modele uydukları ölçüde sosyoloji için ilgiye değerdirler. Bernard Berelson'ın bir zamanlar samimiyetle ifade ettiği gibi "Nihaî hedef,

insan davranışını bilim insanlarının [doğa bilimcilerin] fiziksel kuvvetlerin veya biyolojik varlıkların hareketlerini, ya da daha yakın bir alandan örnek verirsek, [iktisatçıların] malların ve fiyatların piyasadaki hareketlerini anlamaları, açıklamaları ve öngörmelerine benzer şekilde anlamak, açıklamak ve tahmin etmektir".[32] Bu hedefin tarafsız olarak ve insanın evrensel "eylemek için bilmek" arzusu dışındaki dünyevî bağlılıklardan kurtulma [arınma] olarak görülmesi ve tasvir edilmesi doğaldır. Belirli bir toplumun sınırları içinde bu nihaî hedefin üretebileceği her tür bilgi bir anlamda tarafsız bir bilgidir. Gerçekten de, (mevcut toplumsal koşullarda bol miktarda bulunsa da) bilginin kendisinde, ondan toplumun bir kesimi yerine başka bir kesimi tarafından özel olarak faydalanılmasını önceden belirleyen [içkin] hiçbir şey yoktur. Bu türden bilgideki içkin taraflılığın kökeni bir başka yerde, onun salt teknik ilginin/çıkarın önkoşulları tarafından belirlenen ufkun dışına çıkmayı inatla (fakat amaçları göz önünde bulundurulduğunda ihtiyatlı bir şekilde) reddetmesinde yatar. Fakat bu teknik-araçsal hizmete bağlılığını açıkça ilân eden bilgi aleyhinde pek de kullanılamaz. Sosyoloji kendisiyle barışık olmak, verdiği söze sadık kalmak ve vadettiği şeyleri yerine getirmek için teknik olarak sağlam ve etkili bir eylemin tek nesnesi olan burada ve şimdiki gerçekliğin sınırlarının ötesine geçmenin cazibesine kararlılıkla direnmek zorundadır. Pozitif sosyoloji programının en açık sözlü vaizi George Lundberg sosyolojinin siyasal olarak kararlı bir girişim olması gerektiği (ya da olduğu) yönündeki iddialarla (ya da ithamlarla) karşılaştığında gerçekten de haklı olarak öfkelenebilir:

> Hangi şekilde olursa olsun bilimin herhangi siyasal bir uçurtmanın kuyruğu hâline getirilmesine karşıyım... Siyaset bilimcilerin her siyasî rejim için vazgeçilmez olduğunu vurguladım.

---

[32] Bernard Berelson, "Introduction to the Behavioural Sciences", Voice of America Forum Lectures, *Behavioural Sciences Series*, s. 2.

> Sosyal bilimcilerin [siyaset bilimcilerinkine] denk bir statü elde etmek için daha çok çalışmaları gerekir. Geleceğin sosyal bilimleri insanlara varoluşun amaçlarını ya da mücadelenin hedeflerini dikte etme iddiasında olmayacaktır. Onlar sadece olası alternatifleri, her birinin sonuçlarını ve insanların zaman zaman peşinden koşmaya değer bulacağı hedeflere ulaşmanın en etkili tekniğini ortaya koyacaklardır.
> Hiçbir rejim bu olmadan ayakta kalamaz.[33]

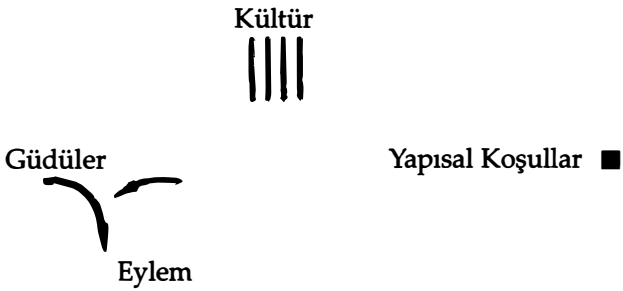
Âdil olmak gerekirse, *Wertfrei* [tarafsız] bir sosyoloji can sıkıcı bir problem olan bilim insanlarının toplumsal sorumluluğu probleminden, yani herkesi tatmin ve ikna etmek için 'tarafsız davranma' sorumluluğundan tıpkı doğa bilimciler gibi uzak duramaz. Fakat iddia şu ki, insanların sosyolojinin manipüle edilmesinde rol oynadığı nesneler oldukları gerçeği sorumluluk ve yükümlülük meselesini nitelik olarak farklı bir ışık altında ortaya koymaz.

Aslında Lundberg'in işaret ettiği husus neredeyse önemsiz ve sıradan bir gerçektir. Rejimler arasındaki hiçbir ideolojik ayrılık onların Lundberg'in programında oldukça ikna edici bir şekilde ortaya konulan teknik hizmet türüne dönük –kimi zaman fark edilmeyen, fakat her zaman 'nesnel olarak' mevcut olan– eşit oranda (anormal derecede tarihsel çeşitlilikler sergileseler de) yoğun ilgileriyle pek de alâkalı görünmemektedir. Bu programın ideolojik kamplaşmalar açısından, bir başka ifadeyle toplumsal süreçlerin fiili ve müstakbel yöneticilerinin insanların beğenmelerini veya her halükârda düzenli davranışları aracılığıyla hayata geçirmelerini ve sürdürmelerini istedikleri belirli toplumsal organizasyon modelleri açısından gerçekten 'tarafsız' olduğuna dair çok az şüphe vardır. Bu programa mantıklı bir şekilde atfedilebilecek türden bir 'taraflı bağlılık' tamamen farklı mahiyette ve mevcut (ayrıca olası ve ortaya çıkabilecek) siyasal kampları aşan bir bağlılıktır.

---

[33] George Lundberg, "The Future of the Social Sciences", *Scientific Monthly*, October 1941.

Mantıksal olarak, sosyal bilim insan davranışlarını iki farklı şekilde etkileyebilir –'mühendislik' işlevini iki farklı şekilde yerine getirebilir. Eğer 'mühendislik', tanımı gereği, bir nesnenin kendi dışındaki faktörler tarafından şekillendirilmesinden veya yeniden şekillendirilmesinden oluşuyorsa ve söz konusu nesnenin dahli olmadan tasarlanıyorsa, bu durumda bu ikisi [iki işlev] arasındaki farkı, aşağıda şematik olarak gösterildiği gibi, bizzat insan eyleminin yapısı belirler:



Bireyin güdülerinin (kültürel olarak işlemden geçirilmedikleri sürece) sosyal bilimler tarafından ele alınan faktörlerin erişim alanının dışında kaldıkları dikkate alınırsa (bu güdüler sözgelimi doğrudan ilâçlardan, beyin ameliyatı vb.nden etkilenebilirler), geriye yine de dışarıdan bir etkinin eylemin gidişatına nüfuz edebileceği ve onu değiştirebileceği iki açıklık [kapı aralığı] kalır. Bunlardan ilki geniş anlamda 'kültürel' açıklıktır. 'Kültürel açıklık' bireye karşı karşıya kaldığı durumu değerlendirmek ve 'doğru' eylem tarzını (yani, birçok anlamından birine göre, övgüye değer, örneğin etkili ya da ahlâken yüce olan eylem tarzını) seçmek için kullandığı bilişsel iddiaları ve normatif talimatları iletir. Bireyin bu türden kültürel faktörler tarafından işlemden geçirilen ve farklı eylem tarzlarının göreli değerlerini değerlendirmek için müracaat edilen güdüleri, aslında, yaygın olarak kullanılan 'durumun tanımı' kavramının muadilidir. Eyleme kültürel açıklıktan giren faktörlerin hedefi tam da durumu tanımlamaktır. Kültü-

rel faktörler aktöre ortam hakkında, kendisi hakkında ve ortamla kendisi arasındaki karşılıklı ilişkiler hakkında yeni malûmatlar, yeni eylem tarzlarına dair bilgiler ya da eylemin muhtemel amaçlarına dair imgeler sunarak, onu duruma ve durumun olası sonuçlarına ilişkin görüşünü değiştirmeye ya da tam tersine önceki tanıma olan bağlılığını güçlendirmeye sevk edebilir. Örneğin bireysel tatminin ve eylem özgürlüğünün sınırları *ile* toplumsal güç ve zenginlik ağları arasındaki (normalde bakıldığında fark edilmeyen) yakın bağlantılar meydana çıkarılarak bireyin kişisel ıstırap ve hayal kırıklığı deneyimi entelektüel bir 'tüketici yoksunluğu' şemasından bir 'sınıfsal sömürü' şemasına nakledilebilir. Buna uygun olarak, müteakip eylem sanayi ve ticaret odaklı bağlamdan bütünsel ve toplum-odaklı bir bağlama tekrar yönlendirilebilir. Ya da, bireysel çabaların ve başarıların çeşitli bileşenlerini ulus olarak adlandırılan ortak bir birime bağlayarak ulusu sadakatin birincil nesnesi olarak görme eğilimi ve buna bağlı olarak ortaya çıkan etnosantrik davranış eğilimi pekiştirilebilir.

Dolayısıyla 'kültürel' faktörler bireysel bilince hitap ederler. Kültürel faktörler bireysel vizyonu genişletme, bireysel 'ham' deneyimin gözden geçirileceği ve değerlendirileceği yeni, beklenmedik ufuklara işaret etme eğilimindedirler. Kabul edilmeleri ve böylece bireyin davranışlarını etkili bir biçimde yeniden şekillendirebilmeleri için bu faktörlerin bireysel taleplerle bir bakıma uygunluk içinde olmaları gerekir: bireyin özel hafızasında ve grubun hafızasında birikmiş ve tortulaşmış kişisel deneyime uygun olarak algılanmaları gerekir. Bu faktörlerin kabul görmeleri (ve hatta reddedilmeleri) mantık kurallarına (zorunlu olarak mesajın doğruluğuna değilse bile, mevcut hâliyle formel mantığın kurallarına) tâbidir. Kültürel faktörlerin 'akla uygun olduklarında', yani bireysel durumla ilgili mevcut bilgileri anlamlı ve anlaşılır kıldıklarında ve bireyin daha önceki deneyimlerinin birbirinden farklı unsurlarına görünür bir tutarlılık kazandırdıklarında sahiple-

nilme/benimsenme ihtimalleri yüksektir. Bunlara ek olarak, kültürel faktörlerin nahoş bir şekilde deneyimlenen bir işi halletmenin veya tatmin edici olduğu düşünülen bir durumu istikrarlı kılmanın umut verici ve güvenilir bir yolunu göstermeyi başardıklarında kabul görme olasılıkları daha da artacaktır. Öte yandan, daha önce biriktirilmiş ve deneyimle desteklenen bilgilerle büyük ölçüde çelişiyor gibi görünmedikleri sürece kültürel faktörlerin reddedilmeleri hiçbir şekilde kaçınılmaz olmayacaktır. Neticede, kültürel faktörler yeni bakış açıları sunarak (yeni olgusal bilgiler sağlayarak) veya "vicdanı uyandırarak ve harekete geçirerek" (yeni değerler sağlayarak) insanın eylemlerini yönlendirebilirler ve yeniden yönlendirebilirler. Kültürel faktörler her iki durumda da bireyin bilişsel ve ahlâkî olarak erişebileceği seçenekler yelpazesini ve bunun sonucu olarak bireyin eylem özgürlüğünü genişletirler.

Bu durumda belirli bir hacimdeki bireysel deneyim ve/veya grup deneyimi birden fazla anlamlı yoruma olanak tanır. "Uygunluk ve yeterlilik" her şeyden önce bir derece meselesidir; uygunluk ve yeterlilik pratikte teste tâbî tutulmadıkça kesin olarak tespit edilemez. Bu nedenle, deneyimi anlaşılır kılan ve böylece kabul yönünde güçlü bir öneri sunan birden fazla entelektüel şema mevcut olabilir. Ve kabul ya da ret, genel olarak, hem bir rekabet meselesi hem de pratik sınama meselesidir. Bu süreçte deneyim, kültürel formüller ve eylem üçlüsü arasındaki etkileşimin çeşitli şekillerde ideoloji adı altında toplanmış olan bu iki yönü ortaya çıkar. Nasıl tanımlanırsa tanımlansın 'ideoloji' terimi (özü ne bir mesaj *ile* –mesajın tasvir ettiği iddia edilen– 'gerçeklik' arasında çarpıtılmış bir ilişki olan, ne de yazarı [faili, aktörü] bazı eylemlere sevk ettiği varsayılan) taraflı, bilimdışı bir tutum olan bir olguya işaret eder. 'İdeolojik' teriminin bu niteliği, aslında –durumun bireysel tanımlarını etkileyen– söz konusu fikirlerin gerçekliğin yorumları ve eylem kılavuzları olarak kabul edilmelerinin ya da reddedilmelerinin belirli bir biçimine işa-

ret eder. İdeolojilerin bariz yanlılıkları veya 'genel konsensüs'ün fazlasıyla titizlik gerektiren şartlarını yerine getirmedeki kendine özgü yetersizlikleri içsel kusurlarından ve şekilsel noksanlıklarından değil, nihayetinde toplumsal pratiğin anahtarı durumunda olan bireysel açmazların ve grup açmazlarının ve bireysel deneyimlerin ve grup deneyimlerinin kalıcı çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır.

Çok sayıda rakip kültürel formülün eşanlı varlığı, bu formüllerin (olası uygulamalarını belirlemek için) çok çeşitli bireysel deneyim ve grup deneyimi açısından uygunluklarını ve yeterliliklerini önceden değerlendirmenin imkansızlığı ile birleştiğinde, 'kültür mühendisliği'nin –sözlü karşılıklı konuşmaların ve pratik testlerin dönüşümlü olarak birbirinin yerini aldığı– bir söylem biçimi kazanmasına neden olur. Kültürel formülün özümsenmesi durum tanımı yeniden oluşturulacak olan kişinin veya grubun aktif duruşunu gerektirir. Aydınlanma sürecinde inisiyatif muhtemelen eşit olmayan bir şekilde dağılır, fakat süreç ilerledikçe eylemin özneleri ve nesneleri arasındaki ayrım bulanıklaşma eğilimi gösterir. 'Kültürel etki' hem teorik hem de pratik olarak aktörün faaliyetini yönlendirir; onu aktif bir seçim yapma durumu içine sokar ve kendi davranışını ve davranışının ortaya çıktığı toplumsal ortamla olan ilişkisini yeniden analiz etmeye zorlar. Yeni ve alternatif kültürel formüller aktörün kendi faaliyeti karşısında tarafsız bir tutum takınmasını, kendi faaliyetine nesnel olarak incelenebilecek ve güvenilir bir şekilde değerlendirilebilecek bir nesne olarak yaklaşmasını sağlar. Bu yeni ve alternatif kültürel formüller, aktörü kendi yaşam rutinin dışına çıkararak, onu alışkanlığın –üzerlerinde düşünülmediği sürece kurtulmanın imkânsız olduğu– prangalarından kurtarabilir. Kısacası, insanın eylemini aydınlanma süreci yoluyla, kültürel söylem aracılığıyla etkilemek özgürlüğü sağlamanın bir aracıdır.

İnsan eyleminin kültürel bileşeninin aksine, aktörün durumunun –genellikle 'yapısal kısıtlamalar' olarak sunulan–

'nesnel' yapısı bireysel eylemin veya grup eyleminin hedefleri ve anlamları hakkında çok az şey anlatır; aktörün durumunun nesnel yapısının genel eylem şeması içindeki tek rolü aktörün 'duyarlılığının' nihaî sınırlarını belirlemekten –olası eylemleri gerçekçi eylemler ve başarıya götürmeyecek eylemler olarak sınıflandırmaktan– ibarettir. Aktörün durumunun nesnel yapısı bireyin veya grubun benimseyebileceği eylem tarzlarından hangilerinin başarı şansına sahip olduğunu ve hangilerinin daha en başından itibaren başarı şansına sahip olmadığını belirleyecektir. Başka deyişle, yapısal kısıtlamalar bireysel özgürlüğün veya grup özgürlüğünün sınırlarını tayin ederler. Durumun yapılanma derecesine bağlı olarak özgürlük alanı geniş veya dar olabilir. Teorik olarak, belirli bir amacın peşinde koşmayı belirli bir durumda gerektiği ölçüde imkânsız kılacak şekilde sınırlandırmak mümkündür; çünkü ya rasyonel bir birey gerçekçi olmadığı kabul edilen bir çabadan uzak duracaktır ya da, bu türden bir çaba içinde olsa bile, ilgili bilgi veya kavrayış eksikliğinden dolayı bu çabası onu hiçbir yere götürmeyecektir. Yapısal kısıtlamaların bu olağanüstü niteliği, prensipte, bir bireyin ya da grubun belirli bir eylem tarzını benimsemesini ya da terk etmesini isteyen herkes tarafından istismar edilebilir. Fakat bu kez etki durumun tanımından ziyade doğrudan yapısı üzerinde (yani aktörlerin bilincinden ziyade eylemin gerçekleştiği dış ortam üzerinde) uygulanacaktır. Bu türden bir etkinin tesir gücü amacın doğru veya ahlâken meşru olduğunu kabul etme isteğine bağlı olmayacaktır; bu etki kesinlikle bir söylem [diyalog] içermez ve sürecin katılımcıları arasında rol değiş-tokuşu [değişimi] ihtimalini ortadan kaldırır. Aksine bu etki statüde kalıcı bir eşitsizliği ve 'özne' ile 'etki nesnesi' arasında bir bölünmeyi ön-varsayar. Bu yüzden, etkileyen failin kullandığı bilgi davranışlarını şekillendirmek üzere olduğu insan nesnelerin deneyimlerinden bağımsız olarak etkilidir ya da etkisizdir. Bu yüzden, insan nesnelerin deneyimleri konu dışıdır ve söz konusu bilginin

doğrulanması (veya yanlışlanması) sürecinde göz ardı edilebilir; ve –bu türden koşullar devam ettiği sürece– bu 'insan nesneler'e gerçekten de doğa bilimlerinin yardımıyla manipüle edilen nesnelerden farklı olmayan 'şeyler' olarak bakılabilir. Bu anlamda Lundberg'in peşine düşmeyi önerdiği bilginin ideolojik-olmayan karakteri konusundaki ısrarı pekâlâ haklı bir ısrardır. İnsan-nesnelerin teknik-araçsal olarak ele alınmaları gerçekten de hakiki empirik-analitik bir insan ilişkileri biliminin üzerinde güvenli bir şekilde inşa edilebileceği bir temeldir.

Lundberg tarafından savunulan bilimin pratik uygulanması, daha önceden tartışılan durum-tanımı-yoluyla-mühendislikten farklı olarak, durum-yoluyla-mühendislik olarak tanımlanabilir. Lundbergci mühendislik tipini örneklemek için oldukça basit bir didaktik şekle indirgenmiş olan tipik bir durumu ele alalım. Bu tipik durumda 'etki şeması' aşağıdaki şekli alacaktır:

i. A alternatif X veya Y eylemi ile karşı karşıyadır.
ii. B A'nın X eylemini gerçekleştirmesini istemektedir.
iii. B akabinde mevcut varlıkları [ve kaynakları]
iv. ya X eylemine bağlı ödülleri artırmak ya da Y eylemine bağlı cezaları azamiye çıkarmak için kullanabilir.
v. iii'ün ardından A'nın X eylemini gerçekleştirme olasılığı artık eskisine göre daha yüksektir.

Tüm bu olaylar gerçekleştiğinde B'nin gerçekten de A'nın eylemini 'tasarladığını' söyleyebiliriz; fakat önemle belirtmek gerekir ki, yukarıda açıklanan türden bir durumda 'tasarlanan' şey eylemin kendisinden ziyade, belirli bir eylemin gerçekleşme olasılığıdır. Sahip olduğu varlıklar [ve kaynaklar] ne kadar büyük olursa olsun, B A'nın davranışları üzerinde, tüm olası alternatifleri dışlama anlamında, hiçbir zaman tam bir hâkimiyet sağlayamayacaktır. A'nın durum tanımı nihaî karara götüren olaylar zincirinde yerinden oynatılamaz, sabit bir

halkadır. Yine de B alternatiflerin [alternatif eylemlerin] maliyetini yeterince yükseltmeyi başardığı takdirde 'kaçınılmazlık'tan neredeyse ayırt edilemeyecek bir 'çıkmaza' çok daha fazla yaklaşılabilir. B bunu A'nın seçim ve eylem özgürlüğünü sınırlayan yapısal kısıtlamaları doğrudan manipüle ederek yapar.

Dolayısıyla, A B'nin eyleminin dolaylı bir nesnesi, A'nın durumu ise B'nin eyleminin doğrudan nesnesidir. B'nin A'yı istediği türden bir harekete yöneltmek için ihtiyaç duyduğu bilgi aktörün durumunun unsurlarının yeniden düzenlenmesine bağlı olarak belirli bir eylemin istatistiksel olasılığının arttığı ya da azaldığı bilgisidir. Öncelikle anlaşılabilirlik gereksinimini karşılamayı amaçlayan Durksonscu tipte bir sosyoloji tarafından sunulan imgeler ve tanımlar teknik-araçsal rollerini sadece aktörlerin bilinçleri aracılığıyla yerine getirirken, ikinci tip mühendisliğe hizmet eden bilgi türü ise 'davranış bilimleri' olarak adlandırılan alanda geliştirilmiştir. Bu türden bir bilgiyi elde etmek için, B. F. Skinner'ın sözleriyle, "tekrarlanabilir bir davranış parçasını" "üç halkadan oluşan nedensel bir zincir" içinde düzenlemek gerekir: (1) organizma üzerinde dışarıdan gerçekleştirilen bir işlem (örneğin susuz bırakma); (2) içsel bir durum (örneğin fizyolojik veya psişik bir dürtü [sözgelimi susama]) ve (3) bir davranış türü (örneğin su içme)". Bununla beraber, ikinci halka [içsel durum] "manipüle edemediğimiz sürece davranışı kontrol etmede işe yaramaz".[34] Dolayısıyla, zincirin ikinci halkasını, tıpkı "gizemli özgür irade kavramı"nda yaptığımız gibi, sonuçlarımıza hiçbir katkıda bulunmayacak bir unsur olarak göz ardı edebiliriz. Analitik olarak, insan davranışının sözgelimi sineklerin davranışlarının araştırılmasında karşılaşılan problemlerden temelde farklı bir problem yaratmadığı savunulmaktadır; ve sinekler söz konusu olduğunda "hiç kimse bir sineğin yörüngesini hesaplama-

[34] B. F. Skinner, "The Scheme of Behaviour Explanation", *Philosophical Problems of the Social Sciences*, ed. David Braybrooke, Macmillan. 1965: 44.

dıysa, bunun tek nedeni hiç kimsenin bu hesaplamayı yapmakla yeterince ilgilenmemiş olmasıdır". Yine de insan ve hayvan davranışları arasında bir fark vardır: eldeki bütün bilgiler, eğer herkesin erişimine açıksa, (sinekler değil) insanlar söz konusu olduğunda kendini çürüten bir kehanete dönüşebilir. Bu itiraz karşısında Skinner kararlılıkla şöyle cevap verir: "İlgili kamuoyu yoklamasından elde edilen sonuçların seçim sonrasına kadar saklı tutulamamasının pratik sebepleri olabilir, fakat tamamen bilimsel bir girişimde bu türden bir durum söz konusu olmayacaktır".[35] Davranış bilimlerinin hizmet etmeyi amaçladığı teknik-araçsal ilgi/çıkar tipinin "kontrol altındaki aktörlerin" bilinci için hiçbir faydası yoktur. Bu teknik-araçsal ilgi/çıkar tipi ilişkili argümanlarda ortaya çıkıyorsa, bu sadece onun tamamen bertaraf edilmesi daha iyi olacak olan tahriş edici ve rahatsızlık yaratıcı bir role sahip olmasındandır.

Bu nedenle, yukarıdaki durumda aranan ve peşinde olunan bilgi etkin bir şekilde tatbik edildiğinde davranışlarını etkilemek üzere olduğu bireylerden veya gruplardan uzak tutulabilir. Bu, salt teknik bir tedbir olmaktan ziyade, söz konusu bilginin ayrılmaz bir özelliğidir. Bu türden bilgi insanları (i) "düşünenler ve eylemde bulunanlar" ve "eyleme yöneltilenler" olarak, (ii) "eylemin özneleri" ve "eylemin nesneleri" olarak kutuplaştırmaktan başka bir şey yapamaz. Bu türden bilginin tüm bilinci, değerleri ve hedefleri –yani 'öznel' olan her şeyi– göz ardı ettiği doğru değildir. Bu bilginin önemsiz olanın alanına [konu dışına] terk ettiği şey, sadece, pekiştirme-yoluyla-kontrol-edilen nesnelerin [insanların] güdüleri, tercihleri, normları ve inançlarıdır. Doğal olarak burada kontrol-edilen nesnelerle [insanlarla] iletişim kurmak veya onları gerçekten de bu iletişim temelinde yeniden biçimlendirmek amaçlanmaz; davranış bilimleri programının tanımladığı söylem evreninde "bir diyalog olarak bilgi" söz konusu bile ola-

[35] B. F. Skinner, "Is a Science of Human Behaviour Possible?", a.g.e., s. 24-25.

maz. Bu anlamda davranış bilimlerinin çıktısı [ürettikleri bilgi] aslında tıpkı bürokrasinin kendisi gibi ideolojik olarak tarafsızdır: davranış bilimlerinin çıktısı [ürettikleri bilgi] bürokrasinin bakış açısını kendini herhangi bir manipülasyon hedefine tâbî kılmaksızın dünyayı manipüle edebilir bir şey olarak algılamak için kullanır ve böylece manipülasyonu teknik bir mesele olarak konumlandırır.

Fakat bu teknik davranışsal bilgi aracı –onu değer atfettikleri hedefleri gerçekleştirmek için kullanmak isteyebilecek– herkesin erişimine açık mıdır? Skinner kuşkusuz sorunun farkındadır: "Davranış üzerinde ancak bu davranışın gerçekleşmesine yol açan faktörleri kontrol edebildiğimiz ölçüde kontrol sağlayabileceğimiz doğrudur. Bilimsel bir araştırmanın yerine getirdiği işlev 'bizim' sahip olduğumuz kontrolü optimal olarak kullanmamızı sağlamasıdır". Burada 'biz' ibaresi açıkça davranışla ilgili bulguların kullanılması ve uygulanması için gerekli olan kaynakların kontrolünü hâlihazırda elinde tutmakta olan insanlar anlamına gelmektedir. Davranış bilimlerinin sağlamayı amaçladığı bilgi tipi varlıkların mevcut hâldeki dağılımına müdahale etmez; bu bilgi tipi olsa olsa mevcut eşitsizlikleri pekiştiren ve daha da kutuplaştıran "kanalize edici ve yönlendirici" bir etkiye sahip olacaktır. Dolayısıyla, 'biz' ibaresi, 'insan statüsü'nü bilimin sunabileceği faydalar temelinde evrenselleştirmek yerine, insanları son derece eşitsiz iki gruba daha keskin bir şekilde böler. 'Tarafsız teknoloji'nin harikaları, muhtemelen, bir mahkûmdan ziyade hapishane müdürünün, bir askerden ziyade komutanın, bir memurdan ziyade genel müdürün, bir partinin üyesinden ziyade liderinin işine daha çok yarayacaktır. Bu yüzden, davranış bilimlerinin hizmet ettiği mühendislik türü eylemin özneleri ve nesneleri, kontrol edenler ve kontrol edilenler, üstler ve astlar arasında zaten mevcut olan bölünmeyi pekiştirmesi ve bu bölünmenin ortadan kaldırılmasını aksi yönde bir duruma izin vermeyecek bir şekilde zorlaştırması anlamında, başından

itibaren (alışıldık ideolojik tarzda olmasa da) taraflı ve yanlıdır.

Bununla beraber, davranış bilimlerinin –istemeden ve farkında olmadan da olsa– hâlâ yerine getirdiği aydınlatıcı etki hafife alınmamalıdır. Davranış bilimlerinin 'insan'a ve insan eylemlerinin mekanizmasına ilişkin yaydığı imge 'dünya'yı manipüle edilebilir bir dizi nesne olarak ve 'yaşam süreci'ni de –çözümü iletişimi ve söylemi [diyaloğu] gerektiren türden problemlerden ziyade– bir dizi teknik problem olarak algılama eğilimine neden olabilir. Bu durumda bilgelik ve anlam özlemi "kendi işini kendin yap" tarzında bir teknik talimata dönüşerek yozlaşacak ve 'anlamlı hayat' problemi "dost nasıl kazanılır ve insanlar nasıl etki altına alınabilir?" veya aksine "kişi biraderlerini bir şekilde nasıl alt edebilir?" sorusuna dönüşecektir.

Bu nedenle, programatik düzeyde tutsaklığın bilimi olarak hareket eden iki sosyoloji türünden biri diğer sosyoloji türünün insanları uzlaşmaya teşvik etmeye çalıştığı katı gerçekleri pekiştirme eğilimindedir. İkisi de, kendine özgü bir şekilde, kültürel alanda esasen muhafazakâr bir rol oynamaktadır. İkisi de, kendine özgü bir şekilde, alternatif toplumsal varoluş biçimlerini bastırma ve tarihsel olarak yaratılmış olan durumu [gerçekliği] doğa-benzeri gerçeklikle kavramsal ya da pratik olarak özdeşleştirme eğilimindedir.

Bu tür bir sosyoloji gündelik hayatın sürdürülmesine sıradan günlük rutini (tanımlama-yoluyla mühendislik rolünde) biçimlendirerek ve güç/iktidar ağının etkililiğini (durum-yoluyla-mühendislik rolünde) artırarak ne kadar iyi bir şekilde hizmet ederse etsin, onun insanın özgürleşmesi yönündeki süregiden deneyimi açıklayamaması ve bu deneyimin teşvik edilmesine yardımcı olamaması tekrar tekrar muhalefete ve isyana yol açmaktadır.

2. Bölüm

Sosyolojinin Eleştirisi

Husserlci Devrim

Gördüğümüz gibi, insan varoluşuna dair sosyolojik açıklamaya inandırıcılık kazandıran şey sağduyusal, sıradan gündelik deneyimdir. Sosyoloji kendi faaliyetinin meşruiyetini test etme ve kanıtlama görevini bu güçlü ve her durumda hazır olan destek sayesinde ihmal edebilir. Sosyolojinin meşruiyeti sorgulanmaz, bu meşruiyeti gündelik deneyimin akışının teyit ettiği varsayılır: sosyolojinin meşruiyetini korumanın ve sürdürmenin tek yolu bu olduğunda, geçerliliği şüphe götürmez olan söz konusu görev [kendi faaliyetinin meşruiyetini test etme ve kanıtlama görevi] yerine getirilirken doğruluk ve kesinlik gibi teknik bir mesele sorunsal olarak kalmaya devam eder.

Bu nedenle, sosyologlar inşa ettikleri ve donattıkları görkemli yapının temellerini en dipten başlayarak nadiren sorgularlar. Gerçekte, sosyolojinin kendi ana kaynağı [sağduyusal, gündelik deneyim] karşısında takındığı bu tavır, yoksul kökenden gelen bir 'sonradan görme'nin atalarına karşı sıklıkla takındığı o bilindik mahcup suskunluktan ve nevrotik gösterişçi küçümsemeden oluşan tuhaf karışımı çarpıcı bir şekilde hatırlatmaktadır. Sosyoloji resmî olarak sağduyunun eleştirisidir. Gerçekte, bu sosyolojik eleştiri asla temellere kadar inmez ve hem sağduyuyu hem de sosyolojiyi anlamlı

kılan ortak kabulleri asla gün ışığına çıkarmaz. Belki de tam da bu yakın akrabalık nedeniyledir ki, sosyoloji kendini sağduyunun dışında, bu zımnî ön-kabullerin [ortak kabullerin] görünür hâle gelmesini sağlamaya yetecek kadar uzak bir mesafede konumlandıramaz. Bu güvenli alanın dışına böylesine uzun bir adım atmak pragmatik olarak kesinlikle akıllıca olmayacaktır. Sağduyunun sağladığı ontolojik kanıtların güvenirliğini sorgulamak, kesinlikle, tutsaklığın biliminin tüm yapısını kolayca yerle bir edebilecek bir deprem anlamına gelecektir. Sağduyusal deneyimin geçerliliği üzerine naif, felsefî olarak rafine edilmemiş bir düşünce bile duygusal güvenliğin ve kendini beğenmişliğin ne kadar kırılgan bir temele dayandığını ortaya koymaktadır. Robert Heilbroner'ın ifadesiyle:[1]

> Batı empirist geleneği içinde yetişen sıradan bir kişiye fizikî nesneler genellikle zaman ve mekânda orada 'kendi başlarına' var olan şeyler olarak ve birbirinden ayrı ve farklı duyu-verileri öbekleri olarak görünürler. Aynı şekilde toplumsal nesneler de çoğumuza şeyler olarak görünür... Tüm bu gerçeklik kategorileri kendilerini bilincimize genellikle –onları toplumsal evrenin diğer yönlerinden ayıran tanımlanmış sınırlara sahip şeyler olarak– kendi başlarına varlarmış gibi sunarlar. Ne kadar soyut olurlarsa olsunlar, onlar [toplumsal nesneler] sanki elimize alıp bakabileceğimiz nesnelermiş gibi algılanmaya meyillidirler.

Aktarılan paragrafta olduğu gibi, bu incelemenin en başında bile sosyolojinin normalde tartışmaya isteksiz olduğu iki şey ortaya çıkmaktadır. İlk olarak, gerçeklik kategorilerinin nesnelliğine dair ontolojik bilgimiz, nihayetinde, bu kategorilerin sıradan insana "nasıl iseler öyle göründükleri" gerçeğine dayanır; bu görünümün ve görme biçiminin kendisi asla yalın ve saf değildir, kompleks bir eğitim ve öğretim sürecinin sonu-

---

1 Robert Heilbroner, *Through the Marxian Maze*, The New York Review of Books, vol.18, n. 4.

cudur. İkinci olarak, nesnelliğin sözde sarsılmaz apaçıklığı gerçekte özünde totolojik bir süreç aracılığıyla sürekli olarak üretilir ve yeniden-üretilir. Empirizmin ontolojik ön-kabulleri kanıtlarını bu kanıtları sağlayan sağduyusal algılardan elde ederler; sağduyusal algılar da bu türden kanıtları, sadece, doğrulanmış oldukları varsayılan ön-kabuller tarafından bu amaç için eğitilmiş olmalarından dolayı sağlarlar.

Husserl ve fenomenoloji bilgimizi bu döngüsel sahte doğrulama sürecinden özgürleştirme iddiasındaydı. Onlar bu özgürleşmeye giden yolu sağduyusal kabullerin bilinçli olarak benimsemesinde değil, bu kabullerin toleranslı bir eleştirisinde gördüler. Bilgi sürecini tamamen kendi kendine harekete geçen (ve dolayısıyla yeniden biçimlenebilen), kendi-içine-kapalı, hava sızdırmaz [sımsıkı kapalı] bir alan olarak kavrayan Husserl insan bilgisini sağlam ve sarsılmaz bir temele oturtma görevini 'çekirdek deneyim'i [ilksel saf deneyimi] yabancı, kabul edilemez ilâve unsurlardan arındırma göreviyle özdeşleştirmiştir. [Ona göre] ayrıştırılması ve arındırılması gereken ilk unsur kesinlikle –sosyolojik faaliyetin (ayrıca diğer benzer çoğu faaliyetin) geçerliliğine olan inancın dayanağını oluşturan– varoluşa dair zımnî kabuldü.

Husserl'in projesi daha önce sorulmamış bir sorunun ortaya atılmasından ziyade, filozofların eski bir zihinsel meşguliyetinin yeniden canlandırılmasıydı. Bu girişimin şaşırtıcı etkisi, empirizmin kendi iddialarının doğruluğunu kanıtlama zahmetine katlanmayacak kadar sağlam bir şekilde yerleşik hâle gelmiş olduğu bir çağda, Husserl'in gündemde olmayan fikirleri alenen ve güçlü bir şekilde yeniden ifade etmesinden kaynaklanıyordu. Bununla beraber, potansiyel olarak bu fikirler Husserl tarafından entelektüel hafızanın uzak dehlizlerinden çıkarılıp felsefî analizin odağına geri getirilmeden çok önce Batı felsefe geleneğinin ayrılmaz bir parçası olarak kalmışlardı. Gerçekten de, bu fikirlerin kökeni Batı felsefe geleneğinin başlangıcına, yani Platon'un ve Aristoteles'in çalışma-

larına kadar uzanmaktadır. Husserl'den iki bin yıldan daha fazla bir süre önce bir fenomenin 'salt' varlığından türetilebilecek bilginin sağlamlığını sorgulayan filozof bizzat Platon'du: ona göre asıl hakikat zaman-dışı idealarda mevcuttur ve içgörü yoluyla, yani 'zorunlu olanla' dolaysız temas yoluyla keşfedilebilir. Husserl, aynı sebeple, nesnelerin varoluşuna bir ölçüde ikincil, bilhassa istikrarsız, değişken, ilineksel bir statü atfeder: o gerçek bilginin böylesine oynak, hareketli bir temele dayanmasının mümkün olamayacağı sonucuna varır. Aristoteles'e gelince, o özü varoluştan dikkatlice ayırır, onu kendi başına ve –daha önemlisi– varoluş karşısında özerk bir kategori olarak kavrar. 'Bir şey'in var olduğuna dair bilgi 'o şey'in ne olduğu sorusuna çok az ışık tutar. Var olma öze göre ilinekseldir ve bu nedenle özü aydınlatmaz; öte yandan, varoluş şeylerin özüne dâhil değildir ve dolayısıyla şeylerin özünden türetilemez. Özellikle bu son tema daha sonra İbn-î Sina tarafından kapsamlı bir şekilde tartışılmış ve onun eserleri aracılığıyla modern Avrupa felsefesinin dikkatine sunulmuş ve bu felsefe tarafından büyük bir şevkle özümsenmiştir. Teknik-araçsal ilgilere/çıkarlara bağlı bir bilimin ortaya çıkmasıyla birlikte, bu tema teknik öneme sahip hiçbir kullanışlı bilginin üzerinde serpilip gelişemeyeceği çorak bir zemin olarak 'özlerin' yavaş yavaş terk edilmesinde etkili olmuştur.

Öz-varoluş ikilemi epistemolojik bağlamda filozofların her zaman dikkatini çekmiştir. Bu ikilemin önemi "bildiğimizi zannettiğimiz şeyi nasıl biliyoruz?" veya daha spesifik olarak "bilgimizin doğruluğundan nasıl emin olabiliriz?" sorusunun merkezî bir soru olmasından kaynaklanıyordu. Modern bilimin en büyük başarısı, kesinlikle, kendi gündelik faaliyetlerini ve bu faaliyetlerin sonuçlarının sağladığı faydayı yukarıdaki sorulara verilebilecek herhangi bir cevaptan bağımsız hâle getirmeyi başarması ve böylece bu soruları kendi kendini idame ettiren sisteminin sınırlarının dışına çıkarmasıdır. Bir bilim ontolojik bir krizle karşı karşıya kalmadıkça bu türden

sorular yeniden onun 'doğrulama mantığı'nın ayrılmaz bir parçası hâline gelmez. Bununla beraber, bu soruların bilimin olağan pratikleriyle hiçbir ilişkisinin olmamasından dolayı, bu türden soruların kendi sorgulama mantıklarını bilim insanlarına her zaman empoze etmeleri pek olası değildir. Bu sorular, olsa olsa, normalde bilimin dışında olduğu düşünülen alanlardan gelecektir –bu da, bilimsel topluluğun kurumsallaşmış özerkliği göz önünde bulundurulduğunda, büyük ölçüde ihtimal dışıdır. Elbette sosyal bilimler olarak adlandırılan bilimler bu kuralın bir istisnasını oluşturmaktadır: sosyal bilimler, hem halktan geniş bir izler kitleye hitap etmelerinden dolayı hem de sağduyusal olarak erişilebilir deneyimi kendilerine araştırma-nesnesi olarak seçme kararlarından dolayı, araştırma-nesnelerini kendi özel kurallarına tâbî kılmayı ya da bilinçli olarak korunan meslekî seçkinciliğin sıradan araçlarıyla özerkliklerini tahkim etmeyi asla başaramazlar. Sebebi her ne olursa olsun, sosyal bilimler kendilerini epistemolojik problemlerden kesin bir şekilde arındırma konusunda organik olarak yetersiz olan yegâne bilimlerdir. Doğa bilimlerinden farklı olarak, sosyal bilimlerin hem pozitif bulguları hem de bu bulguların tamamen anlam yüklü olmaları doğrudan bu merkezî problem karşısında takınılan tutumla ilişkilidir. Sosyal bilimler, ne kadar çabalarlarsa çabalasınlar, epistemolojik meseleleri araştırmak için seçtikleri nesneden yalıtamazlar. Başka deyişle, toplumsal nesnelerin 'açıkça verili' varlıklarına dair itimat nihayetinde bu [epistemolojik] problemlere bağlıdır.

Saint Augustine daha sonra Husserl tarafından kendi felsefesinin temel taşı hâline getirilecek olan şu soruya neredeyse Platoncu bir cevap vermiştir: "Bilmek isteyen sen ne olduğunu biliyor musun? Biliyorum. Nereden biliyorsun? Bilmiyorum... Düşündüğünü biliyor musun? Biliyorum. O hâlde, düşünüyor

olduğun doğrudur. Evet, doğru".[2] Varoluşa dair hiçbir kesinlik –bizzat düşünmenin kesinliği hariç– daha ileri düzeyde bir sorgulamayı gereksiz kılacak türden bir açıklıkta insan düşüncesinde 'verili' değildir. Herhangi bir kanıt gerektirmeyecek bir açıklıkta 'verili olan' 'düşünme' olgusu şüphe götürmez tek gerçekliktir. Saint Augustine'in atmaktan ihtiyatla kaçındığı cesur adım 12 asırdan daha fazla bir süre sonra Descartes tarafından atılacaktır: Descartes ünlü "Düşünüyorum öyleyse varım" sözünde, düşünme olgusunun yanı sıra, 'düşünen özne'nin fiilî varlığının da dolaysız deneyimde doğrudan verili olduğunu öne sürecektir: bu nedenle, en azından bir nesnenin –düşünmemin "alt-katmanının"– var olup olmadığı sorusu bizzat düşünme edimi aracılığıyla kesin olarak cevaplandırılır. 'Düşünen özne' böyle bir yolla hem 'öz'ü hem de 'varoluşu' aynı anda doğrulamış olur. Kişi her ikisine [öze ve varoluşa] ilişkin güvenilir bilgiyi aynı kaynaktan ve aynı edim sayesinde elde edebilir. Aslında bu kaynağında kadim bilgelerin yer aldığı daha önceki felsefî gelenekten cesur ve hayatî önemde bir kopuştu. Descartes'ın gerçekte iddia ettiği şey, varoluşun özün hakikati kadar zorunlu ve kendini dayatan bir şey olduğuydu. Bu iddia emekleme çağındaki bilimlerin kendi ruhban bekçileri karşısında tetikte olmak zorunda kaldıkları zamanlarda önemli bir 'ilerleme' rolünü yerine getirmiş olabilir –fakat bu sözde bağdaştırmanın eğretiliği filozofların gözünden uzun süre gizlenemeyecek bir şeydi. Descartes'tan sonra, tıpkı ondan önce olduğu gibi, filozoflar kendilerini duyusal izlenimler lehine aklî içgörüleri aşağılayanlar ve –Platon'a sadık kalarak– "emeklemekte olan empirizmin" güvenilmezliğine hayıflanmaktan başka bir şey yapamayanlar olarak ikiye ayırmaya devam ettiler.

Moses Hess belki de '*cogito*'nun görkemli mantığının sahte olduğunu açıkça ilân eden ilk kişiydi. Hess Descartes'ın, yalnızca apaçıklığın gücüne dayanarak, 'düşünmenin farkın-

---

2 Gordon Leff, *Medieval Thought*'tan alınmıştır (Penguin, 1970: 39).

dalığı'ndan 'düşünen tözler'* kabulüne ve oradan da sözde aynı dolayımsızlığın garanti ettiği 'nedensel ilişkilerin gerçekliği'ne sıçramaya hiçbir şekilde hakkı olmadığını vurguladı. Hess'in metaforu aynaya bakan ve aynadaki görüntüsünün ardında bir başka nesne olması gerektiğine inanan bir çocuktur; çocuk merakını gidermek için hevesle aynanın arkasına bakar, ancak orada şaşkınlık içinde gözlerinin nüfuz edemediği karanlık bir yüzey bulur. Sonuç dehşet vericidir: ya bilgimizi düşünme edimiyle doğrulamayı başarırız ya da bilgimiz sonsuza dek hareketli kumlar üzerinde duracaktır. Husserl, bir bakıma, Hess'in taslağını zar zor oluşturup daha sonra terk ettiği bu görevi üstlenir.

