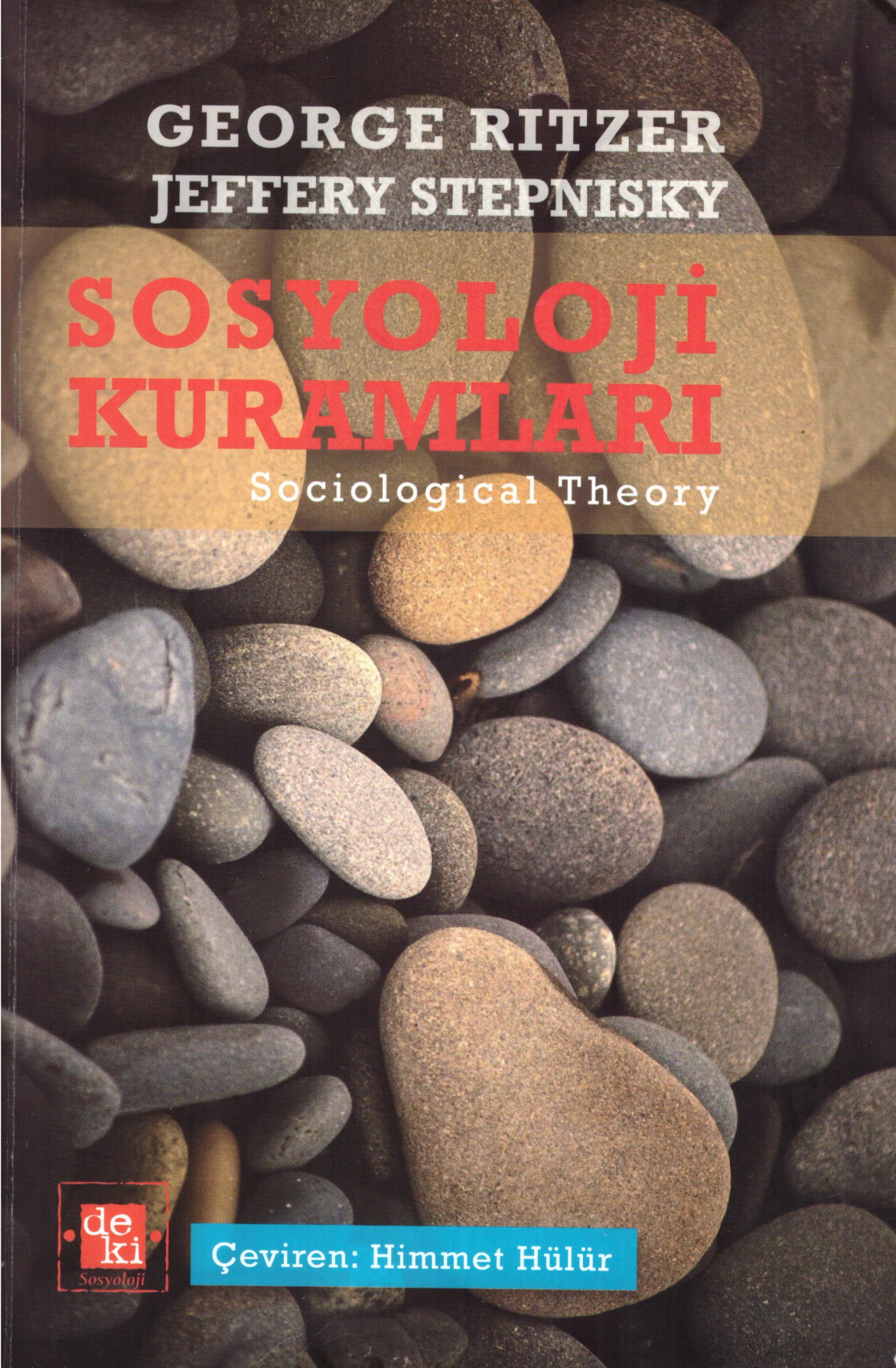

GEORGE RITZER
JEFFERY STEPNISKY
SOSYOLOJİ KURAMLARI
Sociological Theory
deki
Sosyoloji
Çeviren: Himmet Hülür

Sosyoloji Kuramları

Sociological Theory

İngilizceden Çeviren

Himmet Hülür

Himmet Hülür Lisans, yüksek lisans ve doktorasını ODTÜ Sosyoloji'de tamamladı. 1991'de ODTÜ'de savunduğu, Indigenism: The Possibility of Constructing a Paradigmatic Myth in the Global-Modern Times –Third World Situation (Yerelcilik: Küresel-Modern Zamanlarda Paradigmatik bir Efsanenin Kurulma İmkanı -Üçüncü Dünya Durumu) adlı yüksek lisans tezi, Türkiye'de küreselleşme konusunda ilk tez çalışmasıdır. 1996'da ODTÜ'de savunduğu Techo-Scientific Constitution of Action, Globalization and Inner Dimension: The Cases of İsmail Ağa and İskender Paşa Branches of the Naqshbandi Order (Eylemin Tekno-Bilimsel Oluşumu Küreselleşme ve İç Boyut: Nakşibendi Tarikatı'nın İsmail Ağa ve İskender Paşa Kolları Örnekleri) adlı doktora tezinde posthümanist bir yaklaşım sunmasının yanında toplumsal eylem kavramı karşısında tekno-bilimsel eylem ve tekno-bilimsel nihilizm kavramlarını geliştirdi. Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde Araştırma Görevlisi, Yardımcı Doçent ve Doçent olarak çalıştı. 2005-2008 yılları arasında Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü başkanı olarak görev yaptı. 2012'den beri Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde Profesör olarak çalışmalarını sürdürmektedir. Ahmet Kalender ile birlikte *Sosyo-Politik Tutumlar ve Din [Konya Araştırması]* (2003) adlı eseri yayınladı. Hülür'ün çevirileri arasında George Ritzer'in *Modern Sosyoloji Kuramları* (yedinci edisyon) (2012), *Sosyoloji Kuramları* (sekizinci edisyon) (2013) ve *Klasik Sosyoloji Kuramları*'nın (altıncı edisyon) (2013) yanısıra Serhat Toker ve İbrahim Mazman ile birlikte Türkçeye kazandırdığı Lewis A. Coser'ın *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları. Tarihsel ve Toplumsal Bağlamlarında Fikirler* (2010) adlı eseri bulunmaktadır.

Dokuzuncu Edisyon

Sosyoloji Kuramları

George Ritzer
Maryland Üniversitesi

Jeffrey Stepnisky
Grant MacEwan Üniversitesi

deki
Sosyoloji

Sosyoloji Kuramları
Sociological Theory
Georg Ritzer
Jeffrey Stepnisky

© De Ki Basım Yayım Ltd. Şti., 2014
© McGraw-Hill., 2014 (9th Ed.) 2004, 2008, [2011 (8th Ed.)]

5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu uyarınca her hakkı saklıdır. De Ki Basım Yayım Ltd. Şti.'nin yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen çoğaltılamaz.

İngilizceden Çeviren: Himmet Hülür
Teknik Hazırlık: Ali Karadoğan
Kapak Tasarımı: Ali Karadoğan

Baskı: Tarcan Matbaası (0 312 384 3435)
Baskı: Eylül 2014 (1000 Adet)

ISBN: 978-9944-492-75-1

De Ki Basım Yayım Ltd. Şti. İlkyerleşim Mahallesi,
Elele Sitesi, 1989 Sokak, No: 8 BATIKENT/ANKARA
Tel-Faks: + 90 312 386 2758
bilgi@deki.com.tr ■ www.deki.com.tr

George Ritzer & Jeffrey Stepnisky

George Ritzer Maryland Üniversitesi'nde Seçkin Profesördür. Aldığı ödüllerden bazıları şunlardır: Avustralya Melbourne'deki La Trobe Üniversitesi'nden fahri doktora unvanı; Dublin, Trinity College, Üniversite Felsefe Topluluğu'nun Onursal Başkanı; Amerikan Sosyoloji Derneği'nin Öğretime Seçkin Katkılar Ödülü. Amerikan Sosyoloji Derneği'nde dört bölümün başkanlığını yaptı –Kuramsal Sosyoloji, Örgütler ve Meslekler, Sosyoloji Tarihi ve ilk başkanı olduğu Küresel ve Uluslarüstü Sosyoloji. Kuram alanındaki kitapları arasında *Sosyoloji: Çok Paradigmalı Bir Bilim* (*Sociology: A Multiple Paradigm Science*) (1975, 1980) ve *Sosyolojide Meta Kuramlaştırma* (*Metatheorizing in Sociology*) (1991) bulunmaktadır. Toplum kuramının toplumsal dünyaya uygulanmasıyla ilgili kitapları, *Toplumun McDonaldlaştırılması* (*The McDonaldization of Society*) (7'inci baskı, 2013), *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek: Tüketim Araçlarının Devrimcileştirilmesi* (*Enchanting a Disenchanted World: Revolutionizing the Means of Consumption*) (3'üncü baskı, 2010) ve *Hiçbir Şeyin Küreselleşmesi*'ni (*The Globalization of Nothing*) (2'nci baskı, 2007) kapsamaktadır. Ayrıca *Küreselleşme: Temel Bir Metin*'in (*Globalization: A Basic Text*) (Blackwll, 2010) yazarıdır. *Wiley-Blackwell Sosyoloji El Kitabı* (*Wiley-Blackwell Companion to Sociology*) (2012), *Blackwell Küreselleşme El Kitabı*'nın (*The Blackwell Companion to Globalization*) (2008) editörlüğünü ve *Wiley-Blackwell Başlıca Klasik ve Çağdaş Kuramcılar El Kitabı* (*Wiley-Blackwell Companions to Classical and Contemporary Major Social Theorists*) (2011) ve *Toplum Kuramı El Kitabı*'nın (*Handbook of Social Theory*) (2001) ortak editörlüğünü yaptı. *Journal of Consumer Culture*'ın kurucu editörlüğünü yaptı. Ayrıca onbir ciltlik *Sosyoloji Ansiklopedisi* (*Encyclopedia of Sociology*) (2007), iki ciltlik *Toplum Kuramı Ansiklopedisi* (*Encyclopedia of Social Theory*) (2005) ve beş ciltlik *Küreselleşme Ansiklopedisi*'nin (*Encyclopedia of Globalization*) (2012) editörlüğünü yaptı. *American Behavioral Scientist*'in tüketime yönelik üretim konulu özel bir çift sayısının (2012) ortak editörlüğünü yaptı. Sadece *Toplumun McDonaldlaştırılması*'nın bir düzineden fazla dile çevrilmesinin yanında kitapları yirmiden fazla dile çevrilmiştir.

Jeffrey Stepinsky, klasik ve çağdaş toplum kuramı dersleri verdiği Kanada, Alberta, Edmonton'da bulunan Grant MacEvan Üniversitesi'nde Yardımcı Doçent'tir. Öznellik sorunları başta olmak üzere toplum kuramı alanında yayınlar yapmıştır. Bunlar, antidepresan ilaç tedavisi ve çağdaş benlik konusunda bir dizi makaleyi içermektedir. *Wiley-Blackwell Başlıca Toplum Kuramcıları El Kitabı*'nın (*Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists*) (2011) ortak editörüdür ve *Toplum Kuramı Ansiklopedisi* (*Encyclopedia of Social Theory*) (2005) ve *Journal of Consumer Culture*'ın baş editörü olarak görev yapmıştır. Bunlara ek olarak George Ritzer ile birlikte *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri*'nin (*Contemporaray Sociological Theory and Its Classical Roots*) (2013) yazarıdır.

Kısa İçindekiler

Kısa Yaşam Öyküleri xvi
Önsöz xviii

KISIM I Klasik Sosyoloji Kuramları **1**

BÖLÜM 1 Ana Hatlarıyla Sosyoloji Kuramının Tarihi: İlk Yıllar **1**

BÖLÜM 2 Karl Marx **43**

BÖLÜM 3 Emile Durkheim **76**

BÖLÜM 4 Max Weber **112**

BÖLÜM 5 Georg Simmel **158**

KISIM II Modern Sosyoloji Kuramları: Başlıca Okullar **189**

BÖLÜM 6 Sosyoloji Kuramının Kısa Tarihi: Sonraki Yıllar **189**

BÖLÜM 7 Yapısal İşlevselcilik, Sistemler Kuramı ve Çatışma Kuramı **238**

BÖLÜM 8 Yeni Marxçı Kuramın Çeşitleri **281**

BÖLÜM 9 Sembolik Etkileşimcilik **335**

BÖLÜM 10 Etnometodoloji **381**

BÖLÜM 11 Alışveriş, Ağ ve Rasyonel Seçim Kuramı **406**

BÖLÜM 12 Çağdaş Feminist Kuram **444**

KISIM III Son Zamanlarda Sosyoloji Kuramındaki Bütünleştirici Gelişmeler **493**

BÖLÜM 13 Mikro-Makro ve Faillik-Yapı Bütünleştirilmesi **493**

KISIM IV Modernden Postmoderne Toplum Kuramı (ve Ötesi) **547**

BÖLÜM 14 Modernlikle İlgili Çağdaş Kuramlar **547**

BÖLÜM 15 Küreselleşme Kuramı **580**

BÖLÜM 16 Yapısalcılık, Postyapısalcılık ve Postmodern Toplum Kuramı **613**

BÖLÜM 17 Yirmibirinci Yüzyılda Toplum Kuramı **655**

EK *687*

Kaynakça 703

Ayrıntılı İçindekiler

Kısa Yaşam Öyküleri *xvi*
Önsöz xviii

KISIM 1 Klasik Sosyoloji Kuramları 1

BÖLÜM 1 Ana Hatlarıyla Sosyoloji Kuramının Tarihi: İlk Yıllar 1

Giriş 2

Sosyoloji Kuramının Gelişimi Açısından Toplumsal Güçler 5
- Siyasal Devrimler 5
- Endüstri Devrimi ve Kapitalizmin Ortaya Çıkışı 5
- Sosyalizmin Ortaya Çıkışı 6
- *Feminizm* 6
- *Kentleşme* 7
- *Dinsel Değişim* 7
- *Bilimin Gelişimi* 7

Entelektüel Güçler ve Sosyoloji Kuramının Ortaya Çıkışı 8
- *Aydınlanma* 8
- Aydınlanmaya Muhafazakâr Tepki 9

Fransız Sosyolojisinin Gelişimi 11
- *Alexis de Tocqueville (1805–1859)* 11
- *Claude Henri Saint-Simon (1760–1825)* 14
- *Auguste Comte (1798–1857)* 14
- *Emile Durkheim (1858–1917)* 18
- *Toplumsal Olgular* 18
- *Din* 19

Alman Sosyolojisinin Gelişimi 20
- *Karl Marx'ın (1818–1883) Kuramlarının Kökenleri ve Doğası* 20
- *Hegel* 20
- *Feurbach* 21
- *Marx, Hegel ve Feurbach* 22
- *Politik Ekonomi* 23
- *Hegel* 20
- *Marx ve Sosyolojisi* 23
- *Marx'ın Kuramı* 24
- *Max Weber (1864–1920) ve Georg Simmel'in (1858–1918) Kuramlarının Kökenleri ve Doğası* 25
- *Weber ve Marx* 25
- *Weber Üzerindeki Etkiler* 26
- *Weber'in Kuramı* 27
- *Weber'in Kuramının Kabul Edilmesi* 28
- *Simmel'in Kuramı* 29

İngiliz Sosyolojisinin Kökenleri 31
- *Politik Ekonomi, Düzeltimcilik ve Toplumsal Evrim* 31
- *Politik Ekonomi* 32
- *Düzeltimcilik* 33
- *Toplumsal Evrim* 34
- *Herbert Spencer (1820–1903)* 34
- *Spencer ve Comte* 34

Evrimci Kuram 35
İngiltere'de Spencer'a Karşı Tepki 36
İlk Dönem İtalyan Sosyolojisinin Kilit Şahsiyeti 37
Yüzyılın Dönümünde Avrupa Marxizmi İçindeki Gelişmeler 39
Klasik Sosyoloji Kuramlarının Günümüzde Geçerliliği 40

BÖLÜM 2 Karl Marx 43

Giriş 43
Diyalektik 45
Diyalektik Yöntem 46
Olgu ve Değer 46
Karşılıklı İlişkiler 46
Geçmiş, Şimdi, Gelecek 47
Kaçınılmazlığın Olmayışı 47
Eyleyenler ve Yapılar 48
İnsan Doğası 48
Emek 52
Yabancılaşma 53
Kapitalist Toplumun Yapıları 56
Metalar 57
Metaların Fetişizmi 58
Sermaye, Kapitalist ve Proletarya 59
Sömürü 60
Sınıf Çatışması 62
İyi Bir Şey Olarak Kapitalizm 64
Tarihin Maddeci Kavranışı 65
Kapitalist Toplumun Kültürel Yönleri 66
İdeoloji 67
Özgürlük, Eşitlik ve İdeoloji 68
Din 70
Marx'ı Ekonomi Bilimi: Bir Örneğin İncelenmesi 70
Komünizm 72
Eleştiriler 73

BÖLÜM 3 Emile Durkheim 76

Giriş 76
Toplumsal Olgular 77
Maddi ve Maddi Olmayan Toplumsal Olgular 79
Maddi Olmayan Toplumsal Olgu Tipleri 80
Ahlak 80
Kolektif Bilinç 81
Kolektif Temsiller 82
Toplumsal Akımlar 83
Toplumsal İşbölümü 84
Mekanik ve Organik Dayanışma 85
Dinamik Yoğunluk 88
Baskıcı ve Onarıcı Hukuk 89
Normal ve Patolojik 90
Adalet 91
İntihar 92
İntiharın Dört Tipi 93
Bencil İntihar 93
Özgeci İntihar 95
Anomik İntihar 95
Kaderci İntihar 96
İntihar Oranları ve Toplumsal Reform 96
Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri 97
Durkheimci Kuramın Erken ve Geç Dönemi 97
Din Kuramı—Kutsal ve Dünyevi 98
İnançlar, Ritüeller ve Cemaat 99
Niçin İlkel? 100
Totemizm 100
Bilgi Sosyolojisi 101
Anlama Kategorileri 102
Kolektif Coşku 103
Ahlak Eğitimi ve Toplumsal

Reform 103
Ahlak 104
Disiplin 104
Bağlılık 105
Özerklik 105
Ahlak Eğitimi 105
Meslek Dernekleri 106
Eleştiriler 107
İşlevselcilik ve Pozitivizm 107
Diğer Eleştiriler 108

BÖLÜM 4 Max Weber 112

Yöntembilim 113
Tarih ve Sosyoloji 113
Anlamak [Verstehen] 116
Nedensellik 118
İdeal Tipler 119
Değerler 121
Değerler ve Öğretim 122
Değerler ve Araştırma 122
Özsel Sosyoloji 124
Sosyoloji Nedir? 124
Toplumsal Eylem 125
Sınıf, Statü ve Parti 127
Otorite Yapıları 128
Rasyonel-Yasal Otorite 129
Geleneksel Otorite 132
Karizmatik Otorite 133
Otorite Tipleri ve "Gerçek Dünya" 135
Rasyonelleşme 136
Rasyonellik Tipleri 136
Kapsayıcı Bir Kuram? 137
Biçimsel ve Özsel Rasyonellik 138
Çeşitli Toplumsal Alanlarda Rasyonelleşme 139
Din ve Kapitalizmin Ortaya Çıkışı 146
Kurtuluş Yolları 147
Çin'de Din ve Kapitalizm 151
Hindistan'da Din ve Kapitalizm 153
Eleştiriler 154

BÖLÜM 5 Georg Simmel 158

Öncelikli İlgiler 159
İlgi Düzeyleri ve Alanları 159
Diyalektik Düşünce 162
Moda 162
Bireysel (Özsel) Kültür Nesnel Kültür 163
Daha Fazla-Yaşam ve Yaşamdan-Daha Fazla 164
Bireysel Bilinç 164
Toplumsal Etkileşim ("Birliktelik") 166
Etkileşim: Biçimler ve Tipler 166
Toplumsal Geometri 167
Toplumsal Tipler 169
Toplumsal Biçimler 170
Toplumsal Yapılar 171
Nesnel Kültür 172
Para Felsefesi 174
Para ve Değer 175
Para, Şeyleşme ve Rasyonelleşme 176
Negatif Etkiler 178
Kültürün Trajedisi 179
Gizlilik: Simmel'in Sosyolojisinde Bir Örneğin İncelenmesi 181
Gizlilik ve Toplumsal İlişkiler 182
Gizlilik Üzerine Öteki Düşünceler 184
Eleştiriler 185

KISIM II Modern Sosyoloji Kuramları: Başlıca Okullar 189

BÖLÜM 6 Sosyoloji Kuramının Kısa Tarihi: Sonraki Yıllar 189

Amerikan Sosyoloji Kuramının İlk

Dönemi 190
Siyaset 190
Toplumsal Değişim ve Entelektüel Akımlar 192
Herbert Spencer'ın Sosyoloji Üzerindeki Etkisi 193
Thorstein Veblen (1857-1929) 195
Joseph Schumpeter (1883-1950) 199
Chicago Okulu 199
Chicago Okulu'nun İlk Dönemi 199
Chicago Sosyolojisinin Zayıflaması 204
Sosyolojinin İlk Döneminde Kadın 205
W.E.B. Du Bois ve Irk Kuramı 206
Yüzyılın Ortasına Kadar Sosyoloji Kuramı 207
Harvard'ın Yükselişi, Ivy Ligi ve Yapısal İşlevselcilik 207
Talcott Parsons (1902-1979) 207
George Homans (1910-1989) 211
Chicago Okulu'nun Gerilemesi 212
Marxçı Kuramdaki Gelişmeler 212
Karl Mannheim ve Bilgi Sosyolojisi 213
Yüzyılın Ortasından Sonra Sosyoloji Kuramı 214
Yapısal İşlevselcilik: Zirve ve Gerileyiş 214
Amerika'da Radikal Sosyoloji: C. Wright Mills 215
Çatışma Kuramının Gelişimi 215
Alışveriş Kuramının Doğuşu 217
Dramaturjik Çözümleme: Erving Goffman'ın Eseri 218
Günlük Yaşam Sosyolojisinin Gelişimi 219
Fenomenolojik Sosyoloji ve Alfred Schutz'un Eseri (1899-1959) 219
Etnometodoloji 220
Marxist Sosyolojinin Yükselişi ve Düşüşü (?) 221
Feminist Kuramın Meydan Okuyuşu 222
Yapısalcılık ve Postyapısalcılık 223
Yirminci Yüzyılın Son Döneminde Sosyoloji Kuramındaki Gelişmeler 224
Mikro-Makro Bütünleşmesi 224
Faillik-Yapı Bütünleşmesi 225
Kuramsal Sentezler 226
Modernlik ve Postmodernlik Kuramları 227
Modernliğin Savunucuları 227
Postmodernliği Destekleyenler 228
Yirmibirinci Yüzyılda Toplum Kuramı 229
Kimlik Kuramları 229
Tüketim Kuramları 232
Küreselleşme Kuramları 232
Bilim Teknoloji ve Toplum Kuramı 234

BÖLÜM 7 Yapısal İşlevselcilik, Sistemler Kuramı ve Çatışma Kuramı 238

Yapısal İşlevselcilik 239
İşlevsel Tapakalaşma Kuramı ve Eleştirisi 240
Talcott Parsons'ın Yapısal İşlevselciliği 242
UABG 243
Eylem Sistemi 244
Parsons'ın Kuramında Değişim ve Dinamizm 252
Robert Merton'ın Yapısal İşlevselciliği 254
Yapısal-İşlevsel Bir Model 254
Toplumsal Yapı ve Anomi 259
Başlıca Eleştiriler 260
Özsel Eleştiriler 260
Yöntembilimsel ve Mantıksal Eleştiriler 261

Sistemler Kuramı 263
Sistem ve Çevre 264
Kendini Yeniden Üretim [Autopoiesis] 265
Farklılaşma 266
Bölünmeye Dayalı Farklılaşma 266
Tabakalaşmaya Dayalı Farklılaşma 267
Merkez-Çevre Farklılaşması 267
İşlevsel Sistemlerin Farklılaşması 267
Çatışma Kuramı 268
Ralf Dahrendorf'un Eseri 268
Otorite 269
Gruplar, Çatışma ve Değişim 270
Başlıca Eleştiriler ve Bunların Üstesinden Gelme Çabaları 271
Daha Bütünleştirici Bir Çatışma Kuramı 273
Toplumsal Tabakalaşma 274
Diğer Toplumsal Alanlar 277

BÖLÜM 8 Yeni Marxçı Kuramın Çeşitleri 281

Ekonomik Belirlenimcilik 281
Hegelci Marxizm 282
Georg Lukács 283
Şeyleşme 283
Sınıf ve Yanlış Bilinç 284
Antonio Gramsci 285
Eleştirel Kuram 286
Toplumsal ve Entelektüel Yaşama Yönelik Başlıca Eleştiriler 286
Marxçı Kurama Yönelik Eleştiriler 286
Pozitivizme Yönelik Eleştiriler 287
Sosyolojiye Yönelik Eleştiriler 287
Modern Topluma Yönelik Eleştiriler 288
Kültüre Yönelik Eleştiriler 289
Başlıca Katkılar 290
Öznellik 290
Diyalektik 292
Eleştirel Kurama Yönelik Eleştiriler 294
Jurgen Habermas'ın Fikirleri 294
Marx'tan Farklılıkları 295
Rasyonelleşme 296
İletişim 297
Günümüzde Eleştirel Kuram: Axel Honneth'in Eserleri 298
Axel Honneth'in Fikirleri 298
Kültürel Eleştiride Sonraki Gelişmeler 300
Yeni Marxçı Ekonomik Sosyoloji 301
Sermaye ve Emek 302
Tekelci Sermaye 302
Emek ve Tekelci Sermaye 303
Emek ve Sermaye Üzerine Diğer Eserler 306
Fordizm ve Post-Fordizm 307
Tarihsel Yönelimli Marxizm 309
Modern Dünya Sistemi 309
Çoğrafi Yayılma 311
Dünya Çapında İşbölümü 312
Merkez Devletlerin Gelişimi 312
Sonraki Gelişmeler 313
Günümüzde Dünya Sistemi Kuramı 315
Yeni Marxçı Mekân Çözümlemesi 317
Mekânın Üretimi 318
Triyalektik 320
Umut Mekânları 321
Post-Marxist Kuram 323
Çözümleyici Marxizm 324
Postmodern Marxçı Kuram 328
Hegomonya ve Radikal Demokrasi 328
Süreklilik ve Zaman-Mekân Sıkışması 329
Marxizmden Sonrası 330
Post-Marxizme Yönelik Eleştiriler 333

BÖLÜM 9 Sembolik Etkileşimcilik 335

Başlıca Tarihsel Kökenler 335
Pragmatizm 335
Davranışçılık 337
İndirgemecilik ve Sosyolojizm Arasında 338
George Herbert Mead'in Fikirleri 339
Toplumsalın Önceliği 339
Edim 340
Jestler 341
Anlamlı Semboller 344
Zihin 345
Benlik 346
Çocuk Gelişimi 347
Genelleşmiş Öteki 348
"Ben" ve "Beni" 350
Toplum 351
Sembolik Etkileşimcilik: Temel İlkeler 352
Düşünme Kapasitesi 353
Düşünce ve Etkileşim 353
Anlamları ve Sembolleri Öğrenme 354
Eylem ve Etkileşim 356
Seçim Yapmak 356
Gruplar ve Toplumlar 357
Benlik ve Erving Goffman'ın Eseri 361
Benlik 361
Duygular Sosyolojisi 369
Duygu Nedir? 369
Utanç: Toplumsal Duygun 371
Utancın Görünmezliği 372
Duygu Yönetimi ve Duygu İşi 373
Hissetme Kuralları 375
Hissin Ticarileşmesi 376
Eleştiriler 377
Sembolik Etkileşimciliğin Geleceği 378

BÖLÜM 10 Etnometodoloji 381
Etnometodolojiyi Tanımlamak *381*
Etnometodolojinin Çeşitlenmesi 385
Kurumsal Ortamlarla İlgili Araştırmalar 385
Konuşma Çözümlemesi 386
Bazı İlk Örnekler 387
İhlal Deneyleri 387
Toplumsal Cinsiyeti Başarmak 389
Konuşma Çözümlemesi 390
Telefon Konuşmaları: Kimlik Saptama ve Tanıma 390
Gülmeyi Başlatma 391
Alkış Alma 392
Yuhalama 393
Cümlelerin ve Anlatıların Etkileşime Dayalı Ortaya Çıkışı 394
Konuşma ile Sesli Olmayan Etkinliklerin Bütünleştirilmesi 395
Çekingenlik Göstermek (ve Özgüven) 396
Kurumların Araştırılması 397
İş Görüşmeleri 397
Yönetimsel Müzakereler 397
Acil Durum Merkezlerine Çağrılar 398
Arabulma Dinlemelerinde Anlaşmazlık Çözümü 398
Geleneksel Sosyolojiye Yöneltilen Eleştiriler 400
Toplumsaldan Ayrılış 400
Konu ve Kaynağı Karıştırma 401
Etnometodoloji İçindeki Gerilimler ve Sıkıntılar 402
Sentez ve Bütünleşme 403
Etnometodoloji ve Mikro-Makro Düzen 404

BÖLÜM 11 *Alışveriş, Ağ ve Rasyonel Seçim Kuramı* 406

Alışveriş Kuramı 406
Davranışçılık 406
Rasyonel Seçim Kuramı 407
George Homans'ın Alışveriş Kuramı 410
Başarı Önermesi 412
Uyarıcı Önermesi 413
Değer Önermesi 414
Yoksunluk-Doyum Önermesi 414
Saldırma-Onama Önermesi 414
Rasyonellik Önermesi 415
Peter Blau'nun Alışveriş Kuramı 417
Mikrodan Makroya 417
Normlar ve Değerler 419
Richard Emerson'ın ve Öğrencilerinin Eserleri 421
İktidar-Bağımlılık 424
Daha Bütünleştirici Bir Ağ Kuramı 425
Ağ Kuramı 427
Temel İlgiler ve İlkeler 428
Daha Bütünleştirici Bir Ağ Kuramı 430
Ağ Alışverişi Kuramı 431
Yapısal İktidar 432
Güçlü ve Zayıf İktidar Yapıları 433
Rasyonel Seçim Kuramı 434
Toplum Kuramının Temelleri 435
Kolektif Davranış 439
Normlar 439
Kuramsal Eyleyen 440
Eleştiriler 442

BÖLÜM 12 *Çağdaş Feminist Kuram* 444

Feminizmin Temel Soruları 444
Tarisel Çerçeve: Feminizm, Sosyoloji ve Toplumsal Cinsiyet 447
Çağdaş Feminist Kuramın Çeşitleri 450
Toplumsal Cinsiyet Farklılığı 452
Kültürel Feminizm 452
Cinsiyet Farklılığıyla İlgili Kuramlar 453
Sosyoloji Kuramları: Kurumsal ve Etkileşimci 455
Kurumsal 455
Etkileşim 455
Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği 457
Liberal Feminizm 457
Toplumsal Cinsiyet Baskısı 462
Psikanalitik Feminizm 462
Radikal Feminizm 464
Yapısal Baskı 468
Sosyalist Feminizm 468
Kesitlerarasılık Kuramı 475
Feminizm ve Postmodernizm 478
Feminist Sosyolojik Kuramlaştırma 481
Feminist Bilgi Sosyolojisi 482
Makro-Toplumsal Düzen 483
Mikro-Toplumsal Düzen 485
Öznellik 488

KISIM III Son Zamanlarda Sosyoloji Kuramında Bütünleştirici Gelişmeler 493

BÖLÜM 13 *Mikro-Makro ve Faillik-Yapı Bütünleştirilmesi* 493

Mikro-Makro Bütünleştirilmesi 494
Mikro-Makro Aşırılıkçılık 494
Mikro-Makro Bütünleştirilmesine Yönelik Çalışmalar 495
Mikro-Makro Bütünleştirilmesinin Örnekleri 496
Bütünleştirilmiş Sosyoloji Paradigması 496
Çok Boyutlu Sosyoloji 501
Makrososyolojinin Mikro Temelleri 505
Geleceğe Dönüş: Norbert Elias'ın Biçimlenimci Sosyolojisi 508
Tarzların Tarihi 510
Doğal İşlevler 511
İktidar ve Sivillik 513
Faillik-Yapı Bütünleştirilmesi 517
Başlıca Faillik-Yapı Bütünleşmesi Örnekleri 517
Habitus ve Alan 525
Habitus ve Alanı Uygulamak 531
Pratik Kuramı 534
Yaşam-Dünyasının Sömürgeleştirilmesi 536
Faillik-Yapı Litaratürü İçinde Başlıca Farklılıklar 541
Faillik-Yapı ve Mikro-Makro Bağlantılar: Temel Farklılıklar 543

KISIM IV Modernden Postmoderne Toplum Kuramı (ve Ötesi) 547

BÖLÜM 14 Modernlikle İlgili Çağdaş Kuramlar 547
Modernlik Üzerine Klasik Kuramcılar 547
Modernliğin Juggernaut'u 549
Modernlik ve Sonuçları 551
Modernlik ve Kimlik 554
Modernlik ve Mahremiyet 555
Risk Toplumu 556
Riskler Oluşturma 557
Risklerin Üstesinden Gelme 558
Modernlik ve Holokost 559
Modernliğin Bir Ürünü 559
Bürokrasinin Rolü 560
Holokost ve Rasyonelleşme 561
Akışkan Modernlik 563
Modernliğin Tamamlanmamış Projesi 564
Postmodernistler Karşısında Habermas 568
Benlik, Toplum ve Din 569
Modernlik ve Benlik 570
Modernliğin Toplumsal İmgelemi 571
Seküler Bir Çağda Din 573
Enformasyonculuk ve Ağ Toplumu 575

BÖLÜM 15 Küreselleşme Kuramı 580
Küreselleşme Üzerine Başlıca Çağdaş Kuramcılar 583
Küreselleşmenin "Denetimden Çıkmış Dünya"sı Üzerine Anthony Giddens 583
Ulrich Beck, Küreselleşme Politikaları ve Kozmopolitlik 583
Küreselleşmenin İnsani Sonuçları Üzerine Zygmunt Bauman 585
Kültür Kuramı 586
Kültürel Farklılıkçılık 586
Kültürel Yöndeşme 590
"McDonaldlaşma" 591
McDonaldlaşma, Yayılmacılık ve Küreselleşme 592
"Hiçin Küreselleşmesi" 593

Kültürel Melezleşme 594
Appadurai'ın "Görünümleri" 596
Ekonomi Kuramı 597
Uluslarüstü Kapitalizm 597
İmparatorluk 599
Siyasal Kuram 602
Neoliberalizm 605
Neoliberalizmi Eleştirmek 609
Karl Polanyi'nin Erken Düşüncesi 609
Neoliberalizme Yönelik (Daha Fazla) Çağdaş Eleştiriler 610
Neoliberalizmin Ölümü 610
Öteki Kuramlar 611

BÖLÜM 16 *Yapısalcılık, Postyapısalcılık ve Postmodern Toplum Kuramı* 613

Yapısalcılık 614
Dilbilimindeki Kökenler 615
Antropolojik Yapısalcılık : Claude Lévi-Strauss 616
Yapısal Marxizm 616
Postyapısalcılık 617
Michel Foucault'nun Fikirleri 619
Giorgio Agamben'in Fikirleri 629
Temel Kavramlar 630
Auschwitz ve Kamp 633
Biyopolitik ve Michel Foucault'nun Eserlerinin Etkisi 634
Agamben'in Büyük Anlatısı ve En Yüksek Amaçları 635
Eleştiriler 636
Postmodern Toplum Kuramı 637
Ilımlı Postmodern Toplum Kuramı: Fredric Jameson 641
Aşırı Postmodern Toplum Kuramı: Jean Baudrillard 646
Eleştiriler ve Post-Postmodern Toplum Kuramı 649

BÖLÜM 17 Yirmibirinci Yüzyılda Toplum Kuramı 655

Eleştirel Irk ve Irkçılık Kuramları 656
Eşcinsellik Kuramı 661
Eşcinsellik Kuramı Nedir? 662
Heteroseksüel/Homoseksüel İkiliği 663
Cinsiyeti İcra Etmek 665
Eleştiriler 667
Eyleyen Ağ Kuramı, Posthümanizm ve Posttoplumsallık 668
Etkilenim Kuramı 675
Temel Kavramlar 677
Etkilenimsel Alan 679
Etkilenimin Politik ve Etik Yönleri 682

EK Sosyoloji Kuramını Çözümlemeye Yönelik Sosyolojik Meta Kuramsallaştırma Taslağı 687

Sosyolojide Meta Kuramlaştırma 687
Pierre Bourdieu'nün Düşünümsel Sosyolojisi 691
Thomas Kuhn'un Fikirleri 693
Sosyoloji: Çok-Paradigmalı Bir Bilim 697
Toplumsal-Olgular Paradigması 697
Toplumsal-Tanım Paradigması 697
Toplumsal-Davranış Paradigması 698
Daha Fazla Bütünleştirilmiş Bir Sosyoloji Paradigmasına Doğru 698
Toplumsal Çözümleme Düzeyleri: Genel Bir Bakış 699

Kaynakça 703

Kısa Yaşam Öyküleri

Abdurrahman İbni Haldun 4
Alexis de Tocqueville 12
Auguste Comte 16
Sigmund Freud 33
Herbert Spencer 38
Karl Marx 50
Emile Durkheim 86
Max Weber 114
Georg Simmel 160
Thorstein Veblen 196
Joseph Schumpeter 198
Robert Park 202
W.E.B. Du Bois 208
C. Wright Mills 216
Talcott Parsons 240
Robert K. Merton 254
Jeffrey C. Alexander 262
Immanuel Wallerstein 306
George Herbert Mead 356
Erving Goffman 374
Harold Garfinkel 392
George Caspar Homans 418
Peter M. Blau 426
Richard Emerson 432
James S. Coleman 446
Dorothy E. Smith 476
Patricia Hill Collins 482
Randall Collins 508
Norbert Elias 512
Pierre Bourdieu 528
Anthony Giddens 550
Jurgen Habermas 566
Michel Foucault 612
George Ritzer 694

Önsöz

Sosyoloji Kuramları'nın bu yeni baskısı, önceki sekiz baskısı gibi, sosyoloji kuramlarının tarihinin ilk ortaya çıkışından en son kuramsal gelişmelere kadar kapsamlı bir tanıtımını sunmaktadır. Önceki baskılarda olduğu gibi amacımız, başlıca klasik kuramcılarla (Marx, Weber, Durkheim ve Simmel) ilgili bir tartışmayı, en önemli çağdaş kuramlar ve kuramcılarla birleştirmektir. Kullanışlı olan tek bir kitap içinde, öğrencilere, hem geçmişteki hem de günümüzdeki sosyoloji kuramları hakkında bilmeleri gereken şeylerin çoğunun yararlı genel bir açıklaması ortaya konulmaktadır.

Kuramlarla ilgi derinlemesine tartışmalara (çoğu kez örneklerle canlandırılan), sosyoloji tarihi içindeki en önemli düşünürlerin birçoğunun bilgilendirici ve çekici — olduğuna inandığımız— kısa yaşam öyküleri eklendi. *Sosyoloji Kuramları*, bir kez daha, alanın erken tarihini (Bölüm 1) ve yakın zamanlardaki gelişmeleri (Bölüm 6) inceleyen iki tarihsel bölüm sunmaktadır. Bu bölümler, öğrencilerin, her kuramcıyı, tarihsel, toplumsal ve siyasal bağlamı içine yerleştirmesine olanak sağlayan bir genel bakışı içermektedir.

Yeni Ortak Yazar

Bu baskıdaki başlıca değişiklik, Jeffrey Stepinsky'nin ortak yazar olarak eklenmesidir. Jeff, George Ritzer'in eski bir öğrencisi ve Kanada, Edmonton'daki Grant MacEvan Üniversitesi'nde Sosyoloji alanında Yardımcı Doçent'tir. Jeff, yeni bir ses getirmektedir ve onun katılması, metnin gelecekte önemini sürdürmesini garantiye almaktadır. Jeff, lisans düzeyinde toplum kuramı derslerinin bir hocası olarak, kuramı öğrenciler açısından ilgi çekici hale getirmeye ve onların kurama erişimlerini sağlama konusunda isteklidir.

Teşekkür

Patricia Lengermann ve Gillian Niebrugge'a, Bölüm 12'yi gözden geçirdikleri için teşekkür etmek isteriz. Onların bölümü, sadece, bu kitabı daha güçlü kılmamış aynı zamanda bu kitaptan bağımsız kuramlaştırma üzerinde de güçlü bir etki yaratmıştır. Ayrıca Niklas Luhmann'la ilgili alt bölüme (Bölüm 7'de) katkısı dolayısıyla Matthias Junge'a ve eşcinsellik kuramına (Bölüm 17'de) katkısı dolayısıyla Mike Ryan'a teşekkür ederiz. Doug Goodman'a (altıncı baskının ortak yazarı) da birçoğu bu metinde bulunmayı sürdüren katkıları için teşekkür ederiz. Aynı zamanda bu gözden geçirmeler boyunca sürekli katkı sağlayan McGraw-Hill çalışanlarına teşekkür ederiz.

Ayrıca kitabı okuyarak, yorumlarıyla ve önerileriyle katkıda bulunanlara teşekkürler:

James J. Chriss, *Cleveland State University*
Rebecca Jean Emigh, *University of California, Los Angeles*
David Allan Ford, *University of Central Oklahoma*
William J. Haller, *Clemson University*
Diane Kayongo-Male, *South Dakota State University*

Eleanor A. LaPointe, *Rutgers University*
Darek Niklas, *Rhode Island College*
Fabio Rojas, *Indiana University*

George Ritzer & Jeffrey Stepnisky

K I S I M I

Klasik Sosyoloji Kuramları

B Ö L Ü M 1

Ana Hatlarıyla Sosyoloji Kuramının Tarihi: İlk Yıllar

Bölümün Ana Hatları

Giriş
Sosyoloji Kuramının Gelişimi Açısından Toplumsal Güçler
Entelektüel Güçler ve Sosyoloji Kuramının Yükselişi
Fransız Sosyolojisinin Gelişimi
Alman Sosyolojisinin Gelişimi
İngiliz Sosyolojisinin Gelişimi
İlk Dönem İtalyan Sosyolojisinin Kilit Şahsiyeti
Yüzyılın Dönümünde Avrupa Marxizmi İçindeki Gelişmeler
Klasik Sosyoloji Kuramlarının Günümüzde Geçerliliği

Sosyoloji kuramını tanıtmak için tasarlanmış bir kitaba, çeşitli kuramların birtakım tek-cümle özetleri ile başlamak yararlıdır.

- Modern dünya, hiçbir kaçış yolu olmayan rasyonel sistemlerin demir kafesidir.
- Kapitalizm kendi yıkımının tohumlarını ekmeye eğilimlidir.
- Modern dünya, önceki toplumlardan daha az ahlaki uyum içinde bulunur.
- Kent, belirli bir kişi tipi üretir.
- İnsanlar, toplumsal yaşamlarında çeşitli teatral performanslar sergileme eğilimi gösterirler.
- Toplumsal dünya, karşılıklı alışveriş ilişkilerinin ilkeleri ile tanımlanır.
- İnsanlar, en sonunda kendilerini köleleştiren toplumsal dünyalar yaratırlar.
- İnsanlar, her zaman kendilerini kısıtlayan toplumsal dünyaları değiştirme kabiliyetine sahiplerdir.
- Toplum, toplumsal yapıların ve işlevlerin bütünleşmiş bir sistemidir.

- Toplum, her zaman zıvanadan çıkması muhtemel olan "denetimden çıkan bir makinedir".
- Batı dünyası, bir liberalleşme süreci geçirmiş görünmesine karşın aslında artarak baskıcı hale gelmiştir.
- Dünya, otantik olmayanın, sahte olanın ve gerçekliğin simülasyonlarının gitgide daha fazla tanımladığı yeni bir postmodern çağa girmiştir.
- Çelişkili bir biçimde, küreselleşme, "hiç şey"in dünya çapında yayılması ile ilişkilidir.
- İnsani olmayan nesneler, ağlarda kilit aktörler olarak gitgide daha fazla görülürler.

Bu kitap, okurun, bunları ve başka birçok kuramsal fikri olduğu kadar, içinden bu fikirlerin türetildiği daha büyük kuramları daha iyi anlamasına yardımcı olmak için yazılmıştır.

Giriş

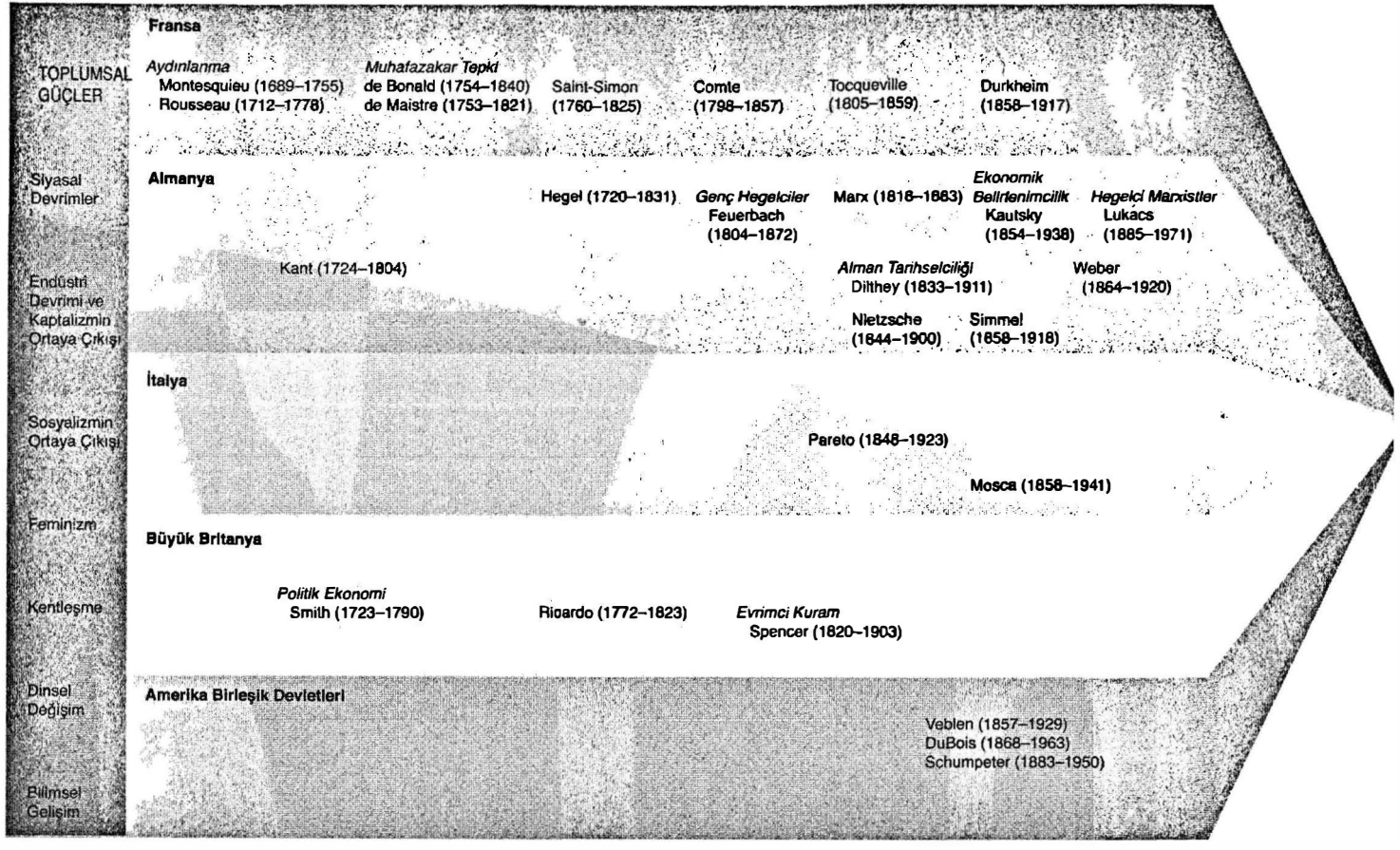
Sosyoloji kuramının bir tarihini ortaya koymak önemli bir görevdir (S. Turner, 1998) fakat buna sadece iki bölüm (1 ve 6) ayırdığımız için son derece seçici bir tarihsel taslak sunmaktayız (Giddens, 1995). Buradaki fikir, sonraki kuramcılarla ve kuramlarla ilgili tartışmaları, okurların daha geniş bir bağlama koymalarına yardımcı olması gereken bir çerçeve sağlamaya yöneliktir. Okur, sonraki bölümlerde ilerledikçe, tartışmaları kendi bağlamlarına yerleştirmek için bu iki genel bölüme dönmenin yararlılığı görülecektir. (Arada bir geri dönerek, o bölümlerde değinilen tarihlerin şematik temsilleri olan Şekil 1.1 ve 6.1'e göz atmak özellikle yararlı olacaktır.)

Bu kitabın bütünlüğü içinde ele alınan kuramların *çok kapsamlı* uygulamaları vardır, bu kuramlar *merkezi olarak önemli toplumsal konular*la ilgilenirler ve *zamana yenik düşmemişler*dir. Bu ölçütler, bu kitapta kullanılan *sosyoloji kuramı* tanımını oluşturur.[1]

Bölüm 1'de tartışılan birtakım düşünürler (Örneğin, Herbert Spencer ve Auguste Comte), daha sonra ayrıntılı olarak incelenmeyecektir çünkü bu düşünürler, tarihsel meraktan çok daha fazla ilgi çekmez. Diğer kuramcılar (Örneğin Karl Marx, Max Weber ve Emile Durkheim), Bölüm 1'de tartışılacak ve devam eden önemleri nedeniyle daha sonra ayrıntılı olarak incelenecektir. Burada odak noktası, sosyologların kuramsal çalışmaları veya sosyolojide önemli olarak tanımlanan, başka alanlardaki bireylerin yaptığı çalışmalardır. Kısa ve öz bir şekilde ifade etmek gerekirse, bu kitap, zamana yenik düşmeyen (veya böyle olma umudu veren) "büyük fikirler" –temel toplumsal konularla ilgilenen ve geniş kapsamlı olan fikir sistemleri– hakkındadır.

Sosyoloji kuramının ne zaman başladığı ile ilgili kesin bir tarih belirleyemeyiz. Tarihin erken zamanlarından beri insanlar toplumsal yaşam hakkında düşünmekte ve

[1] Bu ölçütler, (klasik) sosyoloji kuramı tanımımızı oluşturur. Böyle bir tanım, bu türden kuram kitaplarında çoğunlukla kullanılan biçimsel, "bilimsel" tanımlara (Jasso, 2001) karşıttır. Bilimsel bir tanım şöyle olabilir; bir kuram, bilginin, açıklamanın ve toplumsal yaşamla ilgili öngörünün sistemleştirilmesine ve yeni araştırma hipotezlerinin oluşturulmasına fırsat veren birbiriyle ilişkili önermelerin bir dizisidir (Faia, 1986). Böyle bir tanımın birtakım çekicilikleri olmasına karşın bu kitapta tartışılan fikir sistemlerinin birçoğuna kolaylıkla uymaz. Başka bir ifadeyle, çoğu klasik kuram, kuramın biçimsel bileşenlerinin birinin veya daha fazlasının gereklerini karşılamadığı halde çoğu sosyolog tarafından kuram olarak kabul edilir.



ŞEKİL 1.1 *Sosyoloji Kuramı: İlk Yıllar*



ABDULRAHMAN İBNİ HALDUN

Kısa Yaşam Öyküsü

Sosyolojiyi yalnızca görece modern, Batılı bir fenomen olarak düşünmeye yönelik bir eğilim vardır. Bununla birlikte, aslında araştırmacılar, uzun zaman önce ve dünyanın başka kısımlarında sosyolojik fikirler ve kuramlar geliştiriyorlardı. Bunun bir örneği Abdurrahman İbni Haldun'dur.

İbni Haldun, 27 Mayıs 1332'de Kuzey Afrika'da, Tunus'ta doğdu (Faghirzadeh, 1982). Eğitimli bir ailede doğan İbni Haldun, Kuran (Müslümanların kutsal kitabı), matematik ve tarih konularında eğitim gördü. Yaşantısı süresince, Tunus, Fas, İspanya ve Cezayir'de çeşitli hükümdarlara, elçi, saray nazırı ve araştırmacılar kurulunun üyesi olarak hizmet etti. Devleti yönetenlerin dini liderler olmadıklarına inandığı için iki yılını Fas'ta hapishanede geçirdi. İbni Haldun, yaklaşık yirmi yıllık siyasal etkinlikten sonra Kuzey Afrika'ya döndü ve orada beş yıl süresince yoğun bir araştırma ve yazma faaliyetinde bulundu. Bu dönem boyunca ürettiği eserler, onun ününü artırdı ve Kahire'de El-Ezher Camisi ve Üniversitesi'nde İslami araştırma merkezinde bir öğretici olmasını sağladı. İbni Haldun, toplum ve sosyoloji konusundaki çok izlenen derslerinde sosyolojik düşüncenin tarihsel gözlemle bağlantısını kurmanın önemini vurguladı.