Husserl hem zorunlu, yani 'olumsal varoluş'tan *bağımsız olma* ve hem şeylerin ne şekilde göründüklerini değil gerçekte ne olduklarını gösterme anlamında *özsel* ve hem de psikolojik, nesnel(l)eştirilebilir bir öznenin bilgiye vermek isteyebileceği herhangi bir keyfî anlamdan bağımsız olma anlamında *nesnel* olan bilgiyi elde edebileceğimiz ve bu bilgiye sahip olabileceğimiz koşulları şüpheye yer bırakmayacak şekilde belirlemekten daha azına razı olmazdı. Husserl böyle bir amaca ulaşmak için ontoloji ve epistemoloji arasındaki binlerce yıllık ayrılığa son vermeyi önerdi: bu iki felsefî disipline temel teşkil eden iki soru ya birlikte cevaplandırılabilir ya da hiç cevaplandırılamaz: "Nasıl biliyorum?" ve "Şeyler nedir?" soruları gerçekte haksız ve yanıltıcı bir şekilde ikiye bölünmüş tek bir sorudur. Sahip olabileceğim tek bilgi tam olarak şeylerin ne olduğuna dair bilgidir. 'Bilme' özün, yani şeylerin ayrılmaz niteliklerinin bilgisidir. Ve bilme özlerin 'var olmasının' tek yoludur. 'Varlık' '*Bilinç*'tir (Bewusstsein) –bilinendir; 'cogito' ve 'cogitatum', 'noesis' ve 'noema'** gerçekte, aynı bilinç edimini farklı yön-

---

* substantia cogitans: Descartes'a göre biri sonsuz, ikisi sonlu üç töz vardır. Sonsuz töz Tanrı, sonlu tözlerden biri maddî yer kaplayan varlık alanı olan doğa, ikincisi ise düşünen töz olarak insandır (çev. not.).

** noesis: bilinç edimlerinin özsel yapısı, tam maksatlı zihinsel süreç, yöne-

lerden de olsa yakalamaya çalışan kavramlardır. 'Noema' sonuçları açısından bakıldığında 'noesis' edimine, 'noesis' ise bilincin var olma kipi olarak görülen 'noema'ya gönderimde bulunur. Şeylerin kesin, açık ve şüphe götürmez şekilde bildiğimiz tek varoluşları tam da onların 'öz' olarak 'verililikleri'dir –bu bilgi-varoluş türü olumsal görünüşlere odaklanan empirizm tarafından kesinlikle kabul edilmez ya da dikkate alınmaz. Anlam, öz, *Bilinç*, hepsi doğrudan doğruya, açık bir şekilde ve aracısız olarak verili olan tek bir edimde, yani 'niyetli [yönelimsel] bilinç edimi'nde birlikte oluşur ve sürdürülür. Egemen felsefenin dünyamızı ve bu dünya içinde var olma tarzımızı betimlemek için bize kullanmayı öğrettiği 'özne' ve 'nesne' kavramları edimsel *Bilincin* keyfî olarak birbirinden yalıtılmış olan yönlerini taşlaştıran soyutlamalardan ibarettir.

Fakat 'doğal tutum' [natural attitude] –yani nesnelerin bize noesis'ten bağımsız olarak basitçe 'oradalarmış' gibi göründükleri dünyaya dair gelişigüzel, naif düşünme tarzı– zorunlu, özsel ve nesnel hakikati kavramamızı engeller. Doğal tutumun pek de 'doğal' olmadığı muhakkaktır; o sorgulanmadan benimsenen ve asla gözden geçirilmeyen çok sayıda denetim-dışı kabulün ve malûmatın kompleks bir ürünüdür. Sahte görünüşlerle ve yanıltıcı inançlarla dolu bu dünyayı öncelikle "terk edip geride bırakmadan" hakikate giden dikenli yola çıkılamaz. Terk edilip geride bırakılması gereken ilk şey şeylerin 'varlığına' dair sahip olduğumuz ya da sahip olduğumuzu sandığımız tüm bilgilerdir. Şeylerin 'orada' var olmamaları değil, fakat var olmaları ya da olmamaları hakikat arayışıyla tamamen ilgisizdir ve şeylerin 'orada', *Bilinçten*

---

limsel edim [düşünme edimi]; noema: bilinç yaşantısında olan, bilinç edimının özsel yönelimi [düşüncenin içeriği, düşünme nesnesi]. Husserl'de noema algılama, yargılama, sevme gibi bütün süreçlerde içkindir. Yönelimsel bir kendiliktir (*Husserl*, Kasım Küçükalp, Say Yayınları, 2006).

farklı bir şekilde nesnelleşmiş varoluşları özlerine hiçbir şey katamaz.

Dolayısıyla, dışarıdan ilâve unsurlar tarafından lekelenmemiş saf 'noesis'i içgörümüz için erişilebilir kılmak amacıyla gerçekleştirilmesi gereken bir dizi 'transendental indirgeme' mevcuttur. Bu indirgemelere varoluş sorunu 'paranteze' veya 'askıya alınarak' başlanır. Basitçe, şeylerin varoluşuna dair tüm düşüncelerin muhakememize girmesini engelleriz. Fakat başka indirgemeler de vardır ve bunlardan biri bilinci – varoluşun olumsal, özsel-olmayan görünümünü paylaşan– kültürün tüm etkilerinden arındırmayı amaçlayan 'monadik indirgeme'dir. Bu kapsamlı ve uzun indirgeme sürecinin sonunda sözde 'doğal' varoluşa gönderimde bulunan tüm yanıltıcı kabullerden tamamen arındırılmış 'saf (pure] öznellik' ortaya çıkar. Bu süreçte indirgenerek terk edilen pek çok kabulden biri de psikologların 'dışarıdan' nesnel bir şekilde keşfedilebilecek ve nesnelleştirilmiş bir dille layıkıyla betimlenebilecek orada bir 'nesne' olarak gördükleri 'bireysel bilinç' nosyonudur. Dolayısıyla, çözeltinin dibinde geriye kalan ve tüm yabancı unsurlardan titizlikle arındırılan tortu [şey] 'bireysel psişe' değil, aksine Kartezyen 'düşünen töz'le çok az ortak noktaya sahip olan 'transendental öznellik'tir. Transendental öznelliği harekete geçiren şey nedensellikten ziyade yönelimsellik/niyetselliktir. Transendental öznellik, 'çoklu indirgeme edimi' yoluyla, dünyayla nedensel irtibatlara kapalı, nesneler arasındaki ilişkiler temelinde tanımlanabilir hâle getirilir.

Sosyoloji eleştirisinin 'Husserlci felsefî devrimden' ilham alabileceği çeşitli yollar vardır. Kuşkusuz bu ilham yollarının hepsi, Husserl'in kendi özel bulgularından ve önerdiği çözümlerden ziyade, gerçekliklerin Husserlci temelde yeniden değerlendirilmesiyle ilgilidir. Bunlardan birincisi Husserl'in öznelliği geçerli –aslında tek geçerli– bilgi nesnesi statüsüne geri taşımasıdır. Artık davranışçı aşırılıklara itiraz ederken

Husserl'in otoritesine başvurulabilir. İkincisi ve daha önemlisi Husserl'in, Brentano'yu takiben, öznellik kavramına yüklediği kendine has aktif anlamdır: 'öznellik' her şeyden önce yönelimselliğiyle karakterize edilen bir 'kendilik', anlamlar üretebilen ve aslında bizzat şeyleri tek güvenilir *Bilinç* kipi içinde yaratabilen tek aktif unsurdur. Sosyologların anlamları 'nesnelleştirme', onları toplum veya kültür gibi birey-üstü kendiliklere dayandırma ve dikkati bu anlamların bireysel zihnin 'dışından' 'içine' taşındığı araçlara odaklama şeklindeki rahatsız edici alışkanlıklarından bıkmış olan eleştirmenler kendi otoritesini araştırmanın tersine çevrilmesini desteklemek için sunan saygın bir felsefeyi sevinçle selâmlayabilirler. Artık böylece kendi dünyasının saf ve bozulmamış kökeni olarak bireyden başlanabilir; bireyden başlama kararının istenilmeyen *apriori* kabullerden kurtulmayı, yani sağduyudan gerçek anlamda özgürleşmeyi sağladığına dair entelektüel açıdan rahatlatıcı duygunun tadı çıkarılabilir –bireyden başlamak bahsedilen bu bilimsel girişimin başarısının daimî kriteridir. Üçüncü olarak, anlamın Husserlci tarzda ele alınışı hermeneutiğin metodolojik ilkelerine radikallik ve bütünlük kazandırmak için aranan araçları sağlar. Anlam nesnelerin bir özelliği olmaktan ziyade niyet etmenin [niyetlenmenin] bir türevidir, fakat anlam aynı zamanda şeyler hakkında akla yatkın olması beklenen tüm güvenilir bilgileri de sağlar. Anlam, prensipte, "oldukları hâlleriyle" şeyler ile mukayese edilebilen ve edilmesi gereken ve bu nedenle bilimsel düşüncelerde varlığı daima bir mazeret/özür bulmayı gerektiren o hastalıklı öznellik türü tarafından içkin olarak sakatlanan bir şey değildir. Anlam, aksine, *Bilincin* aynı anda hem tek kaynağı hem de tek duyusu, şeylerin doğru bilgisini kavramak isteyen herkes tarafından meşru ve mantıklı bir şekilde ele alınıp tartışılabilecek tek varoluştur. Dördüncü olarak, anlamın 'geçerliliğinin' ('*Geltung*') fiilî düşünme sürecinden özgürleştirilmesinde [arındırılmasında] anlamlara dair geleneksel araştırmanın sıkı

sıkıya ilişkili gibi göründüğü birçok metodolojik tuzaktan çıkış yolu sezinlenebilir. Husserl'e göre psikologlar transendental öznellik içinde yer alan anlamın kendisini değil, sadece fiilî düşünmeye dayalı varoluşu ele almışlardır. Dolayısıyla, anlamlar, birey araştırmacının kişisel özelliklerine aşırı güvenmelerinden dolayı içebakışçı uygulamaları haklı olarak eleştiren metodolojik saflıkçıların gazabına uğramadan da geçerli bir şekilde araştırılabilir. Anlam somut bir bireyin zihninde benzersiz ve biricik şekilde yer alan bir kendilik değil, aksine her bir bireysel bilince aşkın ve dolayısıyla herkes tarafından erişebilir bir şeydir. Anlamın araştırılması artık dolaysız olarak sürdürülebilir: bilimsel gözlemlerin özneler-arası tekniklerine tâbî olan empirik alana herhangi bir aşamasında girilmesine gerek yoktur. Fakat, bu ihlâl gerçekleştiğinde (fakat sadece gerçekleştiğinde) özneler-arası doğrulamayla ilgili derhal ortaya çıkan can sıkıcı problemlerden bu nedenle lütufkâr bir şekilde kaçınılabilir. 'Nesnel gönderge'nin anlamın geçerliliği sorunuyla ilgisiz olduğunu ilân etmek gibi basit bir yolla, kişi kendi keşiflerinin meşruiyetini sorgulama olanağını bir kenara iter. Fenomenolojinin temel tanımları fenomenolojinin alanını kendi metodolojik kalesini fethedilemez hâle getiren yoğun bir kuleler ve hendekler hattıyla kuşatır. Bir fenomenolog olmadan fenomenolojiyi anlayamayacağımız ve ancak fenomenolog olduktan sonra dışarıdan gelen akınları soğukkanlılıkla değerlendirebileceğimiz konusunda Fink ve Scheler ile hemfikir olabiliriz: dışarıdan gelen bu akınlar kalenin kapısına dayandıkları anda güç kaybetmeye mahkûmdur. Aynı indirgeme yöntemini sadakatle uygulayan çeşitli fenomenologların anlama dair çok farklı sezgilere ulaşabilecekleri (fiiliyatta ulaştıkları) şeklindeki açık itiraz bile yalnızca 'nesnel hakikat' ya da "gerçekte olduğu hâliyle varlık" gibi kavramlar aracılığıyla organize edilen faaliyet içinde anlamlıdır: Husserl'in nihaî bir otorite konumuna yaklaşan herhangi bir şeyi açıkça reddettiği, bu şeye en iyi ihtimalle sadece kısmî, türev-

sel bir statü tanıdığı bir faaliyet içinde anlamlıdır. Sezgilerin çeşitliliği, belki de, bu indirgeme pratiğinin mükemmellikten bir ölçüde uzak olduğunu gösterir –ancak yine de bu çeşitlilik böylesi bir yöntemin geçerliliğini pek zayıflatmaz. Deyim yerindeyse, Husserl 'anlam-verme' edimini hiçbir zaman 'bir' bilen özneye atfetmemiştir; bilen özneler, sadece –bazen başarısız bir şekilde– transendental öznellik tarafından zaten 'verilmiş olan' anlamlara tıpkı skolastik Tanrı tarafından verilmiş anlamlarda olduğu gibi nüfuz etmeye, bu anlamlar üzerine düşünmeye çalışırlar.

Pratikte, Husserlci projenin tüm bu yönleri geleneksel olarak empirik faaliyetle özdeşleştirilen tekniklerin bir şekilde ikincil bir statüye indirgendiği bir araştırma türüne ilham verebilir. Bu teknikler 'gerçeklik' hakkında elde edilmeye çalışılan bilgiyi doğrudan sağlayan teknikler olarak kabul edilmek yerine, bundan böyle artık kendisinden gerçek bir metalin arıtılabileceği 'bir ham cevher' olarak ele alınacaktır. Empirik faaliyette muhakeme zinciri tersine çevrilmiştir. Husserl 'nesneleştirici soyutlamalar'ın sayısız katmanının altında gömülü hâlde olan 'transendental öznelliği' ortaya çıkarmak için 'çoklu indirgeme'yi uygulama çağrısında bulunmuştur. Husserl'in bu çağrısı doğrultusunda gerçekleştirilebilecek empirik araştırmada transendental öznelliğin gizli varlığı verili olarak kabul edilir ve transendental öznelliğin gizli varlığının insanî diyaloğu gerçekte nasıl mümkün kıldığı sorulur. Farklı terimlerle de adlandırılabilen bu transendental öznelliğin zaten orada-hazır ve işlerlikte olduğu kanıtlanabilecek bir şey değildir. Transendental öznellik Husserl tarafından kanıtlanmış [verili] olarak kabul edilir ve bu nedenle (ifade edilmemiş ve gerçekte tarif edilemez olsa bile) verileri düzenleyici analitik bir araç olarak kullanılır.

Buraya kadar üzerine sosyolojik bir bilgi sisteminin inşa edilebileceği bir temel olarak Husserl'in felsefesinden ziyade Husserlci programdan alınabilecek ilhamdan bahsettim. Bu

karar bilinçli olarak alınmıştır. Her ne kadar ilham verici yorumların içkin sınırlılıkları nispeten az olsa da, Husserlci temeller üzerine bir sosyoloji inşa etmek bugüne kadar hiç kimsenin kusursuz bir çözüm sunmadığı zor problemler ortaya çıkarmaktadır. Sosyolojinin bazen birbirleriyle güç belâ iletişim hâlinde olan tuhaf bir dizi imgenin ve faaliyetin aile adı olduğu doğrudur. Ancak birbirleriyle uyuşmazlık içinde olsalar bile, bu imgeler ve faaliyetler insan bireyler 'arasındaki' etkileşim alanına yaptıkları ortak referansları nedeniyle 'sosyolojik' olarak kabul edilebilir hâle gelmiştir. Sosyolojik olarak sınıflandırılabilmesi için bir imgenin veya faaliyetin bizzat insan etkileşimi olgusuyla ilişkili olması gerekir. Bu kendini tanımlama çabası insan etkileşimi olgusuna hangi yöntemle yaklaşılması ve bu olgunun nasıl kavramsallaştırılması gerektiği tartışmaları etrafında normalde ortaya çıkan ekoller arasındaki en şiddetli anlaşmazlıkların ötesine geçer. Bununla beraber, Husserlci fenomenolojinin ilkelerine ne kadar çok sadık kalınmak istenirse özellikle sosyolojik ilgi alanlarının merkezinde yer alan bu alana [insan etkileşimi alanına] girme görevi de o kadar zor hâle gelir.

Gerçekten de, daha önce askıya alınmış olan varoluşsal soruyu en başta 'parantezden çıkarmaksızın' bireyler 'arasındaki' etkileşim alanını nasıl açıklayabiliriz? Ve böyle bir 'parantezden çıkarma' transendental indirgemenin sunabileceği avantajları ortadan kaldırmayacak mıdır? Bu sorular fenomenolojik araştırmanın şimdiye kadar başarılı olmadan ve muhtemelen hiçbir zaman başarılı olma umudu taşımadan aşmaya çalıştığı engellerdir. Fenomenolojinin merkezî araştırma nesnesi olan transendental öznellik gerçekten de bireyi aşan bir kendiliktir, fakat transendental öznellik "bireyler arasındaki etkileşim alanı"yla Husserlci türden bilincin psikologların veya İngiliz empirik felsefenin 'bilinci' ile ortak noktası kadar bir ortak noktaya sahiptir –başka şekilde ifade edersek, onunla hiçbir ortak noktaya sahip değildir. Transendental

öznellik insan eylemiyle harekete geçirilebilen, üretilen, tasarlanarak yönlendirilebilen ya da dönüştürülebilen bir kendilik değildir; kısacası o bir gerçeklik-nesnesi değildir. Tersine o, heybetli bir şekilde kımıldamadan ve değişmeden kalarak, nesnelleştirilebilir tüm eylemleri önceler. Transendental öznelliğe ulaşmak için (ki fenomenoloji tam da bu öznelliğe ulaşmakla ilgilidir) birçok kurala sadık kalınması gerekir: sosyolojik bilginin üzerine inşa edildiği alanı 'paranteze almak' bu kuralların en önemlilerinden biridir.

Husserl'in, en azından çalışmalarının daha geç evresinde, sistemindeki bu temel zayıflığın –kendi sistemini sosyoloji ve kültür araştırmalarından kaynaklanan oldukça hayatî önemdeki sorgulamalara 'kapalı' kılan zayıflığın– son derece farkında olduğu doğrudur. Onun bu zayıflığı gidermek için elinden geleni yaptığı da doğrudur. Bununla beraber, Husserl'in bu kaçınılmaz sosyolojik şikâyetin/suçlamanın mahiyetini yanlış anladığı iddia edilebilir. O daha sonra 'transendental indirgeme'nin nesnesi insanlar arası etkileşim olan bilimin, yani sosyolojinin üstesinden gelmesi gereken türden problemlere uygunluğunu göstermek için neredeyse hiçbir şey yapmamıştır. Bunun yerine, (başlangıçtaki katı ve tavizsiz 'saf' tavrından büyük ölçüde ödün vererek), transendental indirgemenin başarılı bir şekilde gerçekleştirilmesiyle farklı bir 'insan' fikrinin ve bir adım daha ileri giderek 'insan grubu [toplumu]' fikrinin yine de haklılaştırılabileceğini göstermeye çalışmıştır.

Ve bu yüzden Husserl problemi transendental öznellikten transendental 'özneler-arasılığa' meşru bir geçişi ispatlama ihtiyacı olarak görür. Husserlci terimlerle, bu türden bir ispat ancak bu transendental özneler-arasılığın –bilginin tek kaynağı olan, her gün yaşamımızı sürdürdüğümüz ve herhangi bir teorik deneyimden önce deneyimlediğimiz– 'yaşantı-dünyası' (*'Lebenswelt)* içinde dolaysız, saf ve ön-verili bir şekilde hazır hâlde mevcut olduğunu göstermek mümkün olsaydı geçerli

olurdu. Yaşantı-dünyası'nın bir parçası olan her şey bir *Empfindnes** kipi olarak –"elimin altında"– verilidir, buradave-şimdi karşımda durmaktadır; bu şeylere kendini 'yaşantıdünyası'ndan koparmak için çabalayan ve bu nedenle utangaç bir şekilde kökenini gizleyen ve insan ile hâlihazırda içinde yaşadığı dünya arasına soyut kavramlardan oluşan perdeler çeken bilimin ürettiği teorik yapıların aracılığı olmadan erişilebilir. Bilimin sunduğu 'varoluşsal' verilere müracaat etmeden 'başka öznellikler' doğrudan bu 'yaşantı-dünyası'ndan türetilebilir mi? Başka öznelliklerin gerçekte bu benzersiz önverili '*Empfindnis*' kipi içinde hazır hâlde mevcut oldukları gösterilebilir mi?

Bundan sonrası inandırıcı olmasa bile zekicedir.[3] Husserl'e göre ilgili bir dizi deneyim saf bir şekilde verilidir: (i) bedenimin (*Körper*) deneyimi; (ii) ruhumun deneyimi; (iii) bedenimin ve ruhumun birliği deneyimi (yani 'bedenimin' [*Körper*] bir *Leib*, yani canlı bir beden, hareketli, aktif bir kendilik olduğu deneyimi); (iv) bir '*Leib*' [canlı beden] olarak bildiğim bedenimin tanımına uyan diğer 'bedenlerin' [*Körper*] varlığına dair deneyim –diğer bedenlerin örneğin canlı olduklarını, hareket ettiklerini, belirli jestler ve mimikler sergilediklerini görüyor olmam. Dahası, öteki bedenler şu anda, tam olarak benim az [bir an] önce bulunduğum yerdeler. Husserl'in işaret ettiği gibi bu hafızanınkine benzer bir durumdur: kendimi az [bir an] öncesinden hareketle hatırlıyorum ve kendime dair hafızamı kendime dair şu anki deneyimimle eşzamanlı olarak deneyimliyorum –fakat bu eşzamanlı deneyimleme (zamanı aşan kendimle olan naif topluluk deneyimimin temeli olarak) geçmiş ve şimdi arasındaki ayrımı yine de bulanıklaştırmıyor.

---

* Duyumların veya duyusal niteliklerin ortak temeli (çev. not).

3 Husserl'in fenomenolojinin bu sosyolojik problemi ele alabileceğini kanıtlamaya dönük umutsuz girişimi için René Toulemont'nun mükemmel araştırmasına bakınız (*L'Essence de la société selon Husserl*, Presses Universitaires de France, 1962)

Aynısı ötekiyle olan topluluk deneyimi için de geçerlidir: "Ichliche Gemeinschaft mit mir selbst als Parallele zur Gemeinschaft mit Anderen".*

Ötekilerle olan topluluk deneyimi ancak Ötekini kendimin yönelimsel farklı bir versiyonu olarak tahayyül ettiğim için mümkündür. Bu Ötekinin biricik bir özelliğidir; başka hiçbir şey aynı şekilde oluşturulmaz. Öteki, sıradan şeylerin aksine, somut bir kişi olarak temsil edilirken, aynı zamanda transendental bir öznellik olarak da temsil edilir. Dolayısıyla, ötekine yönelimsel bir topluluk-benzeri bağla yönelirim; ve bu bağ karşılıklıdır –en büyük sürpriz de bu karşılıklı bağda ortaya çıkar.

Aslında bu fenomenoloji ile sosyolojiyi birbirine bağlaması amaçlanan ve zahmetle inşa edilen köprüye payanda oluşturan tüm sütunların en zayıf olanıdır. Şimdiye kadar yürütülen incelikli muhakemenin ilham kaynağı sosyolojik olmaktan ziyade fenomenolojikti. Bu muhakeme tarzı birinin samimi bir fenomenolog olarak kalabileceğini ve 'ötekileri' yine de *épokhe*den muaf tutabileceğini göstermek için oluşturulmuştur. Buraya kadar çok iyi: anımsatıcı alegori bu tür felsefî argümantasyonda kabul edilebilir bir araçtır. Fakat sonra, birdenbire bir yerden 'karşılıklılık meselesi' ortaya çıkar, lâkin bu mesele kesinlikle aynı felsefi argümantasyon çizgisinden ortaya çıkmaz. Şu ana kadar ötekinin *Bilincini* faal hâle getiren şey sadece 'benim' entelektüel [zihinsel] faaliyetimdi; fakat şimdi artık bizatihi Öteki faal hâle gelmeye başlar. Öteki benim topluluk teklifime karşılık verebilir (fakat muhtemelen karşılık veremez). Transendental öznellik en başından beri kaçınılmaz olarak mevcuttu, saklı olsa bile inatla oradaydı. Fakat öznellikler 'arasılık' tamamen farklı bir şekilde kurulur, birden fazla özerk özne arasında müzakereye ve belki de tartışmaya tâbidir. Ervin Laszlo'nun ikna edici bir şekilde

* Ait olduğum topluluk 'öteki'nin ait olduğu toplulukla paralellik içindedir (çev. not).

işaret ettiği gibi, 'öznellikler-arasılık' kavramının kendisi "ya çözüm sunmayan ya da sahte ve dolayısıyla 'geçersiz'" bir kavramdır: Laszlo'ya göre birbirinden keskin bir biçimde farklı iki söylem tipi mevcuttur: (i) 'arasılık' kavramının ait olduğu *gerçekçi söylem* ve (ii) 'öznelliğin' bir parçası olduğu *şüpheci söylem.*

> 'Arasılığa' yüklenen anlam tipi birden fazla varlığı ve dolayısıyla, bir dereceye kadar ve belli bir şekilde gerçekçiliği ön-gerektirir. Öte yandan 'öznellik', görünür değeri açısından ele alındığında, herhangi bir özne söz konusu olduğunda deneyimin sadece nesnel içeriklerinin olduğu ve kendisi [özne] gibi 'ötekilerin' olması gerekmediği anlamına gelir. Dolayısıyla, 'arasılık' çokluğu ön-gerektirir ve öznellik tek olanı çağrıştırır.[4]

Fenomenolojinin kendisiyle övündüğü ve haklı olarak kendi seçkinliği ve şanı açısından ana iddiası olarak gördüğü radikal şüphecilik deneyimin içeriğinden daha fazla bir şey olarak 'ötekileri' zar zor üretebilir. 'Kendim gibi' özerk failler olarak 'ötekiler' ancak –fenomenolojinin ısrarla reddettiği– 'varoluştan' hareket eden bir argümana hakları iade edildiğinde ispatlanabilir.

Fakat burada bizi ilgilendiren şey bu argümanın felsefî inceliği değildir. Burada Husserl'i sosyolojinin ikna edici bir eleştirisini destekleyecek bir temel bulma umuduyla takip ettik. Fakat aradığımız temeli bulamadık. Husserl'in 'tutsaklığın bilimi'nin asıl hatalarını açığa çıkarma yolunda sunabileceği çok az şey vardır; o, tıpkı kendisinin yaptığı gibi, kişinin fenomenolojik inancından vazgeçmeden sosyolojik vicdanını aklayabileceğini göstermekle meşguldür. Bu sosyolojik saygınlık arzusu o kadar güçlüdür ki, bu arzu Husserl'i çok az sosyoloğun yoğun bir utanç duymadan içine girmeye cesaret edebi-

---

[4] Erwin Laszlo, *Beyond Scepticism and Realism*, Martinus Nijhoff. The Hague, 1966: 222.

leceği alanlara yöneltir. Gördüğümüz gibi, Husserl öznellikler-arasılığı öznellik ile öznelliğin içerikleri arasında karşılıklı bir yönelimsel bağ bulunduğunu varsayarak meşrulaştırmıştır. Ne kadar şüpheli olursa olsun, bu sadece sosyolojikleştirmeye doğru atılan ilk adımdır –elbette bu Husserl'in becerileri arasında en güçlü olan adım değildir. Ve böylece, öznellikler-arasılık tarafından yaratılan (öznellik tarafından yaratılan *Umwelt*'in tam benzeri olan) kültür-dünyasının *(Kulturwelt*'in), tekrar analojiye başvurursak, öznelliğin tüm kurucu yetilerine sahip olduğunu ve böylece "insanlığın mekânsal-zamansal doğasını" ürettiğini öğreniriz. Kültür dünyasının nihaî ürünü 'Ortak Tin'dir (*Gemeingeist*); 'Ortak Tin 'kollektif zihniyet'in ve merkezî değerler kümesinin –bu kez sözüm ona fenomenolojik bir daktiloda düzgün bir şekilde yazılmış– tam bir karbon kopyasıdır. 'Ortak Tin' kendini "amaçların ve eylemin birliği" olarak gösteren kültür biçiminde tortulaşır –o ahlâkî topluluğun en belirgin ve ayırt edici özelliği, tekrar analojiye başvurursak 'ahlâkî kişiliğin' muadilidir. Ve son olarak 'toplum' fenomenolojik ilkeleri ihlâl etmeden 'bireşimsel bir kişilik' olarak düşünülebilir –bu sosyolojinin eleştirisine yönelik sonuçsuz bir girişim olarak fenomenolojinin nihaî başarısızlığıdır. Husserl bu iddiayı ispatlamak için Spencerların, Novikovların, ve Lilienfeldlerin ruhlarını çağırır: bir bedenin hücrelerden oluşması gibi toplum da kişiliklerden oluşur.

> Die Gemeinschaftsperson, die gemeinschaftliche Geistigkeit... ist wirklich und wahrhaft personel, es ist ein wesenoberer Begriff da, der die individuelle Einzelperson und die Gemeinschaftsperson verbindet, es ist Analogie da, genau so wie Analogie da ist zwischen einer Zelle und einem aus Zellen gebauten Organismus, kein blosses Bild sondern Gattungsgemeinschaft.*

---

* Toplumsal kişi, toplumsal tinsellik/maneviyat: Bu gerçek ve sahici anlamda kişiseldir; burada temel bir kavram bulunur: bireysel tekil kişi ve toplumsal kişi. Burada bir analoji vardır, tıpkı salt bir imge olarak değil, aynı zamanda gerçek olarak ve hücrelerden oluşan organizmada olduğu gibi.

Ve böylece geçerli çözümü olmayan bir ikilemle karşı karşıya kalırız. Husserl'in sosyolojiyi meşrulaştırma mantığını kabul edersek, 'tutsaklığın bilimi'nin bizden benimsememizi istediği –üstelik mümkün olduğunca en ilkel şekillerde sunulmuş olan– fikirlerin en itici ve yavan olanlarını haklı çıkarmış oluruz. Laszlo'yu izleyerek Husserl'in mantığının içkin tutarsızlıklarına işaret edersek elimizdeki görevle ilgili olduğunu düşünebileceğimiz herhangi bir öneriden yoksun kalırız: titizlikle incelendiğinde fenomenolojik programın herhangi bir türde sosyoloji üretemeyeceği şeklindeki baştaki görüşümüzü pekiştirmiş oluruz. Bu olsa olsa sosyolojik girişimin meşru olmadığının bir ilânıdır. Öznelliği ciddiye aldığımız takdirde partnerleri özerk özneler olarak kavramak imkânsız hâle gelir. "Bireyler-arası etkileşim alanı" kavramı ve "özerk özneler arasındaki iletişim" ancak 'öteki zihinler'in varlığı aksiyomatik olarak iddia edildiği takdirde problemsiz hâle gelir (ve meşru bir araştırma-nesnesi sağlar). Fakat o zaman sosyoloji tarihinde öznellikle ilgili çok iyi bilinen tüm kötü şöhretli zorluklar tekrar karşımıza çıkar ve bir kez daha en başa döneriz. Daha sonra göreceğimiz gibi, bu hiç de basit ve sıradan bir problem değildir. Şu anda görünüşte fenomenolojinin himayesi altında yürütülen sosyoloji eleştirisi gerçekte farklı bir kaynaktan –varoluşçu felsefeden– çıkar.

Varoluşçu Restorasyon

Varoluşçular, Husserl'in aksine, 'ötekilerin varlığı' karşısında hiçbir zaman hayrete kapılmadılar; onlar 'ötekilerin varlığı'nı hiçbir zaman incelikli felsefî kategorilerden oluşan zarif bir kumaş dokuyarak uğraşılması gereken bir problem olarak görmediler. Aksine, Ötekilerin varlığı onlara varoluşun birincil gerçeği olarak göründü. Ötekilerin varlığı, ötekilerle iletişim, etkileşime maruz kalma, bunların hepsi, zaten oturmuş ve nihaî hâlini almış benliğe daha sonraki bir aşamada ilâve edilebilecek niteliklerden ziyade, benliğin ayrılmaz bileşenleri

idi. Belki de Husserl ve varoluşçular arasındaki ayrılık onların farklı amaçlar peşinde koşmalarından kaynaklanmaktadır. Husserl'i meşgul eden şey öncelikle *noetik* idi:* ontolojik sorular, 'nelik' problemi Husserl'in inceleme alanına, temel ontolojik ve epistemolojik problemler ancak birlikte ele alındığında, yani bu problemler "nasıl biliyorum?" şeklindeki tek bir merkezî problemin veçheleri olarak ele alındığında tatmin edici bir çözüme kavuşturulabileceğini fark etmesi sonucunda girdi. Varoluşçulukta bilgi problemi [epistemoloji], ciddiye alınsa da, ikincil bir rol oynar. Varoluşçu felsefenin yol gösterici motifi insanın edinebileceği çarpıtılmamış bilginin araştırılmasından ziyade, insanın sahih, çarpıtılmamış doğasının araştırılmasıyla sağlanır. Ve bu türden bir araştırmanın hareket noktası, deyim yerindeyse, tam da Husserl'in felsefî girişimin merkezine yerleştirmek istediği 'özler'i 'paranteze almak'tan ibarettir. İnsanın-dünya-içinde-varlığının en bariz, en belirgin şekilde mevcut, köklü ve 'ön-verili' gerçekliğini oluşturan şey varoluştur. Ve dünya-içinde-var olma tüm felsefileştirme girişimlerinin ve bizatihi varoluşun bir önkoşulu olarak en başından itibaren nesneleri –şeyleri ve öteki insanları– gerektirir. Sartre'ın ünlü "varoluş özden önce gelir" ifadesinde olduğu gibi, 'öz' varoluşun canlı akışı içine gömülü hâlde olan 'ilksel [saf] deneyim'e yapay bir ilâve olarak kabul edilebilir. Gündelik hayatımızda uzun ve ıstıraplı bir eğitimin sonucunda 'öz' olarak kabul ettiğimiz şeyler sahih olmayan, sahte bir varoluşun yan ürünleridir; 'öz' olarak kabul ettiğimiz şeyler kendileri olmayı başaramayan veya kendileri olmaya izin verilmeyen insanlar için kanıttırlar. 'Gerçek bilgi arayışı'nın yapılandırdığı alan içinde ötekilerin varlığı verili olarak alınamaz. Ötekilerin varlığı verili olarak alınmaksızın 'gerçek varoluş arayışı'na girişilemez.

---

* noetik: Bilinçle, akılla ilgili. Bilincin inanma, sevme, nefret etme ve isteme gibi yönelimsel edimleri (*Husserl*, Kasım Küçükalp, Say Yayınları, 2006).

Ve bu nedenle her var olma en başından itibaren –ötekilerle-birlikte-var olmayı da içeren– dünya-içinde-var olmadır. Artık hem 'dünya-içinde-var olma' hem de 'ötekilerle-birlikte-var olma' bu tür bir 'ben-olmayan'ın [ötekinin] mevcut ve ortadan kaldırılamaz olduğunun ve bunun bir problem oluşturduğunun, bir ilişkiyi, bir tutumu, 'bir yaşam tarzını' kaçınılmaz kıldığının bilinci olarak tanımlanır. Buradan çıkan sonuç, ele alınıp tartışılabilecek tek varoluşun –tek gerçek varoluşun– (düşünme üzerine kurulu olan ve 'bilen benliğin' ayrıklığının idrak edilmesini içeren) 'insanî varoluş durumu' olduğudur. 'İnsan' kavramı çok yönlü bir kavramdır ve o, insan bedenini ve bu bedenin mecbur kıldığı türden ilişkileri gerektirdiğinden, varoluşçuların özellikle insan olarak kabul edeceği varlık türünden daha fazlasını kapsayabilir. Bu yüzden, özellikle insana özgü varoluş biçimini ifade eden (Heidegger'de *Dasein*', Sartre'da 'kendi-için' ['pour soi'] varlık gibi) başka terimleri, yani varlığın refleksif kipini odak noktası olarak alan ve aynı zamanda varoluşun insanların canlı ve cansız şeylerle paylaşabilecekleri türden anlamlarını dışarıda bırakan terimleri kullanma eğilimi ortaya çıkmıştır. Dünya-içinde-var olma, sadece insanlar için, insanların kendilerini dünya karşısında tanımlama, kendileri ile dünya arasına sınır çizgileri çekme, benliklerini dışarıdan gelen saldırılar karşısında savunma, kendi gerçek benlikleri ile dış dünyanın kendi benlikleri üzerine nakşettiği şekilleri birbirinden ayırt etme zorunluluğu anlamına gelir.

Dolayısıyla, benlik ile benliğin içine gömülü hâlde olduğu dünya arasındaki gerilimler en temel ve evrensel, ön-verili deneyimde içerilir. Bu gerilimler ne belirli türden toplumsal ilişkilerden kaynaklanırlar, ne de tarihsel olarak belirlenmiş olan bir kişinin dünya karşısındaki özel türden bir talebiyle yaratılırlar. Aksine, bu gerilimler aslında insan varoluşunun tanımlayıcı özelliğidirler –insan hayatının antropolojik olarak tanımlayıcı faktörleridirler. Bu gerilimler insanın dünya-

içinde-var olmasıyla ilgili 'bir problem' olarak deneyimlenebilir ve hissedilebilir olmaktan çıktıklarında bu durum sadece insanî çıkmazın içkin ıstıraplarından sahte bir özgürleşme anlamına gelebilir. Bu, sadece, insanın varoluşunda gerçekte insanî olan her şeyi kaybetme, 'kendi için' varlıktan insan-öncesi (pre-human) 'kendinde' ('en soi') varlığa geri dönüş, dünya-içinde-varoluş'tan, daha önce ayrı ve özerk olan 'benliğin' farklılığını yitirdiği noktaya kadar kendi dışındaki dünya tarafından yutulduğu ve çözündürüldüğü bir duruma geri çekilmesi anlamına gelebilir: başka deyişle, 'benlik' artık kendini bir nesne olarak ve dünyayla ilişkisini bir problem olarak görme yetisini kaybeder. Bu yüzden, 'benlik' ve 'dünyası' arasına sınır çizgisi çekilmesi insan varoluşunun sınırları içinde kaçınılmazdır. Benlik ve dünyası arasındaki bu bölünme 'kendi için' varlık bizatihi ortadan kaldırılmadan aşılamaz ya da gerçekte üstesinden gelinemez. Dünyanın 'benliğin' dışında 'varolduğu'; bir düşünme nesnesi olarak, düşünen özne için bir nesne olarak, ancak 'benlik' onu kendine karşıt olarak konumlandırdığı (bu anlamda kendi dünyasını 'yarattığı') ölçüde mevcut olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu varoluşçu dil gerçekte Hegelci 'yabancılaşma' (Entausserung) temasının, yani "üzerinde düşünülen, anlam-yüklenen, konumlandırılan dünya benliğin bir dışsallaşmasıdır" temasının bir versiyonu olarak görülebilir. Fakat benzerlik burada son bulur. Kendine-yabancılaşmasının ürünleri içinde kendini tanıyan Tin'in dışsallaştırdığı dünyanın nihaî olarak yeniden massedildiğine ilişkin Hegelci fikir (yani yabancılaşma olgusunu tarihselleştiren ve yabancılaşmaya "yönlendirilebilir bir dinamik kazandıran" fikir) varoluşçu felsefe tarafından kesin bir dille reddedilir. Bu bölünme [benlik ve dünyası arasındaki bölünme], birliğin yeniden tesis edilmesi yolunda geçici bir aşama değil, aksine insan olmanın eşanlamlısıdır; bu bölünme Doğa tarihinde bir uğrak, insanın ebedî bir durumudur: o

özellikle insanın-dünya-içinde-varoluşuyla eşanlamlı bir durumdur.

Bu bölünme [benlik ve dünyası arasındaki bölünme] kaçınılmaz olduğu için ötekilerle ilişki de kaçınılmazdır. Bu bölünme (özellikle insan varoluşunun doğası gereği) temelde kaçınılmaz bir olay olsa da, fakat aynı zamanda iradeyle ilgili bir edimdir, ötekilerle olan ilişki de öyledir. Kişi fiziksel olarak ötekilerle birlikte var olmaya, onlarla birlikte doğal dünyayı paylaşmaya mahkûmdur. Ancak onun ötekilerle özellikle insanî bir şekilde bir arada var olabilmek için kendi iradesini kullanması gerekir: kişi ötekilerle doğru bir ilişkiyi aktif olarak seçmeli ve yozlaşmış, insanî olmaktan çıkmış ilişkiyi aktif bir şekilde reddetmelidir. Doğru ilişkiler ancak tarafların 'kendi-için' (pour soi) kalmaya karar vermeleri üzerine kurulabilir. Önde gelen varoluşçu psikolog L. Biswanger'ın ifade ettiği gibi, insanlar birbirlerini ancak Ben-Sen ilişkisi içinde, nesnelerin birbiriyle çatışması ya da 'benliğin' ötekine, yani 'nesneleştirilmiş bir başka insan'a hükmetmeye ve onu manipüle etmeye çalışması yoluyla değil, benliklerin birbirleriyle yakınlaşması yoluyla anlayabilirler. Fiilen-ötekilerle-birlikte-olma 'kendi için' (pour soi) düzeyinde temas kurmaya dönük zor ve aktif bir çabayı gerektirir; bu türden temasın hiçbir aşamasında 'öteki' varlık şeyleştirilmez ve bir nesne olarak konumlandırılmaz.

Bu nedenle, ötekine 'kendinde varlığı' (en soi) sahih tarzda insanî 'kendi için varlık' düzeyine yükseltmek için gerekli bir kaldıraç olarak çifte ve özünde tartışmaya açık bir rol verilmiştir; oysa öteki aynı zamanda böyle bir yükseltmenin önündeki en büyük tehlike ve engeldir. İlk rol bilinçli bir çaba, aktif bir karar meselesidir. İkincisi gündelik hayatın zorlayıcı ve alışkanlığa yol açan rutiniyle ilgili bir mesele, yani 'özgürlüğün baş dönmesinden' kaçışla, sahih anlamda insan olma kararını vermekten korkakça kaçmayla ilgili bir meseledir. İkinci rol hepimizin gündelik hayattan çok iyi bildiği bir rol-

dür. Ötekiler bize ilk bakışta bir anonim 'onlar' olarak, bir çırpıda bizi farklılığımızdan mahrum bırakan ve ıstırap verici seçme ve karar verme ihtiyacından kurtaran 'meçhul bir kalabalık' olarak görünür. Kalabalık –Kierkegaard'ın, Nietzsche'nin, Heidegger'in ('das Man') bu nefret edilen canavarı– bir zamanlar Tanrı'ya ait olan (insanın özüne, uyması gereken role ve bağlı kalması gereken ahlâkî ilkelere dair) hüküm verme hakkını gasp eder ve karşılığında rahatlatıcı bir sorumsuzluk hissi, kişiye kendi seçimlerinin sonuçlarına katlanmaktan, hayatın zorlukları ve sıkıntıları için kendini suçlamaktan kurtulma özgürlüğü sunar. Gördüğümüz gibi, varoluşçunun [Kierkegaard'ın] bu 'kalabalığı' sağduyusal [gündelik] deneyimden kaynaklanan şu iki ihtiyacı, (i) dışsal zorunluluğun doğasını kavrama ihtiyacını ve (ii) sorumluluğun yükünü insanın kendi gücü dâhilinde olmadığını vicdan rahatlığıyla söyleyebileceği etkenlere yıkma arzusunu karşılamaya heveslidir. Dolayısıyla, bu kalabalık Durksonscu toplumun ilgi gösterdiği aynı özlemleri karşılar. Durksonscular için iyiliksever fakat ezici bir güce sahip olan toplum Kierkegaard'ın kalabalığı, Nietzsche'nin acımasız, boğucu sürüsü, Heidegger'in sersemletici 'das Man'ı", Sartre'ın insan Cehennemidir. Fakat temel bir farkla. Durksonsculuğun aksine, varoluşçulara göre 'sürü toplumu' bizzat benlikten talep gelmediği sürece onun üzerinde hâkimiyet kuramaz, bu hâkimiyet bilinçli bir teslimiyetle değil, sıklıkla gıyaben gerçekleşir. Diktatörce gücünü kullanmak, potansiyel olarak biricik olan benliği –değişebilen sayılarda kişilerden oluşan homojenleşmiş bir kalabalık içinde– etkisizleştirmek için, bu toplum öncelikle bir şeyleşme (Hegel'in terimiyle *Verdinglichung)* sürecinden geçmeli, bilişsel olarak her şeye kadir bir kaçınılmazlığa dönüştürülmeli ve nihayetinde her şeye kadir 'onlar' olarak ifade edilmeli ve sunulmalıdır. Aslında, toplum ancak bu şekilde ifade edildiği ve sunulduğu takdirde ikinci bir doğa, yani nesnel bir gerçeklik hâline gelir. Toplum sadece bizi itip kakan, bize zorbalık

eden, bizi sürükleyen ve olmak istemediğimiz şey olmaya zorlayan 'onlar' olarak bilişsel düzeyde benimsendiğinde ve ona sorumluluktan kurtulma özgürlüğü karşılığında sahih varlığımızı ortadan kaldırmasına izin verildiğinde ikinci bir doğa, nesnel bir gerçeklik hâline gelir. Dolayısıyla, toplum tarafından köleleştirilmek bir karar meselesi ya da daha doğrusu karar vermekten kaçınma meselesidir. Bu hiçbir şekilde insanların kaçınılmaz bir kaderi değildir, hele insan olmanın koşulu hiç değildir.

Bu nedenle, varoluşçu felsefe sosyoloji ile onun zemininde karşı karşıya gelirken, onun dilini ve sorunsallarını kendine mal ederken ve böylece anlamlı –ve nihayetinde kesin– bir argüman öne sürerken sosyolojinin açık ve en radikal eleştirisini sunar gibi görünür. Varoluşçu felsefe toplumu bir 'gerçeklik' olarak kabul eder. Fakat ilk olarak, toplumun nasıl olup da bir gerçeklik hâline geldiği (veya daha doğrusu, nasıl olup da yeniden ve yeniden bir gerçeklik hâline geldiği) sorusunu ısrarlı bir şekilde sormaya devam eder. İkinci olarak, benliğin toplumun bir gerçeklik hâline gelme sürecinde (sadece eylemde bulunmaktan vazgeçerek bile olsa) son derece etkili ve aktif bir etken olduğuna işaret eder. Üçüncü olarak, varoluşçu felsefe sosyal gerçekliği sahih-olmayan bir varoluş olarak tanımlayarak onu sorgulama ve ona meydan okuma olanağı sağlar: böylece "burada-ve-şimdi" mevcut olan sosyal gerçekliğin artık geçerli bilginin tek dayanağı –'olguların' tek tedarikçisi– olduğu yönünde ayrıcalıklı bir statü talebinde bulunamayacağı daha geniş bir bilişsel ufuk sunar. Daha sonra göreceğimiz gibi, bu üç önerme tutsaklığın biliminin kötü şöhretli kusurlarından rahatsız olan pek çok düşünürün dikkatini ve ilgisini çekmeye yetmiştir.

Böyle olmakla birlikte, varoluşçuluğun açtığı yolun yerine geçtiği alternatif kadar zorlu bir yol olduğu kanıtlanmıştır. İnsan varoluşunun karşı kutba, nesneleştirilmiş kutba indirgenmesine başarılı bir şekilde direnen varoluşçuluk, bunun

yerine insan varoluşunu ilk, yani öznel kutba indirgemiştir. İnsanın özlemleri ve güdüleri artık inatçı ve kontrol edilemez 'sosyal gerçekliğin' nihaî ürünleri değildir; daha ziyade sosyal gerçeklik benliğin kararının (veya kararsızlığının) şeyleşmiş bir ürünü hâline gelir. İndirgemenin yönü kuşkusuz 180 derece döndürülmüştür; fakat bu yine de bir indirgemedir. Durksonsculann "gizemli özgür irade fikri" ile savaşındaki aynı sertlikle, varoluşçu sosyologlar da "gizemli toplumsal zorunluluk fikri" ile savaşmak zorundadır. Yön değişikliği yaylım ateşlerinin şiddetini azaltmaz.

Daha da önemlisi, Durksonscu sosyoloji insanın ele avuca sığmazlığının ve kontrol edilemezliğinin somutlaşmalarını/tezahürlerini yeterince açıklayamamışsa ve özgürlüğü toplumun teknik başarısızlığından kaynaklanan bir sapma olarak kabul etmenin ötesine geçmemişse, varoluşçu sosyoloji de süreklilik arz eden toplum deneyimini zorlayıcı ve katı bir gerçeklik olarak açıklamaya çalışırken aynı güçlükle karşılaşır ve böyle bir intibayı [zorlayıcı ve katı bir gerçeklik olarak toplum intibasını] sahihlik çabasında yaşanan teknik başarısızlıktan kaynaklanan bir sapma olarak kabul etmekten öteye geçmez. Her iki görüş de, sistematik tek yanlılıkları nedeniyle, arkalarında rahatsız edici derecede büyük bir insan deneyimi bakiyesi bırakır ve bu insan deneyimi bakiyesini doğru bilgiyle ve doğru çabayla ortadan kaldırılamasa bile "etkisi hafifletilebilecek tuhaf ve talihsiz anormallikler" olarak görür ve bu konuda başka herhangi bir açıklama yapmayı reddeder. Tabiatı itibarıyla insan özgürlüğünü tutarlı bir şekilde açıklayamayan Durksonscu sosyoloji bu özgürlüğün sadece bir yanılsama olduğunu ilân edebilir. Benzer şekilde, sosyal gerçekliğin doğa-benzeri görünümüne anlamlı bir açıklama getirmeyen varoluşçu sosyoloji de aynı hileye başvurmak ve sosyal gerçekliğin bir hayal ürünü olduğunu ilân etmek mecburiyetindedir.

İndirgemeciliğin bir başka sonucu, elbette, tarihin ihmal edilmesi ve bunun sonucunda, seçilen analitik dili –postüla

olarak alınan kendi göndergelerinin antropolojik boyutu olarak– ontolojik düzleme yansıtma zorunluluğudur. Durksonsculuk bu türden bir sonuca kendi indirgemeci formülünün her türlü insan topluluğunun 'mantıksal ön-koşulu' olduğunu varsayarak ulaşabilir. Bu yolla bu can alıcı önemde kategori [tarih] emniyetli bir şekilde zaman-dışı bir düzleme yerleştirilmiş ve "doğa-benzeri toplumun kökeni" gibi sıkıntılı bir problem kesin olarak elimine edilmiştir. Bu problem Durksonscu sosyolojinin tüm temel önermelerinin içinde muhafaza edildiği şu varsayımsal parantez aracılığıyla emniyetli bir mesafede tutulur: "bir insan toplumu varsa a, b, c... n olmalıdır". Varoluşçu sosyoloji aynı sonuca kendine özgü indirgemecilik formülünü sahih insan varoluşunun tanımlayıcı özelliği olarak tasvir ederek ulaşır. Tarih problemi burada da bir kez daha emniyetli bir şekilde devreden çıkarılır. Bir kez daha, şu varsayımsal parantez tarih probleminin devreye girmesini engeller: "dünya-içinde-var olmanın sahih anlamda insanî bir biçimi varsa a, b, c... n olmalıdır".

Öyle görünüyor ki, bir indirgemecilik biçimi bir başka indirmecilik biçimiyle karşı karşıyadır ve sorun nihayetinde sadece kişinin tercihleri veya önündeki araştırma görevi tarafından yönlendirilen keyfi bir seçimden ibarettir. Bununla beraber, toplum-merkezli sosyoloji önemli bir hususta benlik-merkezli sosyolojiye göre bir avantaja sahiptir: toplum-merkezli sosyoloji bireye gerçek bir rehberlik sunma iddiasındadır, oysa varoluşsal-yönelimli sosyoloji bireyin muhakeme gücüne çok fazla şey tanır. Durksonscu sosyoloji, toplumu insanlaştırıcı fail olarak kabul ettiğinde, ahlâkilik problemini ilke olarak araştırılabilir ve kesin olarak kavranılabilir bir problem olarak tartışma kapasitesine sahiptir. Bu sosyoloji bir nesnel bilim pozisyonunu tercih ettiğinde elbette ahlâkî olma veya olmama yönündeki kişisel karar konusunda katı bir tarafsızlığı gözetir. Fakat Durksonscu sosyoloji ahlâkî olma kararı verildiğinde 'nasıl' ahlâkî bir varlık olunabileceğini ve

belirli koşullar altında ahlâkî olmanın ne olduğunu göstermekte hiçbir zorlukla karşılaşmaz. Varoluşçu sosyolojide ise durum tam tersidir. Bireyi-aşan insanlaştırıcı failler bulunmadığında ahlâklı olma bireyin kendi omuzlarında taşıması gereken bir görev olarak doğrudan karşı karşıya kaldığı bir zorunluluktur. Bununla birlikte, kişinin dünya-içinde-var olma-biçiminin gerçekten ahlâkî olduğundan nasıl emin olabileceği sorusu söz konusu olduğunda varoluşçuluk ve onun ilham verebileceği sosyoloji güvenilir bir rehberlik sunmaz. "Sahih bir yaşam sürmek" tek çözümdür. Fakat bu tamamen biçimsel bir tavsiyedir. Sahihlik, tanımı gereği, tamamen bireyselleştirilmiş bir kavramdır ve yine, tanımı gereği bu kavram ancak birey-dışı kaynaklardan elde edilebilecek rehberliğin sahih olmadığı tespit edildikten ve bu nedenle reddedildikten sonra bireyin kendisi tarafından içeriklerle doldurulur. Dolayısıyla, birey tarafından alınan hiçbir karar onun zapt edilemez ve kontrol edilemez gördüğü bir fail tarafından sağlanabilecek kesinliğe asla ulaşamaz. Böyle bir failin yanılsama olduğunu ilân eden ve hastalıklı bir şeyleştirmenin ürünü olduğunu açığa çıkaran varoluşçuluk doğru veya yanlış olanla ilgili yargılarını basitçe terk etmekten daha fazlasını yapar; o ahlâkî problemleri birden fazla benlik için geçerli olan terimlerle tartışma gibi bir ihtimali reddeder. Görünüşe göre varoluşçuluk insan varoluşunun ahlâkî içeriği zannedilen görünüşlerin örtüsünü etkili bir şekilde yırtıp atmıştır –fakat bunu sadece gerçekten insanî, sahih bir hayatın içine düşmekten kaçamayacağı nihaî ahlâkî boşluğu gözler önüne sermek için yapmıştır.

Daha önce, Durksonscu sosyoloji türünün toplumun sıradan bir üyesinin hayal gücüne hitap ederken bir zamanlar rahiplerin dini tarafından karşılanan bu ihtiyaçları karşılamaya çalıştığını görmüştük. Varoluşçu sosyolojiyi de benzer şekilde peygamberlerin dinine benzetebiliriz. [Fakat] varoluşçu sosyoloji acı çeken bireyi sorumluluklarının yükünden kur-

tarma gibi basit vaatler içermez; insan varoluşunun gizemini yorumlamaktan ziyade bizzat bu gizemi deşifre eder. Fakat gizemi deşifre edilen varoluş yüzleşilmesi kolay bir varoluş değildir. Gizemlileştirilmiş dünya, neden olabileceği tüm acılarla birlikte, rahatlatıcı bir sahte 'güvenlik hissi' yayar; acılar günlük rutinin güvenli kabının ağzından dışına taştığında gizemlileştirilmiş olan bu dünya [ona] meydan okuyan öznenin dürüstlüğü ve ahlâkî masumiyeti sorgulanmaksızın yine de eleştirilebilir, reddedilebilir ve karşı çıkılabilir bir dünyadır. 'Onlar' sadece kölelerin efendileri ve hapishane gardiyanları değillerdir. 'Onlar', sıradışı bir paket anlaşma içinde, kölelikle birlikte kurtuluşu, eylem özgürlüksüzlüğü ile birlikte sorumluluktan kurtuluşu sağlarlar. Bu nedenle, rahiplerin aksine peygamberler insanlara çok az teselli sunarlar; 'onlar' hayaletini kovan peygamberler suçlayıcı parmaklarını şimdi ansızın boşalan sahnede yapayalnız kalan benliğe doğrulturlar. Sorgulayarak kendini incelemenin ve eleştirinin tek ve nihaî nesnesi artık benliktir.

Bu varoluşçu felsefe, muazzam deşifre etme potansiyeliyle ve dünyaya yönelik pratik eleştirisinde kendine koyduğu sınırlamalarla, ortak kökleri Alfred Schutz'un çalışmalarına kadar uzanan çeşitli sosyoloji eleştirisi akımları için gerçek bir ilham kaynağı olmuştur. Bu sosyoloji eleştirisi akımlarının kendi ayırt edici özelliklerini tarif etmek için seçtikleri 'fenomenolojik' sıfatı yanlış bir isimlendirmedir. İnceleme-nesnesi sosyoloji olarak bilinegelen alanla ortak olan fenomenolojinin ilkelerinin, titizlikle incelendiğinde, herhangi bir tanımlayıcı bilgi üretmekten aciz olduğunu gördük. Varoluşçuluk, ötekilerle-birlikte-olmayı gerektiren dünya-içinde-var olmayı hareket noktası olarak alır ve sosyolojininkiyle orantılı bir araştırma alanını kapsamayı amaçlar. Gerçekten de, Schutz Husserl'in "yalın transendental öznelliğinin" izin verdiğinden çok daha yoğun nüfusa sahip bir yaşantı-dünyasından yola çıkar. Husserl'in en girift ve en gizemli problem olarak gördüğü

'ötekilerin varlığı' Schutz için aksiyomatik olarak herhangi bir problem yaratmaz. Böylesine bir kompleks dünyanın varlığı (Husserl'in mevcudiyetini paranteze almak ve daha sonra ihtiyatlı bir şekilde salt varoluşsal-olmayan unsurları kullanarak yeniden inşa etmek istediği dünyanın varlığı) Schutz'a, Kierkegaard'a, Heidegger'e ve Sartre'a göre doğrudan veya dolaysız olarak basitçe verilidir. Genel olarak Schutz 'yorumlayıcı ilgililikler'i Husserl'in başlangıçta yaptığından çok daha fazla 'ön-verili alan'a dâhil etmeye hazırdır –fakat bu türden ilgililiklerin çıkarımsal olmayan karakterini haklı göstermek için sürekli olarak Husserl'in otoritesine müracaat eder.[5] Schutz'un merkezî kategorisi [kavramı] transendental öznellikten ziyade 'üye'dir; bu da ortak yorumlayıcı ilgililikleri paylaşan bir topluluktaki üyeliğe öznenin yaşam-sürecinin önkoşulları arasında yer alan ön-verili bir kiplik atfedildiği, yani üyeliğin öznenin yaşam-sürecinin en temel koşulları arasında yer aldığı anlamına gelir. Hem bu üyeliğin hem de bu üyeliğin işaret edebileceği 'eldeki' bilgi stokunun aynı şekilde çıkarımsal olmadığı (non-inferential) ilân edilir. Bu yüzden, dikkatle incelenmesi ve tamı tamına betimlenmesi gereken, fakat nedensel açıklaması sunulabilecek anlamlı hiçbir 'aşkınlığa' sahip olmayan şey bu 'yalın gerçeklik' ya da 'doğrudan-verili-olan'dır. Eldeki bilginin toplumsal olarak türetildiği doğrudur; fakat bu pek de sonuca götürmeyen bir kabuldür, zira hayatımız deneyimlemeyle başlar ve bu nedenle hayatımız ancak eldeki bilginin 'toplumsal verimi [faydalılığı]' mevcut durumda açığa çıktığında araştırılabilir ve üzerinde düşünülebilir bir nesne hâline gelir. Konuşulan gündelik dil –önceden-inşa-edilmiş tiplerden oluşan bu hazır set– zaten edinilmiştir. 'En başından itibaren' Schutz'un en gözde terimidir. Dünyamız 'en başından itibaren' özneler-arası bir kültür dünyasıdır ve Husserl'in iddia ettiği gibi, bilinmek için

---

[5] Krş. Alfred Schutz, *Reflections on the Problem of Relevance*, ed. Richard M. Zaner, Yale University Press, New Haven. 1970: 43.

zahmetle inşa edilecek bir dünya değildir. Metodolojik olarak yukarıdaki önerme Schutz'un onaylayacağı türden bir sosyolojikleştirme girişiminin üye tarafından zaten benimsenmiş ve özümsenmiş olan kültür dünyasından başlaması gerektiği anlamına gelir –tıpkı Durksonscu sosyolojinin birey üzerinde hâlihazırda egemenlik kurmuş olan bir toplumdan başlaması gerektiği gibi.

'En başından itibaren' bize ait olan bu 'özneler-arası kültür dünyası' nihayetinde insan-yapımı olan bir anlamlandırma dünyasıdır. Elbette o bütünüyle bir anlamlandırma dünyası değildir. Schutz'un yaşam-deneyiminin antropolojik-evrensel yapısal özellikleri olarak üzerinde tartıştığı çok sayıda kabul ve 'üretici kural' vardır; bu kabullerin ve üretici kuralların her bir özneler-arası kültür dünyasının aşılamaz sınırlarını ve evrensel koşullarını oluşturduğu öne sürülür. Antropolojik, zaman-dışı yükseklikliere tırmanma eğilimi Schutz'un Durksoncu sosyoloji ile paylaştığı bir eğilimdir. Onların ikisi de, belki de 'tarihsel olarak özgül' olanı 'evrensel' olarak konumlandırma çabaları nedeniyle, "tarihsel olarak özgül" olanı ele alıp incelemek için elverişli araçlardan yoksundur. Schutz en iyi performansını deneyimin 'üretici gramer'i düzeyinde kaldığında ortaya koyar. Schutz özgül, yani coğrafî ve tarihsel olarak konumlandırılabilir bir eylemi başlangıç noktası olarak kabul ettiğinde bile bu coğrafî-tarihsel özgüllüğü gerçek ilgialanını oluşturan evrensel yapıları gizleyen bir örtü olarak ele alma eğilimindedir. 'Eve Dönen' ya da 'Yabancı' tarih-dışı tipler düzeyine yükselir. Daha da önemlisi, Schutz'un araştırma-nesnesi olarak konumlandırdığı şekliyle "özneler-arası kültür dünyası" 'en başından itibaren' tarihsel bir boyuttan yoksundur.

Özneler-arası kültür dünyasının temel rolü üyelerin öznel olarak tasavvur ettikleri kendi dünyalarını farklı ve bireysel kılan 'üretici kurallar'ı sağlamaktan ibaret görünmektedir. Schutz tarafından tartışılan kültür kalıplarının çoğu her tekil

durumda kaçınılmaz olarak farklı sonuçlara yol açan 'bilişsel yapılandırma kuralları' şeklini alır. Ötekilerin 'Umwelt'in, 'Mitwelt'in, 'Vorwelt'in ve 'Folgewelt'in* üyeleri olarak sınıflandırılması aşinalıktaki ve erişilebilirlikteki doğal derecelenmenin gerektirdiği evrensel bir kuraldır. Bu iki faktöre [aşinalığa ve erişebilirliğe] bağlı olarak, üye ötekilere karşı dört farklı tutum takınarak, onları yukarıdaki dört kategoriden birine dâhil eder. Bu nedenle, bu türden bir 'bilişsel yapılandırma'nın formel ilkeleri her durumda ve her koşulda aynı kalır; fakat ortaya çıkan bilişsel yapılar, tahmin edilebileceği üzere, onları 'yapılandıran üye'nin biyografik durumuna bağlı olarak bariz bir şekilde farklı olacaktır. Schutz'un kendisinin de ifade ettiği gibi, başka bir 'sıfır noktası'nın (yani başka bir biyografik durumun) ikame edilmesiyle birlikte anlam-referans değişir. Aynı durum Schutzcu sosyolojinin merkezî kategorilerinden biri olan 'erişilebilen dünya' için de geçerlidir. Her bir üye için, bu erişilebilen dünya, yani 'biz' (Ben-Sen) ilişkilerinin tahayyül edilebileceği ve 'için güdüleri'nin** ma-

---

* Umwelt: çevremizdeki dünya; Mitweilt: çağdaşlar dünyası; Vorwelt: bizden öncekiler dünyası; Folgewelt: bizden sonrakiler dünyası (çev. not).

** Schutz Weber'in "eylemin güdüsü eylemin nedenidir" iddiasını eleştirmek için anlam türleri ve güdü türleri ayrımı yapar. Ona göre Weber sadece öznel anlamları ele almış, özneler-arası anlamları ise göz ardı etmiştir. Aynı şekilde, tüm güdüleri özdeşleştirmiştir. Schutz'a göre anlamlar gibi güdüler de ikiye ayrılır. *İçin güdüleri* (in-order-to-motives) ve *çünkü güdüleri* (because-motives). Eğer bir güdü kişinin bilincinde zaman bakımından eylemden önce ortaya çıkıyorsa, yani eylemin ortaya çıkmasına *neden* oluşturuyorsa 'çünkü-güdüsü' adını alır. Çünkü-güdülerini anlamak için, bireylerin belirli bir şekilde davranmalarına neden olan geçmişteki faktörlere (sözgelimi kişisel kökene, bireysel ruh hâline, ortama) bakılır. Bu tip güdüler, zaten eyleme yol açtıkları, somutluk kazandıkları, yani "nesnelleştikleri" için bilimsel yöntemlerle geriye-dönük olarak araştırılabilirler. Bu güdüler hem aktör hem de sosyal bilimci tarafından bilinebilirler, fakat bu "tam olarak bir bilme" değildir. Bireyin varmak istediği ilişkiler durumu, belirli eylemleri gerçekleştirmeyi isteme nedenleri onun 'için-güdüleri'ni oluşturur. Burada henüz eylem yoktur ve geleceğe-yönelik ilgili nedenin veya gerekçenin bu eyleme yol açma ihtimali vardır. Bu tip

kul bir şekilde uygulanabileceği bu yegâne alan her bir üyenin gerçekliğinin çekirdeğini oluşturur. Fakat yine de bu erişilebilen dünyanın sınırları her bir üye için ve her bir üye tarafından kesinlikle farklı şekillerde çizilecek ve farklı biyografik durumlar tarafından sınırlandırılan bu dünyaların alanları kesinlikle örtüşmeyecektir. Kullanışlı bir kavram olan 'sonlu anlam alanları' kavramı bir başka örnek oluşturur. Her bir üye birden fazla gerçeklik içinde yaşar. Her bir gerçeklik bilişsel olarak kendine özgü bir şekilde inşa edilir ve her bir gerçekliği kendine özgü bir bilişsel tarz, bazı belirli unsurların 'verili olarak kabul edilen' bir art alana itilmesiyle sağlanan bir tutarlılık, yaşantı-dünyasının belli bir kısmına *epoché* uygulanması ve kendine özgü bir zaman perspektifi karakterize eder. Yine de bütün bu ayırt edici özellikler –her bir üyenin 'sonlu anlam alanları' kümesi içinde belirgin şekilde benzer olması anlamında– evrensel bir dizi tipte bir araya gelip birleşirler. Hangi türden bilişsel tarzın, *epoché*nin ve benzer şeylerin tartışmanın alanını, sanatın alanını veya boş zamanın alanını oluşturduğunu mevcut ve olası tüm üyeler için geçerli bir şekilde tanımlayabiliriz. Fakat daha önceki durumlarda da olduğu gibi, bir üyenin 'paylaşılan [ortak] dünya'yı alanlara bölme ve ayırma tarzı üye dikkatini bir alandan bir başka alana yönelttiğinde hiçbir şekilde "zorunlu olarak koordineli" değildir. Aksine, üyelerin bu faaliyetleri, aynı yapısal kurallar tarafından yönetilse de, kaçınılmaz olarak oldukça farklı sonuçlara yol açacaktır. Schutz tarafından anlam yüklemenin temel bir aracı olarak görülen 'temsil edici gönderge' (appresentational reference) kavramı son örneğimizi oluşturacaktır. Bir dizi deneyimle karşı karşıya kalan herhangi bir üye bu deneyimlere –deneyimleri temsil eden-temsil edilen çiftler şeklinde eşleştirerek– anlam yükleyecektir. Bu türden bir eşleştirmenin gerçekleşeceği bağlam ve dolayısıyla çiftlerin seçimi ve rollerin bu

güdüler gelecekte belirli amaçlara ulaşmaya dönük, belirli bir niyeti içeren güdülerdir (çev. not).

çiftler içindeki dağılımı belirli bir bireyin biyografik durumuna göre tamamen değişecektir; aynı araçlar, 'dışsal olarak' benzer olan deneyim nesnelerine uygulandığında bile, kaçınılmaz olarak çok çeşitli anlamlar üreteceklerdir.

Özetlersek, Schutz'un bahsettiği özneler-arası kültür dünyası 'bilişsel bir varlık' olarak her bir üyenin özerkliğini ve biricikliğini üretme, sürdürme ve pekiştirme eğilimindedir. Schutz, üyelerin biricikliklerinin, Durksonsculuğun kültürün bilgilendirici/aydınlatıcı olmayan etkisine atfettiği aynı kaçınılmazlıkla nasıl üretildiğini ve sürekli olarak yeniden-üretildiğini hayranlık uyandırıcı bir şekilde göstermiştir. Dolayısıyla, deneyime dair bu iki zıt ispat bilişsel düzlemde uzlaştırılmıştır: "paylaşılan ortak bir kültürel dünyaya" fırlatılan, bunu iradî olarak seçemeyen, kendi kültürel dünyasıyla kaçınılmaz bir gerçeklik olarak karşı karşıya kalan üye yine de (bu gerçeğe rağmen değil bu gerçek nedeniyle) biricik bir üye olmaya ve öyle kalmaya mahkûmdur. Her bir deneyimin ve her bir bireysel anlam dünyasının biricikliğini sağlayan şey, tam da, 'dünya algısı'nın aynı yapısal kurallarının ortaklaşa paylaşılıyor olmasıdır.

Ancak, gösterildiği gibi, her bir üyenin anlam dünyası kendine özgü ise bireyler arasında iletişim bir sorun teşkil eder. Aslında bu durumda iletişimin nasıl mümkün olabileceği sorulmalıdır. Özneler-arası kültür dünyası hakkında şu ana kadar öğrendiklerimiz bireysel bilişsel dünyaların monadik ayrılıklarına açık bir şekilde işaret etmektedir. Şimdi artık, bu monadik durumu göz önüne bulundurarak, üyelerin buna rağmen nasıl hâlâ bir anlamlar ortaklığı oluşturup sürdürebildiklerini göstermek gerekiyor.

Schutz bu türden bir anlamlar ortaklığının bazı koşullarının antropolojik olarak evrensel olduğunu varsayar. Bunlar bir şekilde her topluluktaki tüm üyeler tarafından her zaman – muhtemelen kendiliğinden, ancak her halükârda görünür bir öğretme-öğrenme süreci olmaksızın– oluşturulan ortak kabul-

lerdir. Görünüşe göre, bu ortak kabuller bireysel fakat aynı zamanda evrensel de olan deneyimin sabit ve birincil özelliklerinin basit açınımlarıdır–fakat bu kanaat Schutz'un kendisi tarafından hiçbir yerde bu kadar çok sayıda kelimeyle teyit edilmemiştir. "Eldeki bilgi stoğu"nun kökeni sorusuna açık bir cevabın yokluğunda, kişi ("dünyayı algılamak ve bu algıyı değişmeyen bir dizi kurala göre organize etmek için "doğuştan gelen, tür ölçeğinde bir eğilim" varsayımına kadar varan) çeşitli yorumlar öne sürmekte gerçekten de özgürdür. Schutz'ta köken meselesi hiçbir önem taşımaz. "Eldeki bilgi stoğunda" bir araya gelen kurallar ve kabuller Schutzcu sosyoloji sistemine kuşkusuz Kantçı bir unsur olarak dâhil edilmiştir. Bu kurallar ve kabuller, gerçekte, tüm anlamlı deneyimlerin ve biricik bilişsel özneler arasındaki tüm anlamlı iletişimlerin *apriori* koşullarından başka bir şey değillerdir.

Aşağıda tipik kabul örnekleri yer almaktadır. İlki "dünyanın belirli nesnelerden meydana geldiği" kabulüdür. Bu kabul direnç deneyiminden çıkarsanır ve daima bu deneyimle desteklenir. Bu türden bir deneyimin en temel biçimi hastalanabilen, iş göremez hâle gelebilen ya da kararlarımıza itaat etmekte direnen bedenimizin sergilediği dirençtir. Dünyanın dışsal ve 'gerçek' olarak algılanması bu temel deneyimin değişik bir versiyonu olarak görülebilir. İkincisi deneyimlerin tipik olması beklentisidir; biricik olmayan veya tekrarlanabilir olan deneyimler prensipte genellemelere elverişlidir; tek bir deneyim her zaman benzer deneyimlerden oluşan daha geniş bir deneyimler kategorisinin parçasıdır ve bu nedenle kişi önceki deneyimlerinden öğrenebilir ve gelecekteki olayların zaten bilinen kalıba [deneyim kalıbına] uymasını mantıken bekleyebilir. Akabinde, aynı düzenlilik [tipiklik] beklentisi insanlararası iletişim problemiyle doğrudan ilgili olan alana transfer edilir: bilişsel perspektiflerin diğer üyelerde karşılık bulması, konuşmada yer alan partnerler tarafından benimsenen bakış açılarının, en azından ilke olarak, birbirinin yerine geçebilmesi

beklenir. Başka deyişle, birbirlerinin anlamlarını karşılıklı olarak anlamak ötekilerle-birlikte-olmanın *apriori olarak verili* bir koşuludur. Anlama, kişinin ustalaşmak için özenle ve sebatla öğrenmesi gereken kompleks bir teknolojinin uygulanmasının bir ürünü olmaktan daha çok, her iletişim ediminde 'en baştan itibaren' ima edilir. Bu türden bir anlamanın ideal düzeyde olabilirliği, kendini sürekli olarak, bizzat üyelerin iletişim sürecinde karşılarındakilerin tutumlarını dikkate almalarında ve onların da benzer şekilde davranmalarını beklemelerinde gösterir. Son olarak, "bakış açılarının uyumluluğuna" dair *apriori* bir beklenti vardır. Bakış açıları hem her bir üyenin sırayla her bir başka bakış açısı içine 'kendini yerleştirebilmesi' mânâsında karşılıklı olarak değiştirilebilir, hem de aynı zamanda konuşmayı anlaşılmaz kılmadan ve başarısızlığa mahkûm etmeden, konuşmada yer alan farklı partnerlerin aynı anda sahip olabileceği etki sayesinde birbirleriyle uyumlu hâle getirilebilir ve birbirlerini tamamlamaları sağlanabilir. Tekrarlarsak: bu ve benzeri tüm kabuller empirik genellemelere dayanılarak kabul edilmezler, aksine anlamlı bir karşılıklı iletişim anlamında 'ötekiyle-birlikte-olma'nın düşünülebilir olması için karşılanması gereken koşulların analizinden çıkarsanırlar. Dolayısıyla bu kabuller bireyin varoluşunun 'teorik koşullar'ıdır; tıpkı Durksonscu sosyolojiye göre 'kalıp değişkenlerin devamlılığı'nın sistemin varlığını sürdürmesinin teorik bir ön-koşulu olması gibi.

Bunlar ötekilerle-birlikte-olmanın genel koşullarıdır; gerçek özne-özne ilişkilerine ulaşmak için başka faktörler de gereklidir. Schutz Sartre'ın insanlar-arası ilişkilerde şeyleşmeyi aşma veya şeyleşmeden kaçınma olasılığına dair oldukça kasvetli görüşüne katılmaz. Sartre'a göre ötekilerin varlığı benliğin sahih biricikliğini kaçınılmaz olarak tehlikeye atar. İzlendiğinin farkında olmak tedirginlik ve huzursuzluk yaratır ve benliğin özgürlüğünü sınırlar; 'benlik' kendini öteki tarafından nesneleştirilmiş olarak deneyimler ve kendisi de ötekini

nesneleştirmekten kaçınamaz. Bu yüzden sadece 'özne-nesne ilişkileri' mümkündür. Schutz daha iyimserdir. Schutz üyeler arasındaki pek çok ilişki türü arasından 'şeyleşmeden arındırma' açısından bilhassa öncelikli olan ilişkileri, yani üyelerin birbirlerini gerçekten de biricik özneler olarak görebilecekleri ortaklar arasındaki (Buber'ın 'Ben-Sen' ilişkisine eşdeğer) 'Biz ilişkileri'ni] [Wir-Einstellung] tercih eder. Üyeler bu türden ilişki olasılığını karşılıklı biyografik katılıma borçludurlar. Görünüşe göre Biz ilişkileri üyeler arasında uzun süreli ve süregiden bir konuşma süreci içinde gelişir; bu süreçte her bir partnerin öznelliğinin tüm yönlerinin gün yüzüne çıkması ihtimal dâhilindedir, böylece her bir partner kendi biricik konumlanışını zamanla kavrayabilir. Her bir partner aktif bir etkileşim süreci içinde ötekinin hem esneklik derecesini hem de nihaî sınırlarını keşfederek onun biricik öznelliğini yavaş yavaş öğrenir. Hakiki Ben-Sen ilişkileri geliştiğinde normalde ötekinin öznelliğinin üzerini örten birçok anonimlik perdesi tamamen kaldırılabilir.

Bu ihtimal, gerçekleşmediğinde bile, 'ortaklar' ile 'salt çağdaşlar' arasında fark edilebilir bir etki yaratabilir. Çağdaşlar ilke olarak potansiyel bir karşılıklı konuşmaya açık olsalar da, öznelliklerinin biricikliği içinde kendilerini sergilemek maksadıyla belli bir üyenin biyografisine yeterli derecede dâhil olmazlar. Çağdaşlar her zaman daha sınırlı ya da daha büyük bir anonimlik derecesini koruyacaklardır; anonimlik derecesi ne kadar büyük olursa algılanmalarını sağlayan semptomlar kümesi de o kadar zayıf olacaktır. 'Çağdaşlar', özneler olarak algılanmaktan ziyade, bir tipin örnekleri olarak algılanırlar. Bu türden bir tip çağdaşlara işaret eder, onları bir 'üyenin öznel bilişsel haritası' içinde konumlandırır ve bir üyenin 'davranış repertuvarı'nın ilgili birimini etkin hâle getirir, fakat bu türden bir tip kesinlikle 'somut öteki' ile özdeş değildir.

Bu yüzden, 'özne-özne ilişkileri' *ile* salt 'tipleştirilmiş ilişkiler' arasında tür bakımından bir farklılık vardır. 'Özne-özne ilişkileri' bir üyenin dünya-içinde-varoluşunun ayrılmaz bir bileşenidir; bunlar aslında üyenin kendisinin varoluşuyla eşzamanlı olarak var olan ilişkilerdir. Fakat 'tipleştirilmiş ilişkiler' sadece varsayımsal bir karaktere sahiptir. Salt çağdaşlar arasındaki toplumsal ilişkilerden bahsettiğimizde kastettiğimiz şey, sadece, karşılıklı olarak atfedilen tipleştirme şemalarının ve beklentilerin partnerler tarafından karşılıklı kılınacağına, bunlardan benzer şekilde yararlanılacağına dair öznel bir olasılıktır. Bu her zaman 'öznel bir olasılık' olarak kalmaya devam eder ve salt çağdaşlar arasındaki toplumsal ilişkiler sadece Biz-ilişkileri üzerine kuruldukları sürece sadece bir varsayım olmanın ötesine geçmezler. Dünyanın sadece biyografik durumun aydınlattığı bu bölümü üyeler tarafından sürekli olarak sorgulanır ve yoğun araştırmaya tâbî tutulur. Çağdaşlar, ortakların aksine, dünyanın bu bölümünün dışında yer alır. Üyenin bilişsel ilgilerinin dışında kalan, hemen hemen hiçbir konusal [tematik] ilgililik (topical relevance) atfedilmeyen çağdaşlar –prensipte sorgulanabilir olsalar da– sorgulanmadan bırakılırlar. 'Tip' olgusu hâlihazırdaki konunun [temanın] keşfedilmiş ufku ile üyenin keşfedilmeden bıraktığı geri kalanı arasında bir sınır çizgisi çekilmesiyle oluşur.

Çağdaşların (ve hatta –yine de konuşmanın partnerleri olmamaları bakımından çağdaşlardan farklı olan– bizden öncekilerin ya da bizden sonrakilerin) toplamlarına işaret eden 'kişisel ideal tipler' ilk, yani en alt düzeydeki tipleştirmelerdir. Elbette daha kompleks tipleştirmeler de mevcuttur, fakat bunlar her zaman ilk düzeydeki tipleştirmelerden analoji ve eşleştirme yoluyla türetilirler. Devlet, halk, ekonomi, sınıf, bunların hepsi bu tür kompleks tiplerin karakteristik örnekleridir ve bu tiplere sanki 'kendine özgü' kişisel tiplermiş gibi bakma eğilimindeyiz. Aslında, bu tipler en alt düzeydeki kişisel tiplerin iç içe geçmiş son derece kompleks sistemlerinin sadeleştirilmiş

özet tanımlarıdır. Bu tipler, türetilmiş bir doğaya sahip olmaları nedeniyle, ilk düzeydeki tipleştirmelerin içerdiği tüm zayıflıkları artırırlar ve tipleştirme sürecinde karanlıkta bırakılan ve kendinden emin bir şekilde varlığı verili kabul edilen alanları daha da genişletirler. Özellikle de ikincil düzeydeki bu tür tiplerin hipotetik niteliği bir hayli yoğunlaşır. Bu ikinci düzeydeki tiplerin tipleştirilme sürecinde o kadar çok şey verili kabul edilmiştir ki, bunların doğrulanması sorunu neredeyse hiç gündeme getirilmez. Bir an için Shutzcu terminoloji aracılığıyla dizayn edilen söylem evreninin dışına çıkarsak, hangi açıdan bakılırsa bakılsın, toplum veya sınıf gibi kavramların insan bireyin yaşantı-dünyasına uzun ve dolambaçlı bir soyutlama süreci sonucunda tortulaşmış mitler olarak girdiğini söyleyebiliriz; bu soyutlama süreci bireyin nispeten erken bir aşamada (aslında, ortaklardan oluşan yakın çevresi ile kurduğu samimi Ben-Sen ilişkileri [yüz yüze ilişkiler] alanının dışına ilk adımı atmasıyla birlikte) kontrolünü kaybettiği bir süreçtir.

Görünen o ki, bunlar varoluşçu ilhamdan kaynaklanabilecek sosyoloji eleştirisinin nihaî sınırlarıdır. Bu türden bir sosyoloji eleştirisi birey-üstü olguları sadece zihinsel kavramlar olarak açıklayabilir. Bu tür kavramlara yönelik herhangi bir eleştiri bunlara tamamen bilişsel kurallara tâbî bir dizi zihinsel işlemle ulaşıldığını ispatlamaktan; eldeki bilgi stokunda değişmez bir şekilde mevcut olan bu bilişsel kurallar göz önünde bulundurulduğunda tiplerin üretilmesinin kaçınılmaz olduğunu göstermekten ibaret olacaktır. Tipler daha sonra bireyin yaşantı-dünyasına geri döner ve burada doğrudan ve tam olarak deneyimlenen tek ilişki tipi olan kişisel ilişkilere benzerliklerinden dolayı kabul edilirler. Aynı zihinsel mekanizmalar, tabiri caizse, ortakları şeyleştirmenin dışında tutar ve bireyin dünyasının geri kalanını tamamen şeyleştirir –şeyleştirmenin kendisi aslında sınırlı kişisel deneyimin süzgeçten geçirilmesinin kompleks bir kavramsal ürünü olan şeyin 'nesnel mevcudiyetini' varsaymaktan ibaret olan zihin-

sel bir süreçtir. Schutz –ve daha azimli takipçileri– bu türden [şeyleştirici] işlemlere hipostaz statüsü atfeder: soyut kavramlara gerçek göndergeler atfetme gibi yaygın bir mantık hatası.

'İkinci Doğa'nın Savunulması

Dolayısıyla, Durksonscu sosyoloji bireysel özgürlüğü 'gizeminden arındırmak' için büyük çaba sarf ederken, onun Schutzcu eleştirisi de, görünüşe göre, toplumu 'gizeminden arındırmaya' çalışmaktadır. Bununla beraber, Durksonscu sosyoloji bu türden bir gizeminden arındırma sonucunda özgürleştiği iddia edilen bireye kendi şeyleştirme kapasitesinin ürününden pratik özgürlük elde etmesinde çok az yardımcı olur. Aksine, Schutzcu analiz şeyleştirmenin ve Ötekilerin samimi, Ben-Sen deneyiminin yerini alan varsayımsal tiplerin üyenin varoluşunun dokusunda yerleşik hâlde olduğunu ikna edici bir şekilde gösterir. Bu varsayımsal tipler belki yeniden müzakere edilebilir ve yeniden oluşturulabilir, fakat şu veya bu şekilde sonsuza dek orada [bu doku içinde] kalmaya devam ederler. Bir anlamda, sınırlı deneyimin çok güçlü, fakat varsayımsal olan kavramlara dönüştürülmesi [şeyleştirilmesi] ve bu kavramların da bireyin deneyimini yapılandırması Durkheim'daki 'kollektif vicdan' ya da Parsons'taki 'sistemin önkoşulları' kadar antropolojik olarak evrensel ve kaçınılmazdır. Bazı koşullarda şeyleştirmeden kaçınılabileceği, bazı durumlarda insanların içinde bulundukları karmaşık toplumsal ağlar bütününü 'kavrayabilecekleri' varsayımına ve sonuç olarak Schutz'un yaşantı-dünyasına ilişkin incelikli analizinin aslında sadece spesifik, yani tarihsel olarak oluşturulmuş bir dünyanın aşırı derecede genelleştirilmiş bir betimlemesinden başka bir şey olmadığı varsayımına açık kapı bırakılmaz. Tutsaklığın bilimi olarak tasarlanmış olan sosyolojiye yönelik tüm güçlü eleştirel potansiyeliyle, Schutzcu alternatif sosyal gerçekliğin (sosyal gerçekliğin imgesine karşıt) eleştirisinin başlatılabileceği kavramsal bir bakış açısı ortaya koymaktan kaçı-

nır. Bu açıdan Schutz'un sunduğu alternatif aslında pek ustaca eleştirdiği Durksonscu sosyoloji ile aynı kategori içinde yer alır.

Bu yüzden, varoluşçuluktan ilham alan Schutzcu sistem sosyolojinin nesnesinin [sosyal gerçekliğin] değil, bilhassa sosyolojinin bir eleştirisidir. O, sosyolojinin bir eleştirisi olarak, çok sayıda ufuk açıcı kavrayış ile birlikte uyumlu ve tutarlı bir program ortaya koyar. Shutzcu sistem merceklerini tam da sosyolojinin seçilmiş olan alanını oluşturan bilgi bölgelerine odaklayan bir (bilgi sosyolojisinden ziyade) bilgi antropolojisi olarak görülebilir. Schutz, ikna edici bir biçimde, (i) sosyolojinin sözde 'nesnel sosyal gerçekliği' kavramaktan hayli uzak ve gerçekte sağduyunun değişik bir akraba versiyonu olduğunu, (ii) araştırma-nesnesi olarak gerçekte 'nesnel olgular'ı değil aksine 'tipleştirmenin ürünleri'ni aldığını ve neticede (iii) sağduyunun şeyleştirme eğilimlerini teşhir etmek yerine bu tür şeyleştirici eğilimleri sürdürdüğünü ve yeniden teyit ettiğini göstermiştir. Nesneleştirmenin katıksız ürünleri olarak 'nesnel olgular' "yaşantı-dünyasının olayları" hakkındaki öznel bilgilerin somutlaşmış hâlleridir.[6] "Nesnel olgular'a başka herhangi bir varoluşsal kiplik atfetmek bu yanılsamayı sürdürmek demektir –yaşantı-dünyasına ilişkin bilimsel araştırmanın başlıca görevi bu yanılsamayı gün yüzüne çıkarmaktır. Devlet, sınıf ve benzerlerinin –eğer bunlar bireyin karşısına kendi yaşantı-dünyasının sabit bileşenleri olarak çıkarlarsa– böylesi bir statüye ulaşmalarının tek nedeni, "bir kişi tarafından yapılan nesneleştirmelerin konumlandırılması *ile* Ötekinin bu nesneleştirmelere ilişkin yaptığı yorumların 'aynı anda'" vuku bulmasıdır. Bu yüzden, sosyolojinin görevi sıradan bir üyenin gözlerine kendini yalnızca nihaî ürünleri biçiminde

---

[6] Krş. Alfred Schutz and Thomas Luckmann, *The Structures of the Life World*, Heinemann, London, 1974: 271 ve devamı. Çev. Richard M. Zaner and M. Tristram Engelhardt, Jr.

gösteren 'kollektif nesneleştirme' sürecinin gizli mekanizmasını açığa çıkarmaktan ibarettir.