İbni Haldun 1406'da öldüğünde, çağdaş sosyoloji ile benzer olan birçok fikri içeren eserler üretti. Toplumun bilimsel olarak incelenmesine, ampirik araştırmaya ve toplumsal fenomenlerin nedenini aramaya bağlı kaldı. Çeşitli toplumsal kurumlara (örneğin siyaset ve ekonomi) ve onların birbiriyle ilişkilerine büyük önem verdi. İlkel ve modern toplumları karşılaştırmaya ilgi gösterdi. İbni Haldun'un klasik sosyoloji üzerinde çarpıcı bir etkisi olmadı fakat genelde araştırmacılar, özelde İslam araştırmacıları onun eserini yeniden keşfettikçe, büyük bir tarihsel öneme sahip olduğu görülebilecektir.

toplumsal yaşamın kuramını geliştirmektedir. Fakat biz, Yunanlıların veya Romalıların tarihlerinin ilk dönemine hatta Orta Çağlara geri gitmeyeceğiz. Olson (1993), sosyoloji geleneğinin, 1600'lerin ortalarına ve James Harrington'un ekonomi ve siyasa arasındaki ilişki hakkındaki eserine kadar izini sürmesine karşın, biz onyedinci yüzyıla kadar bile geri gitmeyeceğiz. O çağlara dönmememizin nedeni, insanların o çağlarda sosyolojiyle ilgili fikirlere sahip olmamaları değil o zamanlara yönelik çabalarımızın çok az getirisinin olmasıdır; o çağlara geri gitseydik modern sosyoloji açısından geçerli olan çok az fikir çıkarmak için çok fazla zaman harcamamız gerekirdi. Her halükârda, o çağların düşünürlerinin hiçbiri kendisini sosyolog olarak düşünmedi ve bugün çok azının sosyolog olduğu düşünülür. (Bir istisnanın irdelenmesi için İbni Haldun'un kısa biyografik hikâyesine bakınız.) Sadece 1800'lerde açıkça sosyologlar olarak tanımlanabilecek düşünürlere rastlamaya başlarız. Bunlar ilgilendiğimiz klasik sosyoloji düşünürleridir (Camic, 1997; kuramı klasik yapan şeyin ne olduğu hakkında bir tartışma için bkz. Collins, 1997b; R. Connell, 1997) ve onların fikirlerini şekillendiren temel toplumsal ve entelektüel güçleri incelemeye başlamaktayız.

Sosyoloji Kuramının Gelişimi Açısından Toplumsal Güçler

Tüm entelektüel alanları, toplumsal çevreleri büyük ölçüde biçimlendirir. Bu durum, sadece toplumsal çevreden türemeyen aynı zamanda toplumsal çevreyi kendisinin başlıca konusu olarak kabul eden sosyoloji için özellikle doğrudur. Bu bölümde, ondokuzuncu yüzyıldaki ve yirminci yüzyılın başındaki en önemli toplumsal koşulların, sosyolojinin gelişiminde en fazla öneme sahip olan koşulların birkaçı üzerinde kısaca odaklanacağız. Bunlar, sosyolojinin gelişiminde en fazla önemi olan koşullardır. Aynı zamanda, sosyoloji kuramı tarihindeki başlıca şahsiyetleri tanıtmaya başlayacağız.

Siyasal Devrimler

1789'daki Fransız Devriminin çığırını açtığı ve ondokuzuncu yüzyıl boyunca devam eden uzun siyasal devrimler dizisi, sosyolojik kuramlaştırmanın ortaya çıkışında en doğrudan etmendi. Bu devrimlerin çok sayıda toplum üzerindeki etkisi çok büyüktü ve sonuçta çok sayıda pozitif değişim meydana geldi. Bununla birlikte, ilk kuramcıların birçoğunun dikkatini çeken, bu tür değişimlerin pozitif sonuçları değil, negatif etkileriydi. Bu yazarları, özellikle Fransa'da ortaya çıkan kaos ve düzensizlik rahatsız etti. Toplumun düzenini onarma arzusunda birleşiyorlardı. Bu dönemin bazı daha aşırı düşünürleri, kelimenin tam anlamıyla Orta Çağın huzurlu ve görece düzenli zamanlarına geri dönmek istediler. Daha bilge düşünürler, toplumsal değişimin böyle bir geri dönüşü olanaksızlaştırdığını kavradılar. Bu yüzden, böyle bir geri dönüş yerine, onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyılların siyasal devrimleri tarafından altüst edilmiş toplumlarında düzenin yeni temellerini bulmaya çabaladılar. Toplumsal düzen konusunun bu önemi, klasik sosyoloji kuramcılarının, özellikle Comte, Durkheim ve Parsons'ın başlıca ilgilerinden biriydi.

Endüstri Devrimi ve Kapitalizmin Ortaya Çıkışı

Büyük ölçüde ondokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında birçok Batı toplumunda hızla yayılan Endüstri Devrimi, sosyoloji kuramını biçimlendirme açısından en az siyasal devrim kadar önemliydi. Endüstri Devrimi tek bir olay değil, Batı dünyasının büyük ölçüde tarımsal bir sistemden ağırlıklı olarak endüstriyel bir sisteme dönüşmesiyle doruğa ulaşan birbiriyle ilişkili birçok gelişmeydi. Çok sayıda insan, çiftlikleri ve tarımsal işleri, büyümeye başlayan fabrikalarda ortaya çıkan endüstriyel uğraşlar için terk etti. Fabrikaların kendileri, uzun süre ardı ardına gelen teknolojik ilerlemeler yoluyla dönüştürüldü. Endüstrinin ve doğmakta olan kapitalist ekonomik sistemin gereksinim duyduğu birçok hizmeti sağlamak için büyük ekonomik bürokrasiler ortaya çıktı. Bu ekonomide ideal, endüstriyel sistemin birçok ürününün mübadele edebilmesini sağlayan serbest bir pazardı. Bu sistem içinde çoğunluk, düşük ücretler için uzun saatler çalışırken çok az kişi, büyük kazançlar sağladı. Endüstriyel sisteme karşı ve genel olarak kapitalizme karşı bir tepki gelişti ve bu da kapitalist sistemi yıkmayı amaçlayan çeşitli radikal hareketlere olduğu kadar emek hareketine yol açtı.

Endüstri Devrimi, kapitalizm ve bunlara karşı tepki, hepsi de Batı toplumunda sosyologları büyük ölçüde etkileyen çok büyük bir kargaşaya neden oldu. Sosyoloji

kuramının ilk dönem tarihindeki dört temel şahsiyet –Karl Marx, Max Weber, Emile Durkheim ve Georg Simmel- daha az önemli düşünürler gibi, bu değişimlerle ve bunların bir bütün olarak toplum için yarattığı sorunlarla meşgul oldular. Onlar, yaşantılarını bu sorunlarla ilgili çalışma yaparak geçirdiler ve bunları çözmeye yönelik programlar geliştirmek için çaba gösterdiler.

Sosyalizmin Ortaya Çıkışı

Kapitalizm ve endüstriyel sistemin aşırılıkları ile baş etmeyi amaçlayan bir dizi değişim, "sosyalizm" başlığı altında toplanabilir (Beilharz, 2005g). Bazı sosyologlar, sosyalizmi endüstriyel sorunlara bir çözüm olarak destekledikleri halde sosyologların, çoğu, kişisel olarak ve entelektüel olarak ona karşıydı. Bir tarafta, Karl Marx, kapitalist sistemi yıkmayı ve onun yerine sosyalist bir sistem geçirmeyi aktif olarak destekledi. Marx, başlı başına bir sosyalizm kuramı geliştirmediği halde, kapitalist toplumun çeşitli yönlerini eleştirmeye çok zaman harcadı. Üstelik sosyalist toplumların ortaya çıkışına yardımcı olacağını umduğu çeşitli siyasal etkinliklere girişti.

Bununla birlikte, sosyoloji kuramının ilk yıllarında Marx alışılmışın dışında biriydi. Weber ve Durkheim gibi ilk kuramcıların çoğu, sosyalizme (en azından Marx'ın öngördüğü biçimiyle) karşıydı. Onlar, kapitalist toplum içindeki sorunları kabul etmelerine karşın, Marx'ın ileri sürdüğü sosyalist devrim için değil kapitalizm içinde toplumsal reform için çabaladılar. Onlar, kapitalizmden korktuklarından daha fazla sosyalizmden korktular. Sosyoloji kuramının biçimlenmesinde bu korku, Marx'ın kapitalizme karşı sosyalist alternatifi desteklemesinden çok daha büyük bir rol oynadı. Gerçekte, birçok örnekte göreceğimiz gibi sosyoloji kuramı, Marxçı kurama karşı ve daha genel olarak sosyalist kurama karşı bir tepki olarak gelişti.

Feminizm

Bir anlamda, feminist bir bakış açısı her zaman olmuştur. Kadınlar ikinci plana itildikleri her yerde –ve onlar neredeyse her zaman ve her yerde ikinci plana itilmişlerdir– bu durumu bir biçimde kavramış ve karşı çıkmış görünürler (Lerner, 1993). Öncülerin ortaya çıkışı 1630'lara kadar götürülebilmesine karşın, feminist etkinlik ve yazın, modern Batı tarihinin özgürlükçü hareketleri içinde üst düzeyde gelişme gösterdi: 1780'lerde ve 1790'larda Amerikan ve Fransız devrimlerini kuşatan tartışmalar içinde ilk üretken fırtına; 1850'lerde köleliğe karşı ve orta sınıfın siyasal hakları için seferberliğin bir parçası olarak çok daha fazla örgütlü ve odaklanmış bir çaba; yirminci yüzyılın başında, özellikle Birleşik Devletler'deki İlerlemeci Dönemde kadınların oy hakkı için ve endüstriyel ve sivil reform yasaları için kitlesel bir seferberlik yapıldı.

Tüm bunların, sosyolojinin gelişimi üzerinde, özel olarak alandaki veya alanla ilişkisi olan birtakım kadınların eserleri üzerinde etkisi oldu –Harriet Martineau (Vetter, 2008), Charlotte Perkins Gilman, Jane Addams, Florence Kelley, Anna Julia Cooper, Ida Wells-Barnet, Marianne Weber ve Beatrice Potter Webb bunlardan birkaçıdır. Fakat zamanla sosyolojiyi mesleki bir iktidar temeli olarak düzenleyen erkekler tarafından onların eserleri, bütünlüğü bozularak, değeri düşürülerek veya sosyolojinin genel kaydı dışında tutularak mesleğin uçlarına itildi. Feminist ilgiler, marjinal erkek

kuramcıların veya gitgide artarak marjinalleşen kadın kuramcıların eserleri vasıtasıyla, sosyolojiye ancak uçlardan sokuldu. Meslekte merkezi bir konum üstlenen kişiler –Spencer'dan Weber'e ve Durkheim'a– sosyoloji olarak betimledikleri ve açıkça öncülüğünü yaptıkları alan içinde eleştirel bir şekilde değil alışılagelmiş bir şekilde tepki göstedikleri toplumsal cinsiyet konusunu önemsizleştirerek etraflarında dolaşan feminist iddialara temelde muhafazakâr tepkiler gösterdiler. Bu yolla onlar, sosyoloji kuramının önemli bir kısmını sanki kadınlar yazıyormuş gibi tepki gösterdiler. Feminist iddialara eril tepkinin tarihinin bir parçası da olan meslek içindeki bu toplumsal cinsiyet politikasının tarihi ancak şimdi yazılmaktadır (örneğin, bkz. Deegan, 1988; R. Fitzpatrick, 1990; L. Gordon, 1994; Lengermann ve Niebrugge-Brantley, 1988; Rosenberg, 1982).

Kentleşme

Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda çok sayıda insan, kısmen Endüstri Devriminin bir sonucu olarak, kırsal kökenlerinden koparak kent ortamlarına hareket ettiler. Bu kitlesel göçe, büyük ölçüde kent alanlarında endüstriyel sistemin yarattığı işler neden oldu. Fakat bu göç, kent yaşantısına uyum sağlamak zorunda olan insanlar için birçok zorluğu barındırıyordu. Dahası, şehirlerin büyümesi, aşırı kalabalıklaşma, kirlilik, gürültü, trafik ve benzerini kapsayan görünürde sayısız kent sorununa yol açtı. Kent yaşantısının doğası ve sorunları, ilk sosyologlardan birçoğunun özellikle Max Weber ve Georg Simmel'in dikkatini çekti. Aslında, Amerikan sosyolojisinin ilk büyük okulu olan Chicago okulunu, büyük ölçüde, kente verdiği önem ve Chicago'yu kentleşme ve sorunlarının araştırıldığı bir laboratuar olarak kullanmaya yönelik ilgisi belirledi.

Dinsel Değişim

Siyasal devrimler, Endüstri Devrimi ve kentleşmenin beraberinde getirdiği toplumsal değişimlerin, dinsellik üzerinde derin bir etkisi oldu. İlk sosyologların çoğunun dini bir geçmişi vardı ve aktif olarak, bazı durumlarda ise mesleki olarak dinle meşgul oldular (Hinkle ve Hinkle, 1954). Bu sosyologlar dinsel yaşantılarında sahip olduklarıyla aynı amaçları sosyolojide benimsediler. İnsanların yaşantılarını iyileştirmeyi arzu ettiler (Vidich ve Lyman, 1985). Bazıları (Comte gibi) sosyolojiyi bir dine dönüştürdü. Diğerlerinin sosyolojik kuramları belirgin bir dinsel bir etkiye sahipti. Durkheim, başlıca eserlerinden birini din üzerine yazdı. Ahlak sadece Durkheim'ın sosyolojisinde değil Talcott Parsons'ın eserinde de anahtar bir rol oynadı. Aynı zamanda Weber'in eserinin büyük bir kısmı dünya dinlerine ayrıldı. Marx da dinselliğe ilgi gösterdi fakat onun yönelimi çok daha eleştireldi. Spencer, dini ("kiliseye ait kurumlar"), toplumun önemli bir bileşeni olarak tartıştı.

Bilimin Gelişimi

Sosyoloji kuramı geliştikçe sadece kolejlerde ve üniversitelerde değil aynı zamanda bir bütün olarak toplumda bilimin önemi arttı. Bilimin teknolojik ürünleri, yaşamın her kesimine yayılıyordu. En başarılı bilimlerle (fizik, biyoloji ve kimya) bağlantısı olanlar, toplumda onurlu konumlara uygun görüldüler. Sosyologlar (özellikle Comte, Durkheim, Spencer, Mead ve Schutz) baştan itibaren bilimle meşgul oldular ve bir-

çoğu, sosyolojiyi, başarılı fiziksel ve biyolojik bilimlere göre biçimlendirmek istediler. Bununla birlikte, bilimsel modeli canssperane kabul edenler ile toplumsal yaşantının kendine özgü niteliğinin bilimsel modelin toptan uyarlanmasını zorlaştırdığını ve mantıksızlaştırdığını düşünenler (Weber gibi) arasında bir tartışma gelişti (Lepenies, 1988). Alandaki temel dergilere, en azından Birleşik Devletlerdekilere bir göz atmak bile sosyolojiyi bir bilim olarak destekleyenlerin ağırlıkta olduğunu gösterdiği halde sosyoloji ve bilim arasındaki ilişki konusu bugüne kadar tartışıldı.

Entelektüel Güçler ve Sosyoloji Kuramının Ortaya Çıkışı

Toplumsal etmenler önemli olduğu halde, bu bölümün öncelikli odak noktası, sosyoloji kuramının biçimlenmesinde merkezi bir rol oynayan entelektüel güçlerdir. Kuşkusuz gerçek dünyada entelektüel etmenler toplumsal güçlerden ayrılamaz. Örneğin aşağıdaki tartışmada Aydınlanma hareketinin, yukarıda tartışılan toplumsal değişimlerle yakından ilişkili olduğunu ve onların entelektüel temelini sağladığını göreceğiz.

Toplum kuramlarını biçimlendiren birçok entelektüel güç, onların etkilerinin öncelikle hissedildiği ulusal bağlam içinde tartışılmaktadır (Levine, 1995; Rundell, 2001). Aydınlanma ve onun sosyoloji kuramının gelişimi üzerindeki etkilerine Fransa'dan başlıyoruz.

Aydınlanma

Birçok gözlemciye göre aydınlanma sosyolojinin sonraki evrimi açısından kritik bir gelişmeyi oluşturur. (Hawthorn, 1976; Hughes, Martin ve Sharrock, 1995; Nisbet, 1967; Zeitlin, 1996). Aydınlanma, felsefi düşüncede dikkate değer bir entelektüel gelişim ve değişim dönemiydi.[2] Uzun süre deavam eden birtakım fikirler ve inançlar -bunlardan birçoğu toplumsal yaşantıyla ilişkiliydi- Aydınlanma süresince yıkıldı ve onların yerine başkaları geçti. Fransız filozoflar Charles Montesquieu (1689-1755) ve Jean Jacques Rousseau (1712-1778) Aydınlanmayla ilişkili en dikkat çekici düşünürlerdi (B. C. J. Singer, 2005a, 2005b). Bununla birlikte, Aydınlanmanın sosyoloji kuramı üzerindeki etkisi, doğrudan ve pozitif olmasından daha çok dolaylı ve negatifti. Irving Zeitlin'in ifade ettiği gibi, "Sosyoloji ilk döneminde, Aydınlanmaya bir tepki olarak gelişti" (1996:10).

Aydınlanmayla ilişkili düşünürler her şeyden önce iki entelektüel akımdan – onyedinci yüzyıl felsefesi ve bilimi– etkilendi.

Onyedinci yüzyıl felsefesi, René Descartes, Thomas Hobbes ve John Locke gibi düşünürlerin eserleriyle ilişkiliydi bu felsefe rasyonel anlamı olan büyük, genel ve soyut fikir sistemlerinin üretilmesini vurguladı. Aydınlanmayla ilişkili olan sonraki düşünürler, fikirlerin sistemlerinin genel olmaları gerektiği ve rasyonel anlamlarının olması gerektiği fikrini reddetmediler, fakat fikirlerini gerçek dünyadan türetmek ve orada test etmek için büyük çabalar gösterdiler. Başka bir ifadeyle, onlar ampirik araştırmayı akıl ile birleştirmek istediler (Seidman, 1983:36-37). Bunun modeli,

[2] Bu kısım Irving Zeitlin'in (1996) eserine dayanır. Zeitlin'in çözümlemesi, tutarlılığı nedeniyle sunulduğu halde, bazı sınırlılıkları vardır: (a) Aydınlanmayla ilgili daha iyi çözümlemeler vardır, (b) sosyolojinin gelişmesini biçimlendiren olan başka birçok başka etmen vardır ve (c) Zeitlin ele aldığı örneği zaman zaman abartır (örneğin Marx'ın etkisi konusunda). Fakat bu bölümdeki amaçlarımız dikkate alındığında Zeitlin'in eseri bir bütün olarak yararlı bir başlangıç noktası sağlar.

bilimdi, özellikle Newtoncu fizikti. Bu noktada, toplumsal konulara bilimsel yöntemin uygulanmasının ortaya çıkışını görürüz. Aydınlanma düşünürleri, fikirlerin en azından kısmen gerçek dünyadan türetilmiş olmasını istemelerinin yanında bu fikirlerin toplumsal dünyaya, özellikle bu dünyanın eleştirel çözümlenişi vasıtasıyla, yararlı olmasını da istediler.

Genel olarak, Aydınlanmanın kendine özgü yönü, insanların akıl ve ampirik araştırma yoluyla evreni kavrayabileceği ve denetleyebileceği şeklindeki inançtı. Buradaki görüş şuydu; doğal yasalar, fiziksel dünyaya egemen olduğu için onların toplumsal dünyaya da egemen olması muhtemeldi. Bu yüzden, akıl ve araştırmadan yararlanarak bu toplumsal yasaları keşfetmek felsefeciye kalıyordu. Aydınlanma felsefecileri, toplumsal dünyanın nasıl işlediğini bir kez anladıklarında onların pratik bir amaçları da –"daha iyi", daha rasyonel bir dünya yaratmak– oldu.

Aydınlanma felsefecileri, aklı vurgulama yoluyla geleneksel otoriteye inancı reddetme eğilimi gösterdiler. Bu düşünürler geleneksel değerleri ve kurumları incelediklerinde çoğu kez onların irrasyonel olduklarını –yani, insan doğasına aykırı olduklarını ve insani büyümeyi ve gelişimi engelleyici olduklarını– gördüler. Aydınlanmanın pratik ve değişim-yönelimli felsefecilerinin görevi, bu irrasyonel sistemlerin üstesinden gelmekti. Aydınlanma düşüncesinden en doğrudan ve pozitif olarak etkilenen kuramcılar Alexis de Tocqueville ve Karl Marx olduğu halde Marx, ilk kuramsal fikirlerini Almanya'da biçimlendirdi.

Aydınlanmaya Muhafazakâr Tepki

Görünürde, Fransız klasik sosyoloji kuramının, Marx'ın kuramı gibi, Aydınlanmadan doğrudan ve pozitif olarak etkilendiğini düşünebiliriz. Fransız sosyolojisi, Aydınlanmaya tepki olarak gelişen bir dizi fikir tarafından biçimlendikten sonra rasyonel, ampirik, bilimsel ve değişim-yönelimli hale geldi. Seidman'a göre "Aydınlanma-karşıtı ideoloji, Aydınlanma liberalizminin adeta tersine çevrilişini temsil etmiştir. Aydınlanma eleştirmenlerinde, modernist öncüllerin yerine güçlü bir modernizm-karşıtı duygu bulabiliriz" (1983:51). Göreceğimiz gibi, genelde sosyoloji, özel olarak Fransız sosyolojisi başlangıçtan itibaren Aydınlanma fikirleri ve Aydınlanma-karşıtı fikirlerin rahatsız edici bir karışımı olmuştur.

Aydınlanma fikirlerine en aşırı muhalefet biçimi, Louis de Bonald (1754-1840) ve Joseph de Maistre'nin (1753-1821) fikirlerinin temsil ettiği Fransız Katolik karşı-devrimci felsefeydi (Reedy, 1994; Bradley, 2005a, 2005b). Bu insanlar, sadece Aydınlanmaya değil, Aydınlanmanın düşünme karakteristiği türünün bir ürünü olarak gördükleri Fransız Devrimine karşı da tepki gösteriyorlardı. Örneğin Bonald, devrimci değişimlerden rahatsızdı ve Orta Çağın barış ve uyumuna geri dönüşü çok arzuluyordu. Bu görüş açısından Tanrı toplumun kaynağıydı, bu nedenle Aydınlanma felsefecilerine göre çok önemli olan akıl, geleneksel dini inançlardan aşağı görüldü. Üstelik toplumu Tanrı yaratmış olduğu için insanların toplumu kurcalamaması gerektiğine ve kutsal bir yaratımı değiştirmeye çalışmamaları gerektiğine inanıldı. Bundan dolayı Bonald, ataerkil, tekeşli aile, monarşi ve Katolik Kilise gibi geleneksel kurumların altını oyan her şeye karşı çıktı.

Bonald, muhafazakâr tepkinin oldukça aşırı bir biçimini temsil etmesine karşın onun eseri, bu muhafazakar tepkinin genel öncüllerini ortaya koyan yararlı bir giriştir.

Muhafazakârlar, Aydınlanmanın "naif" rasyonalizmi olarak gördükleri şeye yüz çevirdiler. Toplumsal yaşantının irrasyonel yönlerini kabul etmekle kalmadılar, aynı zamanda onlara pozitif değer atfettiler. Bu yüzden gelenek, hayal gücü, duygululuk ve din gibi fenomenleri, toplumsal yaşantının yararlı ve gerekli parçaları olarak gördüler. Çalkantıdan hoşlanmadıklarından ve mevcut düzeni sürdürmeye çabaladıklarından dolayı, bozucu güçler olarak gördükleri Fransız Devrimi ve Endüstri Devrimi gibi gelişmeler onları çok üzdü. Muhafazakârlar toplumsal düzeni vurgulama eğilimindeydiler, bu vurgu, birkaç sosyoloji kuramcısının eserlerinin merkezi temaları haline geldi.

Zeitlin (1996), muhafazakâr tepkiden doğduğuna ve klasik Fransız sosyoloji kuramının gelişiminin temelini sağladığına inandığı temel önermeleri ana hatlarıyla ortaya koydu.

1. Aydınlanma düşünürleri, bireyi vurgulama eğilimindeyken, muhafazakâr tepki, topluma ve büyük-ölçekli olgulara yönelik temel bir sosyolojik ilgiye ve onların vurgulanmasına yol açtı. Toplum, basitçe bireylerin toplamından daha fazla bir şey olarak görüldü. Toplum, kendine ait gelişim yasaları ve geçmişte derin kökleri olan kendine ait bir varoluşa sahip olarak görüldü.
2. Toplum en önemli çözümleme birimiydi ve bireyden daha önemli görüldü. Bireyi, öncelikle sosyalleşme süreci yoluyla üreten toplumdu.
3. Birey toplum içinde en temel öğe olarak bile görülmedi. Bir toplum, roller, konumlar, ilişkiler, yapılar ve kurumlar gibi tamamlayıcı parçalardan meydana geliyordu. Bireylerin, toplum içindeki bu birimleri doldurmaktan pek fazlasını yapmadıkları düşünüldü.
4. Toplumun parçaları birbiriyle ilişkili ve birbirine bağımlı olarak görüldü. Aslında bu ilişkiler, toplumun çok önemli bir temeliydi. Bu görüş, muhafazakâr siyasal yönelime yol açtı. Yani, parçalar birbiriyle ilişkili olarak ele alındığından, bunu, bir parçanın değiştirilmesinin diğer parçaların ve en sonunda sistemin bir bütün olarak sarsılmasına yol açabileceği görüşü izledi. Bu da toplumsal sistemdeki değişimlerin aşırı özenle yapılması gerektiği anlamına geliyordu.
5. Değişim sadece topluma ve bileşenlerine değil aynı zamanda toplumdaki bireylere bir tehdit olarak görüldü. Toplumun çeşitli bileşenlerinin, insanların gereksinimlerini tatmin ettiği düşünüldü. Kurumlar aksadığında, insanların bundan sıkıntı çekmeleri ve bunun da toplumsal bir düzensizliğe yol açması olasıydı.
6. Genel eğilim, toplumun çeşitli büyük-ölçekli bileşenlerini hem toplum hem de onun içindeki bireyler için yararlı görmekti. Sonuç olarak mevcut toplumsal yapıların ve toplumsal kurumların negatif etkilerini inceleme isteği çok azdı.
7. Aile, komşuluk, dini ve mesleki gruplar gibi küçük birimler de bireyler ve toplum için gerekli görüldü. Onlar, modern toplumlarda insanların hayatta kalmak için gereksinim duydukları yakın, yüz yüze çevreler sağlıyordu.
8. Endüstrileşme, kentleşme ve bürokratikleşme gibi modern toplumsal değişimleri, düzen bozucu etkilere sahip olarak görmeye yönelik bir eğilim vardı. Bu değişimlere, korku ve kaygıyla yaklaşıldı ve onların bozucu etkileriyle baş etmenin yollarının geliştirilmesine izin verdi.

9. Bu korkulan değişimlerin çoğu, daha rasyonel bir topluma yol açarken, muhafazakâr tepki, toplumsal yaşantıdaki rasyonel olmayan etmenlerin (örneğin ritüel, tören ve ibadet) öneminin vurgulanmasına yol açtı.
10. Son olarak, muhafazakârlar, toplumda hiyerarşik bir sistemin varoluşunu desteklediler. Farklılıklara dayanan bir statü ve ödül sisteminin olması, toplum için önemli görüldü.

Aydınlanmaya muhafazakâr tepkiden türetilen bu on önerme, Fransa'da sosyoloji kuramının gelişiminin doğrudan entelektüel temeli olarak görülmelidir. Sosyoloji üzerinde bazı Aydınlanma fikirleri (örneğin ampirizm) de etkili olmasına karşın, bu muhafazakâr fikirlerin birçoğu, ilk dönem sosyoloji düşüncesi içinde önemli bir yere sahip oldu.[3]

Fransız Sosyolojisinin Gelişimi

Şimdi özgün bir disiplin olarak sosyolojinin gerçek kuruluşunu–özellikle, Fransız düşünürlerden Alexis de Tocqueville, Claude Saint-Simon, Auguste Comte ve bilhassa Emile Drukheim'ı –ele almaktayız.

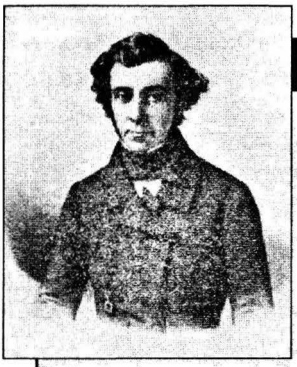
Alexis de Tocqueville (1805–1859)

Saint-Simon ve Comte'dan sonra doğmasına karşın Alexis de Tocqueville ile başlıyoruz. Böyle yapmamızın nedeni nedeni, Tocqueville ve eserlerinin Aydınlanmanın saf ürünleri olmaları (Montesquieu'den, özellikle onun *Kanunların Ruhu*'ndan [1748] güçlü bir şekilde ve doğrudan etkilendi [B. C. J. Singer, 2005b]) ve onun eserlerinin, Saint-Simon ve Comte'tan son derece önemli olan Durkheim'a kadar Fransız toplum kuramındaki açık gelişim çizgisinin bir parçası olmamalarıdır. Tocqueville uzun zaman bir sosyolog değil, bir siyaset bilimci olarak görülmüştür, üstelik birçok kimse, onun kuramında toplumsal bir kuramın varlığını algılamamıştır (örneğin Seidman, 1983:306). Bununla birlikte, onun eserinde sadece bir toplum kuramı yoktur, onun eseri aynı zamanda yalnızca Fransa'da değil dünyanın geri kalanında da toplum kuramının tarihi içinde daha dikkate değer bir yere layıktır.

Tocqueville, en çok, efsanevi ve son derece etkili eseri *Amerika'da Demokrasi* (1835/1840/1969) özellikle ilk dönem Amerikan demokratik sistemini övgü dolu bir tarzda ele alan ve "siyaset bilimi"nin gelişimine erken bir katkı olarak görülen birinci cildi ile bilinir. Yine de Tocqueville, sonraki eserlerde olduğu kadar bu eserin sonraki ciltlerinde de, toplum kuramının gelişiminde belirleyici olan temel eserler arasında bir yer hak eden kapsamlı bir toplum kuramını açıkça geliştirir.

Tocqueville'in kuramının merkezinde birbiriyle ilişkili üç konu bulunur. Aydınlanmanın bir ürünü olarak Tocqueville her şeyden önce, önemli bir *özgürlük* destekçisi ve savunucusudur. Bununla birlikte o, önceki, daha fazla eşitsizlik çağının aristokratlarının (onun kendisi bir aristokrattı) ürettiği üstünlükle karşılaştırıldığında sıradanlık üretmeye eğilimli gördüğü *eşitlik* konusunda daha fazla eleştireldir. Daha da önemlisi, eşitlik onu en fazla ilgilendiren şeyle ilişkilidir ve bu da özellikle hükümette *merke-*

[3] Aydınlanma ve Aydınlanma karşıtlığı arasındaki kopuklukları vurgulamış olmamıza karşın, Seidman, süreklilikler ve bağlantıların da olduğunu ifade eder. İlk olarak, Aydınlanma karşıtlığı, Aydınlanma içinde geliştirilen bilimsel geleneği sürdürdü. İkincisi, kolektiflikler (bireylerin tersine) üzerindeki Aydınlanma vurgusunu devşirdi ve bunu büyük ölçüde genişletti. Üçüncüsü, her ikisi de modern dünyanın sorunlarına, özellikle onun bireyler üzerindeki etkilerine ilgi duydu.



ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Kısa Yaşam Öyküsü

Alexis de Tocqueville, 29 Temmuz 1805'te Paris'te doğdu. Zengin olmasa da önde gelen aristokrat bir aileden geliyordu. Aile, Fransız Devrimi sırasında sıkıntı yaşadı. Tocqueville'in anne ve babası tutuklandı fakat giyotinden kurtulmayı başardılar. Tocqueville iyi eğitimliydi, bir avukat ve yargıç oldu (her ikisinde de pek başarılı olmasa da) ve çoğu klasik kuramda merkezi bir rol oynayan Aydınlanma felsefesini (Rousseau ve Montesquieu) etraflıca ve iyice okudu.

Tocqueville'in yaşantısındaki dönüm noktası 2 Nisan 1831'de, görünüşte, Amerikan ceza sistemini araştırmak için bir arkadaşıyla birlikte (Gustave de Beaumont) Birleşik Devletler'e seyahat etmesiyle başladı. Amerika'yı, kendisi için çok önemli olan demokrasi, eşitlik ve özgürlük gibi fenomenleri oluşumları aşamasında çalışabileceği bir laboratuvar olarak gördü. En batıdaki Green Bay (Wisconsin) ve Memphis (Tennessee) ve New Orleans'ı (Louisiana) dolaşarak, Mississippi Irmağı'nın doğusundaki bazı ortabatı devletlerinin yanısıra kuzeydoğunun büyük bölümünü, orta Atlantik ve kuzey devletlerini gezerek, Birleşik Devletler'in o sıralar çoğu gelişen (ve bazıları gelişmemiş) bölgelerine (ve Kanada'nın bir kısmına) geniş çaplı seyahat yaptı. Seyahat boyunca her türden insanla konuştu, onlara sistematik sorular sordu, bol bol notlar aldı ve kendi ilgilerinin seyahat boyunca karşılaştıklarına dayalı olarak gelişmesini sağladı. Tocqueville (ve Beaumont), Birleşik Devletler'in geniş fiziksel ve toplumsal manzarasını araştırmak için bir yıldan daha az bir süre harcayarak 20 Şubat 1832'de Fransa'ya döndü.

Amerika'da Demokrasi'nin ilk cildine başlamak Tocqueville'in biraz zamanını aldı fakat Tocqueville, 1833'ün sonunda ciddi olarak başladı ve kitap 1835'te yayımlandı. Bu eser büyük bir başarıydı ve onun meşhur olmasını sağladı. Buradaki ironi, genel olarak demokrasi özel olarak Amerikan demokrasisi üzerine klasik eserlerden birinin bir Fransız aristokratı tarafından yazılmasıydı. 1840'da çıkan *Demokrasi*'nin ikinci cildinin son düzeltmelerini yaparken Tocqueville siyasal bir kariyer başlatıyordu. Bu cilt, açıkça siyasetle ilgili olan, daha özel olarak Amerikan siyasal sistemi ve onun başka siyasal sistemlerle özellikle Fransız sistemiyle ne kadar benzeştiğiyle ilgili olan birinci ciltten daha sosyolojikti (Aron, 1965). Tocqueville'in daha genel olarak

*zileşme*nin artması ve merkezileşmiş hükümetin özgürlük için oluşturduğu tehlikedir. Ona göre önceki dönemin eşitsizliği, aristokratların iktidarı, yönetimin merkezileşmesini kontrol altında tutuyordu. Bununla birlikte, aristokratların çöküşü ve daha çok eşitliğin ortaya çıkışıyla birlikte merkezileşmeye yönelik her zaman var olan eğilime karşı koyma kabiliyeti olan hiçbir grup kalmadı. Çoğunlukla eşit olan insanlar kitlesi, bu eğilime karşı koyamayacak kadar "köle ruhu"du. Tocqueville, eşitliği "bireycilik"e (kendi "icat ettiği"ni iddia ettiği ve itibar görmesini sağlayan önemli bir kavram) bağlar; ona göre sonuçta ortaya çıkan bireyciler, daha büyük "topluluk"un refahıyla, onlardan önceki aristokratların ilgilendiğinden çok daha az ilgileniyorlardı.

Tocqueville'in demokrasiye ve özellikle sosyalizme eleştirel yaklaşmasının

demokrasiye yönelik çekinceleri olmasına karşın, Amerikan sistemine çoğunlukla olumlu bir eğilimi vardı.) İkinci cilt, kitabın daha soyut doğasının yanısıra muhtemelen yönelimdeki bu kayma nedeniyle olumlu tepkiler almadı.

Tocqueville, siyasete ilgisini sürdürdü ve bir aristokrat olmasına karşın, birçok görüşe kıyasla görece liberaldi. Bununla ilgili olarak şunları söyledi:

> İnsanlar, bana aristokratik ve demokratik önyargıları birbirinin alternatifi olarak atfederler. Eğer ben başka bir dönemde veya başka bir ülkede doğmuş olsaydım, ya birine ya da diğerine sahip olabilirdim. Fakat böyle doğmam, her ikisine karşı önlem almamı kolaylaştırdı. Ben, eski kurumları yıktıktan sonra, kalıcı olabilen hiçbir kurum oluşturmayan uzun bir devrimin sonunda dünyaya geldim. Yaşamaya başladığımda, aristokrasi ölmüştü ve demokrasi henüz doğmamıştı. Bundan dolayı içgüdüm beni körü körüne birine veya diğerine yönlendirmedi.
>
> (Tocqueville, aktaran Nisbet, 1976–1977:61).

Nisbet'e göre (1976-1977:65), Marx'ın entelektüel kesinliğinden kaynaklanan Marxizmin gelişiminden farklı olarak bu kararsızlık nedeniyle "hiçbir zaman, Tocquevilleizm olarak adlandırılan bir şey olmadı veya olma ihtimali olmadı."

Tocqueville, 1848 Devrimi ve kralın tahtı terk edişini gördü. Bununla birlikte, Louis Napoleon'un sahnelediği askeri darbeye karşı çıktı, birkaç günü cezaevinde geçirdi ve sonuç olarak siyasal kariyerinin sonuna geldi (dışişleri bakanı olmuştu fakat Louis Napoleon tarafından görevden alındı). III. Napoleon'un diktatörlüğünü asla kabul etmedi ve Fransa'nın girdiği siyasal doğrultuya yönelik gitgide daha eleştirel hale geldi. Tocqueville, kendi döneminin Fransasını eleştirmenin bir yolu olarak, diğer çok meşhur kitabı, 1856'da yayınlanan *Eski Rejim ve Devrim*'de 1789'daki Fransız Devrimi (devrimin ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında ve kendi zamanına kadar devam ettiğini düşünmesine karşın) hakkında yazmaya karar verdi. Kitap, Fransız despotizmine odaklandı fakat özgürlük, eşitlik ve demokrasi arasındaki ilişki ile birlikte *Amerika'da Demokrasi*'nin ilgilerini sürdürdü. *Amerika'da Demokrasi*'nin ikinci cildinden farklı olarak *Eski Rejim* olumlu tepkiler aldı ve epeyce başarılı oldu. Tocqueville'in dönemin Fransasının liberal hareketinin "büyük yaşlı adam"ı olmasını sağladı.

Tocqueville, 16 Nisan 1859'da 53 yaşında öldü (Mancini, 1994; Zunz ve Kahan, 2002). Ölümünden sonra yayınlanan 1848 Devrimine ve Devrimdeki kendi rolüne ilişkin hatıraları olan *Alexis de Tocqueville'in Anıları*'nın (Tocqueville, 1893/1959) içinde bu insan hakkında epeyce bilgi verilmektedir.

nedeni budur. Demokrasinin özgürlüğe bağlılığını, benzer bir bağlılığı eşitlik konusunda göstermesi ve merkezileşmiş hükümete yönelik eğilimi tehdit eder. Kuşkusuz Tocqueville'in bakış açısından, sosyalizmde durum daha kötü olacaktı, çünkü sosyalizm eşitliğe daha fazla bağlılığı ve hükümetin daha fazla merkezileşme olasılığı, özgürlüğe daha büyük bir tehdit oluşturacaktı. Sonraki görüş, en azından sözde sosyalizm amacı çerçevesinde hareket eden Sovyetler Birliği'nde ve diğer toplumlarda ortaya çıkan gelişmeler dikkate alındığında oldukça öngörülüydü.

Böylece Tocqueville'in kuramının gücü, birbiriyle ilişkili özgürlük, eşitlik ve özellikle merkezileşme fikirlerinde yatar. Tocqueville'in, merkezi hükümetlerin artan denetimi hakkındaki "büyük anlatı"sı, Weber'in bürokrasiyle ilgili eserine ve özellikle

Michel Foucault'nun "yönetimsellik" ve onun yavaş yavaş yayılması, artan şeytaniliği ve denetlediği insanların "ruh"unu bile istila etme eğilimi hakkındaki daha çağdaş eserini kapsayan diğer kuramlara önayak oldu. Tocqueville'in eserinde çok derin bir toplum kuramı vardır, fakat onun Fransız toplum kuramı hakkındaki bu alt başlığın geri kalanında tartışılacak kuramlar ve kuramcılar üzerinde hiçbir etkisi olmadı. Onun etkisi, geniş ölçüde siyaset biliminin gelişimiyle ve Amerikan demokrasisi ve Fransız Devrimi hakkındaki eserlerle sınırlıydı (Tocqueville, 1856/1983). Tocqueville'in önemini kavrayan özellikle bireycilik ile toplumculuk arasındaki ilişkiyle ilgilenen sosyologlar (ve diğer toplum bilimciler) kuşkusuz bulunmaktadır. (Bellah ve diğerleri, 1985; Nisbet, 1953; Putnam, 2001; Riesman, 1950) fakat Tocqueville'in kuramları, bugüne kadar genel olarak toplum kuramında hatta Fransız toplum kuramında hak ettiği yeri bulmamıştır (Gane, 2003).

Claude Henri Saint-Simon (1760–1825)

Saint-Simon, Auguste Comte'tan daha yaşlıydı ve aslında Comte erken yıllarında Saint-Simon'un sekreteri ve çırağı olarak çalıştı. İki düşünürün fikirleri arasında çok güçlü bir benzerlik vardır, yine de onlar arasında, sonunda ayrılmalarına neden olan şiddetli bir tartışma meydana gelmiştir (Pickering, 1993; K. Thompson, 1975).

Saint-Simon'un en ilginç yönü, hem muhafazakâr (Comte gibi) hem de radikal Marxçı kuramın gelişimi açısından önemiydi. Muhafazakâr tarafta Saint-Simon toplumu olduğu gibi korumak istedi fakat Bonald ve Maistre gibi Orta Çağdaki gibi bir yaşantıya dönmeye çabalamadı. Dahası, toplumsal fenomenleri araştırmanın, doğa bilimlerinde kullanılanlarla aynı teknikleri kullanması gerektiğine inanması anlamında bir *pozitivistti* (Durkheim, 1928/1962:142). Radikal tarafta, Saint-Simon sosyalist reformları özellikle ekonomik sistemin merkezi olarak planlanmasını gerekli gördü. Fakat, Saint-Simon, Marx'ın sonradan gittiği kadar uzağa gitmedi. Marx gibi, kapitalistlerin feodal soyluluğun yerine geçtiğini düşünmesine karşın, işçi sınıfının kapitalistlerin yerini almasını inanılmaz buldu. Saint-Simon'un fikirlerinin birçoğu Comte'un eserinde bulunur fakat Comte, onları daha sistematik bir tarzda geliştirdi (Pickerin, 1997).

Auguste Comte (1798–1857)

Sosyoloji terimini ilk kullanan Comte'tu (Pickering, 2000; J. Turner, 2001a).[4] Onun, sosyoloji kuramının daha sonraki gelişimi (özellikle Herbert Spencer ve Emile Durkheim) üzerinde çok büyük bir etkisi oldu. Ve o, sosyoloji araştırmasının, tıpkı birçok klasik kuramcının ve çoğu çağdaş sosyoloğun inandığı gibi bilimsel olması gerektiğine inandı (Lenzer, 1975).

Comte, Fransız toplumunu etkisi altına alan anarşiden büyük ölçüde rahatsız oldu ve hem Aydınlanma hem de Fransız Devrimine yol açan düşünürlere karşı eleştirel bir tutum benimsedi. Kendi bilimsel görüşü olan "pozitivizm"i veya "pozitif felsefe"yi Aydınlanmanın negatif ve yıkıcı felsefesi olarak kavradığı şeyle savaşmak için geliştirdi. Comte, Fransız karşıdevrimci Katoliklerle (özellikle Bonalde ve

[4] Eriksson (1993), "sosyoloji" adını Comte'un ortaya koyduğunu kabul etmesine rağmen Comte'un modern, bilimsel sosyolojinin başlatıcısı olduğu fikrine meydan okumuştur. Eriksson, Adam Smith'i ve daha genel olarak İskoç Ahlakçıları daha çok modern sosyolojinin asıl kaynağı olarak görür. Ayrıca Adam Ferguson'un önemi hakkında bkz. L. Hill (1996), Ferguson ve Adam Smith hakkında bkz. Ulmann-Margalit (1997) ve Rundell (2001).

Maistre) aynı görüşteydi ve onlardan etkilendi. Bununla birlikte, Comte'un eseri, onlardan en az iki düzeyde ayrılabilir. Birincisi, Comte, Orta Çağa dönmenin mümkün olmadığını düşündü; bilim ve endüstrideki ilerlemeler bunu olanaksızlaştırıyordu. İkincisi, o, kendinden önce gelenlerden daha sofistike bir kuramsal sistem geliştirdi, bu sistem ilk dönemde sosyolojinin önemli bir kısmını biçimlendirecek kadar yeterliydi.

Comte, *toplumsal fizik* veya 1839'da *sosyoloji* adını verdiği şeyi geliştirdi (Pickering, 2000). *Toplumsal fizik* teriminin kullanımı, Comte'un sosyolojiyi "doğa bilimleri"ne göre şekillendirmeye çabaladığına açıklık getirir. Ona göre, en sonunda egemen olacak bu yeni bilim, hem toplumsal statikle (mevcut toplumsal yapılar) hem de toplumsal dinamikle (toplumsal değişim) ilgilenecekti. Her ikisi de toplumsal yaşantının yasalarını bulmaya çalışmasına karşın Comte, toplumsal dinamiğin, toplumsal statikten daha önemli olduğunu düşündü. Değişim üzerinde bu odaklanma onun toplumsal reforma, özellikle Fransız Devrimi ve Aydınlanmanın yarattığı rahatsızlıkların düzeltilmesine yönelik ilgisini yansıtıyordu. Comte devrimci değişim üzerinde ısrar etmedi çünkü toplumun doğal evriminin durumu daha iyileştireceğini düşündü. Reformlara, sürece bir nebze yardımcı olmak için gereksinim duyulmaktaydı.

Bu durum, bizi Comte'un yaklaşımının dönüm noktasına götürür –onun evrimci kuramı veya *üç aşama yasası*. Bu kuram, dünyanın üç entelektüel aşamadan geçtiğini ileri sürer. Comte'a göre, sadece dünya bu süreçten geçmez aynı zamanda gruplar, toplumlar, bilimler, bireyler ve hatta zihinler aynı üç aşamadan geçer. Birincisi, 1300'den önceki dünyayı karakterize eden *teolojik aşama*dır. Bu dönem boyunca başlıca fikir sistemi, insana göre biçimlendirilen doğaüstü güçlerin ve dinsel figürlerin her şeyin kökeninde olduğu şeklindeki inancı vurgulamıştır. Özel olarak, toplumsal ve fiziksel dünya, Tanrı tarafından yaratılmı olarak algılanmıştır. İkinci aşama, kabaca 1300 ile 1800 arasında gerçekleşen *metafizik* aşamadır. Bu döneme özelliğini, kişiselleşmiş tanrılardan ziyade "doğa" gibi soyut güçlerin neredeyse her şeyi açıkladığına dair inanç vermiştir. Son olarak, 1800'de dünya, bilime inancın karakterize ettiği *pozitif* aşamaya girdi. İnsanlar artık mutlak nedenler (Tanrı veya doğa) arayışını terk etmişler ve bunun yerine toplumsal ve fiziksel dünyayı, onları yöneten yasaları keşfetmek için gözlemeye yoğunlaşmışlardır.

Comte'un, dünyayla ilgili kuramında, entelektüel etmenler üzerinde odaklandığı açıktır. Gerçekten de o, entelektüel kargaşanın toplumsal kargaşanın nedeni olduğunu ileri sürdü. Kargaşa, pozitif (bilimsel) aşamada varolmaya devam eden önceki fikir sistemlerinden (teolojik ve metafizik) kaynaklanıyordu. Toplumsal çalkantılar sadece, pozitivizm tam denetim sağladığında sona erecekti. Bu bir evrim süreci olduğu için, toplumsal çalkantıyı ve devrimi körüklemeye hiç gerek yoktu. Bazılarının arzu ettiği kadar hızlı olmasa da pozitivizm gelecekti. Burada Comte'un toplumsal reformculuğu ile sosyolojisi kesişir. Sosyoloji, pozitivizmin gelişini hızlandırabilir dolayısıyla toplumsal dünyaya düzen getirebilirdi. En önemlisi, Comte devrimi kabullenmek istemiyor gibiydi. Ona göre dünyada yeterince kargaşa vardı. Her halükârda, Comte'un bakış açısında, gereksinim duyulan entelektüel değişimdi ve bu yüzden toplumsal ve siyasal devrim için çok az neden vardı.

Buraya kadar Comte'un klasik sosyolojinin gelişimi açısından önemli olan birtakım fikirleriyle karşılaştık –onun temel muhafazakârlığı, reformculuğu ve bilimci-



AUGUSTE COMTE

Kısa Yaşam Öyküsü

Auguste Comte, 19 Ocak 1798'de Fransa'da Montpelier'de doğdu (Orenstein, 2007; Wernick, 2005; Pickering, 1993: 7). Anne-babası, orta sınıftandı ve babası sonunda yerel vergi tahsildarlığı görevine yükseldi. Comte yaşının üzerinde yetenekli bir öğrenci olmasına karşın hiçbir zaman bir üniversite diplomasına sahip olmadı. O ve bütün sınıf arkadaşları, asilikleri ve siyasal fikirleri nedeniyle Ecole Polytechnique'den atıldılar. Okuldan atılmanın, Comte'un akademik kariyeri üzerinde ters etkisi oldu. Comte, 1817'de kendisinden kırk yaş büyük bir felsefeci olan Claude Henri Saint-Simon'un sekreteri (ve "evlatlığı") oldu (Manuel, 1962:251). Birkaç yıl birlikte çalıştılar. Comte, Saint-Simon'a minnettarlığını kabul etti: "Saint-Simon'a, entelektüel açıdan kesinlikle çok şey borçluyum... bugün açıkça kendim için oluşturduğum ve tüm yaşantım boyunca tereddüt etmeden izleyeceğim" felsefi doğrultuya girmemde onun güçlü katkısı oldu" (Durkheim, 1928/1962:144). Fakat 1824'te, Comte'un, Saint-Simon'un yazılarından birinden adını çıkarmak istediğine inanması nedeniyle araları açıldı. Comte daha sonra Saint-Simon ile ilişkisinin "katastrofik" olduğunu (Pickering, 1993:238) yazdı ve onu "arsız hilebaz" olarak niteledi (Durkheim, 1928/1962:144). Comte, 1852'de "Bu kişiye hiç borçlu değilim" dedi (Pickering, 1993:240).

Heilbron (1995,) Comte'u kısa boylu (muhtemelen 5 fit 2 inç [158 cm]), azıcık şaşı ve toplumsal ortamlarda, özellikle kadın bulunan ortamlarda kendini çok güvensiz hisseden biri olarak betimler. Bir bütün olarak toplumdan da yabancılaşmıştı. Bu gerçekler, Caroline Massin ile evlenmesini (evlilik 1825'ten 1842'ye kadar sürdü) açıklamaya yardımcı olabilir. Massin, Comte'un sonradan "fahişe" dediği gayrimeşru bir çocuktu, ancak bu "fahişe" etiketi son zamanlarda sorgulanmıştır (Pickering, 1997: 37). Comte'un kişisel güvensizlikleri, kendi entelektüel yeteneklerine duyduğu büyük güvenin karşısında duruyordu ve kendine saygısının iyi temellenmiş olduğu görülür:

> Comte'un olağanüstü hafızası meşhurdur. Fotoğrafik bir hafızası olan Comte, okumuş olduğu herhangi bir sayfanın sözlerini sonradan ezbere söyleyebilirdi. Bütün bir kitabı, yazılı not almaksızın, ana hatlarıyla anlatacak kadar

liği, dünyaya evrimci bakışı. Onun eserinin bazı başka yönlerinden söz etmek gerekir çünkü bunlar da sosyoloji kuramının gelişiminde önemli bir rol oynamışlardır. Örneğin, onun sosyolojisi, birey üzerinde odaklanmaz, bunun yerine, aile gibi daha büyük varlıkları, çözümlemesinin temel birimi olarak ele alır. Comte, toplumsal yapı ve toplumsal değişimin her ikisine de bakmamızı tavsiye etmiştir. Comte'un toplumun sistematik karakteri –toplumun çeşitli parçaları içindeki ve arasındaki bağlantılar– üzerine vurgusunun daha sonraki sosyoloji kuramı, özellikle Spencer ve Parsons'ın eseri açısından büyük önemi vardı. Toplumdaki konsensüsün rolüne de büyük önem atfetti. Toplumun işçiler ve kapitalistler arasındaki kaçınılmaz çatışma tarafından karakterize edildiği şeklindeki fikirde çok az haklılık gördü. Dahası Comte, soyut

yoğunlaşma gücü vardı. Derslerinin tümünü nottan yararlanmaksızın verdi. Kitaplarını yazmaya başladığında her şeyi hafızadan yazdı.