Ancak bu noktada Schutzcu sosyoloji eleştirisi sona erer. Schutz'un 'nesneleştirmenin mantığı'nı açığa çıkarma modeline sıkı sıkıya bağlı kalırsak sosyolojiyi tekrar ayakları üzerine oturtmak mümkün olabilecektir. Beyhude yere sosyal gerçekliği kavramaya çalışmak yerine, dikkatimizi sosyal gerçekliğe olan inancımıza kaynak teşkil eden sürecin yapısına – sorunsuz bir şekilde bizim için verili olan tek kesin bilgiden, yani doğrudan gündelik yaşantı-dünyasından türetilebilen bilgiden başlayarak– odaklanmanın daha mantıklı olacağını göstereceğiz. Bu 'köklere dönmek' anlamına gelecek ve Husserl'in "şeylerin kendisine dönelim" ("zu den Sachen selbst") postülası uygulanmış olacaktır. Schutz sosyolojiden kendi nesnesini [sosyal gerçekliği] eleştirmesini talep etmez. Sosyolojiyi sadece bu nesne hakkındaki bilgisi ve bu bilgiye ulaşma tarzı karşısında eleştirel olmaya davet eder. Gerçekten de Schutz, tıpkı Durksonscu karşıtları gibi, "nesneye-yönelik bir eleştiri" olasılığını salt metodolojik bir kararla *apriori olarak* engeller. Anselm L. Strauss'un ifadesiyle,[7] Durksonscu sosyoloji gözlemcinin (sosyoloğun) "kişilerin rakipler olarak uğruna mücadele ettikleri hedeflere dair bilgiye sahip olduklarını" varsayarken, Schutz "kişilik farklılıklarının oluşumunu sağlayan temel kuralları" bildiğini, yani sadece bu temel kuralların uygulanışlarını değil, neden hiç değişmeden kalabildiklerini de bildiğini iddia eder.

"Dirençli, doğa-benzeri sosyal gerçeklik" analitik olarak tipleştirmelere ve sadece tipleştirmelere indirgendiğinde insanların bu türden bir tipleştirme faaliyetinden her zaman kaçınıp kaçınamayacakları sorusu varlığını sürdürmeye devam eder. Schutzcu sistemde böylesi bir ihtimale yer bırakılmamıştır. Schutz 'sosyal gerçekliğin bütünlüğü'nü en temel ve

---

[7] Krş. Anselm L. Strauss, *Mirrors and Masks, The Search for Identity*, Free Press, New York, 1959: 91 ve devamı.

evrensel süreç olan 'anlamların şeyleştirilmesi'yle açıklamaya çalışarak, ilkin tutsaklık deneyimini dünya-içinde-insanın-varoluşunun ebedî, antropolojik bir özelliği olarak betimler ve ikincileyin her türden tutsaklığı aynı özsel insanî doğadan kaynaklanan 'esasen benzer' tutsaklıklar olarak tasvir eder. Deneyimlenen 'gerçekliğin' bazı unsurlarının gereksiz oldukları ve ortadan kaldırılabilecekleri, tüm insanlığın evrensel eğilimlerinden ziyade sınırlı (ve kısmen kaçınılmaz) nedenlerden kaynaklandıkları kabulü Shutzcu perspektif içinde ciddi bir şekilde öne sürülemez. Fakat sosyoloji eleştirisi ancak bu türden bir kabul sayesinde sosyal gerçekliğin bir eleştirisine dönüştürülebilir. Sosyal gerçeklik Schutz'un sosyolojiyi teşrihe tâbî tuttuğu incelemesinden zarar görmeden ve sağlam bir şekilde çıkar. Başka ifadeyle, Schutzcu perspektifte sosyal gerçeklik –en az Parsons'ın metodolojik olarak varsaydığı sistem kadar kaçınılmaz ve en az onun kadar karşı konulamaz olan– tehlikesiz [iyicil], zihinsel bir töze indirgenir.

Bu nedenle insan deneyimini birci temelde açıklamaya çalışan her iki girişim de eşit derecede hayal kırıklığı yaratıyor görünmektedir. Tuhaf bir şekilde, her iki girişim de görünüşte iki yönlü olan deneyimin öteki kutbunun salt imgesel [hayal ürünü] olduğunu kanıtlamaya çalışırken, ilk kutbun içerdiği zorunluluğu sorgulamaktan acizdir. Bu yüzden, iki girişim de doğaları gereği toplumu veya tasvir ettikleri insanî çıkmazı eleştiremez. Varoluşçu sosyolojinin Durksonscu sosyoloji karşısındaki tek üstünlüğü, genel olarak bilgiyi ve özel olarak sağduyusal [gündelik] bilgiyi eleştirme kapasitesine sahip olmasıdır –Durksonscu sosyoloji bu eleştiri kapasitesinden belirgin bir şekilde yoksundur. Fakat bu, varoluşçu sosyolojinin toplumun veya bizzat insanlık durumunun eleştirisine dönük kararlı bir adım dâhi atmaması veya atamaması anlamında, kısır bir bilgi eleştirisidir. Hangi yönde olursa olsun hiçbir temelci indirgemenin bu türden bir eleştiri üretemeyeceğini pekâlâ tahmin edebiliriz.

Bu nedenle, tek-yanlı indirgemeciliğin tuzaklarına düşmemeye çalışan az sayıda teori özel ilgiyi hak etmektedir. Bunlardan biri büyük ölçüde John Dewey'nin dünya görüşünden yararlanan George Herbert Mead'e aittir. Mead'in teorisinin hareket noktası, Horace M. Kallen'ın formüle ettiği şekliyle, "tüm 'gerçekliğin' akış, süreç, süre, oluş, işleyiş olduğunun ve değişmez töz fikrinin ve ebedî formlar fikrinin bizatihi geçici sabitlemelere, retlere ve olumsuzlamalara dayanan değişen idealler olduğunun" kabulüdür.[8] Mead'inki belki de varoluşçu diyalektiğin en uç sınırlarına ulaştığı sosyolojik bir görüştür. Mead bu baş belâsı sosyolojik ikilemlerin iki kutbundan [benlik ve toplum kutbundan] herhangi birine tektaraflı öncelik atfetmeyi reddetmiş, bunun yerine sosyolojik analizin gerçek hareket noktası olarak iki kutup arasındaki sürekli "mücadele ve uzlaşma" içeren diyalektik sürece odaklanmıştır. Bize göre bu çözümün 'varoluşçu' olarak sınıflandırılmasını gerektiren şey, "bu diyalektiğin 'benliğin' öznel ufku içinde konumlandırılması" ve "bireyin varoluşsal çıkmazının" tek veri kaynağı ve analiz nesnesi olarak alınmasıdır.

Mead'e göre bu kutuplardan hiçbiri –benlik ve toplum– diğerine indirgenemez. Aksine, her ikisi de her deneyim biriminde kısmen özerk, kısmen işbirliği içinde olan faktörler olarak mevcuttur. "Öznel olarak verili bilgi sosyolojik analizin tek meşru zeminidir" şeklindeki metodolojik kurala uysak bile, yine de, "ilksel [saf] deneyime yabancı olan" kendilikleri ön-varsaymadan da varoluşun katı, nesnel unsurlarını açıklayabilir ve bu unsurları varoluşun izdüşümleri olarak konumlandırabiliriz. En bireysel deneyimlerde bile sosyal gerçeklik – bazı varoluşçu yazılarda vurgulandığı gibi, insanın kendi kendine dayattığı yapay bir kısıtlama ya da erişilemez bir 'öteki taraf' [kutup] olarak değil– en başından itibaren mevcuttur. Sosyal gerçeklik öznel perspektiften "eyleyen benliğin

---

[8] Maurice Natanson, *The Social Dynamics of George H. Mead*, "Introduction", Horace M. Kalien, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973: vii.

organik bileşeni" olarak görünür. Benliğin her iki veçhesi, Mead'in meşhur 'sosyal ben'i (me) ve 'bireysel ben'i (I), ne kadar biricik ve öznel görünürlerse görünsünler, nesnel sosyal gerçekliği zaten içerirler; ancak elbette sosyal gerçeklik benliğin her bir veçhesine farklı ve kendine özgü bir şekilde dâhil olur. 'Sosyal ben' ve 'bireysel ben' benliğin iki veçhesidir; fakat onlar aynı zamanda her bir bireyin içinde doğduğu ve herhangi bir ediminde karşı karşıya geldiği sosyal gerçekliğin de iki veçhesidir. Mead'in 'bireysel ben'i –bireyin gerçeklik ile doğrudan mevcut bir şey olarak ve kendi özgürlüğünün durumsal bir sınırı olarak yüz yüze geldiği– daha önceki tüm edimlerin kalıcı tortusundan başka bir şey değildir; dolayısıyla "yüzü apaçık bir şekilde 'tam da şu anda karşımda duran', yani eylemin özümsenmemiş, dışsal bir faktörü olarak hâlâ 'kendini dayatan' bir gerçeklik olarak 'sosyal ben'in" aksine, 'bireysel ben' toplumu işlemden geçirilmiş, bireyselleştirilmiş bir şekilde de olsa içerir. Bireyin her bir ediminde deneyimlediği 'sosyal ben' ve 'bireysel ben' arasındaki karşılaşma [çatışma] 'durum' ile durumun bireysel 'tanım'ı arasındaki diyalektiğin öznel yansımasından başka bir şey değildir. Fakat yakından bakıldığında bu her zaman benzer türden bir karşılaşmadır [çatışmadır]: bu ya henüz-özümsenmemiş olan gerçekliğin önceden-özümsenmiş olan gerçeklik ile ya da hâlâ-ucu-açık olan benliğin [bireysel benin] önceden-nihaî-hâlini-almış [tamamlanmış] olan benlik [sosyal ben] ile karşı karşıya gelmesidir. Dolayısıyla, 'toplum' ya da 'öznel benlik' olarak kavramlaştırdığımız şeyler bireyin deneyiminde "doğrudan verili olan tek varoluşsal gerçekliği", yani "toplumsal edimin diyalektik gerilimini" aynı derecede 'doğru' fakat aynı derecede 'yanıltıcı' bir şekilde yansıttığımız iki devasa ekrandır. Hem benlik hem toplum toplumsal edim altında sınıflandırılır ve ancak toplumsal edim perspektifinden doğru bir şekilde incelenebilir.

Sadece tek bir edim açısından bakıldığında, 'bireysel ben' ve 'sosyal ben' bağımsız kendilikler olarak, yani sırasıyla, özgürlük ve tutsaklık, dürtü ve sınırlandırılmaları, benliğin dürtüsü ve dışsal kısıtlayıcıları, bireysel biriciklik ve sosyal olarak inşa edilen ve sürdürülen "rollerin tekdüzeleştirici baskıları" olarak karşı karşıya gelir. Süreçsel açıdan, yani bir biyografinin iç içe geçmiş veçheleri olarak bakıldığında 'bireysel ben' ve 'sosyal ben' kimliklerini [kendine has özelliklerini] kaybederler, birbirlerine karışırlar, görelilikleri sergilerler ve nihayetinde bireyin dünya-içinde devam eden bir dizi sonsuz eylemi içinde erirler. İçsel güdüyü –'sosyal gerçeklik, 'yapısal kısıtlayıcılar' ya da 'sosyal ben' olarak adlandırdığımız diğer bileşenin uçuş güzergâhımızı keyfî bir şekilde kapatan, esneklikten yoksun kapalı bir kafese çok benzediği– 'durum'un tamamlanmamış, açık-uçlu, programlanabilir bileşeni olarak deneyimlediğimiz doğrudur. Fakat bu hakikat/gerçek sadece 'tek bir' edimin ufku aşılamadığı sürece geçerlidir. Daha geniş bir açıdan, örneğin devam edegelen bir süreç olarak biyografi açısından bakıldığında iki 'ben' türü de dikkate değer ölçüde birbirine benzemektedir. Gerçekten de iki ben türü de, eşit ölçüde, hem açık-uçlu hem kapalı, hem nihaî hâlini almış [tamamlanmış] hem nihaî hâlini almamış [tamamlanmamış], hem gelip geçici hem katidirler. Onların "bize-göre-kiplikleri"nde hissettiğimiz her türlü farklılık bahis konusu 'edim'in yapılaştırma kapasitesi tarafından sağlanmıştır. Bugünkü tanımlar geçmişteki durumların yansımalarıdır. Bununla beraber, yukarıdaki önermenin tersinin doğruluğu konusunda Mead pek de açık değildir. Bugünün tanımlarının yarının durumları içinde tortulaşıp tortulaşmayacaklarını ve ne şekilde tortulaşacaklarını bilmeyiz –gerçekten de bilemeyiz. Diyalektiğin bu yönü üzerinde neredeyse hiç durulmamıştır. Diyalektiğin bu yönü usta W. I. Thomas'ın "hakikat varsayımından doğan hakikat" veciz sözü bağlamında ele alınmak yerine geçiştirilmiştir. Bununla beraber, Mead "durumların-

tanımlar-hâline-gelme mekanizması"nı açıklarken özgün ve ikna edici olsa da, benlik ve toplum diyalektiğinin diğer yönü hakkında benzer derecede güçlü bir kanıt ortaya koymaz.

Vurgulardaki bu eşitsiz dağılım bizi şaşırtmamalıdır. Mead gerçekten varoluşçu bir tarzda bireysel varoluşun gizemlerini deşifre etmeye çalışır; bu varoluş her zaman verilidir, hazırdır ve birey onun üzerine düşünmeye başladığı ve böylece kendini onun içinde 'bulduğu' anda oluşmuştur. Dolayısıyla, varoluşun 'dış sınırının' oluşmasına yol açan süreç bu varoluşa ilişkin bireysel deneyimin bir parçası değildir; bu süreç 'içeriden' incelenemez ve varoluşun kendisi kadar apaçık ve doğrudan bir şekilde incelenmeye açık değildir. Bu süreç teorileştirme ve soyutlama yoluyla yeniden inşa edilebilir ya da daha doğrusu postüla olarak alınabilir, fakat hiçbir zaman diğer kutbun –yani 'nesnel olanın öznelleştirilmesi'nin– deneyimlenmesinde olduğu gibi aynı açıklıkta deneyimlenemez. Bu türden bir teorinin amacı, deneyimde zaten içerilen mesaja anlaşılırlık kazandırmaktan ziyade, insanın kendi dünyasının 'kökeni' hakkındaki merakını gidermektir. Hem yöntemin saflığı korunamaz, hem de aynı zamanda 'nesnel gerçekliğin kökeni' problemine 'nesnelliğin öznel olarak içselleştirilmesi' problemine atfedilen epistemolojik statünün aynısı atfedilemez. Varoluşçu ön-kabullerle yola çıkan Mead benlik ve toplum arasındaki karşıtlığı aşmak ve görünüşte kutuplaşmış bir deneyime dair bütünlüklü bir açıklamaya ulaşmak için mümkün olduğunca ileri gitmiştir. Fakat aynı ön-kabuller onun başarısının önüne aşılamaz bir sınır koymuştur. Meadci sosyolojide çözüme kavuşturulan diyalektik "sürekli-oluş-hâlindeki benlik" ile "hâlihazırdaki toplum" arasındaki ilişkiye içkin bir diyalektiktir. Mead benliğin dinamiklerini ortaya çıkarmak için toplumun dinamiklerini yarıkaranlıkta bırakmak zorunda kalmıştır.

Mead'in çalışmasından ilham aldıkları kabul edilse de, Berger ve Luckmann[9] bu sınırlılığı aşmak için oldukça uzun bir yol katetmişler, fakat bunu yaparken bu çalışmanın metodolojik saflığını ve iç-bütünlüğünü büyük ölçüde feda etmişlerdir. Mead gibi onlar da özgürlük ve tutsaklık diyalektiğini, eyleyen benlik ve benliğin ediminin sınırları problemini çözüme kavuşturmaya çalışırlar. Lâkin onların dikkatleri ilk etapta Mead'in kendi merkezî projesinde geri plâna attığı probleme yoğunlaşmıştır. Berger ve Luckmann'ın niyeti (kitaplarının etkileyici başlığından da açıkça anlaşılabileceği üzere) benliğin inşa mekanizmasından ziyade sosyal gerçekliğin inşa mekanizmasını ortaya çıkarmaktı.

Onlar, sosyolojinin diğer varoluşçu eleştiricilerinin yaptığı gibi, insana dair ya da insanın yaşadığı her şeyin –aslında tam da insan olma sürecinin– mevcut dünya içinde, insanın eylemin mahalli olarak algılanan ortamıyla karşılıklı etkileşimi sırasında gerçekleştiğini kabul ederler. Bununla beraber, Berger ve Luckmann –diğer varoluşçu sosyolojilerin "sorgulanmadan kabul edilen" statüsüne yükseltmeye nadiren razı oldukları– söz konusu mevcut dünyanın açıklanmasını kolaylaştıracağı iddia edilen bazı ilâve varsayımları bu 'insan olma' sürecinin araştırılmasına dâhil ederler. Böylece, Homansvari bir tarzda davranış kalıplarının 'mutatlaşmasına' yol açan zımnî bir düzenlilik kabulüne, 'ortamın istikrarlılığı' kabulüne sahip oluruz. Sıklıkla tekrarlanan bir eylem sorunsal olmaktan, artık aktif bir sorgulama ve düşünme nesnesi olmaktan çıkar ve usulca diğer nesnel gerçekliklerden ayırt edilemez hâle geldiği "sorgulanmadan verili olarak kabul edilen gerçeklikler" alanına dâhil olur. A'nın eylemlerinin mutatlaşması artık B'nin davranışlarındaki paralel bir mutatlaşmayla karşılıklılık sergilediğinde yeni bir durum ortaya çıkar: mutatlaşan eylemler tipikleşir, yani olağan bir şekilde tipik durumlarla

---

[9] Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Penguin, 1967.

irtibatlı hâle gelir. Ve bir başka ön-kabul şudur: bu türden mutatlaşmış eylemler tipleştirme için seçilme –yani kurumsallaştırılma– eğilimindedir ve bunlar belirli bir durumu paylaşan "tüm aktörlerle ilgili" eylemlerdir. Tipleştirilen eylemler kurumsallaştıkları andan itibaren bireylerin bilincine "nesnel, zorunlu, kaçınılmaz vb. eylemler" olarak geri yansırlar. Bu şekilde ortaya çıkan 'toplum' bilgisi çifte anlamda bir 'realizasyon'dur: (i) sosyal gerçekliğin 'gerçeklik' olarak kavranmasıdır ve aynı zamanda (ii) nesnel doğasını sorgulamaksızın verili kabul eden bireyler nesnelliğini sürekli olarak sürdürmeye ve yeniden üretmeye çalıştıkları sürece sosyal gerçekliğin üretimidir. Kurumlara sahip oldukları ahenk ve uyum görüntüsünü veren şey de [sosyal gerçekliğe dair] bu bilgidir; evrenin düzeni hem bakanın gözünde bir düzendir hem de aktörün mutatlaşan eyleminde bir düzendir.

Bu açıkça ilham verici bir kavrayıştır. Yalnızca tekrarlanan ve rutinleşmiş insan eylemi kadar toplumsal düzen bulunduğu ve bu türden bir düzende rutinleşmiş eylem ve ona eşlik eden bilgi tarafından sürekli olarak üretilen 'zorunluluktan' daha fazla zorunluluk bulunmadığı görüşü gerçekten özgürleştirici bir etkiye sahiptir. Bu görüş 'sosyolojinin eleştirisi'nden 'toplumun eleştirisi'ne giden yolda kararlı bir adım anlamına gelir. Bu görüş mevcut rutine bilişsel geçerlilik ve normatif saygınlık kazandıran (ve mevcut rutine aslında sadece tarihsel bir tesadüften başka bir şey olmayan kendi meşruiyeti için müracaat edebilen) toplumsal bilginin taraflı, yanlı doğasını gözler önüne serer. Bu görüş bu türden toplumsal bilginin 'seçici' doğasını ifşa eder: bu türden toplumsal bilgi kapalı bir 'evren'in güvenliğini tahrip eden bilgileri ve değerleri bastırma anlamında seçici olmak zorundadır. Dolayısıyla bilginin zorunlu bir tamamlayıcısı 'hiçleştirme'dir –o söz konusu kapalı evrenin 'dışında' yer alan şeyleri kavramsal olarak tasfiye etmeyi amaçlayan bir mekanizmadır: "toplumsal olarak dağılmış bilgi" mevcut gerçekliği meşrulaştırırken,

hiçleştirme mekanizması hem alternatif gerçekliklerin hem de mevcut gerçekliği görelileştirebilecek ve sorgulayabilecek türden yorumların geçerliliğini reddetme eğilimindedir. Bu bilgi-gerçeklik bileşimi oluştuğu andan itibaren kendi kendini devam ettirme eğilimindedir. O gerçekliği üretme gücü kazanır. Dolayısıyla, rutinleşmiş insan davranışları tarafından üretilmedikçe 'sosyal gerçeklik' yoktur; fakat bilgi-gerçeklik bileşimi tarafından desteklenmedikçe davranışların rutinleşmesi de söz konusu olmayacaktır:

> Din değiştirme deneyimi pek de önemli bir şey değildir. Asıl önemli olan, bu deneyimi ciddiye alıp sürdürebilmek, bir makuliyet duygusunu koruyabilmektir. Dinî cemaat işte burada devreye girer ve bu yeni gerçeklik için vazgeçilmez olan makul yapıyı sağlar.[10]

Ancak sunulduğu ve savunulduğu şekliyle yukarıdaki görüş toplum eleştirisine kapıyı yarı açık bırakmaktadır. Öncelikle, toplumdaki tüm üyeler toplumsal düzenin sürdürülmesinde eşit oranda 'sorumluluk sahibi'dir. Düzenin istikrarı nihayetinde üyelerin alışılagelmiş şekilde davranmaya yönelik zımnî mutabakatlarına dayanır. 'Düzen' ilke olarak –tamamen– çok sayıda bireyin kurumsallaşmış rutinine indirgenebilir. Düzen bu türden bir rutinden başka bir temele sahip değildir: genel toplumsal istikrarın sağlam bir dayanağı olarak hiçbir yapı 'eşit bir şekilde dağılmış bilgi' ovasında öne çıkmaz. Gerçekliğin sosyal inşasının draması başından sonuna kadar zihinsel bir sahnede oynanır. Toplumun üyeleri bu sahnede sadece epistemolojik kendilikler olarak görünürler, geri kalan diğer özellikleri önemsizdir ve dolayısıyla onların bu diğer özelliklerine açıklayıcı faktörler olarak müracaat edilmez. Tamamen düşünceden inşa edilmiş olan kurumlar düşüncenin genellikle sahip olduğundan daha fazla sağlamlılığa ve katılığa sahip

[10] a.g.e., s. 177-178.

görünmemektedir; ya da daha doğrusu, yapı malzemesi olan düşünce kendi esnekliğini tüm yapıya katar. Bu söylem tarzı içinde kalındığında, bu inşa sürecinde dönüşü olmayan noktaların, yeni bir nitelik kazanan yapıların, sadece anlamların yeniden biçimlendirilmesiyle çözünemeyecek tortuların var olabileceğini kanıtlamak zor olacaktır.

İkinci nokta ilkiyle yakından ilişkilidir: "toplumun varoluşunun nihaî olarak yerleşik hâle gelmiş bir yapıdan ziyade sürekli yapılanmadan oluştuğu" görüşü, sosyolojinin yıkıcı bir eleştirisine girişmek için güçlü bir kavrayış olsa da, gerçek Aydınlanma tarzında sosyoloji eleştirisi ile toplum eleştirisinin özdeş olduğu iddiasını içerir.

Bu görüş sosyal gerçekliği eleştirme görevini 'toplumsal bilginin eleştirisi'ne indirger. İnsanlık durumunda 'sosyal gerçeklik'le ilgili var olan her şey her an ve 'sürekli olarak' toplumun üyelerinin 'bu' gerçekliğe atfettikleri anlamların sürekliliğine bağlıdır. Burada "toplumsal kurumlara mantıklılık ve ahenk görüntüsü kazandıran 'bireylerin refleksif bilinci' aniden kesintiye uğradığı ya da başka bir tarafa yöneldiği anda sosyal gerçekliğin kendisinin de ortadan kalkacağı ya da içeriğinin değişeceği" sonucuna varma eğilimi mevcuttur. [Buna göre] bireyin kendi eyleminin sınırı olarak karşılaştığı 'durum' başka birinin 'tanımından' başka bir şey değildir; ve ortaklaşa paylaşılan sembolik bir evren bu ikisini [durum ile tanımını] birbirine bağlayan kilit taşıdır. Mevcut bir dizi kurumu sürdürmek için mitoloji, teoloji, felsefe, bilimden başka bir araç gerekli değildir –ve mevcut sosyal gerçekliğin yerine yenisini geçirmek için toplumsal dünyanın başka hiçbir unsurunun yeniden üretilmesine gerek yoktur.

Üçüncü ve en önemli nokta şudur: Berger ve Luckmann'ın gerçekliğin sosyal inşası görüşü kurumların bireylerin çıkarlarına uygunluğu problemini tam da bu uygunluğun alışıldık eylemlerin tipleştirilmesinde ana bir faktör olduğu şeklindeki basit bir kabulle geçiştirmektedir. Kuşkusuz Berger

ve Luckmann'ın son açıklamaya nasıl bir anlam yükledikleri açık değildir. 'Uygunluğun tipleştirilmesi' hipotezi bir 'köken miti' olarak görülebilir; bu durumda bu hipotez bu tür köken mitlerin normalde gördüğü aynı saygıyı ve ilgiyi kesinlikle hak etmektedir. Öte yandan bu hipotez uygunluğun örtük bir tanımı olarak da görülebilir. Bu durumda, bu hipotezin sözde-empirik biçimi bizi yanıltmamalı, aksine o metodolojik açıdan kullanışlı bir totoloji olarak kabul edilmelidir; ancak bu durumda neden bazı alışıldık eylemler eninde sonunda kurumsallaşırken, neden bazı eylemlerin kurumsallaşmadığı sorusu cevapsız kalır. Bununla beraber, Berger ve Luckmann'ın görünüşte söyledikleri şey gerçekten kastettikleri şeyse, bu durumda belirli türden eylemleri kurumsallaşan bireyler ile bu tür eylemleri 'ilgili' ['uygun'] olan bireylerin aynı kişiler olup olmadığı şüphesi derhal ortaya çıkar. Öyle görünüyor ki, tam da bu iki farklı bireyler kategorisi arasında uzanan alanda 'sosyal gerçeklik problemi' yer almaktadır: tabiri caizse, sosyal gerçeklik deneyiminin kendisi kurumlar ve uygunluk arasında tutarsızlık veya uyumsuzluk bulunduğu intibaından kaynaklanır. Ancak bu alan Berger ve Luckmann'ın vizyonunda yer almamaktadır: Bu alan sosyal gerçekliğin eleştirisi olasılığını bilgi eleştirisinden ayrı ve farklı bir problem olarak bertaraf eden bir kabulle daha en baştan elimine edilmiştir.

Bütün bu söylenenlere rağmen, Berger ve Luckmann'ın girişimi, Durksonscu tutsaklığın biliminden farklı olarak, bir toplum eleştirisine dönüşebilme kapasitesine sahip toplumsal bilgiye doğru atılan cesur ve hayatî önemde bir adım olmaya devam etmektedir. Bu türden bir eleştiri Berger ve Luckmann'a özgü bir üslupla 'bilginin toplumsal kökeninin' kapsamlı bir analizini kendi önkoşulu ve hareket noktası olarak almak zorunda kalacaktır. Fakat elbette bu analiz de bu türden bir toplum eleştirisini sadece kendi hareket noktası olarak içerecektir.

3. Bölüm

Tutsaklığın Eleştirisi

Teknik Akıl ve Özgürleştirici Akıl

Hem sosyoloji hem de sosyolojinin eleştirisi, daha önceki bölümde ifade edildiği gibi, sadece tek bir bağlılığı kabul eder: şeyleri [olguları] yaklaşık olarak "gerçekten oldukları gibi" betimleme ve böylece eylem için kesin bir temel sağlama görevi olarak anlaşılan hakikate bağlılık. Sosyolojinin veya sosyolojinin eleştirisinin desteklediği diğer bağlılıklar her ne olursa olsun (daha önce bunlardan bazılarının izini sürmüştük), bu bağlılıklar bu projenin ["eylem için kesin bir temel sağlama" projesinin] bir parçasını oluşturmazlar ve bu bağlılıkların bilme stratejisine engel oluşturmalarına bilinçli bir şekilde kesinlikle izin verilmez. Bu türden bağlılıklara farkında olmadan, çok-boyutlu insanlık durumunun şu ya da bu yönünün seçici bir şekilde aydınlatılmasıyla varılır. Bu bağlılıklar bilinçli olarak peşine düşülen ve tercih edilen bağlılıklar değillerdir; varlıkları keşfedildiğinde (ki onlar ancak eleştirel bir duruş sergilendiğinde keşfedilebilirler) bilginin olgunlaşmamışlığının ya da eksikliğinin delili veya yanlış kullanımının bir işareti olarak teşhir edilirler. Yine de bu bağlılıklar basitçe hakikatten sapmalar olarak tasvir edilirler; çoğu durumda hâlihazırda ifşa edilmiş olan bağlılıklar eleştirilseler bile, bu bilimdışı bağlılıklardan dikkatli bir şekilde kaçınılır. Sosyolojinin kendi eleştirisi ile sosyolojinin eleştirisinin hedefi arasında (her iki eleştirinin de ihlâl etmemeye özen gösterdiği) zımnî bir uzlaşma

vardır: "olguların doğru betimlenmesi"ne sadece üstün bir rol değil, aynı zamanda kendi aralarındaki tartışmalarda tek hakem rolü atfetme. Ne kadar sert olursa olsun, bu iki eleştiri biçimi arasındaki tartışma toplumsal bilginin birçok fiilî [bilim dışı] bağlılığını teşhir etmekten ziyade, sosyal bilimcilerin bu türden bir tarafsız [nesnel] hakikatin peşinden koşma kararlılıklarını ve bu hakikate –ona ulaşma yöntemi dünyevî kirliliklerden yeterince arındırıldığı takdirde– ulaşılabileceğine olan inançlarını pekiştirir.

Bu türden bağlılık-içermeyen bir bilgi programına sahip olduğu birçok anlamından biri olan (Habermas'ın ifadesiyle "duygulardan tamamen arınma" anlamında) 'pozitivizm' adı verilmiştir. Nasıl pozitif bilim programı, basitçe, olguların tarafsız bir şekilde –olmaları gerektiği hâliyle değil ya da müdahale edilmedikleri takdirde olabilecekleri hâliyle değil, gerçekte oldukları hâliyle– araştırılmasını talep ediyorsa, pozitivist program da, öncelikle, tarafsız bir şekilde organize edilmiş olan pozitif bilim aracılığıyla elde edilebilecek bilgi türünün tek geçerli bilgi türü olduğunu ve daha da önemlisi, bu bilginin, kaçınılmaz olarak ve problemsiz bir şekilde, onu üreten bilim insanlarının tutumları gibi yansız ve tarafsız olabileceğini iddia eder. Habermas'ın da işaret ettiği gibi,[1] böyle bir programın olanaklılığı Aydınlanmanın Aklı en yüce değer ve dünyadaki insan pratiğinin rehberi olarak yüceltmesinde, salt nüve hâlde de olsa, mevcuttu. Akıl, 'filozoflar' tarafından dogmatik önyargıların hükümranlığına karşı bir fatih olarak öne sürülmüş ve insanların tarihlerinin büyük bir bölümünde maruz kaldıkları baskıcı fiziksel ve manevî köleliğin sorumluluğu bu dogmatik önyargılara yüklenmişti. 'Filozoflar'a göre bu Akıl açıkçası en güncel, en acil ve en güçlü insanî arzuların içine tamamen gömülü hâlde olan taraflı ve mücadeleci bir akıldı. İnsanın özgürleşmesi davası Aklın ilerlemesi davasının

---

[1] Jurgen Habermas, *Theory and Practice*, Heinemann, London, 1974: 256 ve devamı. Çev. John Viertel.

temelini oluşturuyordu. Aklın önyargı üzerindeki zaferi gerçekte bizatihi özgürleşmenin zaferi olarak görülüyordu: 'filozoflar' bilgiye sahip olmanın insanlara kendi hayatlarını ve geleceklerini kontrol etme imkânı sağlayacağını umuyorlardı: kişisel olarak sahip olunan bilgi ile kişisel kontrol arasında hiçbir aracı, hiçbir ara unsur, hiçbir "bilişsel otorite", insan ve yazgısı arasına aşılamaz veya geçirimsiz bariyerler olarak dikilecek hiçbir kurumsallaşmış taşlaşma olmayacaktı. 'Filozoflar' "teknik olarak uzman" ve "araçsal olarak etkili" bilgideki gelişimin, er ya da geç, insanları maddî olarak bağımlı olacakları fakat manevî olarak nüfuz edemeyecekleri ve kavrayamayacakları devasa bir yapay dünyaya tâbî kılacağını bilmiyorlardı ve bilemezlerdi. 'Filozofların' ileri sürdükleri Aklın teknik yönelimli bilimin sadece pekiştirebileceği yeni bir esareti daha da koyulaştıracağını ve insanın kendi mukadderatını kontrol altına almak için ihtiyaç duyacağı bilgi tipi hakkında temelden bir yeniden-düşünmeyi gündeme getireceğini öngörememişlerdi. Bunu öngöremedikleri için 'filozoflar'ı suçlamak pek de mümkün değildir. Çünkü onlar bu özgürleşme programını sadece kendi çağlarının sağladığı deneyimler temelinde ifade etmişlerdi. Dogmatik önyargıya karşı amansızca mücadele eden pozitif bilim filozofların içinde bulundukları çağda 'insanın özgürleşmesi' hedefine kendini adamış olan Akıl için uygun tek adaydı.

Pozitivizm tam da Aydınlanmanın tarihsel olarak sınırlı, geçici, 'kalıcı olmayan' biçiminin tedavüle soktuğu şeylerden beslenmiştir. Pozitivizm 'biçim'i hizmet etmek üzere tasarlandığı 'içerik'ten usulüne uygun bir şekilde izole etti. Araçlar büyük bir gayretle 'kendinde amaçlar' mertebesine yükseltildi. Özgürleşmeye bağlılığın ve Akla –onu muhteşem yörüngesine fırlatacak– yakıtını sağlayan (sadece seremonik ortamlarda hesaba katılan, fakat gündelik rutinlerde nadiren hatırlanan) 'pratik müdahale'nin giderek adım adım geri plâna düşmesine müsaade edildi. Böylece özgürleşmeye bağlılık, belli belir-

siz bir şekilde fakat kaçınılmaz olarak, adına layık tek hakikate götürdüğüne inanılarak seçilmiş olan yoldan hastalıklı bir sapma [ayrılma] ile özdeşleştirilmeye başlandı; bu özdeşleştirme pozitif hakikat arayışının yıkmayı hedeflediği söz konusu dogmatik önyargıların yeniden canlanması anlamına gelmekteydi. Mahkûm edilen bu alanda aynı kefeye konulan bilimdışı bağlılıklar arasında insan özgürlüğünün daha güçlü bir manivelası olmak için "araçsalcı pozitif bilimin" ötesine geçmeye odaklanan "insanî özgürlük idealine bağlılık" için de derhal bir yer bulundu.

Aydınlanma ile pozitivist Akıl arasındaki esas fark açık-uçluluk ile kapalılık arasındaki, iyimser ön-kabul ile muhafazakâr tanımlama arasındaki farktı. 'Filozoflar' için Akıl –Santayana'nın ifadesiyle– keskin tarafı geleceğe doğrultulmuş bir bıçaktı, başka deyişle o bugüne ve bugün aracılığıyla –içinden doğduğu– geçmişe kölece itaatte cisimleşen önyargı, cehalet ve dogmatizmi hedef alan "geleceğe dönük bir mücadele programı" idi. Filozoflar Aklı akıldışının –insanın esaretinde ve şiddette cisimleşen– karşı konulamaz güçlerine karşı cesaretle, hatta belki de gözünü sakınmadan meydan okuyan erdemli bir gezgin şövalye olarak görüyorlardı. İnsan gerçekliğinin siperlerinde 'burada ve şimdi' tahkim edilmiş olan şey akıldışılıktı. Akıl akıldışını bu siperlerin dışına atmak için insan gerçekliğine eleştirel olarak yaklaşmalı, onu bağımsız bir perspektiften hareketle ele almalı, henüz-ortaya-çıkmamış-olan daha müspet bir gerçekliğin bakış açısını benimsemeliydi –başka deyişle, isteyerek ve bilinçli bir şekilde bir ideale-bağlı, ütopik ve putkırıcı olmalıydı. Tüm bu mağrur kendini-tanımlamalarda Pozitivist Akıl bir hakaret hâline getirildi. Pozitivist Aklın bakış açısından ise bu hakaretler Aklın yok etmekle yükümlü olduğu akıldışılığın nitelikleri hâline geldi. Geleceğin kipini kesinliksizliğin eşlik ettiği özgürlük karakterize ediyorsa, geçmişin kipini de kesinliğin tutsaklıkla iç içe geçmesi karakterize eder –Aydınlanmanın pozitivist mirasçı-

larının Aydınlanma tarafından 'geleceğin' kalıbı içinde şekillendirilen Aklı geçmişin kalıbı içinde yeniden şekillendirdikleri söylenebilir.

Aydınlanmadan onun pozitivist mirasçılarına uzanan yolda Aklın geçirdiği büyüleyici dönüşümün aslında pek de gizemli bir yanı yoktur. Bu, bir ütopya gerçekliğe 'dönüştüğünde' tezahürleri kolayca gözlemlenebilen çok bilindik bir kuralın sadece bir başka örneğiydi: bu dönüşüm sürecinde aklın geri dönülemez bir şekilde kaybettiği şey eleştirel yanı oldu. Holbach temel eserinin [*Doğanın Sistemi*'nin] alt başlığını –hiç tereddüt etmeden– "Fiziksel ve Ahlâkî Dünyanın Yasaları" olarak koyacaktı –bunun nedeni onun olgular ve normlar arasındaki farkın bilincinde olmaması değildi, aksine bu alt başlıkta yer alan 've' bağlacını meşrulaştırmak için gönderimde bulunduğu ortak paydanın 'nesnel gerçeklik' değil akıl olmasıydı (kimileri tarafından görmezden gelinen bir durum). "Fiziksel ve ahlâkî yasaları" tek solukta ve birlikte telâffuz etmeyi anlamlı kılan şey Akıl idi. Doğanın "kendi kendisiyle bir olmak", potansiyelliği ile gerçekliğini birleştirmek için herhangi bir insan bilgisinin aracılığına ihtiyaç duymaması nedeniyle, (fizikî dünyada) akıl gerçekliğin kendisiyle bir dereceye kadar zaten özdeşti. Akıl bizzat Doğa'nın eserleri içinde erimiş hâlde olduğu için ancak bu eserlerden hareketle 'okunabilirdi'. Aklın geliştirilmesi ve Doğanın gerçeklerinin öğrenilmesi, kuşkusuz, bir ve aynı faaliyetti. Fakat, ahlâkî dünyada Akıl sadece bir potansiyel olarak, bir postüla olarak, bir buyruk ve geleceğe dönük ütopik bir program olarak varlığını sürdürüyor ve aydınlanmış insanlar tarafından hâlen benimsenmeyi ve gerçekliğe dönüştürülmeyi bekliyordu. Bu nedenle etik alandaki taraflı, yani değerlerle şekillendirilmiş olan pratik insanın-dışındaki Doğada cisimleşen Akla ilişkin yansız, tarafsız araştırmanın doğal refakatçisi ve muadiliydi. Eğer bir pozitivist kendi kitabına Holbach'ın kitabındaki alt başlığı koymuş olsaydı bu başlıktaki 've' bağlacına kesinlikle başka

bir anlam yüklerdi. Pozitiviste göre fiziksel ve ahlâkî dünya, her ikisi de Akla tâbî olduğu veya olması gerektiği için değil, aksine her ikisi de tarafsız, bağımsız ve çıkarlardan uzak şekilde araştırılmayı bekleyen aynı gerçeklikler oldukları için aynı kategoriye ait olacaktır. Fakat daha sonra pozitivist cisimleşmesi içinde Akıl insanın gerçekleşmemiş potansiyelleriyle ilgilenmediğini ve bu potansiyelleri tartışamayacağını ilân eder: olgular ve değerlerin yolları tam ve kesin olarak sadece burada ayrılır. Aklın insanî gerçekliği eleştirme ve görelileştirme haklarından vazgeçmek zorunda bırakılmasıyla birlikte insanlar özgürleşmelerini sağlayacak vasıtaları ister istemez başka yerlerde aramak zorunda kalırlar. Lâkin bu "başka yerler" en başından beri hata ve önyargı alanı olarak mahkûm edilmiş ve çeşitli şekillerde partizanlık, ideoloji ve ütopya olarak adlandırılmıştır. Bir zamanlar özgürleşmenin silâhı olan Akıl özgürleşmenin karşıtına dönüştürülmüştür. Bununla beraber, Akıl özgürleşme çabalarını reddetmede ve inkârda daha fazla başarılı olduğu ölçüde şarlatanların ve büyücülerin meşakkatli daha iyi bir insanî dünya arayışına hükmetmesine daha az karşı çıkar. Bu yüzden, asıl soru, bilimsel uygarlık tarafından maddî ve manevî olarak şekillendirilen bir çağda 'Aydınlanma Aklı'nın insanın özgürleşmesi görevini tebliğ etmek için hâlâ bugüne taşınabilecek bir mesaj içerip içermediği; başka deyişle, artık uzun zaman önce boşanmış olan Akıl ve Özgürleşmenin yeniden bir araya getirilip getirilemeyeceği; son iki asır boyunca büyük bilimsel atılımlarla zenginleşmiş, fakat değişmiş olan Aklın kendi eleştirel gücünü ve insanın özgürleşmesini tebliğ etme potansiyelini günümüzde yeniden canlandırıp canlandıramayacağıdır.

Pozitif bilimlerin temel başarısı, yani insanlığın teknik-araçsal kapasitesinde muazzam artış (i) son derece uzmanlaşmış ve özerk birimlerden oluşan, kendisini doğduğu kaynaktan, yani bilinçli, hedef-yönelimli insan faaliyetinden koparan ve (ii) varlığını sürdürebilmek ve gelişmek için insan bilinci

tarafından tümüyle nüfuz edilmeye ve evrensel olarak paylaşılan [ortak] bilgiye yansıtılmaya ihtiyaç duymayan teknolojik bir uygarlığın ortaya çıkışında kendini göstermiştir. Dolayısıyla, bu teknolojik uygarlık insanın bilgisinden ve vicdanından –en azından işleyişine yön vermek amacıyla bir bütünlük olarak bu uygarlığı sorgulayan ve eleştiren bilgi ve vicdandan– bağımsız olma anlamında doğa 'benzeri' bir şey hâline gelmiştir. Uzman teknik-araçsal becerilere katkıda bulunan pozitif bilim bu özerk uygarlık sistemini varlıklarını sürdürebilmek için ona giderek daha fazla bağımlı hâle gelen insanlardan ayıran bilişsel duvara sadece daha fazla tuğla ekleyebilir. Bu türden bir bilime tekelci bilgi konumu sağlamaya çalışan pozitivizm bu bilişsel duvarı insanların bakışıyla nüfuz edilebilir hâle getirmeye dönük tüm girişimleri aşağılayarak insanın bağımlılığını daha fazla derinleştirir. Bu yüzden, öyle görünüyor ki, pozitivist tarzda biçimlendirilmiş bilişsel tutum tekelini devam ettirdiği sürece insanın özgürleşmesine dönük ilgiye/çıkara, yani insan tarihinin seyrini bilinçli olarak kontrol altına alma arzusuna gerektiği şekilde hizmet edilemeyebilir. Habermas'ın sözleriyle:

> bu durum ancak bizzat bilinç durumunda bir değişimle, şeylerin ve şeyleştirmelerin manipüle ediciliğini artırmayan, aksine aklın insanın erginleşmesine, eylem özerkliğine ve dogmatizmden özgürleşmeye yönelik ilgisini/çıkarını ileriye taşıyan bir teorinin pratik etkisiyle değiştirilebilir. Bu da sürekli bir eleştirinin nüfuz edici fikirleri aracılığıyla başarılır.

Ancak asıl soru bu türden bir eleştirinin egemen pozitivist söylem tarafından biçimlendirilmiş olan bir uygarlık içinde kendini nasıl meşru kılabileceğidir.

Aydınlanma döneminde olduğu gibi, eleştirel olma ve böylece özgürleşme sürecine katkıda bulunma ve bu süreci ileri taşıma iddiasında olan akıl en güçlü düşmanı olan sağduyuyla bir kez daha yüzleşmek zorundadır. Hem gündelik

varoluşu tanımlayan 'özerklikten yoksunluğu' yansıtan sağduyu hem de ergin sorumluluğunu ve insan eyleminin özgürleşmesini arzulayan akıl kanıta dayalı olarak alay edilmeye ve çürütülmeye müsaittir. Sağduyusal deneyimde umudu garanti edebilecek çok az şey vardır. Aksine, günlük rutinin tümü sağduyunun naifliğini gözler önüne serer ve vaatlerini kuşkulu kılar gibi görünür. Özgürleştirici akıl, en başından itibaren, sağduyunun dayandığı kanıtlara benzer türden dağınık, spontane kanıtların sağlayabileceği destekten mahrumdur. Bu nedenle, özgürleştirici akıl pozitivizmde ifadesini bulan sağduyunun bilginin işleyebileceği en iğrenç günahlar olarak kabul ettiği bütün zaaflarla –fantezi, ütopyacılık ve gerçek dışılıkla– sakatlanmış (temelsiz ve dayanaktan yoksun) gibi görünür. Gerçekten de özgürleştirici akıl kendi iddialarını meşrulaştırmak için sağduyunun ötesine geçmeli ve sağduyunun kendi doğruluğundan emin olmasını sağlayan gündelik varoluşu –mantıkdışı bir şekilde değil– soğukkanlılıkla sorgulamalıdır. Özgürleştirici akıl sağduyusal deneyimin insanlara hâlihazırda sunduğu bilgiyi sadece yeniden dile getirmeye çalışan –tutsaklığın bilimi ya da onun eleştirisi gibi– diğer teorilerle basitçe rekabet etmez. Özgürleştirici akıl sağduyusal deneyimin sunduğu bu bilginin geçerliliğini hiç tereddüt etmeden reddeder; bu bilgiyi inandırıcı olmayan, kısmî, tarihsel açıdan sınırlı bir bilgi olarak, kötürümleştirilmiş, sakatlanmış, köreltilmiş bir varoluşun yansıması olarak tasvir eder. O sağduyu ile değil, aksine sağduyunun temelini oluşturan –sosyal gerçeklik olarak adlandırılan– pratik [deneyim] ile mücadele eder. Özgürleştirici Akıl gerçekliğin kendisinin doğru olmadığını ilân eder. Dolayısıyla Özgürleştirici Aklın sağduyuya karşı çıkmasının sebebi sağduyunun hatalı olması değildir (sağduyuda düzeltilebilecek hiçbir şey yoktur; sağduyu da tutarlı olmaya çalışır ve mantıkla uyumlu olduğu intibaı verir), aksine insan potansiyelinin baskılanmasından doğduğu için sağduyunun kendi içinde doğru olmayan bir deneyimi

'gerçekte olduğu hâliyle' sunmasıdır. Bu şekilde düşünüldüğünde sağduyusal bilinç yanlış değildir; aksine o gerçek insan potansiyelini gizleyen varoluşu olduğu hâliyle yansıtır. Dolayısıyla, özgürleştirici akıl sağduyunun salt epistemolojik eleştirisinin ötesine geçer.

Özgürleştirici akıl karşıtı olan pozitivist aklın kesinlikle yasak bölge ilân ettiği yerlerde dolaşır. O insan deneyiminin tek-yanlılığından, seçiciliğinden sorumlu olan faktörleri ve bu deneyimin sunduğu 'olguların' gerçek mahiyetini ifşa etmeye koyulur. Özgürleştirici akıl 'filozofların' mücadele ettikleri 'önyargı'nın insanın bilişsel yetilerindeki eksiklikten kaynaklanmadığını varsayar. Önyargının kökleri çok daha derinlere, insanın bizzat içinde yaşadığı koşulların yapısına uzanır. 'Pozitivist akıl' sağduyuyla eleştirel olarak sadece bilişsel mücadele alanında karşı karşıya gelirken, onu yeterince yöntemli olmamakla, doğru kanıtlardan yanlış sonuçlar çıkarmakla suçlarken, 'özgürleştirici akıl' sağduyuyu sadece hükümlerindeki hatalar nedeniyle suçlamaz. Pozitivist aklın aksine, özgürleştirici akıl sağduyusal hükümlerin oluşturulması için başvurulan kanıtların 'kabul edilebilirliğini' sıkı sıkıya sorgular. Sağduyusal bilinç gerçekliği tam ve doğru bir şekilde yansıttığında bile, onu yanlış kılan şey sosyal gerçekliğin kendisidir.

Bu türden putkırıcı bir tutum çok güçlü bir dirence yol açar. Kabul edildiği takdirde bu tutum sıklıkla ferasetle özdeşleştirilen sağduyunun faziletinden kesinlikle kuşku duyulmasına yol açacak ve sağduyusal inançların gücünü ve çekiciliğini azaltacaktır. Bu putkırıcı tutum sağduyusal bakış açısıyla 'doğa' olarak kabul edilen şeyi 'doğallıktan çıkaracak', kaçınılmaz olanı bir seçim meselesi hâline getirecek, insan-üstü zorunluluğu ahlâkî sorumluluğun bir nesnesine dönüştürecek ve insanları düşünmeden ve çoğu zaman kolayca katı, değişmez olgular olarak kabul edilen şeyleri sorgulamaya yöneltecektir. Bu tutum insanın karar vermesine ve sorumluluğuna çok az yer bırakan

emniyette hissettirici sağlam koruyucu zırhı paramparça edecektir. Bu putkırıcı tutum sağduyunun tahammül edilebilir kılmak için çok uğraştığı –ve başarılı olduğu– aynı insanlık durumunu pekâlâ katlanılmaz hâle getirebilir.

> İnsan kim olduğunu sağduyu sayesinde bilir. Buna [sağduyuya] göre hisseder. İnsan güçlü bir şekilde içselleştirilmiş olan bilişsel ve duygusal yapı onun alternatif davranış ihtimalleri üzerine düşünmesini gereksiz, hatta imkânsız kıldığı için 'spontane' bir şekilde davranabilir... Bu türden bir dünyanın "sosyal olarak hazır tanımları" böylece bu toplumsal dünya hakkında 'bilgi' olarak kabul edilir ve bu 'bilgi'nin verili kabul edildiği toplumsal durumlar [koşullar] bu tanımları birey için sürekli olarak doğrular. Sosyal olarak inşa edilen dünya 'tek' dünya –tek gerçek dünya, yani tipik olarak kişinin ciddi bir şekilde tahayyül edebileceği tek dünya– hâline gelir. Birey, böylece, zamanla gitgide artan ve genişleyen deneyimlerindeki her aşamanın anlamı üzerine yeniden düşünme zorunluluğundan kurtulur. Birey bu türden bir yorumlama için basitçe 'sağduyuya' müracaat edebilir...[2]

Kişi bilişsel ufuklarının genişliğinde ve içsel potansiyellerinin gerçeklik kazanabilmesi ölçüsünde kaybettiği şeyleri kesinlikle duygusal bir güvenlik içinde kazanır. Kişi kendi dünyasının anlama sahip olmasını beklediği kısmını ciddi bir şekilde sınırlandırarak, bu dünyanın anlamlılığına dair yanıltıcı fakat cazip ve faydalı bir izlenim edinir. Kişi, kendisine söylendiği üzere, sadece kendi dar özel dünyasının sorumluluğunu taşıdığına inandığı için kamusal dünyanın katı gerçekleriyle başa çıkma becerisi kazanır. Buna inanmakla yanılmış olmaz; onun bilinci içinde bulunduğu fiilî durum gerçek potansiyellerini saptırdığı ölçüde sadece 'dolaylı olarak' yanlıştır. İnsanın du-

---

[2] Peter L. Berger, "Identity as a Problem in the Sociology of Knowledge", *Towards the Sociology of Knowledge*, ed. Gunter W. Remmling, Routledge & Kegan Paul, London, 1973: 275-276.

rumu ile durumunun sağduyusal yansıması arasında gerçekte çift-yönlü bir mütekabiliyet vardır. Sağduyunun bilişsel olarak tatmin edici ve pragmatik olarak etkili olmasının nedeni bu mütekabiliyettir. Bu çift yönlü fayda uygun itaati kodlayan ve ifade eden sosyal bilim tipi tarafından teyit edilir ve pekiştirilir. Henry S. Kariel'in ifade ettiği gibi:

> tıpkı yorganımız yatakta üzerimizden kayarken görmekte olduğumuz yüzen bir buzdağı rüyasının bizi uykuda tutması gibi, siyaset biliminin ilgisizliğin sağlıklı bir siyasal sistemin bir işlevi olduğu yönündeki açıklaması da bizi siyasal toplumun bir kısmının sömürülmesine razı eder. Siyaset bilimciler, teskin edici bir şekilde, olan biten hiçbir şeyin 'gerçekten' tesadüf olmadığını gösterirler. Onlar Kaderin, Tarihin, Rasyonalitenin veya Olayların Mantığının dayattığı ve doğada mevcut olduğu varsayılan altta yatan gizli örüntülerin varlığını gösterirler. Onlar Einstein'ın metafizik sezgilerine dayanarak Tanrı'nın zar atmadığını varsayarlar. Teolojinin ve sanatın büyük eserleri gibi onların rasyonelleştirmeleri de insanın bir ihtiyacını karşılar: hayatımızı katlanılabilir kılarlar. Ve, teolojinin büyük başarılarında olduğu gibi, muktedirlerin uzlaşı olduğunu iddia ettikleri şeyin uygulanmasına yardımcı olurlar.[3]

Özgürleştirici akıl sağduyu tarafından korunan ve idame ettirilen gerçekliğe karşı mücadelesine hem [insanî] kaygıları hem de insanın yazgısının –sağduyunun teskin edici bir şekilde unutturmaya çalıştığı veya üzerini sıkıca örttüğü– ürkütücü belirsizliğini gündemde tutmak zorunda olduğu için dezavantajlı bir konumda başlar.

Özgürleştirici akıl, araçsal olarak güdülenmiş bilginin aksine, sağduyunun gerçekleştirmeye çalıştığı –en temel deneyimde tüm göz kamaştırıcı aşikârlığıyla 'verili' olan dünyayı daha iyi hâle getirmeyle ilgili– görevleri kolaylaştırmayı vadetmez. O deneyimin sağladığı görünüşte hatasız bilgileri

---

[3] Henry S. Kariel, *Open Systems*, F. E. Peacock, Itasca, Ill., 1971: 86.

uygun şekilde işlemden geçirme ve sistematize etme çabasında sağduyuya yardımcı olmayı teklif etmez. Bunun yerine, ciddiye alındığında, konforlu gündelik dünyanın katı duvarlarını yerle bir edebilecek bir öneride bulunur: tam bir kararlılıkla, hem deneyimin kendisine hem de deneyimin sunduğu sözde çürütülemez 'olgulara' karşı ironik bir tutum takınmayı önerir. Sağduyu insanlardan özgürleştirici aklın kabul etmekte zorlandığı [toplumun] 'doğa yasaları'na inanmalarını istediğinde, bunun karşısında özgürleştirici akıl kendini sağduyusal olgu ve kanıt toplama yöntemini ve sağduyusal akıl yürütme mantığını yeniden gözden geçirmekle sınırlamaz. Özgürleştirici akıl, kaçınılmaz olarak, bu türden olguları ve kanıtları sağlayan ve sağduyusal akıl yürütmeyi teşvik eden 'deneyimi' hedef alır. O sözde '[toplumsal] doğa'nın 'doğallığını' sorgular. Özgürleştirici aklın önerdiği ve geliştirdiği sağduyudan ironik kopuş tutumunun keskin tarafı –insanın bilişsel ve ahlâkî yetilerine değil– bizatihi sosyal gerçekliğe doğrultulmuştur.

İşte bu nedenle özgürleşmeyi hedefleyen eleştiri sağduyuyu bir engel olarak görmek zorundadır. Sağduyu bilişsel ve duygusal işlevlerini ancak gözlerini 'alternatif gerçeklikler'e kapatmayı başardığı ölçüde yerine getirebilir. Sağduyunun sahip olabileceği tüm ikna gücü nihayetinde sağduyu aracılığıyla aktarılan gerçekliğin tek gerçeklik olduğu ve sağduyunun da bu gerçeklik hakkında bilgi edinilebilecek tek kanal olduğu –"gerçeklik tektir ve sağduyu da onun sözcüsüdür"– varsayımına dayanır. Bulgularını 'faydacı bilgiye' dönüştüren teknik yönelimli bilimden destek alan sağduyu, bu nedenle, alternatif gerçekliklerin 'sahte peygamberlerini' ortaya çıkarmak ve maskelerini düşürmek için elinden geleni esirgemez. Gördüğümüz üzere, teknik-bilimsel dil zihinde bu amaç doğrultusunda icat edilmiş pek çok kategori sunar. Deneyim aracılığıyla sağlanan bir uygulanabilirlik ve geçerlilik kanıtı ortaya koyamayan 'olası [potansiyel] gerçeklik' –duruma bağlı

olarak– 'gerçekdışı', 'irrasyonel' veya 'ütopik' olarak damgalanır. Aksine, özgürleştirici akıl meşruiyetini ancak sağduyusal deneyimin bize sunduğu tek gerçekliğin tarihsel bir tesadüfün sağlayabileceği temelden daha öte bir temele sahip olmadığı ve bu gerçekliğin hiçbir şekilde mümkün ve tahayyül edilebilir tek gerçeklik olarak kabul edilemeyeceği koşuluyla iddia edebilir. Özgürleştirici akıl özellikle sağduyunun işaret ettiği şekliyle olasılıklar [potansiyeller] yelpazesindeki sınırlılığı değişen tarihsel pratiğin insan eylemine dayattığı sınırlamaların sadece bir yansıması olarak görür. Özgürleştirici akla göre bu sınırlamalardan hiçbiri katî ve ortadan kaldırılamaz değildir. İnsan eseri olan tarihin kendine özgü seyri tarafından bastırılmış ve geçici olarak bertaraf edilmiş alternatif pratik türlerini açığa çıkarmak için öncelikle bu alternatifleri bir olasılık [potansiyel] olarak kabul etmek gerekir ve bu da sağduyusal kanıtların kesinliğinin hipotetik olarak çürütülmesini gerektirir.

Özgürleştirici akıl sağduyuyla (ve sağduyunun felsefî bakış açısını paylaşan teknik-araçsal bilgiyle) bir başka hayatî konuda daha çelişir. Tarihsel olarak tamamlanmış [nihaî hâlini almış] sosyal gerçekliği meşru bilginin tek kaynağı olarak kabul eden sağduyu, türev bilimlerle aynı şekilde, seçim yapmayla ilgili onayını başka türden bir determinist süreçte 'karar düğümleri'* olarak konumlandırılan şeyle sınırlar. Pozitivizm bilimin 'amaçları tartışma hakkı'na karşı çıkar; gerçekten de (i) araçlar alanının ötesine geçmekten, (ii) değerlerin tartışılmasını kendi amacı olarak görmekten, (iii) 'tarihin amaçları' ya da 'insan varoluşunun anlamı' hakkında sorular sormaktan bu bilinçli kaçınma –tüm bu zoraki tevazular [kaçınmalar]– pozitivizm tarafından tek geçerli bilgi biçimi olarak kabul edilen bilimi tanımlar. Fakat bilimsel uğraşının sınırlarını belirleyen amaçlar ve araçlar ayrımı, yine tarihsel olarak tamamlanmış

---

* decisional nods: bir karar ağacında kendisi de başka alt düğümlere (dallara) bölünen bir alt düğüm (dal) (çev. not.).

[nihaî hâlini almış] sosyal gerçeklik tarafından çizildiği şekliyle, kontrole tâbî olan şeyler ile kontrole tâbî olmayan şeyler arasındaki ayrım çizgisinin yansımasından başka bir şey değildir. Toplumsal hayatta 'araçlar' esnek bırakılmış olan ve insanın seçimleriyle yönlendirilebilen ve yönlendirilmesi gereken faaliyetlere veya bu faaliyetlerin veçhelerine işaret eder. Öte yandan 'amaçlar', en azından dolaylı olarak da olsa belirli kişiler tarafından verilen kasıtlı bir kararın nesnesi olmayan büyük ölçekli durumlar ya da değişimlerdir. Amaçlar bilinçli, niyetli insan faaliyetlerinden bağımsızlık kazanmış olan bu 'genel toplumsal bütünlük' düzleminde yer alırlar. Eğer insanlar böyle bir kararın [belirli kişiler tarafından verilen kasıtlı bir kararın] nesnesi hâline gelirlerse, bilim, araç-yönelimli bürokrasinin Weberci karizmatik lordları örneğinde olduğu gibi, ne müdahale edebilir ne de yardımcı olabilir. Bir bütün olarak tarihsel süreç söz konusu olduğunda, bu sürecin amaçları teorik olarak küçük ve kısmî kararların uzak sonuçları olarak betimlenebilir, fakat bu amaçlar bu türden kararlarda 'içingüdüleri' olarak yer almazlar. 'Tarihin amaçları' –mantığına ancak geriye dönüp bakıldığında nüfuz edilebilecek– bu türden kararları *a fortiori* [esrarengiz] bir şekilde takip eder.

Teknik-araçsal ilgi/çıkar yönelimli bilgi, deyim yerindeyse, "daha iyi amaçları" analiz etmek ve seçmek için hiçbir vasıtaya sahip değildir. Bu bilgi türü, aksine, amaçları verili olarak aldığı ve sorgulamadan olduğu gibi kabul ettiği gerçeklik içinde konumlandırır ve bu gerçekliği tüm araştırmaların hareket noktası olarak alır. Aynı şekilde, bu bilgi türü amaçlara, zımnen, kaçınılmazlığa yakın bir statü atfederek sağduyunun ardından gider. Amaçlar bir seçim yapma meselesi olarak görülmezler; aksine onlar daha dar ve daha sınırlı olan diğer tüm tercihlerin [seçeneklerin] en üst kriteridirler. Sosyal gerçeklik bazı önemli sorunların insanların bilinçli bir biçimde üzerinde düşünüp karar verdiği bir nesne hâline gelmesini engelleyecek şekilde tarihsel olarak inşa edilmiştir. Sağduyu

insanların bu türden sorunlarla kendi sorumluluklarının ve kararlarının nesneleri olarak yüzleşmelerini engelleyerek sosyal gerçekliğin bu yapısını yansıtır. Buna karşılık, yaşamsüreci ve onun entelektüel yansımaları –hiçbiri insanlık durumunun temel ikilemleriyle pratik olarak ya da entelektüel olarak doğrudan bağlantılı olmayan– çok sayıda küçük ve nispeten önemsiz kararlara ayrışır. Böylece, sağduyu sosyal gerçekliğin zaten insanın kontrol alanının ötesine yerleştirmiş olduğu şeyi insan-üstü bir zorunluluk olarak sunar. Sosyal gerçeklik ve sağduyu diğer pek çok hususta olduğu gibi bu hususta da birbirini karşılıklı olarak destekler ve pekiştirir. Birey isyan etmekten kaçınır ve buna karşılık sosyal gerçeklik bireyi son derece bunaltıcı, eziyet verici belirsizlik hissine yol açabilecek durumlarla yüz yüze gelmekten kurtarır. Voltaire'in [*Candide* isimli] eserindeki Martin karakterinin sözleriyle "Travaillons sans raisonner... C'est le seul moyen de rendre lavie supportable".*

Dolayısıyla, 'teknik-araçsal bilgi' bu bilginin araç olarak tanımlanan eylemleri değerlendirdiği aynı kesinlik ve hassasiyet derecesiyle amaçları değerlendirmek isteyen birinin ihtiyaç duyabileceği araçların hiçbirine sahip değildir. Teknik-araçsal bilgi bu konuda yetersiz olduğunun farkındadır. Fakat öte yandan o, tartışmaktan kaçındığı sorunlar hakkında başka herhangi bir bilgi türünün otorite hükümler verme olasılığını da reddeder. Daha sofistike bir metodolojiyi reddeden ve hayal gücünü hâlihazırdaki gerçekliğin sınırlarının ötesine taşıyabilecek fikirlere karşı uyarıda bulunan sağduyu, apaçık bir şekilde, sadece 'kendi gerçekliğine' dair kanıtlar üretebilen –yani bizzat sosyal gerçekliğin içinde şekillenmiş olan ve bu nedenle bireye dışsal zorunluluk olarak görünen– amaçları tasvip edecektir. Bu durumda bilim "'insan ihtiyaçlarının tatmininin' bilim tarafından araçsallaştırılabilecek ve böylece

* Düşünmeden çalışmak... Hayatı katlanabilir kılmanın tek yolu bu (çev. not).

değerlendirilebilecek, hizmet edilebilecek ve mükemmelleştirilebilecek türden insan ilişkileri alanının nihaî ve tamamen tarafsız sınırını" oluşturduğu konusunda sağduyu ile uzlaşacaktır. Fakat salt verili olan ve araçsal alanda her ne olursa olsun kalıcı varlıklarını sürekli olarak bize hatırlatması beklenen insan ihtiyaçları konusunda uzlaşmayacaktır. Söylenmeyen şey bizzat bu ihtiyaçların uzun vadede kültürel –yani doğal-olmayan– bir ürün olduklarıdır (Bununla birlikte tartışılmaları pek de pratik bir anlam ifade etmeyen çok az sayıda 'fizyolojik', organik ihtiyaç hariç, ihtiyaçlar bilinen her kültürde yalın, çıplak hâlleriyle ortaya çıkmaktan ziyade teorik olarak tasarlanırlar.)

Çok yakın zamana kadar insan ihtiyaçlarının insan ilişkilerine kasıtlı manipülasyon nesneleri olarak değil, tartışılmaz hareket noktaları olarak dâhil olduğu doğrudur. Her ne kadar insan eylemleri 'anlama' yoluyla kontrol edilemese ve 'öngörüsel bilgi' yoluyla biçimlendirilemese de, bu ihtiyaçlar yine de insan eyleminin ürünleriydi. Bu ihtiyaçlar bir kez kalıcı hâle geldikten sonra sosyal gerçeklik ile –beklentiler ve talepler biçiminde– bir geri-besleme ilişkisi içine girerler ve bu da onlara belli ölçüde kaçınılmazlık görünümü kazandırır. Bunun sonucunda, bu ihtiyaçları verili olarak alan sağduyusal tutum onların kalıcılaşmalarına daha fazla katkıda bulunur ve insanî, tarihsel olarak olumsal bir kökene sahip oldukları gerçeğini daha fazla gizler. Bu da ihtiyaçları insanın bilinçli, bilgiye dayalı kontrolüne tâbî kılma ihtimalinin pratikte hâlâ çok uzak olduğu anlamına gelir ve eleştirel aklın insan ihtiyaçlarını değerlendirme hakkını reddeden –sağduyudan beslenen– pozitivist söylem bu durumun devam etmesinden kısmen sorumludur. Teknik ilgiler/çıkarlar yönelimli olan ve sözüm ona insan eylemlerinin rasyonelleştirilmesini arzulayan bilim, varoluşsal meseleleri kısa vadeli, dar bir çerçeveye sahip çok sayıda günlük karara bölme yöntemini onaylayarak, farkında

olmadan –belki de istemeden– tarihsel sürecin irrasyonelliğini daha da artırır. Habermas'tan tekrar alıntı yapmak gerekirse:

> tarihin irrasyonelliğinin kökeni tarihi 'yapmamız', fakat, şimdiye kadar bilinçli olarak yapamamış olmamızdır. Dolayısıyla, tarihin rasyonelleştirilmesi, güdümleme yeteneğine sahip insanın kontrol gücünün kapsam alanının genişletilmesiyle değil, aksine sadece daha yüksek bir düşünme aşamasıyla, eyleyen insanın özgürleşme yönünde gelişen bilinciyle ilerletilebilir.[4]

Özetlemek gerekirse, özgürleştirici akıl sağduyu ile üç önemli cephede çatışır: (i) sağduyunun insanın doğası –ya da toplumsal doğa– olduğunu iddia ettiği şeyin 'doğal olmadığını' göstermeye çalışır; (ii) sağduyunun alternatif gerçeklikleri reddettiğini ortaya koyar ve onu mahkûm eder ve (iii) sağduyunun –insanın tarihsel çıkmazını sürdürerek– salt araçsal terimlerle ifade edilebilecek türde çok sayıda mini probleme dönüştürüp bölük pörçük hâle getirdiği varoluşsal meselelerin meşruiyetini yeniden tesis etmeye çalışır. Özgürleştirici akıl, bu üç konudaki görüş ayrılığından dolayı, Durksonscu sosyolojide yapılanın aksine, sağduyuyu –doğru veya yanlış bir şekilde– düzeltmekle ve sağduyuyla ilgili teorik olarak daha sofistike bir analiz geliştirmeye çalışmakla yetinemez; ne de, ilham kaynağı varoluşçuluk olan sosyoloji eleştirilerinde yapılanın aksine, sağduyunun basmakalıp bir şekilde apaçıkmış gibi sunduğu inançların üretici gramerini açığa çıkarmak için projektörünü sadece sağduyuya çevirmekle yetinebilir. Özgürleştirici akıl sağduyunun olduğu hâliyle yansıtmaya çalıştığı fiilî gerçekliği sorgulamaktan ve dolayısıyla sağduyunun güvenilir bir doğru bilgi kaynağı olarak sahip olduğu otoritenin temelini sarsmaktan geri duramaz.

Özgürleştirici akıl ile sağduyu arasındaki ana ihtilâf noktalarının üçünde de ortak olan bir paydaya işaret edilebilir:

---

[4] Habermas, a.g.e., s. 275-276.

tarihsel perspektif ve doğal perspektif çatışması. Özgürleştirici akıl iddiasını ancak deneyimsel bilgiyi gerçekten tarihsel yapısı temelinde yeniden düzenlemeyi başardığı ölçüde kanıtlayabilir. Ve sağduyuya en hayatî önemde bilişsel ilkesini sağlayan şey ise, tam olarak, tarihsel olanı doğal (yani zamandan bağımsız) olarak konumlandırma yönündeki içkin eğilimidir. Gerçekte, ancak bu büyük çatışmanın arka plânına bakıldığında anlam kazanan şey sadece ilk ihtilâf noktası değildir; aynısı diğer iki ihtilâf konusu için de geçerlidir. Belirli bir sosyal gerçekliğin şu ya da bu yönü bakımından karşı çıkılamaz ve değiştirilemez olduğu iddiası bu gerçekliğin tarihsel olarak olumsal [göreli] olduğu gösterildiği takdirde ciddi bir şekilde savunulamaz hâle gelir. Ve tarihsel kökenlerine ilişkin sorular doğrudan ciddi bir şekilde sorulduğunda ve dolayısıyla tarihsel geçiciliklerine ilişkin şüphe sağlam bir şekilde temellendirildiğinde (ancak o zaman) çok sayıda minik problem büyük varoluşsal problemler haline gelme eğilimindedir.

Ön-verili insan deneyiminin iki kutbu arasındaki –Durksonscu sosyoloji ile varoluşçu eleştiricileri arasında cereyan eden sözde temel tartışmanın üzerine kurulduğu– karşıtlığı (tanım ve durum karşıtlığını, güdüler ve kısıtlayıcılar karşıtlığını, kontrol ve sistem karşıtlığını) aşmamızı sağlayan bu tarihsel perspektiftir. Gerçekten de, eylemin 'aktör' ve 'durum' kutupları ancak tek bir eylem ya da bir dizi özdeş eylem çerçevesi içinde ele alındıklarında ve incelendiklerinde, karşılıklı bir şekilde, 'özerk failler' ve 'uyumsuz güçler' olarak karşı karşıya gelerek dengelenirler. Bununla beraber, ancak dar bilişsel ufuklar yıkılır ve eylem tarihsel bir zincirin halkası olarak görülmeye başlanırsa bu kutupların özerklikleri ortadan kalkar. Böylece, bu kutupların ayrılmaz bir şekilde birbirlerine bağlı oldukları ve aslında birbirlerini oluşturdukları ortaya çıkar.

Burada kastettiğimiz şey, tarihselliğe müracaat etme gereği duymayan sosyoloji tarafından kolayca kabul edilen 'bi-

lişsel' oluşum değil, 'tarihsel süreç olarak oluşum'dur: 'bilişsel oluşum' durumun ve tanımının birbirinden ayrı düşünülemeyeceği şeklindeki basit bir gerçektir. Bu basit gerçeğin kabulü tek bir olayın sınırlarının ötesine bakma, yani insanlara tarihsel failler olarak bakma isteği ya da isteksizliği ile hiçbir şekilde alâkalı değildir. Bu, kendi niyetleri, güdüleri ve entelektüel çabaları sayesinde görünür hâle gelen gerçekliğin bir parçasını sahiplenen [benimseyen] ve konumlandıran aktörün oldukça basit bir şekilde "epistemolojik bir fail" olarak kabul edilmesini gerektirir. Gördüğümüz gibi, zamanın ve sürecin bu resme dâhil edildiği yegâne durum aktörün biyografik geçmişidir. Fakat bu türden bireyselleştirilmiş bir tarih fikri eylem ve yapıdan meydana gelen iki kutbu birbirinden ayıran bariyeri ortadan kaldırmak için oldukça zayıf bir maniveladır; 'durum-merkezli' kutup aktörün anlık niyetleriyle ilişkili olduğu kadar aktörün biyografisi karşısında da 'özerk'tir.

Gerçek bir tarihsel oluşum söz konusu olduğunda durum farklıdır. Aktör ve durumunun bir aradalığı gerçek statüsüne tarihsel bir oluşumda kavuşur. Bu, insanların tek bir eylem içinde açıkça ayırt edilebilen iki rolü –tarihin hem öznesi hem de nesnesi rollerini– icra ettikleri bir sürecin anlık bir fotoğrafıdır. İnsan deneyiminin bu her iki yönünün diyalektik birliği John R. Seeley tarafından takdire şayan bir şekilde ifade edilmiştir:

> Bu konuşma tarzında gözden kaçırılan şey, ayrıca, 'içerme ilkesi'nin (karaciğer hücresinin karaciğerle ve karaciğerin ise içinde yer aldığı bedenle ilişkisinde olanın aksine) 'verili' olmadığı, tersine 'oluşturulduğudur'; burada söz konusu olan şey 'yer' değil 'bağlı olma'dır; iki yönlü sonuçlar olsa da, yani ne askerler ne de ordu kavramsal veya pratik olarak birbirlerinden bağımsız olmasa da, aralarındaki ilişki (üçgenlerin parçaları arasındaki ilişkilerin aksine) ne mantıksal içerme ilişkisidir, ne (bedenin

hücreleri arasındaki ilişkinin aksine) zorunludur, hatta aralarındaki ilişki ne de ebedî olarak uygunluk içindedir.[5]

Eğer bu içerme ilişkileri zorunlu olarak değil, tesadüfen, tarihsel ilişkiler olarak ortaya çıkıyorsa, o zaman aktör ve durumu arasındaki karşıtlık, bütün araştırmaların başlama noktası olması gereken nihaî, ön-teorik bir gerçeklik olarak kabul edilmek yerine, bizzat açıklanması ve her şeyden önce sorgulanması gereken bir 'oluşum' hâline gelir. Burada-ve-şimdiki durumun zorunlu kılabileceği aşılamaz kısıtlamalar her ne olursa olsun, bu kısıtlamaların gerçek doğaları –yani geçmiş eylemlerin ve seçimlerin tortuları oldukları– o zaman ortaya çıkar.

'İkinci Doğa'ya Tarihsel Olarak Bakmak

Bugüne kadar hiçbir teori insan varoluşunun sözde doğal koşullarının tarihsel olumsallığını aydınlatma konusunda Marksist sosyolojiden daha ileri gitmemiştir. Marksist sosyoloji tutsaklığın bilimini ve onun varoluşçu eleştirilerini tarihsel olarak sınırlanmış olan aynı koşulların unsurları olarak konumlandırır ve böylece bunların yaratıcı bir şekilde aşılabilmeleri imkânını ortaya koyar.

Marx'ın Adam Smith'e[6] karşı argümanı bu eleştiri yönteminin tipik bir örneği olarak düşünülebilir. Smith, tıpkı Durksonscu sosyoloji ve onun varoluşçu eleştiricileri gibi, insan varoluşunun tarihsel koşullarını 'doğallaştırır'. Smith sermaye, fiyatlar, mübadele, özel çıkarlar vb.ni yaşam-sürecinin önkoşulları olarak, bizzat her yaşam-sürecinin olduğu kadar ona

---

[5] John R. Seeley, Thirty Nine Articles: Toward a Theory of Social Theory, *The Critical Spirit, Essays in Honour of Herbert Marcuse*, ed. Kurt H. Wolff and Barrington Moore, Jr., Beacon Press, Boston, 1967: 168-169.

[6] Karl Marx, *Grundrisse*, Penguin, 1973: 156 ve devamı. Çev. Martin Nicolaus [Karl Marx, *Grundrisse*, Birikim Yayınları, çev. Sevan Nişanyan, 1979: 227-228).

ilişkin araştırmanın da zorunlu hareket noktasını oluşturan 'nesnel olgular' olarak görür. Marx bu kabulü sorgular:

> Bütün ürünlerin ve faaliyetlerin mübadele değerlerine dönüşerek çözünmesi üretimdeki tüm sabit kişisel (tarihsel) bağımlılık ilişkilerinin ve ayrıca üreticilerin birbirlerine çok yönlü bağımlılıklarının çözünmesini gerektirir. Her bireyin üretimi diğer tüm bireylerin üretimine bağlıdır; ve bireyin ürününün kendi yaşamının gerekliliklerine dönüşmesi (benzer şekilde) diğer tüm bireylerin tüketimine bağlıdır. Fiyatlar eskidir; mübadele de öyle; fakat fiyatların üretim maliyetleri tarafından giderek daha fazla belirlenmesi ancak burjuva toplumunda, yani serbest rekabet toplumunda tam olarak gelişir ve giderek daha tam olarak gelişmeye devam eder. Adam Smith'in, 18. yüzyıla özgü bir tarzda, tarih-öncesi döneme, tarihin başlamasından önceki döneme yerleştirdiği şey gerçekte bizzat tarihin bir ürünüdür.

Toplumun diğer üyelerinin meydana getirdiği anonim kalabalığa bağımlılığı bireye 'toplumsal zorunluluk' olarak, yani kendi güdülerini ve niyetlerini ölçmek zorunda olduğu ve bu güdülerin rasyonelliğinin yegâne 'nesnel' kriterini sağlayan 'nesnel durum' olarak görünür. Fakat bu görünüşün kendisi de tarihsel bir yaratımdır [oluşumdur]. Bu görünüş tarihin belli bir noktasında, insanın sosyalliği, yani 'ötekilerle-birlikte-olma' kendini artık ilgili bireyler tarafından bütünlükleri içinde bilişsel olarak sahiplenilebilecek ilişkiler –kişisel ilişkiler benzeri ilişkiler– olarak sergilemediğinde ortaya çıkmıştır. Mübadele ilişkilerinin yaygınlaşmasıyla birlikte bağımlılıklar ağı bireyin birey olarak yüz yüze, birebir karşılaşmalarda bilinçli bir şekilde kontrol edebileceği dar alanı aştı. Bu türden karşılaşmalar artık, daha ilerisi bilinmeyen ve görünmeyen bağımlılıklar ağının karanlığı içinde kaybolan büyük ölçekli bütünlüklerin küçük parçaları hâline geldi. Doğru bir şekilde anlaşılabilmeleri için bu karşılaşmaların artık geniş bir ilişkiler ağı içine bilişsel olarak oturtulması gerekiyordu –bu ise empirik olarak erişilebilir olmayanı anlaşılır kılacak bir model teo-

rik olarak inşa edilmeden gerçekleştirilemeyecek entelektüel bir mahareti gerektirir. Bu karşılaşmaların kontrol edilebilmeleri için insan bireylerin bireyler olarak içinde bulundukları –gündelik rutinleri sırasında içinde yer almaya devam ettikleri– durumları aşmaları ve tâbî oldukları bağımlılıklar alanıyla orantılı olarak grup yaşamlarını bilinçli bir şekilde yeniden talep etmeleri gerekiyordu. Ve bu yüzden, bireyin yaratıcı faaliyetleri *ile* devralıp sahip çıkmak zorunda kaldığı faaliyetler arasında, başkaları-için-var olma *ile* kendi-için-var olma arasında, bireyin kendini gerçekleştirme güdüsü *ile* varlığını sürdürdüğü koşullar arasında bir boşluk ortaya çıkmıştır. Bu boşluk 'özel çıkar' ile 'toplumsal gerçeklik' arasında sonu gelmeyen bir çatışma olarak algılanır. Bu boşluk bilişsel olarak bir ideoloji tarafından doldurulmalıdır –bu ideoloji hem bağımlılıklar alanını anlaşılabilir kılmalı hem de bireyin kendi gündelik deneyiminde doğrudan verili olan bilgileri aşmalıdır.

Marx, ilkel takipçilerinin ve aynı derecede ilkel ve yüzeysel eleştiricilerinin aksine, toplumsal hayatı ekonomiye indirgemedi, dolayısıyla 'tutsaklığın bilimi'nin bir başka versiyonunu ortaya koymadı. Bilâkis, ekonomiyi gerçek toplumsal içeriğine oturttu, politik iktisadı sosyoloji olarak ve sosyolojiyi tarih olarak yeniden yazdı. Ona göre iktisadî bağımlılıkların (i) diğer tüm insan ilişkilerine egemen olması, (ii) insan varoluşunun değişmez, nesnel koşulları ve insan özgürlüğünün nihaî sınırları olarak ortaya çıkması, başka deyişle (iii) 'nesnel toplumsal gerçeklik', yani 'ikinci bir doğa' olarak katılaşması ancak özel ve muhtemelen benzersiz bir tarihsel gelişmenin sonucuydu. Sadece hayatta kalabilmek için ne gözden geçirip inceleyebildiği ne de kontrol edebildiği bir bağımlılıklar ağı içinde hareket etmek zorunda olduğu için, birey 'özel kişi' hâline gelir ('özel' kamusalın zıt anlamlısıdır) ve hayatta kalmayla ilgili çıkarını –yalnızca dolaylı, anlaşılmaz ve esrarlı bir 'nesnel gerçeklik' olarak karşılaştığı kim olduğu bilinmeyen–

başkaları tarafından tehdit edilen ve koşullandırılan/belirlenen bir şey olarak görmek zorunda kalır:

> Kişisel çıkarın kendisi zaten toplumsal olarak belirlenmiş bir çıkardır ve ancak toplum tarafından belirlenen koşullar dâhilinde ve toplumun sağladığı araçlarla elde edilebilir; dolayısıyla kişisel çıkar bu koşulların ve araçların yeniden-üretilmesine bağlıdır.

Ve daha da önemlisi:

> Gerek faaliyetin toplumsal karakteri ve ürünün toplumsal biçimi, gerekse bireylerin üretimdeki payları burada yabancı ve nesnel bir şey olarak görünür; bunlar bireylerin karşısına onların birbirleriyle ilişkileri olarak değil, onlardan bağımsız olarak varolan ve karşılıklı olarak birbirlerine kayıtsız bireyler arasındaki çatışmalardan doğan ilişkilere tâbiiyetleri olarak çıkar.

Toplumsal kurumların saydam olmamaları ve özerk oldukları yanılsaması onların sağduyusal deneyimin erişim alanının dışına çıkmış olmalarıyla paralellik içindedir. Bireyin üretici ve tüketici kiplikleri [hâlleri] sağduyusal perspektiften bakıldığında yine de görülebilir, fakat bunları birbirine bağlayan ilişki görülemez. Üretim faaliyeti ile tüketicinin tatmini arasında uzanan ve aralarındaki dolayımlanmayı sağlayan devasa genişlikteki tüm toplumsal uzay sağduyusal deneyimin alanına sadece 'mübadele değeri' ve 'para' biçiminde girer – mübadele değeri bireyin öteki bireylerin faaliyetlerine olan bağımlılığının meydana getirdiği girift ağı simgeler ve gizlerken, para bireyin öteki bireylerin faaliyetleri üzerinde sahip olabileceği gücü simgeler. Bu türden koşullarda sağduyunun sunduğu yegâne bilgi bireyin daha fazla paraya sahip olduğu ölçüde daha fazla mübadele değerine sahip olabileceğidir. Sağduyunun sunabileceği yegâne tavsiye, bireyin daha fazla özgürlüğe (= kullanabileceği ve bu nedenle hükmedebileceği ve kontrol edebileceği daha fazla mübadele değerine) sahip

olabilmek için elinden geldiğince daha fazla güç (= para) elde etmeye çalışması gerektiğidir. Üretim, mübadele ve el koyma [temellük] ilişkileri piyasa temelli toplumda sahip oldukları hayatî, belirleyici, doğa-benzeri rolü, ekonominin toplumsal ilişkilerin geri kalanı üzerindeki mitsel 'önceliğinden' dolayı değil, aksine aslında bu ilişkilerin insanların doğrudan, bilinçli kontrolünden çıkmasından ve bu yüzden –yegâne özlerini faaliyetlerinin meydana getirdiği– insanlardan bağımsız hâle gelmelerinden dolayı kazanmışlardır. Bu ilişkiler yine de insanların oldukça çeşitlilik sergileyen etkileşimlerinin toplamından başka bir şey değillerdir. Fakat bu ilişkiler söz konusu etkileşimlere dâhil olan her bireye –kuyruğunun kediye yabancı bir nesne olarak görünmesinden çok da farklı olmayan bir şekilde– "yabancı ve nesnel bir şey" olarak görünür. İktisadî-olmayan diğer toplumsal ilişkiler yalnızca iktisadî bağımlılıklar tarafından taşlaştırılmış yapıların türevleri olarak güce, yani zorlayıcı, kısıtlayıcı, baskıcı 'gerçekliğe' dönüşür (bu fikir siyasal, toplumsal ve kültürel güçlerin 'üstyapısal karakteri' metaforuyla ifade edilmiştir). Ve bunun tam tersi de geçerlidir: insan ilişkilerinin bir türü ya da bir kısmı ancak ekonomiden bağımsız oldukları ve para-mübadele değerleri çarkının dışında yer aldıkları ölçüde bilinçli kontrol gücüne sahip failler olarak insan bireyler tarafından "sosyal gerçekliğin tunç yasalarından" özgürleştirilebilir ve yeniden sahiplenilebilir. Yüz yüze karşılaşmaların, dar kişiler-arası ilişki alanlarının Durksonscu sosyolojinin eleştiricileri tarafından insanların anlamları-müzakere özgürlüğünün dayandırılacağı kilit taşı olarak keşfedilmesinin nedeni budur. Dolayısıyla bu eleştiriciler kendi bilişsel evrenlerini bir psikiyatristin bekleme salonunun duvarları arasına, evli bir çiftin yatak odasına ya da üniversitedeki bir seminer odasına hapsetme eğilimindedirler. Anlamları müzakere etme ve kişinin kendine dair tanımlamasını hayata geçirme özgürlüğü gerçekten de bu kapalı yerlerde bulunabiliyorsa, bunun tek nedeni bu yerlerin ve buralarda

gerçekleşen faaliyetlerin iktisadî bağımlılıklar ağını temsil eden anonim zorunluluklarla yönetilen 'kamusal alan' tarafından dışlanmış ya da reddedilmiş ve daha sonra kamusal alandan emniyetli bir şekilde izole edilmiş olmasıdır.