(Schweber, 1991:134)

Comte, 1826'da kendi felsefesine ilişkin halka açık yetmiş iki ders dizisini sunacağı (kendi dairesinde verilmek üzere) bir plan hazırladı. Ders dizisi, seçkin bir izleyici kitlesi çekti fakat Comte'un bir sinir bozukluğu yaşaması nedeniyle üç dersten sonra duraksadı. Ruhsal sorunlar yaşamaya devam etti ve 1827'de bir kez kendisini Sen Nehri'ne atarak (başarısız) intihar girişiminde bulundu.

Comte, Ecole Polytechnique'de düzenli bir konum elde edememesine karşın orada 1832'de öğretim asistanı olarak daha az önemli bir görev elde etti. Comte'a, 1837'de giriş sınavı yapma görevi verildi ve bu ona ilk defa yeterli bir gelir sağladı (o zamana kadar ekonomik olarak çoğunlukla ailesinin desteğine bağımlı olmuştu). Comte bu dönem boyunca tanınmasını en fazla sağlayan ve nihayet 1842'de yayımlanan altı ciltlik eser olan *Pozitif Felsefe Dersleri* (ilk cildi 1830'da yayımlanmıştı) üzerinde çalıştı. Comte bu eserde, sosyolojinin en son bilim olduğu görüşünün ana hatlarını ortaya koydu. Ecole Polytechnique'e de saldırdı ve sonuç, 1844'te oradaki asistanlığının yenilenmemesiydi. 1851'e gelindiğinde daha pratik bir amacı olan, toplumun yeniden düzenlenmesi için büyük bir plan öneren dört ciltlik *Pozitif Siyasa Sistemi*'ni tamamlamıştı.

Helibron, 1838'de Comte'un yaşantısında önemli bir kırılmanın meydana geldiğini ve bundan sonra, genel olarak bilim, özel olarak sosyoloji üzerine eserini herhangi bir kimsenin ciddiye alacağına dair umudunu kaybettiğini ileri sürer. Bu noktada kendi yaşantısında "beyin hijyeni"ni benimsedi, yani başka insanların eserlerini okumaktan kaçındı ve bunun sonucunda son zamanlardaki entelektüel gelişmeler hakkında bilgiden tamamen yoksun kaldı. 1838'den sonra *Pozitif Siyasa Sistemi*'nde ifadesini bulan toplumun yeniden düzenlenmesi hakkındaki tuhaf fikirlerini geliştirmeye başladı. Comte kendisini insanlık dininin başrahibi olarak düşledi; sonunda sosyolog-rahiplerin yönlendireceği bir dünyaya inandı. (Comte'u Katolik geçmişi güçlü bir şekilde etkilemişti.) Comte, ilginç bir şekilde, bu türden acayip fikirlere karşın birtakım ülkelerin yanısıra Fransa'da kayda değer bir yandaş kitlesine ulaştı.

Auguste Comte 5 Eylül 1857'de öldü.

kuramlaştırmaya girişme ve dışarı çıkıp sosyolojik araştırma yapma gereksinimini vurguladı. Sosyologların gözlem, deney ve karşılaştırmalı tarihsel çözümleme yapmalarını tavsiye etti. Son olarak Comte, toplumsal yasaları yorumlamaya ve sistem içindeki sorunları yatıştırmayı amaçlayan reformları geliştirmeye yönelik özgün yeteneği nedeniyle sosyolojinin en nihayetinde dünyada egemen bilimsel güç olacağına inandı.

Comte, pozitivist sosyolojinin geliştirilmesinde ön saftaydı (Bryant, 1985; Halfpenny, 1982). Jonathan Turner'a göre Comte'un pozitivizmi, "toplumsal evrenin, verilerin dikkatli toplanması yoluyla sınanabilen soyut yasalar geliştirilmesine uygun olduğunu" ve "bu soyut yasaların, toplumsal evrenin temel ve jenerik özelliklerine işaret edeceğini ve onların 'doğal ilişkiler'ini açıkça belirteceğini" vurguladı (1985:24).

Göreceğimiz gibi, birtakım klasik kuramcılar (özellikle Spencer ve Durkheim) Comte'un toplumsal yaşantının keşfine olan ilgisini paylaştılar. Pozitivizm, çağdaş sosyolojide önemini sürdürmesine karşın birtakım çevrelerin saldırısına uğramıştır (Morrow, 1994).

Comte, üzerinde Comteçu bir sosyoloji kuramı kurmak için sağlam bir akademik temelden yoksun olmasına karşın, yine de, sosyoloji kuramının önemli bir akımının gelişimi için zemin hazırladı. Fakat uzun dönemde onun önemi, Fransız sosyolojisindeki ardılı ve birtakım fikirlerinin mirasçısı olan Emile Durkheim tarafından gölgede bırakıldı. (Bu bölümde tartışılan diğer klasik kuramcılar hakında olduğu gibi Durkheim'ın yüceltilmesi hakında bir tartışma için bkz. D. Parker, 1997; Mouzelis, 1997.)

Emile Durkheim (1858–1917)

Durkheim'ın Aydınlanmayla ilişkisi Comte'unkinden daha belirsizdir. Durkheim, bilim ve toplumsal reformculuk üzerine vurgusu nedeniyle Aydınlanma geleneğinin mirasçısı olarak görülmüştür. Buna rağmen Durkheim, özellikle Comte'un eserinde muhafazakâr geleneğin mirasçısı olarak da görülmüştür. Fakat Comte, akademinin dışında kalırken (Tocqueville'in kaldığı gibi), Durkheim, kariyeri ilerledikçe sağlamlaşan bir akademik zemin geliştirdi. Durkheim, Fransa'da sosyolojiyi meşrulaştırdı ve onun eseri en sonunda genel olarak sosyolojinin özel olarak sosyoloji kuramının gelişiminde başat bir güç haline geldi (Rawls, 2007; R. Jones, 2000).

Durkheim, politik olarak liberaldi fakat entelektüel olarak daha muhafazakâr bir görüş benimsedi. Comte ve karşıdevrimciler gibi Durkheim, toplumsal düzensizlikten korktu ve nefret etti. Onun eserine, Durkheim'ın zamanında Fransa'ya özgü diğer düzensizliklerin (endüstriyel grevler, yönetici sınıfın parçalanması, kilise-devlet uyuşmazlığı, politik anti-semitizmin yükselişi) yanısıra bu bölümde daha önce tartışılan genel toplumsal değişimlerin ürettiği düzensizlikler şekil verdi (Karady, 1983). Aslında, onun eserinin çoğu, toplumsal düzenin araştırılmasına ayrıldı. Onun görüşü, toplumsal düzensizliğin, modern dünyanın zorunlu bir parçası olmadığı ve toplumsal reformculukla azaltılabileceğiydi. Marx, modern dünyanın sorunlarını, toplumun doğasında görürken, Durkheim (çoğu klasik kuramcıyla birlikte) böyle görmedi. Sonuç olarak, Marx'ın toplumsal devrim gereksinimi üzerine fikirleri Durkheim'ın ve başkalarının reformculuğunun kesin olarak karşısında yer aldı. Klasik sosyoloji geliştikçe, Marxçı fikir bastırılırken, Durkheimcı düzen ve reform ilgisi egemen hale geldi.

Toplumsal Olgular

Durkheim, sosyolojinin konusuna ilişkin özgün bir kavrayış geliştirdi ve daha sonra bu görüşü ampirik bir araştırmada sınadı. Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda (1895/1982), toplumsal olgular olarak adlandırdığı şeyin araştırılmasının sosyolojinin özel görevi olduğunu ileri sürdü (Nielsen, 2005a, 2007a). Toplumsal olguları, bireylerin dışında varolan ve bireylerin üzerinde yaptırımı olan güçler ve yapılar olarak kavradı (Takla ve Pope, 1985). Bu büyük-ölçekli yapıların ve güçlerin araştırılması –örneğin kurumsallaşmış hukuk ve ortak ahlaki inançlar– ve onların insanlar üzerindeki etkisi sonraki birçok sosyoloji kuramcısının (örneğin Parsons) ilgisi oldu. Durkheim, *İntihar*'da (1897/1951) intihar gibi bireysel bir davranışın toplumsal

nedenlere bağlantısını kurabildiği takdirde sosyoloji disiplininin önemi açısından ikna edici bir örnek oluşturacağını düşündü. Fakat Durkheim, birey A veya B'nin niçin intihara giriştiğini incelemedi; o, bundan çok, gruplar, bölgeler, dinler, ülkeler ve farklı insan grupları (örneğin evli ve bekâr) arasındaki intihar oranlarındaki farklılıklarla ilgilendi. Onun temel argümanı, toplumsal olguların doğasının ve onlardaki değişimin intihar oranlarındaki farklılıklara yol açtığıydı. Örneğin bir savaş veya ekonomik bunalım, sonuçta intihar oranlarındaki artışlara yol açan kolektif bir bunalım duygusu yaratacaktı. Bölüm 7'de bu konuda daha fazlası söylenecektir, fakat kilit nokta, Durkheim'ın özgün bir sosyoloji görüşü geliştirdiği ve intiharın bilimsel araştırılmasında sosyolojinin yararlılığını göstermeye çabaladığıdır.

Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda (1895/1982) iki tür toplumsal olguyu –maddi ve maddi olmayan– birbirinden ayırdı. Çalışmasının akışı içinde her ikisini de ele almasına karşın, temel olarak, maddi toplumsal olgulardan (örneğin bürokrasi, hukuk) daha fazla maddi olmayan toplumsal olgular (örneğin kültür, toplumsal kurumlar) üzerinde odaklandı. Maddi olmayan toplumsal olgulara bu ilgi, onun ilk önemli çalışması, *Toplumsal İşbölümü*'nde (1893/1964) çoktan belirgindi. Bu eserde, toplumu ilkel ve modern durumlarda bir arada tutan şeyin karşılaştırmalı bir analizi üzerinde odaklandı. Daha önceki toplumların öncelikle maddi olmayan toplumsal olgular, özellikle güçlü bir şekilde sahip olunan ortak bir ahlak veya kendisinin güçlü kolektif bilinç adını verdiği şey tarafından bir arada tutulduğu sonucuna vardı. Bununla birlikte, modern toplumların karmaşıklıkları nedeniyle kolektif bilincin gücünde bir azalma olmuştu. Modern dünyada öncelikli olan bağ, insanları başkalarına bağımlılık ilişkileri içinde bağlayan grift işbölümüydü. Bununla birlikte, Durkheim, modern işbölümünün bazı "patolojiler"i beraberinde getirdiğini düşündü; başka bir ifadeyle o, toplumu bir arada tutmanın yetersiz bir yöntemiydi. Durkheim, muhafazakâr sosyolojisi göz önünde tutulursa, bu sorunları çözmek için devrime gereksinim duyulduğunu düşünmedi. Daha çok, modern sistemi "yatıştır"abilecek ve onun işleyişini sürdürebilecek çeşitli reformlar önerdi. Güçlü bir kolektif bilincin hâkim olduğu zamandaki çağa geri dönüşün olmadığını anladığı halde modern toplumda ortak ahlakın güçlendirilebileceğini ve böylece insanların yaşadıkları patolojilerle daha iyi başa çıkabileceklerini düşündü.

Din

Durkheim'ın sonraki eserlerinde maddi olmayan toplumsal olgular çok daha merkezi bir yer işgal etti. Aslında o, son önemli eseri *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*'nde (1912/1965) maddi olmayan bir toplumsal olgunun –din– nihai biçimi üzerinde odaklandı. Durkheim, ilkel toplumu, dinin köklerini bulmak için inceledi. Bu kökleri, modern toplumun karmaşıklığında bulabileceğinden daha başarılı bir şekilde ilkel toplumun görece basitliğinde bulabileceğine inandı. Dinin kaynağının toplumun kendisi olduğunu bulduğunu düşündü. Toplum belirli şeyleri dini veya dünyevi olarak tanımlar. Özel olarak, onun araştırdığı örnekte klan, bitkiler ve hayvanlar gibi şeyleri ilahlaştıran ilkel bir din türü olan *totemizm*in kaynağıydı. Böylece totemizm, maddi olmayan toplumsal olgunun özel bir türü, kolektif bilincin bir biçimi olarak görüldü. Durkheim sonunda, toplum ve dinin (veya daha genel olarak kolektif bilinç) bir ve aynı olduğunu ileri sürdü. Din, toplumun kendisini maddi olmayan toplumsal bir olgu

biçiminde ifade ettiği tarzdı. Böylece Durkheim, bir anlamda toplumu ve onun başlıca ürünlerini ilahlaştırdı. Durkheim, toplumu ilahlaştırmakla açıkça, son derece muhafazakâr bir tutum takındı: hiç kimse bir ilah *veya* onun toplumsal kaynağını altüst etmek istemezdi. Durkheim, toplumu Tanrıyla özdeşleştirdi bu nedenle toplumsal devrimi arzu etme eğilimi olmadı. Bunun yerine, toplumun işleyişini iyileştirme biçimleri bulmaya çalışan bir toplumsal reformcuydu. Durkheim, bu veya başka biçimlerde açıkça, Fransız muhafazakâr sosyoloji ile aynı doğrultudaydı. Durkheim'ın Fransız sosyolojisinin birçok aşırılıklarından kaçınması, Fransız sosyolojisi içindeki en önemli şahsiyet olmasını sağladı.

Bu kitaplar ve diğer önemli çalışmalar, Durkheim'ın yüzyılın sonunda Fransa'da akademik dünyada özgün bir alanı biçimlendirmesine yardımcı oldu ve bunlar gelişen bilim dalı içinde ona öncü bir konum kazandırdı. Durkheim, 1898'de sosyolojiye adanmış bilimsel bir dergi olan *L'annee sociologique*'i kurdu (Besnard, 1983). Dergi, sosyolojik fikirlerin gelişiminde ve yayılmasında etkili bir güç haline geldi. Durkheim, sosyolojinin gelişimini azimle destekledi ve dergisini bir grup öğrencinin gelişimlerini sağlamak için ilgi merkezi olarak kullandı. Sonradan onlar, onun fikirlerini genişletecek ve bu fikirleri birçok başka yere ve toplumsal dünyanın diğer yönlerinin araştırılmasına (örneğin hukuk sosyolojisi ve şehir sosyolojisi) taşıyacaklardı. Durkheim, 1910'a kadar Fransa'da sosyolojinin güçlü bir merkezini kurmuştu ve bu ülkede sosyolojinin akademik kurumsallaşması iyi yoldaydı (Heilborn, 1995).

Alman Sosyolojisinin Gelişimi

Fransız sosyolojisinin ilk döneminin tarihi, Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nden Tocqueville, Saint-Simon, Comte ve Durkheim'ın giderek önem kazanan sosyolojik fikirlerine kadar ilerlemenin oldukça uyumlu bir öyküsüyken, Alman sosyolojisi daha başlangıçta parçalandı. Sosyolojinin kenarında kalmayı sürdüren Marx (onu destekleyenler) ve ana akım Alman sosyolojisinin devleri olan Max Weber ve Georg Simmel arasında bir bölünme ortaya çıktı.[5] Bununla birlikte, Marxçı kuramın kendisi kabul edilemez sayılmasına karşın, Marxçı fikirler ana akım Alman sosyolojisi içinde pozitif ve negatif biçimlerde kendilerine yer buldular.

Karl Marx'ın (1818–1883) Kuramlarının Kökenleri ve Doğası

Alman filozof G. W. F. Hegel'in (1770-1831) Karl Marx üzerinde başat bir entelektüel etkisi oldu.

Hegel

Terence Ball'a göre "Hegel'in, ondokuzuncu yüzyılın ikinci çeyreğinde Alman düşüncesi üzerinde ne derece egemenlik kurduğunu değerlendirmek zordur. Tarihi, siyaseti, kültürü tartışan Almanlar –genç Marx dâhil– büyük ölçüde bu felsefenin çerçevesi içinde eğitildiler" (1991:21). Marx'ın Berlin Üniversitesi'nde eğitimini, Hegel'in ölümünden sonra onun izleyicileri arasında ortaya çıkan bölünme kadar Hegel'in fikirleri de şekillendirdi. "Genç Hegelciler", hâlâ Hegelci gelenekte çalışmalarıyla birlikte onun felsefi sisteminin birçok yönünü eleştirmelerine rağmen, "Yaşlı Hegelciler", ustanın fikirlerini izlemeyi sürdürdüler.

[5] Bunun tersi bir argüman ve Marxçı sosyoloji ile ana akım sosyoloji arasındaki sürekliliğe dair görüş için bkz. Seidman (1983)

İki kavram -diyalektik ve idealizm- Hegel'in felsefesinin özünü temsil eder (Beamish, 2007a; Hegel, 1807/1967, 1821/1967). *Diyalektik* hem bir düşünce biçimidir hem de dünyanın bir imgesidir. Diyalektik, bir taraftan süreçler, ilişkiler, dinamikler, çatışmalar ve çelişkilerin önemini vurgulayan bir düşünce biçimidir --dünya hakkında statik bir düşünce biçiminden çok, dinamik bir düşünce biçimidir. Diğer taraftan, bu görüş açısından dünya, statik yapılardan değil, süreçler, ilişkiler, dinamikler, çatışmalar ve çelişkilerden oluşur. Diyalektik genellikle Hegel ile ilişkilendirilmesine karşın, felsefede diyalektiğin tarihi Hegel'den kesinlikle daha eskidir. Marx, Hegelci gelenekte eğitildi ve diyalektiğin önemini kabul etti. Yine de Hegel'in kullandığı tarzların bazı yönlerine karşı eleştireldi. Örneğin, Hegel diyalektiği sadece fikirlere uygularken, Marx onu, yaşantının daha maddi yönlerine -örneğin ekonomiye- uygulamayı düşündü.

Hegel, maddi dünyadan çok zihinsel ürünlerin önemini vurgulayan *idealizm* felsefesiyle de ilişkilendirilir. Bu felsefe, en çok, fiziksel ve maddi dünyaların kendilerini değil, onların toplumsal tanımını önemser. İdealizmin aşırı biçimi, *sadece* zihin ve psikolojik inşaların varolduğunu ileri sürer. Bazı idealistler, fiziksel ve toplumsal dünyalar artık varolmadığında bile bu dünyaların zihinsel süreçlerinin aynı kaldığına inandılar. İdealistler, sadece zihinsel süreçleri değil, bu süreçlerin ürettiği fikirleri de vurgularlar. Hegel, bu tür fikirlerin gelişimine, özellikle toplumun "ruh"u olarak adlandırdığı şeye son derece önem verdi.

Aslında Hegel, dünyanın evrimci bir kuramını idealist terimlerle ortaya koydu. Başlangıçta insanlar sadece, etraflarındaki dünyayı duyusal olarak anlamaya elverişli bir yetenekle donatılmıştı. Onlar toplumsal ve fiziksel dünyanın görünüşü, kokusu ve hissedilişi gibi durumları anlayabileceklerdi. Sonradan, insanlar kendilerinin bilincinde olma ve kendilerini anlama yeteneği geliştirdiler. İnsanlar, kendini bilme ve kendini anlamayla birlikte, olduklarından daha fazlası olabileceklerini anlamaya başladılar. Hegel'in diyalektik yaklaşımına göre insanların ne oldukları ile ne olabileceklerini düşündükleri arasında bir çelişki gelişti. Bu çelişkinin çözülmesi, toplumun daha büyük ruhu içinde bireyin kendi yerinin farkına varmasında yatar. Bireyler, kendilerini nihai gerçekleştirmelerinin, bir bütün olarak toplumun ruhunun gelişmesi ve büyümesinde yattığını kavramaya başlarlar. Dolayısıyla, Hegel'in şemasında bireyler, şeyleri anlamaktan başlayıp kendilerini anlamaya doğru, şeylerin daha büyük şeması içinde kendi yerlerini anlamaya doğru evrilirler.

Böylece Hegel, dünyanın evriminin genel bir kuramını ortaya koydu. Bu, değişimin bilinç düzeyinde meydana geldiğini savunan öznel bir kuramdı. Bununla birlikte, bu değişim büyük ölçüde eyleyenlerin denetiminin ötesinde meydana gelir. Eyleyenler, bilincin kaçınılmaz evrimi tarafından sulara gömülen teknelere indirgenir.

Feuerbach

Ludwig Feuerbach (1804-1872), Hegel ve Marx arasında önemli bir köprüydü (Stapples, 2007a). Feuerbach bir Genç Hegelci olarak, Hegel'in bilinç ve toplumun ruhu üzerine aşırı vurgusu nedeniyle ona eleştirel yaklaşıyordu. Feuerbach'ın maddeci felsefeyi benimsemesi, fikirler üzerinde değil insanların maddi gerçeklikleri üzerinde odaklanmak için Hegel'in öznel idealizminden uzaklaşmaya gereksinim duyulduğunu ileri sürmesine yol açtı. Feuerbach, Hegel'i eleştirisinde din üzerinde odaklandı. Feu-

erbach'a göre Tanrı, basitçe, insanların kendi insani özlerini kişisel olmayan bir güce yansıtmalarıdır. İnsanlar Tanrıyı kendilerinden ayırırlar ve kendileri üzerlerinde bir yere yerleştirirler ve kendilerini eksik, güçsüz ve günahkâr olmaya indirgerken, Tanrıya bir dizi pozitif nitelik yükledikleri (yani onun kusursuz, her şeye gücü yeten, kutsal olması) için Tanrıdan yabancılaşırlar. Feuerbach bu tür dinin aşılması gerektiğini ve onun alt edilmesinde, insanların (dinin değil) kendi kendilerinin en üstün nesneleri kendi içlerinde amaçlar olmadığını sağlayan maddeci bir felsefeden yardım alınabileceğini ileri sürdü. Maddeci felsefe, din gibi soyut fikirleri değil, gerçek insanları yüceltir.

Marx, Hegel ve Feuerbach

Marx, Hegel ve Feuerbach'ın *her ikisi*nden eşzamanlı olarak etkilendi ve onlara yönelik eleştireldi. Feuerbach'ı izleyen Marx, Hegel'in idealist felsefeye bağlılığına yönelik eleştireldi. Marx'ın tavrının nedeni sadece maddeci bir yönelimi benimsemesi değil aynı zamanda pratik etkinliklerle ilgilenmesidir. Hegel, refah ve devlet gibi toplumsal olguları, gerçek, maddi varlıklar olarak değil fikirler olarak ele aldı. Hegel, emek gibi görünürde maddi olan bir süreci incelediğinde bile, soyut zihinsel emeğe bakıyordu. Bu, Marx'ın, gerçek, duyarlı insanların emeğiyle ilgisinden çok farklıdır. Dolayısıyla, Marx'a göre Hegel yanlış konulara bakıyordu. Üstelik Marx, Hegel'in idealizminin çok muhafazakâr bir siyasal yönelime yol açtığını düşündü. Hegel'e göre evrim süreci, insanların ve onların etkinliklerinin denetim altına alınması alanında meydana geliyordu. Durum ne olursa olsun, insanların, mümkün olan ölçüde, dünyayla ilgili daha fazla bilince doğru hareket ettikleri kabul edildiği için hiçbir devrimsel değişime gereksinim olmadığı düşünüldü; hâlihazırda süreç "arzu edilen" doğrultuda hareket ediyordu. Varolan sorunlar, zihinde yatıyordu ve bu nedenle cevap düşüncenin değişiminde görünüyordu.

Modern yaşantının, gerçek, maddi kaynaklara (örneğin kapitalizmin yapıları) bağlanabileceğini ve bu nedenle çözümün, çok sayıda insanın kolektif eylemiyle bu yapıların altüst edilmesinde bulunabileceğini ileri süren Marx çok farklı bir konum benimsedi (Marx ve Engels, 1845/1956:254). Hegel, gerçek maddi dünya üzerinde değil bilinç üzerinde odaklanarak, "dünyayı başı üzerine diktiği" halde Marx, kendi diyalektiğini maddi temele sıkıca bağladı.

Marx, Feuerbach'ın Hegel'i eleştirisine birkaç açıdan (örneğin bu eleştirinin maddeciliği ve Hegel'in kuramının soyutluğunu eleştirisi) alkış tuttu, fakat Feuerbach'ın görüşünden tatmin olmaktan uzaktı (Thomson, 1994). Bir kere, Marx, çözümlenmesi gerekenin bütün toplumsal dünya, özel olarak ise ekonomi olduğuna inanırken Feuerbach, dinsel dünya üzerinde odaklandı. Marx, Feuerbach'ın maddeciliğini kabul etmesine karşın, Feuerbach'ın maddi dünya üzerinde tek taraflı ve diyalektik olmayan bir şekilde odaklanmakta çok ileri gittiğini düşündü. Feuerbach, kendi maddeci yönelimine, daha özel olarak insanlar ve maddi dünya arasındaki ilişkilere Hegel'in katkılarından en önemlisi olan diyalektiği dâhil etmeyi başaramadı. Son olarak Marx, Feuerbach'ın çoğu filozof gibi *praxis*'i –pratik etkinlik– daha özel olarak devrimci etkinliği vurgulamayı başaramadığını ileri sürdü (Wortmann 2007). Marx'ın belirttiği gibi, "Filozoflar dünyayı çeşitli biçimlerde sadece *yorumlamışlardır*; hâlbuki yapılması gereken onu *değiştirmek*tir" (aktaran Tucker, 1970:109).

Marx, bu iki düşünürden en önemli gördüğü iki öğeyi seçip çıkardı –Hegel'in diyalektiği ve Feuerbach'ın maddeciliği– ve onları, maddi dünya içindeki diyalektik ilişkilere odaklanan, kendine has yönelimi olan *diyalektik maddecilik*te[6] kaynaştırdı.

Politik Ekonomi

Marx'ın maddeciliği ve bunun sonucunda ekonomik sektör üzerinde odaklanması, onu doğal olarak bir grup *politik ekonomist*in (örneğin Adam Smith ve David Ricardo) eserlerine götürdü (Howard ve King, 2005). Marx onların birtakım görüşlerinden çok etkilendi. Onların, bütün zenginliğin kaynağının emek olduğunu ifade eden temel öncüllerine hayran kaldı. Bu nihayetinde Marx'ı, kapitalistin kârının, emeğin sömürüsüne dayandığını ileri sürdüğü *değerin emek kuramı*na götürdü. İşçilerin bir iş süresinde gerçekte ürettiklerinin değerinden daha az ücret almaları nedeniyle kapitalistler, basit bir hileyi daha çok uygulamaya koyarak, işçilere hak ettiklerinden daha az ücret ödüyorlardı. Kapitalist tarafından alıkoyulan bu *artı değer*, bütün kapitalist sistemin temeliydi. Kapitalist sistem, sürekli işçilerin sömürülme düzeyini artırarak ve kârları, sistemin genişlemesi için yatırıma dönüştürerek büyür.

Marx, politik ekonomistlerin, kapitalist sisteme dair korkularından ve işçilerin sömürülmesini betimlemelerinden de etkilendi. Bununla birlikte, onlar kapitalizmin kötülüklerini betimlemelerine karşın, Marx, politik ekonomistleri bu kötülükleri kapitalizmin kaçınılmaz bileşenleri olarak görmeleri nedeniyle eleştirdi. Marx, onların, kapitalizmi genelde kabul etmelerini ve onun içinde insanların ekonomik başarı için çalışmalarını istemelerini yanlış buldu. Ayrıca, kapitalistler ve işçiler arasındaki verili çatışmayı göremedikleri ve ekonomik düzende radikal bir değişim gereksinimini reddettikleri için politik ekonomistlere karşı eleştireldi. Marx'ın, kapitalizmden sosyalizme radikal bir değişime bağlılığı dikkate alındığında bu tür bir muhafazakâr ekonomi bilimini kabul etmesi zordu.

Marx ve Sosyoloji

Marx bir sosyolog değildi ve kendisini bir sosyolog olarak görmedi. Marx'ın eseri *sosyoloji* teriminin kuşatamayacağı kadar geniş olmasına karşın, onun eserinde bir sosyoloji kuramı vardır. Başlangıçtan itibaren Marx'tan aşırı derecede etkilenenler vardır ve öncelikle Avrupa'da Marxçı sosyolojinin sürekli bir çizgisi olmuştur. Fakat ilk sosyologların çoğunluğu için onun eseri, negatif bir güç ve karşısında sosyolojilerini biçimlendirecekleri bir şeydi. Sosyoloji kuramı, çok yakın zamanlara kadar özellikle Amerika'da Marxçı kurama ya düşmanlık yaparak ya da onu göz ardı ederek karakterini kazanmıştır. Bölüm 2'de göreceğimiz gibi bu durum, önemli ölçüde değişmiştir fakat Marx'ın eserine yönelik negatif tepki, sosyoloji kuramının çoğunu biçimlendirmede önemli bir güçtü (Gurney, 1981).

Bu tepkinin temel nedeni ideolojikti. İlk sosyoloji kuramcılarının birçoğu, Aydınlanma ve Fransız Devriminin bozuculuklarına karşı muhafazakâr tepkinin mirasçılarıydı. Bu tür düşünürler, Marx'ın radikal fikirlerinden ve ileride meydana geleceğini söylediği ve yaşama geçirmeye çabaladığı radikal toplumsal değişimlerden açıkça

[6] İlk defa Joseph Dietzgen tarafından 1887'de kullanıldı, terime Georgi Plekhanov tarafından 1891'de merkezi önem verildi (Beamish, 2007a). Marx, diyalektik maddecilik bakış açısını kesinlikle işlemesine karşın, bu kavramı hiçbir zaman kullanmadı.

korktular ve nefret ettiler. Bir ideolog olarak görülen Marx dışlandı. Onun ciddi bir sosyoloji kuramcısı olmadığı ileri sürüldü. Bununla birlikte, kendi başına ideoloji, Marx'ın reddedilmesinin gerçek nedeni olamamıştır çünkü Comte, Durkheim ve diğer muhafazakâr düşünürlerin eserleri de aşırı derecede ideolojikti. Birçok sosyoloji kuramcısının canını sıkan, aslında ideolojinin varlığı değil, bu ideolojinin doğasıydı. Onlar, Marx ve izleyicileri tarafından sunulan radikal ideolojiyi değil, sosyoloji kuramının kılığı altında saklanan muhafazakâr ideolojiyi benimsemeye hazır ve istekliydiler.

İlk kuramcıların birçoğunun Marx'ı niçin kabul etmediklerinin elbette başka nedenleri vardı. O, bir sosyologdan çok bir ekonomist gibi göründü. İlk sosyologlar, ekonominin önemini kesinlikle kabul etmelerine karşın toplumsal yaşantının birtakım bileşenlerinden sadece biri olduğunu da düşündüler.

Marx'ın ilk zamanlarda reddedilmesinin başka bir nedeni, onun ilgilerinin doğasıydı. İlk sosyologlar, Aydınlanma, Fransız Devrimi ve sonradan Endüstri Devriminin yarattığı kargaşaya tepki göstermelerine karşın, bu kargaşalar –veya genel olarak kargaşa– Marx'ın keyfini kaçırmadı. Marx'ı en çok kaygılandıran ve ilgilendiren, Endüstri Devrimiyle birlikte ortaya çıkan kapitalist sistemin baskıcılığıydı. Marx, bu baskıcılığı açıklayan ve bu sistemi yıkmaya yardımcı olacak bir kuram geliştirmek istedi. Marx, muhafazakârlığın reforma ve düzenli değişime yönelik ilgisine karşıt olarak devrime ilgi gösterdi.

Belirtilmesi gereken diğer bir farklılık, Marxçı ve muhafazakâr sosyoloji kuramlarının felsefi kökleri arasındaki farklılıktır. Muhafazakâr kuramcıların çoğu, Immanuel Kant'ın felsefesinden aşırı derecede etkilendiler. Başka konulara ek olarak bu, onları, doğrusal bir açıdan, neden-sonuç çerçevesinde düşünmeye götürdü. Yani onlar, *A*'daki bir değişimin (sözgelimi, Aydınlanma süresince fikirlerdeki değişim) *B*'deki bir değişime (sözgelimi, Fransız Devriminin yol açtığı siyasal değişimler) yol açtığını düşünmeye eğilimliydiler. Bunun tersine Marx, gördüğümüz gibi, neden-sonuç açısından değil diyalektik açısından düşünen Hegel'den aşırı derecede etkilendi. Diyalektik, başka şeylere ek olarak, toplumsal güçlerin süregiden karşılıklı etkilerine uyumumuzu sağlar. Bu yüzden, bir diyalektikçi, yukarıda tartışılan örneği, fikirler ve siyasetin sürekli, süregiden karşılıklı bir etkileşimi olarak yeniden kavramlaştıracaktı.

Marx'ın Kuramı

Aşırı basitleştirirsek (daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Bölüm 6), Marx, insan varlığının temel doğasına dair kendi imgesine dayandırdığı kapitalist toplumun bir kuramını ortaya koydu. Marx, insanların temelde üretken olduklarına inandı; yani, insanlar, hayatlarını sürdürmek için doğanın içinde ve doğayla birlikte çalışmaya gereksinim duyarlar. İnsanlar, böyle yaparak, yiyecek, giyecek, araçlar, barınak ve yaşamalarına olanak sağlayan başka gereksinimleri üretirler. Onların üretkenliği, temel yaratıcı dürtülerini ortaya koymalarının aracı olan mükemmel bir doğal biçimdir. Üstelik bu dürtüler, başka insanlarla birlikte ortaya konulur; başka bir ifadeyle, insanlar doğaları açısından toplumsaldır. Onlar, hayatta kalmak için gereksinim duydukları şeyleri üretmek için bir arada çalışmaya gereksinim duyarlar.

Bu doğal süreç, ilk önce ilkel toplumun ortalama koşulları tarafından ve sonradan tarihin seyri içinde toplumların kurduğu çeşitli yapısal düzenlemeler tarafından tarih boyunca bozulmuştur. Bu yapılar çeşitli biçimlerde doğal üretici sürece engel

oldu. Bununla birlikte, bu çöküş kapitalist toplumda şiddetli düzeydedir; doğal üretici süreçteki çöküş kapitalizmde doruğuna çıkar.

Kapitalizm temelde, bir birey ile üretim süreci, bu sürecin ürünleri ve diğer insanlar arasına bariyerler koyan bir yapıdır; sonuçta o, bireyin kendisini parçalara ayırır. *Yabancılaşma* kavramının temel anlamı budur. Yabancılaşma, insanlar ve ürettikleri arasındaki doğal bağlantının çöküşüdür. Kapitalizmin, üretim sürecine, ürünlere ve kendileri için çalışanların emek süresine az sayıda kapitalistin sahip olmasını sağlayan iki sınıflı bir sisteme dönüşmesi nedeniyle yabancılaşma meydana gelir. Kapitalist toplumda insanlar, kendileri için doğal bir biçimde üretmek yerine, küçük bir kapitalistler grubu için doğal olmayan bir biçimde üretirler. Entelektüel açıdan Marx, kapitalizmin yapıları ve onların eyleyenler üzerindeki baskıcı etkisi ile çok ilgiliydi. Siyasal açıdan ise o, insanları kapitalizmin baskıcı yapılarından özgürleştirmeye yöneldi.

Gerçekte Marx, ütopik bir sosyalist devletin neye benzeyeceğini hayal etmeye çok az zaman harcadı (Lovell, 1992). Kapitalizmin yıkılışını gerçekleştirmeye yardımcı olmak istedi. Kapitalizm içindeki çelişkiler ve çatışmaların diyalektik olarak onun nihai çöküşüne yol açacağına inandı fakat sürecin kaçınılmaz olduğunu düşünmedi. Sosyalizmin var olması için insanların uygun zamanda uygun biçimlerde hareket etmeleri zorunluydu. Kapitalistlerin emrinde, sosyalizmin gelişini engellemeye yönelik büyük kaynaklar vardı, fakat sınıf bilinci olan bir proletarya bunların üstesinden gelebilirdi. Bu süreçte proletarya neyin oluşumunu sağlayacaktı? Sosyalizm nedir? En temelde sosyalizm, içinde insanların, Marx'ın ideal üretkenlik imgesine yaklaşabilmelerini sağlayan bir toplumdur. İnsanlar, modern teknolojinin yardımıyla, hayatlarını sürdürmek amacıyla gereksinim duydukları şeyleri oluşturmak için doğa ve diğer insanlarla uyumlu bir biçimde etkileşime girebileceklerdi. Başka bir biçimde ifade edilirse, sosyalist toplumda insanlar artık yabancılaşmayacaklardı.

Max Weber (1864–1920) ve Georg Simmel'in (1858–1918) Kuramlarının Kökenleri ve Doğası

Marx ve izleyicileri, ondokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın başında ana akım Alman sosyolojisinin dışında kaldı, ilk dönem Alman sosyolojisinin Marxçı kuram karşısında kaydadeğer bir ölçüde gelişme gösterdiği söylenebilir.

Weber ve Marx

Örneğin Albert Salomon, Alman sosyolojisinin ilk dönemindeki devi olan Max Weber'in kuramının büyük bölümünün "Marx'ın hayaleti ile uzun süren ve yoğun bir tartışma içinde" geliştiğini ileri sürdü (1945:596). Muhtemelen bu bir abartıdır fakat Marxist kuram, Weberci kuram içinde birçok açıdan negatif bir rol oynadı. Yine de Weber, başka biçimlerde Marx'ın kuramını "tamamlama" çabasıyla Marxçı gelenek içinde çalışıyordu. Weberci kuramın, Marxçı kuramdan başka birçok girdisi de vardı (Burger, 1976). Marx ile Weber arasındaki ilişki hakkındaki bu görüşlerin her birini ana hatlarıyla belirterek, Alman sosyolojisinin kaynaklarını önemli ölçüde berraklaştırabiliriz (Antonio ve Glassman, 1985; Schroeter, 1985). Weber'in, Marx'ın eserlerini yakından bilmediği (onun eserlerinin çoğu Weber'in ölümünden önce yayınlanmadı)

ve Weber'in, bizzat Marx'ın eserlerinden çok Marxistlerin eserlerine tepki gösterdiği akılda tutulmalıdır (Antonio, 1985:29; B. Turner, 1981:19-20).

Weber, Marx'ı ve toplumsal yaşantının tek-nedenli kuramlarını ileri süren zamanının Marxistlerini, ekonomik belirlenimciler olarak görmeye eğilimli *idi*. Yani, Marxçı kuramın, tüm tarihsel gelişmeleri ekonomik temellere bağladığı ve tüm çağdaş yapılara ekonomik temel üzerinde kurulmuş olarak baktığı düşünüldü. Bu düşünce, Marx'ın kendi kuramı için doğru olmasa da (Bölüm 6'da göreceğimiz gibi), sonraki birçok Marxist için geçerliydi.

Ekonomik belirlenimciliğin Weber'in içine dert olmuş görünen örneklerinden biri, fikirlerin, maddi (özellikle ekonomik) çıkarların basitçe yansımaları olduğu ve maddi çıkarların ideolojiyi belirlediği görüşüydü. Bu bakış açısından, Weber'in, "Marx'ı tersine çevirdiği" (daha önce Marx'ın, Hegel'i tersine çevirdiğine benzer bir biçimde) varsayıldı. Weber, ekonomik etmenler ve onların fikirler üzerindeki etkisine odaklanmak yerine dikkatinin çoğunu, fikirler ve onların ekonomi üzerindeki etkisine odaklandırdı. Weber, fikirleri ekonomik etmenlerin basit yansımaları olarak görmek yerine ekonomik dünyayı derinden etkileme yeteneği olan oldukça özerk güçler olarak gördü. Weber, fikirlere, özellikle dini fikirlerin sistemlerine kesinlikle çok yakın ilgi gösterdi ve özellikle dini fikirlerin ekonomi üzerindeki etkisiyle ilgilendi. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda (1904-1905/1958) Protestanlıkla fikirlerin bir sistemi olarak ve Protestanlığın, fikirlerin başka bir sistemi olan "kapitalizmin ruhu"nun ortaya çıkışı ve kapitalist bir ekonomik sistem üzerindeki etkisiyle ilgilendi. Weber, başka dünya dinlerine de benzer bir ilgiye sahipti ve onların doğasının, içinde bulundukları toplumlarda kapitalizmin gelişimini nasıl engellemiş olabileceklerini anlamaya çalıştı. Bu tür çalışmaları dikkate alan bazı araştırmacılar, Weber'in fikirlerini, Marx'ınkilerle karşıtlık içinde geliştirdiği sonucuna vardılar.

Daha önce belirtildiği gibi, Weber'in Marx ile ilişkisi hakkındaki ikinci bir görüş, onun Marx'a çok fazla karşı çıkmadığı, Marx'ın kuramsal bakış açısını tamamlamaya çabaladığıdır. Buna göre Weber, Marxçı geleneğe karşı olmaktan çok çalışmalarını bu gelenek içinde sürdürmüştür. Bu açıdan yorumlandığında, onun din hakkındaki eseri, sadece maddi etmenlerin fikirleri etkilediğini değil aynı zamanda fikirlerin kendilerinin maddi yapıları etkilediğini gösterme çabasıdır.

Weber'in Marxçı kuramı tamamlama sürecine girdiğine dair görüşün iyi bir örneği, tabakalaşma kuramı alanındadır. Marx, tabakalaşma hakkındaki bu eserde, tabakalaşmanın ekonomik boyutu olan toplumsal *sınıf* üzerinde odaklandı. Weber, bu etmenin önemini kabul etmesine karşın, tabakalaşmanın başka boyutlarının da önemli olduğunu ileri sürdü. Toplumsal tabakalaşma kavramının, saygınlık (*statü*) ve *iktidar*ın tabakalaşmaya dâhil edilerek genişletilmesi gerektiğini ileri sürdü. Diğer boyutun tabakalaşmaya dâhil edilmesi, Marx'ın reddedilmesi değil, fikirlerinin açıkça genişletilmesidir.

Yukarıda genel hatlarına değinilen her iki fikir de Marxçı kuramın Weber için önemini kabul eder. Her iki görüş de da doğruluk öğeleri taşır; Weber bazen Marx'ın fikirlerini genişletirken, bazen de çalışmasını Marx'a karşı yürütmekteydi. Bununla birlikte, bu konu hakkındaki üçüncü bir görüş, Marx ve Weber arasındaki ilişkiyi en iyi şekilde tanımlayabilir. Bu açıdan Marx, basitçe, Weber'in düşüncesi üzerinde etkili olan düşünürlerden sadece biri olarak görülür.

Weber Üzerindeki Diğer Etkiler

Weberci kuramın, Alman tarihçiler, felsefeciler, ekonomistler ve siyasal kuramcıları kapsayan birtakım kaynaklarını saptayabiliriz. Weber'i etkileyenler arasında Immanuel Kant (1724-1804) diğerlerinden daha fazla dikkat çeker. Fakat bireylerin, bürokrasilerin ve modern toplumun diğer yapılarının etkisine karşı koymaya duydukları gereksinim konusunda Weber'in çalışması üzerinde Friedrich Nietzsche'nin (1844-1900) etkisini (Antonio, 2001), özellikle kahraman konusundaki vurgusunu gözden kaçırmamalıyız.

Immanuel Kant'ın Weber ve Alman sosyolojisi üzerindeki etkisi, genel olarak, Alman sosyolojisi ve Marxizmin farklı felsefi köklerden geldiklerini gösterir. Gördüğümüz gibi, Marxçı kuram üzerindeki önemli felsefi etki, Kant değil Hegel'di. Hegel'in felsefesi, Marx'ın ve Marxistlerin, ilişkiler, çatışmalar ve çelişkilere dikkat etmelerine yol açarken Kantçı felsefe, en azından bazı Alman konusundaki daha durağan bir bakış açısını benimsemelerine yol açtı. Kant'a göre dünya, asla doğrudan bilinemeyen olayların uğultulu bir karmaşasıydı. Dünya, sadece, bu olayları süzgeçten geçiren, seçen ve sınıflandıran düşünce süreçleri yoluyla anlaşılabilirdi. Kant, gerçek dünyanın içeriğini, bu içeriğin kavranabilmesinin aracı olan biçimlerden ayırdı. Bu biçimlerin vurgulanması, Kantçı gelenek içindeki sosyologlara, Hegelci gelenek içindeki Marxistlerin niteliğinden daha durağan bir nitelik kazandırdı.

Weber'in Kuramı

Karl Marx, temelde kapitalizmin bir kuramını ortaya koyarken, Weber'in çalışması, özünde, rasyonelleşme sürecinin bir kuramıdır (Brubaker, 1984; Kalberg, 1980, 1990, 1994). Weber, Batı dünyasında kurumlar gitgide daha rasyonel hale gelmesine karşın dünyanın başka yerlerinde güçlü engellerin, rasyonel gelişimi görünürde neden önlediğiyle ilgili genel sorunla ilgilendi.

Weber'in eserlerinde rasyonellik birçok farklı biçimde kullanılır, burada bizi ilgilendiren Kalberg'in tanımladığı dört tipten (1980, 1990, 1994; ayrıca bkz. Brubaker, 1984; D. Levine, 1981a) biri olan *biçimsel rasyonelliki* kapsayan bir süreçtir. Weber için çoğu zaman sözkonusu olduğu gibi, biçimsel rasyonellik, araçlar ve amaçların tercihlerini yapan bireye yönelik bir ilgiyi kapsar. Ancak bu durumda bu tercih, evrensel olarak uygulanan kurallar, düzenlemeler ve yasalara başvurularak yapılır. Bunlar ise, çeşitli büyük-ölçekli yapılardan, özellikle bürokrasiler ve ekonomiden türetilir. Weber, kuramlarını, Batı, Çin, Hindistan ve dünyanın birçok başka bölgesiyle ilgili çok sayıda karşılaştırmalı tarihsel araştırma bağlamında geliştirdi. Rasyonelleşmenin gelişimine yardımcı olan veya engelleyen etmenleri bu araştırmalarda betimlemeye çabaladı.

Weber, bürokrasiyi (ve bürokratikleşmenin tarihsel süreci), rasyonelleşmenin klasik örneği olarak gördü, fakat bugün rasyonelleşmenin muhtemelen en iyi örnekleri, hızlı-yiyecek lokantalarıdır. (Ritzer, 2008b). Hızlı-yiyecek lokantası, insanların (hem çalışanlar hem de müşteriler) amaçlarına uygun en rasyonel araçları aramaya yönelmelerini içeren biçimsel açıdan rasyonel bir sistemdir. Örneğin arabaya servis penceresi; yiyeceği hızlı ve verimli bir şekilde, çalışanların dağıtmalarını, müşterilerin elde etmelerini sağlayan rasyonel bir araçtır. Hız ve verimliliği, hızlı-yiyecek lokantaları ve onların işlemelerini sağlayan kurallar ve düzenlemeler dayatır.

Weber, bürokratikleşme sürecine ilişkin tartışmasını, siyasal kurumla ilgili daha geniş bir tartışma içine yerleştirdi. Otorite sistemlerinin üç türünü –geleneksel, karizmatik ve rasyonel-yasal– birbirinden ayırdı. Rasyonel-yasal otorite sistemi sadece modern Batı dünyasında gelişebilir ve modern bürokrasinin tam olarak gelişimi sadece bu sistem içinde ortaya çıkar. Dünyanın diğer kısımları, rasyonel-yasal otorite sisteminin ve modern bürokrasilerin gelişimini genellikle engelleyen geleneksel ve karizmatik otorite sistemlerinin egemenliği altında kalmayı sürdürür. Kısaca, *geleneksel* otorite, uzun süre devam eden bir inançlar sisteminden kaynaklanır. Ailesi veya kabilesi her zaman grup liderliği yapmış olduğu için iktidara gelen bir lider, bu duruma bir örnek olacaktır. *Karizmatik* bir lider, otoritesini olağanüstü yeteneklerden veya özelliklerden veya daha muhtemel olarak taraftarların, liderin bu kişisel özelliklere sahip olduğuna ilişkin inancından elde eder. Bu iki otorite tipinin tarihsel önemine karşın Weber, Batıda ve nihayetinde dünyanın diğer kısımlarında *rasyonel-yasal* otorite sistemlerine doğru bir eğilimin olduğuna inandı (Bunzel, 2007). Bu tür sistemlerde otorite, yasal ve rasyonel olarak yürürlüğe sokulan kurallardan kaynaklanır. Bu yüzden, Birleşik Devletler'in başkanı otoritesini nihai olarak toplumun yasalarından elde eder. Kendine eşlik eden bürokrasilerle birlikte rasyonel-yasal otoritenin evrimi, Weber'in Batı dünyasının rasyonelleşmesine ilişkin genel görüşünün sadece bir parçasıdır.

Weber, din, hukuk, kent hatta müzik gibi olguların rasyonelleşmesiyle ilgili gelişmiş çözümlemeler de yaptı. Fakat Weber'in düşünme biçimini başka bir örnekle açıklayabiliriz –ekonomi kurumunun rasyonelleşmesi. Bu tartışma Weber'in din ve kapitalizm arasındaki ilişkiyi daha geniş çözümleyişi içinde yer alır. Geniş kapsamlı tarihsel bir araştırmada Weber, rasyonel bir ekonomik sistemin (kapitalizm) niçin Batıda geliştiğini ve dünyanın diğer kısımlarında niçin gelişemediğini anlamaya çabaladı. Weber, bu süreçte dine merkezi bir rol verdi. Zamanın birçok Marxistinin inandığının tersine, dinin sadece bir epifenomen [başka fenomenlere bağlı] olmadığını gösterme çabasıyla Marxistlerle bir diyaloğa girdi. Din, bağımlı bir olgu değildi ve kapitalizmin, Batıda ortaya çıkışında ve dünyanın başka yerlerinde gelişimi başaramamasında anahtar bir rol oynadı. Weber, Batıda kapitalizmin ortaya çıkışında merkezi rolü, kendine özgü rasyonel dinsel bir sistemin (Kalvinizm) oynadığını ileri sürdü. Bunun tersine, Weber, araştırma yaptığı dünyanın diğer kısımlarında rasyonel ekonomik bir sistemin gelişimini engelleyen daha irrasyonel dini sistemleri (örneğin Konfüçyüsçülük, Taoculuk, Hinduculuk) buldu. Bununla birlikte, sonuçta bu dinler, en nihayetinde rasyonelleşecek olan bu toplumların ekonomik sistemleri –aslında bütün toplumsal yapı– için sadece geçici engeller oluşturdu.

Rasyonelleşme, Weberci kuramın merkezinde bulunmasına karşın, bu kuramın diğer öğelerinin tümüne uzaktı. Ancak burası bu zengin materyali incelemek için uygun değildir. Böyle yapmaktansa, sosyoloji kuramının gelişimini ele alabiliriz. Bu kuramın gelişiminde temel sorunlardan biri şudur: Niçin Weber'in kuramı, daha sonraki sosyoloji kuramcıları için Marxçı kuramdan daha çekici oldu?

Weber'in Kuramının Kabul Edilmesi

Bir neden, Weber'in politik olarak daha kabul edilebilir olmasıdır. Weber, Marxçı radikalizmi benimsemek yerine bazı konularda daha liberaldi ve diğer konularda

(örneğin devletin rolü) bir muhafazakârdı. Modern kapitalist toplumun birçok yönünü sert bir şekilde eleştirmesine ve Marx'ın ulaştıklarıyla aynı olan birçok eleştirel sonuca ulaşmasına karşın sorunlara radikal çözümler öneren biri değildi (Heins, 1993). Aslında, birçok Marxistin ve diğer sosyalistlerin ileri sürdüğü radikal reformların faydadan çok zarar getireceğini düşündü.

Daha sonraki sosyoloji kuramcıları, özellikle Amerikalılar, kendi toplumlarını Marxçı kuramın saldırısı altında gördüler. Onlar, büyük ölçüde muhafazakâr yönelimle, Marxizme kuramsal alternatif arayışına girdiler. Çekici gelen alternatiflerden biri Max Weber'di. (Durkheim ve Vilfredo Pareto diğerleriydi.) Nihayetinde rasyonelleşme, sadece kapitalist toplumları etkilemedi, aynı zamanda sosyalist toplumları da etkiledi. Aslında, Weber'in bakış açısından rasyonelleşme, sosyalist toplumlarda, kapitalist toplumlardan daha da büyük bir sorun oluşturdu.

Yargılarını sunma biçimi de Weber'in lehineydi. Weber, yaşantısının çoğunu, ayrıntılı tarihsel araştırmalar yaparak geçirdi ve ulaştığı siyasal sonuçlar çok sık olarak, araştırmasının bağlamı içinde oluştu. Dolayısıyla bu sonuçlar genellikle son derece bilimsel ve akademik göründü. Çok ciddi araştırma yapmış olmasına karşın Marx da açıkça bir hayli polemiksel malzeme yazdı. Onun daha akademik eserleri bile siyasal yargılarla bezenmiştir. Örneğin, *Kapital*'de (1867/1967) kapitalistleri "vampirler" ve "kurt adamlar" olarak betimledi. Weber'in daha akademik üslubu, daha sonraki sosyologlarca daha fazla kabul edilebilir olmasını sağladı.

Weber'in daha fazla kabul edilmesinin başka bir nedeni, daha sonraki sosyologların eserlerini biçimlendirmeye yardımcı olan felsefi gelenek içinde çalışmış olmasıdır. Yani Weber, Kantçı gelenek içinde çalıştı, bu onun neden-sonuç açısından düşündüğü anlamına gelir. Bu tür düşünce, Marx'ın eserini biçimlendiren diyalektik mantığa büyük ölçüde yabancı olan ve bu mantıktan rahatsız olan daha sonraki sosyologlar açısından daha çok kabul edilebilirdi.