'Kamusal' alan bireyle dolaysız bir ilişkiden uzaklaştırıldığı ölçüde bireyin sağduyusal deneyimine doğa-benzeri, üstün bir gerçeklik olarak girer. Bireysel yaratıcı çaba (doğal nesneleri dönüştürerek kullanım nesneleri üretme) ile insan yaşamına destek sağlayan (hâlâ insan iradesiyle doğrudan ilişkili ve en azından kısmen bireysel özgürlük alanı olarak görülebilen) faaliyetler arasında yeni bir alan oluşmuştur. Bu yeni alan gerçekte varoluşsal dairenin farklı iki yarım parçasını birbirine bağlar; fakat, bireysel deneyim perspektifinden bakıldığında, varoluşsal dairenin bu iki parçası para ve mübadele değeri tarafından devre dışı bırakılmış gibi görünür. Bireyin sağduyusal feraseti açısından bakıldığında ise, para ve mübadele değerleri bireylerin ürünlerinin içinde gözden kaybolduğu ve bireyin tüketim nesnelerinin ortaya çıktığı bu [yeni] gizemli, nüfuz edilemez alanı temsil eder. Fakat para ve mübadele değeri bu alanın gerçek toplumsal karakterini görünür kılmaktan ziyade (aydınlatmak şöyle dursun) gizler: para ve mübadele değeri toplumsal ilişkileri salt iktisadî ilişkiler olarak gösterir. Eleştirel sosyolojinin görevi toplumsal dünyanın toplumsal özünü yeniden geri kazanmaktır.

Bu yönüyle eleştirel sosyoloji hem Durksonscu sosyolojiden hem de onun varoluşçu eleştirilerinden ayrılır. Durksonscu sosyoloji, tabiri caizse, sağduyusal görünüşleri oldukları hâliyle kabul eder; kaçınılmaz ve değiştirilemez göründükleri için kaçınılmaz ve değiştirilemez olduklarını ilân eder ve bize onların kesin ve kapsamlı bir betimlemesini sunmaya çalışır. Durksonscu sosyolojinin varoluşçu eleştiricileri görünüşlerin gerçekliğini kabul etmeyi reddederler; bunun yerine onlar, ilk olarak, görünüşleri 'gerçeklik' olarak konumlandıran zihinsel süreci araştırmaya yönelirler; ve ikinci olarak, bu görünüşlerin

muhtemelen gizledikleri başka gerçeklikleri araştırmaktan kaçınırlar. Varoluşçular, bunun yerine, bireyin özgürlüğünü toplumsal dünyanın periferisinde –tam da bu özgürlüğün reddedilen görünüşlerin çarpıttığı ve gizlediği gerçeklikler tarafından dışlandığı yerde– aramakla yetinirler. Onlar bu periferiyi (hem bilişsel hem ahlâkî olarak) kendi kendini idame ettiren bir dünya olarak ve dahası, bu dünyanın diğer tüm bileşenlerine kaynak teşkil eden yaşantı-dünyasının asıl merkezi olarak tasvir etmeye çalışırlar. Bu yüzden varoluşçular, tıpkı para ve metalar tarafından yapıldığı gibi, insan varoluşunun bölünmüş iki yarım parçasını devreden çıkarırlar; ve böylece, toplumsal dünyada para aracılığıyla gerçekleştirilen işler için sadece dile müracaat ederler. Marx dile müracaat edilmesine şöyle tepki gösterir: "Parayı dille mukayese etmek... yanlıştır. Dil düşünceleri dönüştürmez; öyle ki, düşüncelerin kendine has özellikleri ortadan kalkar ve toplumsal karakterleri ayrı bir kendilik olarak düşüncelerle birlikte varlığını sürdürür..."[7] Eleştirel sosyoloji her iki [Durksoncu ve varoluşçu] stratejinin de tamamen piyasa toplumunun tarihsel olarak gelişmiş sağduyusuna (kendi tarihsel sınırlandırmalarını zımnen kabul eden ve dolayısıyla bu sınırlandırmaları aşılamaz olarak gören sağduyuya) dayandığını ileri sürer. İki strateji de sağduyuyu onun 'özerklik' kapasitesini sorgulamaksızın aydınlatmaya çalışır. İki strateji de bu tutumlarıyla hizmet ettikleri sağduyunun sınırlandırmalarını artırır.

Eleştirel sosyoloji ile bu iki alternatif strateji arasındaki çatışma, basitçe, zevk gibi tartışmaya değmeyecek türden, nihayetinde keyfî bir tercih meselesi değildir. Eleştirel sosyoloji bu iki alternatif stratejinin insanın varoluşunu özgürleşmeyi mümkün kılabilecek tarzda şekillendirme girişimlerinde başarısız olduklarını ve başarısız kalmaya mahkûm olduklarını gösterir, çünkü bu stratejiler tarihsel olarak olumsal gerçekli-

---

[7] a.g.e., s. 162-163.

ğin tam da böylesi bir özgürleşmeyi erişilemez kılan yönlerinin ortadan kaldırılamaz olduğunu savunurlar. Bireyin varoluşunun 'ötekiler için' ve 'kendi için' yönlerinin salt entelektüel ve ahlâkî bir çabayla bir araya getirilebileceği fikri sadece hayalî bir özgürleşme umuduna yol açabilir. Bu fikir varoluşun bu iki yönü arasındaki yarılmayı –ve bunun sonucunda ortaya çıkan tutsaklığı– özgürleştirici çabalar karşısında daha kalıcı hâle getirecektir.

Bu fikir bir yanılsamadır, çünkü piyasa toplumunda bireyin yaşam-süreci dar *Umwelt* alanı içine, yani bireyin –örneğin yüz yüze görüşmek, eyleme teşvik etmek ve eyleme tepki vermek, durumun ve statü atfetmenin tanımları hakkında pazarlık yapmak, anlamları müzakere etmek için– dilsel bir iletişime girme fırsatına sahip olduğu 'ötekilerin alanı' içine hapsedilemez. Teknolojik olarak ilkel, modern çağ öncesi bir toplumda –tüm malların dolaşımı bilişsel olarak kolayca erişilebilen akrabalık grubuna ya da yerel gruba mensup küçük bir insanlar topluluğuyla sınırlı olduğu için– yaşam-süreci envanterinde listelenmiş olan tüm öğelerin güzergâhları başından sonuna kadar tamamen bireyin görüş alanı içinde kalmaktaydı. Dolayısıyla bağımlılıklar ağı kişisel ilişkiler ağıyla örtüşüyordu; bağımlılıklar yükümlülükler olarak görülüyor ve bireyin ait olduğu akrabalık veya zümre kategorisi tarafından tanımlanıyordu. İktisadî bağımlılıklar, doğrudan veya tamamen, kültürel olarak temellendiriliyor ve statü tanımlarıyla ve bu tanımlara yüklenen anlamlarla örtüşüyordu. Birey bu türden koşullarda ne kadar tâbî ya da bağımlı olursa olsun, tutsaklığının nedenleri hiçbir gizem içermiyordu ve bu nedenler kolayca bağımlılığın dizginlerini elinde tutan belirli bireylere atfedilebiliyordu. Bu yüzden, güçlü bir kilise ve korkutucu bir Tanrısal irade onların [bağımlılığın dizginlerini elinde tutanların] kendi devamlılıklarını güvence altına almalarını ve –haksızlığa ve kötü muameleye maruz kalan– tâbî grupları boyunduruk altında tutmalarını sağlamayacak kadar fazlasıy-

la saydam olan toplumsal bağların eksikliklerini telâfi etmek için gerekliydi. Bireysel hayatın bağımlılığı ve özerk olmayışı –kişisel esaret– gerçek mahiyetiyle sağduyusal deneyimin içinden görülebiliyordu ve, dolayısıyla bu durum insan-üstü kültürel yaptırımların kurumsallaştırılmış eskatoloji biçiminde sürdürülmesini gerektiriyordu. İktisadî sistemin yeniden üretimi, gerçekte, kaba saba fakat kolayca özümsenebilir olan kültürel tanımlar ağının yeniden üretilmesine bağlıydı.

Akrabalık bağlarının ve yerel bağların çözülmesi, sabit statü tanımlarının ve bu tanımlara dayanan insan-üstü yaptırımların gücünü kaybetmeye başlaması piyasa toplumunun tipik özelliği olan kişisel bağımsızlık *ile* kişisel-olmayan esaretin bu benzersiz birlikteliğinin ortaya çıkışıyla aynı zamana rast gelmiştir. Steinbeck'in atalarının toprağından kovulan kahramanı karşılaştığı talihsizlikten dolayı "vurulacak hiç kimse" olmadığının farkına varınca büyük bir ıstırap duyar. Bu çaresizliğin nedeni tek bir bireye yüklenemez; nedenlerin karmaşık ağı bireyin bilişsel ufkunun çok ötesine uzanır ve bu karmaşık ağ açıkçası kişisel sorumluluklarla ve kabahatlerle örülmüş olamaz. Bağımlılıklar ağı insanî niteliğini kaybettiğinde onu ayakta tutmak için artık insan-üstü yaptırımlara gerek kalmaz. Bu bağımlılık sistemi saydamlıktan uzak ve gayrı-şahsi olması, anlaşılmaz ve gizemli bir doğaya sahip olması nedeniyle kendi başına var olabilir. Bu sistem, artık bu durumda ve sadece bu durumda, itaat edilmesi gereken gizemli bir 'sosyal gerçeklik' olarak, doğa-benzeri bir nesnel gerçeklik olarak ortaya çıkar. İtaat elbette artık ahlâkî bir edim değil, aksine bir akıl ve rasyonellik sorunudur. Bireye boyundan büyük işlere kalkışmaması, beyhude bir mücadeleye girişmemesi, toplumsal doğaya [gerçekliğe] meydan okumaması sıkı sıkıya tavsiye edilir –bu türden bir itaatsizlik ahlâken hastalıklı bir edim, yüce ahlâkî güce karşı bir isyan olacağı için değil, kişinin özel çıkarlarına aykırı olacağı için böylesi bir tavsiyede bulunulur. Dolayısıyla, geriye dönüp bakıldığında

piyasa toplumu kişisel özgürleşmeyle eşdeğer görünür. Bir zamanlar korku ve ideolojik aldatma aracılığıyla sürdürülen esaret şimdi artık iyice anlaşılmış ve rasyonel olarak değerlendirilmiş olan kişisel çıkarlar uğruna bilinçli bir şekilde ve 'özgürce' tercih edilir. Akıl ve bilinçli seçimler çağında, 'ikinci doğa'nın işlevsel koşulları hakkındaki bilgi Tanrı'nın intikamının dehşetine karşı uygun ve tercih edilen bir ikamedir. Bu çağ bireyin özgür bir fail olduğunu varsayar; bireyin önyargılarına ve korkularına değil aklına ve zekâsına hitap eder.

Bir piyasa toplumunda "birbirlerine kayıtsız olan bireylerin karşılıklı ve her yönden bağımlılıkları onlar arasındaki toplumsal bağları oluşturur". Bireyler birbirleriyle 'kişiler olarak' yüz yüze gelmemeleri, kendi aralarında bilinçli bir şekilde etkileşime girmemeleri ve birbirlerinin varlığından bihaber olmaları bakımından birbirlerine karşı kayıtsızdırlar: fakat birbirlerine bağımlıdırlar, bunun nedeni basitçe bir bireyin faaliyetinin ürününün nihaî hâlini almış biçiminin (kendi ürünü tüketmesi için mamul bir maddeye dönüşmüş olarak bireye geri döner) söz konusu bireyin ne entelektüel olarak farkında olduğu ne de pratik olarak kontrol edebildiği sayısız başka birçok bireyin faaliyetlerine bağlı olmasıdır. 'Kişisel bağın' yokluğu elbette her iki yönde de geçerlidir. Dolayısıyla, 'kişisel özgürlük deneyimi' başka hiçbir kişinin (fiziksel, bilişsel ve duygusal bakımdan bir kişi olarak algılanabilecek kadar yakın bir bireyin) söz konusu bireye seçimlerinde rehberlik etmemesinden, hatta bu seçimleri ona dayatmamasından kaynaklanır. Bireylerin seçimler yaparken ve seçimlerini teste tâbî tutarken deneyimledikleri türden kısıtlamalar belirli kişilerin eserleri olarak açıklanamayacak kadar oldukça katı ve bu yüzden açıkça ikna etmenin ötesine geçen kısıtlamalardır. "Bireyler toplumsal üretime bağımlıdırlar; toplumsal üretim varlığını bir kader gibi onların dışında sürdürür; buna karşılık, toplumsal üretim bireylere bağımlı değildir, ortak zenginlikleri olarak onlar tarafından kontrol edilebilir". Ekonomik ba-

ğımlılıklar şimdi artık gerçekten de insanlar arasındaki diğer tüm ilişkilerden önce gelir ve bu ilişkilerin çerçevesini belirler; bu bağımlılıklar daha en baştan itibaren her insan eyleminin değiştirilemez koşulları olarak ve seçme özgürlüğünün aşılması imkânsız sınırları olarak görünürler. Fakat Marx'ın ısrarla vurguladığı gibi:

> bu salt 'nesnel bağ'ı bireylerde kendiliğinden var olan, bireylerin –bilinçleriyle ve iradeleriyle karşıtlık içindeki– tabiatlarından gelen verili bir özellik olarak görmek saçma bir fikirdir. O [bu nesnel bağ] tarihsel bir üründür. Onların gelişimlerinin özel bir evresine aittir.[8]

Temel insanî deneyimin 'irade sahibi özne' ve 'kısıtlayıcı çevresi' şeklinde ikiye bölünmesi (tüm sosyolojinin üzerine inşa edildiği bu bölünme) dolayısıyla tarihsel gelişmenin bir sonucudur ve hiçbir şekilde daimî, yani türe özgü bir insanlık durumu olarak alınamaz; bu bölünmenin kendisi de bir açıklama gerektirir ve bu açıklama da tarihsel olmak zorundadır.

Âdil olmak gerekirse, daha fazla ilham verici oldukları zamanlarda sosyologların insanlık durumunun tarihsel olarak değişebilirliği fikriyle meşgul olduklarını kabul etmek gerekir. Fakat ekseriya, sosyologların muhakemelerinde tarih tipoloji oluşturmaya ya da daha doğrusu bilindik toplumsal düzen tipleri ve dolayısıyla insanların faaliyet tipleri hakkında dikotomik ayrımlar yapmaya indirgenir. Bu fikir [insanlık durumunun tarihsel olarak değişebilirliği fikri] farklı isimler altında ortaya çıkar; fakat, vurgularındaki tüm farklılıklara rağmen, farklı şekillerde betimlenen bu dikotomik çiftlerin şaşırtıcı derecede bir dizi benzerlik sergilediği görülebilir. 'Gemeinschaft' ve 'Gesellschaft', askerî toplum ve sanayi toplumu, teolojik çağ ve pozitif çağ, atfetmeye dayalı toplum ve başarıya dayalı toplum, mekanik dayanışma ve organik daya-

---

[8] a.g.e., s. 162.

nışma, sanayileşmemiş toplum ve sanayileşmiş toplum –tüm bu dikotomik kavramlar, içerikleri bakımından ne kadar zengin olurlarsa olsunlar, aslında "(piyasa toplumunun tipik bir özelliğini oluşturan) kişisel-olmayan bağımlılıkların ağına hapsolmuş 'kişisel özgürlük'" *ile* "(piyasanın az geliştiği bir toplumun tipik bir özelliğini oluşturan) bağımlılıkların bariz kişisel doğasıyla uyumluluk içinde olan 'kişisel seçim yokluğu'" arasındaki karşıtlıkla ilgili aynı ısrarlı kavrayış biçimlerini temsil ederler. Bu olumlayıcı tutumun hâlihazırdaki gerçekliğe karşı tolere edebileceği tek alternatif mevcut koşulların ortaya çıkmasıyla geçerli ve uygulanabilir bir alternatif olmaktan çıkmış olan durumdur. Bu nedenle, tarih sadece ve sadece iki karşıt ilişki tipi arasında seçim yapılırken dikkate alınır. Mevcut durumda hâkim olan toplumsal ilişki tipinden hoşnutsuzluk –sosyolojik analizlerde kendine bir yer bulduğunda– otomatik olarak diğer [alternatif] ilişki tipinin idealize edilmesiyle sonuçla*nır. Bireysel varoluşun rahatsızlık duyulan parçalılığına ve yapaylığına karşı çözümler modern çağ öncesi toplumun sözde 'tam gelişmiş' kişiliğinde aranır. Marx bu türden bir çözüme sert bir şekilde itiraz eder: "bu ilk tamlığa dönüş özlemi duymak tarihin şimdiki boşlukta durup kalması gerektiğine inanmak kadar saçmadır".

Aynı eğilim, bu sefer ters yönde olmak üzere, kişisel ve dolayısıyla yönetilebilir olan karşılıklı bağımlılıkları insanın bilinçli yönetimine kesinlikle elverişli olmayan koşullar içinde konumlandırma yönündeki ısrarlı girişimlerde kendini gösterir. Kişisel-olmayan esaretin bu düşünsel 'insanileştirilmesi' *ile* eskiden yalın ve saydam olan kişisel serfliğe [köleliğe] üstün bir insanî statü atfetmeye dönük karşıt girişimler, paradoksal olarak, aynı kategori içinde birlikte yer alır. Pratik etkileri bakımından her iki girişim de fiilî veya potansiyel özgürleşme çabalarını engeller ya da yanlış yöne saptırır, yetersiz eylemi ya da yanlış belirlenmiş hedeflere dönük eylemi teşvik eder. [Varoluşçu yaklaşıma göre] karşılıklı bağımlılıkları kişisel

bağımlılıklar olarak anlamanın bir yolu onları 'başkaları' tarafından empoze edilen ve bireyin gerçek, sahih varoluşunu çarpıtan yetersiz anlamlardan kaynaklanan bağımlılıklar olarak tasvir etmektir. Bu, insanın esaretinin kökenlerine ilişkin varoluşçu görüştür –buna göre başkalarının varlığı bireyin 'kendi olma' arayışını, yani sahih varoluş arayışını tehlikeye atar, kısıtlar ve engeller. Varoluşçu felsefenin –Garfinkel tarzı etnometodolojinin önde gelen bir örneğini oluşturduğu– sosyolojik versiyonları bağımlılıkları ve kısıtlamaları anlam-müzakeresinin bakiyeleri olarak, 'konuşmak'tan oluşan 'faaliyetin' süregelen bir sonucu ve çıktısı olarak sunarlar. Bu nedenle, sosyal gerçekliğin, yani insanın özgürlüğü üzerinde dışsal kısıtlamaların varlığı tam da toplumsal yapının kültürel faktörlere daha önceki tâbiliğinden bağımsızlaşmasının ayırt edilebilir [belirgin] hâle geldiği tarihsel koşullarda kültürel bir olgu olarak sunulur. Bilimsellik-dışı düşmanlıkları göz önüne alındığında tuhaf görünebilse de, bu girişimler *ile* 'folklorik' Marksizm'in insanın özgürlükten yoksunluğunun kökenlerini kapitalistlere, partilere, hükümetlere vb.ne bağlayarak 'kişileştirme' eğilimi arasında pek bir fark yoktur. Buradaki yanlış konumlandırma kişisel-olmayan bağımlılıklar ağını normalde politik olarak tanımlanan araçlarla kontrol edilebilecek salt politik bir mesele olarak sunmaktan ibarettir. Marx, her zamanki kavrayış gücüyle, epistemolojik kökenleri insanın bağımlılığının saydam olmayan ve çapraşık yapısının içine dek uzanan her iki yanılsamayı da öngörmüştür. Nesnel bağımlılık ilişkileri

> kişisel bağımlılık ilişkilerinin antitezi olarak ortaya çıkar... öyle ki, bireyler daha önce birbirlerine bağımlı iken şimdi artık soyutlamaların tahakkümü altına girerler. İlişkiler elbette sadece fikirlerle ifade edilebilir ve filozoflar bu nedenle fikirlerin saltanatını şimdiki çağın özelliği olarak tespit etmişler ve özgür bi-

reyselliğin yaratılmasını bu fikirlerin saltanatın yıkılmasıyla özdeşleştirmişlerdir.[9]

İki toplumsal ilişki tipi –gerek kişisel bağımlılık gerek kişisel-olmayan bağımlılık üzerine kurulan ilişki tipi– de insanın hayal gücünü özgürleşmenin gerçek yollarından uzaklaştırmadan işleyemez. Kişisel bağımlılığa dayalı sistem statünün 'kişisel' tanımının insan-üstü, birey dışında bir dayanağının bulunduğu yanılsamasına yaslanmak zorundaydı. Fakat kişisel-olmayan bağımlılık sistemi için tam tersi geçerlidir: kişisel-olmayan bağımlılık sistemi kişisel özgürlük yanılsamasıyla, yani özgürlüğü kısıtlayan dışsal ilişkilerin üstesinden bireysel çabayla gelinebileceği yanılsamasıyla sürdürülür ve muhafaza edilir. Kişisel-olmayan bağımlılıklar ağı tam da bu yanılsamanın büyüsüne kapılan ve buna uygun şekilde davranan yığınlar sayesinde sürekli olarak yinelenir ve varlığını sürdürür. Bireysel özgürleşmenin koşulları bireylerin 'kitlesel' tutsaklığını sürdüren koşullarla çakışır. Tek bir birey, birey olarak, gerçekten toplumsal ilişkileri 'aşabilir' ve kendi iradesine tâbî kılabilir; ve 'mekanik dayanışma tipi' içinde bir kitle olarak hareket eden belirli bir dizi birey de bunu yapabilir. Fakat bireyler bu şekilde hareket ettiklerinde bağımlılığın ve tutsaklığın genel koşullarını pekiştirmekten başka bir şey yapmamış olurlar. Bu nesnel durum bireyleri birbirleriyle karşı karşıya getirir; bu ise rekabetin, yani başkalarının çıkarları aleyhine bireysel çıkar peşinde koşmanın tek rasyonel ve tek etkili davranış olduğu bir durumdur. Dahası, bireyin başka insanlara hükmedilmesi gereken "nesnel bir ortam/çevre" olarak muamele etmesi bireyin kendi kaderi üzerindeki kontrolünün ondan esirgenmiş olduğunun bir ifadesidir. Habermas'ın yerinde ifadesiyle "bilinci şeylerin ve şeyleştirilmiş ilişkilerin tahakkümünün dayattığı boyunduruğa bağlayan maddî çıkarların kökenleri yabancılaşmış emeğin, engellenmiş doyumla-

[9] a.g.e., s. 164.

rın ve bastırılmış özgürlüğün tarihsel olarak özgül biçimlerine dayanır".[10]

Ve dolayısıyla, bu türden bir etkileşimin amaçlarını ve güdülerini (Tanrı'nın emirleri ya da Aklın gerekleri çerçevesinde) sabit ve değişmez şeyler olarak sunan herhangi bir toplumsal etkileşim sistemi kendini idame ettirmek için günlük deneyimin otoritesine dayanmak zorundadır. [Buna göre] insan deneyiminin pratik yönü sorgulanmadan ve olduğu gibi kabul edildiği ve deneyime görelileştirici, tarihsel bir perspektiften bakılmadığı için, bireysel özgürlük, hayatın sahihliği, başarı vb. temel problemler epistemolojik bir varlık olarak görülen insan tarafından çözülebilecek salt epistemolojik problemler olarak konumlandırılabilir; bu epistemolojik problemler gerçekte başından sonuna kadar zihin ve anlam sahnesinde oynanan bir dramanın parçası olarak görülebilir. Bu türden bir görüş insanın entelektüel ve pratik hayatı arasındaki, teori ve toplumsal pratik arasındaki sıkı bağlantıyı görmezden gelmez. Aksine, toplumsal pratiğin [deneyimin] birikmiş ve zihinsel olarak işlemden geçirilmiş kanıtları bu türden bir görüşün insanın "dolu dolu bir yaşam" arayışı için sunduğu çözümlerin yanılmazlığının asıl temeli olarak görülür. Bu türden bir görüş ile eleştirel sosyoloji arasındaki fark ilkinin tarihsel olarak sınırlı olan pratiğin [deneyimin] kanıtlarını nihaî ve gerçeklikte kesinleşmiş kanıtlar olarak görmesi, ikincisinin ise bunu reddetmesidir. Horkheimer'ın 1933'te ısrarla vurguladığı gibi "antropoloji bozuk toplumsal ilişkilerin üstesinden gelmek için geçerli hiçbir itiraz ortaya koyamaz".[11] Eleştirel sosyoloji için kabul edilebilir olan yegâne antropoloji (insanın evrensel niteliklerinin bilgisi olmayı hedefleyen antropoloji), Leo Kofler'ın sözleriyle, "insanın değişebilirliğine dair değişmeyen öncüllere sahip" bir bilim ola-

---

[10] Habermas, a.g.e., s. 261.

[11] Max Horkheimer, "Materialismus und Moral", *Kritische Theorie*, ed. Alfred Schmidt, vol. I, Frankfurt-am-Main, s. 85.

caktır. İnsan türünü daima karakterize eden –ister aşkın ister doğal– değişmeyen bir özün olabilirliğini *apriori olarak* red-detmek eleştirel sosyolojinin kurucu ilkesi olarak alınabilir. İnsan türünün eleştirel sosyolojinin kabul etmeye hazır olacağı tek değişmez niteliği, bu türün daima yeniden ve daima yeni bir biçimde insan türü hâline gelme mekanizmasıdır. Marx *Alman İdeolojisi*'nde yeni ihtiyaçların üretilmesini 'ilk tarihsel faaliyet' olarak tanımlar. Öznel olan ve nesnel olan arasındaki yerleşik sınır çizgisini yeni bir konuma taşıyarak beşerî ortamı yeniden biçimlendiren, yeniden tasnif ve tayin eden 'yeni ihtiyaçların üretimi' her zaman insanlık tarihinin özü olmuştur ve olmaya da devam edecektir. İnsanın yapabileceği ve yapamayacağı şeyler arasındaki sınır çizgisi açıkça sadece geçmişteki pratiklere bakılarak net bir şekilde çizilebilir; fakat geçmiş pratiklerden hareketle geleceği öngörmek eleştirel sosyolojinin savunulamaz olarak gördüğü ek bir kabulü, yani "geçmiş gelecek için kesin olarak bağlayıcı kanıtlar içerir" kabulünü gerektirecektir.

Fakat bu kabul günlük rutin içinde yerleşiktir. Sağduyusal deneyim bu kabul sayesinde insan davranışlarına güvenilir bir rehberlik sağlayabilir. İnsan organizmalar doğaları gereği hafıza ve öğrenme yeteneği ile donanmışlardır ve ancak düzenliliğin ve tekrarlanan olaylar örüntülerinin karakterize ettiği bir ortamda gelişebilirler. Tekdüzeliğin ansızın kesintiye uğramasının yol açtığı belirsizlik bir korku kaynağıdır:

> 'Kontrolden çıkmış enflasyon' gibi bir olguyu oldukça korkutucu kılan şey tekdüzeliğin ansızın kesintiye uğramasıdır. Bir para ekonomisinde toplumsal dünyadaki malî istikrarsızlığı büyük ölçüde fizikî dünyadaki bir deprem gibi deneyimleriz. Temeller sarsıldığı anda her şey olabilir.[12]

[12] Manfred Stanley, "The Structures of Doubt", *Toward the Sociology of Knowledge*, ed. Remmling, a.g.e., s. 419.

Ve bu yüzden, insanın tarihsel faaliyeti her zaman yeni ihtiyaçlar ve böylelikle yeni insan ilişkileri biçimleri ortaya çıkarırken, aynı zamanda sabitlik ve düzen yönünde bir eğilim sergiler. Bu tarihsel faaliyetin insanın daha önce fark edilmeyen potansiyellerini açığa çıkardığı doğrudur; fakat öte yandan aynı faaliyet başka potansiyellerin ortadan kalkmasına ve bastırılmasına yol açar. Herhangi bir [toplumsal] düzenin özü bazı oluşumların ortaya çıkma ihtimalinin güçlü olmasına ve –buna ilâveten– başka oluşumların tamamen ihtimal dışı kalmasına bağlı olarak şekillenir. 'Sınırsız insan potansiyeli'ni kendine düzenleyici hipotez olarak alan eleştirel sosyoloji bu potansiyelin somut sosyal sistemler içinde nasıl sınırlandırıldığını temel önemde empirik bir mesele olarak dikkate almak zorundadır.

Sağduyusal düşünce ve günlük rutin hem sabit bir beşerî etkileşim düzeninin hem de "bu sabitliğin kaçınılmaz olduğu"na dair genel inancın sürdürülmesinde ve kalıcılaştırılmasında birbirlerine yardımcı olur ve birbirlerini pekiştirir. Günlük rutin insanların fiilî ve potansiyel etkileşim biçimleri arasında temel bir seçim yapma durumuyla nadiren karşı karşıya gelecekleri şekilde yapılanır, böylelikle insanların yaşamsüreçleri çok sayıda kısmî ve görünüşte önemsiz kararlara ayrışır. Gerçekte, insanların eylemler zincirinde birbirini izleyen her bir halka belirli ölçüde onların önceki eylemleri tarafından sınırlandırılmıştır –ve bu sınırlandırma bireyin yaşamı boyunca giderek artar ve seçim yapma meselesini daha az gerçekçi bir sorun hâline getirir. Öte yandan, tarihsel ve biyografik olarak kesintili bir şekilde oluşan deneyimin bir yansıması olan sağduyu bu bireysel dersin [deneyimin] evrensel geçerliliğini teyit eder ve 'rasyonel' ve 'mantıklı' olan *ile* 'irrasyonel' ve 'gerçekdışı' olan arasına keskin bir çizgi çekerek zorunluluğa [kaçınılmazlığa] yücelik atfeder. Günlük rutin açısından sağduyu temel itici güçtür. Sağduyu açısından ise günlük rutin bilişsel kesinliğin nihaî kaynağıdır. Sosyolojik

inançların olduğu kadar sağduyusal inançların da doğruluğunun ölçüsü günlük rutindir. Sağduyu ve günlük rutin ayrılmaz bir şekilde birbirleriyle iç içe geçmiş olduğu için, bir sosyolojinin kendi araştırma-nesnesi olarak (Durksonscu sosyolojide olduğu gibi) günlük rutini mi yoksa (Durksonscu sosyolojiye yönelik varoluşçu eleştiride olduğu gibi) sağduyuyu mu aldığı pek de önemli değildir; her iki durumda da sosyoloji peşinde olduğu hakikati tarihsel olarak sınırlandırılmış gerçekliğin ölçüsüne uygun bir şekilde kesip biçer ve bu gerçekliğe uydurur. Aynı şekilde, sosyoloji, bilinçli olarak veya farkında olmadan, insanın potansiyelini tek yanlı olarak sunarken bu sınırlandırılmış gerçeklikle uzlaşır.

Eleştirel Sosyoloji Bir Bilim Olabilir mi?

Daha önce de gördüğümüz gibi, eleştirel sosyoloji, sırasıyla, kendi bilgi kaynakları olarak ve hakikatin nihaî ölçüsü olarak hem sağduyudan hem de günlük rutinden kendini izole etmeye çalışır. Fakat, gerçeklik kazanmamış insan potansiyeline meşru bir araştırma-nesnesi statüsü tanındığında vazgeçilemez hâle gelecek olan bu niyet eleştirel sosyolojinin bu projesinin bilimsel doğasını sorgulanır hâle getirir. Eleştirel sosyoloji hangi anlamda bilimsel bir statü talep edebilir? Eleştirel sosyoloji tek geçerli bilginin hakikatin bilgisi olduğunu kabul ediyorsa, geçmiş deneyim ve mevcut günlük rutin bu rolden [hakikatin bilgisini sağlama rolünden] mahrum bırakıldığına göre, o hâlde onun hakikat kriterleri nelerdir?

Eleştirel sosyolojinin bu hayatî önemde itiraza cevabı 'hakikat-süreci' kavramıdır. "Tarihsel bir süreç olarak hakikat" ile ilgili temel düşünce Marx'ın aşağıdaki ifadesinde yer almaktadır:

> İnsan düşüncesinin nesnel hakikate ulaşıp ulaşamayacağı sorunu bir teori sorunu değil, pratik bir sorundur. İnsan hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya ait oldu-

ğunu pratikte kanıtlamalıdır. Pratikten soyutlanmış düşüncenin gerçekliği ya da gerçek dışılığı konusundaki tartışma tamamıyla skolastik bir sorundur.[13]

Bununla birlikte, Marx'ın yukardaki sözleri kendi başına 'pozitivist' hakikat fikrinden kesin bir kopuşu icap ettirmez. İnsanların nesnel hakikati gerçekten kavrayabilecekleri varsayımının belki de hiçbir zaman kesin olarak kanıtlanamayacağı, fakat bu varsayımın sonu gelmeyen pratik testlere tâbî tutularak sürekli olarak çürütülmeye çalışılan uygun bir çalışma hipotezi olduğu görüşü hem Durksonscu sosyoloji tarafından hem de onun varoluşçu eleştiricileri tarafından memnuniyetle kabul edilecektir. Netice itibariyle, en ortodoks pozitivist anlamda bilimsel araştırma bu türden bir hipotezin bir dizi pratik teste tâbî tutulması değilse nedir? Buna karşın, yukarıda Marx'tan alıntılanan pasajın içerdiği hakikat fikri *ile* pozitif sosyolojinin kendi önermelerini kanıtlamak için ulaşmaya çalıştığı hakikat türü arasında devasa ve belki de kapatılamaz bir boşluk vardır. Ancak bu boşluk hakikatin salt pratik teste tâbî tutulma süreciyle doğrudan ilişkilendirilmesinden kaynaklanmaz. Aksine bu boşluk oldukça farklı bir pratik [test etme] anlayışından kaynaklanır.

Pozitif sosyolojinin kendi önermelerini test etmek ve belki de çürütmek için başvuracağı pratik bilim insanlarının pratiğidir –ya da ortalama bir bireyin, ancak mevcut amaca bağlı olarak, onu bilim insanına sadece 'benzer' kılan türden niteliklerle donanmış olan bir bireyin pratiğidir. Bu türden pratiğin ayırt edici özelliği test eden kişi ve teste tâbî tutulan nesne arasında keskin ve katı bir statü ayrımının yapılmasıdır. Bu ayrımın 'olmazsa olmaz' özelliği neyin test edildiğinin sadece test eden kişinin farkında olmasıdır. Bu durum doğa bilimleri söz konusu olduğunda normaldir. Fakat sosyal bilimlerde bu

---

[13] Bkz. David McLellan, *The Thought of Karl Marx*, Macmillan, London, 1971: 33.

durumun çoğu kez yapay olarak –ya (çoğu istatistiksel araştırmada yapıldığı gibi) nesnelerin [kişilerin] davranışları hakkında bilgileri olmadan veriler toplanarak ya da (sosyal psikolojideki çoğu deneyde yapıldığı gibi) nesnelere [kişilere] test edilecek hipotezle ilgili kasıtlı olarak yanlış bilgi verilerek– oluşturulması gerekir. Böylece bu türden girişimlerle hipotezin içeriğinin test sürecini ve testin sonucunu –yani araştırma-nesnelerinin [araştırılan kişilerin] davranışlarını– etkilememesi sağlanmaya çalışılır. Sosyal bilimlerde araştırma-nesneleri bilme, anlama ve anlamları kavrama potansiyeline [ve yetisine] sahip bilinçli insan bireyler olmasına rağmen, [bilimsel] prosedürün saflığını korumak uğruna, insan bireyler tıpkı doğa bilimlerinin nesneleri gibi bu türden hiçbir yetiye sahip olmayan 'nesneler konumu'na kasıtlı olarak yerleştirilirler. Ancak o zaman doğa bilimleri tarafından formüle edilen test kriterleri insanların davranışlarına ilişkin önermelere uygulanabilir: bu test sürecinde önce bir tahmin ortaya konur, uygun bir dizi bağımsız değişken belirlenir ya da yorumlanır ve ortaya çıkan davranış başlangıçtaki tahminle karşılaştırılır. Daha da önemlisi, test sürecinin tamamı, başından sonuna kadar, araştırmacının kontrolü altında olan faaliyetlerden, olaylar ve durumlardan meydana gelir: araştırmacı bu işlem süresince 'bilen' konumundaki tek faildir; o test edilen hipotezin olaylara ve durumlara yüklediği özel anlamların farkında olan tek kişidir. Test kavramı, doğrulamanın veya yanlışlamanın anlamı, bunların tümü, işlem süreci uzman araştırmacıların veya onların yaptıklarını görünüşte aynen tekrarlayan kişilerin özel ve ayrıcalıklı alanı olarak korunup sürdürülecek şekilde oluşturulmuştur. Böylece uzman bilim insanları tarafından onaylanan önermeler neredeyse tamamen doğru önermeler olarak kabul edilir. Pragmatik olarak, uzman bilim insanlarının faaliyetleri doğruyu arama ve doğruyu bulma faaliyeti olarak tanımlanır; kurumsal olarak, bir grup olarak bilim insanlarının kendi onayladıkları kişilerin bu türden faaliyetlerde bulunma-

larını sağladıklarına inanılır. Bilimin onayladığı doğruluk-testi fikri "ayrıcalıklı, gerçek bilgi olarak pozitif bilimin" sahip olduğu statünün temelini oluşturur.

Bilim insanları test kurallarını insan davranışlarını araştırmak için uygularken kendi araştırma-nesneleriyle anlamyüklü bir diyaloğa girmekten kaçınmak zorundadırlar. İyi araştırmanın 'yönlendirici sorular'dan –ve kesinlikle herhangi bir ikna etme girişiminden ya da nesnelerin [kişilerin] fikirlerini değiştirme girişiminden (araştırmanın konusunu iknaya teslim olma eğilimi oluşturmuyorsa)– tamamen arındırılmış olması beklenir. Sosyal bilimci mümkün olduğunca gölgede kalmak [kendini saklamak] (sosyal psikologların meşhur 'tekyönlü ayna'sı bu eğilimin övgüye değer bir örneğidir) ve fizikî varlığının –daha ziyade anlam-tesis-eden bir fail olarak kendi varlığının– gözlemlenen olayların 'doğal' seyrini hiçbir şekilde 'bozmadığından' emin olmak ister. Bu nedenle, sosyal bilimcinin bu prosedürün izin verdiği kesinlik derecesinde tespit edebileceği ve kanıtlayabileceği şey, kendi araştırma-nesnelerinin [kişilerin] –benimsedikleri sağduyusal tanımlamaların gücünü ve etkisini koruyacağı varsayımı altında– rutin koşullarda nasıl davranacaklarıdır. Sosyolojik araştırmanın insan nesneleri, araştırmanın 'geçerliliği' tehlikeye girmesin diye, yapay bir şekilde ve büyük bir dikkat ve maharetle, kendi anlama ve karar verme yetilerini kullanmayacakları ya da kullanamayacakları koşullar içinde tutulurlar ya da bu koşulların içine yerleştirilirler. Dolayısıyla, insanları özgür olmayan gündelik varoluşlarının sınırları içinde tutmak bu meşru bilimsel araştırma ve doğruluk-testinin tanımına içkindir.

Gördüğümüz gibi, rutin-sağduyu yekpareliği kendi kendini devam ettirme yönünde içkin bir eğilim sergiler ve zamandan-bağımsız bir görünüm kazanır. Piyasa toplumunun rutin-sağduyu yekpareliği, insanların yaşam-süreci içinde, [kişinin] kendi varoluşunu öznel olarak biçimlendirme, oluş-

turma ve sahih-kılma yeteneği *ile* bu biçimlendirme, oluşturma ve sahih-kılmanın 'nesnel koşulları' arasında ortaya çıkan temel bir bölünme neticesinde yapılanır. Bu türden bir bölünme gerçekleştiği anda yaşam-sürecinin kendisi "canlı emeğin gerçek nesnel koşullarını" (nesneleri, araçları vb.ni) kendi içinde ve kendi başına "yabancı, bağımsız varlıklar" olarak konumlandırır.

> Canlı emeğin nesnel koşulları öznel varlık olarak canlı emek kapasitesinin karşısında, ondan ayrı ve bağımsız değerler olarak görünür... Bu bölünme [ayrılma] verili hâle geldiğinde, üretim süreci bu bölünmeyi [ayrılmayı] sadece üretebilir, yeniden üretebilir ve giderek genişleyen bir ölçekte yeniden üretebilir.

Canlı, öznel emeğin işlediği hammadde

> 'yabancı' hammaddedir; kullandığı âlet de aynı şekilde 'yabancı' bir âlettir; harcadığı emek ise onların özünün sadece bir eklentisi olarak görünür ve dolayısıyla emek kendini 'kendine ait olmayan' şeylerde nesnelleştirir.

Canlı emeğin ürettiği nesneleri bizzat bu emeğin öznel, canlı kaynağından koparan bir piyasa toplumundaki yaşam-sürecinin temel yapısına ilişkin bu kısa ve öz betimlemede hem rutin faaliyetin ortamını hem de bu faaliyetin sağduyusal olarak deneyimlenme tarzının epistemolojik kökenlerini görürüz. Günlük rutin ile ona eşlik eden sağduyu bir kısırdöngü ilişkisi içindedir; bu kısırdöngü bir noktada kesintiye uğramadığı sürece "giderek genişleyen ölçekte" kendini yeniden-üretme eğilimindedir. Bu sonu gelmeyen kendini yeniden üretme sürecini kesintiye uğratabilecek bir müdahale ancak sağduyusal düşünceyi aşan bir eylem, başlangıçta sadece bir ideal olsa da, sağduyunun ötesine geçen bir eylem olmalıdır:

> [Emeğin] ürünlerinin kendi eseri olduğunu kavraması ve kendi gerçekleşme koşullarından koparılmış olmasını –zorla dayatıl-

mış– kabul edilemez bir durum olarak değerlendirmesi bilinçte muazzam bir ilerlemedir ve bizzat sermayeye dayalı üretim tarzının ürünü olan bu bilinç, tıpkı kölenin "bir başkasının malı olamayacağının" bilincine, bir kişi olduğunun bilincine varmasıyla kölelik kurumunun mevcudiyetinin sadece yapay ve can çekişen bir varlık hâline gelmesi ve üretimin temeli olma niteliğini uzun süre devam ettirmesinin imkânsızlaşması gibi, aynı zamanda [sermayeye dayalı] bu üretim tarzının ölüm çanlarının çalmaya başlaması demektir.[14]

Sözde oldukça sağlam rutin-sağduyu yekpareliğinin ölüm çanı sürüp gitmekte olan bu bölünme aniden başka bir olasılığın ışığı altında görüldüğünde duyulur. O zaman, ancak o zaman doğal olan yapay olarak, alışıldık olan dayatılmış olarak, normal olan katlanılmaz olarak algılanmaya başlar. Rutin durum ile sağduyusal bilgi arasındaki uyum bozulduğu anda tüm toplumsal ilişkiler ağı harekete geçer ve 'normal' davranışın 'tunç yasaları' hükmünü kaybeder. Böylelikle, insanların ve toplumsal hayatlarının sözde değişmez özelliklerinin aslında tarihsel özellikler olduğu açığa çıkar.

Bu yüzden, 'özgürleştirici ilgilerin/çıkarların' hedefleri ile pozitif bilimin hizmet ettiği 'teknik egemenliğe dönük ilgilerin/çıkarların' hedefleri birbiriyle çelişir görünmektedir. Bilim, daha önce de gördüğümüz üzere, rutin-sağduyu yekpareliğini parçalayacak araçlardan yoksundur ve dahası, karşı çıkılamaz bir iddia olarak kendi kusursuz doğruluk-testi kurallarına dikkat çekerek, bu yekpareliğe sahip olmayı reddeder. Doğruluk-testi kuralları bilimin yalnızca tamamen bilim insanının bilişsel kontrolü altında olan nesneleri araştırabilmesini gerektirir; bilim güvenilir bilgi, yani doğrulayabileceği kesin bilgi sağlamaya ancak davranışlarını betimlediği insanlar nesneler olarak kaldıkları sürece, yani hayatın –üzerinde hiçbir kontrole sahip olmadıkları– mutat-zorlayıcı rutin koşullarının gücü

[14] Marx, a.g.e., s. 461-463.

kırılmadığı için şey-benzeri olarak kaldıkları sürece devam edebilir. Özgürleşme ancak bu koşullar "gerçekte oldukları hâlleriyle" ["verili olarak"] alınmadığında, yani (henüz-gerçek-olmadıkları-için) bilimsel metodolojiyle ve doğruluk-testiyle araştırılmaya elverişli olmayan bir formda bulundukları varsayıldığında başlar. Bu nedenle, pozitif bilim ve özgürleştirici bilgi arasındaki görünür boşluğun, ilk bakışta göründüğü gibi ve her iki taraftaki aşırılık yanlıları ile bağnazların ısrarla iddia ettikleri gibi, belki de gerçekte kapatılamaz olduğu sorunu ortaya çıkar. Bu sorun hem sosyal bilimler açısından hem de insanın özgürleşmesinin gerçekleşme imkânı açısından hayatî bir öneme sahiptir. İkisi [pozitif bilim ve özgürleştirici ilgi/çıkar] arasındaki bu boşluk gerçekte kapatılmazsa sosyal bilimler insanların eylemin özneleri ve nesneleri olarak zaten gerçekleşmiş olan bölünmüşlüğünü kayda geçiren ve hatta pekiştiren faillerden biri rolüne, özgürleştirici ilgiler/çıkarlar [bilgi] ise kontrolsüz fantezinin meçhul, çamurlu zemininde dolanıp durmaya mahkûm olabilir. Bu sorunun çözümü bilime ait doğruluk-testi fikrinin yeni bir düzeltmeye tâbî tutulması ihtimaline bağlı görünmektedir.

Son yıllarda bilim aygıtını rutin ve sağduyu arasındaki sihirli döngünün dışına çıkarabilecek yollar açmak için bir dizi girişimde bulunulmuş olmasına şaşırmamak gerekir. Tüm bu girişimlerin ortak dürtüsü, pozitif sosyal bilimler tarafından güvenilir bir şekilde araştırılan olgulardan farklı türde olan olgular hakkında, yani rutinleşmemiş, henüz düzen kazanmamış, sıradan-olguların-dışında-kalan, bir anlamda geleceğin ya da alternatif bir gerçekliğin emaresi olarak düşünülebilecek türde gözlemlenebilir ya da tahayyül edilebilir olgular hakkında güvenilir, test edilebilir, kesin bilgilere ulaşmaktı. Şimdi bu türden bazı girişimleri kısaca tartışabiliriz.

Sözde huzur ve konsensüs içindeki Fransa'da öğrenci isyanının ve sınıf çatışmasının patlak vereceğini önceden tahmin edemeyen Fransız akademik sosyolojinin şaşırtıcı iflâsı

karşısında dehşete kapılan Edgar Morin 1968'de geleneksel olarak zamandan-bağımsız düzenliliğe (yani nitel olarak değişebilir zamanı temsil eden değişkenlere referansta bulunulmadan betimlenen düzenliliğe) odaklanan sosyolojiye alternatif olarak bir 'mevcudun sosyolojisi' fikriyle ortaya çıktı.[15] Bu alternatif sosyolojinin merkezî biriminin (geleneksel sosyolojik analizin temel birimleri olan 'eylem'in veya 'rol'ün aksine) olağandışı ve biricik olanı kavrama niyetini temsil ediyor olması beklenmedik bir şey değildi. Ve bu merkezî birim Morin'e göre 'olay' idi –"l'événement, qui signifie l'irruption a la fois du vécu, de l'accident, de l'irréversibilité, du singulier concret dans le tissu de la vie sociale" aynı sebepten dolayı "est le monstre de la sociologie".* Bununla beraber, akademik sosyoloji tarafından küçümsenen ve dışlanan 'olay' –onu kendisinden hareketle olasılıklar alanının incelenebileceği bir bakış açısının rolüne ideal olarak uygun kılan– bir dizi özellik sergiler.

> Sosyolojik bakış açısına göre olay istatistiksel düzenliliklerin içine sıkıştırılamayacak bir şeydir. Dolayısıyla, bir suç veya bir intihar istatistiksel bir düzenlilik hanesi içine kaydedilebildiği ölçüde olay değildir; oysa bir suç 'dalgası' veya intihar 'salgını', yanı sıra başkan Kennedy'nin ölümü ya da Marilyn Monroe'nun intiharı olay olarak değerlendirilebilir.

Olay 'haber'dir; olay bilgi içerir, çünkü bilgi mesajın yeni olanı ileten kısmıdır. Bu nedenle olay, tanımı gereği, yapıyı-bozan bir faktördür. O bizzat varlığıyla –veya daha doğrusu bir olay olarak algılanması nedeniyle– tin (spirit) ile tinin gündelik evreni arasındaki ilişkiye dair belli bir kavrayış tarzını dayatan

---

[15] Edgar Morin, *Pour une sociologie de la crise*, "Communications", Paris, 1968: 12, s. 2-16.

* "Yaşanmış olanın, tesadüfi olanın, somut tekil olanın toplumsal yaşanın dokusuna karışmasını ifade eden 'olay'" aynı nedenden dolayı "sosyolojinin canavarıdır" (çev. not.).

rasyonelleştirici sistemleri işlemez hâle getirir. Olay bu kavrayış tarzının sorgulanabilmesini sağlar ve böylece rasyonelleştirici yanılsamalara karşı eleştirel bir şüpheciliğe ilham verir. Buna karşılık olarak, olay istatistiksel düzenliliklerden ziyade uç durumları, tarihin şiddetli ve ani krizlerini, 'patolojik' olguları kendine temel alan bir teori ihtiyacını gündeme getirir.

Kriz tam da bu türden bir 'olay'dır. Sıra dışı özelliklerde alışılmadık yoğunlaşma nedeniyle, yani sistematik, deterministik betimlemeye ters düşen içkin istikrarsızlığı ve evrilmeye müsait aşırı esnekliği nedeniyle kriz 'normal' olarak kabul edilen dönemlerde görünmez hâlde kalan "saklı, dipteki görünmeyen gerçekliklerin" aniden gün yüzüne çıkmasını sağlar. Marksçı-Freudcu stratejiyi izleyerek, krize rutinin üzerindeki perdeyi kaldırıp –örtülü, bilinçdışı ya da altta yatan yapısal– gerçekliği tam veya yaklaşık olarak asıl hâliyle görmek için eşsiz bir fırsat olarak bakılabilir. Bu türden bir kriz anlayışı, kuşkusuz, krizi derhal geçici ve tali önemde bir olay olarak göz ardı eden –onu sosyal bilimin temel inceleme-konusunu tarif etmek için başvurulan söz dağarcığına uygun olmayan bir şekilde "toplumsal dokudaki geçici bir teknik aksaklık" durumu olarak değerlendiren– akademik sosyolojinin kriz anlayışından ve krizi ele alış tarzından kesinlikle farklı olacaktır. "Finalement la crise unit en elle, de façon trouble et troublante, répulsive et attractive, le caractère accidentel (contingent, événementiel), le caractère de nécessité (par la mise en œuvre des réalités les plus profondes, les moins conscientes, les plus déterminantes) et le caractère conflictuel".* Dolayısıyla, sosyolojik analizin gerçek araştırma-nesnesi olarak kriz lehindeki bu güçlü argümana göre kriz sosyologların dikkatlerini odakladıkları gündelik hayata kıyasla daha zengin bir

* Nihayetinde kriz sıkıntılı ve rahatsız edici, itici ve çekici bir şekilde tesadüfî (olumsal, olaysal) karaktere, zorunlu karaktere (en derin, en az bilincinde olunan ve belirleyici gerçekleri ortaya koyarak) ve çelişkili karaktere sahip olanı kendi içinde bir araya getirir (çev. not).

bilgi kaynağıdır. Pozitif sosyal bilimin 'oradaki' gerçekliğin doğru ve kesin betimlemesi üzerine kurulu olduğu göz önünde bulundurulursa, bu bilimde bu görevin yerine getirilmesine diğer durumlara kıyasla daha iyi olanak sağlayan açık bir kapı vardır; bu açık kapı sayesinde gerçekliğin üstü başka şekilde tamamen kapalı kalmış olan kısımları fark edilebilir hâle gelir. Morin'in gerçekte önerdiği şey, sosyolojik stratejinin ve yöntemin şimdiye dek nadasa bırakılmış, fakat olağanüstü ölçüde zengin bir hasat vadeden uçsuz bucaksız topraklara doğru genişletilmesi gerektiğidir. Morin şimdiye kadar ya ihmal edilmiş ya da yeterince önemsenmemiş olan yeni bir araştırma ve keşif nesnesinin savunusunu yapmaktadır.

Morin bu yeni araştırma-nesnesinin, kendine has özellikleri nedeniyle, araştırması süresince sosyoloğun konumu üzerinde geri-besleyici bir etki yaratacağını umar. Bu önemli hususta Morin uygun sosyolojik araştırma-nesnesinin konsensüsten ziyade çatışma olması gerektiğini öne süren, fakat bu yeni araştırma-nesnesini geleneksel, işlevselci terimlerle analiz etmeye devam eden Coser ve diğer Amerikalı Simmelciler tarafından hâlihazırda önerilen mütevazı reformun ötesine geçer. Morin krizi katı bir sistemin başka türden bir "işlevsel ön-gerekliliği" olmaktan ziyade, kendiliğinden gelişen, kendi kendini geliştiren bir süreç olarak kavramanın araştırmacıları daima özeleştiriye zorlayacağını düşünür. Bu durum, "'Marksist-Leninist' bir Althussercinin bilimi tekeline alma ve bu öğretinin dışında kalan her şeyi ideoloji olarak dışlama yönündeki gülünç iddiasının resmi sosyolojiye şüpheyle bakan ve eleştiri getiren her şeyi ideoloji olarak reddeden anket şirketi yöneticisinin tutumuyla eşdeğer olduğu" yerde, yani akademik sosyolojide bütünüyle önemli bir gelişme olacaktır.*

---

* La prétention ridicule du "marxisteléniniste" althussérien a monopoliser la science et a rejeter comme idéologie ce qui est hors de la doctrine n'a d'égale que celle du grand manager en sondages, qui rejette comme idéologie tout ce qui introduit le doute et la critique dans la sociologie officielle.

Özeleştiri, araştırmacıların görüşlerinin sürekli olarak gözden geçirilmesi ve gerçeğin [saf altın] külçesini görünüşlerin cürufundan ayıklama işinde hiçbir araştırma tekniğine güvenilemeyeceğinin farkına varılması gözlemci ile gözlemlenen olgu arasında gerçek diyalektik ilişkiyi sağlayacaktır. Morin kriz analizinin göz kamaştırıcı potansiyellerinden öylesine etkilenmiştir ki, sosyoloğun araştırma konusu yapılan olaylarda bir aktör olarak oynadığı rolü tarif etmekten çekinmez. Morin kendi tahminini Paris Nanterre Üniversitesi'ndeki tecrübesiz sözde sosyologların bayat akademik doğrulardan yapılmış fazla pişmiş yemeği iştahla yalayıp yutma deneyimine referansla örneklendirir.

Bununla birlikte, Morin'in abartılı beklentilerinin sürüp gitmesine neden olan şey oldukça dar bir aktör anlayışıdır. Katıksız bir şüpheci olduğu için biraz da kolay bir şekilde aktöre dönüşen sosyolog, tıpkı daha geleneksel öncüleri gibi, hâlâ salt epistemolojik bir varlık olarak kalır. Bu sosyoloğun tek kazancı kendine eleştirel bakabilmesidir (bu elbette basitçe göz ardı edilemeyecek bir gelişmedir); o yine de saf anlamlar evreni içinde kapalı kalır; sarhoş edici dünyayı değiştirme duygusuna, daha yakından incelendiğinde, sosyoloğun sadece kendi düşünce dünyasındaki değişimin yol açtığı ortaya çıkar. Sosyoloğun praksisi akademik teorinin beden ölçüsüne göre biçilmiştir; onun diyaloğu eşitler arasında bir diyalog, tartışması ise gerçekliğin kendisi üzerine bir tartışmadan ziyade gerçekliği araştıranlar arasında bir tartışmadır. Morin'in çözümü sosyoloğu sağduyunun at gözlüğünden kurtarmaktır: bu kuvvetle arzulanan bir şeydir, fakat sosyoloji için nihaî hâlini almış özgürleştirici bir alternatif olmaktan ziyade bir ilk adımdan ibarettir. Lâkin Morin'in yolculuk programında daha ileri bir adım yer almamaktadır. Morin bizi sosyologların hayal gücünün keyifli ve neşeli bir şekilde özgürleşmesi umuduyla baş başa bırakır. Fakat araştırmacıların bu kıymetli özgürlüklerinin insanın özgürleşmesi umuduyla –mümkünse–

nasıl irtibatlanacağını bilmiyoruz. Kısacası Morin'in önerisi pozitif sosyolojinin esasen geleneksel olan rolünün, yani [dışarıdan] betimlenebilen fakat iletişim kurulamayan 'orada' bir nesne olarak insan dünyasıyla yüz yüze gelmekten ibaret olan rolünün biraz daha iyi –daha fazla içgörüyle ve kavrayışla– yerine getirilmesine yönelik bir öneridir.

Şimdi göreceğimiz gibi, gerçekliği sağduyunun prangalarından kurtarmaya dönük –1969'da Henry S. Kariel[16] tarafından başlatılan– bir başka girişimde pozitif sosyolojinin stratejisine açık bir meydan okumadan kaçınılır. Paris baharının zindeleştirici ve gençleştirici deneyiminden yoksun olan ve muhtemelen 1960'lardaki toplumsal isyanın oldukça vahşi yönlerinden etkilendiği kadar rahatsız da olan Kariel kendi programını sadece 'profesyonel kullanıma' dönük bir program olarak sınırlandırırken Morin'e kıyasla daha dikkatlidir. Morin gibi o da çözümü 'nesne-seçimi' alanında ve 'analitik çerçevenin seçimi'nde bulur. Üslup farklılıkları bu iki programın yapısal olarak özdeş olduklarını gizler. Morin kendi sosyal bilim idealini 'mevcudun sosyolojisi' olarak adlandırırken, Kariel mevcuda odaklanmayı akademik sosyolojinin felâketi olarak görür. "Onlar mevcudun yapısının geçerli ya da en azından verili olduğunu varsayarlar. Onlara göre 'mevcut', bir tasarım olmaktan ziyade iyicil bir varoluş durumudur". Pozitif sosyal bilimin asıl hatası, kesinlikle, kendini mevcudun ufkunun üzerine çıkaramaması ya da çıkarmak istememesidir. Ütopyacıların sadece en sağlam ve güvenilir modern elyaflardan dokunmuş olan pelerinlerini kuşanmaya talip olan fütürist uygulayıcılar bile

> mevcut ile, 'olan' ile başlarlar. Onlar [fütüristler] farklı sistem analizi türlerinin var olduğunu gösterdiği şeyleri şu şekillerde anlarlar: (i) bencil faydayı ve gücü maksimum düzeye çıkaran

[16] Henry S. Kariel, "Expanding the Political Present", *American Political Science Review*, September 1969.

insan, (ii) çıkar gruplarının girdileri olarak kamu politikası, (iii) topluluk mallarının birincil üreticisi olarak iktisadî sektör, (iv) hiyerarşik organizasyonlar olarak idarî yapılar, (v) kişisel değerlerden feragat olarak politika, (vi) kıt kaynaklar olarak psikolojik ve iktisadî kaynaklar, (vii) empirik olarak doğrulanmış bu vizyonun yerine getirilmesine yol açan her şey olarak kalkınma.

Fakat sorun bizatihi mevcudun geçmişteki mücadelelerin kompleks bir ürünü olmasıdır ve bu yüzden güvenilir bir temel olarak mevcut olandan –nesnel ve sadece inandırıldığımız kadarıyla makul olandan– başlamak demek, aslında, "toplumda gerçekliği yaratma gücüne sahip olanların, insanın mekân ve zaman bilincini [algısını] yapılandıracak kadar özgür olanların politikalarını kabullenmek" demektir. Bu tür bir 'kabullenme' [henüz] gerçek olmayanın olanaksız olarak sunulmasından kaynaklanır; [fiilî durumda] gerçek olmayanı olanaksız olarak sunmak teknik-araçsal ilgilere/çıkarlara hizmet etme ve dolayısıyla başka türlü sağlanamayacak olan pozitif bilimleri geliştirme kararının zorunlu bir sonucudur.

O hâlde alternatif nedir? Kariel, tıpkı Morin gibi, alternatifin entelektüel bir faaliyet olduğunu düşünür. Kariel, fırsat olsaydı, muhtemelen Lyman ve Scott'ın 'absürdün sosyolojisi'nin ilkelerine dair açıkladıkları şu bildirgeyi onaylayarak alıntılayacaktı:

> Toplumsal dünya örneğin üstün ya da astın, sevgilinin ya da sevgilisinin, burjuvazinin ya da proletaryanın, işletmenin ya da emeğin, sapkının ya da onu sapkın olarak nitelendirenin bakış açısından araştırılabilir. Önemli olan kişinin bir perspektife sahip olmasıdır, fakat kullanılan belirli bir perspektifin teorileştirmenin doğruluğuyla hiçbir ilişkisi yoktur. Mevcut bir ideolojiyle uyumlu olmayan perspektifler de dâhil olmak üzere, her-

hangi bir perspektiften hareketle doğru önermeler oluşturabilir.[17]

Doğruluk problemi basit bir problemdir, zira hiçbiri diğerinden daha iyi olmayan ve her biri sadece belli bir ideolojinin çerçevesi içinde doğru kalan birçok doğru vardır. İdeolojilerin sosyal gerçekliği sabitleme pratiklerindeki, tortulaşan nesnel yapıların değişiminde yer almalarındaki eşitsiz konumları basit bir yolla, yani [bütün] ideolojilerin entelektüel bakımdan eşit oldukları ilân edilerek dengelenmelidir. Ve böylece, sosyolog biçimlenmesinde farklı (mevcut ve olası) ideolojilerin eşitsiz bir rol oynadığı rutin-sağduyu yekpareliğinin 'doğruluk-seçimi'ne dayattığı kısıtlamaları göz ardı ederken doğruluk-testinin pozitif kriterlerine ('teorileştirmenin prosedürleri'ne) titizlikle uyabilir.

Benzer şekilde, Kariel bizi politikayı veya gerçekte toplumsal hayatı içinde her biri kendine has bir bakış açısına sahip oyuncuların yer aldığı bir oyun olarak görmeye davet eder; hiçbir oyun salt entelektüel gerekçelerle diğerlerinden daha ayrıcalıklı, 'daha doğru' diye meşru bir şekilde tercih edilemez.

> Deneyimin bu dışavurumsal yönünü idrak etmek için sadece Hannah Arendt'in ipuçlarını takip etmemiz ve politik eylemi bir oyun biçimi olarak, karakteristik bir şekilde performatif eylem olarak kavramlaştırmamız yeterlidir... Eylemin varoluşun normalde algılanmayan yapılarının varlığına işaret etme biçimini anlamak istiyorsak, eylemi başka herhangi bir anlamda, örneğin önceden tanımlanmış bir niyetin 'gerçekten' işareti olma ya da önceden tanımlanmış bir yapı için 'gerçekten' işlevsel olma anlamında kesinkes anlamlı bir şey olarak göremeyiz. Eylemi bir oyun biçimi olarak, yani "kendi içinde bir bütün" olarak görmeliyiz.

---

[17] Stanford M. Lyman and Marvin B. Scott, "A Sociology of the Absurd", Appleton-Century-Crofts, New York, 1970: 16.

Kariel sağduyusal 'katı gerçeklere' karşı çıkan önermelerin doğruluğunu test etme konusundaki can sıkıcı problemi basitçe bu türden katı gerçeklerin varlığını inkâr ederek ve sadece kelimelerin gücüne başvurarak bertaraf eder görünür. Oyunun gidişatını oyuncuların tatmin edilmiş ya da edilmemiş olan ihtiyaçlarından bağımsız olarak yönlendiren "önceden tanımlanmış ve belirlenmiş yapılar" yoktur; ayrıca her bir oyuncunun oyuna başlarken bulundukları pozisyonlara zorlamayla isnat edilen "önceden tanımlanmış niyetler" de yoktur. Oyun "kendi içinde bir bütün"dür, bu yüzden oyunu değişmeyen rutinin iplerinden nasıl kurtaracağımız konusunda endişelenmeyi bırakalım: [zira] oyun başlangıçta rutinin iplerine bağlı değildir. Sadece yanlış yönlendirilmiş ve yanıltıcı bir sosyal bilim bizi oyunun rutinin iplerine bağlı olduğuna inanmaya teşvik eder. Yaratılarımıza özgürleştirici bir güç kazandırmak için ihtiyaç duyduğumuz şey sadece "dikkatimizi bir ömür boyunca" yeni alanlara ve bölgelere yöneltmek ve tüm tarafların bilişsel perspektiflerine sempati ile yaklaşmaktır. "Onlar (bu tavsiyeye uyan sosyologlar – Z. B.) çocuğun ihtiyaçlarına mevcut okulun ihtiyaçlarından veya... işçinin ihtiyaçlarına işletmenin ihtiyaçlarından daha fazla önem vererek seçenekler sunarlar; dengeleyici ve eşitleyici değerler ortaya koyarak anlamanın kapsamını genişletirler". Ayrıca burada yine, Morin'de olduğu gibi, bundan sonrasında tam bir suskunlukla karşılaşırız: sosyologlar veya siyaset bilimciler tarafından sağlanan bu "kapsamı genişletilmiş anlamanın" insanların özgürlüğünün kapsamının genişlemesine nasıl yol açabileceğini bilmiyoruz. Aslında, farklı gözlem noktalarında dolaşarak kendi entelektüel özgürleşmelerini sağlayabilecek olanlar muhtemelen sadece sosyologlardır, zira oyuncuların kendileri zaten kendi gözlem noktalarına muhtemelen oldukça sağlam bir şekilde yerleşmişlerdir. Kariel, tıpkı Morin gibi, belki de farkında olmadan, sosyologların tasavvur ettikleri insanların hayal güçlerinden ziyade bizzat sosyologların hayal güçle-

rini zincirlerinden kurtarmakla meşgul görünmektedir. Tüm doğrular göreli, kısmî ve tek yönlüdür; zaten herkes kendine ait kısmî doğruyu bilir; bu nedenle sosyologlar beyhude yere tek, asıl, saf doğrunun peşinden koşmak gibi muhafazakâr bir tuzağa düşmek yerine, tüm doğruların içyüzünü anlamış ve kavramış olmanın keyfini çıkarsınlar. Sosyologları başkalarından ayıran ve burada onların kendine özgü uzmanlık rollerini tanımlayan şey doğruluk-testi yapmak değil, aksine doğrularla araya ironik bir mesafe koymaktır: sadece sosyologlar başkalarının at gözlükleri olduğu için fark edemedikleri şeyleri, yani birçok doğru bulunduğunu ve bunların hepsinin eksik olduğunu bilirler. Kariel ve Morin arasındaki esas farklılık burada yatmaktadır. Kariel Morin'in bizden nüfuz etmemizi istediği gerçeklikteki bu 'derinliğin' varlığını yadsır. Açıkçası, Kariel toplumsal hayatı bir oyun olarak analiz etmeyi önerir. Aslında onun programı sadece sosyologları kapsayan entelektüel bir oyuna davetten ibarettir.

Manfred Stanley[18] aynı şekilde sosyal bilimlerin sağduyuyu nasıl aşabileceği sorununu ele alır, fakat bu sorunu biraz farklı bir şekilde ortaya koyar: o tek ve yekpare doğrunun prensipte belirlenebileceği, bizzat bu belirleme çabasının çok değerli bir uğraş ve bu uğraşın da bizatihi bilimin alanı olduğu görüşünden vazgeçmeyi reddeder. Stanley, bununla beraber, sağduyusal olarak 'apaçık' ve empirik olarak aşikâr bir şekilde verili olan gerçekliğin doğrunun ölçülebileceği tek çerçeve olmadığının farkındadır. Başka çerçeveler varsa, oldukça uğraştırıcı ve karmaşık bir yolla bile olsa, onlara empirik olarak erişilebilmelidir. Stanley empirik olarak temellendirilmiş pozitif bilimin kurallarına göre hareket ederken, potansiyel gerçekliklere ilişkin bilimsel tartışmayı meşru ve geçerli kılmanın yine de mümkün olduğunu göstermek ister.

---

[18] Stanley, a.g.e.

Morin'in kriz olgusuna bağladığı bu umudu Stanley daha spesifik olarak 'meşruiyet kaybı' sürecine bağlar. Stanley bir toplumsal düzenin 'normalliğinin' başarılı bir meşrulaştırmaya, yani toplumsal düzen olarak algılanan ilişkiler ağını nihaî olarak yasallaştıran ve yeniden yasallaştıran davranış türlerini idame ettiren normlar, değerler ve anlamların yaygın kabulüne dayandığı konusunda egemen Durksonscu paradigma ile hemfikirdir. Bu nedenle meşruiyet kaybı düzende bir bozulma anlamına gelir –nüfusun önemli bir kesiminin veya kamuyu ilgilendiren davranışların bir bölümünün rutin davranış kalıbından saptığı ve uzaklaştığı her durumda meşruiyet kaybı ortaya çıkar. Zımnen kabul edilen paradigmaya dayanarak, normaldışı davranışların, açıklama yapmak için, bir dizi zihinsel süreçle ilişkilendirilmesi gerekir. Stanley bu zihinsel süreçleri 'deneyimlenen yoksunluk' olarak isimlendirir. Sosyologların çoğunluğunun alışılagelmiş görüşünün aksine, meşruiyet kaybı ahlâkî müphemliğin, cehaletin ya da psikolojik kökenli sapmanın neden olduğu geçici bir olay, 'doğal durum'dan bir uzaklaşma değildir. 'Meşruiyet kaybı', aksine, istekli bir sosyoloğa tek yanlı sağduyusal yorumlardan arındırılmış gerçekliği bir an için görme [yakalama] fırsatı sağlayan daimi ve kendine özgü bir şekilde düzenlilik sergileyen bir olgudur. Meşruiyet kaybı daimidir, çünkü yoksunluk deneyimi kıtlıktan [yokluktan] kaynaklanır ve bu da toplumsal düzenin daimî ve ayrılmaz bir özelliğidir. En azından Durkheim'ın zamanından beri biliyoruz ki, herhangi bir toplum kendi değerlerine yönelik saygı ve arzu uyandırmada o kadar çok ileri gider ki, er ya da geç taahhüdünü yerine getirmekte zorlanır: normalde toplum tarafından desteklenen değerlerin cazibesine kapılan insanların sayısı [oranı] sunulacak, dağıtılacak ve sahip olunacak [toplumsal] değerlerden daha fazladır. [Toplumsal] değerlerin arzu edilebilirliği ile kıtlığı arasında ayrılmaz bir ilişki bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu yüzden kıtlık [yokluk] 'normal' bir olgudur –ve kıtlığın [yoklu-

ğun] normal olduğu göz önüne alındığında yoksunluk deneyiminin oldukça yaygın olması beklenebilir. Son olarak, durumlarını yoksunluk olarak deneyimleyen insanlar, er ya da geç, bu nahoş deneyimi en aza indirecek şekilde hareket etmeye motive edilecekler ve bunun sonucunda toplumsal düzende bir değişiklik meydana gelecektir.

Şu ana kadar hâlâ ana-akım akademik sosyolojinin alışıldık söylem evreni içinde bulunuyoruz. Bu nedenle Stanley'ninki Durksonscu toplumsal bilgi [anlayışı] tarafından meşru kabul edilen ve bu baskın paradigmayla uyumlu kılınabilecek araçlar kullanılarak alternatif, rutin-olmayan gerçeklikler hakkındaki bilgileri test etme stratejisi geliştirmeye yönelik ilginç bir girişimdir. Stanley'nin stratejisi esasen 'zihinsel deneyimleme' olarak adlandırılabilecek bir stratejiden oluşur; fakat bu hiçbir noktada, mevcut veya geçmişteki gerçekliğin empirik olarak erişilebilir özelliklerinden kopuk olmayan bir stratejidir. Mevcut gerçeklik dikkatlice araştırılarak ve geçmişteki olayların mantığı incelenerek aşağıdaki sorulara sağlam cevaplar verilebilir:

> İlk olarak, (bir anlamlar yapısı olarak görülen) belirli bir toplum hangi spesifik yönler açısından potansiyel bir kıtlıklar [yokluklar] alanı olarak kabul edilebilir? İkinci olarak, bu türden potansiyel kıtlıklar hangi koşullar altında nüfusun belli kesimleri arasında 'deneyimlenen yoksunluk örüntüleri' olarak ayırt edilebilir bir şekilde somutlaşırlar? Üçüncü olarak, bu deneyimlenen yoksunluklar hangi koşullar altında sağaltıcı toplumsal eylemlerle bağlantılıdır?

Stanley, gördüğümüz gibi, 'düzensiz' davranışın düzenlilik sergilediğini varsayar; bu varsayımdan yola çıkarak, emin bir şekilde, mevcut düzenin bozulabileceği öngörülebilir, tıpkı Durksonscu paradigmanın (ve ayrıca bu paradigmayı eleştirenlerin) teşvik ettiği veya hür bıraktığı birinin mevcut düzenin sürekliliğini ve kalıcılığını öngörülebilmesi gibi. Dolayısıy-

la, ilke olarak, mevcut düzenin hangi koşullar altında bozulabileceği empirik temelde araştırılabilir ve öngörülebilir; bu da nihayetinde insanın özgürleşmesine –insanî özgürlüğün tesis edilmesine– yol açacaktır.

> Özgürleşme, tahmin edilebileceği gibi, anlamlar temelinde de tanımlanır. Özgürlük her bir bireyin toplumsal dünyayı oluşturan anlamların bir yorumlayıcısı, yani hermeneutik bir fail olduğu anlamına gelir. Gerçekte, sosyal kontrol esasen her bir bireyin ahlâkî fail olduğu gerçeğinin nüfusun bazı kesimlerinden başarılı bir şekilde gizlendiği ve bu failliğin nüfusun belirli kesimlerine ayrım gözetilerek devredildiği belirli bir sosyokültürel süreçtir.

Başka deyişle, özgürlükten yoksunluk toplumun bir bölümünün anlam oluşturma, amaç belirleme ve norm koyma yetilerinden yoksun kalmasından, vazgeçmesinden ya da bu yetilerini hayata geçirememesinden ve bu hayatî hususlarda başkalarının takdirine bel bağlamasından kaynaklanır. Benzer şekilde, 'toplumda güç' anlamları yorumlama alanındaki tekel ve ayrıcalıktan oluşur ve bu tekel ve ayrıcalık devam ettiği sürece varlığını sürdürür. Stanley bu şekilde tarif edilen güç olgusunda sürekli olarak tekrarlanan yoksunluk deneyimlerinin daimî kaynağını sezinler. Güç, deyim yerindeyse, kendine karşı bir direnç üretir ve bu direnç de onun gitgide sınırlanmasına yol açar. Bu giderek sınırlanma tamamen anlamlar alanı içinde yer alır; özgürleşme bir aydınlanma meselesidir ve bu nedenle, neredeyse doğası gereği, sosyal bilimsel faaliyetle aynı kapsam içinde yer alır. Özgürleşme ve sosyal bilimler arasındaki bu sıkı ilişki özgürleşmenin doğası gereği sağlanır. Sosyal bilimin kendi doğruluk-testi kurallarını ihlâl etmeden alternatif gerçekliklerle ilgilenebileceğine kendimizi ikna ettiğimize göre, [artık] toplumdaki bir devrimin –bizatihi sosyolojiyi devrimcileştirmeden– sosyolojik araçlarla nasıl ele alınabileceğini görebiliriz.

Stanley'nin sosyoloğu hâlâ bir gözlemci ve tarafsız bir analizcidir. Stanley'nin nihaî hâlini almış [tamamlanmış] gerçeklikten ziyade alternatif gerçekliklere ilgi gösterdiği doğrudur. Fakat Stanley'nin bilişsel ilgileri her ne olursa olsun, 'mevcut' onun yegâne araştırma-nesnesi –empirik araştırmaya elverişli yegâne alan– olarak kalır. Stanley sosyologlara her zaman büyük bir kıskançlıkla korudukları ilkeleri üzerine gitmeye cesaret edemedikleri problemlere uygulamalarını önerir: sosyologlar, geleneksel olarak, kendilerini mevcut gerçekliğe ilişkin yorumlar arasından gerçek ve gerçekçi olan yorumları seçip ayıklamayla sınırlandırırken, Stanley bu türden bir seçip ayıklamanın kapsamını hâlâ gelecekte bulunan muhtemel [potansiyel] gerçeklikleri de içerecek şekilde genişletmek ister. Stanley haklı olsaydı, bu durumda sosyoloğun daha en başta yapması gereken şey, mevcut ve test edilebilir kanıtlara dayanarak, ortalama bir sosyoloğun hâlihazırda göz önünde bulundurmaya hazır olacağından çok daha büyük bir ihtimaller havuzundan mevcuda ilişkin 'doğru', gerçekçi kestirimleri seçip ayıklamak olacaktı. Stanley'nin incelediği kestirimler arasında, mevcut eğilimlerin pürüzsüz bir şekilde devam edeceğini varsaymak şöyle dursun, mevcut rutinin ve sağduyusal anlam yorumlarının köklü bir şekilde tersine döneceğini öngören kestirimler de yer almaktadır. Düzgün bir şekilde hedef belirlemiş ve bu hedefe odaklanmış gözlerle, araştırmanın kapsadığı olgular evreninde normalde ortaya çıkan kıtlığın [yokluğun] işaretleri ayırt edilebilir (ifadesini giderek moda hâline gelen –"'geçmiş'in mevcut kıtlıkların [yoklukların] fenomonolojisi temelinde algılandığı" – nostaljide [geçmişe özlemde] bulan bir topluluğun yokluğu bunun karakteristik bir örneğidir); buna ek olarak, yine test edilebilir kanıtlardan hareketle bu türden bir kıtlığın [yokluğun] hangi koşullar altında muhtemel bir yoksunluk deneyimine neden olabileceğini ve bu deneyimin de sağaltıcı bir eyleme ne zaman yol açabileceğini bilmek, pozitif bilim tarafından meşru-

laştırıldığı şekliyle, görünüşte bugünün gerçeklikleriyle çelişen bir öngörünün doğruluğunu ortaya koyabilir. Stanley'nin değinmeden bıraktığı şey, gelecek hakkında doğru bilgi arayışında olan herkesi en fazla rahatsız eden şeydir: öngörünün geri-besleyici etkisi. Geri-besleyici etkinin varlığı kaçınılmaz olarak bazı eylemleri tetikleyecek, bu da öngörünün içeriğini az veya çok olası –az veya çok 'doğru'– hâle getirecektir: öngörü gerçeklik üzerinde 'besleyici bir etkide' bulunacak ve gerçeklik önceki hâlinden farklı olacaktır. Stanley, pozitif sosyolojinin genel eğilimine uygun olarak, test sürecinin tamamını, bu testin kesin ve değiştirilemez bulgularıyla birlikte, bizzat test eden tarafından doğrudan kontrol edilen –ve aslında yapılandırılan– alana dâhil etmek için elinden geleni yapar, ve böylece sosyoloji mesleğinin insanların (gelecekleri de dâhil olmak üzere) kendi ilişkilerine dair bilgilerini geçerli olarak kabul etme konusundaki özel ve ayrıcalıklı haklarını korur.

Alternatif yorumların doğruluğunu test etme olasılığını muhafaza ederken, sağduyunun ötesine geçmeyle ilgili can sıkıcı ikileme çözüm olarak, şimdiye kadar, oldukça tipik üç öneriyi ele aldık. Bu üç çözüm önerisinden hiçbiri tam anlamıyla tatmin edici görünmemektedir. Aralarındaki temel benzerliklerin yanı sıra, her bir çözüm önerisi, pozitif sosyal bilimin kurumsallaşmış alışkanlıklarının bir başka kısmını feda etmeye hazır hâlde, biraz farklı bir yöne işaret etmektedir. Kariel'in feda ettiği şey bu üç çözüm önerisi arasında en radikali gibi görünmektedir; fakat öte yandan o aslında doğruluktesti fikrini, hatta bizatihi doğruluk fikrini reddederek bu sorundan kaçar, dolayısıyla tolere edilebilir sınırların dışına çıkar. Bu tutumundan dolayı Kariel araştırmamızda bize çok az yardımcı olabilir. Benzer bir nedenle, yarım asır önce Ernst Bloch tarafından –son zamanlarda giderek daha popüler hâle gelen *Ütopyanın Tini* adlı eserinde– önerilen bir başka radikal çözüm bize bir parça ilham verebilir. Bloch insanın sürekli özgürlük arayışının gerçek sıçrama tahtası olan *Umut İlkesi*'nin

(Prinzip Hoffnung) tarih-dışı, aslında antropolojik doğasını en baştan ön-varsayar. Özgürleşme dürtüsü ve ayrıca tarihte fiilen kaydedilmiş olan ilerlemeler, 'insanın krallığı/hükümdarlığı'na (regnum humanum), yani henüz gerçekleşmemiş 'mükemmelliğe' yönelik dürtünün kavranması zor melekesine –insan türünde içkin, insanlık tarihinden daha kalıcı ve insanının kendini mükemmelleştirmesinin önüne tarihsel olarak dikilmiş tüm engellerden daha güçlü olan gerçek bir 'ereğe'– atfedilir. Eğer bu doğruysa, belirli tarihsel koşullara dair somut araştırmalar insanın alternatif gerçeklikler üretme ve yaratma potansiyelini aydınlatmada pek fazla yardımcı olmaz. Aklın Krallığına yönelik dürtü kendi içinde irrasyoneldir ve dolayısıyla düzenli, determinist ya da gerçekten muntazam bir süreç olarak sunulamaz. Tıpkı Munchhausen'in* saçlarıyla yaptığı gibi, insan da sahih varoluşun ne olabileceğine dair basit bir farkındalıkla kendini içinde bulunduğu tarihsel koşulların üzerine çıkarabilir. Özü her zaman insanın önünde gider, peşinden koşulur fakat yakalanamaz; bu öz sadece insanın umutlarının derinliklerinde bulunur, fakat o insanın varoluşunda önceden kristalize olmuş herhangi bir şeyde bulunmaz.

> Özün gerçek doğası su, hava veya ateş gibi tamamlanmış bir form içinde ve hatta görünmez bir evrensel ideada ya da bu gerçek nicelikleri kesinleştirmek veya somutlaştırmak için kullanılabilecek herhangi bir rakamda hazır hâlde bulunan bir şey değildir. 'Gerçek' veya 'öz' henüz var olmayan, şeylerin özünde kendini arayan ve bu sürecin henüz ortaya çıkmamış eğilimi içinde doğuşunu bekleyen bir şeydir... Kuşkusuz Henüz-Olmayan, sözgelimi, atomda ya da maddenin atom-altı 'parça-

* Alman Baron Karl Friedrich von Munchhausen 18. yüzyıldaki Rus-Alman Savaşı'ndan sonra abartarak anlattığı kahramanlık hikâyelerinden birinde, saçlarını kullanarak bataklıktan çıktığını ve barutu gözleriyle ateşlediğini söyler. Ünlü ve abartılı hikâyelerinden birinde Munchhausen mahsur kaldığı bataklıktan kurtulmak için kendi saçını yukarı doğru çektiğini ve bataklıktan bu şekilde kurtulmayı başardığını anlatır (çev. not.).

cıklarında' zaten mevcutmuş gibi, yani daha sonra ortaya çıkacak her şey zaten mevcut ve içkin bir eğilim olarak minicik bir şekilde nüve hâldeymiş gibi düşünülmemelidir.[19]

Bu nedenle, duyusal olarak erişilebilir, tamamlanmış gerçeklikte [henüz] gerçeklik kazanamamış insan potansiyelinin engin genişliğine ışık tutabilecek hiçbir şey mevcut değildir. Gerçekliğin eleştirisi için bir bakış açısı seçerken seçtiğimiz bakış açısını postüla olarak alma kapasitemizden daha fazla güvenilir ve itimat edilebilir hiçbir şeyin rehberliğine bel bağlayamayız. "Henüz uzaktaki bütünlüğün yansıdığı" vicdan ve "nihaî olarak geleceğin ufkuna açık olan ve geleceğin ufkuna açılan" felsefe insan eylemine tarihin akışını tersine çevirmek için yeterli desteği sunan gerçek 'Arşimet noktası'nı'* oluşturur.[20] Bloch'unki gerçekte Aydınlanmadakini andıran bir cesaret ve özgüven çağrısıdır: bilmek cüret etmektir, 'bilgi arayışı' ve 'kesinlik arayışı' farklı yollara yönelir, çünkü insan gerçekten özgürleştirici bilgiye giden yolda ilerleyebilmek için mevcut gerçekliğin kesinlikler olarak sunduğu şeylere gözlerini kapatır. İnsanın umudu hiçbir yerde kesin olarak galip gelmemiştir, ancak kesin olarak hüsranla da sonuçlanmamıştır. İnsanlar her ne olursa olsun umut etmeye devam edeceklerdir, çünkü gerçek insanî varoluş henüz-ulaşılamamış özü umut etmektir.

Potansiyellik, alternatif, gelecek, umut –Bloch'a göre bunların tümü sosyoloji için metodolojik ilkeler değil, insan gerçekliğinin tanımlayıcı kategorileridir. Bloch'un özgürleşmeye ve Heidegger'in hermeneutiğe ilgisi aynı [zihinsel] meşguliyetten kaynaklanmaktadır. Gadamer kadar Bloch'un da peşinde olduğu şey, insan varoluşunun nesnel bir bilimini inşa etmekten ziyade, bizzat insanın varoluşunu aydınlatmaktır. Ve

---

19 Ernst Bloch, "On Marx", *Herder and Herder*, New York, 1971: 41. Çev. John Maxwell.

* kesin dayanak noktası (çev. not.).

20 a.g.e., s. 98-100.

özgürleştirici bir bilimin kesin metodolojik kurallarını arayan bir sosyolog Bloch'u okuduğunda hayal kırıklığına uğrayacaktır, benzer şekilde 'tarihi anlama'nın hazır kurallarını arayan bir tarihçi de Heidegger'i incelediğinde kesinlikle aynı duyguyu yaşayacaktır.

Burada şimdiye dek ele alınan diğer tüm fikirler sosyologlara pratik bir öneri sunmayı amaçlamaktadır. Bu pratik öneride, bu fikirlerin tümü özgürleştirici bilginin-doğrulanmasının, eğer hayata geçirilmesi mümkünse, sosyal bilimcilerin görevi olduğu konusunda hemfikirdir; bu görevin, başarılabilmesi için, her aşamasında, sosyologlardan veya filozoflardan oluşan beşerî ilişkiler araştırmacıları topluluğu tarafından ve bu topluluk içinde yerine getirilebilecek şekilde yorumlanması gerekir. Yukarıda tartıştığımız tüm yazarlar kadar onların daha ortodoks meslektaşları da "alternatif gerçekliklere dair bilgi nasıl test edilebilir?" sorusunun gerçek anlamını, çoğu kez zımnen de olsa, "alternatif gerçekliklere dair bilgi bilim insanları tarafından ve sadece onların kullandıkları araçlarla kesin olarak nasıl test edilebilir?" sorusuna indirgerler. Tatminkâr bir çözüme ve cevaba ulaşılamaması bu ortak, ancak zımnî kabule bağlanabilir. Şimdiye kadar ele aldığımız tek bir yazarın bile kabul etmeye hazır olmadığı bir feragat mevcuttur: sosyal bilimcilerin kendi eşsiz, ayrıcalıklı bakış açılarından ve doğrunun ve doğru olmayanın yargıçları olarak kendi kendine yeterliliklerinden feragat.

Bu son, fakat belirleyici önemde adım Jurgen Habermas –belki de sadece Habermas– tarafından toplumsal bilgi *ile* toplumsal gerçeklik arasındaki ilişkiye dair Marksçı görüş üzerine yakın zamandaki bir yorumunda atılmıştır. Marksizm'in Gramscici geleneğini modern sosyal bilimin diliyle ifade eden Habermas, kendi mesajını alışılmadık bir terminolojiyle sarıp sarmalanmış önerilere mesafeli duran kitleye iletme şansına sahiptir. Habermas, modern sosyolojiyle ve onun en güncel problemleriyle doğrudan diyalog içinde,

Marksçı hakikat-süreci fikrini (hakikati-doğrulama sürecinin uzman bilim insanları tarafından yönetilen laboratuvar ortamının dışına taşınarak genişletilmesi ve böylece sahih-kılma sürecine dönüştürülmesi için) yeniden ifade eder.