Son olarak, Weber'in, toplumsal dünyaya Marx'tan çok daha dengeli bir yaklaşım ortaya koyduğu görülür. Marx, tamamen ekonomi ile meşgul görülürken, Weber'in geniş kapsamlı toplumsal olgularla ilgilendiği görülür. Weber'in çok yönlü odaklanışı, sonraki sosyologları, açıkça tek amaçlı ilgileri olan Marx'tan daha çok kendisiyle çalışmaya yöneltti.

Weber başlıca eserlerinin çoğunu 1800'lerin sonunda ve 1900'lerin başında üretti. Weber, kariyerinin ilk zamanlarında daha çok, sosyolojik konularla ilgilenen bir tarihçi olarak tanındı fakat 1900'lerin başında onun odak noktası daha fazla sosyolojik hale geldi. Aslında, kendi zamanının Almanya'sında çok etkili bir sosyolog oldu. 1910'da Alman Sosyoloji Topluluğu'nu kurdu (başkalarının yansıra, aşağıda tartışacağımız Georg Simmel ile birlikte) (Glatzer, 1998). Heidelberg'deki evi, sadece sosyologlar için değil aynı zamanda çok farklı alanlardan araştırmacılar için de entelektüel bir merkezdi. Eserleri, Almanya'da geniş etkiler uyandırmasına karşın özellikle Talcott Parsons, Weber'in fikirlerini (ve Avrupalı başka kuramcıların, özellikle Durkheim'ın fikirlerini) Amerika'nın geniş izleyici kitlesine tanıttıktan sonra Amerika'da daha da fazla etki uyandıracaktı. Marx'ın fikirlerinin, 1960'lara kadar Amerikan sosyoloji kuramcıları üzerinde önemli pozitif etkisi olmamasına karşın Weber daha 1930'ların sonunda son derece etkiliydi.

Simmel'in Kuramı

Georg Simmel, Weber'in çağdaşıydı ve Alman Sosyoloji Topluluğu'nun eş kurucusuydu. Simmel bir ölçüde tipik olmayan bir sosyoloji kuramcısıydı (Frisby, 1981; D. Levine, Carter ve Gorman, 1976a, 1976b). Bir kere, Marx ve Weber, birkaç yıl boyunca büyük ölçüde göz ardı edilmesine karşın Simmel'in Amerikan sosyoloji kuramının gelişimi üzerinde doğrudan ve derin bir etkisi oldu. Simmel'in eseri, Amerikan sosyolojisinin ilk merkezlerinden birinin -Chicago Üniversitesi- ve bu merkezin başlıca kuramı olan sembolik etkileşimciliğin gelişimini biçimlendirmeye yardımcı oldu (Jaworski, 1995; 1997). Göreceğimiz gibi, Chicago okulu ve sembolik etkileşimcilik 1920'lerde ve 1930'ların başında Amerikan sosyolojisine egemen olmaya başladı (Bulmer, 1984). Chicago'da Simmel'in fikirleri, temelde, Chicago'nun ilk yıllarında baskın şahsiyetler olan Albion Small ve Robert Park'ın 1800'lerin sonunda Berlin'de Simmel'in kuramlarıyla tanışmış olmaları nedeniyle etkiliydi. Park 1899'da ve 1900'de Simmel'in derslerine katıldı ve Small, 1890'lar boyunca Simmel ile kapsamlı bir mektuplaşma sürdürdü. Bunlar Simmel'in fikirlerini Chicago'daki öğrencilere ve öğretim elemanlarına taşımaya, onun bazı eserlerini çevirmeye ve onları büyük-ölçekli Amerikan izleyicilere sunmaya yardımcı oldu (Frisby, 1984:29).

Simmel'in eserinin tipik olmayan başka bir yönü, onun çözümleme düzeyidir veya en azından, kendisinin Amerika'da en çok tanınmasını sağlayan düzeydir. Weber ve Marx, toplumun rasyonelleşmesi ve kapitalist bir ekonomi gibi büyük-ölçekli konularla meşgul olmalarına karşın Simmel en çok, küçük ölçekli konular özellikle birey eylemi ve etkileşimi üzerine çalışması ile tanındı. Simmel, Kantçı felsefeden türetilen, etkileşim *biçimleri* (örneğin çatışma) ve etkileşenlerin *tipleri* (örneğin yabancı) üzerine düşüncesi nedeniyle erkenden meşhur oldu. Aslında, insanlar arasındaki etkileşimi anlamayı, sosyolojinin başlıca görevlerinden biri olarak gördü. Bununla birlikte, toplumsal yaşantıdaki çok büyük sayıdaki etkileşimleri, bazı kavramsal araçlar olmadan araştırmak olanaksızdı. Etkileşim biçimleri ve etkileşenlerin tipleri burada devreye girer. Simmel, çok sayıda toplumsal ortamda bulunabilecek sınırlı sayıda etkileşim biçimini izole edebileceğini düşündü. Böyle bir donanıma sahip olarak bu farklı etkileşim ortamlarını çözümleyebilir ve anlayabilirdi. Etkileşenlerin sınırlı sayıda tiplerinin geliştirilmesi, etkileşim ortamlarının açıklanmasında benzer şekilde yararlı olabilirdi. Bu çalışmanın, etkileşimcilik kelimesinin de gösterdiği gibi etkileşimle ilgilenmeye odaklanan sembolik etkileşimcilik üzerinde derin bir etkisi oldu. Bununla birlikte, ironilerden biri, Marx ve Weber'in hiç akıllarından çıkarmadıklarına benzer büyük-ölçekli konularla Simmel'in de ilgilenmesidir. Buna rağmen, Simmel'in sosyolojisinin büyük-ölçekli yönüne artan bir ilginin güncel işaretleri olmasına karşın bu çalışma, etkileşim hakkındaki çalışmasından çok daha az etkiliydi.

Amerikan sosyoloji kuramcılarının Simmel'e kolaylıkla ulaşmalarını kısmen onun etkileşim hakkındaki çalışmasındaki üslubu sağladı. O da Weber ve Marx gibi hacimli ciltler yazmasına karşın, yoksulluk, fahişelik, cimrilik, savurganlık ve yabancılık gibi ilginç konular hakkında yanıltıcı bir biçimde basit görünen bir dizi deneme de yazdı. Bu tür denemelerin kısalığı ve içeriğin üst düzeydeki ilgisi, Simmel'in fikirlerinin çok daha kolay yayılmasını sağladı. Ne yazık ki bu denemelerin, Simmel'in sosyoloji için önemli olan daha hacimli eserlerini perdeleme biçiminde olumsuz etkisi

vardı (örneğin, *Para Felsefesi*, 1978'de çevrildi, bkz. Poggi, 1993). Yine de Simmel'in Amerikan sosyoloji kuramı üzerinde hem Marx hem de Weber'den çok daha önemli bir etkisi, kısmen kısa ve zekice denemeler vasıtasıyla oldu.

Para Felsefesi (1907/1978) hakkında bir şeyler söylemeden Simmel'den ayrılmamamız gerekir, çünkü onun İngilizce çevirisi, Simmel'in eserini, kültür ve toplumla ilgilenen bütünüyle yeni birtakım kuramcılara çekici hale getirdi. Makro bir yönelim, *Para Felsefesi*'nde daha açık olmasına karşın bu yönelim, her zaman Simmel'in eserlerinde varoldu. Örneğin, bu yönelim, *ikili* ve *üçlü* hakkındaki meşhur eserinde açıktır. Simmel, iki kişiden oluşan bir grubun (veya *ikili*), üçüncü tarafın eklenmesiyle *üçlü*'ye dönüştüğü zaman bazı çok önemli sosyolojik gelişmelerin meydana geldiğini düşündü. Basitçe bir *ikilide* varolmayan toplumsal olasılıklar ortaya çıkar. Örneğin, *Üçlüde* üyelerden biri, diğer ikisi arasındaki farklılıkların hakemi veya arabulucusu olabilir. Daha da önemlisi, üyelerden ikisi, diğer üyeyi grupla birleştirebilir ve egemenlikleri altına alabilir. Bu durum, bireylerden bağımsız hale gelen ve onları egemenlikleri altına almaya başlayan büyük-ölçekli yapıların ortaya çıkışıyla birlikte meydana gelen şeyi küçük bir düzeyde temsil eder.

Bu tema, *Para Felsefesi*'nin temelinde yatar. Simmel öncelikle, modern dünya içinde bireyden bağımsız ve baskın hale gelen para ekonomisinin ortaya çıkışıyla ilgilendi. Bu tema ise, Simmel'in eserinde daha geniş ve daha kapsayıcı bir temanın –kültürün bir bütün olarak birey üzerindeki egemenliği– parçasıdır. Simmel'in gördüğü gibi, modern dünyada büyük kültürler ve çeşitli bileşenlerinin tümü (para ekonomisi dâhil) büyümektedir ve onlar büyüdükçe bireyin önemi azalır. Bu yüzden örneğin, modern ekonomiyle ilişkisi olan endüstri teknolojisi büyüdükçe ve daha sofistike hale geldikçe, birey işçinin becerileri ve yetenekleri gitgide daha az önemli hale gelir. Sonuçta işçi, üzerinde hiç denetim kurmadığı veya çok az denetim kurabildiği endüstriyel makine ile karşı karşıya gelir. Simmel, daha genel olarak, modern dünyada daha geniş kültürün büyümesinin, bireyin artan önemsizleşmesine yol açtığını düşündü.

Sosyologlar, Simmel'in eserinin daha geniş anlamlarına uyum sağlamış olmalarına karşın, onun ilk etkileri öncelikle etkileşim biçimleri ve etkileşime girenlerin tipleri gibi küçük ölçekli olguları çalışması vasıtasıyla oldu.

İngiliz Sosyolojisinin Kökenleri

Fransa'da (Comte, Durkheim) ve Almanya'da (Marx, Weber ve Simmel) sosyolojinin gelişimini inceledik. Şimdi sosyolojinin İngiltere'de benzer bir gelişimini ele almaktayız. Göreceğimiz gibi, kıta Avrupa'sının fikirleri, İngiliz sosyolojisi üzerinde etkili oldu fakat yerli etkiler daha önemliydi.

Politik Ekonomi, Düzeltimcilik ve Toplumsal Evrim

Philip Abrams (1968), ondokuzuncu yüzyılda İngiliz sosyolojisinin, sık sık birbiriyle çatışan üç kaynak –politik ekonomi, düzeltimcilik ve toplumsal evrim– tarafından biçimlendirildiğini ileri sürdü.[7] Dolayısıyla, 1903'te Londra Sosyoloji Topluluğu kurulduğunda *sosyoloji*nin tanımı üzerinde büyük farklılıklar vardı. Bununla birlikte,

[7] İngiliz sosyolojisindeki sonraki gelişmeler için bkz. Abrams ve diğerleri (1981).

sosyolojinin bir bilim olabileceğinden kuşkulanan az sayıda kişi vardı. İngiliz sosyolojisine özgün niteliğini kazandıran bu farklılıklardı ve bunların her birini ele alacağız.

Politik Ekonomi

Temelleri kısmen Adam Smith'in eserlerinde (1723-1790) bulunan endüstriyel ve kapitalist toplumun bir kuramı olan politik ekonomi üzerinde durduk.[8] Gördüğümüz gibi, politik ekonominin Karl Marx üzerinde derin bir etkisi oldu. Marx, politik ekonomiyi yakından araştırdı ve ona yönelik eleştireldi. Fakat bu, İngiliz ekonomistlerinin ve sosyologlarının yönelimi değildi. Onlar, Smith'in, emek ve mal piyasasını biçimlendiren bir "görünmez el" olduğu fikrini kabul etmeye eğilimliydiler. Piyasa, bireylerin üzerinde olan ve onların davranışını denetleyen bağımsız bir gerçeklik olarak görüldü. İngiliz sosyologlar, politik ekonomistlere benzer bir şekilde ve Marx'ın tersine, piyasayı, pozitif bir güç olarak, toplumda düzenin, uyumun ve bütünleşmenin bir kaynağı olarak gördüler. Onlar, piyasayı ve daha genel olarak toplumu pozitif bir açıdan gördükleri için, sosyoloğun görevi toplumu eleştirmek değil, basitçe, onun işleyişinin yasaları hakkında veri toplamaktı. Amaç, sistemin çalışma biçimini anlaması ve onun işleyişini bilgece yönlendirmesi için yönetimin gereksinim duyduğu olguları ona sağlamaktı.

Vurgu, olgular üzerineydi fakat hangi olgular? Marx, Weber, Durkheim ve Comte, toplumun temel olgularını, toplumun yapılarında aradıkları halde İngiliz düşünürler, bu yapıları oluşturan bireylere odaklanmaya eğilimliydiler. Onlar, büyük-ölçekli yapıları ele alırken birey düzeyinde veri toplamaya ve daha sonra bu verileri kolektif bir portre oluşturmak için birleştirmeye eğilimliydiler. 1800'lerin ortalarında İngiliz toplum bilimine istatikçiler egemen oldu ve bu tür veri toplamanın sosyolojinin başlıca görevi olduğu farzedildi. Amaç, kuramlaştırmaksızın veya felsefeleştirmeksizin "saf" olguların toplanmasıydı. Bu ampirik sosyologlar, toplum kuramcılarının ilgilerinden bağlarını koparmışlardı. Genel kuramlaştırma yerine, "daha kesin göstergeleri, sınıflandırma ve veri toplamanın daha iyi yöntemlerini, geliştirilmiş yaşam tablolarını, birbirinden ayrı veri yığınları arasında üst düzeyde karşılaştırılabilirliği ve benzerini ortaya koyma faaliyeti vurgulandı" (Abrams, 1968:18).

Bu istatistiksel yönelimli sosyologlar, adeta kendilerine rağmen, kendi yaklaşımlarındaki bazı sınırları görmeye başladılar. Çok azı, daha geniş kuramlaştırma gereksinimi hissetmeye başladı. Onlara göre yoksulluk gibi bir sorun, bir bütün olarak toplumdaki başarısızlığın yanısıra piyasadaki başarısızlıkları gösterir. Fakat çoğu, bireyler üzerinde odaklanarak daha büyük sistemi sorgulamadı; aslında onlar, daha ayrıntılı alan araştırmalarına ve daha karmaşık ve daha kesin istatistiksel tekniklerin geliştirilmesine yöneldi. Onlara göre sorunun kaynağı, zorunlu olarak, bir bütün olarak sistemde değil yetersiz araştırma yöntemlerindeydi. Philip Abrams'ın belirttiği gibi, "Bireysel durumların dağılımı üzerinde ısrarla odaklanan istatistikçiler, toplumsal yapının bir ürünü olarak yoksulluk algısının üstesinden gelmede zorlukla karşılaştılar. ... Onlar, yapısal mağduriyet kavramına ulaşmadılar ve muhtemelen ulaşamadılar" (1968:27). İstatistikçiler, bireylerin araştırılmasına yönelik kuramsal ve yöntembilimsel bağlılıklarına ek olarak sorunun daha büyük ekonomik ve siyasal sistem olduğu şeklinde bir sonuca vardıkları için yönetimdeki karar alıcılarla çok yakın çalıştılar.

[8] Smith genellikle İskoç Aydınlanmasının önde gelen bir üyesi (Strydom, 2005: Chitnis, 1976) ve sosyolojiye bir zemin oluşturmakta olan İskoç Ahlakçılarından biri olarak ele alınır (L. Schneider, 1967:xi).



SIGMUND FREUD

Kısa Yaşam Öyküsü

1800'lerin sonunda ve 1900'lerin başında Alman toplum biliminin önde gelen şahsiyetlerin biri de Sigmund Freud'du. Freud, bir sosyolog olmadığı halde birçok sosyoloğun eserini etkiledi (örneğin, Talcott Parsons ve Norbert Elias) ve toplum kuramcıları için önemini sürdürdü (Chodorow, 1990; A. Elliott, 1992; Kaye, 1991, 2003; Kurzweil, 1995; Leledakis, 2005; Prager, 2005; Movahedi, 2007).

Sigmund Freud, 6 Mayıs 1856'da Avusturya-Macaristan'ın Freiburg kentinde doğdu. Ailesi 1859'da Viyana'ya taşındı ve 1873'te Viyana Üniversitesi'ndeki tıp okuluna girdi. Freud, tıptan daha çok bilimle ilgilendi ve fizyoloji laboratuarında bir görev aldı. Tıp eğitimini tamamladı ve 1882'de laboratuardan ayrıldıktan sonra hastanede çalıştı. Daha sonra sinir hastalıkları uzmanı olarak özel hekimliğe başladı.

Freud ilkönce, histeri olarak bilinen sinir hastalığı türünün üstesinden gelme çabasıyla hipnozu kullandı. Bu tekniği 1885'te Paris'te Jean Martin Charcot'tan öğrenmişti. Daha sonra, Viyanalı bir hekim olan Joseph Breuer'in öncülüğünü yaptığı bir tekniği benimsedi; bu teknik uygulandığında hasta, histerik belirtilerin ilk ortaya çıktığı koşulları anlattığında bu belirtiler ortadan kayboluyordu. Freud, 1895'e kadar Breuer ile birlikte bir dizi devrimci içeriği olan bir kitap yayımlamıştı: histeri gibi sinir hastalıklarının nedenlerinin psikolojik olduğu (daha önce inanıldığı gibi fizyolojik olmadığı) ve terapinin orijinal nedenlerin konuşulmasını kapsadığı. Böylece psikanalizin pratik ve kuramsal alanları doğdu. Breuer cinsel etmenleri veya daha genel olarak libidoyu sinir hastalıklarının kökeninde gördüğü için Freud onunla yolunu ayırmaya başladı. Freud, sonraki birkaç yıl içinde kendi terapi tekniklerini geliştirdi ve yeni fikirleri hakkında epeyce yazdı.

Freud, 1902'ye kadar etrafında birtakım taraftarlar edinmeye başladı ve onlar Freud'un evinde haftada bir toplandılar. Başkaları (Carl Jung gibi) 1903 veya 1904 itibarıyla Freud'un fikirlerini, psikiyatrik uygulamaları açısından kullanmaya başladılar. İlk Psikanaliz Kongresi 1908'de toplandı ve sonraki yıl psikanalitik bilgiyi yaymak için bir süreli yayın oluşturuldu. Freud, Jung gibi insanlardan yollarını ayırdığında ve onlar, kendilerine ait fikirleri geliştirmeye ve kendilerine ait gruplar kurmaya başladıklarında, yeni psikanaliz alanı, bu süreli yayının oluşturulmasıyla aynı hızda parçalandı. I. Dünya Savaşı, psikanalizin gelişimini yavaşlattı fakat psikanaliz 1920'lerde çokça büyüdü ve gelişti. 1938'de Nazizm'in yükselişiyle birlikte psikanalizin merkezi, Birleşik Devletler'e kaydı ve bu merkez bugüne kadar orada kaldı. Fakat Freud, Yahudi olmasına ve Naziler onun kitaplarını 1933 gibi erken bir zamanda yakmış olmalarına karşın, Naziler 1938'de yönetimi ele geçirene kadar, Viyana'da kaldı. 4 Haziran 1938'de ancak fidye verdikten ve Başkan Roosevelt araya girdikten sonra Sigmund Freud Viyana'dan ayrıldı. Freud, 1923'ten itibaren ağız kanseriydi ve 23 Eylül 1939'da Londra'da öldü.

Düzeltimcilik

İngiliz sosyolojisinin ikinci tanımlayıcı özelliği –*düzeltimcilik* veya bireyleri ıslah ederek toplumsal sorunları çözmeye yönelik bir arzu - politik ekonomiyle ilişkiliydi ancak ondan ayrılabilirdi. İngiliz araştırmacılar, toplumda sorunların olduğunu (örneğin yoksulluk) fark etmeye başlamalarına karşın o topluma inanmayı sürdürdüler ve onu korumak istediler. Şiddet ve devrimi engellemeyi ve sistemde reform yapmayı arzuladılar, böylece sistem esasında olduğu gibi devam edebilecekti. Her şeyden önce, onlar, sosyalist bir toplumun gelişini engellemek istediler. Bu yüzden, İngiliz sosyolojisi, Fransız sosyolojisi ve Alman sosyolojisinin bazı kolları, muhafazakâr yönelime sahipti.

İngiliz sosyologlar, yoksulluk gibi sorunların kaynağını bir bütün olarak topluma bağlayamayacakları veya bağlamayacakları için bu kaynak zorunlu olarak bireylerin kendi içlerinde bulunuyordu. Bu, Williams Ryan'ın (1971) sonradan "kurbanı suçlamak" dediği şeyin ilk biçimiydi. Uzunca bir dizi bireysel soruna -"cehalet, ruhsal fukaralık, saf olmama, sağlık bozukluğu, yoksulluk, suç ve aşırılık"- çok dikkat edildi (Abrams, 1968:39). Tüm toplumsal kötülüklerin basit bir nedenine dikkat etmeye yönelik açık bir eğilim vardı ve kendisini diğerlerinden önce hissettirense alkol bağımlılığıydı. Düzeltimci için bunu mükemmel yapan şey, bunun, bir toplumsal patoloji değil bir birey psikolojisi olmasıydı. Düzeltimci, toplumsal yapıyla ilgili bir kuramdan bu tür birey sorunlarının toplumsal nedenleriyle bir kuramdan yoksundu.

Toplumsal Evrim

Ancak, güçlü bir toplumsal yapı düşüncesi, İngiliz sosyolojisinin yüzeyinin altında gizleniyordu ve bu düşünce, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında toplumsal evrime olan artan ilgiyle patlak verdi (Maryanski, 2005; Sanderson, 2001). Önemli bir etki, bir kısmı 1850'lerde Harriet Martineau tarafından İngilizceye çevrilmiş olan Auguste Comte'un eseriydi (Hoecker-Drysdale, 2000). Comte'un eseri, hemen ilgi uyandırmasa da, yüzyılın son çeyreğinde birtakım düşünürlerin dikkatini, kendine ve toplumun büyük yapılarına yönelik ilgisine, bilimsel (pozitivist) yönelimine, karşılaştırmalı yönelimine ve evrimci kuramına çekti. Bununla birlikte, birtakım İngiliz düşünürler, Comteçu kuramın bazı aşırılıklarının (örneğin, sosyolojiyi bir din statüsüne yükseltme eğilimi) karşısında kendi dünya kavrayışlarını keskinleştirdiler.

Abrams'a göre Comte'un gerçek önemi, "Herbert Spencer'ın baskıcı dehası"na karşı, üzerinde muhalefetin başlatılabileceği zeminlerden birini sağlamasında yatar (Abrams, 1968:58). Hem pozitif hem de negatif anlamda Spencer, İngiliz sosyoloji kuramı, özellikle de evrimci kuram içinde baskın bir figürdü (J. Turner, 2000, 2007a).

Herbert Spencer (1820–1903)

Spencer'ın fikirlerini anlamaya çabalarken (Haines, 2005; J. Turner, 2005) Comteçu kuram ile onunkini karşılaştırmak ve karşıtlıklarını ele almak önemlidir.

Spencer ve Comte

Sosyoloji kuramının gelişimi üzerindeki etkileri açısından Spencer sık sık Comte ile birlikte sınıflandırılır (J. Turner, 2001a), fakat onlar arasında bazı önemli farklılıklar

vardır. Örneğin, Spencer'ı bir muhafazakâr olarak sınıflandırmak daha zordur. Aslında, erken yıllarında Spencer'ı siyasal bir liberal olarak görmek gerekir, ayrıca o, yaşantısı boyunca liberalizmin öğelerini benimsemiştir. Bununla birlikte, Spencer'ın yaşamının akışı içinde daha muhafazakâr hale geldiği ve Comte'un olduğu gibi onun temel etkisinin muhafazakâr olduğu da doğrudur.

Spencer'ın muhafazakârlığı ile oldukça sıkıntılı bir şekilde bir arada bulunan liberal görüşlerinden biri, *laissez-faire* [bırakınız yapsınlar] doktrinini kabul etmesiydi. Spencer, devletin, insanları korumakla ilgili oldukça pasif işlevi hariç bireyin işlerine müdahale etmemesi gerektiğini düşündü. Bu, Comte'un tersine Spencer'ın, toplumsal reformla ilgilenmemesi demekti; Spencer, toplumsal yaşantının, dışsal denetimden bağımsız evrilmesini istedi.

Bu farklılık, Spencer'ın bir *Toplumsal Darwinci* olduğuna işaret eder (G. Jones, 1980; Weiler, 2007a). Bu anlamda Spencer, dünyanın sürekli daha iyiye doğru gittiği şeklindeki evrimci görüşe sahipti. Bu nedenle, dünyanın kendi başına bırakılması gerektiğini, dışsal müdahalelerin durumu ancak daha da kötüleştirebileceğini düşündü. Spencer, bitkiler ve hayvanlar gibi toplumsal kurumların kendi toplumsal çevrelerine gitgide uyum sağladıkları şeklindeki görüşü benimsedi. Doğal ayıklamanın bir süreci olan "en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması"nın toplumsal dünyada meydana geldiğini de kabul etti. Yani, dışsal müdahaleler engellemediğinde "en iyi uyum sağlamayan" insanlar en sonunda yok olacakken, "en iyi uyum sağlayan" insanlar hayatta kalacak ve yayılacaktı. (İlginç bir şekilde, "en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması" ifadesini Charles Darwin'in doğal ayıklama üzerine eserinden birkaç yıl önce Spencer türetti.) Başka bir farklılık, Comte, aile gibi geniş birimler üzerinde odaklanırken Spencer'ın bireyi vurgulamasıydı.

Comte ve Spencer, ilk kuramcılar için çok çekici bir bakış açısı olan sosyoloji bilimine bağlılık konusunda Durkheim ve diğerleriyle aynı görüşteydi (Haines, 1992). Spencer'ın, toplumu bir *organizma* gibi görme eğilimi, onun eserlerinin Comte ve Durkheim ile ortak olan diğer bir etkisiydi. Bu çerçevede Spencer, bakış açısını ve kavramlarını biyolojiden aldı. O, toplumun genel yapısıyla, toplumun *parçalarının* birbiriyle ilişkileri ve parçaların bir bütün olarak toplum için olduğu kadar birbirileri için *işlevleri* ile ilgilendi.

En önemlisi, Comte gibi Spencer'ın da evrimci bir tarihsel gelişim kavrayışına sahip olmasıydı (Maryanski, 2005). Buna karşın, Spencer birkaç açıdan Comte'un evrimci kuramına yönelik eleştireldi. Özel olarak, Comte'un üç aşama yasasını reddetti. Comte'un fikirler alanındaki evrim ile yetindiğini ileri sürdü fakat Spencer, gerçek, maddi dünyaya ilişkin bir evrimci kuram geliştirmeye çabaladı.

Evrimci Kuram

Spencer'ın eserlerinde en az iki önemli evrimci bakış açısı saptamak mümkündür (Haines, 1988; Perrin, 1976).

Bu kuramlardan birincisi, öncelikle toplumun artan büyüklüğü ile ilgilidir. Toplum, hem bireylerin çoğalması, hem de grupların bütünleşmesi (bileşim) ile birlikte büyür. Toplumun artan büyüklüğü, daha geniş ve daha farklılaşmış toplumsal yapıların yanısıra onların yerine getirdikleri işlevlerin artan farklılaşmasını beraberinde geti-

rir. Toplumlar, büyüklüklerindeki artışa ek olarak, bileşme yani giderek daha çok biraraya gelen grubun birleşmesi yoluyla evrilir. Böylece Spencer, evrimsel hareketten, basit toplumlardan bileşik, iki kat bileşik ve üç kat bileşik toplumlara doğru bir hareket olarak sözeder.

Spencer, *askeri* toplumlardan *endüstriyel* toplumlara doğru bir evrim kuramı da ortaya koyar. Askeri toplumların ilk dönemleri, saldırgan ve savunmacı savaşçılık için yapılanmış olmalarıyla tanımlanır. Spencer, savaşçılığa yönelik eleştirel olsa da erken bir aşamada bu halin, toplumları bir arada tutmak için (örneğin askeri zafer yoluyla) ve endüstriyel toplumun gelişiminde gerekli olan geniş insan kümelerini oluşturmak için işlevsel olduğunu düşündü. Bununla birlikte, endüstriyel toplumun doğuşuyla birlikte savaşçılık artık işlevsel olmaz ve daha fazla evrimi engellemeye hizmet eder. Endüstriyel toplum, arkadaşlık, özgecilik, özenli uzmanlaşma, doğuştan gelen özelliklerden çok, kazanımların kabul edilmesi ve üst düzeyde disipline sokulmuş bireyler arasındaki gönüllü işbirliğine dayanır. Böyle bir toplumu, gönüllü sözleşmeye dayanan ilişkiler ve daha önemlisi, güçlü bir ortak moralite bir arada tutar. Yönetimin rolü, sadece, insanların ne yapmaması gerektiğiyle sınırlanır ve buna odaklanır. Modern endüstriyel toplumlar, kendilerinden önce gelen toplumlardan açıkça daha az savaşçıdır. Spencer, endüstriyel toplumlar doğrultusunda genel bir evrim görmesine karşın, savaşçı ve daha fazla askeri toplumlara doğru dönemsel gerilemelerin olacağını da kabul etti.

Spencer, etik ve politik yazılarında, toplumların evrimi hakkında başka fikirler ortaya koydu. Öncelikle, toplumun ideal veya mükemmel bir ahlaki duruma doğru ilerlediğini düşündü. Ayrıca, en iyi uyum sağlayabilen toplumların varolmaya devam ettiğini ve uyum sağlayamayan toplumların yok olmasının kabul edilmesi gerektiğini ileri sürdü. Bir bütün olarak dünya için bu sürecin sonucu, uyum sağlayarak daha üst düzeye yükselmektir.

Dolayısıyla Spencer, toplumsal evrim hakkında zengin ve karmaşık birtakım fikirler ortaya koydu. Onun fikirleri, ilkönce büyük başarı yakaladı, daha sonra uzun yıllar boyunca reddedildi ve daha yakın zamanlarda, yeni-evrimci sosyoloji kuramlarının ortaya çıkışıyla birlikte yeniden canlandı (Buttel, 1990).

İngiltere'de Spencer'a Karşı Tepki

Birey üzerindeki vurgusuna karşın Spencer, en çok, büyük-ölçekli toplumsal evrim kuramıyla bilinir. Bu çerçevede o, İngiltere'de kendisini önceleyen sosyolojinin tam karşısında konumlandı. Bununla birlikte, Spencer'a karşı tepki daha çok, en iyi uyum sağlayanın hayatta kalmasına ilişkin fikrinin, İngiliz sosyologlarının birçoğu açısından çok sevimli olan düzeltimciliğe yönelik ortaya koyduğu tehlikeye dayalıydı. Spencer sonradan, daha acımasız fikirlerinin bazılarını reddetmesine karşın en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması felsefesini savundu ve hükümet müdahalesi ve toplumsal reforma karşı çıktı:

> İşe yaramaz olanı iyi olan pahasına teşvik etmek aşırı bir insafsızlıktır. Bu, gelecek kuşaklar için sefaleti bile bile körüklemektir. Gelecek kuşaklara, artmakta olan embesiller, avareler ve suçlulardan oluşan bir nüfus bırakmaktan daha büyük bir bela yoktur. ... Doğanın bütün çabası, böylelerinden kurtulmak, dünyayı onlardan temizlemek ve daha iyilere yer açmaktır.

... Onlar yaşamak için yeterli yeteneklere sahip değillerse yok olurlar ve en iyisi de onların yok olmasıdır.

(Spencer, aktaran Abrams, 1968:74)

Bu tür duygular, İngiliz reformcu-sosyologların düzeltimsel yönelimine açıkça aykırıydı.

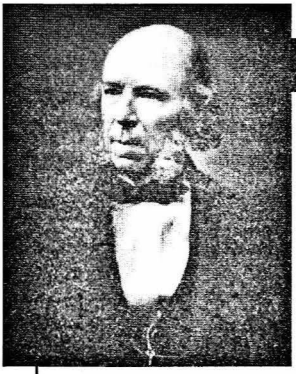
İlk Dönem İtalyan Sosyolojisinin Kilit Şahsiyeti

Temelde muhafazakâr olan ilk dönem Avrupa sosyoloji kuramıyla ilgili bu taslağı İtalyan sosyolog Vifredo Pareto'dan (1848-1923) kısaca sözederek tamamlamaktayız. Pareto, yaşadığı dönemde etkiliydi fakat onun günümüzde geçerliliği en alt düzeydedir (bir istisna için bkz. Powers, 1986). Amerikan kuramcı Talcott Parsons'ın, Weber ve Durkheim'a verdiği önem kadar Pareto'ya da önem verdiği 1930'larda Pareto'nun eserine (1935) yönelik kısa süren bir ilgi patlaması oldu. Bununla birlikte, yakın zamanlarda, başlıca kavramlarının birkaçı hariç Pareto'nun önemi ve güncel geçerliliği geriledi (Femia, 1995).

Zeitlin, Pareto'nun "başlıca fikirlerini, Marx'ı reddetmeye yönelik olarak" geliştirdiğini ileri sürdü (1996:171). Aslında Pareto, sadece Marx'ı değil, Aydınlanma felsefesinin önemli bir kısmını da reddediyordu. Örneğin, Aydınlanma felsefecileri, rasyonelliği vurgularken Pareto, insan içgüdüleri gibi rasyonel olmayan etmenleri vurguladı (Mozetic ve Weiler, 2007). Bu vurgu, Marxçı kuramın reddedilmesiyle de bağlantılıydı. Yani, rasyonel olmayan, içgüdüsel etmenler, ekonomik bir devrim ile birlikte etkili toplumsal değişimlere ulaşmayı umut etmeyi gerçekdışı kılacak kadar önemli ve değişmezdi.

Pareto, Marxçı kuramın tam karşısında duran bir toplumsal değişim kuramı da geliştirdi. Marx'ın kuramı, kitlelerin rolüne odaklanırken Pareto, toplumun kaçınılmaz olarak, aydınlanmış öz-çıkar temelinde işleyişini sürdüren az sayıda seçkinin egemenliği altına girdiğini savunan, toplumsal değişime ilişkin bir seçkin kuramı ortaya koydu (Adams, 2005). Bu seçkinler, rasyonel olmayan güçlerin egemenliği altındaki insan kitlelerine hâkim olurlar. Pareto'nun sisteminde, kitleler, rasyonel yeteneklerden yoksun oldukları için onların devrimci bir güç olmaları muhtemel değildir. Seçkinler yozlaşmaya başladığında ve yönetici olmayan seçkinlerin veya kitlelerin daha üstteki gruplarının içinden türeyen yeni seçkinler onların yerine geçtiğinde toplumsal değişim meydana gelir. Yeni seçkinler iktidara geldiğinde süreç yeniden başlar. Dolayısıyla, Marx, Comte, Spencer ve başkalarının ileri sürdükleri yönlü kuramların yerine toplumsal değişimin döngüsel bir kuramı ile karşılaşırız. Üstelik Pareto'nun değişim kuramı, kitlelerin kötü halini büyük ölçüde göz ardı eder. Seçkinler gelirler ve giderler, fakat kitlelerin çoğu aynı kalır.

Bununla birlikte, bu kuram Pareto'nun sosyolojiye kalıcı bir katkısı değildi. Bu kalıcı katkı, onun sosyoloji ve toplumsal dünyaya ilişkin bilimsel kavrayışında yatar: "Benim isteğim, gök mekaniği [astronomi], fizik, kimya modeline dayalı bir sosyoloji sistemi kurmaktır" (aktaran Hook, 1965:57). Kısaca, Pareto sosyolojiyi, denge içindeki bir sistem, birbirine bağımlı parçaları içeren bir bütün olarak kavradı. Bir parçadaki değişimin, sistemin başka bir parçasındaki değişime yol açtığı düşünüldü. Par-



HERBERT SPENCER

Kısa Yaşam Öyküsü

Herbert Spencer, 27 Nisan 1820'de İngiltere'de Derby'de doğdu. Güzel sanatlarda ve insan bilimlerinde değil, teknik ve faydalı konularda eğitim gördü. 1837'de bir demiryolunda inşaat mühendisi olarak çalışmaya başladı, bu işte 1846'ya kadar çalıştı. Spencer, bu dönem içinde kendi başına araştırma yapmayı sürdürdü ve bilimsel ve siyasal eserlerini yayımlamaya başladı.

Spencer, 1848'de *The Economist*'in editörü olarak görevlendirildi ve onun entelektüel fikirleri pekişmeye başladı. 1850'den önce ilk temel eseri, *Toplumsal Statik*'i tamamlamıştı. Spencer, bu eseri yazarken önce uykusuzluk yaşamaya başladı ve yıllar içinde ruhsal ve fiziksel sorunları arttı. Yaşantısının geri kalan kısmında bir dizi sinir krizi geçirecekti.

Spencer'a 1853'de işinden ayrılmasını ve yaşantısının kalan kısmında beyefendi bir araştırmacı olarak yaşamasını sağlayan bir miras kaldı. Hiçbir zaman üniversite diploması olmayan Spencer, akademik bir görevde bulunmadı. Daha yalıtılmış hale geldikçe ve fiziksel ve ruhsal hastalığı ilerledikçe Spencer'ın bir araştırmacı olarak üretkenliği arttı. Sonunda Spencer, sadece İngiltere içinde değil, aynı zamanda uluslararası bir şöhrete de kavuşmaya başladı. Richard Hofstadter'in ifade ettiği gibi, "İç Savaştan otuz yıl sonra, Spencer'ı iyice öğrenmeden entelektüel çalışmanın herhangi bir alanında etkin olmak olanaksızdı" (1959:33). Spencer'ın 1903'te ölümcül hastalığı esnasında şunları yazan sanayici Andrew Carnegie, onun destekçileri arasındaydı:

> Değerli Usta Öğretici... siz her gün aklıma geliyorsunuz ve bana bitmek bilmeyen "niçin" musallat olmakta –Niçin yatmakta? Bizi terk etmek zorunda mı? ... Dünya en büyük kafasından habersiz sarsılıyor. ... Ancak, dünya bir gün, bu kafanın öğretilerini farkedecek ve Spencer'ın yerinin en büyük olduğu kararına varacaktır.
>
> (Carnegie, aktaran Peel, 1971:2)

sons'ın 1937'deki kitabı, *Toplumsal Eylem Sistemi*'nde Pareto'nun eserine çok önem vermesinin en önemli nedeni, Pareto'nun, toplumu sistem olarak kavrayışıydı ve Parsons'ın düşüncesi üzerinde Pareto'nun en önemli etkisi buydu. Organik bir toplum imgesine sahip olanların (Comte, Durkheim ve Spencer) savunduğu benzer görüşlerle kaynaştırılmış olan Pareto'nun kuramı, Parsons'ın kuramının gelişiminde ve daha genel olarak yapısal işlevselcilikte merkezi bir rol oynadı.

Az sayıda modern sosyolog bugün Pareto'nun eserini okumaktadır, onun eseri, Aydınlanmanın ve Marxizmin bir reddedilişi olarak ve Marxçı bakış açısı karşısında toplumsal değişimle ilgili bir seçkinler kuramının ortaya konulması olarak görülebilir.

Ancak, Spencer'ın akıbeti bu olmayacaktı.

Spencer'ın en ilginç özelliklerinden biri, entelektüel başarısızlığının esas nedeni olan özelliği, başkalarının eserini okumaya isteksizliğiydi. Bu yönüyle, sosyolojinin ilk döneminin başka bir devi olan ve "beyin hijyeni" uygulayan Auguste Comte'a benziyordu. Başkalarının eserlerini okuma gereksinimiyle ilgili olarak Spencer şunları söyledi: "Hobbes ile birlikte 'başka insanları ne kadar çok okusaydım o kadar az tanırdım' diyebilerek tüm yaşantım boyunca bir okur değil bir düşünür oldum, (Wiltshire, 1978:67). Bir arkadaşı Spencer'a bir kitap hakkındaki düşüncesini sordu ve "onun cevabı, o kitaba baktığında temel varsayımının hatalı olduğu ve bu nedenle onu okumayı arzu etmediği şeklindeydi" (Wiltshire, 1978: 67). Bir yazar Spencer'ın "bilgiyi derisinin gücü vasıtasıyla içine alışının anlaşılmaz biçimi... onun hiçbir zaman kitap okuduğu görülmedi" diye yazdı (Wiltshire, 1978:67).

Eğer Spencer başka araştırmacıların eserlerini okumadıysa onun fikirlerinin ve derin kavrayışlarının kaynağı neydi? Spencer'a göre bu fikirler kendi zihninden istemsizce ve sezgisel olarak ortaya çıktılar. Kendi fikirlerinin "bilinçli niyet veya kayda değer çaba olmaksızın fark edilmez biçimlerde azar azar" ortaya çıktıklarını söyledi (Wiltshire, 1978:66). Spencer, bu tür sezginin, titiz çalışma ve düşünceden daha etkili olduğunu farzetti: "Betimlenen yolla ulaşılan bir çözümün doğru olma ihtimali, düşüncenin ayartılmasına neden [olan] belirli bir çabanın sürdürülmesiyle ulaşılan çözümden daha fazladır" (Wiltshire, 1978:66).

Spencer, başka insanların eserlerini ciddi olarak okumaya isteksizliği nedeniyle sıkıntı çekti. Aslında, başka eserleri okuduysa bile bunun nedeni, kendisinin, bağımsız bir şekilde oluşturduğu fikirlerin doğrulamasını yapmaktı. Kendi fikirleriyle uyuşmayan fikirleri göz ardı etti. Bu nedenle, çağdaşı Charles Darwin, Spencer hakkında şunları söyledi: "Kendi düşünme gücünün bazılarını... kaybetme pahasına, kendisini daha fazla gözlem yapmaya yönelik eğitseydi, harika bir insan olabilirdi" (Wiltshire, 1978:70). Araştırmacılığın kurallarını göz ardı etmesi, Spencer'ı, dünyanın evrimi hakkında bir dizi acayip fikre ve ispatlanmamış iddiaya sürükledi. Bu nedenlerle, yirminci yüzyılda sosyologlar, Spencer'ın eserini reddetmeye ve onun yerine itinalı araştırmacılığı ve ampirik araştırmayı koymaya başladılar.

Spencer, 8 Aralık 1903'te öldü.

Yüzyılın Dönümünde Avrupa Marxizmi İçindeki Gelişmeler

Birçok ondokuzuncu yüzyıl sosyoloğu, kuramlarını Marx'a karşı geliştirirken, eşzamanlı olarak birtakım Marxistlerin, Marxçı kuramı belirginleştirmeye ve genişletmeye yönelik bir çabaları vardı (Beilharz, 2005f; Steinmetz, 2007). Kabaca 1875 ile 1925 arasında Marxizm ile sosyoloji arasında küçük bir kesişme oldu. (Weber bunun bir istisnasıdır.) İki düşünce okulu, birbiriyle çok az etkileşime girerek veya hiç etkileşime girmeden benzer biçimlerde gelişme gösteriyordu.

Marx'ın ölümünden sonra Marxçı kuram ilkönce, onun kuramında bilimsel ve ekonomik belirlenimcilik görenlerin egemenliğine girdi (Bakker, 2007a). Wallerstein bu

döneme "ortodoks Marxizm" adını verir (1986: 1301). Marx'ın destekçisi ve çalışma arkadaşı Engels, Marx'ın ölümünden sonra yaşamaya devam etti ve bu tür bir bakış açısının ilk savunucusu olarak görülebilir. Bu görüş temelde, Marx'ın bilimsel kuramının kapitalist dünyaya hâkim olan ekonomik yasaları açığa çıkardığı şeklindeydi. Bu tür yasalar, kapitalist sistemin kaçınılmaz yıkılışını gösteriyordu. Karl Kautsky gibi ilk Marxist düşünürler, bu yasaların işleyişini daha iyi anlamaya çabaladılar. Bu bakış açısının birkaç sorunu vardı. Bunlardan biri, Marx'ın görüşünün önemli bir temeli olan siyasal eylemi reddetmesidir. Yani bireylerin, özellikle işçilerin herhangi bir şey yapmalarına hiç gerek görülmedi. Çünkü sistem kaçınılmaz olarak çöküyordu, onların yapması gereken, arkalarına yaslanmak ve onun yıkılışını beklemekti. Kuramsal bir düzeyde, belirlenimci Marxizm, bireyler ve geniş toplumsal yapılar arasındaki diyalektik ilişkileri reddediyor göründü.

Bu sorunlar, Marxçı kuramcılar arasında bir tepkiye ve 1900'lerin başında "*Hegelci Marxizm*"in gelişimine yol açtı. Hegelci Marxistler, birey düşüncesi ve eylemini göz ardı eden Marxizmi bilimsel bir kurama indirgemeyi reddettiler. Hegel'in bilinçle ilgisini, belirlenimcilerin toplumun ekonomik yapıları ile ilgisiyle birleştirmeye (bu metnin yazarı dahil bazıları, Marx'ın bunu benimsediğini düşünürler) çabaladıkları için Hegelci Marxistler olarak nitelendirilirler. Hegelci kuramcılar, hem kuramsal hem de pratik akılla ilgili kaydadeğer görüşler ortaya koydular. Kuramsal olarak, birey, bilinç ve düşünce ile eylem arasındaki ilişkinin önemini iade ettiler. Pratik olarak, toplumsal bir devrimi gerçekleştirmek için birey eyleminin önemini vurguladılar.

Bu bakış açısının başlıca savunucusu Georg Lukács idi (Fischer, 1984; Markus, 2005). Martin Jay'e göre Lukács, "Batı Marxizminin kurucusu"ydu ve onun *Tarih ve Sınıf Bilinci* (1922/1968) eseri, "genel olarak Hegelci Marxizmin kurucu belgesi olarak tanınır" (1984:84). Lukács, 1900'lerin başında Marxizmi sosyolojiyle (özel olarak Weberci ve Simmelci kuramla) bütünleştirmeye başlamıştı. Bu bütünleştirme, 1920'ler ve 1930'larda eleştirel kuramın gelişimiyle kısa zamanda hızlanacaktı.

Klasik Sosyoloji Kuramlarının Günümüzde Geçerliliği

Klasik sosyoloji kuramları, sadece tarihsel olarak önemli değildir (Camic, 1997) aynı zamanda hem modern kuramcılar için hem de günümüzün toplumsal dünyası için çağdaş geçerliliği olan yaşayan belgelerdir. Tiryakian (1994), herhangi bir sosyoloji eserin, klasik bir eser olması için üç ölçütü yerine getirmesi gerektiği sonucuna varmıştır. Birincisi, "sosyolojik çözümlemenin gücünü ve imgelemini" göstermesi nedeniyle başlayanlar için "zorunlu olarak okumaları gereken" bir eser olmasıdır. İkincisi, hem çağdaş kuramcılara hem de araştırmacılara yararlı olmasıdır. Yani, yeni kuramlar klasik kuramcıların omuzları üzerinde inşa edilir ve onların eserleri, modern araştırmacılar tarafından ampirik olarak sınanacak hipotezler oluşturur. Üçüncüsü, bir sosyoloğun kariyerinin geç bir noktasında tekrar okunmayı gerektirecek değerde yeterli zenginliğinin ve derinliğinin olmasıdır.

Bu bölümde en azından bir derece derinlemesine tartıştığımız kuramcıların eserleri, bu ölçütler açısından klasikler olmak için yeterlidir. Daha özel olarak, klasik düşünürlerin eserleri, çeşitli biçimlerde modern sosyologlara ilham vermeyi sürdürmektedir. Şimdi bu türden eserlerin sadece birkaçına kısaca bakalım.

Durkheim, çoğunlukla siyasal bir muhafazakâr olarak görüldüğü halde bazı son dönem yorumcuları, Durkheim'ın kuramında daha radikal, hatta devrimci bir yön görmeye eğilim göstermişlerdir (Gane, 1992; Pearce, 1989). Aslında Pearce'ın temel görüşü, "Durkheim'ın kavramlarından birçoğunun gelişiminin, realist bir dizi sosyalist hedefin belirlenmesine yardım etmek için kullanılabileceği"dir (1989:10). Alexander (1988b), Durkheim'ın kültür ve dinle ilgili fikirlerinin bazılarını, Watergate skandalını çözümlemek için kullanmıştır; örneğin, Watergate duruşmalarının ritüelci yönleri ve skandalın başka yönleri. Mestrovic (1992:158), günümüzde modern ve postmodern düşünürler arasındaki çatışma ışığında Durkheim'ın eserine değinmiş ve Durkheim'ın kuramının, başka herhangi birine yeğlenebilir bir bakış açısının tohumlarını barındırdığı sonucuna varmıştır: "Durkheim, ilerlemeyi ve kapitalist verimliliği... koruyacak [modern bakış açısı] ancak mistik duygudaşlık ve uluslararası toplumsal dayanışma anlayışı... ile dengelenecek [daha postmodern bir bakış açısı] olan yeni bir dünya düzeni arıyordu". Lehman (1993a), postmodernistlerin kilit bir aracı olan "yapısöküm"ü, Durkheim'ın eserini çözümlemek için kullanmıştır. (Lehman [1993b] aynı zamanda Durkheim'ın fikirlerinin, feminist kuram açısından araştırılmasının ön safında yer alır.) Ayrıca Durkheim'ın eserlerinin spesifik yönleri, günümüzde düşünce ve araştırmanın önemli bir kısmına yol açmıştır fakat onun eserlerinden hiçbiri, intihar hakkındaki eseri ve onunla bağlantılı eserlerden daha fazla rol oynamamıştır (Skog 1991).

Benzer şekilde Weinstein ve Weinstein (1993), Simmel'in bakış açısının meşhur modern tarafını tamamlamak için Simmel'in kuramının "postmodernleştirilmiş" bir yorumunu sunmuşlardır. Ritzer (1995) giderek artan bir şekilde ortaya çıkan küresel kredi kartı toplumuyla bağlantısı olan merkezi sorunların birçoğunu özellikle "düşüncesizliğe ayartma", yolsuzluk ve gizliliğe yönelik tehditleri aydınlatmak için Simmel'in kuramının bazı yönlerini kullanmıştır.

Görünüşte Marx'ın ilkeleri üzerinde inşa edilen komünist ulusların hatası, Marx'ın kuramını yorumlamada karşılaşılan sorundur. Bununla birlikte, birçok Marxist, bu ulusların, Marx'ın komünist yorumunun son derece çarpıtılmış yorumları olduklarını ve çizgi dışına çıkan bu çarpıtmalara karşın artık, Marx'ın fikirleri hakkında daha net bir anlayışı elde etmenin mümkün olacağını düşünür. Graham'ın söylediği gibi "Marx'ı değerlendirme girişimi bana çocukluk döneminde gibi görünüyor" (1992:165). Bu nedenle, Graham'ın öne sürdüğü gibi, Marx, sıkıcı bir tarihsel figür değil "çağdaşımızdır" (1992:165).

Goldman, Weber'in günümüzdeki geçerliliği konusunda şunu ileri sürer; "Weber'in ilgileri ile günümüzdeki sosyolojinin ilgileri arasında süreklilik vardır... Weber'in hâlâ günümüzdeki sosyolojinin gelişimine yapacağı çokça katkı vardır" (1993:859). Collins şunları söylemiştir; "Bazılarımız için Weber'i okumak, aynı konuda günümüzdeki yazarları okumak kadar değerlidir. Weber daha derindir, daha çözümleyicidir ve daha kapsayıcıdır... Weber, birçok bakımdan en fazla gelişmiş olanıdır" (1993:861). Japon (Ritzer ve LeMoyne, 1991) ve daha genel olarak bazı Asya (Biggart, 1991) ekonomilerinin başarısının incelenişi, Weberci kuram üzerine dayandırılmıştır. Daha önce bahsedildiği gibi Ritzer (2004a), toplumun McDonaldlaşmasını ve daha özel olarak kredi kartlarının yaygın dağıtılması aracılığıyla kredinin McDonaldlaşmasını çözümlemek için Weber'in rasyonelleşme kuramını kullanmıştır (Ritzer, 1995, bkz. Bölüm 8). Daha spesifik olarak Weber'in en ünlü eseri *Protestan Ahlakı*

ve Kapitalizmin Ruhu, yıllar içinde çok sayıda çalışmaya yol açmış ve yol açmayı sürdürmektedir (Davies, 1992: Silber, 1993).

İlk dönem kadın sosyologlar günümüzde geçerlilikleri bağlamda dikkat çekmektedir. Birçok alanda eserleri, yeniden keşfedilmiştir veya tam da bugün yeniden keşfedilmektedir (Rogers, 1998, 2001). Bu nedenle, klasik kadın sosyoloji düşünürlerinin fikirlerinin günümüzde geçerliliğini açığa kavuşturmanın çok erken aşamalarındayız. Gelecek yıllarda bu fikirlerin günümüz açısından sonuçlarının sayısının katlanarak artacağını bekleyebiliriz.

Özet

Bu bölüm, sosyoloji kuramının ilk döneminin ana hatlarını ortaya koymaktadır. Birinci kısım, sosyoloji kuramının gelişimiyle ilişkili çeşitli toplumsal güçleri ele almaktadır. Böylesi birçok etki olmasına karşın, siyasal devrim, Endüstri Devriminin yanısıra kapitalizm, sosyalizm, feminizm, kentleşme, dinsel değişimin ortaya çıkışı ve bilimin gelişiminin, sosyoloji kuramını nasıl etkilediğine odaklandık. Bu bölümün ikinci kısmı, çeşitli ülkelerde sosyoloji kuramının ortaya çıkışı üzerindeki entelektüel güçlerin etkisini incelemektedir. Fransa'nın ve Aydınlanmanın oynadığı rolle başlamakta ve ona karşı muhafazakâr tepkinin üzerinde durmaktayız. Fransız sosyoloji kuramı, bu etkileşimden dolayı gelişti. Bu bağlamda, Fransız sosyolojisinin ilk yıllarındaki başlıca şahsiyetleri –Alexis de Tocqueville, Claude Henri Saint-Simon, Auguste Comte ve Emile Durkheim– incelemekteyiz.

Bunlardan sonra, Almanya'ya ve bu ülkede sosyoloji kuramının gelişimi açısından Karl Marx'ın oynadığı role değinmekteyiz. Marxçı kuramın ve sosyoloji kuramının birbirine koşut gelişimini ve Marxçı kuramın sosyolojiyi hem pozitif hem de negatif olarak hangi biçimlerde etkilediğini tartışmaktayız. Marxçı kuramın, Hegelcilik, maddecilik ve politik ekonomi içindeki kökleri ile başlamaktayız. Marx'ın kuramının kendisine kısaca değinilmektedir. Tartışma, Alman sosyolojisindeki köklere kaymaktadır. Max Weber'in eseri, Alman sosyolojisinin farklı kaynaklarını göstermek için incelenmektedir. Weber'in kuramının, sonraki sosyologlara Marx'ın fikirlerinden niçin daha fazla kabul edilebilir göründüğü de tartışılmaktadır. Bu kısım, Georg Simmel hakkında kısa bir tartışmayla tamamlanmaktadır.

Daha sonra, sosyoloji kuramının İngiltere'de ortaya çıkışı ele alınmaktadır. İngiliz sosyolojisinin başlıca kaynakları, politik ekonomi, düzeltimcilik ve toplumsal evrimdi. Bu bağlamda, Herbert Spencer'ın eserine olduğu kadar bu eser hakkındaki bazı anlaşmazlıklara da değinmekteyiz.

Bu bölüm, İtalyan sosyoloji kuramının, özel olarak Vilfredo Pareto'nun eserinin yanısıra Avrupa Marxizmi açısından yüzyılın dönümündeki gelişmelerle ilgili, öncelikle ekonomik belirlenimcilik ve Hegelci Marxizmle ilgili kısa bir tartışmayla sona ermektedir.

BÖLÜM 2

Karl Marx

Bölümün Ana Hatları

Giriş
Diyalektik
Diyalektik Yöntem
İnsan Doğası
Yabancılaşma
Kapitalist Toplumun Yapıları
Tarihin Maddeci Kavranışı
Kapitalist Toplumun Kültürel Yönleri
Marx'ın Ekonomi Bilimi: Bir Örneğin İncelenmesi
Komünizm
Eleştiriler

Giriş

Marx, en ünlü eseri olan *Komünist Partisi Manifestosu*'na (*The Manifesto of the Communist Party*) (Marx ve Engels 1848/1948) şu satırla başladı: "Avrupa'da bir hayalet dolaşıyor, komünizm hayaleti." Aynı hayaletin Marx hakkındaki anlayışımıza da musallat olduğu söylenebilir. Marx'ın fikirlerini, ilham verdikleri siyasal hareketlerden ayırmak zordur. Hal böyleyken, Tom Rockmore'un (2002:96) söylediği gibi, "Marx'ı Marxizm'den kurtarmamız gerekir."

Çokları için Marx ciddi araştırma gerektiren bir düşünürden çok bir ikon haline gelmiştir. Onun adının simgeleşmiş olması, aklımızı karıştırdığı için fikirlerin anlaşılmasını zorlaştırır. Marx, kendisinin sonra siyasal hareketlere ve toplumsal sistemlere adını veren, görüşlerini inceleyeceğimiz tek kuramcıdır. Gerçekte onun eserlerini asla okumamış olan insanlar tarafından övüldüğü kadar eleştirilir. Kendi izleyicileri arasında bile Marx'ın fikirleri sıklıkla "insanların afyonu" ve "proletarya diktatörlüğü" gibi sloganlara indirgenir ancak bu sloganların Marx'ın kuşatıcı kuramı içindeki rolü unutulur.

Marx'ın toplum kuramının eksik anlaşılmasının birçok nedeni olduğu halde temel neden, kendi toplum kuramını asla tamamlamamış olmasıdır. Marx, meslek yaşantısının başlarında, ekonomi, hukuk, ahlak, politika ve benzeri üzerine müstakil eserler yayınlamayı daha sonra ise "özel bir eserde, parçalar arasındaki ilişkiyi göstermek için onları bir kez daha bağlantılı bir bütün olarak sunmayı planladı" (Marx,

1932/1964:280). Bu son eseri hiç yazmadı hatta ekonomi konusunda müstakil eserini asla tamamlamadı. Bunun yerine onun zamanının çoğunu, araştırma, gazetecilik, politik etkinlik ve arkadaşlarla ve karşıtlarla bir dizi daha az önemli entelektüel ve politik tartışma aldı.

Buna ek olarak, Marx özellikle politik kitapçıklarında açık ve ilham verici düzyazılar yazabileceği halde çoğunlukla, karmaşık felsefi geleneklere dayanan bir söz dağarcığı benimsedi ve bu terimleri kendine özgü kullanımı için örtük bir şekilde yeniden tanımlayarak onların anlaşılmasını daha da zorlaştırdı. Vilfredo Pareto, Marx'a yönelik klasik eleştirisini, onun kelimelerini yarasalarla ilgili bir hikayeyle karşılaştırarak yaptı. Birileri yarasaların kuş olduklarını söylediklerinde onlar, "Hayır, biz fareyiz" diye çığlık atacaklardı. Birileri yarasaların fare olduklarını söyledikleri zaman ise onlar, kuş olduklarını iddia edeceklerdi. Bir kimse, Marx'ın ne tür yorumunu yaparsa yapsın başkaları onun alternatif yorumlarını sunabilir. Örneğin, bazıları Marx'ın insan potansiyeli üzerine erken eserlerini vurgular ve onun politik ekonomisini daha az önemli görür (örneğin bkz. Ollman, 1976; Wallimann, 1981; Wartenberg, 1982). Başkaları, Marx'ın toplumun ekonomik yapıları üzerine sonraki eserlerini vurgular ve bu eserleri insan doğası hakkındaki büyük ölçüde felsefi olan önceki eserlerinden farklı görür (bkz. Althusser, 1969; Gandy, 1979; McMurty, 1978).[1] Marx'ın yakın zamanlardaki bir yorumcusu bu bölüme de uygun düşen şu yorumu yapmıştır: "Bu bölümde neredeyse her paragrafın ardından, Marx'ın diğer bilgili ve etkili okurlarının, bu paragrafın vurgusu ve özü açısından niçin yanlış olduğunu düşündüklerini betimleyen üç özlü paragraf gelebilirdi" (R. Miller, 1991:105). Elbette, farklılaşan yorumların, herhangi bir anlaşmazlığı aşırı kavgacı hale getiren politik sonuçları vardır.[2]

Bu sorunlara karşın Marx'ın kuramları, sosyolojinin en verimli ve önemli araştırma programlarından birini üretmiştir. Marx 1883'te öldüğünde onun cenazesine katılan on bir kişi, ardından Engels'in yaptığı şu övgüye inanmış görünüyordu: "Onun adı ve eseri çağlar boyunca varlığını sürdürecektir." Ama yine de, Engels'in haklı olduğu görülmektedir. Onun fikirleri, onu eleştirenlerden birinin bile "şimdi hepimiz Marxistiz" (P. Singer, 1980:1) diye itiraf edeceği kadar etkili olmuştur. Hannah Arendt'in (2002:274) yazdığı gibi, Marx unutulmuş görünüyorsa, bunun "nedeni, Marx'ın ortaya koyduğu düşünce ve yöntemlerin terk edilmesi değil onların, kökenlerinin artık hatırlanmayacak kadar aksiyomatik hale gelmiş olmalarıdır."

Bu nedenlerle, sosyolojide çalışma yapanlar için Marx'a dönüşün çok verimli olduğu kanıtlanmıştır. Marx üzerinde düşünmek, sosyolojinin ve aslında toplumumuzun sorgulamaksızın kabul ettiklerine açıklık kazandırmamıza yardımcı olur. Marx'ın yeniden keşfedilişi ve yeniden yorumlanışı çoğu zaman sosyolojiyi yenilemiş ve yabancılaşma, küreselleşme ve çevre gibi konular hakkında taze bir bakış açısına yol açmıştır (Foster, 2000).

Farklı yorumlara karşın Marx'ın temel ilgiyi, eşitsizliğin tarihsel temeline özellikle kapitalizm içinde aldığı eşsiz biçime gösterdiği konusunda genel bir anlaşma vardır. Bununla birlikte Marx'ın yaklaşımı, inceleyeceğimiz birçok kuramdan farklıdır.

1 Buradaki yaklaşım, Marx'ın insan potansiyeli üzerine erken eserleri ile kapitalist toplumun yapıları üzerine sonraki eserleri arasında bir süreksizlik olmadığı kabulüne dayanır- yani onun, kapitalizmin ekonomik yapılarını incelemesi yoluyla erken fikirlerinde kesinlikle değişiklik yapılmış olsa bile bu erken fikirleri en azından örtük olarak sonraki eserlerinde devam etmektedir.

2 Joseph Stalin'in Sovyetler Birliği'nde Marx'ın "doğru" yorumuyla ilgili bir sorun yoktu. Stalin'in kendisi yorumu belirledi ve Leon Trotsky gibi bu yoruma katılmayanların tümünü vahşice ortadan kaldırdı.

Marx'a göre toplumun nasıl işlediğiyle ilgili bir kuram kısmi bir kuramdır. Çünkü onun aradığı, toplumun nasıl değiştirileceğiyle ilgili bir kuramdır. Bundan dolayı Marx'ın kuramı, kapitalizm içinde eşitsizliğin çözümlenişiyle ve kapitalizmin nasıl değiştirileceğiyle ilgilidir.

Kapitalizm, yerküreyi egemenliği altına aldıkça ve en önemli komünist alternatifler kayboldukça bazı kimseler, Marx'ın kuramının geçerliliğini kaybettiğini ileri sürebilirler. Bununla birlikte, Marx'ın kapitalizmle ilgili bir çözümleme sunduğunu bir kez kavradığımızda onun kuramlarının bugün her zamankinden daha fazla geçerli olduğunu anlarız (McLennan, 2001:43). Marx, kapitalizmin kriz eğilimlerini açığa çıkarabilen, onun kalıcı eşitsizliklerine dikkat çeken ve başka hiçbir şeyi olmasa bile kapitalizmin verdiği sözleri tutmasını isteyen bir kapitalizm tanısı ortaya koyar. Marx örneği bize kuramın önemini gösterir. Kuramların özel tahminlerinin tersi kanıtlansa bile -Marx'ın yakında olacağına inandığı proletarya devrimi gerçekleşmemiş olsa bile- kuramlar, mevcut toplumumuza bir alternatif olarak değer taşırlar. Kuramlar neyin meydana geleceğini bize söylemeyebilirler fakat neyin meydana gelmesi gerektiğini ileri sürebilirler ve kuramın öngördüğü değişime yönelik bir plan uygulamamıza ve/veya kuramın önceden bildirdiği değişime direnmemize yardımcı olabilirler.

Diyalektik

Vladimir Lenin (1972:180), hiç kimsenin, önceden Alman felsefeci G. W. F. Hegel'i anlamaksızın Marx'ın eserini tümüyle anlayamayacağını söylemiştir. Biz ancak bu durumun bizim için geçerli olmamasını umabiliriz çünkü Hegel, o zamana kadar amaçlı olarak zor yazmış olan felsefecilerden biriydi. Yine de diyalektik hakkındaki temel Marxçı kavrayışı değerlendirmek için Hegel'i bir ölçüde anlamamız gerekir.

Diyalektik bir felsefe düşüncesi, yüzyıllardır varolmuştur (Gadamer, 1989). Diyalektiğin esas fikri, çelişkinin merkeziliğidir. Çoğu felsefe ve aslında sağduyu, çelişkileri hatalar olarak değerlendirdiği halde diyalektik bir felsefe, çelişkilerin gerçeklikte varolduğuna ve gerçekliği anlamanın en uygun yolunun bu çelişkilerin gelişimini incelemek olduğuna inanır. Hegel, çelişki fikrini, tarihsel değişimi anlamak için kullandı. Hegel'e göre tarihsel değişimi, gerçekliğin özü olan çelişkili anlayışlar, çelişkileri çözüme kavuşturma çabalarımız ve oluşan yeni çelişkiler yönlendirir.

Marx, aynı zamanda, tarihsel değişim açısından çelişkilerin merkezi öneminin olduğunu kabul etti. Biz bunu, "kapitalizmin çelişkileri" ve "sınıf çelişkileri" gibi çok bilinen formülleştirmelerde görmekteyiz. Bununla birlikte, Marx, Hegel'den farklı olarak, bu çelişkilerin kavrayışımızda yani zihnimizde çözülebileceğine inanmadı. Marx'a göre bu çatışmalar, gerçek, varolan çatışmalardır (Wilde, 1991:277) ve koltuğunda oturan felsefeci tarafından değil toplumsal dünyayı değiştiren ölüm-kalım mücadelesi tarafından çözüme kavuşturulur. Bu, çok önemli bir dönüşümdü çünkü Marx'ın, diyalektiği, felsefenin alanından maddi dünyada temelleri olan toplumsal ilişkilerin araştırılması alanına taşımasına olanak sağladı. Diyalektik yaklaşımın, çoğu sosyoloğun sahip olduğu düşünme biçiminden çok farklı olmasına karşın Marx'ın eserini sosyoloji için bu kadar geçerli hale getiren bu odaklanmadır. Bu diyalektik, toplumsal gerçekliğin çeşitli düzeylerinin kaynaşmış bir bütünün içinde birbirine geçme biçimlerine yönelik daha geleneksel sosyolojik ilgiden çok toplumsal gerçek-

liğin çeşitli düzeyleri arasındaki çelişkilere ve çatışmalara yönelik bir ilgiye yol açar.

Örneğin, kapitalizm içindeki çelişkilerden biri, işçiler ile fabrikalara ve işin yapılmasında kullanılan diğer üretim araçlarına sahip olan kapitalistler arasındaki ilişkidir. Kapitalist, işçilerin emeğinden kâr etmek amacıyla işçileri sömürmek zorundadır. Kapitalistlerin tersine işçiler, kârın en azından bir kısmını kendilerinde tutmak isterler. Marx, bu çelişkinin, kapitalizmin merkezinde olduğuna ve kapitalistler, küçük şirketleri iş dünyasının dışına çıkmaya zorlama yoluyla daha fazla insanı işçi haline getirdikçe ve aralarındaki rekabetin kapitalistleri kâr etmek için işçileri daha fazla sömürmeye zorladıkça daha da kötüleşeceğine inandı. Kapitalizm büyüdükçe sömürülen işçilerin sayısı olduğu kadar sömürülme derecesi artar. Bu çelişki, felsefe yoluyla değil sadece toplumsal değişme yoluyla çözüme kavuşturulabilir. Sömürü düzeyinin artma eğilimi, işçilerin giderek artan direnişine yol açar. Direniş, daha fazla sömürüye ve baskıya neden olur ve olası sonuç, iki sınıfın karşı karşıya gelmesidir (Boswell ve Dixon, 1993).

Diyalektik Yöntem

Marx'ın gerçek, varolan çelişkiler üzerinde odaklanması, toplumsal fenomenleri araştırmaya yönelik "diyalektik" olarak da adlandırılan özel bir yönteme yol açtı (T. Ball, 1991; Friedrichs, 1972; Ollman, 1976; L. Schneider, 1971; Starosta, 2008).

Olgu ve Değer

Diyalektik çözümleme içinde toplumsal değerler, toplumsal olgulardan ayrılmaz. Birçok sosyolog, kendi değerlerinin, toplumsal dünyadaki olgularla ilgili araştırmalarından ayrılabileceğine ve ayrılması gerektiğine inanırlar. Diyalektiği benimseyen düşünüre göre değerlerin, toplumsal dünyanın araştırılmasının dışında tutulması sadece olanaksız değildir aynı zamanda arzu edilmez çünkü böyle yapmak, insanların karşılaştıkları sorunlara cevaplar aramalarında onlara pek yardımcı olmayan tutkusuz, insanca olmayan bir sosyoloji üretir. Olgular ve değerler, kaçınılmaz olarak iç içe bulunurlar ve bunun sonucu, toplumsal fenomenlerin araştırılmasının değer-yüklü olmasıdır. Bu nedenle Marx'ın kapitalist toplumu çözümleyişinde tutkusuz olması mümkün değildi, mümkün olsa bile arzu edilir değildi. Ancak Marx'ın araştırdığı şeye duygusal bağlılığı, onun gözlemlerinin kusurlu olduğu anlamına gelmiyordu. Marx'ın bu konular hakkındaki tutkulu görüşlerinin, ona kapitalist toplumun doğasıyla ilgili benzersiz bir anlayış sağladığı bile ileri sürülebilir. Daha az tutkulu bir gözlemci, sistemin dinamiğini daha az derinlemesine araştırabilirdi. Aslında, bilim insanlarının eserlerinin incelenmesi, tutkusuz bilim insanının büyük ölçüde bir mit olduğunu ve en iyi bilim insanlarının, fikirlerini en fazla tutkuyla ve bağlılıkla benimseyenler olduğunu gösterir (Mitroff, 1974).

Karşılıklı İlişkiler

Diyalektik çözümleme yöntemi, toplumsal dünyanın çeşitli parçaları arasında basit, tek-yönlü bir neden-sonuç ilişkisi görmez. Diyalektiği benimseyen düşünüre göre neden-sonuç ilişkisini benimseyen düşünürlerin sıklıkla ileri sürdüklerinin tersine, toplumsal etkiler asla basit bir şekilde tek yönlü işleyişe sahip değildir. Diyalektikçiye

göre bir etmenin diğer bir etmen üzerinde bir etkisi olabilir fakat sonrakinin önceki üzerinde eşzamanlı bir etkisinin olacağı aynı şekilde muhtemeldir. Örneğin, işçilerin kapitalistler tarafından artan sömürülmeleri, işçilerin artarak tatmin olmayışlarına ve daha militan olmalarına neden olabilir ancak proletaryanın artan militanlığı, kapitalistlerin, işçilerin direnişini bastırmak amacıyla daha da fazla sömürgeci hale gelerek tepki vermelerine de neden olabilir. Bu tür bir düşünce, diyalektikçinin, toplumsal dünya içinde nedensel ilişkileri asla dikkate almaması anlamına gelmez. Bu düşüncenin anlamı, diyalektikçi düşünürlerin, nedensellikten söz ettiklerinde, toplumsal etmenler arasındaki karşılıklı ilişkileri olduğu kadar parçası oldukları toplumsal yaşamın diyalektik bütünlüğünü hesaba katmalarıdır.

Geçmiş, Şimdi, Gelecek

Diyalektikçiler, sadece, çağdaş dünyadaki toplumsal fenomenlerin ilişkileriyle ilgilenmezler aynı zamanda bu çağdaş gerçekliklerin hem geçmişteki hem de gelecekteki toplumsal fenomenlerle ilişkisiyle ilgilenirler (Bauman, 1976:81). Bu durumun diyalektik bir sosyoloji için iki ayrı anlamı vardır. Birincisi, diyalektikçi sosyologlar, Marx'ın (1857-1858/1954) modern kapitalizmin kaynaklarını araştırmasında yaptığı gibi çağdaş dünyanın tarihsel köklerini araştırmaya ilgi gösterirler. Aslında diyalektikçi düşünürler, çokça tarihsel araştırma yapmadaki başarısızlığı nedeniyle modern sosyolojiye yönelik oldukça eleştirel yaklaşırlar. Bu bakımdan Marx'ın düşüncesinin iyi bir örneği, *Louis Bonaparte'ın Onsekizinci Brumeri*'nden alınan şu ifadelerde bulunmaktadır:

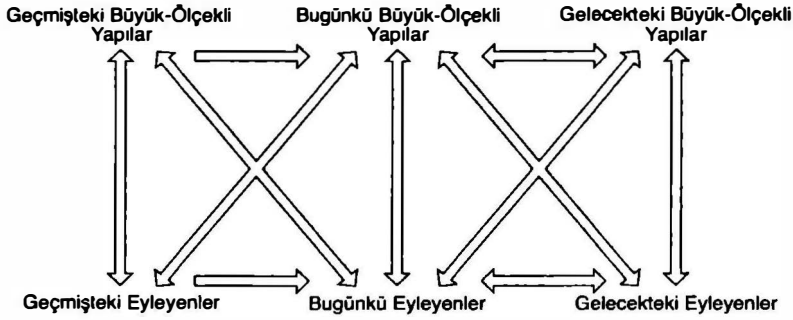
> Tarihi insanlar yapar ancak onu kendi istedikleri gibi yapmazlar; onu, kendi seçtikleri koşullar içinde değil, doğrudan karşılaşılan, belirlenmiş ve geçmişten aktarılan koşullar içinde yaparlar. Tüm ölü kuşakların geleneği, yaşayanların beyinleri üzerine bir kâbus gibi çöker.
>
> (Marx, 1852/1970:15)

İkincisi, birçok diyalektikçi düşünür, toplumun gelecekteki olası yönelimlerini anlamak amacıyla mevcut toplumsal eğilimlere duyarlılık gösterirler. Gelecekteki olasılıklara yönelik bu ilgi, diyalektik sosyolojinin doğasının politik olmasının temel nedenlerinden biridir. Bu, yeni olasılıklara hayat verecek pratik etkinlikleri cesaretlendirmeye duyulan bir ilgidir. Bununla birlikte, diyalektikçiler, gelecekteki bu dünyanın doğasının sadece, çağdaş dünyanın titiz bir incelenişi yoluyla kavranabileceğine inanırlar. Onların görüşü, geleceğin kaynaklarının şimdinin içinde varolduğu şeklindedir.

Kaçınılmazlığın Olmayışı

Şimdi ve gelecek arasındaki ilişki hakkındaki diyalektik görüş, geleceğin şimdi tarafından belirlendiğini belirtmez. Terence Ball (1991), Marx'ı "tarihsel bir kaçınılmazcı" olmaktan çok "politik bir olanakçı" olarak betimler. Toplumsal fenomenler sürekli hareket ettikleri için toplumsal dünya, basit, belirlenimci bir modele uymaz. Gelecek, günümüzün bir modeline dayanabilir ancak kaçınılmazlığa dayanmaz.[3] Marx'ın tarihsel araştırmaları, ona, insanların seçim yaptıklarını ancak bu seçimlerin sınırlı olduğunu göstermiştir. Örneğin, Marx, toplumun sınıf savaşına girdiğini ve insanların ya

3 Bununla birlikte Marx, ara sıra sosyalizmin kaçınılmazlığını tartışır.



ŞEKİL 2.1 ***Sosyolojik Olarak Geçerli Diyalektiğin Şematik Temsili***

"bütünüyle toplumun devrimci yeniden oluşturulması içinde ya da çarpışan sınıfların beraberce çöküşü" içinde yer almayı seçebildiklerine inandı (Marx ve Engels 1848/1948). Marx, geleceğin komünizme dayanacağını umdu ve buna inandı ancak işçilerin onun gelmesini edilgen bir şekilde bekleyebileceklerine inanmadı. Komünizm sadece, işçilerin seçimleri ve mücadeleleri yoluyla gelecekti.

Belirlenimci bir açıdan düşünmeye yönelik bu isteksizlik, diyalektiğin en iyi bilinen modelini —tez, antitez, sentez— sosyolojik kullanım için yetersiz hale getirir. Bu basit model, toplumsal bir fenomenin kaçınılmaz olarak karşıt bir biçim doğuracağı ve ikisi arasındaki çatışmanın yeni, sentetik bir toplumsal biçime yol açacağı anlamına gelir. Ancak gerçek dünyada kaçınılmazlıklar yoktur. Üstelik toplumsal fenomenler, bazı Marxistlerin benimsedikleri basit tez, antitez ve sentez kategorilerine kolayca ayrılmazlar. Diyalektikçiler, büyük soyutlamalardan çok gerçek ilişkileri incelemeye ilgi gösterirler. Büyük soyutlamalarla meşgul olmaya yönelik bu isteksizlik, Marx'ı Hegel'den uzaklaştırdı. Aynı isteksizlik, Marx günümüzde yaşasaydı diyalektiğin tez, antitez, sentez biçimindeki aşırı basitleştirilmesini reddetmesine yol açardı.

Eyleyenler ve Yapılar

Diyalektikçi düşünürler, eyleyenler ile toplumsal yapılar arasındaki dinamik ilişkiye de ilgi gösterirler. Marx, toplumsal çözümlemenin başlıca düzeyleri arasındaki süregiden etkileşimi kesinlikle dikkate aldı. Marx'ın düşüncesinin merkezinde, insanlar ile onların yarattıkları büyük-ölçekli yapılar arasındaki ilişki bulunur (Lefebvre, 1968:8). Bu büyük-ölçekli yapılar, bir taraftan, insanların kendilerini gerçekleştirmelerine yardımcı olurken diğer taraftan, insanlığa yönelik ciddi bir tehdidi temsil ederler. Ancak diyalektik yöntem, bundan daha da karmaşıktır çünkü şimdiye kadar gördüğümüz gibi diyalektikçi, geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki şartları —hem eyleyenler hem de yapılar— dikkate alır. Şekil 16.1, bu aşırı karmaşık ve sofistike bakış açısının basitleştirilmiş bir şematik temsilidir.

İnsan Doğası

Bu bölümün önemli bir kısmı, Marx'ın makrososyolojisinin tartışılmasına özellikle kapitalizmin makroyapılarını çözümleyişine ayrılacaktır. Ancak bu konuları çözümle-

yebilmek için, Marx'ın, toplumsal gerçekliğin daha makrososyolojik yönleri hakkındaki düşünceleriyle başlamamız gerekir. Marx, kapitalist toplumun çelişkileriyle ilgili eleştirel çözümlemesini, insan doğası, insan doğasının emekle ilişkisi ve yabancılaşma olasılığı hakkındaki öncüllerine dayandırdı. İnsani doğamız ile kapitalist toplumdaki çalışma biçimimiz arasında gerçek bir çelişki olduğuna inandı.

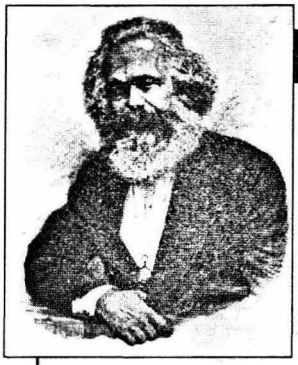
Marx (1850/1964:64) erken bir eserinde insanların, "toplumsal ilişkilerin bir bütünü" olduklarını yazdı. Bununla, insani doğamızın, spesifik toplumsal ilişkilerimiz ve kurumsal bağlamımız ile iç içe geçtiğini belirtir. Bu nedenle, insan doğası, statik bir şey değildir, tarihsel ve toplumsal olarak çeşitlilik gösterir. İnsan doğasını anlamak için toplumsal tarihi anlamamız gerekir çünkü insan doğasını, Marx'ın toplumun doğasını şekillendirdiğine inandığı aynı diyalektik çelişkiler şekillendirir.

Marx'a göre toplumsal ve tarihsel etmenleri dikkate almayan bir insan doğası kavrayışı yanlıştır fakat bunları dikkate almak, insan doğasıyla ilgili bir kavrayışa sahip olmamakla aynı değildir. Bu durum, bu kavrayışı karmaşık hale getirir. Marx'a göre genelde bir insan doğası vardır ancak "her tarihsel dönemde onun aldığı" biçim daha fazla önemlidir (Marx, 1842/1977:609). Marx, genel insani doğamızdan bahsederken çoğu kez *türsel varlık* terimini kullandı. Bu terimle, insana özgü olan ve insanı başka türlerden ayıran potansiyelleri ve güçleri kastetti.

Louis Althusser (1969:229) gibi bazı Marxistler, olgun Marx'ın insan doğasına inanmadığını ileri sürmüşlerdir. Değişen toplumla ilgilenen birinin, insan doğasına daha az önem vermesinin kesinlikle nedenleri vardır. İnsan doğasıyla ilgili fikirler —"doğal" hırsımız veya şiddete yönelik "doğal" eğilimimiz, "doğal" toplumsal cinsiyet farklılıklarımız— sıklıkla, herhangi bir toplumsal değişmeye karşı çıkmak için kullanılır. İnsan doğasının bu tür kavranışları öz olarak muhafazakardır. Eğer sorunlarımız insan doğasından kaynaklanıyorsa, durumu değiştirmeye çalışmamız değil ona uyum sağlamamız daha iyi olur.

Yine de, Marx'ın insan doğası düşüncesi olduğuna dair çok kanıt vardır (Geras, 1983). Gerçekten de insani bir doğanın olmadığını söylemek pek anlamlı değildir. Boş bir yazı tahtası gibi olsak bile yazı tahtasının bir şeylerden yapılması gerekir ve tebeşir izlerini üzerinde gösterecek bir doğasının olması gerekir. İnsan doğasıyla ilgili bazı kavrayışlar, herhangi bir sosyoloji kuramının parçasıdır. Bizim insan doğası kavrayışımız, toplumun nasıl sürdürülebileceğini ve onun nasıl değiştirilebileceğini belirler ancak Marx'ın kuramına göre en önemlisi, onun toplumun nasıl değiştirilmesi *gerektiğini* göstermesidir. Gerçek sorun, insani bir doğamızın olup olmadığı değil bunun ne tür bir doğa olduğudur —değişmeyen veya tarihsel süreçlere açık.

> Ne kadar tehlikeli olursa olsun insani doğamızın ve türsel varlığımızın olduğu fikriyle karşılaşmadıkça ve bunlarla ilgili bir anlayış edinmedikçe, neyden yabancılaşma ihtimalimizin olduğunu ve özgürleşimin ne demek olduğunu bilemeyiz. Ne de hangi "uyuklayan güçler"imizin özgürleşimci amaçlar için uyandırılması gerektiğini belirleyebiliriz. Ne derecede geçici ve güvenilmez olursa olsun, insan doğasıyla ilgili temel bir tanım, fantastik alternatifler karşısında gerçek alternatiflerin araştırılması açısından gerekli bir adımdır. "Türsel varlık"ımız hakkında konuşmak son derece gereklidir.
>
> (D. Harvey, 2000:207)



KARL MARX

Kısa Yaşam Öyküsü

Karl Marx, 5 Mayıs 1818'de Prusya, Trier'de doğdu (Beilharz, 2005e). Bir hukukçu olan babası, aileye tipik bir orta sınıf yaşantı sağladı. Hem annesinin hem de babasının ailelerinde hahamlar vardı fakat Karl Marx çok gençken babası, iş ilişkileri nedeniyle Lutherciliğe geçti. Marx 1841'de, Hegel'in ve ustalarını destekleyen ancak ona yönelik eleştirel bir tutuma da sahip olan Genç Hegelcilerin yoğun olarak etkiledikleri bir okul olan Berlin Üniversitesi'nden doktora derecesi aldı. Marx'ın doktorası, yavan bir felsefi tezdi fakat kendinden sonra gelen birçok fikri öngördü. Mezuniyetten sonra liberal-radikal bir gazetedeyazarlığa başladı ve on ay içinde onun baş editörü oldu. Bununla birlikte, siyasal yönelimleri nedeniyle gazete bundan kısa bir süre sonra hükümet tarafından kapatıldı. Bu dönemde yayınlanan ilk denemeler, Marx'a yaşantısı boyunca kılavuz olacak birtakım görüşleri yansıtmaya başladı. Bunlar, demokratik ilkeler, insancılık ve gençlik idealizmiyle birlikte serbestçe saçılan görüşlerdi. Marx, Hegelci felsefenin soyutluğunu, ütopyacı komünistlerin naif rüyalarını ve olgunlaşmamış olarak kabul ettiği siyasal eylem konusunda ısrar eden aktivistleri reddetti. Bu aktivistleri reddederek hayatı boyunca kendisini adadığı çalışmalara zemin hazırladı:

> Pratik çabalar hatta kitleler tarafından ortaya konulanlar bile, tehlikeli olur olmaz şiddetle bastırılabilir fakat bizim zekâmızı aşan ve inancımızı ele geçirmiş olan fikirler, aklın bilincimizi kendilerine bağladığı fikirler, üzüntü yaşamadan kendilerinden kurtulmanın mümkün olmadığı zincirlerdir, sadece kendilerine boyun eğerek başa çıkılabilecek şeytanlardır.
> (Marx, 1842/1977:20)

Marx, 1843'te evlendi ve kısa zaman sonra Paris'in daha liberal atmosferi için Almanya'yı terk etmeye mecbur kaldı. Orada Hegel ve destekçilerinin fikirleri ile boğuşmayı sürdürdü fakat iki yeni fikir dizisi ile de karşılaştı –Fransız sosyalizmi ve İngiliz politik ekonomisi. Marx'ın entelektüel yönelimini biçimlendiren, Hegelcilik, sosyalizm ve politik ekonomiyi özgün bir biçimde birleştirmesiydi. Bu noktada, yaşam boyu dostu, destekleyicisi ve çalışma arkadaşı olan kişiyle –Friedrich Engels– karşılaşmasının büyük önemi vardı (Carvar, 1983). Bir tekstil üreticisinin oğlu olan Engels, işçi sınıfının karşılaştığı koşullara yönelik eleştirel yaklaşan bir sosyalist olmuştu. Marx'ın işçi sınıfının sefaletinden duyduğu acının çoğu, Engels'i ve fikirlerini tanımasından kaynaklandı. Engels ve Marx 1844'te Paris'in ünlü bir kahvesinde uzun bir konuşma yaptılar ve yaşam boyu süren bir ilişkinin temelini attılar. Bu konuşma hakkında Engels şöyle söyledi, "Tüm kuramsal alanlarda tamamen anlaştığımız belirginleşti... ve ortak çalışmamız o tarihten itibaren başladı" (McLellan, 1973:131). Sonraki yıl, Engels dikkat çekici bir eser olan İngiltere'de *Emekçi Sınıfların Durumu*'nu yayınladı. Marx, bu dönem içinde *Kutsal Aile* (1845/1956) ve *Alman İdeolojisi*'ni (1845-1846/1970) (her ikisi de Engels ile birlikte yazıldı) içeren birtakım muğlâk

eserler yazdı (birçoğu o hayattayken yayınlanmadı), aynı zamanda, kendisinin ekonomi alanı ile artan meşguliyetinin iyi bir habercisi olan *1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nı (1932/1964) hazırladı.

Marx ve Engels, kuramsal bir yönelimi paylaşmalarına karşın bu iki insan arasında birçok farklılık vardı. Marx, kuramsal olmaya eğilimliydi, düzensiz bir entelektüel ve önemli ölçüde ailesiyle ilgiliydi. Engels pratik bir düşünürdü, düzenli ve tertipli bir işadamı ve aile kurumuna inanmayan bir kişiydi. Marx ve Engels, aralarındaki farklılıklara karşın ortak kitaplar ve makaleler yazmalarını ve radikal örgütlerde beraber çalışmalarını sağlayan yakın bir birliktelik oluşturdular. Engels, Marx'a yaşantısının geri kalanı boyunca destek verdi böylece Marx kendisini entelektüel ve siyasal çabalarına adayabilirdi.

Marx ve Engels isimlerinin yakın ilişkisine karşın Engels kendisinin küçük ortak olduğunu açıkladı:

> Marx, bensiz de çok iyi yapabilirdi. Marx'ın başardığını, ben elde edemezdim. Marx, hepimizden daha yukarıda durdu, daha uzağı gördü ve daha geniş ve daha hızlı bir bakışa sahipti.
>
> (Engels, aktaran McLellan, 1973:131-132)

Aslında çoğu kimse, Marx'ın eserindeki inceliklerin birçoğunu Engels'in anlayamadığına inanır (C. Smith, 1997). Marx'ın ölümünden sonra Engels, Marx ile birlikte oluşturduğu siyasal bakış açısına sadık kalmasına rağmen Marxçı kuramın önde gelen sözcüsü oldu ve çeşitli biçimlerde bu kuramı bozdu ve aşırı basitleştirdi.

Onun bazı yazıları Prusya hükümetinin keyfini kaçırdığı için Fransız hükümeti (Prusya'nın isteği üzerine) 1845'te Marx'ı sınırdışı etti ve Marx, Brüksel'e yerleşti. Radikalizmi artan Marx, uluslararası devrimci hareketin aktif bir üyesi olmuştu. Komünist Birliği ile işbirliği yaptı ve ondan amaçlarını ve inançlarını açıklayan bir belge yazması (Engels ile birlikte) istendi. Sonuç, çınlayan siyasal sloganların (örneğin, "Bütün ülkelerin işçileri, birleşin!") karakterize ettiği bir eser olan 1848'deki *Komünist Manifesto* (1848/1948) idi.

Marx, 1849'da Londra'ya hareket etti ve 1848'in siyasal devrimlerinin başarısızlığının ışığında etkin devrimci aktiviteden uzaklaşmaya ve kapitalist sistemin işleyişleri üzerine daha ciddi ve ayrıntılı araştırma yapmaya başladı. 1852'de Britanya Müzesi'nde, kapitalizmdeki çalışma koşullarına ilişkin meşhur araştırmalarına başladı. Bu araştırmalar, nihayetinde üç cilt *Kapital* ile sonuçlandı, birinci cilt 1867'de yayınlandı, diğer ikisi Marx'ın ölümünden sonra yayınlandı. Bu yıllar boyunca yoksulluk yaşadı, yazılarından ve Engels'in yardımından gelen küçük bir gelirle hayatta kalmayı zar zor sürdürdü. Marx, 1864'te, uluslararası bir işçi hareketi olan Enternasyonal'e katılarak siyasal etkinliğe yeniden dâhil oldu. Kısa zamanda hareket içinde ön plana çıktı ve birkaç yılını ona ayırdı. Enternasyonal'in lideri olarak ve *Kapital*'in yazarı olarak üne kavuşmaya başladı. Fakat 1876'da Enternasyonal'in dağılması, çeşitli devrimci hareketlerin başarısızlığı ve kendi hastalığı, Marx'a büyük zarar verdi. Marx'ın karısı 1881'de, bir kızı 1882'de ve kendisi 14 Mart 1883'te öldü.

Emek

Marx'a göre türsel varlığımız ve insani doğamız, emekle yakından ilişkilidir:

> Emek, öncelikle, insan ve Doğanın her ikisinin katıldığı ve insanın kendisiyle Doğa arasındaki maddi tepkileri kendi isteğiyle başlattığı, düzenlediği ve kontrol ettiği bir süreçtir. ... Dış dünyada bu şekilde eylemde bulunan ve onu değiştiren insan aynı zamanda kendi doğasını değiştirir. İnsan, uyuklayan güçlerini geliştirir ve kendi egemenliğine boyun eğmeye zorlar. ... Emeği, onu yalnızca insani olarak damgalayan bir biçimde farzederiz. Bir örümcek, bir dokumacının çalışmasına benzeyen bir çalışma yürütür ve bir arı, peteğinin gözlerini yapması açısından çoğu mimarı gölgede bırakır. Ancak en kötü mimarı, arıların en iyisinden ayıran şey, mimarın, yapısını gerçeklikte inşa etmesinden önce onu hayalinde inşa etmesidir. Her emek sürecinin sonunda, bu sürecin başlangıcında emekçinin hayalinde varolan bir sonucu elde ederiz. Emekçi, sadece, üzerinde çalıştığı maddenin biçiminde bir değişiklik meydana getirmez aynı zamanda bir amacı da gerçekleştirir.
>
> (Marx, 1867/1967:177–178)

Alıntı içinde Marx'ın emek ve insan doğası arasındaki ilişki hakkındaki görüşünün birçok önemli kısmını görmekteyiz. Birincisi, bizi diğer hayvanlardan ayıran şey, bizim emeğimizin daha önceden sadece hayalde varolan bir şeyi gerçeklikte yaratmasıdır. Üretimimiz, amacımızı yansıtır. Marx, içsel düşünceler yoluyla dışsal nesneler yarattığımız bu süreci *nesneleştirme* olarak adlandırır (Sayers, 2007). Bu süreç, maddi gereksinimlerimizi tatmin etmek için doğanın daha fazla maddi olan yönleriyle (örneğin meyve ve sebze yetiştirme, odun için ağaçları kesme) birlikte çalışmayı kapsar. Son olarak Marx, bu emeğin, sadece doğanın maddi yönlerini dönüştürmediğine aynı zamanda gereksinimlerimiz, bilincimiz ve insani doğamız dâhil bizi de dönüştürdüğüne inandı. Emek, bu nedenle aynı zamanda (1) amacımızın nesneleşmesi, (2) insani gereksinim ile gereksinimlerimizin maddi nesneleri arasındaki temel bir ilişkinin kurulması ve (3) insani doğamızın dönüşümüdür.

Marx'ın *emek* terimini kullanışı, ekonomik etkinliklerle sınırlı değildir; emek, amacımız doğrultusunda doğanın maddi yönlerini dönüştüren tüm üretici eylemleri kuşatır. Bu amaçlı etkinlik yoluyla yaratılan her şey, hem insani doğamızın bir ifadesi hem de onun bir dönüşümüdür.

Aşağıda göreceğimiz gibi, emek süreci, kapitalizmde değişmiş, bu da Marx'ın kavrayışını anlamamızı zorlaştırmıştır ancak bir sanatçının yaratıcı etkinliğini düşündüğümüzde Marx'ın kavramına yaklaşırız. Sanat eseri, sanatçının düşüncesinin bir temsilidir. Marx'ın ifadesiyle, sanat eseri sanatçının bir nesneleşmesidir. Bununla birlikte, sanatı yaratma sürecinin sanatçıyı değiştirdiği de doğrudur. Sanatı üretme süreci boyunca sanatçının sanat hakkındaki fikirleri değişir veya sanatçı, nesneleşmeye gereksinim duyan yeni bir görüşün farkına varabilir. Buna ek olarak tamamlanmış sanat eseri, sanatçı için yeni bir anlam kazanabilir ve sanatçının o tikel eserle ilgili veya genel olarak sanatla ilgili kavrayışlarını dönüştürebilir.

Emek hatta sanatsal emek, bir gereksinime karşılık vermek için ortaya çıkar ve emeğin gerektirdiği dönüşümler, gereksinimlerimizi de dönüştürür. Gereksinimlerimizin karşılanması, yeni gereksinimlerin yaratılmasına neden olabilir (Marx ve Engels, 1845–1846/1970:43). Örneğin, uzun-mesafeli ulaşım gereksinimini karşılayan arabaların üretilmesi, otoyollara duyulan yeni bir gereksinime yol açtı. Hatta daha da anlamlı olarak, arabalar ilk üretildiğinde az sayıda insan arabaya gereksinim duydu-

ğunu düşünmesine karşın bugün çoğu insan onlara gereksinim duyduğunu düşünür. Bilgisayarlarla birlikte benzer bir değişim meydana gelmiştir. Bir kuşak önce az sayıda insan, kişisel bir bilgisayara gereksinim duyduğunu düşündüğü halde bugün birçok insan, kişisel bir bilgisayara olduğu kadar onu tamamlayan yazılım programları ve elektronik ekipmanların tümüne gereksinim duymaktadır.

Biz, gereksinimlerimize cevap vermek için emek sarf ederiz ancak emeğin kendisi gereksinimlerimizi dönüştürür, bu da yeni üretici etkinlik biçimlerine yol açabilir. Marx'a göre gereksinimlerimizin emek yoluyla bu dönüşümü, insanlık tarihinin motorudur.

> Üretim edimi içinde sadece, nesnel koşullar değişmez... aynı zamanda üreticiler de değişir çünkü üreticilerde yeni nitelikler ortaya çıkar, üreticiler, üretim içinde kendilerini geliştirirler, kendilerini dönüştürürler, yeni güçler ve fikirler, yeni bağlantı biçimleri, yeni gereksinimler ve yeni dil geliştirirler.
>
> (Marx, 1857–1858/1974:494).

Marx'a göre emek, bizim gerçekten insani güçlerimiz ve potansiyellerimizin gelişimidir. Amacımıza uyum sağlaması için maddi gerçekliği dönüştürmekle aynı zamanda kendimizi dönüştürürüz. Üstelik emek toplumsal bir etkinliktir. Çalışma, doğrudan ortak üretimlerde veya başkaları bize gerekli araçları ve ham maddeleri sağladıkları için veya onlar, bizim emeğimizin ürünlerinden hoşlandıkları için başkalarını kapsar. Emek, sadece birey insanı dönüştürmez aynı zamanda toplumu da dönüştürür. Doğrusu Marx'a göre bir insanın bir birey olarak ortaya çıkışı, bir topluma bağlıdır. Marx şöyle yazmıştır, "İnsan, kelimenin en yalın anlamında, sadece, toplumsal bir hayvan değil aynı zamanda yalnızca toplum içinde bir birey olarak gelişebilen bir hayvan olan bir *zoon politikon*dur" (1857–1858/1964:84). Marx, buna ek olarak, bu dönüşümün daha da fazla bilinç içerdiğini söyler: "Bu nedenle bilinç, daha en baştan itibaren toplumsal bir üründür ve insanlar yaşadığı sürece öyle kalır" (Marx ve Engels, 1845–1846/1970:51). Sonuç olarak, emek aracılığıyla bireyin dönüşümü ve toplumun dönüşümü birbirinden ayrılamaz.

Yabancılaşma

Marx, emek ve insan doğası arasında doğal bir ilişki olduğuna inandığı halde bu ilişkinin kapitalizm tarafından engellendiğini düşündü. Saptırılan bu ilişkiyi *yabancılaşma* olarak adlandırdı (Beilharz, 2005a; Cooper, 1991; Meisenhelder, 1991). Marx'ın insan doğası ve yabancılaşma kavrayışıyla ilgili buradaki tartışma, temelde erken eserlerinden türetilmektedir. Marx, kapitalist toplumun doğası üzerine sonraki eserlerinde *yabancılaşma* gibi ağır bir felsefi terimden kaçındı, yine de yabancılaşma onun temel ilgilerinden biri olarak kaldı (Barbalet, 1983:95).

Marx, kapitalizmde kendi emeğimizle ilişkimizin aldığı özel biçimi çözümledi. Artık, kapitalizmle birlikte emeğimizi, amacımızın bir dışavurumu olarak görmeyiz. Bir nesneleştirme yoktur. Bunun yerine, bizi kiralayan ve bize ödeme yapan kapitalistin amacına göre emek sarf ederiz. Kapitalizmde emek kendi içinde bir amaç — insan yeteneklerinin bir ifadesi— değil, bir amaca ulaşmak için kullanılan bir araca indirgenir: para kazanmak (Marx, 1932/1964:173). Emeğimiz kendimizin olmadığı için, artık bizi dönüştürmez. Buna karşılık, emeğimizden yabancılaşırız ve bu nedenle

gerçek insani doğamızdan yabancılaşırız.

Kapitalist toplumda yabancılaştığını düşünen birey olduğu halde Marx'ın temel çözümleyici ilgisi, kapitalizmin yabancılaşmaya neden olan yapılarına yönelikti (Israel, 1971). Marx, yabancılaşma kavramını, kapitalist üretimin insanlar ve toplum üzerindeki yıkıcı etkisini ortaya çıkarmak için kullanır. Burada, kapitalistlerin işçileri çalıştırmalarını (ve bu yolla işçilerin emek zamanına sahip oldukları) ve kapitalistlerin üretim araçlarına (aletler ve ham maddeler) olduğu kadar son ürünlere sahip olmalarını sağlayan iki-sınıflı sitem son derece önemlidir. İşçiler, hayatta kalmak için emek zamanlarını kapitalistlere satmaya zorlanırlar. Bu yapılar özellikle işbölümü, yabancılaşmanın sosyolojik temelidir.

> Birincisi, emeğin işçiye dışsal olması gerçeğidir, başka bir deyişle emek kendisinin asıl varlığına ait değildir; yani bu nedenle işçi işinde kendisini onaylamaz bilakis kendisini yadsır, kendisini mutlu değil bilakis mutsuz hisseder, kendi fiziksel ve maddi enerjisini geliştirmez, bedenini ve zihnini tahrip eder. Bu nedenle işçi kendisini ancak işinin dışında hisseder ve kendi işinde kendisinin dışında hisseder. İşçi, çalışmazken güvendedir ve çalışırken güvende değildir. Bu nedenle işçinin emeği gönüllü değil, bilakis zorakidir; bu emek, zorlanmış emektir. Bu nedenle emek, bir gereksinimin karşılanması değildir; kendisinin dışında olan gereksinimleri karşılamak için bir araçtır.
>
> (Marx, 1850/1964:72)

Sonuç olarak insanlar, sadece hayvansal işlevlerinde —yeme, içme, doğurma— kendilerini özgür bir şekilde etkin hissederler, oysa emeğin özde insani sürecinde artık, kendilerini hayvandan başka bir şey olarak hissetmezler. Hayvani olan insani hale gelir ve insani olan hayvani hale gelir. Yeme, içme, doğurma ve benzeri kesinlikle insani işlevlerdir ancak diğer insani etkinlikler alanından ayrıldıkları ve yegane ve nihai amaçlara dönüştükleri zaman hayvani işlevler haline gelirler.

Yabancılaşmanın dört temel bileşenden oluştuğu düşünülebilir.

1. Kapitalist toplumda işçiler, *üretici etkinlik*lerinden yabancılaşırlar. Kendi fikirlerine göre veya kendi gereksinimlerini doğrudan karşılamak için üretmezler. Bunun yerine, işçiler, uygun gördükleri herhangi bir biçimde işçileri kullanma hakkı karşılığında onlara geçimlik bir ücret ödeyen kapitalistler için çalışırlar. Üretimsel etkinlik kapitalistlere ait olduğu için ve bu etkinlikle ne yapılacağına onlar karar verdikleri için işçilerin bu etkinlikten yabancılaştıklarını söyleyebiliriz. Üstelik epeyce uzmanlaşmış görevler yapan birçok işçi, toplam üretim sürecinde rollerinin çok az farkındadır. Örneğin bir motorda birkaç cıvatayı sıkıştıran otomobil montaj bandı işçilerinin, kendi emeklerinin tüm arabanın üretimine nasıl katkıda bulunduğuyla ilgili çok az fikirleri olabilir. İşçiler, fikirlerini nesneleştirmezler ve emek tarafından anlamlı bir biçimde dönüştürülmezler. Marx'a göre kapitalizmde üretici etkinlik, kendi içinde ve başlı başına tatmin edici bir süreç olmaktansa çoğunlukla sıkıcı ve insanın inisiyatifini yavaş yavaş yok eden, kapitalizmde önemsenen tek amacın gerçekleşmesine yönelik bir araca indirgenir: hayatta kalmak için yeterince para kazanmak.

2. Kapitalist toplumda işçiler, sadece üretici etkinliklerden değil aynı zamanda bu etkinliklerin nesnesinden *-ürün-* yabancılaşırlar. İşçilerin emeklerinin ürünü, işçilere değil, bu ürün kapitalistlerin özel mülkiyeti olduğu için onu arzu ettikleri herhangi bir biçimde kullanabilen kapitalistlere ait olur. Marx (1932/1964:117), bize şunu söyler

"Özel mülkiyet, yabancılaşmış emeğin ürünü, sonucu, zorunlu neticesidir". Kapitalist kendi sahipliğini, kâr etmek amacıyla ürünü satmak için kullanacaktır.

Eğer işçiler kendi emeklerinin ürününe sahip olmak isterlerse onu herhangi bir başkası gibi satın almaları gerekir. İşçilerin gereksinimleri ne denli şiddetli olursa olsun onlar, kendi emeklerinin ürünlerini kendi gereksinimlerini karşılamak için kullanamazlar. Hatta bir fırındaki işçiler, kendi yaptıkları ekmeği satın almak için yeterince paraya sahip değillerse aç kalabilirler. Bu kendine özgü ilişki nedeniyle, satın aldığımız şeyler —başkaları tarafından üretilenler— bize, işimizde yaptığımız şeyler olarak görünmekten daha fazla kendimizin dışavurumu olarak görünür. İnsanların kişilikleri, şeyleri satın almak için para kazanmanın keyfî ve rastlantısal bir aracı olarak görünen, günlük çalışmalarında fiilen ürettikleri şeylerle değerlendirilmekten daha çok sürdükleri arabalar, giydikleri elbiseler, kullandıkları aletlerle —hiçbirini kendilerinin üretmediği şeylerle— değerlendirilir.

3. Kapitalist toplumda işçiler, *iş arkadaşları*ndan yabancılaşırlar. Marx'ın varsayımı şuydu; insanlar, temelde hayatta kalmak amacıyla gereksinim duydukları şeyleri doğadan elde etmek için işbirliği içinde çalışma gereksinimi duyarlar ve bunu isterler. Ancak kapitalizmde bu işbirliği bozulur ve çoğu zaman birbirine yabancı olan insanlar, kapitalistler için yan yana çalışmaya zorlanırlar. Montaj bandındaki işçiler yakın arkadaş olsalar bile teknolojinin doğası büyük ölçüde yalıtılmaya neden olur. Bir işçinin montaj bandındaki kendi toplumsal durumunu betimleme biçimi şöyledir.