Doğruluk ve Sahih Kılma

Habermas'a göre insanın bilgiyle meşgul olmasının kaynağını oluşturan ve olgularla ilgili teorik önermelerde ve ayrıca bilişsel stratejilerde kristalize olan üç ilgi/çıkar vardır: teknik, pratik ve özgürleştirici ilgi/çıkar. İlk iki ilgi/çıkar, eylemin farklı yönlerine dönük olsalar da, ortak bir statüye sahiptir. Teknik ve pratik ilgiler/çıkarlar eylemin dolaysız zorlamalarından muaf, kendi mantık kurallarına tâbî olan ve basitçe olgusal olduğu kabul edilen şeylerin mantıklı gerekçelendirilmesini sunabilen 'söylem'i –rutin pratiğin ön-refleksif ifadesi, yani 'olguların/gerçeklerin' sağduyusal kabulü olan– 'iletişim'den ayırırlar. Söylemin 'göreli özerkliği' sayesinde (teknik ilgi/çıkar söz konusu olduğunda) olgusal şeyler ve olaylar alanı hakkında ya da (pratik ilgi/çıkar söz konusu olduğunda) kişiler ve sözler hakkında teorik önermeler oluşturulabilir ve gerekçelendirilebilir. Söylemin özerkliği hiçbir zaman tam değildir. Söylemi her zaman iletişim pratiğinin içinden doğan zorunluluklar veya sorgulamalar harekete geçirir; ve söylemin sonuçlarının, pratikte uygulanabilir oldukları takdirde, gündelik iletişimin rasyonel odaklı eylemlerinin ve yönelimlerinin ana-akışına geri dönerek bu eylemleri ve yönelimleri beslemesi beklenir. Fakat teorik önermelerin gerekçelendirilmesi süreci, yani 'basitçe kabul edilenin' 'gerçekten bilinene' dönüştürülmesi süreci bilinçli ve amaçlı bir şekilde kontrol edilebildiği ve kurallarla düzenlenebildiği söylem alanının içine tamamen hapsedilir. İletişim insanın antropolojik, yani türsel bir koşulu olarak görülebildiği ölçüde, teknik ve pratik ilgiler/çıkarlar da "haklarında teorik önermelerin mümkün olduğu olguların 'oluşumlarını' açıklığa kavuşturmaya" yönelik kaçınılmaz

girişimler olarak her türlü iletişiminden doğrudan doğarlar.[21] Uygulandıkları şeylerden ve uygulanmalarının ürünlerinden farklı olan, toplumsal hayatın dokusunu oluşturan iletişimin içine hiçbir şekilde gömülü ya da iletişime bağımlı olmayan kendine ait bir dizi kural tarafından yönetilen söylem, meşru bir şekilde, aşkın bir statü talep edebilir ve bu aşkın statü daha sonra 'bilen failler' ve "geçerli teorinin test edicileri" olarak söylemin sahiplerinin (bilim insanlarının) özerkliğinde sürdürülür ve somutluk kazanır.

Bununla beraber, özgürleştirici ilginin/çıkarın statüsü *ile* özgürleştirici ilgi/çıkar yönelimli çaba sonucunda ortaya çıkabilecek bilgi türü birbirinden farklı şeylerdir. Her şeyden önce, özgürleştirici ilgi/çıkar –Bloch'un iddiasının aksine– iletişim kuran bir varlık olarak insanın durumunun zamandan-bağımsız, türsel bir özelliği değildir. "Özgürleştirici ilgi/çıkar ancak baskıcı güç, iktidarın normatif olarak uygulanması biçiminde, kendini çarpıtılmış iletişim yapıları içinde kalıcı olarak ortaya koyduğu –yani tahakküm kurumsallaştığı– ölçüde gelişebilir". Çarpıtılmış iletişim bir diyaloğun partnerleri arasında bir eşitsizlik durumu yaratır; bu ise partnerlerden birinin diğer partner karşısında eşit bir duruş sergileyemediği ve diyalog içinde etkin olan diğer rolleri algılayamadığı veya üstlenemediği ölçüde aciz ve yetersiz kaldığı bir durumdur. Böylesi bir durum bazı partnerleri ilgili araçlardan ve varlıklardan yoksun bırakan kurumsallaşmış tahakkümden (söz konusu bireylerin yaşam süresi ölçü olarak alınırsa) kalıcı olarak etkilenir; araçlardan ve varlıklardan yoksun olma diyalog süreci içinde partnerlerin eşit bir duruş sergilemelerini imkânsız hâle getirir. Özgürleştirici ilgi/çıkar ancak bu durumda ortaya çıkabilir: o en başından itibaren toplumsal tarihin ve/veya bireysel tarihin bir ürünüdür.

---

[21] Habermas, a.g.e., s. 21 ve devamı.

Bu nedenle, özgürleştirici ilgi/çıkar toplumsal ve/veya bireysel tarihi aydınlatmaya yönelik bir ilgi/çıkardır. Bu ilgi/çıkar aktörü mevcut durumu şekillendiren ve çarpıtılmış iletişim olarak sürdüren doğrudan gözlenemeyen olayları ve eylemleri bilinç düzeyine (eleştirel olarak hâkim olunabilecekleri yere) çıkarmaya teşvik eder. Bunu yaparken aktöre bilimsel söylemin açıklık kazandırdığı ve deneyimin işlemden geçirilme ve gerekçelendirilme şeklini belirleyen kural sistemlerinin 'rasyonel yeniden inşası' yardımcı olur. Fakat özgürleştirici ilgiye/çıkara hizmet eden diyalog kendi başına bu türden bir söylem değildir. Bu diyalog 'olguların' deneyime dayalı olarak kabul edilmesinin geçerliliğini meşrulaştırmayı da amaçlamaz. Teknik ve pratik ilgiden/çıkardan türeyen söylemden farklı olarak, özgürleştirici ilginin/çıkarın harekete geçirdiği diyalog hiçbir aşamada iletişimdeki, yani yaşam-süreci içindeki pratik yükümlülüğünden yalıtılamaz. Bu diyalog kendini mantığa dayalı gerekçelendirme/doğrulama hedefiyle sınırlamaz. Buna ilâve olarak o varsayımsal çözümünün partnerlerin pratiği içinde fiilen kabul edilmesiyle kendini test etmek ister. O sadece kendini doğrulamaya değil, aynı zamanda 'sahihkılmaya' da çalışır: bu nedenle farklı ve daha kapsamlı bir doğruluk-testi fikri içerir. Ortaya koyduğu hipotezler diyalog süreci içindeki partnerin çarpıtılmış iletişim sırasında mahrum bırakıldığı rolü kabul etmesiyle ve üstlenmesiyle ispatlanır. Habermas'a göre psikanalitik terapi özgürleştirici ilginin/çıkarın harekete geçirdiği diyalog için tipik bir model sunar.

> Hasta hekimin kendisine sunduğu 'işlemden geçirilmiş' yorumları kabul ettiğinde ve bu yorumların uygulanabilir olduklarını onayladığında kendi kendini aldattığını fark eder. Doğru yorum aynı zamanda öznenin [hastanın] o zamana dek kendini (ve muhtemelen başkalarını) aldattığı sözlerle ilgili gerçek niyetini de olanaklı kılar. Sahihlik iddiaları, kural olarak, sadece eylem bağlamında test edilebilir. İletişimin yapısındaki çarpıklıkların

üstesinden gelinebildiği bu kendine özgü iletişim doğruluk-iddialarının bir sahihlik iddiasıyla birlikte ve eşzamanlı bir şekilde 'söylemsel olarak' test edilebildiği ya da geçersiz olarak reddedilebildiği tek iletişimdir.

Özgürleştirici ilgiye/çıkara hizmet eden eleştirel bilgi, bizzat yapısı gereği, test edilme biçimi bakımından diğer bilgi tiplerinden farklıdır: o uzmanların bir alanı olan kurumsallaşmış söylem çerçevesi içinde doğrulanamaz. Olguların 'rasyonel yeniden inşasını' akla uygun kılan test edilmiş bilginin kurumsallaşmış sahipleri olan uzmanlar eleştirel bilgiyi doğrulama sürecinde aktif, muhtemelen çok önemli bir rol oynarlar, fakat bu süreci tekelci bir şekilde kontrol etmezler. Uzmanların sadece söylem açısından doğru olduğu iddia edilen hükümleri "sahih kılınmadıkları", yani iletişimsel çarpıtmaların düzeltilmesi girişiminde onaylanmadıkları sürece nihaî veya kesin hükümler olarak kabul edilemezler. Bu kavrayış Habermas'ı "eleştirel bilginin test edilmesi" problemine çözüm öneren daha önceki önemli tüm sosyologlardan ayırır. Hatırlanacağı üzere, bu sosyologların hepsi test etme problemini kurumsallaşmış, yani bilim insanları tarafından kullanılan 'söylem'in yetersiz çerçevesi içine sıkıştırmaya çalışmışlardı. Onlar içinde özgürleştirici hipotezlerin doğrulanması gereken 'diyaloğun' ayırt edici özelliğini göz ardı etmişlerdir. Bu sosyologlar ayrıca –söylemin nihaî ideali olan– 'mantığa dayalı gerekçelendirme/doğrulama' *ile* –diyaloğun gereği olan– 'sahih-kılma' arasındaki en önemli farkı göz ardı etmişlerdir.

Gerçekliğin oluşumunu teknik ve pratik ilgilere/çıkarlara cevaben aydınlatan "pozitif bilimin varoluş kipi olan söylem" pozitif bilimin kararlı bir şekilde ve haklı olarak girmeyi reddettiği alanlara kadar uzanan özgürleştirici sürecin yalnızca ilk, ön aşamasını sağlar. Kendi meşruiyetini pozitif sosyal bilimin tipik olgu-toplama araçlarının titizlikle uygulanmasında arayan 'gerçekliğin pozitif analizi' yoluyla çarpıtılmamış iletişimi yeniden tesis etmeyi amaçlayan eleştirel bilgiye ait

hipotezler bu ilk aşamada ileri sürülür. Bu aşamada bu hipotezlerin doğrulukları veya yanlışlıkları söyleme dâhil olan diğer önermelerden hiçbir bakımdan farklı olmayan bir şekilde test edilebilir. Bununla beraber, eleştirel bilgiye ait hipotezlerin öne sürdüğü şey, mevcut durumun bu hipotezleri uygulanabilir kılmak için tam olarak uygun olmaması, yani mevcut çarpıtılmış iletişim durumunda bu hipotezlerin doğruluklarını göstermenin imkânsız olması nedeniyle, testin sonuçlarına gerekli otoriteyi vermek için öncelikle 'normal' (yani partnerlerin eşitliğine dayalı) iletişim koşullarının oluşturulması gerektiğidir. Eleştirel bilgi mevcut gerçekliğin çarpıtılmış iletişim karakterine sahip olduğunu iddia eder. Bu iddia ancak çarpıtılmış iletişim onarılabildiği takdirde doğrulanabilir. Fakat bu da çarpıtmalardan sorumlu olan kurumlaşmış tahakkümün ortadan kaldırılmasını, başka deyişle organize eylemi gerektirir. Sahih kılma (authentication) –süreç-içinde-gerçek-hâle-gelme– ancak uzman bilim insanlarının kurumsallaşmış, kısmî söylemlerinin ilk aşamasını oluşturan praksis [uygulama] alanında gerçekleşebilir. Ve dolayısıyla, (doğrulamayla karşıtlık içindeki) sahih kılmayla ilgili can alıcı önemde soru şudur: "Teoriyi pratiğe dönüştürme uygun bir şekilde nasıl organize edilebilir?"[22]

Psikanalitik diyalog söz konusu olduğunda teoriyi pratiğe dönüştürme hastanın gönüllü rızası ile nispeten kolaylaşır. Bu süreç hiçbir şekilde anlaşmazlıklardan arınık olmasa ve bu süreçte zaman zaman şiddetli çatışmalar yaşansa da, partnerlerden birinin hasta rolüne uymaya istekli olması en aksi durumlarda bile diyalog raundunun sürmesine yardımcı olur. Bu varsayım toplumsal hayatta kesinlikle hiçbir şekilde geçerli değildir. Eleştirel bilginin hem savunucuları hem de olası alıcıları hekim ve hasta rollerinin dağılımı konusunda (her zaman olmasa da) uzlaşabilirler. Eleştirel bilgiyi savunanlar potansiyel partnerlerinden bazılarıyla anlamlı bir diyaloga girmeyi

[22] a.g.e., s. 25 ve devamı.

reddedebilir ve böyle bir diyaloğu sürdüremeyeceklerini varsayabilirler. Öte yandan, eleştirel bilginin olası alıcıları kendilerini hasta olarak görmeyi reddedebilirler. Aksine onlar gerçekliği yeniden tarif etmeye dönük bütün girişimleri 'tutsaklık' olarak deneyimlemedikleri rutin varoluşlarının temeline yönelik tehditler olarak göreceklerdir. Eleştirel hipotez partnerlerin düşüncelerine tasarlayarak ya da tasarlamadan rehberlik edemediğinde ve böylece "iletişimin önündeki engelleri ortadan kaldıramadığında" salt söylem düzeyinde kalmak ve bir diyaloğa dönüşme imkânından vazgeçmek zorundadır. Böylesi bir durumda eleştirel hipotez diğer teorik önermelerden ayırt edilemez hâle gelir ve onlar gibi test edilebilir: yani içeriği söz konusu önermenin etkin bir faktör konumunda olmadığı süreçlerin fiilî gelişimi ile karşılaştırılan bir beklenti olarak test edilebilir. Marx'ın kapitalist birikimin gelecekteki eğilimlerine ilişkin öngörüsüne benzer hipotezler 'kurumsallaşmış söylem' düzeyinde kaldıkları; durumları bahsedilen eğilimler tarafından şekillendirilen grupları söylemin dışındaki nesneler olarak konumlandırdıkları; ve bu gruplarla onların self-refleksiyon süreçlerini etkilemek amacıyla anlamlı bir diyaloğa girmeyi reddettikleri ya da bu diyaloğa girmekten alıkonuldukları ölçüde, pozitif bilimin alışıldık araçlarıyla test edilebilen önermeler hâline gelirler. Özgürleştirici bilgiyi teknik ve pratik bilgiden nitelik olarak farklı bir önermeler bütünü kılan şey tercih edilen değerler ya da özel türden bir eleştirel şüphecilik değildir. Bu önermeler arasındaki gerçek ve biricik fark doğrulama/sahih-kılma ekseninde, başka deyişle söz konusu bilginin pratikte gündelik rutinle ve onun sağduyusal yansımasıyla girdiği ilişkide yer almaktadır. Sağduyu ile bütünleşmiş olan gündelik rutin, söylem alanının 'dışında' doğa-benzeri bir nesne konumunda kaldığı sürece (öyle ki gündelik rutinin özellikleri belirli hipotezlerin bu söylem içinde formüle edilmiş olmasından etkilenmeden kalır), bu türden hipotezleri teknik ve/veya pratik ilgiler/çıkarlar dışındaki baş-

ka ilgilere/çıkarlara hizmet eden özel bir bilgi tipine ait ayrı hipotezler olarak sınıflandırmak için hiçbir neden yoktur. Bu çok önemli bir noktadır ve 'olgu-değer' ikilemine hapsolmuş bilim insanları tarafından sıklıkla yanlış anlaşılmaktadır. Bilgi gerçeklikten hoşlanmadığı gösterilerek ya da olgusal önermeler aşağılanarak eleştirel ya da özgürleştirici hâle gelmez. Bir önerme, olgusal bir önerme olarak hatasızlığını sürdürerek, olguları özenli bir şekilde gözlemlemediği takdirde özgürleştirici potansiyellik iddiasında da bulunamaz. Kurumsallaşmış bilimsel söylemin çerçevesi içinde, nihayetinde teknik ve pratik ilgiler/çıkarlar ve bunların gerçekleştirilmeleri döngüsü içinde kalacak önermeler *ile* potansiyel olarak özgürleştirici ilgilere/çıkarlara hitap edebilen önermeler arasında içerik veya sentaks bakımından belirgin hiçbir fark yoktur. Bu türden bir fark ancak kurumsallaşmış söylemin çerçevesinin dışına çıkıldığında –bazı önermeler, diğer önermelerden farklı olarak, tanımladıkları aktörlerle etkileşime girmeye başladıklarında, rutin hayatı ve onun sağduyusal yansımasını 'dışardan' iletişimin 'içine' taşıdıklarında ve profesyonel söylemin dışına çıkıp açık bir diyaloğa geçtiklerinde– belirgin hâle gelir.

Bilginin özgürleştirici potansiyeli ancak diyaloğun başlamasıyla, yani teorik önermelerin 'nesneleri' [insanlar] yeni başlayan sahih kılma sürecinin aktif partnerleri hâline geldiklerinde test edilir –ve aslında gerçekleştirilebilir. Bu [özgürleştirici] ilişki tipi Marx tarafından sosyal bilim –yani kapitalizmin bilimsel teorisi– *ile* işçi sınıfı arasındaki etkileşimin örneği olarak sunulmuştur. Marx işçilerin nesnel çıkmazında, iletişimin önündeki bariyerleri gerçek sosyal teorinin aşındırıcı etkisi karşısında koruyabilecek hiçbir şeyin bulunmadığını varsaymıştır. İşçiler, burjuvazinin aksine, mevcut tahakküm biçiminden arındırılmış alternatif bir gerçekliği kabul edilebilir ve tahayyül edilebilir tek toplumsal kimliği inşa eden koşullara doğrudan bir tehdit olarak görmeyeceklerdir. Bu nedenle, tahakkümün tarihsel kökenlerinin ve çarpıtılmış iletişimin

nesnel belirleyicilerinin ifşa edilmesi çarpıtmanın kaybeden tarafına yerleştirilen işçiler tarafından memnuniyetle karşılanma şansına sahipti. Marx, buna dayanarak, işçilerden, içinde bulundukları durumun nedenlerini gün ışığına çıkarmak, bu durumu yeniden tanımlamak ve daha sonra rasyonel bir şekilde tasarlanmış pratik eylemler esnasında yeniden inşa etmek için 'hasta' rolünü isteyerek ve coşkuyla kabul etmelerini ve üstlenmelerini umuyordu.

Genel olarak bu türden bir diyalog gelişmeye başlamadıkça eleştirinin "özgürleştirici bilgi olarak" gerçek anlamda doğrulanması mümkün değildir. Gerçek anlamda doğrulama "sadece terapik 'söylem' türündeki iletişimde, yani tam da bizatihi alıcılar tarafından gönüllü olarak kabul edilen başarılı eğitim süreçleri içinde sağlanabilir". Etnometodologların bilgiç bir tarzda gündelik rutinin yapıtaşı olduğunu iddia ettikleri 'anlamların müzakeresi' gerçekte küçük gruplar, yüz yüze, samimi temaslar alanından daha yüksek bir toplumsal düzlemde yer alan müstesna ve değerli bir olgudur. Anlamların müzakeresinin gerçekleştirilebilmesi için bu yönde mücadele edilmesi gerekir. Bu gerçekleştiğinde özgürleşmenin epistemolojik doğal sonucu olan sahih kılma süreci etkin hâle gelir. Böylelikle gerçekliğin eleştirisinden 'aydınlanma aşamasına' geçilir.

Bu aşamada eleştirel teori teorisyenin yazı masasından ayrılarak popüler düşüncenin açık sularına yelken açar –o tarihsel deneyimin sağduyusal değerlendirmesini yeniden ve farklı bir şekilde formüle etmek ve hayal gücünün geçmişe ait kanıtların 'kesinliğini' yıkıp aşmasına yardımcı olmak için aktif bir çaba ortaya koyar. Bazen, varılacak liman teoriye açıkça kaydedilirken diğer bazı yerler açıkça yasak bölge ilân edilir. Fakat başka durumlarda hiçbir grup, kendine özgü iletişim bozukluklarının düzeltilemez olduğu gerekçesiyle, potansiyel bir 'hasta' olarak *peşinen* [*apriori*] dışlanmaz. Daha sonra ("işçi sınıfının terapiye açıklığı" konusunda hayal kırık-

lığına uğrayan Frankfurt Okulu'nun önde gelen üyeleri örneğinde olduğu gibi) aslında gerçekleşen şey "18. yüzyıl Aydınlanması tarzında bireysel olarak kazanılan içgörülerin yaygınlık kazanmasıdır". Genel olarak günümüzde eleştirel teorisyenler arasında, Habermas'ın özlü sözleriyle, "kendi başına ve koşullar ne olursa olsun, kişiyi militanlığa zorlayan anlamlı bir teori olamayacağının"[23] farkına varılması yönünde giderek güçlenen bir eğilim vardır. İletişim çarpıklığının belirli bir sınırda onarılma imkânını ortadan kaldıracak kadar vahim olup olmadığının cevabı salt teorik bir kavrayışla tespit edilemez: aslında bu sadece aydınlanma süreci içinde doğrulanabilecek hayatî öneme sahip hipotezlerden biridir. Başka deyişle, iletişimin önünde, en azından prensipte, ortadan kaldırılamayacak hiçbir engel yoktur. Bu iddiayı kanıtlama yükümlülüğü eğitim pratiğine aittir.

Bilimsel araştırma stratejisinin başarıyı olgu-toplama ve teori formüle etme açısından nasıl tanımladığını zaten biliyoruz. Açıkçası, aydınlanmanın aynı zamanda eleştirel hipotezlerin doğruluğunu ispatlama amacına hizmet eden kendi başarı kriterleri olmalıdır. Bu kriterleri meydana çıkarmak için tekrar psikanalitik diyalog analojisine başvurulabilir. Terapide 'hasta' terapistin sunduğu yorumlarda kendini tanımalıdır. Hasta bu yorumlarda kendini tanıdığında terapist de kendi yorumlarını doğru olarak kabul edecektir. Bu 'doğruluk testi' yöntemi *ile* ilk, yani analitik aşamada uygulanan yöntem arasındaki önemli fark bizatihi hipotezin aktif olması ve doğrulanabileceği koşulların yaratılmasında etkin olmasıdır. Müstakbel hastanın bir terapist veya daha genelde terapist rolünü icra eden harici bir fail olmadan tamamen kendi başına yeni bir yoruma ulaşma (kendi konumunun sağduyusal olarak dayattığı yorumdan farklı bir yorum yapma) şansı düşüktür. Ve böylece, alternatif yorumun [karşılıklı olarak] uzun uzadıya müzakere edilmesi nihayetinde bu yorumun hastanın bilinci-

[23] a.g.e., s. 32 ve devamı.

ne özümsetilerek 'doğrulandığı' ve böylece 'sahih kılındığı' yeni bir durum yaratabilir.

Benzer şekilde, bireysel biyografik bilginin değil de bir grubun tarihsel deneyiminin yeniden yorumlanması durumunda, alternatif bir yorumun sahih kılınması ilgili bir hipotezin daha önceden aktif olarak mevcudiyetini ve uygun şekilde organize edilmiş bir müzakere sürecini gerektirir. Aydınlanma faaliyeti, bilimin doğruluk-testi faaliyetinden farklı olarak, Aydınlanmanın bir gruba atfettiği ilginin/çıkarın aslında o grubun 'gerçek ilgisi/çıkarı' olduğunu açığa çıkarmayı değil, aksine grubun kendisine atfedilen bu ilgiyi/çıkarı gerçekten de kendine ait ve 'gerçek' bir ilgi/çıkar olarak kabul edeceği bir duruma ulaşmayı amaçlar. Bu nedenle Aydınlanma süreci eleştirel teorisyenlerin kendi sundukları alternatif anlamları müzakere etmeye çalıştıkları ve partnerlerini bu yorumların geçerliliğine inandırmak için ikna yöntemine başvurdukları bir diyalogdan oluşur. Eleştirel teorisyenlerin başarılı olup olamayacakları, genel olarak, eleştirel teoride yer alan yorumlayıcı formül *ile* grup tarafından kollektif olarak biriktirilen ve sağduyusal olarak özümsenen deneyimlerin hacmi arasındaki mütekabiliyet derecesine bağlıdır. Bu tür bir mütekabiliyet tüm katılımcılar tarafından dikkatlice incelenebilme ve titizlikle değerlendirilebilme fırsatına açık olmalıdır: "Bir aydınlanma sürecinde ancak katılımcılar yer alabilir" –ve diyalog sınırsız entelektüel özgürlük koşullarında yürütülmediği sürece teorinin insanın hayal gücünü ve eylemini kapsama yönündeki en büyük başarısı bile bu teorinin içerdiği doğruluğun bir kanıtı olarak alınmamalıdır. Sahihlik, tanımı gereği, sadece diyaloğun taraflarının eşit olduğu bir durumda sağlanabilir. Sahihliği sağlamanın işareti tam da eski hastanın diyaloğun alıcı tarafındaki ikincil konumundan çıkıp anlamları müzakerede tam olarak gelişmiş, yaratıcı bir fail rolü üstlenmesidir. Katılımcıların eşit olmadıkları koşullarda veya rakip yorumların bastırıldığı ya da erişilemez kılındıkları bir du-

rumda sürdürülen bir diyalog, somut sonuçları ne olursa olsun, hiçbir şeyi kanıtlamaz ve kesinlikle özgürleşmeye yol açamaz. Bu türden diyalog, aksine, sadece bir tutsaklık tipinin yerine bir başka tutsaklık tipini ya da felsefî bir tutsaklık formülünün yerine bir başka tutsaklık formülünü geçirebilir.

Aydınlanma sürecine özgü olan sahihlik-testinin pozitif bilimin doğruluk-testini karakterize eden zarafetten ve kesinlik havasından yoksun olduğu açıktır. Bilimsel doğruluk-testi yönteminin bilim insanlarının bilinçli olarak tolere etmeye hazır olduklarından çok daha fazla belirsizliğe açık kapı bıraktığı doğrudur: bir deney başarısız olduğunda daima en azından iki zıt yorum yapma olasılığı vardır (bunun nedenlerinden biri deneyin uygun şekilde organize edilememesidir). Böylece, organize edilen deneyle test edilmesi tasarlanan teorinin beklenen çürütülmesinin ya sonuçsuz kaldığı kabul edilebilir ya da çürütme ertelenebilir. Bununla beraber, böyle bir ertelemenin sınırları vardır; ve bilimsel doğruluk-testi yöntemi titizlikle uygulandığı takdirde, bu uygulama sözgelimi incelenen teoriye öznel bağlılıktan kaynaklanan ilgilerin/çıkarların dışavurumlarını önleyecek (en azından teorik olarak) bir önşart içerir. Araştırdığı dünyayı 'orada' bir nesne konumuna yerleştiren ve bu nesnenin hareketinin bilim insanının niyetlerini ya da yorumlarını içeren bilgiden etkilenebileceği türden olayları/oluşumları kendi meşguliyetlerinin dışında bırakan pozitif bilim, en azından, uygulayıcılarının, başarısızlığı nesnenin 'kalın kafalılığına' ya da 'yanıltıcılığına' bağlayarak, doğrulayamadıkları teorileri savunmalarına karşı çıkar. Doğrulanmaları/çürütülmeleri araştırma-nesnelerinin [kişilerin] kasıtlı eylemleriyle engellenebilen türden önermeler, basitçe, pozitif bilimin önermeleri olarak kabul edilmez. Fakat eleştirel bilgi sahihlik-testini tercih ettiği anda pozitif bilime özgü bu türden bir kendini-sınırlamayı kabul etmez ve bundan dolayı kendini 'bilimsel söylem' düzeyinde pek tolere edilmeyen sonuca varamama ve kesinliksizlik olasılığına açık tutar.

Kendini sahihlik-testine tâbî tutan özgürleştirici teorinin 'deneyci' ile 'nesneleri'ni ayıran bariyeri yıkmak, bunlar arasındaki statü farkını ortadan kaldırmak için ödediği bedel vardığı sonuçların anlamlılığından ziyade 'kesinlik' ile ilgilenen bir sosyal bilim tarafından muhtemelen aşırı yüksek bir bedel olarak değerlendirilecektir. Aydınlanma sürecinde teorinin muhatapları, her şeyden önce teorisyenlerin sahip oldukları aynı yetilerle, yani akıl yürütme, plânlama, düzen içinde davranma, öznel hedeflerin peşinden koşma gibi yetilerle donatılmalıdır. Bu nedenle, çürütücü kanıtların kesinliği konusunda şüphe uyandırmak için başvurulabilecek mazeretlerin oranı doğruluk-testi söylemindeki mazeretlerin oranına kıyasla sahihlik-testinde çok daha fazladır. Fakat bir mazeret bilimsel teorinin şu temel kendini-müdafaasına benzemektedir: mesajlarını iletmekte başarısız olan eğitimciler başarısızlıklarını her zaman (en azından bir süreliğine) eğitim sürecinin teknik eksikliklerine bağlayabilir ve gerçek eksiklikleri ya da organizasyonla ilgili iddia edilen eksiklikleri giderdikten sonra tekrar girişimde bulunabilirler. Bu, 'bilimsel söylem'de sıklıkla müracaat edilen ve ilgili teori kesin olarak çürütülmeden önce teste tâbî tutulan "deneyin saf olmadığı" argümanı ile eştürde bir mazerettir. Fakat başka bir mazeret, aydınlanma diyaloğunun tipik bir örneğini oluşturan teorisyen ile nesneleri arasındaki özel ilişkiye gönderimde bulunduğu ölçüde sahihlik testine özgü bir mazerettir. Bu mazeret kabaca şu şekilde gerekçelendirilir: teorimizin durumlarını ve beklentilerini yeniden yorumlamayı amaçladığı insanlar eğer (i) 'daha kavrayışlı' ve 'mantıklı düşünmeye açık' olsalardı, (ii) kısa vadeli kazançlar uğruna beklentilerinden vazgeçmeye daha az eğilimli olsalardı veya (iii) zihinlerini esir alarak üzerlerinde baskı kuranlar tarafından tamamen ve umutsuz bir şekilde çok fazla aptallaştırılmasalardı bu teoriyi kesinlikle benimser ve argümanlarını içtenlikle onaylarlardı. Bu argümanın üç varyasyonunda da 'insanlar' diyaloğun potansiyel olarak eşit

katılımcıları olarak kabul edilir; aslında bu argümanın bu üç varyasyonu da sadece bu kabulün ışığı altında anlamlıdır. Bu üç varyasyon da, sahih kılmanın varsayımları dâhilinde, pek de kolay çürütülemeyecek makul hipotezler sağlarlar. Bununla birlikte, bu türden hipotezlere sadece müracaat edilmesi ihtimali bile aydınlanma diyaloğuna özgü çürütme kuralları-nın uygulanabilmesine dönük kararlılığı önemli ölçüde zayıflatır. Dolayısıyla, tüm eleştirel teorinin içkin sonuçsuzluğu [tam kesinlikten yoksunluğu] eleştirel teoriyi çok daha katı bilimsel standartlara göre noksan kılar. Bundan dolayı, noksanlığın sürdürülmesi ve başarısızlığın kabulünün sürekli olarak ertelenmesi gibi soyut [teorik] bir olasılık bile bilimsel söylem alanında duyulmamış bir şeydir.

Habermas'ın aydınlanma süreçlerine ilişkin şu vurgusu oldukça yerindedir:

> teorik yorumun referans aldığı potansiyel olarak ilgili herkes, uygun koşullar altında sunulan yorumu kabul veya reddetme şansına sahip olmadığı sürece, teoriyi doğrulamadan yalnızca teorinin doğruluk-iddiasını destekler.[24]

Fakat, yukarıdaki şart altında askıya alınan şeyin sadece teorinin doğruluğu değil aynı zamanda gerçek-dışılığı da olduğu kolayca görülebilir. Bilhassa bu açıdan bakıldığında, sadece sağlandığı zaman aydınlanmanın sonuçlarına kesinlik kazandırabilecek olan 'uygun koşullar'ın belirsiz bir doğaya sahip olması sahihlik-testini neredeyse tamamen kesinlikten ve belirlilikten ve sonuç olarak bilimsel doğruluk-testindekine benzer bir otoriteden mahrum bırakır. Öyle görünüyor ki, özgürleştirici bir rol oynamayı hedefleyen ve dolayısıyla aydınlanma macerasına atılarak kendini sahihlik-testine tâbî tutan eleştirel bilgi bu belirsizlik derecesinden tamamen arındırılamaz. Başka deyişle, hiçbir mevcut kurallar sistemi aydınlanmanın

[24] a.g.e., s. 37-38.

failini tarihi yorumlamasının ve bu yorumu ısrarla herkes tarafından kabul edilebilir kılmaya çalışmasının özel, öznel sorumluluğundan muaf tutamaz. Aydınlanma projesi kendi değiştirilemez bileşeni olarak cesaret ve risk alma faktörlerini gerektirir. Aydınlanma 'insan doğası'nın betimlenmesini ve araçsal olarak mükemmelleştirilmesini değil, onu değiştirmeyi amaçlar. İnsan doğasının değiştirilebilirliğinin sınırları ancak pratik denemelerde test edilebilir. Kültürün uzun süre 'hayalî' olarak kalmaya devam eden ütopik kısımları/unsurları bizzat sosyal gerçekliğin yarattığı pratik zorunluluklarla karşılaştıklarında hiç beklenmedik bir şekilde insan pratiğini biçimlendirmeye başlayabilir. Fakat bu türden bir karşılaşmanın kesin olarak gerçekleşeceğini önceden bilmenin hiçbir yolu yoktur. Özgürleşme geleceğe yönelik bir çabadır; ve gelecek, geçmişten farklı olarak, 'bilen insan' için belirsizlik alanı olduğu kadar, 'eyleyen insan' için de gerçekte ayrılmaz bir şekilde özgürlük alanıdır. Yine de 'ütopik' projenin varlığı en azından ütopyanın olanaklı hâle gelmesinin bir koşuludur.

Teoriler, birinci bilimsel doğruluk-testi girişiminde ne kadar dikkatli bir biçimde seçilmiş olurlarsa olsunlar, ikinci testten –sahihlik-testinden– ne kesin bir şekilde doğrulanmış ne de kesin bir şekilde çürütülmüş olarak çıkarlar. Bu nedenle, aydınlanmanın ikinci aşamasından üçüncü aşamasına –sosyal gerçekliği yeni kabul edilen anlamlar setine adapte etmeyi amaçlayan 'pratik eylem'e– giden tek ve kesin bir yol yoktur. Bu belirleyici öneme sahip eşikte cesaret ve risk alma kararı vazgeçilmez araçlar hâline gelir ve kuşkusuz, bu eşikte bizzat eylemin özgürleştirici hedefini kimi zaman boşa çıkarabilecek en vahim ve en maliyetli hatalar yapılabilir. Bu bağlamda özellikle önemli olan husus (eğitimin organizasyonunda yapılacak iyileştirmenin eğitimin nihaî başarı şansını artırabileceği umuduyla desteklenen) diyaloğun sürdürülmesi ile –iletişimin kesin olarak koptuğu ve her türlü onarım şansının ötesinde olduğu varsayımıyla– sona erdirilmesi arasında seçimdir.

Başka deyişle, kritik karar karşı tarafın diyalogda bir partner olarak mı yoksa amansız bir düşman olarak mı sınıflandırılacağıyla (yani ikna pragmatiği ile mücadele pragmatiği arasında seçimle) ilgilidir.

Terapik analoji bir kez daha bu problemin bazı boyutlarını aydınlatmaya yardımcı olabilir. Hastasını anlamlı bir diyaloğa dâhil etmekte defalarca başarısız olan terapist suçu doğrudan karşısındakine yüklemeye meyillidir. O müzakere etmeye çalıştığı formülü revize etmek yerine, hastanın diyaloga girme yeteneğini onarılamaz bir şekilde hasar görmüş olarak tanımlayacak ve onu tedavi edilmesi imkânsız bir hasta olarak sınıflandıracaktır. Daha yakından incelendiğinde, varılan bu sonuç, hastanın herhangi bir nesnel özelliğinden ziyade, terapistin iletişim kurmadaki başarısızlığını yansıtıyor görünür. Bu sonuç bir diyalog başlatmak ve partneri terapist tarafından doğru olarak kabul edilen formülü onaylamaya zorlamak için birçok kez tekrarlanan, fakat başarısızlıkla sonuçlanan girişimin sadece bir özeti olarak anlamlıdır. Bununla beraber, herhangi bir diyalog tartışılan formülü sadece geçici olarak doğrulayabilir veya yanlışlayabilir –hangi yönde bir seyir izlerse izlesin hiçbir diyalog terapistin iletişimi sonlandırma kararının 'doğru' olduğuna, başka ifadeyle bu kararın hastanın belirli 'nesnel' niteliklerini gerçekten doğru bir şekilde yansıttığına dair kesin bir kanıt içermez.

Pratik hayatta ideolojik olarak angaje bir grubun başka bir grubu doğası gereği iletişime kapalı olarak ilân etme ve onu özgürlüğünün zorla kısıtlanmasının meşru olduğu bir vaka olarak sınıflandırma kararı terapistin müstakbel hastasını akıl hastanesine kapatma kararına kıyasla doğrulamanın formel gerekliliklerıyle daha az denetlenebilir bir karardır. Aydınlanma sürecine katılan gruplar saf diyaloğun sera benzeri koşullarına sahip olmadıkları gibi, yerleşik kurumlar ya da sağduyu tarafından kendilerine tanınan özel otoriteye de müracaat edemezler. Bu grupların, kendi davranışlarının ve yar-

gılarının rasyonelliğini kontrol edebilseler dâhi, başarısızlıklarının kanıtını kesin olarak kabul etmeleri neredeyse imkânsızdır. Diyaloğun bozulmasından inatla direnen partneri sorumlu tutmaya ve onu "tedavisi imkânsız hasta" olarak ilân etmeye karar verdiklerinde, bu kendini doğrulayan bir kehanet olarak işleyecek ve böylece el yordamı ile varılan karara sahte bir doğruluk havası kazandıracaktır. Gerçekten de, mahkûm edilen grup diyaloğun dışına, tâbî ve özgür-olmayan bir konuma yerleştirildiği andan itibaren asla diyaloğa giremeyecektir. Bu tehlikenin ciddiyeti göz önünde bulundurulduğunda, hangi yönde seyrederse etsin, diyaloğun diyaloğa katılan partnerlerden birinin doğal olarak gerçeği/hakikati kabullenemeyeceği ve bu nedenle tek rasyonel ve sürdürülebilir tutumun mücadele olduğu hipotezine asla kesin bir kanıt sağlamayacağını mümkün olduğunca kuvvetli bir şekilde vurgulamak gerekir. Bu hayatî gerçeğin siyasette ne kadar sık unutulma eğiliminde olduğunu ve bu gerçeği unutmanın sonuçlarının ne kadar feci olabileceğini çok iyi biliyoruz.

Bu eşikte alınan kararlara algoritmik kesinliğe yaklaşan herhangi bir kesinlikte rehberlik edebilecek kuralların yokluğunda kişi daha esnek ve daha az kesin keşifsel kılavuzlarla yetinmek zorundadır. Bu kılavuzlar sadece ortak sorumluluk ve insan eylemlerinin akılla yönlendirilmesinin engellenemeyeceği –ve engellememesi beklenen– koşulların yaratılması doğrultusunda olabilir. Bu genel doğrultu, muhakeme yetilerini kullanmaları ve içinde bulundukları durumların tüm yönleri üzerinde düşünmeleri için gerçek bir özgürlük sağlandığında insanların eninde sonunda alternatif yorumlar arasından doğru olan yorumu tercihi edecekleri varsayımıyla seçilmiştir; ya da biraz ihtiyatlı bir şekilde ifade etmek gerekirse, muhakeme koşulları ne kadar özgür olursa doğru yorumların benimsenme ve yanlış yorumların reddedilme olasılığı o kadar yüksek olur. Dolayısıyla, eleştirel bilginin doğrulanmasına yönelik uzun sürecin her aşamasında yargıda bulunma ve

değerlendirme üzerindeki entelektüel ve fizikî kısıtlamaların ortadan kaldırılması için gereken özen gösterilmelidir. Teorik söylem düzeyinde tüm bilgiler ve bunları test etme prosedürü genel incelemeye açık olmalı ve geçerliliği kabul edilmeden önce tüm eleştiriler dikkatle tetkik edilmeli ve değerlendirilmelidir. 'Aydınlanma diyaloğu' aşamasında tüm katılımcıları iletişimde tam anlamıyla entelektüel partnerler statüsüne yükseltmek ve rakip yorumlar arasındaki çatışmalarda entelektüel olmayan araçların devreye girmesinden kaçınmak için gereken her türden çaba gösterilmelidir. Son olarak, bir grupla iletişimin onarılamayacak bir şekilde koptuğu varsayımıyla üçüncü bir aşamaya –mücadele aşamasına– geçme kararı alınmışsa, bütün kararlar yine tüm katılımcıların rızasına dayanılarak alınmalı ve karar öncesinde alternatif eylem yolları kapsamlı bir şekilde ve hiçbir kısıtlama olmaksızın gözden geçirilmelidir. Bu keşifsel kılavuzlar gerçekte şu genel ilkenin örneklendirilmesidir: insanın özgürleşmesi ancak özgürlük koşullarında gerçekleştirilebilir. İnsanın özgürleşme ilgisine/çıkarına hizmet eden 'eleştirel bilgi' fikri Aydınlanmanın şu ufuk açıcı ilkesiyle ve entelektüel 'harekete geçirici ruhu'yla uyumludur: "aklın özgürleşmesi her türlü maddî özgürleşmenin bir koşuludur".

Formüle edildiği anda doğruluğundan tamamen emin olunabilecek türde bilgi arayanlar "eleştirel bilginin 'kendi üzerine düşünmesi' olarak sahih kılma" için önerilebilecek esnek türde keşifsel kılavuzlardan pek de memnun olmayacaklardır. Fakat, bu durumda insanların her şeyden daha fazla emin olabilecekleri tek şey şimdiye kadar aradıkları özgürlük türüne asla ulaşamadıklarıdır. Ve özgürlük kesinlik –teslimiyet– kadar belirsizlik anlamına da gelir. Fakat insan bir düşünür, bir sembol üreticisi, bir 'âlet yapan insan' [*homo faber*] olmadan önce umut-eden-biri olmalıdır.

Eleştirel Bir Sosyolojiye Doğru

Sağduyu ve Özgürleşme Üzerine Bir Deneme

Gerçekten de özgürleştirici akıl kendi iddialarını meşrulaştırmak için sağduyunun ötesine geçmeli ve sağduyunun kendi doğruluğundan emin olmasını sağlayan gündelik varoluşu –mantıkdışı bir şekilde değil– soğukkanlılıkla sorgulamalıdır. Özgürleştirici akıl sağduyusal deneyimin insanlara hâlihazırda sunduğu bilgiyi sadece yeniden dile getirmeye çalışan –tutsaklığın bilimi ya da onun eleştirisi gibi– diğer teorilerle basitçe rekabet etmez. Özgürleştirici akıl sağduyusal deneyimin sunduğu bu bilginin geçerliliğini hiç tereddüt etmeden reddeder; bu bilgiyi inandırıcı olmayan, kısmî, tarihsel açıdan sınırlı bir bilgi olarak, kötürümleştirilmiş, sakatlanmış, köreltilmiş bir varoluşun yansıması olarak tasvir eder. O sağduyu ile değil, aksine sağduyunun temelini oluşturan –sosyal gerçeklik olarak adlandırılan– pratik [deneyim] ile mücadele eder....

Sağduyu insanlardan özgürleştirici aklın kabul etmekte zorlandığı [toplumun] 'doğa yasaları'na inanmalarını istediğinde, bunun karşısında özgürleştirici akıl kendini sağduyusal olgu ve kanıt toplama yöntemini ve sağduyusal akıl yürütme mantığını yeniden gözden geçirmekle sınırlamaz. Özgürleştirici akıl, kaçınılmaz olarak, bu türden olguları ve kanıtları sağlayan ve sağduyusal akıl yürütmeyi teşvik eden 'deneyimi' hedef alır. O sözde '[toplumsal] doğa'nın 'doğallığını' sorgular...

Özetlemek gerekirse, özgürleştirici akıl sağduyu ile üç önemli cephede çatışır: (i) sağduyunun insanın doğası –ya da toplumsal doğa– olduğunu iddia ettiği şeyin 'doğal olmadığını' göstermeye çalışır; (ii) sağduyunun alternatif gerçeklikleri reddettiğini ortaya koyar ve onu mahkûm eder ve (iii) sağduyunun –insanın tarihsel çıkmazını sürdürerek– salt araçsal terimlerle ifade edilebilecek türde çok sayıda mini probleme dönüştürüp bölük pörçük hâle getirdiği varoluşsal meselelerin meşruiyetini yeniden tesis etmeye çalışır. Özgürleştirici akıl, bu üç konudaki görüş ayrılığından dolayı, Durksonscu sosyolojide yapılanın aksine, sağduyuyu –doğru veya yanlış bir şekilde– düzeltmekle ve sağduyuyla ilgili teorik olarak daha sofistike bir analiz geliştirmeye çalışmakla yetinemez...



9 786057 789587

Şehit Adem Yavuz Sok.
Hitit Apt. 14/1 Kızılay - Ankara
Tel: 0 (312) 419 97 81
E-posta: info@siyasalkitap.com
www.siyasalkitabevi.com

phoenix
www.phoenixyayinevi.com

@yayineviphoenix @yayineviphoenix siyasal kitabevi