> Aylardır ismini dahi bilmeden birinin yanında çalışabilirsiniz. Bir kere, konuşamayacak kadar yoğunsunuz. Duyamazsınız. ... Ona bağırarak seslenmek zorundasınız. Etrafta dolaşan beyaz gömlek giymiş küçük adamları vardır ve eğer sizin çene çaldığınızı görürlerse şöyle derler, "Bu kişinin daha çok çalışması gerekir". İnsanın konuşmaya ayıracağı zamanı olmaz.
>
> (Terkel, 1974:165)

Kuşkusuz, aynısının çoğu, montaj bandının en yeni biçimi için de geçerlidir: ofis kabini. Ancak, bu toplumsal durumda işçiler, basit yalıtılmadan daha kötüsünü tecrübe ederler. İşçiler çoğu kez açıkça birbirleriyle yarışa zorlanırlar. Kapitalistler, en yüksek üretkenlik elde etmek için ve işbirliğine dayalı ilişkilerin gelişmesini engellemek için bir işçiyi diğeriyle yarışa sokarak kimin daha fazla üretebildiğini, daha hızlı çalışabildiğini ve patronunu daha fazla memnun edebildiğini anlamış olurlar. Başarılı olan işçilere çok az fazladan ödül verilir; kaybedenler ihraç edilir. Bu durum, kapitalistler için yararlıdır çünkü böyle olmadığında onları hedef alacak olan düşmanlığın yönünü değiştirir. Yalıtılma ve kişilerarası düşmanlık, kapitalizmde işçileri iş arkadaşlarından yabancılaştırma eğilimi gösterir.

4. Kapitalist toplumda işçiler, kendi *insani potansiyel*lerinden yabancılaşırlar. İşyeri, insani doğamızın dönüşümü ve gerçekleşmesinin bir kaynağı olmaktansa içinde en az insan, en az kendimiz olduğumuzu hissettiğimiz yerdir. Bireyler, çalışmaları içinde makinelere indirgendikçe insanlar gibi performans sergilemeleri giderek azalır. Gülümseme ve selamlaşma bile programlanır ve kurala bağlanır. Bilinç uyuşturulur ve en sonunda diğer insanlarla ve doğayla ilişkiler giderek daha fazla denetim altına alındıkça tahrip edilir. Sonuç, özsel insani niteliklerini ifade edemeyen insanların bir yığını, yani işçilerin bir yığınıdır.

Yabancılaşma, Marx'ın diyalektik yaklaşımının, üzerinde odaklandığı çelişki türünün bir örneğidir. Emekle tanımlanan ve dönüştürülen insan doğası ile kapitalizmde emeğin fiili toplumsal koşulları arasında gerçek bir çelişki vardır. Marx'ın vurgulamak istediği şey, bu çelişkinin salt zihinde çözüme kavuşturulamayacağıdır. İşverenimizle veya maaşımızın satın alabileceği şeylerle kendimizi özdeşleştirdiğimiz zaman daha az yabancılaşmayız. Aslında bu durumlar, sadece gerçek toplumsal değişim yoluyla çözüme kavuşturulabilecek olan yabancılaşmamızın bir belirtisidir.

Kapitalist Toplumun Yapıları

Marx'ın zamanında Avrupa'da endüstrileşme artmaktaydı. İnsanlar, tarıma ve zanaatkârlığa dayalı işleri terk etmeye ve koşulların çoğu zaman acımasız olduğu fabrikalarda çalışmaya zorlanıyorlardı. Marx'ın en üretken dönemine girdiği 1840'larda Avrupa, yaygın bir toplumsal kriz duygusunu yaşıyordu (Seigel, 1978:106). 1848'de bir dizi isyan Avrupa'nın her tarafına yayıldı (Marx ve Engels'in yayınladıkları *Komünist Manifesto*'dan kısa zaman sonra). Endüstrileşmenin etkileri ve endüstrileşmenin siyasal sonuçları, özellikle, topluca Almanya olarak adlandırılan çoğu kırsal devletlerde belirgindi.

Ondokuzuncu yüzyılın başında İngiltere ve Fransa'dan gelen imal edilmiş ucuz mallar, Almanya'daki daha az verimli üreticileri iş dünyasının dışına çıkmaya zorladı. Bunun karşısında Alman devletlerinin politik liderleri, hala büyük ölçüde feodal olan toplumlarına kapitalizmi dayattılar. Sonuçta ortaya çıkan yoksulluk, yer değiştirme ve yabancılaşma özellikle değişimin hızı nedeniyle belirgindi.

Marx'ın yabancılaşmayı çözümleyişi, çevresinde tanık olduğu ekonomik, toplumsal ve siyasal değişimlere bir tepkiydi. Marx, yabancılaşmayı felsefi bir sorun olarak görmedi. İnsan potansiyelinin yeterince ifade edildiği bir toplumun yaratılması için hangi değişimlerin gerektiğini anlamak istedi. Marx, bununla ilişkili olarak önemli bir anlayış geliştirdi: kapitalist ekonomik sistem, yabancılaşmanın öncelikli nedenidir. Marx'ın insan doğası ve yabancılaşma hakkındaki eseri, kendisini, kapitalist toplumu eleştirmeye ve insanların özsel insanlıklarını ifade edebilecekleri bir şekilde kapitalizmin yapılarının üstesinden gelmeyi amaçlayan bir programa yöneltti (Mészáros, 1970).

Kapitalizm, çok az şeye sahip olan çok sayıda işçinin az sayıda kapitalistin kâr etmesi için metalar ürettiği ekonomik bir sistemdir; bu az sayıda kapitalist şunların tümüne sahiptir; metalar, metaları üretmek için kullanılan araçlar ve ücret ödeyerek satın aldıkları işçilerin emek zamanları (H. Wolf, 2005b). Marx'ın temel anlayışlarından biri, kapitalizmin ekonomik bir sistemden çok daha fazlası olduğudur. Kapitalizm, aynı zamanda bir iktidar sistemidir. Kapitalizmin sırrı, siyasal iktidarların, ekonomik ilişkilere dönüşmüş olmasıdır (Wood, 1995). Kapitalistler çok az kaba güç kullanmaya gereksinim duyarlar. Kapitalistler, işçileri, işten çıkarma ve fabrikaları kapatma güçleri yoluyla baskı altında tutarlar. Bu nedenle kapitalizm, sadece bir ekonomik sistem değildir; aynı zamanda siyasal bir sistemdir, güç uygulamanın bir biçimidir ve işçileri sömürmenin bir sürecidir.

Kapitalist bir sistemde ekonomi doğal bir güç olarak görünür. "Ekonomi" nedeniyle insanlar, işten çıkarılırlar, ücretler azaltılır ve fabrikalar kapatılır. Biz bu olayları,

toplumsal veya politik kararların sonuçları olarak görmeyiz. İnsanın çilesi ile ekonomik yapılar arasındaki bağlantıların, alakasız veya önemsiz oldukları kabul edilir.

Örneğin, gazetede Birleşik Devletler'in Federal Rezerv Kurulu'nun faiz oranını artırdığını okuyabilirsiniz. Bu eylemin açıklanan bir nedeni, ekonominin "aşırı ısınması"dır, bu da enflasyon olasılığının bulunması demektir. Faiz oranlarını yükseltmek gerçekten ekonomiyi "serinletir". Bunu nasıl yapar? Bazı insanlar işten çıkarılır. Sonuç olarak işçiler, fiyatların yükselmesine neden olabilen, ek faiz-oranı artırımına ve daha fazla işçinin işlerini kaybetmesine yol açabilen yüksek ücret istemekten korkarlar. Böylece enflasyon önlenir. Federal Rezerv Kurulu, faiz oranlarını artırmakla, kapitalistlere yararı olan ve işçilere zararı olan bir politika benimser. Yine de bu karar çoğu zaman sırf ekonomik bir karar olarak sunulur. Marx, bunun, işçilerin işçilere zarara veren, kapitalistlere yarar sağlayan siyasal bir karar olduğunu söylerdi.

Marx'ın amacı, "modern toplumun ekonomik yasası"nı ortaya çıkararak ekonominin toplumsal ve siyasal yapılarına açıklık getirmektir (aktaran Ollman, 1976:168). Üstelik Marx, kapitalizmi kaçınılmaz olarak dönüştürecek iç çelişkileri açığa çıkarmaya niyetlenir.

Metalar

Marx'ın toplumsal yapılar konusundaki tüm eserlerinin temeli ve bu eserlerin, insan potansiyel hakkındaki görüşleriyle en açık biçimde bağlantılarını kurduğu noktalar, metalarla ilgili öncelikle alışverişleri amaçlanan emeğin ürünleriyle ilgili çözümlemesinde bulunur. Georg Lukács'ın (1922/1968:83) ifade ettiği gibi "Metalar sorunu... kapitalist toplumun temel, yapısal sorunudur." Marx, metadan başlayarak kapitalizmin doğasını ortaya çıkarabilmektedir.

Marx'ın meta ile ilgili görüşünün kökleri, onun eyleyenlerin üretici etkinliklerine odaklanan maddeci yöneliminde bulunur. Daha önce gördüğümüz gibi, Marx'ın görüşü, insanların doğayla ve başka eyleyenlerle etkileşimlerinde hayatta kalmak için gereksinim duydukları nesneleri ürettikleri şeklindedir. Bu nesneler, kişisel kullanım için veya yakın çevredeki başkalarının kullanımı için üretilir. Bu kullanımları Marx, metanın *kullanım değeri* olarak adlandırdı. Bununla birlikte, kapitalizmde bu süreç, yeni ve tehlikeli bir biçim alır. Eyleyenler, kendileri için veya yakın ilişkide oldukları kimseler için üretmek yerine başka birisi için (kapitalist) üretirler. Ürünlerin *değişim değeri* vardır; yani ürünlerin dolaysız olarak kullanılmaları yerine pazarda para karşılığında veya başka nesneler karşılığında alışverişleri yapılır.

Kullanım değeri, insan gereksinimleri ile bu gereksinimleri karşılayan mevcut nesneler arasındaki yakın ilişkiyle bağlantılıdır. Farklı şeylerin kullanım değerlerini karşılaştırmak zordur. Ekmeğin, açlık giderici kullanım değeri vardır; ayakkabıların ayaklarımızı koruyucu kullanım değeri vardır. Birinin diğerinden daha fazla kullanım değeri olduğunu söylemek zordur. Bunlar, *niteliksel olarak* farklıdır. Üstelik kullanım değeri, bir metanın fiziksel özelliklerine bağlıdır. Ayakkabılar, açlığımızı gidermez ve ekmek, ayağımızı korumaz çünkü bunlar fiziksel olarak farklı türden nesnelerdir. Bununla birlikte, alışveriş süreci içinde farklı metalar, birbiriyle karşılaştırılır. Bir çift ayakkabı, altı ekmek somunuyla değiştirilebilir. Veya eğer bugün yaygın olduğu gibi alışveriş aracı paraysa, bir çift ayakkabının, bir ekmek somunundan altı kat daha fazla para değeri

olabilir. Değişim değerleri *niceliksel olarak* farklıdır. Bir çift ayakkabının, bir ekmek somunundan daha fazla değişim değeri olduğu söylenebilir. Üstelik değişim değeri, metanın fiziksel özelliğinden ayrıdır. Sadece yenen şeylerin açlığı giderici kullanım değeri olabilir ancak herhangi türden bir şeyin bir dolarlık değişim değeri olabilir.

Metaların Fetişizmi

Metalar, insan emeğinin ürünleridir ancak yaratıcılarının gereksinimlerinden ve amaçlarından ayrılabilirler. Değişim değeri, mevcut metadan bağımsız belirlendiği için ve insanın herhangi bir kullanımından ayrı bir alanda varlığını sürdürüyor göründüğü için bu nesnelerin ve onların piyasasının bağımsız varlıklarının olduğuna inanmaya yöneltiliriz. Tam olarak gelişmiş kapitalizmde nesneler ve onların piyasaları gerçek, bağımsız fenomenler haline geldikçe bu inanç, gerçeklik haline gelir. Meta, bağımsız, neredeyse mistik bir dışsal gerçeklik halini alır (Marx, 1867/1967:35). Marx, bu süreci, *metaların fetişizmi* olarak adlandırır (Dant, 1996; Sherlock, 1997). Marx, metalara, cinsel anlamlar yüklemez, bunun nedeni, Freud, *fetiş* terimini bu türden bir çarpıtma olarak ele almasından önce bu konuda yazmış olmasıdır. Bu konuda Marx, Zuniler gibi bazı dinlerin bağlılarının, figürler yapma ve daha sonra onlara tapma biçimlerinden bahsediyordu. Marx, fetiş kavramıyla, kendi yaptığımız ve daha sonra bir tanrıymış gibi taptığımız bir şeyi kastetti.

Kapitalizmde kendi yaptığımız ürünler, onların değerleri ve alışverişlerimizden oluşan ekonomi, tümü insan gereksinimlerinden ve kararlarından ayrı, kendi yaşam biçimlerine sahipmiş gibi görünür. Hatta kendi emeğimiz —Marx'a göre bizi sahiden insan yapan şey— satın alınan ve satılan bir meta haline gelir. Bizim emeğimiz, bizden ayrı bir değişim değeri kazanır. Emeğimiz, soyut bir şeye dönüşür ve kapitalist tarafından bizim üzerimizde egemen olan nesneleri yaratmak için kullanılır. Bu yüzden metalar, yukarıda tartışılan yabancılaşmanın kaynağıdır. Hatta kendi işinde çalışan meta üreticileri de yabancılaşırlar çünkü onlar, kendi amaçlarına ulaşmak ve kendi gereksinimlerini karşılamak için değil pazar için üretmek zorundalardır.

Böylelikle ekonomi Marx'ın sadece eyleyenlerin yerine getirebileceğine inandığı bir işleve kavuşur: değerin üretilmesi. Marx'a göre bir şeyin gerçek değeri, emeğin onu üretmesi ve birilerinin ona gereksinim duyması gerçeğinden kaynaklanır. Bir metanın gerçek değeri, insanın toplumsal ilişkilerini temsil eder. Bunun tersine, Marx, kapitalizmle ilgili şunu söyler; "İnsanlar arasındaki belirli bir toplumsal ilişki... onların gözünde şeyler arasındaki bir ilişkinin fantastik biçimine bürünür" (1867/1967:72). Kapitalizmde metalara ve pazara gerçeklik tanıyan birey giderek onlar üzerindeki denetimi kaybeder. Bu nedenle bir meta, "esrarengiz bir şeydir bunun nedeni basitçe, metanın içinde insanların emeğinin toplumsal karakterinin, onlara, emeğe damgasını vuran nesnel bir karakter olarak görünmesidir: çünkü üreticilerin kendi emeklerinin genel toplamıyla ilişkileri, onlara, onlar arasında değil onların emeklerinin ürünleri arasında varolan toplumsal bir ilişki olarak sunulur" (Marx, 1867/1967:72).

Örneğin bu metni okumadan önce satın almış olabileceğiniz bir fincan kahveyi düşünün. Bu basit alışverişte yüzlerce başkasıyla bir ilişkiye girdiniz: servis yapan kişi, kahve dükkânının sahibi, kahveyi kavuran kişi, ithalatçı, kamyon şoförü, liman işçisi, kahve çekirdeklerini getiren gemideki tüm insanlar, kahve bahçesinin sahibi,

toplayıcılar ve benzeri. Buna ek olarak, ülkeler arasında özel bir ticaret ilişkisini, tarihsel olarak kahve ticaretiyle şekillenen yetiştirici ülkedeki özel bir yönetim biçimini, kahve bahçesi sahibi ile işçi arasındaki özel bir ilişkiyi ve başka birçok toplumsal ilişkiyi desteklediniz. Tüm bunları bir fincan kahve için para vererek yaptınız. Bu nesneler —para ve kahve— arasındaki ilişki içinde tüm bu toplumsal ilişkiler saklı olarak bulunur.

Marx'ın metaları ve onların fetişizmini tartışması, bizi birey eyleyen düzeyinden büyük-ölçekli toplumsal yapılar düzeyine götürür. Metaların fetişizmi, ekonomiye, eyleyenin dışında ve eyleyeni zorlayan bağımsız, nesnel bir gerçeklik verir. Bu biçimde bakıldığında metaların fetişizmi, *şeyleşme* kavramına dönüştürülür (Lukács, 1922/1968; Sherlock, 1997). Şeyleşme, "şey haline gelme" veya insanın yarattığı toplumsal biçimlerin, doğal, evrensel ve mutlak şeyler olduklarına inanmaya başlama süreci olarak düşünülebilir. Toplumsal biçimler, şeyleşmenin bir sonucu olarak bu özellikleri kazanır. Şeyleşme kavramı, insanların toplumsal yapıların kendi denetimlerinin ötesinde ve değiştirilemez olduklarına inanmalarını içerir. Şeyleşme, bu inanç, kendi kendini-gerçekleştiren bir kehanet haline geldiğinde ortaya çıkar. Yapılar, gerçekte insanların onlara yükledikleri karakteri kazanırlar. İnsanlar, ekonominin görünen nesnelliği ve otoritesiyle büyülenmiş hale gelirler. İnsanlar, ekonomi nedeniyle işlerini kaybederler, kariyer tercihleri yaparlar veya ülkenin bir ucundan öbür ucuna hareket ederler. Bununla birlikte Marx'a göre ekonomi, nesnel, doğal bir şey değildir. Ekonomi, bir egemenlik biçimidir ve faiz oranları ve işten çıkarmalarla ilgili kararlar, bir grubun yararına diğerinin zararına olan siyasal kararlardır.

İnsanlar, toplumsal ilişkilerin ve toplumsal yapıların tüm çeşitlerini şeyleştirirler. İnsanlar tıpkı metaları ve diğer ekonomik fenomenleri şeyleştirdikleri gibi (örneğin işbölümü [Rattansi, 1982; Wallimann, 1981]) dinsel (Barbalet, 1983:147), siyasal ve örgütsel yapıları da şeyleştirirler. Marx, devlete ilişkin benzer bir görüş ortaya koydu: "Ve birey ile... topluluk arasındaki bu çelişki dolayısıyla topluluk, bireyin ve topluluğun gerçek çıkarlarından ayrılmış olan Devlet olarak bağımsız bir biçim alır." (aktaran Bender, 1970:176). Kapitalizm, söz konusu olan gerçek insanlardan bağımsız olduğu görünen ve en sonunda bağımsızlaşan biçimler alma eğilimi gösteren toplumsal ilişkilerin belirli tiplerinden oluşur. Moishe Postone'un (1993:4) bize söylediği gibi, "Sonuç, toplumsal egemenliğin yeni, artan soyut bir biçimidir —insanları, somut egemenlik (örneğin kişi veya grup egemenliği) açısından kavranamayan, kişisel olmayan yapısal zorunluluklara ve kısıtlamalara tabi kılan bir egemenlik biçimi."

Sermaye, Kapitalist ve Proletarya

Marx, metayı, kapitalist toplumun merkezi olarak gördü. Temel değeri değişim olan nesnelerin egemen olduğu bir toplum, belirli insan kategorileri üretir. Marx'ı ilgilendiren iki temel tip, proletarya ve kapitalistti. Proletarya ile başlayabiliriz.

Emeklerini satan ve üretim araçlarına sahip olmayan işçiler, proletaryanın üyeleridir. Marx, kendilerine ait aletleri veya fabrikaları olmayan proleterlerin (1867/1967:714–715), kendi niteliklerini taşıyan makinelere hizmet ettikçe, eninde sonunda kendi yeteneklerini kaybedeceklerine inandı. Sadece alışverişe yönelik ürettikleri için proleterler de tüketicidir. Onlar, kendi gereksinimlerine yönelik üretim yapacak araçlara sahip olmamamaları nedeniyle gereksinim duyduklarını satın almak için ücretlerini kullanmak

zorundalardır. Sonuç olarak proleterler, yaşamak için tümüyle ücretlerine bağlı kalırlar. Bu durum, proletaryayı ücretleri ödeyenlere bağlı hale getirir.

Ücretleri ödeyenler kapitalistlerdir. Kapitalistler, üretim araçlarına sahip olanlardır. Kapitalistleri tümüyle anlayabilmek için öncelikle sermayenin kendisini anlamamız gerekir (H. Wolf, 2005a). Sermaye, daha fazla para üreten paradır; sermaye, insan gereksinimlerini veya arzularını tatmin etmek için kullanılan değil yatırım yapılan paradır. Bu ayrım, Marx'ın "sermayenin başlangıç-noktası" olarak kabul ettiği şeyi gözden geçirdiğimizde daha açık hale gelir (1867/1967:146): *metaların dolaşımı*. Marx, metaların dolaşımının iki tipini tartıştı. Bu dolaşım tiplerinden biri, sermayenin özelliğidir: Para → Metalar → Para(nın daha büyük bir toplamı) (P_1-M-P_2). Diğer tip, sermayenin özelliği değildir: Metalar → Para → Metalar(M_1-P-M_2).

Metaların kapitalist olmayan dolaşımı içinde M_1-P-M_2 devresi ağır basar. M_1-P-M_2 ile ilgili bir örnek, tuttuğu balığı (M_1) satan ve daha sonra parasını (P) ekmek (M_2) almak için kullanan bir balıkçı olabilir.

Kapitalist olmayan bir dolaşım içinde alışverişin öncelikli amacı, kullanılabilecek ve keyif alınabilecek bir metanın dolaşımıdır. Metaların kapitalist bir dolaşımı (P_1-M-P_2) içinde öncelikli amaç, daha fazla para elde etmektir. Metalar, illa kullanmak amacıyla değil kar yaratmak amacıyla satın alınır. Marx'ın "satmak için satın almak" (1867/1967:147) olarak bahsettiği kapitalist dolaşımda birey eyleyen, bir metayı, parayla satın alır ve metayı büyük olasılıkla daha fazla parayla değiştirir. Örneğin, bir depo sahibi, daha fazla paraya (P_2) satmak için balık (M) satın alabilir (P_1). Kârları daha da artırmak için depo sahibi, tekne ve balık tutma donanımını satın alabilir ve balıkçıyı ücretle çalıştırabilir. Bu dolaşımın amacı, metaların basit dolaşımında olduğu gibi kullanım değerinin tüketilmesi değildir. Amaç, daha fazla paradır. Metanın para kazanmak için kullanılan belirli özellikleri önemsizdir. Meta, balık olabilir veya emek olabilir. Ayrıca insanların gerçek gereksinimleri ve arzuları önemsizdir; önemli olan daha fazla parayı neyin kazandıracağıdır.

Sermaye, daha fazla para üreten paradır ancak Marx bize, sermayenin bundan fazlası olduğunu söyler: aynı zamanda belirli bir toplumsal ilişkidir. Para, sadece, bir tarafta işi yapan ve ürünü satın alan proletarya ile diğer tarafta paranın yatırımını yapanlar arasındaki toplumsal ilişki nedeniyle sermaye haline gelir. Sermayenin kâr yaratma kapasitesi, "Doğanın bahşettiği bir güç olarak -Sermayenin özünde olan üretici bir güç" (1867/1967:333)- görünür; ancak, Marx'a göre bu bir iktidar ilişkisidir. Sermaye, işi yapanları sömürmeden artmaz. İşçiler, bir sistem tarafından sömürülür ve ironi, bu sistemin işçilerin kendi emekleriyle üretilmesidir. Kapitalist sistem, bu sömürücü ilişkiden kaynaklanan toplumsal yapıdır.

Kapitalistler, sermayenin kârı ile yaşamlarını sürdürenlerdir. Onlar, proletaryanın sömürülmesinden yarar sağlarlar. Sermaye fikri, üretim araçlarına sahip olanlar ile ücretli emekleri sömürülenler arasındaki toplumsal ilişkiyi kapsar.

Sömürü

Marx'a göre sömürü ve egemenlik, refah ve gücün rastlantısal bir şekilde eşitsiz dağılımından daha fazlasını yansıtır. *Sömürü*, kapitalist ekonominin zorunlu bir parçasıdır. Tüm toplumlarda sömürü vardır ancak sömürünün, kişisel olmayan ve "nesnel" olan ekonomik sistem tarafından gerçekleştirilmesi kapitalizme özgüdür. Sömürü, daha az

iktidarla ilgili bir sorun daha çok ekonomistlerin çizelgeleri ve modelleriyle ilgili bir sorun olarak görünür. Üstelik bu mecburiyet nadiren çıplak güçle daha çok ise bugün sadece ücretli emek yoluyla karşılanabilen işçinin kendi gereksinimleriyle ilişkilidir. Buradaki ironiye dikkat çeken Marx ücretli emeğin özgürlüğünü şöyle betimler:

> Bu paranın sermayeye çevrilmesi için... para sahibinin pazarda özgür emekçiyle, özgür bir insan olarak karşılaşması, onunla, kendi emek-gücünü kendi metası olarak kullanabilen anlamında ve diğer yandan satacak başka hiçbir metası olmaması, kendi emek-gücünü gerçekleştirmek için gerekli olan her şeyden yoksun olması anlamında iki şekilde özgür olan emekçiyle karşılaşması gerekir.
>
> (Marx, 1867/1967:169)

İşçiler, kapitalistlerle özgür sözleşmeler yapan "özgür emekçiler" olarak görünür. Ancak Marx, işçilerin, artık kendi gereksinimlerine yönelik üretemedikleri için kapitalistlerin onlara sundukları koşulları kabul etmek zorunda olduklarına inandı. Bu özellikle doğrudur çünkü kapitalizm genellikle Marx'ın işsizlerin bir *yedek ordu*su olarak bahsettiği şeyi yaratır. Eğer bir işçi, kapitalistin önerdiği ücretle bir işi yapmak istemezse, işsizlerin yedek ordusundaki başka biri onu yapacaktır. Bu durum, örneğin Barbara Ehrenreich'ın az ücretli işlere yönelik birçok iş ilanının amacının ne olduğuyla ilgili keşfettiği şeydir:

> İş ilanlarının, belirli bir zamanda uygun olan mevcut işlerin güvenilir bir ölçüsü olmadığını ancak sonradan fark ettim. Bu ilanlar... az ücretli emek gücünün durmak bilmeyen devrine karşı işverenlerin sigorta politikalarıdır. Büyük otellerin çoğu, sadece, işten kopan veya kovulan mevcut işçilerin yerine geçecek olan başvuranların arzını sağlamak için ilanları neredeyse sürekli verirler.
>
> (Ehrenreich, 2001:15)

Kapitalistler, işçilere ürettiklerinin değerinden daha azını öderler ve geri kalanını kendilerinde tutarlar. Bu *pratik* bizi, Marx için merkezi önemi olan *artı değer* kavramına götürür. Artı değer, ürünün satıldığındaki değeri ile o ürünün oluşumunda harcanan öğelerin (işçinin emeği dâhil) değeri arasındaki farklılık olarak tanımlanır. Kapitalistler, bu kârı, özel harcama için kullanabilirler ancak böyle yapmak kapitalizmin büyümesine yol açmayabilir. Bunun yerine kapitalistler, kârı, daha fazla artı değerin yaratılmasına yönelik bir temele dönüştürerek girişimlerini büyütürler.

Artı değerin basitçe ekonomik bir kavram olmadığı vurgulanmalıdır. Artı değer, sermaye gibi özel bir toplumsal ilişkidir ve bir egemenlik biçimidir çünkü artı değerin gerçek kaynağı emektir. "Bu nedenle artı-değerin oranı, sermaye tarafından emek-gücünün veya kapitalist tarafından emekçinin sömürülme derecesinin tam bir ifadesidir" (Marx, 1867/1967:218). Bu gözlem, Marx'ın daha renkli metaforlarından birine işaret eder: "Sermaye, ölü emektir yani vampire benzer, sadece, yaşayan emeği emerek yaşar ve daha fazla emdikçe yaşamını sürdürür" (1867/1967:233).

Marx (1857–1858/1974:414) sermaye hakkında başka bir önemli görüş ortaya koyar: "Sermaye, ancak ve ancak birçok sermaye olarak varolur." Onun demek istediği, kapitalizmin her zaman kesintisiz rekabetle işlediğidir. Kapitalistler, denetleyen konumunda görünebilirler ancak onları bile, sermayeler arasındaki sabit rekabet harekete geçirir. Kapitalist, daha fazla sermaye biriktirmek ve yatırım yapmak amacıyla daha fazla kar elde etmek için hareket eder. Bunu yapmayan kapitalist, bunu yapan diğerleri tarafından rekabet dışı bırakılacaktır. "Bu şekilde o, cimri kimseyle kendini zenginleştirmeye yönelik mutlak bir dürtüyü paylaşır. Ancak cimride bir bireyin düş-

künlüğü olarak görünen şey, kapitalistte, içinde yalnızca bir dişli olduğu toplumsal bir mekanizmanın etkisidir" (Marx, 1867/1967:739).

Büyümek için daha fazla kar ve daha fazla artı değer arzusu, kapitalizmi, Marx'ın *kapitalist birikimin genel yasası* olarak adlandırdığı şeye doğru iter. Kapitalistler, işçileri mümkün olduğu kadar sömürmeye çalışır: "Sermayenin sabit eğilimi, emeğin maliyetini... sıfıra doğru zorlamaktır" (Marx, 1867/1967:600). Marx, temelde, kapitalizmin yapısının ve değer sisteminin, kapitalistleri, giderek daha fazla sermaye biriktirme doğrultusunda ittiğini ileri sürdü. Marx, değerin kaynağının emek olduğu şeklindeki görüşü temelinde kapitalistlerin proletaryayı daha fazla sömürmeye yöneldiklerini böylece sınıf çatışmasını harekete geçridiklerini savunur.

Sınıf Çatışması

Marx, yazılarında çoğunlukla *sınıf* terimini kullandı ancak asla ne demek istediğini sistematik olarak tanımlamadı (So ve Suwarsono, 1990:35). Genellikle bu terimle, üretim araçları üzerindeki denetimlerine göre benzer durumlarda bulunan bir grup insanı kastetti. Yine de bu, Marx'ın bu terimi kullanma biçiminin tam bir betimlenişi değildir. Marx'a göre sınıf, her zaman çatışma potansiyeli açısından tanımlanıyordu. Bireyler, artı değer üzerinden başkalarına karşı ortak bir çatışma içinde oldukları kadarıyla bir sınıf oluştururlar. Kapitalizmde, ücretli emekçileri kiralayanlar ile emekleri artı değere dönüşenler arasında doğal bir çatışma vardır. Bu doğal çatışma sınıfları üretir (Ollman, 1976).

Sınıf, çatışma potansiyeliyle tanımlandığı için kuramsal ve tarihsel olarak değişken bir kavramdır. Bir toplumda potansiyel çatışmanın nerede varolduğuyla ilgili bir kuram, bir sınıfı tanımlamadan önce gereklidir.[4] Richard Miller (1991:99) bize şunu söyler, "bir taraftan ekonomik süreçler arasındaki diğer taraftan siyasal ve kültürel süreçler arasındaki mevcut etkileşimleri araştırmaksızın bir toplumda insanları sınıflara ayırmak için prensipte kullanılabilecek bir kural yoktur."

Marx'a göre bir sınıf tam olarak, sadece, insanlar başka sınıflarla çatışan ilişkilerinin farkında olduklarında varolur. Bu farkındalık olmadan onlar sadece, Marx'ın *kendi içinde* sınıf dediği şeyi oluşturur. İnsanlar, bu çatışmanın farkına vardıklarında gerçek bir sınıf olan, *kendisi için* sınıf haline gelirler.

Marx'ın çözümlemesi, kapitalizmde öncelikli iki sınıf keşfetti: burjuvazi ve proletarya.[5] Burjuvazi, Marx'ın modern ekonomide kapitalistlere verdiği addır. Burjuvazi, üretim araçlarının sahibidir ve ücretli emeği çalıştırır. Burjuvazi ve proletarya arasındaki çatışma, gerçek maddi çelişkinin başka bir örneğidir. Bu çelişki, emek ve kapitalizm arasında daha önce bahsedilen çelişkiden kaynaklanır. Bu çelişkilerin hiçbiri, kapitalist yapıyı değiştirmeksizin çözüme kavuşmaz. Aslında bu değişim meydana gelene kadar çelişki sadece daha da kötüleşecektir. Toplum, giderek daha fazla iki büyük karşıt sınıf arasında kutuplaşacaktır. Büyük mağazalar ile acentelik zincirleri arasındaki rekabet birçok küçük bağımsız şirketi kapatacaktır; mekanikleşme, becerili zanaatkârların yerine geçecektir; bazı kapitalistler bile, örneğin birleşmeler yoluyla tekeller oluşturma çabaları sonucunda zor durumda kalacaklardır. Tüm bu yerinden

4 Marx, sınıf çatışmasının çoğunlukla, etnik, ırksal, toplumsal cinsiyete dayalı ve dinsel başka tabakalaşma biçimleri tarafından etkilendiğini onayladı, bununla birlikte, bunların öncelikli olabileceğini kabul etmedi.

5 Marx kuramsal eserleri, temelde bu iki sınıfı ele aldı, tarihsel araştırmaları, birtakım farklı sınıf oluşumlarını inceledi. Bunların en önemlileri, küçük burjuvazi -en fazla birkaç işçi çalıştıran küçük esnaf- ve lümpen proletarya –her şeyini kapitalistlere satmaya hazır proletarya- sınıflarıdır. Marx'a göre bu diğer sınıflar, yalnızca, burjuvazi ile proletarya arasındaki öncelikli ilişki açısından anlaşılabilir.

edilmiş insanlar, proletaryanın safları içine katılmaya zorlanacaklardır. Marx, proletaryadaki bu kaçınılmaz artışı, *proleterleşme* olarak adlandırdı.

Buna ek olarak, kapitalizm, işçileri zaten, bir dizi basit iş yapan emek makinelerine indirgediği için makineleşme artarak kolaylaşır. Makineleşme ilerledikçe giderek daha fazla insan işini kaybeder ve proletaryanın dışına çıkarak endüstriyel yedek orduya dâhil olur. Marx, sonunda, toplumu az sayıda sömürücü kapitalistin ve büyük bir proleterler ve endüstriyel yedek ordu kitlesinin belirleyeceğini öngördü. Kapitalizm, çok sayıda insanı bu koşula indirgeyerek kendisinin yıkılışına yol açacak kitleleri yaratır. Fabrikanın artan merkezileşmesinin yanında ortak çile, kapitalizme karşı örgütlü direniş olasılığını artırır. Üstelik fabrikaların ve piyasaların uluslararası bağlantıları, işçilerin, kendi yerel çıkarlarından daha fazlasının bilincine varmalarını cesaretlendirir. Bu bilincin, devrime yol açması olasıdır.

Kuşkusuz kapitalistler, bu devrimi engellemeye çalışırlar. Örneğin, sömürünün en azından bazı yüklerini kendi nüfuslarından sömürgelere kaydırmayı amaçlayan sömürgeci maceralara parasal destek sağlarlar. Bununla birlikte Marx'ın (1867/1967:10) görüşü açısından bu çabalar başarısızlığa mahkumdur çünkü kapitalist, işçiler tarafından olduğu kadar kapitalist ekonominin yasaları tarafından denetim altında tutulur. Kapitalistler, her birini, emek maliyetlerini azaltmaya ve sömürüyü yoğunlaştırmaya çalışmaya zorlayan —bu yoğunlaştırılmış baskının, devrim olasılığını artırmasına ve bu nedenle kapitalistlerin sonunu getirmeye katkıda bulunmasına karşın— kendi aralarındaki rekabetçi baskının altındadırlar. İyi kalpli kapitalistler bile rekabet etmek için, kendi işçilerini daha fazla sömürmeye zorlanacaklardır: "Ekonomistler tarafından başkalaştırılarak doğa yasasıymış gibi gösterilen kapitalist birikimin yasası, gerçeklikte sadece, birikimin asıl doğasının, sömürünün derecesindeki her azalmayı dışlamasına işaret eder" (Marx, 1867/1967:582).

ABD'nin eski çalışma bakanı Robert Reich, bir Marxist olmadığı halde Amerika'da artan işten çıkarmaları ve imalatın, deniz aşırı ucuz emekten yararlanmaya yönelik hareketini, birey kapitalistlerin kötülüklerinin değil kapitalist sistemin kendisinin açıklayabileceği şeklindeki Marx'ın çözümlemesini tekrarlar:

> Tüm bunlardan girişimin daha acımasız ve yöneticilerin daha insafsız hale geldiği sonucunu çıkarmak -ve son yıllarda kök salan ve arttığı görünen dizginlenemez bir hırs etiğini suçlamak- çekicidir. Ancak, bu sonuç hatalı olacaktır. Altta yatan neden, Amerikan karakterinde bir değişme değildir. Bu neden, satıcıların ve yatırımcıların işleri giderek daha kolay yapabilmeleri ve bu durumun tüm girişimler üzerinde oluşturduğu rekabetçi baskıdır.
>
> (Reich, 2000:71)

Kapitalistler, isteseler de istemeseler de fabrikalarını emeğin daha ucuz olduğu yerlere taşımak zorundalardır; işçileri sömürmek zorundalardır. Bunları yapmayan bir kapitalist, yapanlarla rekabet edemeyecektir.

Marx, genellikle, burjuvazinin üyelerini eylemleri nedeniyle suçlamadı; bu eylemleri, kapitalist sistemin mantığının belirlediğini düşündü. Bu durum, onun, kapitalizmde eyleyenlerin genel olarak yaratıcı bağımsızlıktan yoksun oldukları şeklindeki görüşüyle uyumludur.[6] Bununla birlikte, kapitalizmin doğasında bulunan gelişimci

6 Marx, kendi kuramının bir istisnası olarak görülebilir. O, burjuvazi içinde bazı bireylerin, sınıf karakteristiklerini bir kenara koymalarının ve komünist bir bilinç benimsemelerinin mümkün olduğunu kabul eder (Marx ve Engels, 1845–1846/1970:69).

süreç, bu tür yaratıcı eylemin en sonunda ortaya çıkışı ve onunla birlikte kapitalist sistemin yıkılışı için gerekli koşulları sağlar. Kapitalist sistemin mantığı, kapitalistleri, daha fazla sömürülen proleterler üretmeye zorlamaktadır ve bu insanlar, başkaldırıları yoluyla kapitalizme son verecek insanlardır. "Bu nedenle burjuvazi, her şeyden önce kendi mezar kazıcılarını üretir" (Marx ve Engels, 1848/1948).

Marx, kapitalizmin içinde yatan çelişkilerin, sadece en sonunda proletarya devrimine neden olacağını değil aynı zamanda modern toplumu kaplayan çok sayıda çeşitli kişisel ve toplumsal bunalıma neden olacağını düşündü. Kişisel düzeyde, Marx'ın çok sayıda insanın yaşamında anlamsızlık hissinin kökeninde olduğuna inandığı yabancılaşmanın bazı yönlerini daha önce tartıştık. Marx, ekonomik düzeyde, kapitalistlerin aşırı üretmeleri veya kârlarını artırma çabasıyla işçileri işten çıkarmaları nedeniyle bir dizi patlama ve bunalım olacağını öngördü. Marx, siyasal düzeyde, toplumsal sorunları tartışmaya ve çözmeye yönelik sivil toplumun giderek artan bir şekilde yetersiz kalacağını öngördü. Bunun yerine, tek amacı, kapitalistlerin özel mülkiyetlerini korumak ve kapitalistlerin ekonomik zorlamaları başarısız olduğunda bazen acımasızca müdahale etmek olan devletin büyüdüğünü göreceğiz.

İyi Bir Şey Olarak Kapitalizm

Marx, kapitalizmin kaçınılmaz krizleri üzerinde odaklanmasına ve onu bir egemenlik ve sömürü sistemi olarak tasvir etmesine karşın kapitalizmi öncelikle iyi bir şey olarak gördü. Marx kesinlikle kapitalizm öncesinin geleneksel değerlerine dönmek istemedi. Geçmiş kuşaklar da sömürüldüler; tek fark, eski sömürünün, ekonomik bir sistemin arkasında üstünün örtülmemesiydi. Kapitalizmin doğuşu, işçilerin özgürlüğü için yeni olanakların önünü açtı. Getirdiği sömürüye rağmen kapitalist sistem, tüm önceki toplumları sınırlandıran geleneklerden özgürleşme olanağını sağlar. İşçi henüz gerçek anlamda özgür olmamasına karşın, bu özgürlük vaat edilir. Benzer şekilde, kapitalizm bugüne kadar gelişmiş en güçlü ekonomik sistem olarak açlıktan ve tüm diğer yoksunluk biçimlerinden kurtulmayı vaat eder. Marx, kapitalizmi bu vaatler açısından eleştirdi.

Buna ek olarak Marx, kapitalizmin modern toplumun tanımlayıcı özelliklerinin temel nedeni olduğuna inandı. Modernliğin sabit değişimi ve tüm kabul edilmiş gelenekleri sarsına eğilimi, kapitalizmin doğasındaki rekabet tarafından harekete geçirilmektedir, bu durum, kapitalistleri, üretim araçlarını sürekli devrimcileştirmeye ve toplumu dönüştürmeye itmektedir:

> Üretimin sürekli devrimcileştirilmesi, tüm toplumsal koşulların kesintisiz karışıklığı, ebedi belirsizlik ve kışkırtma, burjuva çağını tüm önceki çağlardan ayırır. Tüm sabit, hızlıca-donuklaşmış ilişkiler, kadim ve saygı uyandıran önyargı ve fikir dizileriyle birlikte süpürülüp atılıyor, tümü-yeni oluşturulan ilişkiler, daha yerleşik hale gelmeden köhneleşiyor. Katı olan her şey buharlaşıyor, kutsal olan her şey dünyevileşiyor ve en sonunda insan, kendi yaşamının gerçek koşullarıyla ve diğer insanlarla ilişkileriyle yüzleşmeye zorlanıyor.
>
> (Marx ve Engels, 1848/1948:11)

Kapitalizm, tam anlamıyla devrimci bir güç haline geldi. Küresel bir toplum yarattı; amansız teknolojik değişimi getirdi; geleneksel dünyayı yıktı. Ancak Marx artık, kapitalizmin yıkılması gerektiğine inanıyordu. Kapitalizmin rolü bitmiştir ve komünizmin yeni döneminin başlaması için zaman artık gelmiştir.

Tarihin Maddeci Kavranışı

Marx, tarihin öngörülebilir bir seyir izleyeceğine inandığı için kapitalizmi, geleceği açısından eleştirebilmekteydi. Bu inanç, onun maddeci kavrayışına dayanıyordu (çoğunlukla *tarihsel maddecilik* terimiyle kısaltılan[Vandenberghe, 2005]). Marx'ın tarihsel maddeciliğinin genel iddiası şudur; genel olarak, insanların maddi gereksinimlerini sağlama biçimleri, insanların birbirleriyle ilişkilerini, onların toplumsal kurumlarını hatta onların mevcut fikirlerini koşullandırır.[7]

Bu durum, insanların maddi gereksinimlerini sağlama biçimlerinin yanında bu süreçte ortaya çıkan ekonomik ilişkilerin önemi nedeniyle *altyapı* olarak anılır. Ekonomik olmayan ilişkiler, diğer toplumsal kurumlar ve mevcut fikirler *üstyapı* olarak anılır. Marx'ın tarih görüşünün, üstyapının, altyapıya basitçe uyum gösterdiği düz bir süreci öngörmediğine dikkat edilmelidir. İnsanlık tarihi, gereksinimleri karşılama çabasıyla harekete geçirilir ancak yukarıda belirtildiği gibi bu gereksinimlerin kendileri tarihsel olarak değişmektedir. Sonuçta, gereksinimlerin karşılanmasındaki ilerlemeler, daha fazla gereksinim üretme eğilimi gösterir, böylece insani gereksinimler, ekonomik altyapının hem güdüleyici temeli hem de sonucudur.

Şu alıntı, Marx'ın tarihsel maddeci kavrayışının en iyi özetlerinden biridir:

> İnsanlar, sürdürdükleri toplumsal üretim içinde zorunlu ve kendi isteklerinden bağımsız belirli ilişkilere girerler. Bu üretim ilişkileri, onların maddi üretim güçlerinin gelişiminin belirli bir aşamasına karşılık gelir. Bu ilişkilerin toplamı, toplumun ekonomik yapısını oluşturur, bu ekonomik yapı, tepesinde, toplumsal bilincin belirli biçimlerinin karşılığı olan yasal ve siyasal üstyapının yükseldiği gerçek temeldir. Bu gelişimin belirli bir aşamasında toplumdaki maddi üretim güçleri, mevcut üretim ilişkileriyle veya —aynı şeyin yasal bir ifadesi olan— daha önce içinde işleyişlerini sürdürdükleri mülkiyet ilişkileriyle çatışmaya girerler. Üretim güçlerinin gelişim biçimleri açısından bu ilişkiler onların bağlı oldukları zincirlere dönüşür. Böylece bir devrim dönemi ortaya çıkar. Ekonomik temelin değişimiyle birlikte çok büyük üstyapının bütünü az veya çok hızlı bir şekilde değişmektedir.
>
> (Marx, 1859/1970:20–21)

Bu alıntıdaki "maddi üretim güçleri" ile başlanabilir. Bunlar, insani gereksinimleri karşılamak için kullanılan mevcut araçlar, makineler, fabrikalar ve benzerleridir. "Üretim ilişkileri", insanların, gereksinimlerini karşılamak için birbirleriyle kurdukları çeşitli ilişkilerdir.

Marx'ın kuramı, toplumun, kendi üretici güçlerinin kullanımına ve gelişimine en iyi şekilde olanak sağlayan toplumsal ilişkiler sistemini benimsemeye eğilim göstereceğini savunur. Bu nedenle, üretim ilişkileri, maddi üretim güçlerinin durumuna karşılık gelir. Örneğin gelişmemiş teknolojinin belirli aşamaları, az sayıda büyük toprak sahibinin ve ürettiklerinden pay alma karşılığında toprakta çalışan çok sayıda serfin belirlediği ilişkilere karşılık gelir. Kapitalizmin ileri teknolojisi, pahalı makinelere ve fabrikalara yatırım yapabilen az sayıda kapitalist ve çok sayıda ücretli işçiye karşılık gelir. Marx'ın bir ölçüde basit olsa da özlü bir şekilde ifade ettiği gibi, "el-değirmeni size feodal lordun bulunduğu toplumu, buhar-değirmeni size kapitalistin

7 Antonio (2000:119-120), sert ve yumuşak tarihsel belirlenimcilik arasında ayrım yapar. "Marx'ın metinlerinde sert belirlenimci pasajlar varolduğu halde o, daha sık olarak, "teknolojik belirlenimcilik"e (yani, teknik değişimden kaynaklanan toplumsal değişim) veya "yansıma kuramı"na (yani, fikirler sadece, maddi gerçeklikten ortaya çıkar) indirgenmemesi gereken, karmaşık, tarihsel olarak olumsal bir maddecilik ileri sürdü."

bulunduğu toplumu gösterir" (Marx, 1847/1963:95). Marx, insanlar arasındaki bu ilişkilerin, mülkiyet ilişkileri olarak ifade edilebileceğini de ekler: kapitalist, üretim araçlarının sahibidir ve ücretli emekçi, onların sahibi değildir.

Kapitalist ekonomiler, insanlar arasında kendine özgü ilişkiler geliştirirler ve belirli beklentiler, yükümlülükler ve görevler oluştururlar. Örneğin, ücretli emekçiler, işlerine devam etmek istiyorlarsa kapitalistlere belirli bir saygı göstermeleri gerekir. Marx'a göre bu üretim ilişkileri için önemli olan, onların sınıf çatışmasına yönelik eğilimleridir ancak bu üretim ilişkilerinin etkisini ailede ve kişisel ilişkilerde de görmek mümkündür. "İyi" erkek işçinin üretilmesi için gerekli olan toplumsallaşma, belirli bir koca tipini de üretir. Benzer şekilde, erken kapitalizmin, erkeğin çalışmak için tüm gün evden ayrılmasına gerek duyması, annenin, öncelikle çocukların bakıcısı olarak tanımlanışına yol açtı. Bu yüzden üretim güçlerindeki değişimler, aile yapısında derin değişimlere yol açtı. Bu değişimler üretim ilişkileri olarak da görülebilir.

Marx, üretim ilişkilerinin nerede bittiği ve üstyapının nerede başladığı konusunda hiçbir zaman tamamen açık değildir. Bununla birlikte, bazı ilişkilerin ve "toplumsal bilinç" biçimlerinin sadece, maddi üretim araçları açısından destekleyici bir rol oynadıklarını açıkça düşündü. Marx, üstyapının bu öğelerinin doğrudan bir rol oynamadıkları halde üretim ilişkilerini destekleyecek bir biçim almaya eğilim gösterdiklerini öngördü.

Marx'ın tarih görüşü, dinamik bir görüştü ve bu nedenle üretim güçlerinin, maddi gereksinimleri daha iyi sağlamak için değişeceklerine inandı. Örneğin, teknolojik değişimler fabrikalara olanak sağladığında kapitalizmin gelişiyle birlikte böyle bir durum meydana geldi. Bununla birlikte, kapitalizmin gerçekte ortaya çıkmasından önce toplumdaki değişimler, üretim ilişkilerindeki değişimler olmak zorundaydı. Fabrikalar, kapitalistler ve ücretli emekçiler, feodal ilişkilerle uyumlu değildi. Zenginliklerini sadece toprak sahipliğinden elde eden ve kendi serflerinin geçimini sağlamak için ahlaki bir yükümlülük hisseden feodal lordlar yerlerini, zenginliklerini sermayeden elde eden ve ücretli emekçiler için hiçbir yükümlülük hissetmeyen kapitalistlere bırakmak zorundaydı. Benzer şekilde, serfin lorda kişisel bağlılık hissetmesi yerini, proleterlerin emeklerini kim ücret öderse ona satmak istemelerine bırakmak zorundaydı. Eski üretim ilişkileri, yeni üretim güçleriyle çatışma içindeydi.

Çoğu zaman üretim ilişkilerini değiştirmek için bir devrim gerekli olur. Devrimin ana kaynağı, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki maddi çelişkidir. Bununla birlikte, devrim aynı zamanda başka bir çelişkiden kaynaklanır: sömürülenler ve sömürenler arasındaki. Marx'a göre her zaman varolan bu çelişki, sömürülenler, üretim güçlerinde meydana gelen değişimlerin lehinde olan üretim ilişkilerindeki bir değişimi desteklediklerı zaman devrimci bir değişime yol açar. Marx, işçilerin tüm başkaldırılarının değil sadece üretim güçlerindeki bir değişimi destekleyen başkaldırılarının etkili olabileceğine inandı. Marx'a göre etkili bir devrim, destekleyici ilişkilerin, kurumların ve mevcut fikirlerin, yeni üretim ilişkilerini geçerli kılacak şekilde değişmelerine neden olacaktır.

Kapitalist Toplumun Kültürel Yönleri

Marx, kapitalizmin maddi yapıları üzerinde odaklanmasına ek olarak onun kültürel yönlerini de kuramlaştırdı.

İdeoloji

Üretim güçlerinin gelişmesi için gerekli olan değişimleri sadece varolan üretim ilişkileri engellemez aynı zamanda benzer şekilde destekleyici ilişkiler, kurumlar ve daha özel olarak hakim fikirler de bu değişimleri engelleme eğilim gösterirler. Marx, bu işlevi yerine getiren hakim fikirleri *ideolojiler* olarak adlandırdı. Marx, birçok terimi olduğu gibi ideoloji kelimesini de kesin bir anlamda kullanmaz. Onun, bu kelimeyi, birbiriyle ilişkili iki fikir türünü belirtmek için kullandığı görülür.

Birincisi, *ideoloji*, kapitalizmde günlük yaşamdan doğal olarak ortaya çıkan fikirlere işaret eder ancak kapitalizmin doğası nedeniyle gerçekliği tersine çevrilmiş bir biçimde yansıtır (Larrain, 1979). Marx, terimin bu anlamını açıklamak için *camera obscura* [karanlık oda] metaforunu kullandı. Bu, metaların fetişizminin veya paranın temsil ettiği ideoloji tipidir. Paranın sadece altta yatan toplumsal ilişkiler nedeniyle değeri olan bir kağıt parçasından başka bir şey olmadığını bildiğimiz halde günlük yaşantımızda parayı doğal bir değeri varmış gibi görürüz. Çoğunlukla, bizim paraya değerini verdiğimiz değil paranın bize değerimizi verdiği görülür.

Birinci tip ideoloji, altta yatan maddi çelişkilere dayandığı için aksamaya karşı korunmasızdır. İnsani değer, gerçekten paraya dayanmaz ve çoğunlukla bu çelişkinin yaşayan kanıtları olan insanlarla karşılaşırız. Aslında bu düzeyde biz çoğunlukla, Marx'ın kapitalizmi bir sonraki aşamaya götüreceğine inandığı maddi çelişkilerin farkına varırız. Örneğin biz, ekonominin nesnel, bağımsız bir sistem değil siyasal bir alan olduğunun farkına varırız. Emeğimizin sadece diğer bir meta olmadığının ve ücret için satılmasının, yabancılaşmaya yol açtığının farkına varırız. Veya altta yatan doğruluğun farkına varmadığımızda, en azından, ekonomik sistemdeki bariz bir siyasal hareket veya kendi yabancılaşma düşüncemiz nedeniyle aksamanın farkına varırız. Marx'ın *ideoloji*yi ikinci kullanışı, bu aksamaları ele alışıyla ilgilidir.

Aksamalar meydana geldiğinde ve altta yatan maddi çelişkiler gözler önüne serildiğinde veya gözler önüne serilme tehlikesi içinde olduklarında ikinci tip ideoloji ortaya çıkacaktır. Burada Marx, ideoloji terimini, kapitalist sistemin merkezinde olan çelişkileri gizlemek için bir kez daha çaba gösteren hakim fikirlerin sistemlerini ifade etmek için kullanır. Hakim fikirlerin sistemleri, çoğu durumda bunu üç biçimden biri içinde yaparlar: (1) Çelişkilerin uyumlu görünmesini sağlayan fikirlerin alt sistemlerinin -bir din, bir felsefe, bir literatür, bir yasal sistem- yaratılmasına öncülük ederler. (2) Çelişkileri ortaya çıkaran deneyimleri çoğunlukla kişisel sorunlar veya bireysel ayrıksılıklar olarak örtbas ederler. Veya (3) kapitalist çelişkiyi, insan doğasındaki gerçek bir çelişki olarak ve bu nedenle toplumsal değişimle onarılamaz bir çelişki olarak sunarlar.

Genel olarak hakim sınıfın üyeleri, bu ikinci tip ideolojiyi yaratırlar. Örneğin, Marx meta biçimini doğal ve evrensel olarak sunan burjuva ekonomistlerine değinir. Veya maddi çelişkilerin, düşünme biçimimizi değiştirerek çözüme kavuşturulabileceğini varsayan Hegel gibi burjuva felsefecilerini eleştirir. Bununla birlikte, proletarya bile bu tip ideolojiyi yaratabilir. Gerçekte toplumu değiştirme umudunu kaybeden insanlar, bu tür ideolojilere gereksinim duyarlar. Ancak bu ideolojileri kim yaratırsa yaratsın bu ideolojiler, toplumsal değişime öncülük edecek çelişkileri saklama yoluyla her zaman hakim sınıfa yarar sağlarlar.

Özgürlük, Eşitlik ve İdeoloji

İdeolojinin bir örneği için Marx'ın burjuva eşitlik ve özgürlük kavrayışı hakkındaki fikirlerini gözden geçireceğiz. Marx'a göre eşitlik ve özgürlükle ilgili belirli fikirlerimiz, kapitalizmden kaynaklanmaktadır. Özgürlüğe ve eşitliğe inancımızı apaçık bir şey olarak kabul ettiğimiz halde herhangi bir tarihsel araştırma bunun böyle olmadığını gösterecektir. Çoğu toplumun, tüm insanların özde eşit olduğu fikrini saçma olarak kabul ettiği görülecektir. Çoğu kültür için tarih boyunca kölelik oldukça doğal görünmüştür. Bugün kapitalizm içinde biz tam tersine inanmaktayız: eşitsizlik saçmadır ve kölelik doğal değildir.

Marx, fikirlerimizdeki bu değişimin, kapitalizmin günlük pratiklerine bağlanabileceğini düşündü. Kapitalizmin temeli olan alışveriş edimi, tam da alışveriş içindeki metaların eşitliğini varsaydığı gibi alışveriş içinde insanların eşitliğini varsayar. Metaların kullanım değerlerinin belirli niteliksel farklılıkları, onların değişim değeri tarafından gizlenir. Başka bir ifadeyle elmalar ve portakallar, parasal değerlerine indirgenerek eşit hale getirilir. Alışverişe katılan insanlar arasındaki farklılıklara aynı şey olur. İleri kapitalizmdeki çoğu alışveriş, hiçbir zaman karşılaşmamış ve birbirini bilmeyen insanları içerir. Elmaları ve portakalları kimin yetiştirdiğini önemsemeden satın alırız. Bu anonimlik ve kayıtsızlık, bir çeşit eşitlik oluşturur.

Üstelik bu alışveriş içinde özgürlüğün olduğu varsayılır çünkü alışverişteki tarafların, kendi uygun gördükleri gibi alışverişe girip girmemekte özgür oldukları varsayılır. Kapitalist alışveriş fikrinin kendisi, metaların zorla alınmaması ancak özgürce satılması demektir. Bu emek zamanının ücret karşılığında satılması için de geçerlidir. İşçinin veya işverenin, alışverişe özgürce girdikleri ve onu özgürce sona erdirdikleri varsayılır. Marx (1857–1858/1974:245) şu sonuca varır; "eşitlik ve özgürlüğe, sadece, değişim değerine dayanan alışveriş içinde saygı gösterilmez aynı zamanda değişim değerlerinin alışverişi, tüm eşitliğin ve özgürlüğün gerçek üretici temelidir. Yine de Marx, kapitalist pratiklerin, tersine çevrilmiş bir özgürlük görüşüyle sonuçlandığına inandı. Özgür gibi görünürüz, aslında, sermaye özgürdür, biz köleyiz.

Marx'a göre özgürlük, kendi emeğiniz ve onun ürünleri üzerinde denetim sahibi olmanızdır. Kapitalizmde bireyler özgür görünebilecekleri halde öyle değillerdir. Daha önceki toplumsal biçimler içinde insanlar, başkalarının dolaysız egemenliği altındaydılar, bu yüzden kendi özgürlüklerinin farkındaydılar. Kapitalizmde insanlar, nesnel ve doğal görünen ve bu nedenle bir egemenlik biçimi olarak algılanmayan kapitalist ilişkilerin egemenliği altındadırlar. Marx (1857–1858/1974:652), "özgür rekabetin, insan özgürlüğünün nihai gelişimi olduğu şeklindeki görüşün tatsızlığı"ndan yakınır ve şunu ifade eder: "Birey özgürlüğünün bu türü, bu nedenle aynı zamanda tüm bireysel özgürlüğün tamamıyla askıya alınışı ve nesnel güçlerin biçimini alan toplumsal koşullar altında bireyselliğin tümüyle boyun eğişidir."

Kapitalist, üretim araçlarına sahip olduğu için emek zamanı ile ücretin özgür bir alışverişi yapılamaz. Proletarya yaşamak için çalışmak zorundadır ancak kapitalist, yedek emek ordusunda bulunan başkalarını kiralama veya makineleştirme veya işçiler, kapitalistin ücretlerini "özgürce" kabul edecek kadar çaresiz hale gelene kadar fabrikayı çalıştırınama seçeneğine sahiptir. İşçi ne özgürdür ne de kapitaliste eşittir.

Bu yüzden biz, özgürlük ve eşitlik ideolojisinin birinci düzeyinin, kapitalizm-

deki alışveriş pratiklerinden kaynaklandığını ancak fikirlerimizin tersine çevrildiğini ve gerçek özgürlük ve eşitliği temsil etmediklerini görürüz. Sermayenin özgürce ve eşitçe alışverişi yapılır; önyargısız kabul edilen şey sermayedir; arzu ettiği gibi yapmaya muktedir olan biz değiliz, sermayedir. İdeolojinin bu birinci tipi, kolaylıkla aksatır ve bizim bu aksamanın bilincinde oluşumuz, kapitalizmi bir sonraki aşamaya sürükler. Eşitlik ve özgürlük ideolojisine karşın, çok az işçi, işverenleriyle eşit hisseder; çok azı işlerinde kendilerini özgür hisseder. Bu nedenle, ideolojinin ikinci tipi gereklidir. Bu aksamaların bir ölçüde üstünün örtülmesi veya kaçınılmaz gösterilmeleri gerekir.

Bu durum özellikle eşitlik ve özgürlük ideolojisi için geçerlidir çünkü bu fikirler, kapitalizmi en fazla tehdit eden fikirler arasındadır. Bu fikirler, kapitalizmin kendi mezarını kazıcıları nasıl yarattığının diğer bir örneğidir. Özgür olmama ve eşitsizliğin eski biçimleri, insanlara bağlıydı ve bu nedenle bize baskı uygulayan insanların kalplerini değiştirerek özgür ve eşit hale gelme umudu vardı. Kapitalizmde özgür olmamanın ve eşitsizliğin kaynağının farkında olduğumuzda kapitalizmin kendisinin değiştirilmesi gerektiğini kavrarız. Bu nedenle ideolojilerin, kapitalist sistemi korumak için yaratılmaları gerekir ve ideolojilerin kapitalist sistemi koruma biçimlerinden biri, eşitsizliği eşitlik, özgür olmamayı özgürlük olarak göstermeleridir.

Marx, kapitalist sistemin doğası gereği eşitsiz olduğuna inandı. Kapitalistler kapitalist sistemden otomatik olarak daha fazla yararlandıkları halde işçiler otomatik olarak dezavantajlı durumdadırlar. Kapitalizmde üretim araçlarına sahip olanlar, sermayesi olanlar, paralarından para kazanırlar. Kapitalizmde sermaye daha fazla sermaye yaratır —yani yatırımlar kazanç sağlar— ve yukarıda gördüğümüz gibi Marx, bu durumun işçilerin sömürülmesine dayandığına inandı. İşçiler sadece otomatik olarak sömürülmezler, onlar aynı zamanda tümü kapitalistlere yarar sağlayan teknolojik değişimlere, coğrafi değişikliklere ve diğer ekonomik yerinden edilmelere bağlı olan işsizliğin yükünü taşırlar. Kapitalizmin kuralı, zenginlerin daha zengin fakirlerin daha fakir oldukları şeklindeki yaygın sözde yansıma bulmaktadır. Kapitalist sistemin doğasında daima artan eşitsizlik bulunur.

Daha eşit bir topluma yönelik herhangi bir çaba, kapitalist sistemin artan eşitsizlik doğrultusundaki bu otomatik eğilimini dikkate almak zorundadır. Bununla birlikte, kapitalist sistemi daha eşit yapma çabaları çoğunlukla eşitsizlik biçimleri olarak betimlenir. Marxist bakış açısından bu çabalar, ideolojinin ikinci biçimi olacaktır. Örneğin, ideolojiler, zengin ve fakiri aynı oranda vergilendiren "düz bir vergi"yi teşvik ederler. Bu çabalar, bu oranın zengin ve fakir için aynı olması nedeniyle eşit olduğunu ileri sürerler. Kademeli vergi oranının, kapitalizmin yerleşik eşitsizliğinin tam da telafisi olabileceği gerçeğini göz ardı ederler. Kapitalist sistemin apaçık eşitsizliklerini, kaçınılmaz olarak veya yoksulların tembelliğinin bir sonucu olarak betimleme yoluyla bir ideoloji yaratırlar. Eşitsizlik bu şekilde eşitlik olarak betimlenir ve zenginin, sömürünün meyvelerini elinde tutma özgürlüğü, işçilerin özgürlüğünü gölgede bırakır.

Bu örnekte sadece iki tip ideolojiyi değil aynı zamanda Marx'ın, kapitalizmi nasıl iyi bir şey olarak düşündüğünün başka bir temsil edilişini görürüz. Özgürlük ve eşitlik fikirleri, kapitalizmin kendisinden ortaya çıkar ve bizi, kapitalizmin çözülüşüne doğru, komünizme doğru sürükleyen bu fikirlerdir.

Din

Marx, dini de bir ideoloji olarak görür. Onun, dinden insanların afyonu olarak söz etmesi çok meşhurdur ancak tüm alıntıya göz atmak yararlıdır:

> Dini sıkıntı aynı zamanda gerçek sıkıntının ifade edilişidir ve de gerçek sıkıntıya bir karşı çıkıştır. Din, ezilen insanın iç çekişidir, ruhsuz dünyanın ruhu olduğu gibi kalpsiz dünyanın kalbidir. Din, insanların afyonudur.
>
> (Marx, 1843/1970)

Marx, tüm ideolojiler gibi dinin bir doğruluğu yansıttığına ancak bu doğruluğun tersine çevrildiğine inandı. İnsanlar, sıkıntılarını ve ezilmelerini kapitalist sistemin ürettiğini göremedikleri için onların sıkıntıları ve ezilmeleri dini bir biçim alır. Marx, dinin kendisine karşı olmadığını ancak dinin yanılsamalarına gereksinim duyan bir sisteme karşı olduğunu açıkça söyler.

Bu dini biçim, aksama karşısında korunmasızdır ve bu nedenle onun, devrimci hareketin temeli haline gelme eğilimi her zaman vardır. Aslında, dini hareketlerin, çoğunlukla kapitalizme muhalefetin ön safında olduğunu görürüz (örneğin özgürleşim teolojisi). Yine de Marx, dinin, kapitalizmin adaletsizliğini, inançlı olanlar için bir sınav olarak betimleme yoluyla ve herhangi bir devrimci değişimi öteki dünyaya bırakma yoluyla özellikle ideolojinin ikinci biçimi olmaya uygun hale geldiğini düşündü. Bu yolla ezilenlerin çığlığı, ezilmenin daha da artırılması için kullanılır.

Marx'ın Ekonomi Bilimi: Bir Örneğin İncelenmesi

Bu bölüm Marx'ın sosyolojisine ayrılmıştır ancak kuşkusuz o daha çok ekonomi bilimi dolaysıyla bilinmektedir. Marx'ın ekonomi biliminin birtakım yönlerine değindiğimiz halde düzenli ve anlaşılabilir bir tarzda onu ele almadık. Bu alt başlıkta Marx'ın ekonomi bilimini, kendi başına bir ekonomi bilimi olarak değil onun sosyoloji kuramının bir örnekleyicisi olarak irdelemekteyiz (Mazlish, 1984).[8] Marxçı ekonomi biliminde daha fazlası vardır ancak buradaki irdeleme, sosyoloji kuramına ayrılan bir kitapta onu ele almanın en uygun biçimidir.

Marxçı ekonomi bilimi için bir başlangıç noktası, daha önce değinilen kullanım değeri ve değişim değeridir. İnsanlar her zaman kullanım değeri yaratmışlardır; yani her zaman kendi isteklerini doğrudan karşılayan şeyler üretmişlerdir. Bir *kullanım değeri*, niteliksel olarak tanımlanır; yani bir şey ya yararlıdır ya da yararlı değildir. Bununla birlikte bir *değişim değeri*, niteliksel olarak değil niceliksel olarak tanımlanır. Onu, yararlı niteliklerin elde edilmesi için gereksinim duyulan emek miktarı tanımlar. Kullanım değerleri, bir kimsenin kendi gereksinimlerini karşılamak için üretildiği halde değişim değerleri, başkasının kullanımı karşılığında değiştirilmek için üretilir. Kullanım değerlerinin üretimi, doğal insani bir dışavurum olduğu halde değişim değerlerinin varlığı, insanlığın bozulduğu bir süreci harekete geçirir. Metalar, pazar ve benzeri dâhil kapitalizmin bütün yapısı, değişim değerleri üzerinde kurulmuştur.

Marx'a göre herhangi bir değerin kaynağı, üretimin normal koşulları altında bir nesneyi üretmek için gereksinim duyulan toplumsal olarak gerekli emek-zamanının

8 Marx'ın ekonomi kuramını (örneğin emeğin değer kuramı) gözden geçirmenin bir yolu, onu daha genel sosyoloji kuramının spesifik bir uygulanışı olarak ele almaktır. Bu tutum, ağırlıklı ilgiyi, Marx'ın eserlerinde altta yatan ekonomi kuramına gösteren G. A. Cohen'in (1978) eserine terstir. Cohen, Marx'ın eserinde "ekonomik" olanı ve "toplumsal" olanı birbirinin yerine geçebilir olarak görmesine karşın Marx'ın ekonomik kuramının daha genel olduğunu ima eder.

miktarıydı. Bu, çok iyi bilinen *değerin emek kuramıdır*. Kullanım değerinin temelinde emeğin bulunduğu açık olduğu halde bu durum, değişim değeri, metalar, pazar ve kapitalizme doğru hareket ettiğimizde giderek daha az açık hale gelir. Başka bir biçimde belirtmek gerekirse, "Değerin emek-zamanının büyüklüğünün belirlenişi, bu nedenle metaların görece değerlerindeki açık dalgalanmaların altında gizli kalan bir sırdır" (Marx, 1867/1967:75). Tüm değerin kaynağı olarak emek, kapitalistlerin işçileri sömürmelerine olanak tanıyan kapitalizm içinde bir sırdır.

Peter Worsley'e göre Marx, "sosyolojinin merkezine —hiçbir başka sosyolojinin yerleştirmediği kadar— sömürü temasını yerleştirdi" (1982:115). Kapitalistler, işçilere, işçilerin ürettiği değerden *daha az* öderler ve kalanını kendilerinde tutarlar. İşçiler, bu sömürünün farkında değillerdir ve çoğunlukla kapitalistler de bunun farkında değillerdir. Kapitalistler, bu ekstra değerin, kendi zekiliklerinden, kendi sermaye yatırımlarından, kendilerinin pazarı manipülasyonlarından ve benzerinden türetildiğine inanırlar. Marx, şunu ifade etti; "ticaretin iyi olduğu sürece, emeğin karşılıksız hediyesini fark eden kapitalist, paragözlüğe kendisini çok fazla kaptırır" (1867/1967:207). Özetle Marx şunları söyledi:

> Kapitalist, emeğin normal ücretinin, ücret ödenmeyen emeğin belirli bir miktarını da kapsadığını ve bu ücret ödenmeyen emeğin kendi kazancının normal kaynağı olduğunu bilmez. Kapitaliste göre artı emek-zamanı kategorisi hiçbir biçimde varolmaz çünkü bu kategori, normal iş gününe dâhildir ve o, gündelik ücretler içinde bu kategori için ödeme yaptığını düşünür.
>
> (Marx, 1867/1967:550)

Bu durum bizi Marx'ın merkezi kavramı olan *artı değere* götürür. Artı değer, bir ürün satılırken o ürünün değeri ile o ürünün oluşumunda harcanan öğelerin değeri arasındaki farklılık olarak tanımlanır. Üretim araçları (değerleri, onları çıkarmak veya üretmek için harcanan emekten gelen ham maddeler ve araçlar), üretim süreci içinde kullanıldığı halde artı değerin gerçek kaynağı emektir. "Bu nedenle artı-değerin oranı, emek-gücünün sermaye tarafından veya emekçinin kapitalist tarafından sömürülmesinin derecesinin tam bir ifadesidir" (Marx, 1867/1967:218). Bu durum, Marx'ın daha renkli metaforlarından birine işaret eder: "Sermaye, ölü emektir yani vampire benzer, sadece, yaşayan emeği emerek yaşar ve daha fazla emek emdikçe yaşamını sürdürür" (1867/1967:233).

Bu süreçten türetilen fazlalık, kapitalistler tarafından toprak sahiplerine kira ve bankalara faiz gibi şeyleri ödemek için kullanılır. Ancak ondan türetilen en önemli şey, kârdır. Kapitalistler, bu kârı, özel tüketim için kullanabilirler ancak bu, kapitalizmin büyümesine yol açmaz. Bunun yerine kapitalistler, kârı, daha fazla artı değerler yaratmanın temeli haline dönüştürerek girişimlerini büyütürler.

Büyümek için daha fazla kâr ve daha fazla artı değer arzusu, kapitalizmi, Marx'ın *kapitalist birikimin genel yasası* olarak adlandırdığı şeye doğru iter. Kapitalistler, işçileri mümkün olduğu kadar sömürmeye çalışırlar: "Sermayenin sabit eğilimi, emeğin maliyetini... sıfıra doğru zorlamaktır" (Marx, 1867/1967:600). Marx, temelde, kapitalizmin yapısının ve değer sisteminin kapitalistleri, giderek daha fazla sermaye biriktirmeye doğru ittiğini ileri sürdü. Marx'ın emeğin, değerin kaynağı olduğu görüşü dikkate alındığında, kapitalistler, bunu yapmak için, proletaryayı sömürmeyi artırmaya yönelirler. Bununla birlikte, en sonunda artan sömürü, kazancın gitgide azalmasına

yol açar; sömürünün üst sınırına ulaşılır. Buna ek olarak, bu sınıra ulaşılınca yönetim, işçi sınıfından gelen baskıyla kapitalistlerin eylemleri üzerinde kısıtlamalar koymaya zorlanır (örneğin çalışma gününün uzunluğunu sınırlandıran yasalar). Bu kısıtlamaların bir sonucu olarak kapitalistler başka çareler aramak zorunda kalırlar ve bu araçlardan önemli biri, insanların yerine makineleri koymaktır. Bu yerine koyma, görece kolay yapılır çünkü kapitalistler işçileri çoktan bir dizi basit işlemi yerine getiren, emek sarf eden makinelere indirgemişlerdir. Sermaye-yoğun üretime doğru bu kayma, paradoksal olarak, kârın azalan oranının bir nedenidir çünkü karın nihai kaynağı emektir (makineler değil).

Makineleşme ilerledikçe giderek daha fazla insan işini kaybeder ve proletaryanın dışına çıkarak "endüstriyel yedek ordu"ya dâhil olur. Aynı zamanda artan rekabet ve teknolojinin artan maliyetleri, kapitalistlerin sayısında giderek artan bir düşüşe yol açar. Marx, sonunda, toplumu az sayıda sömürücü kapitalistin ve büyük bir proleterler ve endüstriyel yedek ordu kitlesinin belirlediği bir durumu öngördü. Bu aşırı koşullarda kapitalizm, devrime karşı en savunmasız durumda olacaktır. Marx'ın belirttiği gibi, kapitalistlerin kitlelere el koymasının yerine "insan kitlelerinin az sayıda gaspçıya el koyması" geçecektir (1867/1967:764). Kuşkusuz kapitalistler, devrilmelerini önlemeye çalışırlar. Örneğin, sömürünün en azından bazı yüklerini kendi yurttaşlarından sömürgelere kaydırmayı amaçlayan sömürgeci maceralara parasal destek sağlarlar. Bununla birlikte Marx'ın (1867/1967:10) görüşü açısından bu çabalar başarısızlığa mahkumdur çünkü kapitalist, işçiler tarafından olduğu kadar kapitalist ekonominin yasaları tarafından denetim altında tutulur.

Kapitalist birikimin genel yasasıyla ilgili kilit nokta, hem kapitalist hem de proleter eyleyenlerin, kapitalizmin değer sistemi ve yapısı tarafından yaptıkları şeyi yapmaya zorlanma derecesidir. Marx, çoğunlukla, eylemleri için burjuvazinin üyelerini suçlamadı; bu eylemleri, kapitalist sistemin mantığının belirlediğini düşündü. Bu durum, onun, kapitalizmde eyleyenlerin genel olarak yaratıcı bağımsızlıktan yoksun oldukları şeklindeki görüşüyle uyumludur. Bununla birlikte, kapitalizmin doğasında bulunan gelişimci süreç, bu tür yaratıcı eylemin en sonunda ortaya çıkışı ve böylece kapitalist sistemin yıkılışı için gerekli koşulları sağlar.

Komünizm

Marx, feodalizmi anlatan el-değirmeni ve kapitalizmi anlatan buhar-değirmeniyle ilgili alıntıda olduğu gibi çoğunlukla, üretim tarzındaki değişimler sanki kaçınılmazmış gibi yazdı. Marx'ın kuramlarını reddetmek için gerekçeler bulmayı arzulamadıkça Marx'ın tarihsel maddeciliğini, bazı tahmin edilebilir eğilimleri saptamaya ve bu eğilimleri, siyasal eylemin en etkili olduğu noktaları keşfetmek için kullanmaya yönelik bir arzu tarafından güdülenmiş olarak yorumlamak muhtemelen en iyisidir. Bu, kesinlikle, Marx'ın kendi kuramlarını, *Fransa'da Sınıf Savaşları* (*Class Struggles in France*) (1850) ve *Louis Bonaparte'ın Onsekizinci Brumeri* (*The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*) (1869) gibi kendi somut siyasal ve ekonomik araştırmalarında kullanma biçimidir. Böylece, tarihsel maddeciliğin doğruluğu, onun tarihsel öngörülerinin kaçınılmazlığına değil maddi gereksinimlerimizi karşılama biçimimiz üzerinde odaklanmanın, etkili siyasal girişim fırsatlarını ortaya çıkarmanın en iyi biçimi olup olmadığına dayanır.

Eğer Marx'ın maddeci tarih görüşünün amacı, siyasal eylemin en etkili noktalarını tahmin etmek ise onun hangi değişimlerin gelecek aşamaya yol açacağı hakkındaki görüşü en önemlisidir. Marx, kapitalizmin, üretici güçlerini, *komünizm* olarak adlandırdığı yeni bir üretim tarzına girmeye hazır olacak şekilde geliştirdiğini düşündü. Onun çözümlemesinin çoğu, bu yeni ekonomik biçime yol açacak olan, şimdinin içindeki çatışmalar üzerinde durdu.

Gelecekteki komünist toplumun kendisi için önemine karşın Marx, şaşırtıcı bir şekilde, bu dünyanın neye benzeyeceğini betimlemeye çok az zaman harcadı. "Geleceğin mutfakları için yemek tarifleri" yazmayı reddetti (Marx, aktaran T. Ball, 1991:139). Marx'ın içinde yazdığı dönem, devrimler ve yeni toplum biçimleri — komünizm, sosyalizm, anarşi ve bugün unutulan daha fazlası— hakkında konuşmalarla doluydu. Tarih sahnesinde karizmatik siyasal liderler ortaya çıktılar ve konuşmalarıyla izleyicileri harekete geçirdiler. Bununla birlikte Marx, gelecekle ilgili ütopyacı görüşler resmetmeye entelektüel açıdan karşıydı. Marx'a göre en önemli görev, çağdaş kapitalist toplumun eleştirel çözümlenişiydi. O, bu tür eleştirinin, kapitalizmin alaşağı edilmesine yardımcı olacağına ve yeni bir sosyalist dünyanın yükselişinin koşullarını yaratacağına inandı. Kapitalizmin üstesinden gelindiğinde komünist toplumu inşa etmek için zaman olacaktır. Bununla birlikte Marx, genel olarak, komünizmin, az sayıda kapitalistin çıkarlarına göre işleyen şeyleşmiş kapitalist ekonomiden uzaklaşmış olarak neyin üretileceği hakkında kararlar almayı ve çoğunluğun gereksinimlerinin dikkate alınmasına olanak veren bir tür karar almayı devreye sokmayı içereceğine inandı.

Eleştiriler

Marx'ın kuramındaki beş sorunun tartışılması gerekir. Birincisi, varolduğu haliyle komünizm sorunudur. Komünist toplumların hatası ve onların daha fazla kapitalist yönelimli bir ekonomiye dönüşleri, sosyoloji içinde Marxçı kuramın rolü hakkında sorulara neden olmaktadır (Antonio, 2000; Aronson, 1995; Hudelson, 1993; Manuel, 1992). Marx'ın fikirleri, sınanmış ve başarısız olmuş görünmektedir. Bir zamanlar dünya nüfusunun neredeyse üçte biri, Marx'ın fikirlerinin ilham verdiği devletlerde yaşıyordu. Eski Marxist devletler, kapitalist hale gelmişlerdir ve hala Marxist olduğunu iddia edenler (muhtemelen Küba hariç), kapitalizmin son derece bürokratikleşmiş biçiminden başka bir şeyi ortaya koymazlar.

Bu eleştiriye karşı o devletlerin hiçbir zaman Marxist anlayışları sadakatle izlemedikleri ileri sürülebilir ve eleştirmenlerin, kuramının her yanlış kullanımı nedeniyle Marx'ı suçlamaları adil değildir. Bununla birlikte, bu eleştiriyi yapanlar, Marx'ın kendisinin Marxist kuramın gerçekte varolan pratiğinden koparılmaması gerektiğini vurguladığını ileri sürerler. Alvin Gouldner'ın (1970:3) yazdığı gibi "Dünyanın bir yorumunu daha üretmek yerine dünyayı değiştirmeye koyulan Marxist kuram, nihai olarak tarih ölçeğinde tartışılmalıdır". Eğer Marxizm, pratikte asla başarılı değilse, Marx'a göre bu kuram, en iyi ihtimalle yararsız en kötü ihtimalle ideolojik olacaktı. Üstelik Marx'ın devlet bürokrasisinin sorunlarına ilişkin bir kuramının olmayışının, fiilen varolan komünizmin hatalarına katkıda bulunduğu açıktır. Marx, devlet bürokrasisinin tam bir kuramını geliştirmiş olsaydı, onun, kapitalizmin kötülüklerini yeğlemiş olma ihtimali akla yatkın olurdu.

İkinci sorun, çoğunlukla *özgürleşimci öznenin eksikliği* olarak ifade edilir. Eleştiriciler, Marx'ın kuramının proletaryayı, komünizme giden toplumsal değişimin merkezine yerleştirdiğini söyledikleri halde proletarya bu öncü konumu nadiren üstlenmiştir ve o, çoğunlukla, komünizme en fazla karşı olan gruplar arasında bulunur. Bu sorun, entelektüellerin -örneğin akademik sosyologların- proletaryanın bıraktığı boşluğu doldurmaları ve sınıf mücadelesinin yerine entelektüel etkinliği koymaları gerçeğiyle daha da şiddetlendi. Buna ek olarak proletaryanın muhafazakârlığı konusunda entelektüellerin hayal kırıklığı, ideolojinin rolünü Marx'ın vurguladığından daha güçlü bir şekilde vurgulayan ve gelecekteki devrimin "kahramanlar"ını manipüle edilmiş enayiler olarak görmeye eğilim gösteren bir kurama dönüştü.

Üçüncü sorun, *toplumsal cinsiyet boyutunun eksikliği*dir. Marx'ın kuramının temel noktalarından biri, emeğin kapitalizmde bir meta haline geldiğidir ancak, emeğin metalaşmasının, kadınlardan çok erkekleri kapsadığı tarihsel bir gerçektir. Erkeklerin ücretli emekleri hala geniş ölçüde kadınların *ücretsiz* emeklerine özellikle hayati önemi olan işçilerin gelecek kuşağının yetiştirilmesine bağlıdır. Sayer (1991), toplumsal cinsiyet boyutunun eksikliğinin, Marx'ın çözümlemesinde sadece bir eksikliğe yol açmadığını aynı zamanda, kapitalizmin ücretli emeğe artan bağlılığı ile tanımlandığı şeklindeki öncelikli argümanını da etkilediğini çünkü ücretli emeğin büyümesinin, kadınların ücretsiz emeğine bağlı olduğunu belirtir. Ataerkillik, kapitalizmin ortaya çıkışının önemli bir temeli olabilir ancak Marx, basitçe onu göz ardı eder.

Dördüncü sorun şudur; Marx, ekonominin yalnızca üretim tarafından yönlendirildiğini düşündü ve tüketimin rolünü unuttu. Üretim üzerine odaklanma, verimlilik ve maliyet düşürmeye yönelik ilgilerin, proleterleşme, artan yabancılaşma ve derinleşen sınıf çatışmasına yol açacağı şeklindeki öngörüsüne yola açtı. Bununla birlikte, modern ekonomide tüketimin merkezi rolünün, bir ölçüde yaratıcılığı ve girişimciliği cesaretlendirdiği ve bunların da en azından yabancılaştırıcı olmayan bazı ücretli emek işlerini sağladıkları ileri sürülebilecektir. Yeni video oyunları geliştiren veya filmler yöneten veya popüler müzik icra eden insanlar, kapitalist bir sistem içinde sıkıca yerleşmiş olmalarına karşın kendi işlerinden daha az yabancılaşırlar. Bu tür işlerin az sayıda olsa da varolmaları, kendileri veya en azından çocukları bir gün ilginç ve yaratıcı işlerde çalışabilecekleri beklentisi içinde olabilen yabancılaşmış kitlelere umut verir.

Son olarak, bazıları, Marx'ın bir sorun olarak Batılı ilerleme kavrayışlarını eleştirel olmayan kabul edişine dikkat çekebilir. Marx, tarihin motorunun, insanlığın doğayı, maddi gereksinimleri için her zaman artan sömürüsü olduğuna inandı. Buna ek olarak Marx, insani doğamızın özünün, doğayı kendi amaçlarımıza göre şekillendirme yeteneğimiz olduğunu düşündü. İnsanın bu tutumu, bugünkü ve gelecekteki birçok ekolojik bunalımımızın temel nedeni olabilir.

Özet

Marx, karmaşık olduğu halde kapitalizmde eşitsizliğin tarihsel temeliyle ve onu nasıl değiştirmek gerektiğiyle ilgili geçerli bir çözümleme sunar. Marx'ın kuramları, birçok yoruma açıktır ancak bu bölüm, onun kuramlarını onun mevcut tarihsel araştırmalarıyla uyumlu gören bir yorum sunmaya çalışmaktadır.

Bu bölüm, Marx'ın Hegel'den türettiği ve Marx'ın eserlerinin tümünü şekillen-

diren diyalektik bir yaklaşımın tartışılması ile başlıyor. Buradaki önemli nokta şudur; Marx, toplumun, sadece hakiki toplumsal değişim yoluyla çözüme kavuşturulabilecek çelişkiler etrafında yapılaştığına inandı. Marx'ın ele aldığı öncelikli çelişkilerden biri, insan potansiyeli (doğası) ile kapitalizmde emeğin koşulları arasındakidir. Marx'a göre insan doğası, insan potansiyelini hem ifade eden hem de dönüştüren emekle yakından bağlantılıdır. Kapitalizmde emeğimiz bir meta gibi satılır ve emeğimizin metalaşması, üretici etkinliğimizden, ürettiğimiz nesnelerden, diğer işçilerden hatta kendimizden yabancılaşmaya neden olur.

Daha sonra bölüm, Marx'ın kapitalist toplumu çözümleyişini sunuyor. Merkezi bir kavram olan metalar iler başlıyoruz ve daha sonra onların kullanım değeri ile onların değişim değeri arasındaki çelişkiyi ele alıyoruz. Kapitalizmde metaların değişim değeri, insan gereksinimlerini karşılamadaki fiili yararlarından daha ağır basma eğilimi gösterir, bu nedenle metalar, insan emeğinden ve insan gereksiniminden ayrı görünmeye başlar ve eninde sonunda insanlar üzerinde iktidara sahip oldukları görünür. Marx, bunu metaların fetişizmi olarak adlandırdı. Bu fetişizm, şeyleşmenin bir biçimidir ve yalnızca metalardan daha fazlasını etkiler; daha özel olarak yaşantımızı belirleyen, siyasal olmayan, nesnel bir güç gibi görünmeye başlayan ekonomik sistemi etkiler. Bu şeyleşme nedeniyle, sermaye fikrinin kendisinin, yatırımlarından kâr elde edenler ile kârı oluşturan artı değeri, gerçek emekleriyle sağlayanlar arasındaki çelişkili bir toplumsal ilişkiyi kapsadığını görmeyiz. Başka bir ifadeyle sermayenin kâr oluşturma yeteneği, proletaryanın sömürülmesine dayanır. Altta yatan bu çelişki, proletarya ile burjuvazi arasında sınıf çatışmasına yol açar, proleterleşme, proletaryanın saflarını artıracağı için bu durum da eninde sonunda devrimle sonuçlanacaktır. Bu kısım, Marx'ın kapitalizm eleştirilerine karşın kapitalizmin iyi olageldiğine inandığını ve onun kapitalizme yönelik eleştirilerinin, kapitalizmin muhtemel geleceğiyle ilgili olduklarını vurgulayarak sona ermektedir.

Marx, bu görüşün, kendisinin maddeci tarih anlayışı nedeniyle, kapitalizmin olası geleceğinden alabileceğini düşündü. Marx, üretim güçleri üzerinde odaklanarak, siyasal eylemin nerede etkili olabileceğini saptamasına olanak tanıyan tarihsel eğilimleri tahmin edebilmekteydi. Üretim ilişkileri ve ideoloji, üretim güçlerinin gerekli gelişmesini durdurduğu için siyasal eylem hatta devrim gereklidir. Marx'a göre bu değişimler, eninde sonunda komünist bir topluma yol açacaktır.

Marx'ın kuramının —özellikle ideoloji ve din— maddi olmayan (kültürel) en önemli bazı yönleriyle ilgili bir tartışmanın yanısıra onun ekonomi bilimi konusundaki fikirlerinin bazılarını özellikle emeğin değer kuramını sunmaktayız.

Bu bölüm, Marx'ın kuramlarına yönelik bazı eleştiriler ile sona ermektedir. Bu eleştirilerin önemine karşın onlar, Marxist yaklaşımın gücüne katkıda bulunmuşlar, bu katkıyı, bazı Marxist yaklaşımların güçlendirilmesinin, Marx'ın en güçlü şekilde savunduğu bazı görüşlerin terk edilmesi anlamına geldiği durumlarda bile yapmışlardır.

BÖLÜM 3

Emile Durkheim

Bölümün Ana Hatları

Giriş
Toplumsal Olgular
Toplumsal İşbölümü
İntihar
Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri
Ahlak Eğitimi ve Toplumsal Reform
Eleştiriler

Giriş

Emile Durkheim'ın eserlerinde iki ana tema bulunmaktadır. Birincisi, toplumsal olanın bireysel olan üzerindeki önceliğidir ve ikincisi, toplumun, bilimsel olarak incelenebileceği fikridir. Bu temalardan ikisi de tartışılmaya devam ettiği için Durkheim bugün hala ilgi uyandırıcıdır.

Her şeyin, hatta ırkçılık, hava kirliliği ve ekonomik durgunluklar gibi açıkça toplumsal olan sorunların bireye dayandırılabileceğini düşünen bir toplumda yaşıyoruz. Durkheim, tüm insani fenomenlerin toplumsal boyutunu vurgulayarak, şeylere bunun karşıtı bir açıdan bakar. Bununla birlikte, toplumun önemini kavrayan bazıları bile onu, sezgisel olarak anlaşılabileceği halde asla bilimsel olarak incelenemeyecek amorf bir varlık olarak görmeye eğilimlidir. Durkheim, burada karşıt yaklaşımı tekrar ortaya koyar. Durkheim'a göre toplum, bizim sezgisel anlayışımızı aşan ve gözlem ve ölçme ile araştırılması gereken "toplumsal olgular"dan oluşur. Bu fikirler, sosyolojinin o kadar merkezindedir ki Durkheim çoğu kez sosyolojinin "babası" olarak görülür (Gouldner, 1958). Durkheim'ın öncelikli amaçlarından biri, sosyolojiyi bir disiplin olarak kurmaktı.

Durkheim (1900/1973b:3),bir fikir olarak sosyolojinin, ondokuzuncu yüzyılda Fransa'da doğduğuna inandı. Bu fikri, bir disipline, çok iyi tanımlanmış bir araştırma alanına dönüştürmek istedi. Sosyolojinin köklerini, antik felsefecilerde —Platon ve

Aristoteles gibi— ve daha yakın kaynakları, Fransa'da Montesquieu ve Condorcet gibi felsefecilerde gördü. Bununla birlikte, Durkheim'a (1900/1973b:6) göre daha önce felsefeciler, yeterince ileri gitmemişlerdir çünkü tümüyle yeni bir disiplin yaratmaya çaba göstermemişlerdir.

Sosyoloji terimi, bir süre önce Auguste Comte tarafından türetilmiş olduğu halde ondokuzuncu yüzyılın son döneminde üniversitelerde bağımsız bir sosyoloji alanı yoktu. Hiçbir sosyoloji okulu, bölümü veya hocası yoktu. Şu veya bu şekilde sosyolojik olan fikirlerle ilgilenen az sayıda düşünür vardı ancak sosyolojinin disiplinsel bir "yuva"sı henüz yoktu. Doğrusu, böyle bir alanın kuruluşuna yönelik mevcut disiplinlerden gelen güçlü karşı çıkışlar vardı. En önemli karşıtlık, sosyolojinin rağbet ettiği sahayı halihazırda kapsadığını ileri süren iki alandan, psikoloji ve felsefeden geldi. Durkheim'ın sosyolojiye yönelik tutkusu göz önünde bulundurulduğunda onun önündeki zorluk, sosyoloji için müstakil ve ayırt edilebilir uygun bir alanın nasıl oluşturulacağıyla ilgiliydi.

Durkheim, sosyolojiyi felsefeden ayırmak için sosyolojinin ampirik araştırmaya yönelmesi gerektiğini ileri sürdü. Bu, yeterince basit görünür ancak durum, Durkheim'ın, sosyolojinin kendi içindeki felsefi bir ekol tarafından da tehdit edildiği şeklindeki inancıyla karmaşıklaştı. Ona göre kendilerini sosyolog olarak düşünen çağın diğer iki önemli şahsiyeti, Comte ve Herbert Spencer, toplumsal dünyayı ampirik olarak incelemeye ilgi göstermekten çok daha fazla felsefileştirmeye, soyut kuramlaştırmaya ilgi gösterdiler. Durkheim, alanın, Comte ve Spencer'ın düşünceleri doğrultusunda devam etmesinin felsefenin bir kolu haline gelmesinden başka bir şey olmayacağını düşündü. Sonuç olarak, gerçek dünyayı fiilen incelemek yerine toplumsal fenomenlerle ilgili önceden kavranan fikirlere dayanmaları nedeniyle Comte ve Spencer'a saldırmayı gerekli gördü (Durkheim, 1895/1982:19–20). Böylece Comte'un, çeşitli toplumların değişen doğalarını gerçekten inceleyen sıkı, özenli ve temel bir çalışmaya girişmek yerine kuramsal olarak, toplumsal dünyanın, giderek artan bir şekilde mükemmel topluma doğru evrildiğini varsaymasından dolayı suçlu olduğu söylendi. Benzer şekilde Spencer, toplumda uyumun gerçekten varolup olmadığını araştırmak yerine uyumu varsayımakla suçlandı.

Toplumsal Olgular

Durkheim (1895/1982), sosyolojinin felsefeden uzaklaşmasına yardımcı olmak ve ona belirgin ve bağımsız bir kimlik kazandırmak için sosyolojinin kendine özgü konusunun, toplumsal olguları incelemek olması gerektiğini ileri sürdü (bkz. M. Gane, 1988; Gilbert, 1994; Nielsen, 2005a, 2007a; ve *Sociological Perspectives'in* [1995] özel sayısı). Kısaca *toplumsal olgular*, eyleyenlerin dışında olan ve onları zorlayıcı olan toplumsal yapılar ve kültürel normlar ve değerlerdir. Örneğin öğrenciler, üniversite eğitimine büyük önem veren Amerikan toplumunun normları ve değerlerinin yanısıra üniversite bürokrasisi gibi toplumsal yapılar tarafından kısıtlanır. Benzer toplumsal olgular, insanları, toplumsal yaşamın her alanında kısıtlar.

Toplumsal olgulara, "şeyler" gibi yaklaşılması ve onların ampirik olarak incelenmesi, sosyolojiyi felsefeden ayırmak açısından çok önemlidir (S. Jones, 1996). Bunun anlamı şudur, toplumsal olguları, kendi zihinlerimizin dışından veri elde ede-

rek, gözlem ve deney yoluyla incelememiz gerekir. Toplumsal olguların ampirik olarak şeyler gibi incelenmesi, Durkheimcı sosyolojiyi, daha felsefi yaklaşımlardan ayırdı.[1]

> Toplumsal bir olgu, dışsal bir kısıtlamayı birey üzerinde uygulama yeteneği olan sabit veya sabit olamayan her eyleme biçimidir; yine o, verili bir toplum içinde genel olan her eyleme biçimi olduğu halde aynı zamanda bireysel tezahürlerinden bağımsız olarak kendi içinde varolur.
>
> (Durkheim, 1895/1982:13)

Durkheim'ın toplumsal bir olguyu iki biçimde tanımladığına böylece sosyolojinin psikolojiden ayrıldığına dikkat edilmelidir. Birincisi, toplumsal bir olgu, içsel bir dürtü değil dışsal bir kısıtlama olarak tecrübe edilir; ikincisi, toplumsal olgu, toplum içinde geneldir ve herhangi bir tikel bireye bağlı değildir.

Durkheim, toplumsal olguların bireylere indirgenemeyeceğini ancak kendi gerçeklikleriyle incelenmesi gerektiğini ileri sürdü. Durkheim, toplumsal olguları "kendine özgü" anlamına gelen Latince *sui generis* terimiyle ifade etti. Bu terimi, toplumsal olguların, birey bilincine indirgenemeyen, kendilerine özgü karakteri olduğunu ileri sürmek için kullandı. Toplumsal olguların bireylere referansla açıklanabilmesine olanak tanımak, sosyolojiyi, psikolojiye indirgemek olurdu. Böyle yapmak yerine, toplumsal olgular, sadece başka toplumsal olgular tarafından açıklanabilir. Bu tip açıklamanın bazı örneklerini aşağıda incelerken Durkheim'ın işbölümünü hatta intihar oranını, bireysel niyetlerle değil diğer toplumsal olgularla açıkladığını görmekteyiz. Özetlemek gerekirse, herhangi bir toplumsal olgu, ampirik olarak incelenebilir, bireyin dışındadır, bireyi zorlayıcıdır ve diğer toplumsal olgular vasıtasıyla açıklanır.

Durkheim'ın kendisi, yasal kurallar, ahlaki yükümlülükler ve toplumsal görenekleri kapsayan toplumsal olguların bazı örneklerini vermiştir. Durkheim dilden toplumsal bir olgu olarak söz eder ve kolayca anlaşılan bir örnek ortaya koyar. Birincisi, dil, ampirik olarak incelenmesi gereken bir "şey"dir. Dilin mantıksal kuralları felsefileştirilemez. Kesinlikle tüm diller, gramer, telaffuz, heceleme ve benzerine sahiptir; bununla birlikte tüm dillerin bu mantıksal kurallar açısından önemli istisnaları da vardır (Quine, 1972). Nelerin kurallara uyduğu ve nelerin istisna olduğu, gerçek dil kullanımının incelenmesi yoluyla ampirik olarak keşfedilmelidir çünkü özellikle dil kullanımı, zaman içinde büsbütün tahmin edilemez biçimlerde değişir.

İkincisi, dil bireyin dışındadır. Bireyler bir dil kullandıkları halde dil, birey tarafından tanımlanmaz veya yaratılmaz. Bireylerin dili kendi kullanımlarına uyarlamaları, dilin önce bireyin dışında olduğunu ve bireysel kullanıma uyarlanmasının gerekli olduğunu gösterir. Gerçekten de felsefeciler (Kripke, 1982; Wittgenstein. 1953) özel dil diye bir şeyin olmadığını ileri sürmüşlerdir. Sadece özel anlamları olan kelimelerin derlenmesi, bir dil vasfı kazanmayacaktı çünkü böyle bir derleme. bir dilin temel işlevini yerine getiremeyecektir: iletişim. Dil, tanımı gereği, toplumsaldır ve bu nedenle herhangi bir bireyin dışındadır.

Üçüncüsü, dil bireyleri zorlayıcıdır. Kullandığımız dil, bazı şeyleri söylemeyi aşırı güçleştirir. Örneğin, aynı-cinsten partnerlerle yaşam boyu ilişkileri olan insanlar. birbirlerinden bahsettikleri zaman çok zorlanırlar. Onların, birbirini, "partnerler" —

1 Durkheim'ın sosyolojiyi felsefeden ayırma çabasının bir eleştirisi için bkz. Boudon (1995).

insanları, onların birlikte iş yaptıklarını düşünmelerine yönelten— "anlamlı ötekiler", "aşıklar", "hayat arkadaşları", "özel arkadaşlar" kelimelerinden hangisiyle adlandırmaları gerekir? Her bir kelimenin dezavantajlarının olduğu görünür. Her bireyin kişisel olarak, aynı-cinsiyetle ilişkileri kabul etmesi gerekse bile dil, aynı-cinsiyetten partnerle birlikte olan yaşantıyı zorlaştıran, toplumsal olgular sisteminin bir parçasıdır.

Son olarak, dildeki değişimler, sadece başka toplumsal olgularla açıklanabilir ve asla bireylerin niyetleriyle açıklanamaz. Dildeki bir değişimin bireylere dayandırılabildiği ender durumlarda bile bu değişimle ilgili gerçek açıklama, toplumu bu değişime açık hale getiren toplumsal olgulara dayandırılır. Örneğin, dilin en değişebilir parçası, neredeyse her zaman marjinal bir toplumsal grupta ortaya çıkan argodur. Bir bireyin ilk olarak argo bir terim oluşturduğunu varsayabiliriz ancak burada bireyin bir rolü yoktur. Argonun tarihini ve işlevini tam olarak açıklayan, marjinal toplumsal grup gerçeğidir.

Bazı sosyologlar, Durkheim'ın, sosyolojiyi, toplumsal olgularla sınırlandırmakla "aşırı" bir görüş (Karady, 1983:79-80) benimsediğini düşünür. Bu görüş, sosyolojinin en azından bazı kollarını günümüze kadar sınırlandırmıştır. Üstelik Durkheim'ın sosyolojiyi yakın alanlardan yapay olarak ayırdığı görülür. Lemert'in (1994a:91) ifade ettiği gibi, "Durkheim, sosyolojiyi sadece kendi olgularıyla ilişkili olarak tanımladığı için onu diğer insan bilimlerinden kopardı". Yine de sosyolojinin daha sonraki güçlükleri ne olursa olsun Durkheim'ın toplumsal olgular fikri, hem sosyolojiyi bir araştırma alanı olarak kurdu hem de toplumun ne olması gerektiğine karar vermeden önce onun olduğu gibi incelenmesi için en ikna edici görüşlerden birini ortaya koydu.

Maddi ve Maddi Olmayan Toplumsal Olgular

Durkheim, iki genel toplumsal olgu tipi —maddi ve maddi olmayan— arasında ayrım yaptı. Bir mimarın sitilleri, teknoloji biçimleri ve yasal kodlar gibi *maddi toplumsal olgular*, iki tip olgudan anlaşılması daha kolay olanlardır çünkü onlar doğrudan gözlenebilir. Açıkça, yasalar gibi şeyler, bireylerin dışında bulunur ve onlar üzerinde zorlayıcıdırlar. Daha önemli bir şekilde, bu maddi toplumsal olgular, en azından eşit ölçüde bireylerin dışında olan ve onlar üzerinde zorlayıcı olan ahlaki kuvvetlerin çok daha büyük ve çok daha güçlü alanını ifade ederler. Bunlar, maddi olmayan toplumsal olgulardır.

Durkheim'ın araştırmalarının çoğu ve sosyolojisinin merkezi, maddi olmayan toplumsal olguların araştırılmasına dayanır. Durkheim şunu söyler: "Tüm toplumsal bilinç, dışsallaşma ve maddileşme... kazanmaz" (1897/1951:315). Sosyologların bugün normlar ve değerler veya daha genel olarak kültür dediği şeyler (Alexander, 1988), Durkheim'ın maddi olmayan toplumsal olgularla kastettiği şeyin iyi örnekleridir. Ancak, bu fikir bir soruna neden olmaktadır: Normlar ve değerler gibi maddi olmayan toplumsal olgular, eyleyenin dışında nasıl bulunurlar? Onlar, eyleyenlerin zihinleri dışında nerede bulunabilirler? Ve eğer onlar, bireylerin zihinlerindeyse dışsal olmaktan ziyade içsel değiller midir?

Durkheim, maddi olmayan toplumsal olguların bir dereceye kadar bireylerin zihinlerinde bulunduklarını kabul etti. Bununla birlikte, insanlar karmaşık biçimlerde

etkileşime girdiklerinde onların etkileşimlerinin, "tümüyle yasalara boyun eğeceğine" inandı (Durkheim, 1912/1965:471). Bireyler, maddi olmayan toplumsal olguların zemini olarak hâlâ gereklidir ancak tikel biçim ve içerik, bireyler yoluyla değil karmaşık etkileşimler yoluyla belirlenecektir. Bundan dolayı, Durkheim, aynı eserde ilk olarak "Toplumsal şeyler, sadece insanlar yoluyla gerçekleşir; onlar, insan etkinliğinin ürünleridir" (1895/1982:17) şeklinde ve ikinci olarak "Toplum, bireylerin salt bir toplamı değildir" (1895/1982:103) şeklinde yazabilmekteydi. Toplumun sadece insanlardan oluşması ve hiçbir maddi olmayan "ruhsal" öz içermemesi gerçeğine karşın o, sadece bireylerin değil etkileşimlerin araştırılması yoluyla anlaşılabilir. Etkileşimlerin, maddi olmadıkları zaman bile kendilerine ait gerçeklik düzeyleri vardır. Bu durum, "ilişkisel gerçeklik" olarak adlandırılmıştır (Alpert, 1939).

Durkheim, toplumsal olguları, maddiliğin bir süreci içinde gördü (Lukes, 1972:9–10). Sosyolog, genellikle bir araştırmaya, çalışmasının gerçek odağı konumundaki maddi olmayan toplumsal olguları anlamak amacıyla ampirik olarak erişilebilir maddi toplumsal olgular üzerinde odaklanarak başlar. Nüfus büyüklüğü ve yoğunluğu, iletişim kanalları ve konut düzenlemeleri en maddi olan şeylerdir (Andrews, 1993). Durkheim, bu olguları, *morfolojik* olarak adlandırdı ve bu olgular en önemli biçimde onun ilk kitabı olan *Toplumsal İşbölümü*'nde (*The Division of Labor in Society*) (1983/1964) tasvir edilir. Diğer bir düzeyde, morfolojik bileşenlerin (bir binadaki insanların yoğunluğu ve onların iletişim biçimleri) ve maddi olmayan toplumsal olguların (bürokratik normlar gibi) bir karışımı olan yapısal bileşenler (örneğin bir bürokrasi) bulunur.

Maddi Olmayan Toplumsal Olgu Tipleri

Durkheim için maddi olmayan toplumsal olgular çok önemli oldukları için Durkheim'ın bu tipleri kendi araştırmalarında nasıl kullandığını ele almadan önce dört farklı tipi —ahlak, kolektif bilinç, kolektif temsiller ve toplumsal akımlar— incelcyeceğiz.

Ahlak

Durkheim, kelimenin en geniş anlamında bir ahlak sosyoloğuydu (R. T. Hall, 1987; Mestrovic, 1988; Varga, 2006). Onu incelemek bize, ahlaka duyulan ilginin bir disiplin olarak sosyolojinin kuruluşunda bulunduğunu hatırlatır. Birincisi, Durkheim, ahlakın toplumsal bir olgu olduğuna, başka bir ifadeyle ahlakın, ampirik olarak incelenebilceğine, bireyin dışında olduğuna ve bireyi zorladığına ve diğer toplumsal olgularla açıklandığına ikna oldu. Buradaki fikir, ahlakın felsefileştirilebilecek bir şey değil ampirik olarak incelenmesi zorunlu olan bir şey olması demektir. Ahlak, toplumsal yapıyla yakından ilişkili olduğu için bu fikir, özellikle doğrudur. Herhangi bir tikel kurumun ahlakiliğini anlamak için *ilk olarak*, kurumun nasıl oluşturulduğunu, onun mevcut biçimini nasıl aldığını, toplumun genel yapısı içinde onun yerinin ne olduğunu, çeşitli kurumsal yükümlülüklerin toplumsal iyiyle nasıl ilişkili olduğunu ve benzerini anlamak zorundasınız.

İkincisi, Durkheim, bir ahlak sosyoloğuydu çünkü onun araştırmalarını, modern toplumun "sağlığı"na duyduğu ilgi teşvik etti. Durkheim'ın sosyolojisinin çoğu, ahlaki

konulara duyduğu ilginin bir yan ürünü olarak görülebilir. Gerçekten de Durkheim'ın arkadaşlarından biri, onun yaşam boyu uğraşısıyla ilgili bir yazısında şunu yazdı; "ahlakın onun eserlerinin merkezi ve amacı olduğu gerçeği dikkate alınmadığında onun eserleri anlaşılamayacaktır" (Davy, şu eser içinde çevrildi; R. T. Hall, 1987:5).

Durkheim'ın bakış açısını anlamamız için bu ikinci noktanın, daha fazla açıklanması gerekir. Durkheim, toplumun ahlak dışı hale geldiğini veya ahlak dışı hale gelme tehlikesiyle yüz yüze olduğunu düşünmedi. Bu, basitçe olanaksızdı çünkü Durkheim'a (1925/1961:59) göre ahlak, toplumla özdeşti. Bu nedenle, toplum ahlak dışı olamaz ancak toplumun kolektif çıkarı, bireysel-çıkarların toplamından başka bir şey olmadığı zaman ahlaki gücünü kesinlikle kaybedebilir. Ahlakın toplumsal bir olgu olduğu ölçüde toplum, bireyler üzerinde, onların bireysel çıkarını aşan yükümlülükler dayatabilir. Sonuç olarak, Durkheim, toplumun güçlü bir ortak ahlaka gereksinim duyduğuna inandı. Ahlakın ne olması gerektiği onun daha az ilgisini çekti.

Durkheim'ın ahlaka duyduğu büyük ilgi, *özgürlüğü* tuhaf bir şekilde tanımlamasıyla bağlantılıydı. Durkheim'a göre insanlar, ahlaki bağları "patolojik bir şekilde" kaybetme tehlikesi altındaydılar. Durkheim, ahlaki bağlar olmadığında birey giderek büyüyen ve doymak bilmeyen tutkuların esiri olacağından onları önemli gördü. İnsanları, çılgınca bir doyum arayışı zorlayabilir ancak her doyum yalnızca giderek artan gereksinimlere yol açar. Durkheim'a göre her insanın istediği tek şey, "daha fazlası"dır. Ve kuşkusuz bu nihai olarak sahip olamayacağımız bir şeydir. Eğer toplum bizi kısıtlamazsa biz daha fazlanın peşinde köleler haline geliriz. Sonuç olarak Durkheim, bireyin özgür olmak için ahlaka ve dışarıdan denetime gereksinim duyduğu şeklindeki görünürde çelişkili görüşü savundu. Her insanın özünde doyumsuz arzu olduğu görüşü, onun sosyolojisinin merkezindedir.

Kolektif Bilinç

Durkheim, kendisinin ortak ahlaka duyduğu merakı çeşitli biçimlerde ve çeşitli kavramlarla ele almaya çalıştı. Durkheim, bu konuyla ilgilenen erken çalışmalarında *kolektif bilinç* kavramını geliştirdi. Fransızcada *conscience* kavramı hem "bilinç" hem de "ahlaki vicdan" anlamına gelir. Durkheim, kolektif bilinci şu şekilde nitelendirdi:

> Aynı toplumun ortalama vatandaşları arasında ortak olan inançların ve duyguların toplamı, kendine ait yaşantısı olan belirli bir sistemi oluşturur; buna kolektif veya ortak bilinç denilebilir.... Bu nedenle bu, tikel bilinçlerden tümüyle farklı bir şeydir ancak sadece tikel bilinçler aracılığıyla gerçekleşebilir.
>
> (Durkheim, 1893/1964:79–80)

Bu tanımda altı çizilecek değerde olan birkaç nokta vardır. Birincisi, Durkheim, insanların inançlarının ve duygularının "toplamı" diye yazdığında, belirli bir toplumda kolektif bilincin meydana geldiğini düşündüğü açıktır. İkincisi, Durkheim, kolektif bilinci açıkça diğer toplumsal olgulardan bağımsız ve onları belirleme yeteneğine sahip olarak kavradı. Kolektif bilinç, Marx'ın bazen ileri sürdüğü gibi sadece maddi altyapının bir yansıması değildir. Son olarak, kolektif bilinçle ilgili bu tür görüşleri savunsa da onun birey bilinci vasıtasıyla "gerçekleştiği"ni de yazdı.

Kolektif bilinç, paylaşılan anlayışların, normların ve inançların genel yapısına

işaret eder. Bu nedenle her şeyi kapsayan ve amorf bir kavramdır. Aşağıda göreceğimiz gibi, Durkheim, bu kavramı, "ilkel" toplumların modern toplumlardan daha güçlü kolektif bilince —yani anlayışlar, normlar ve inançların daha fazla paylaşılması— sahip olduklarını ileri sürmek için kullandı.

Kolektif Temsiller

Kolektif bilinç böylesine çok geniş ve amorf bir fikir olduğu için onu doğrudan araştırmak olanaksızdır ve ona ilgili maddi toplumsal olgular aracılığıyla yaklaşılması gerekir. (Örneğin, Durkheim'ın kolektif bilinç hakkında bir şeyler söylemek için yasal sistemi kullanışını gözden geçireceğiz.) Durkheim'ın bu sınırlamadan memnuniyetsizliği, onu, sonraki eserlerinde daha spesifik olan *kolektif temsiller* kavramını tercih ederek kolektif bilinci daha az kullanmaya yöneltti (Nemedi, 1995; Schmaus, 1994). Fransızca *représentation* kavramı, tam olarak "fikir" anlamına gelir. Durkheim bu terimi, hem kolektif bir kavramı hem de toplumsal bir "güç"ü işaret etmek için kullandı. Kolektif temsillerin örnekleri, dini semboller, mitler ve popüler efsanelerdir. Tüm bunlar, toplumun kendisi hakkınada tefekkür etmesinin biçimleridir (Durkheim, 1895/1982:40). Bunlar, kolektif inançları, normları ve değerleri temsil ederler ve bu kolektif isteklere uymamızı teşvik ederler.

Bireyler, toplumsal etkileşimlerden ortaya çıktıkları için kolektif temsiller, bireylere de indirgenemez ancak kolektif temsiller, kolektif bilincin araştırıldığından daha doğrudan bir şekilde araştırılabilir çünkü onların işaretler, ikonlar ve resimler gibi maddi sembollerle veya ritüeller gibi pratiklerle bağlantılı olmaları daha olasıdır. Bu nedenle, sosyolog, belirli kolektif temsillerin birbirleriyle nasıl uyumlu veya yakın olduklarını ve başkalarının böyle olmadıklarını araştırmaya başlayabilir. Bir örnek olarak, Abraham Lincoln'ün temsillerinin diğer toplumsal olgulara tepki olarak nasıl değiştiklerini gösteren sosyolojik bir araştırmaya bakabiliriz.

> Yüzyılın sonu ile 1945 arasında diğer cesur başkanlar gibi Lincoln de idealleştirildi. Gazeteler onu, Theodore Roosevelt'in elini tutarken ve ona doğru yönü işaret ederken veya savaş ve barış konuları üzerinde kafa patlatırken Woodrow Wilson'ın arkasında ruhani bir ihtişama tutunurken veya güven tazeleyici elini Franklin Rooselvelt'in omzuna koyarken gösterdi. Karikatürler, hayranlarını onun heykeline veya portresine bakarken gösterdi. Neoklasik heykeller, onu, canlısından daha büyük tasvir etti; devlet portreleri, onu, başkanlık iktidarının görkemiyle kuşattı; "büyük sitil" tarihsel tasvir, onu, ulusun kaderini değiştiren bir biçimde gösterdi. Bununla birlikte 1960'larda geleneksel resimler kayboldu ve yerine bilbordlarda, posterlerde, karikatürlerde ve magazinlerde yeni bir temsil türü geçti. Burada Lincoln, bir parti şapkası takarken ve bir bankanın yıldönümünü belirtmek için düdük çalarken gösterilir; bir yerde bir rock konserini ilan etmek için saksafon çalmaktadır; başka bir yerde baştan çıkarıcı Marilyn Monroe ile kol kola veya devlete ait Lincoln Anıt kürsüsü üzerinde bir bira kutusunu tutarken veya güneş gözlüğü takmış olarak ve "sakin" bir görünüşle veya Sevgililer Günü'nün kendilerinin geleneksel doğum günü kutlamalarının yerini aldığına işaret eden bir şekilde George Washington ile birbirleriyle Sevgililer Günü kartları alışverişi yaparken tasvir edilir. 1960 sonrasında Lincoln'ün anısını canlandıran tasvirler, onun itibarının azalışını ifade eder.
>
> (B. Schwartz, 1998:73)

Abraham Lincoln'ün, kendisinin çeşitli temsilleri, bazı insanların kendilerini Amerikalılar olarak düşünmelerine —ya Amerikan vatanseverler ya da Amerikan tüketiciler olarak— olanak tanıdığı için Abraham Linkoln Amerikan toplumunda, kolektif bir temsil olarak işlev görür. Ayrıca onun görüntüsü, vatansever bir görev yapmamızı ya da bir tebrik kartı almamızı teşvik eden bir güçtür. Bu temsilin incelenmesi, Amerikan toplumundaki değişimleri daha iyi anlamamıza olanak tanır.

Toplumsal Akımlar

Durkheim'ın sözünü ettiği toplumsal olguların çoğu, toplumsal örgütlerle bağlantılıdır. Bununla birlikte, "kendilerini bu çoktan billurlaşmış biçimde sunmayan" toplumsal olguların bulunduğuna açıklık getirir (1895/1982:52). Durkheim, bunları *toplumsal akımlar* olarak adlandırır. O, bize, kamusal toplantılarda ortaya çıkan "büyük, coşku, öfke ve acıma dalgalarını" örnek olarak verir (Durkheim, 1895/1982:52–53).Toplumsal akımlar, diğer toplumsal olgulardan daha az somut oldukları halde onlar yine de toplumsal olgulardır çünkü onlar bireye indirgenemez. Bu toplumsal akımlar tarafından sürükleniriz ve sadece, ortak duygulara karşı savaştığımızda bu durumun farkına varsak bile, bu durumun, bizim üzerimizde zorlayıcı bir gücü vardır.

Bu maddi olmayan ve geçici toplumsal olguların en güçlü kurumları bile etkilemesi mümkündür. Örneğin Ramet (1991), bir rock konserindeki kalabalık arasında oluşması muhtemel toplumsal akımların, doğu Avrupa komünist hükümetleri tarafından bir tehdit olarak görüldüklerini gerçekten de onların çöküşüne katkıda bulunduklarını bildirir. Rock konserleri, "parti denetiminden bağımsız, kültürel ölçütler, modalar ve davranışsal sendromlar"ın ortaya çıktığı ve yayıldığı yerlerdi (Ramet, 1991:216). Daha özel olarak, izlemeye gelenlerin, konserde, yabancılaşmalarının bir ifadesini görmeleri olasıydı. Onların kendi duyguları bu şekilde olumlanıyor, pekiştiriliyor ve onlara toplumsal ve siyasal açıdan yeni anlamlar veriliyordu. Başka bir ifadeyle politik liderler, bireyin bunaltıcı yabancılaşma *duygularının*, toplumsal bir yabancılaşma *olgu*suna dönüşme potansiyeli nedeniyle rock konserlerinden korktular. Bu durum, toplumsal olguların, birey duygularıyla ve niyetleriyle nasıl ilişkili olduklarına ancak onlardan farklı olduklarına dair başka bir örnek oluşturur.

Çağdaş sosyolojide normlar, değerler ve kültür üzerindeki vurguyla birlikte Durkheim'ın maddi olmayan toplumsal olgulara duyduğu ilgiyi kabul etmede çok az zorluk çekeriz. Yine de, toplumsal akımlar kavramı, birkaç sorunla karşılaşmamıza neden olur. Daha özel olarak, sanki toplumsal bir boşlukta bir ölçüde sabitlenmişler gibi, toplumsal dünyada baştan sona "bir seyir izleyen" bir dizi bağımsız toplumsal akımın olduğu fikri, sıkıntı vericidir. Bu sorun, birçoklarının Durkheim'ı, bir grup-ruhu yönelimine sahip olmakla eleştirmelerine neden oldu (Pope, 1976:192–194). (Bu tür bir fikir, 1800'lerin sonunda ve 1900'ün başında, özellikle Franklin H. Giddings'in eserlerinde hakimdi [Chriss, 2006].) Durkheim'ı bu tür bir bakış açısına sahip olmakla eleştirenler, onun, maddi olmayan toplumsal olgulara eyleyenlerden bağımsız, özerk bir varlık atfettiğini ileri sürerler. Ancak kültürel fenomenler, toplumsal bir boşluk içinde kendi başlarına dolaşamazlar ve Durkheim bu durumun tamamen farkındaydı.

> Ancak biz bu toplumsal bilinci nasıl kavramalıyız? Bu bilinç toplumun ötesine geçen sade ve aşkın bir varlık mıdır? ... Deneyimin bize bu türden bir şey göstermediği

> kesindir. Kolektif zihin [*l'esprit collectif*], birey zihinlerinin sadece bir bileşimidir. Ancak,birey zihinleri mekanik olarak bir araya gelmezler ve birbirine kapalı değillerdir. Onlar, sembollerin alışverişi yoluyla sürekli bir etkileşim içindelerdir; birbiriyle iç içe geçmişlerdir. Onlar, kendilerini doğal yakınlıklarına göre gruplandırırlar; onlar, kendilerini koordine ederler ve düzene sokarlar. Bu şekilde, tümüyle yeni bir psikolojik varlık, dünyada eşiti olmayan bir varlık oluşur. Bu varlığın bağlı olduğu bilinç, kendi içinde yankılayanlardan son derece daha yoğun ve daha büyüktür. Çünkü bu varlık, "bilinçlerin bir bilincidir" [*une conscience de consciences*]. Biz onun içinde eşzamanlı olarak bugünün ve geçmişin yoğunlaştırılmış diriliğini buluruz.
>
> (Durkheim, 1885/1978:103)

Toplumsal akımlar, bir topluluğun üyelerinin paylaştığı birtakım anlamlar olarak görülebilir. Böyle olunca da onlar belirli bir bireyin zihni açısından açıklanamazlar. Bireyler, kesinlikle toplumsal akımlara katkıda bulunurlar ancak onların etkileşimi, toplumsal hale gelen yeni bir şeye yol açar. Toplumsal akımlar, sadece öznelerarası olarak, yani bireyler arasındaki *etkileşimler* bakımından açıklanabilir. Onlar, bireyler düzeyinde değil etkileşimler düzeyinde varolur. Bu kolektif "ruh halleri" veya toplumsal akımlar, bir topluluktan diğerine değişir ve bunun sonucu ise aşağıda göreceğimiz gibi, intihar gibi görünürde bireysel bir şeyi de kapsayan belirli davranışların oranında değişme olmasıdır.

Aslında Durkheim'ın toplumsal olgular kuramı ile beyin ve zihin arasındaki ilişki hakkındaki mevcut kuramlar arasında güçlü benzerlikler bulunmaktadır (Sawyer, 2002). Her iki kuram, karmaşık, sürekli değişen sistemlerin, "sistemin bileşen birimlerinin tam ve eksiksiz bir betimlenişiyle tahmin edilemeyecek" yeni özellikler sergilemeye başlayacakları şeklindeki fikri kullanır (Sawyer, 2002:228). Modern felsefenin, zihnin, beyin işlevlerinden başka bir şey olmadığını varsaymasına karşın şu görüş ortaya konulmaktadır; beyindeki bağlantıların karmaşıklığı, bireylerin sinir hücreleri ile açıklanamayan, gerçekliğin yeni bir düzeyi olan zihni oluşturur. Durkheim'ın görüşü, tam olarak şuydu: bireyler arasındaki etkileşimlerin karmaşıklığı ve yoğunluğu, birey açısından açıklanmayacak yeni bir gerçeklik düzeyinin ortaya çıkışına neden olur. Bu yüzden, Durkheim, normlar, değerler, kültür ve paylaşılan çeşitli toplumsal-psikolojik fenomenleri kuşatan maddi olmayan toplumsal olgularla ilgili modern bir kavrayışa sahipti (Emirbayer, 1996).

Toplumsal İşbölümü

Toplumsal İşbölümü (Durkheim, 1893/1964; Gibbs, 2003) sosyolojinin ilk klasiği olarak adlandırılmıştır (Tiryakian, 1994). Durkheim bu eserde bireyler ile toplum arasındaki modern ilişkinin gelişiminin izini sürmüştür. Durkheim, daha özel olarak, kendisinin yeni sosyoloji bilimini, o dönemde birçoklarının modern ahlak bunalımı olarak gördükleri şeyi incelemek için kullanmak istedi. Birinci baskıya önsöz şöyle başlar; "Her şeyden önce bu kitap, ahlak yaşantısının olgularını, pozitif bilimlerin yöntemlerine göre ele almaya yönelik bir çabadır".

Durkheim'ın zamanında Fransa'da yaygın bir ahlak bunalımı hissi vardı. Fransız Devrimi, kendisini çoğunlukla geleneksel otoriteye ve dini inançlara bir saldırı olarak ortaya koyan, bireyin hakları üzerine bir odaklanmanın öncüsü oldu. Bu eğilim,

devrimci hükümetin yıkılışından sonra bile devam etti. Ondokuzuncu yüzyılın ortasında birçokları, insanların toplumu değil yalnızca kendilerini düşündükleri için toplumsal düzenin tehlike altında olduğu fikrine sahipti. Fransız Devrimi ile Durkheim'ın olgunluğu arasındaki 100 yıldan daha az süre içinde Fransa, üç monarşi, iki imparatorluk ve üç cumhuriyet yaşadı. Bu rejimler, ondört anayasa yaptı. Ahlak bunalımı hissi, Durkheim'ın doğduğu yerin Prusya'ya katılmasını da kapsayan 1870'de Prusya'nın Fransa'yı ezici bir şekilde bozguna uğratmasıyla doruk noktasına çıktı. Bunu, Paris Kümünü olarak bilinen kısa-ömürlü ve şiddete dayanan devrim izledi.[2] Hem bozgundan hem de sonraki isyandan, başıboş bireycilik sorunu suçlu bulundu.

Auguste Comte, birçok olayın artan işbölümüne dayandırılabileceğini ileri sürdü. Daha basit toplumlarda insanlar, temel olarak, çiftçilik gibi aynı şeyi yaparlar; ortak deneyimleri paylaşırlar ve sonuç olarak ortak değerlere sahip olurlar. Bunun tersine modern toplumda herkesin farklı bir işi vardır. Farklı insanlara uzmanlaşmış görevler verildiğinde onlar artık ortak deneyimler yaşamazlar. Bu çeşitlilik, bir toplum için gerekli olan, paylaşılan ahlak inançlarını ortadan kaldırır. Sonuçta insanlar, toplumun gereksinim duyduğu zamanlarda özveride bulunmayacaklardır. Comte, sosyolojinin, toplumsal uyumu tekrar sağlayacak yeni bir sözde-din yarattığını ileri sürdü. *Toplumsal İşbölümü*, büyük ölçüde Comte'un çözümlemesinin reddedilişi olarak görülebilir (Gouldner, 1962). Durkheim, işbölümünün, yeni bir toplumsal ahlak türü olacak kadar toplumsal ahlakın kayboluşunu temsil etmediğini iddia eder.

İşbölümü'nün tezi şudur, modern toplumu, temelde aynı şeyleri yapan insanlar arasındaki benzerlikler bir arada tutmaz. Bunun yerine, insanları, birbirine bağımlı olmaya zorlayarak bir araya çeken işbölümünün kendisidir. İşbölümünün, dayanışma duygusunu aşındıran ekonomik bir gereklilik olduğu görünür ancak Durkheim (1893/1964:17) şunu ileri sürdü, "onun sağladığı ekonomik hizmetler, onun yaptığı ahlaki etki ile karşılaştırıldığında önemsizdir ve onun gerçek işlevi, iki ya da daha fazla insan arasında bir dayanışma duygusu yaratmaktır."

Mekanik ve Organik Dayanışma

İşbölümündeki değişimin toplumun yapısı için çok büyük anlamları vardır. Durkheim en en çok, toplumsal dayanışmanın değişen biçimiyle, başka bir ifadeyle toplumun bir arada tutulmasının değişen biçimiyle ve toplumun üyelerinin kendilerini bir bütünün parçası olarak nasıl gördükleriyle ilgilendi. Durkheim, bu farklılığı yakalamak için iki dayanışma tipinden —mekanik ve organik— bahsetti. *Mekanik* dayanışmanın nitelendirdiği bir toplum, birlik oluşturur çünkü tüm insanlar genellemecidir. İnsanlar arasındaki bağ, tüm insanların benzer etkinlikler yerine getirmesi ve benzer sorumluluklarının olmasıdır. Bunun tersine, *organik* dayanışmanın nitelendirdiği bir toplumu, insanlar arasındaki farklılıklar, tümünün farklı görevler ve sorumluluklarının olması bir arada tutar.[3]

Modern toplumda insanlar, görece sınırlı kapsamı olan görevler yapmaları nedeniyle hayatta kalmak için birçok başka insana gereksinim duyarlar. Avcı-baba ve yiyecek toplayıcı-annenin başında bulunduğu ilkel aile, pratik olarak kendine-yeterlidir ancak modern aile, market, fırıncı, kasap, araba tamircisi, öğretmen, polis memuru ve

2 Marx, Paris Komünü'nün kanlı bir şekilde bastırılmasından önce onu proletarya devriminin habercisi olarak gördü.
3 Spencer'ın evrimci kuramıyla bir karşılaştırma için bkz. Perrin (1995)



EMILE DURKHEIM

Kısa Yaşam Öyküsü

Emile Durkheim, 15 Nisan 1858'de Fransa'da Epinal'de doğdu. Uzun bir geçmişe dayanan hahamlar soyundandı ve bir haham olmak için çalıştı fakat ergenlik döneminde, mirasını büyük ölçüde reddetti (Strenski, 1997:4). Zamandan itibaren yaşantısı boyunca dine ilgisi teolojik olmaktan çok akademikti (Mestrovic, 1988). Sadece dini eğitiminden değil aynı zamanda genel eğitimi ve bu eğitimin edebi ve estetik konulara vurgusundan hoşnutsuzdu. Bilimsel yöntemler konusunda ve toplumsal yaşantıyı yönlendirmek için gereksinim duyulan ahlaki ilkeler konusunda eğitimin özlemini çekti. Felsefe alanında geleneksel akademik bir kariyeri reddetti ve bunun yerine, toplumun ahlaki kılavuzluğuna katkıda bulunmak için gereksinim duyulan bilimsel eğitim almaya çabaladı. Bilimsel sosyolojiye ilgi göstermesine karşın o dönemde hiçbir sosyoloji alanı yoktu. Bundan dolayı 1882 ile 1887 arasında Paris bölgesindeki bazı taşra okullarında felsefe öğretti.

Bilime yönelik açlığı, Wilhelm Wundt'un öncülüğünü yaptığı bilimsel psikolojinin etkisine kapıldığı Almanya'ya bir seyahat ile birlikte daha da arttı (Durkheim, 1887/1993). Durkheim, Almanya'ya seyahatinden sonra, kısmen oradaki deneyimlerine dayalı olarak birçok yayın yaptı (R. A. Jones, 1994). Bu yayınlar 1887'de Bordeaux Üniversitesi'ndeki felsefe bölümünde göreve başlamasına yardımcı oldu (Pearce, 2005). Durkheim, bir Fransız üniversitesinde toplum bilimi alanında ilk dersi verdi. Bu, etkileyici bir başarıydı. Çünkü daha on yıl önce, bir öğrencinin doktora tezinde Auguste Comte'un adını anmasına karşı kızgın bir tavır sergilenmişti. Bununla birlikte, Durkheim'ın temel sorumluluğu, öğretmenlerin eğitimi alanında dersler vermekti ve onun en önemli dersi ahlak eğitimi alanındaydı. Onun amacı, bir ahlak sistemini eğitimcilere anlatmaktı. Fransız toplumunda kendi çevresinde gördüğü ahlaki bozulmayı, bu eğitimcilerin tersine çevirmeye yardımcı olma çabasına gireceklerini ve bu sistemi genç insanlara aktaracaklarını umut etti.

Bunu izleyen yıllara, Durkheim'ın bir dizi kişisel başarısı damgasını vurdu. 1893'te Montesquieu üzerine Latince tezinin yanı sıra Fransızca doktora tezi, *Toplumsal İşbölümü*'nü yayınladı (Durkheim, 1892/1997; W. Miller, 1993). Başlıca yöntembilimsel görüşlerini anlattığı *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* 1895'te basıldı, bunu *İntihar* araştırmasındaki yöntemlerin ampirik olarak uygulanması izledi (1897'de). 1896'ya gelindiğinde Bordeaux'da bir profesör olmuştu. 1902'de meşhur Fransız üniversitesi Sorbonne'a davet edildi ve 1906'da eğitim bilimi profesörü unvanını aldı, bu unvan 1913'de eğitim ve sosyoloji bilimi profesörü olarak değiştirildi. Diğer ünlü eseri olan *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri* 1912'de yayınlandı.

Durkheim bugün çok sıklıkla siyasal bir muhafazakâr olarak düşünülür ve onun sosyoloji içindeki etkisi kesinlikle muhafazakâr bir etki olmuştur. Fakat o, kendi zamanında bir liberal olarak kabul edildi ve bunun örneğini de askeri mahkemede vatana ihanetten yargılanması birçokları tarafından anti-Semitik bir yargılama olarak kabul edilen Yahudi Albay Alfred Dreyfus'un savunmasında açıktan aktif rol oynamasıyla gösterdi (Farrel, 1997).

Dreyfus davası, özellikle bu davada belirleyici olan anti-Semitizm, Durkheim'ın çok gücüne gitti. Fakat Durkheim, bu anti-Semitizmi Fransız halkı arasındaki ırkçılığa

bağlamadı. Ona göre anti-Semitizmin ayırıcı özelliği, Fransız toplumunun bütünüyle karşı karşıya kaldığı ahlaki hastalığın bir belirtisiydi (Bimbaum ve Todd, 1995). O şunları söyledi:

> Toplum acı çektiğinde, rahatsızlığından sorumlu tutacağı, talihsizliklerinin öcünü alacağı birilerini bulma gereksinimi hisseder: ve kamuoyunun hâlihazırda kendilerine karşı ayrımcılık yaptığı kişilere doğal olarak bu rol verilir. Bunlar, kefaret ödeyen kurbanlar olarak hizmet eden paryalardır. Bu yorumda beni, Dreyfus davasının sonucunun 1894'te kutlanma biçimi doğrular. Bulvarlarda bir coşku seli vardı. İnsanlar, ortak bir acının nedeni olması gereken şeyi kutladılar. Onlar en azından, içinde yaşadıkları ekonomik sorunlar ve ahlaki sıkıntılardan kimleri sorumlu tutacaklarını bildiler. Sıkıntıların kaynağı Yahudilerdi. Suçlama resmi olarak kanıtlandı. Bu olayın kendisiyle birlikte, hâlihazırda her şey daha iyiye gidiyor göründü ve insanlar teselli buldu
>
> (Lukes, 1972:345)

Böylece, Durkheim'ın Dreyfus davasına ilgisi, ahlakla ve modern toplumun karşı karşıya kaldığı ahlaki krizle derinlemesine ve yaşam boyu süren ilgisinden kaynaklandı.

Durkheim'a göre Dreyfus davasına ve buna benzer krizlere cevap, toplumdaki ahlaki kargaşayı sona erdirmede yatar. Bu hızlıca veya kolayca yapılamayacağı için Durkheim, başkalarına karşı nefreti kışkırtanların şiddetli bir şekilde bastırılması ve halka kendisinin nasıl yanlış yönlendirildiğini gösterecek hükümet çabaları gibi daha özel eylemler önerdi. İnsanlara "düşündüklerini yüksek sesle ilan etmelerini ve kitlesel çılgınlık karşısındaki savaşta zafer elde etmek için bir araya gelmelerini" tavsiye etti (Lukes, 1972:347).

Durkheim'ın (1928/1962) sosyalizme ilgisi de onun muhafazakâr olduğu fikrine karşı bir kanıt olarak kabul edilir fakat onun sosyalizmi, Marx ve peşinden gidenlerin ilgilendikleri sosyalizmden çok farklıydı. Aslında Durkheim, Marxizmi bir dizi "tartışılabilir ve modası geçmiş hipotez" olarak nitelendirdi (Lukes, 1972:323). Durkheim'a göre sosyalizm, bilimsel ahlak yoluyla toplumun ahlaki yenilenmesini amaçlayan bir hareketi temsil ediyordu. Kısa-dönemli siyasal yöntemler veya sosyalizmin ekonomik yönleriyle ilgilenmedi. Proletaryayı, toplumun kurtuluşu olarak görmedi ve tahrik veya şiddete büyük ölçüde karşı çıktı. Durkheim için sosyalizm, bizim çoğu zaman sosyalizm olarak düşündüğümüz şeyden çok farklıydı; sosyalizm basitçe, içinde bilimsel sosyoloji tarafından keşfedilen ahlak ilkelerinin uygulandığı bir sistemi temsil ediyordu.

Bu kitap boyunca göreceğimiz gibi Durkheim, sosyolojinin gelişimi üzerinde derin bir etkiye sahipti fakat onun etkisi bununla sınırlı değildi (Halls, 1996). Onun başka alanlar üzerindeki etkisinin çoğu, 1898'de kurduğu *L'année sociologique* dergisi yoluyla oluştu. Durkheim'ın merkezinde yer aldığı derginin etrafında entelektüel bir çevre ortaya çıktı. Bu çevre vasıtasıyla Durkheim ve fikirleri, antropoloji, tarih (özellikle "Annales okulu" [Nielsen, 2005b]), dilbilim ve psikoloji —onun bu alana yönelik ilk saldırıları dikkate alındığında bir ölçüde ironik olarak— gibi alanları etkiledi.

Fransız entelektüel çevrelerde yaygın bir beğeni gören Durkheim, 15 Kasım 1917'de öldü. Ancak, bundan yirmi yıl sonra Talcott Parsons'ın *Toplumsal Eylemin Yapısı* (1937) yayınlanana kadar Durkheim'ın eseri, Amerikan sosyolojisi üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olmadı.

TABLO 3.1

Kolektif Bilincin Dört Boyutu

Dayanışma	Hacim	Yoğunluk	Katılık	İçerik
Mekanik	Tüm Toplum	Yüksek	Yüksek	Dinsel
Organik	Belirli gruplar	Düşük	Düşük	Ahlaki Bireycilik

benzerine gereksinim duyar. Modern toplumda yaşayan insanlar başkalarının sağladığı türden hizmetlere gereksinim duyarlar. Durkheim'a göre modern toplumu, bu nedenle, insanların uzmanlaşması ve birçok başkalarının hizmetlerine gereksinim duymaları bir arada tutar. Uzmanlaşma, sadece bireyleri değil aynı zamanda grupları, yapıları ve kurumları kapsar.

Durkheim, ilkel toplumların, daha güçlü bir kolektif bilince yani daha fazla paylaşılan anlayışlar, normlar ve inançlara sahip olduklarını ileri sürdü. Artan işbölümü, kolektif bilincin azalmasına neden olmuştur. Kolektif bilinç, organik bir dayanışmanın olduğu toplumlarda, mekanik dayanışmanın olduğu toplumlardan çok daha az önemlidir. Modern toplumda insanları işbölümünün bir arada tutması ve bunun sonucunda, başkalarının yerine getirdiği işlevlere gereksinim duyulması, paylaşılan ve güçlü bir kolektif bilincin insanları bir arada tuttuğu toplumlardan daha fazla olasıdır. Bununla birlikte, organik toplumlar bile kolektif bir bilince sahiptir ancak bu bilinç, daha fazla bireysel farklılıklara olanak tanıyan daha zayıf bir biçimdedir.

Anthony Giddens (1972), iki tip toplum içinde kolektif bilincin, dört boyutta —hacim, yoğunluk, katılık ve içerik (bakınız Tablo 7.1)— farklılıklarının ortaya konulabileceğini ifade eder. *Hacim*, kolektif bilincin kuşattığı insanların sayısına; *yoğunluk*, insanların onu ne kadar derinden hissettiğine; *katılık*, onun ne kadar açıklıkla tanımlandığına ve *içerik*, iki toplum tipi içinde kolektif bilincin aldığı biçime işaret eder. Mekanik bir dayanışmanın nitelendirdiği bir toplumda kolektif bilinç, neredeyse tüm toplumu ve onun tüm üyelerini kapsar; ona büyük bir yoğunlukla inanılır; aşırı derecede katıdır ve onun içeriği son derece dini bir niteliğe sahiptir. Organik dayanışmanın olduğu bir toplumda kolektif bilinç, belirli gruplarla sınırlıdır; bu bilince, çok daha az yoğunlukla bağlılık vardır; bu bilinç çok katı değildir ve onun içeriği, bireyin öneminin ahlaki bir ilkeye yükselişiyle ilişkilidir.

Dinamik Yoğunluk

Durkheim'a göre işbölümü, maddi bir toplumsal olguydu çünkü toplumsal dünyadaki etkileşimlerin bir tarzıydı. Yukarıda gösterildiği gibi, toplumsal olguların, başka toplumsal olgularla açıklanması gerekir. Durkheim, mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçişin nedeninin dinamik yoğunluk olduğuna inadı. Bu kavram, bir toplumdaki insanların sayısına ve onlar arasında meydana gelen etkileşimlerin miktarına işaret eder. Daha fazla insan, kıt kaynaklara yönelik artan rekabet demektir ve daha fazla etkileşim, toplumun temelde benzer bileşenleri arasında daha yoğun bir mücadele demektir.

Dinamik yoğunlukla bağlantılı sorunlar genellikle farklılaşma ve en sonunda yeni örgüt biçimlerinin ortaya çıkışı yoluyla çözüme kavuşturulur. İşbölümünün yükselişi, insanların birbirleriyle çatışmalarına değil birbirlerini tamamlamalarına olanak sağlar. Üstelik artan işbölümü daha fazla verimliliğe yol açar ve bunun sonucunda kaynakların artması onlar üzerindeki rekabeti daha barışçıl hale getirir.

Bu durum, mekanik ve organik dayanışma arasındaki son bir farklılığa işaret eder. Organik dayanışmanın olduğu toplumlarda daha az rekabet ve daha fazla farklılaşma, insanların daha fazla işbirliği yapmalarına ve onların tümünün aynı kaynak altyapısı tarafından desteklenmesine olanak sağlar. Bu nedenle, farklılık, insanlar arasında daha yakın bağlara, benzerliğin sağladığından bile daha fazla olanak sağlar. Böylece, organik dayanışmanın nitelendirdiği bir toplumda mekanik dayanışmanın nitelendirdiği bir toplumda varolandan hem daha fazla dayanışma hem de daha fazla bireysellik vardır (Rueschemeyer, 1994). Böylece bireysellik, yakın toplumsal bağların karşıtı değil onlar için bir gerekliliktir (Muller, 1994).

Baskıcı ve Onarıcı Hukuk

İşbölümü ve dinamik yoğunluk, maddi toplumsal olgulardır ancak Durkheim'ın temel ilgisi, maddi olmayan toplumsal olgular olan dayanışma biçimlerine yönelikti. Durkheim, maddi olmayan toplumsal olguları özellikle kolektif bilinç gibi kuşatıcı bir şeyi doğrudan araştırmanın zor olduğunu düşündü. Sosyolog, maddi olmayan toplumsal olguları araştırmak için maddi olmayan toplumsal olguların doğasını ve onlardaki değişimleri yansıtan maddi toplumsal olguları incelemelidir. Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*'nde mekanik dayanışmanın olduğu toplumlardaki hukuk ile organik dayanışmanın olduğu toplumlardaki hukuk arasındaki farklılıkları araştırmayı seçti (Cotterrell, 1999).

Durkheim, mekanik dayanışmanın olduğu bir toplumun ayırt edici özelliğinin, *baskıcı hukuk* olduğunu ileri sürdü. Bu tip toplumda insanlar çok benzer oldukları için ve ortak bir ahlaka inanmaya yönelik güçlü bir eğilim gösterdikleri için paylaştıkları değer sistemine karşı işlenen herhangi bir suçun, çoğu birey için önemli olması muhtemeldir. Herkesin, işlenen suçu hissetmesi ve ortak ahlak değerlerine derinden inanması nedeniyle kolektif ahlak sistemini ihlal eden herhangi bir eylem dolayısıyla suç işleyen bir kimsenin ağır bir şekilde cezalandırılması olasıdır. Hırsızlık, suçlunun elinin kesilmesine yol açabilir; dine küfretme, dilin kesilmesiyle sonuçlanabilir. Ahlak sistemine karşı işlenen küçük suçların bile şiddetli bir cezalandırma ile karşılaşması olasıdır.

Bunun tersine, organik dayanışmanın olduğu bir toplumun ayırt edici özelliği, suçu işleyenlerin suçlarını telafi etmelerini gerektiren onarıcı hukuktur. Bu tür toplumlarda suçların, ahlak sisteminin kendisine karşı değil belirli bir bireye veya toplum kesimine karşı işlendiğinin düşünülmesi muhtemeldir. Zayıf bir ortak ahlak olduğu için çoğu insan, yasanın herhangi bir ihlal edilişine karşı duygusal olarak tepki vermez. Organik bir toplumda, suç işleyenlerin, ortak ahlaka karşı her suç için şiddetli olarak cezalandırılmaları yerine onların eylemlerinden zarar görenlerin zararlarını karşılamaları istenir. Bazı baskıcı yasalar (örneğin ölüm cezası) organik dayanışmayla birlikte varolmaya devam ettiği halde özellikle daha az önemli suçlarla ilişkili olarak onarıcı hukuk hakimdir.

Özetle, *İşbölümü*'nde Durkheim, modern toplumda ahlaki dayanışma biçiminin kaybolmadığını, değiştiğini ileri sürer. Daha fazla bağımsızlığa ve daha yakın, daha az rekabetçi ilişkilere olanak tanıyan ve onarmaya dayanan yeni bir hukuk biçimine yol açan yeni bir dayanışma biçimine sahip oluruz. Bununla birlikte bu kitap, modern toplumu kutlamaktan çok uzaktı. Durkheim, bu yeni dayanışma biçiminin, toplumsal patolojilerin belirli türlerine yatkın olduğunu ileri sürdü.

Normal ve Patolojik

Sosyoloğun sağlıklı ve patolojik toplumları ayırt edebileceği iddiası Durkheim'ın iddialarının muhtemelen en tartışmalı olanıydı. Durkheim, *İşbölümü*'nde bu fikri kullandıktan sonra, başka şeylerle birlikte bu fikri yenilemeye ve savunmaya çabaladığı *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* (*The Rules of Sociological Method*) (1895/1982) kitabını yazdı. Sosyoloğun aynı aşamada bulunan başka toplumlarda benzer koşullar bulacağı için sağlıklı bir toplumun ayırt edilebileceğini ileri sürdü. Bir toplumun normal olarak bulunandan ayrılması onun muhtemelen patolojik olmasıdır.

O dönemde bu fikre saldırıldı ve bugün onu onaylayan az sayıda sosyolog vardır. Durkheim bile, *Kuralları*'nın "İkinci Baskısına Özsöz"ü yazdığı zaman onu savunmaya çalışmadı: "Bu kitabın yol açtığı diğer tartışmalara dönmek yararsızdır çünkü onlar, esaslı herhangi bir şeye değinmez. Yöntemin genel yönelimi, toplumsal tipleri sınıflandırmak veya normal olanı patolojik olandan ayırt etmek için tercih edilen prosedürlere bağlı değildir" (1895/1982:45).

Yine de Durkheim'ın bu argümandan türettiği ilginç bir fikir vardır: suçun, patolojik olmaktan ziyade normal olduğu şeklindeki fikir (Smith, 2008). O, suçun her toplumda bulunduğu için normal olması ve yararlı bir işlevi sağlaması gerektiğini ileri sürdü. Suçun, toplumların kolektif bilinçlerini tanımlamalarına ve tasvir etmelerine yardımcı olduğunu ileri sürdü: "Örnek gösterilen ve kusursuz olan bir manastır içinde bir azizler topluluğunu hayal edin. Bu manastır içinde aslında suç bilinmeyecektir ancak sıradan insana önemsiz görünen hatalar, sıradan bilinçlerde normal suçun neden olduğuyla aynı skandala neden olacaktır. Eğer o topluluğun bundan dolayı yargılama ve cezalandırma gücü varsa, bu edimleri suç olarak nitelendirecektir ve onlara böyle yaklaşacaktır" (1895/1982:100).

İşbölümü içinde patoloji fikrini, modern toplumda işbölümünün aldığı "anormal" biçimlerin bazılarını eleştirmek için kullandı. Üç anormal biçim saptadı: (1) anomik işbölümü, (2) zorlanmış işbölümü ve (3) zayıf bir şekilde koordine edilen işbölümü. Durkheim, Comte ve başkalarının işbölümüyle özdeşleştirdikleri modernliğin ahlaki bunalımına, gerçekte bu anormal biçimlerin neden olduğunu ileri sürdü.

Anomik işbölümü, yalıtılmış bireyselliği kutsayan ve insanlara ne yapmaları gerektiğini söylemekten uzak duran bir toplumda düzenlemenin olmayışına işaret eder. Durkheim, daha sonra tartışılan intihar üzerine çalışmasında bu *anomi* kavramını daha da geliştirir. Her iki eserde bu terimi, insanların yeterli ahlaki kısıtlamalardan yoksun oldukları toplumsal koşulları kastetmek için kullanır (Bar-Haim, 1997; Hilbert, 1986). Durkheim'a göre modern toplum, her zaman anomiye yatkındır ancak anomi, toplumsal ve ekonomik bunalım dönemlerinde etkinlik kazanır.

İnsanlar, mekanik dayanışmanın güçlü ortak ahlakiliği olduğunda, uygun ve

kabul edilebilir davranışın ne olduğu ve ne olmadığıyla ilgili belirgin bir kavrayışa sahip olmayabilirler. İşbölümü, modern toplumda, kaynaşmanın bir kaynağı olduğu halde ortak ahlakiliğin zayıflamasını tümüyle telafi edemez. Bireyler, yalıtılmış hale gelebilirler ve son derece uzmanlaşmış etkinliklerle bağlantılarını koparabilirler. Onlar, çevrelerinde çalışan ve yaşayanlarla ortak bir bağa sahip olduklarını düşünmekten çok daha kolay bir şekilde uzaklaşabilirler. Bu anomiye neden olur. Organik dayanışma, bu özel "patoloji"ye yatkınıdır ancak Durkheim'ın bunu anormal bir durum olarak gördüğünü anımsamak önemlidir. Modern işbölümünün, insanları yalıtılmış ve anlamsız görevlere ve konumlara indirgemekten ziyade artan ahlaki etkileşimleri destekleme kapasitesi vardır.

Durkheim, insanların kendilerine ne yapılması gerektiğini söyleyen kurallara ve düzenlemelere gereksinim duyduklarına inandığı halde ikinci anormal biçimi, çatışmaya ve yalıtılmaya yol açabilen ve bu nedenle anomiyi artıran bir kural türüne karşılık geliyordu. Bunu, *zorlanmış işbölümü* olarak adlandırdı. Bu ikinci patoloji, çağdışı normların ve beklentilerin, bireyleri, grupları ve sınıfları, uygun olmadıkları konumlara zorlayabileceklerine işaret eder. Yetenek ve niteliğe bakmaksızın gelenekler, ekonomik güç veya statüler, hangi işleri kimlerin yapacağını belirleyebilir. Burası Durkheim'ın Marxçı görüşe en çok yaklaştığı yerdir:

> Eğer toplumda bir sınıf, yaşamak için hizmetleri karşılığında herhangi bir ücreti almaya zorlanırken diğer bir sınıf, kendi tasarrufunda bulunan kaynaklar ama bir çeşit toplumsal üstünlüğün zorunlu sonucu olmayan kaynaklar nedeniyle bu durumu es geçerse, bu ikinci sınıf, birincisi üzerinde hukuk açısından adaletsiz bir avantaja sahip olur.
>
> (Durkheim, 1895/1982:319)

Son olarak, anormal işbölümünün üçüncü biçimi, farklı insanların yerine getirdikleri uzmanlaşmış işlevler *zayıf bir şekilde koordine edildiği* zaman belirginleşir. Yine Durkheim, insanların birbirine bağımlılığından kaynaklanan organik dayanışma üzerinde durur. Eğer insanların uzmanlaşmaları, artan bağımlılığa değil basitçe yalıtılmaya yol açarsa işbölümü, toplumsal dayanışmaya yol açmayacaktır

Adalet

Modern toplumda işbölümü, ahlaki ve dayanışmacı bir güç olarak işlev gördüğü için anominin, zorlanmış işbölümünün ve hatalı koordine edilen uzmanlaşmanın ele alınması gerekir. Modern toplumları artık, paylaşılan deneyimler ve ortak inançlar bir arada tutmaz. Bunun yerine, modern toplumlar kendi farklılıkları aracılığıyla bir arada tutulurlar ancak bu durum, bu farklılıklara, karşılıklı bağımlılığı destekleyecek biçimde olanak tanıdığı sürece geçerlidir. Durkheim'a göre bunun kilit noktası toplumsal adalettir:

> Böylece, en gelişmiş toplumların görevi, adaleti yerine getirmektir. ... Tıpkı, ilk toplumların fikrinin, içinde bireyin yutulduğu, mümkün olduğunca ortak bir yaşam yaratmak ve sürdürmek olduğu gibi bizim idealimiz, toplumsal olarak tüm yararlı güçlerimizin özgür gelişimini sağlayacak şekilde toplumsal ilişkileri daha fazla adilleştirmektir.
>
> (Durkheim, 1893/1964:387)

Ahlak, toplumsal dayanışma, adalet —bunlar yeni filizlenmeye başlayan bir alandaki ilk kitabın önemli temalarıydı. Durkheim, eserlerinde bu fikirlere tekrar dönecekti ancak onlara bir bütün olarak toplum açısından tekrar bakmayacaktı. İkinci kitabı olan *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda (1895/1982:184) sosyolojinin kendisinin işbölümüne tabi olacağını ve uzmanlıkların bir toplamı olacak şekilde parçalara ayrılacağını öngördü. Bunun, sosyolojide artan karşılıklı bağımlılığa ve organik dayanışmaya yol açıp açmadığı hala açık bir sorudur.

İntihar

Durkheim'ın intihar araştırması, bir sosyoloğun kuram ile araştırmanın bağlantısını nasıl kurması gerektiğiyle ilgili paradigmasal bir örnektir (Merton, 1968). Gerçekten de Durkheim, "Özsöz"de bu araştırmayı sadece belirli bir sorunun anlaşılmasına katkıda bulunmak için değil aynı zamanda kendisinin yeni sosyoloji yönteminin bir örneğini sunmak için amaçladığına açıklık getirir. (Yayınlanmasından yaklaşık 100 yıl sonra *İntihar*'la ilgili bir dizi değerlendirme için bkz. Lester, 1994).

Durkheim, intiharı, kendisiyle ilgili elde edilebilir oldukça yararlı veri bulunan, görece somut ve spesifik bir olgu olduğu için araştırmayı seçti. Bununla birlikte, Durkheim'ın intiharı araştırmasının en önemli nedeni, yeni sosyoloji biliminin gücünü kanıtlamaktı. İntihar, genellikle en özel ve kişisel bir edim olarak görülür. Durkheim, intihar gibi görünüşte bireysel bir edimi açıklamada sosyolojinin bir rolünün olduğunu gösterebildiği takdirde sosyolojinin alanını, sosyolojik çözümlemeye çok daha açık görünen olguları kapsayacak şekilde genişletmenin görece kolay olacağına inandı.

Durkheim bir sosyolog olarak herhangi bir bireyin niçin intihar ettiğiyle ilgilenmedi (bunun bir eleştirisi için bkz. Berk, 2006). Bu, psikologlara bırakılacaktı. Bunun yerine Durkheim, *intihar oranları*ndaki farklılıkları açıklamaya ilgi duydu; yani niçin bir grubun diğerinden daha yüksek bir intihar oranının olduğuna ilgi duydu. Psikolojik veya biyolojik etmenler, bir grup içinde belirli bir bireyin niçin intihar ettiğini açıklayabilir ancak Durkheim, niçin bir grubun diğerinden daha yüksek intihar oranının olduğunu sadece toplumsal olguların açıklayabileceğini varsaydı (Bu yaklaşımın bir eleştirisi ve intiharın araştırılmasında kültürel ve psikolojik etmenlerin hesaba katılması gerektiğine dair bir görüş için bkz. Hamlin ve Brym, 2006).

Durkheim, intihar oranlarını değerlendirmenin birbiriyle ilişkili iki yolunu önerdi. Bir yol, farklı toplumları veya başka türden bütünlükleri karşılaştırmaktır. Diğer bir yol, aynı bütünlükte zaman içindeki intihar oranındaki değişimi ele almaktır. Kültürler arası veya tarihsel olarak her iki durumda da argümanın mantığı temelde aynıdır. Bir gruptan diğerine veya bir zaman döneminden diğerine intihar oranlarında değişiklik varsa Durkheim bu farklılığın sosyolojik etmenlerdeki, özellikle toplumsal akımlardaki değişikliğin sonucu olduğuna inandı. Durkheim, bireylerin intihar etmek için sebeplerinin olabileceğini kabul etti ancak bu sebepler gerçek neden değildir: "Onların, bireyin zayıf noktalarını gösterdikleri söylenebilir; kendi kendini yok etme itkisini taşıyan dış akım en kolay şekilde bu noktalardan giriş yapar. Ancak onlar, bu akımın kendisinin parçası değillerdir ve sonuç olarak onu anlamamıza yardımcı olamazlar" (1897/1951:151).

Durkheim, *İntihar*'a, intiharın nedenleriyle ilgili bir dizi alternatif fikri sınama ve reddetme yoluyla başlar. Bunlar arasında bireysel psikopatoloji, alkolizm, ırk, kalıtım ve iklim vardır. Durkheim'ın argümanlarının tümü ikna edici değildir (Durkheim'ın alkolizm aleyhindeki görüşünün bir incelenişi için örneğin bkz. Skog, 1991). Bununla birlikte, önemli olan, onun dışsal etmenler olarak gördüğü şeyleri ampirik olarak devre dışı bırakan yöntemidir böylece o, en önemli nedensel değişkenler olarak düşündüğü şeylere ulaşabilirdi.

Buna ek olarak Durkheim, çağdaşlarından biri olan Fransız sosyal psikolog Gabriel Tarde (1843-1904) ile bağlantılı öykünme kuramını inceledi ve onu reddetti. Öykünme kuramı, insanların, başkalarının eylemlerine öykündükleri için intihar ettiklerini (ve çok çeşitli başka eylemlere giriştiklerini) ileri sürer. Bu sosyal-psikolojik yaklaşım, Durkheim'ın toplumsal olgular üzerinde odaklanışının en büyük rakibiydi. Sonuç olarak Durkheim, onu gözden düşürmek için büyük çabalar gösterdi. Örneğin Drukheim şöyle akıl yürüttü: öykünme gerçekten önemli olsaydı, yüksek intihar oranı olan bir ülkenin komşusu olan ulusların da yüksek intihar oranlarına sahip olduklarını bulmamız gerekirdi ancak verilerin incelenişi bu tür bir ilişkinin varolmadığını gösterdi. Durkheim, bazı bireysel intiharların öykünmenin sonucu olabileceğini itiraf etti ancak bu, genel intihar oranı üzerinde anlamlı bir etkisi olmayan önemsiz bir etmendir

Durkheim, şu sonuca vardı; intihar oranlarındaki farklılıklardaki kritik etmenler, toplumsal olguların düzeyindeki farklılıklarda bulunur. Farklı gruplar, farklı toplumsal akımları üreten farklı kolektif duygulara[4] sahiptir. Bireyin intihar hakkındaki kararını etkileyen bu toplumsal akımlardır. Başka bir ifadeyle, kolektif duygulardaki değişimler, toplumsal akımlardaki değişimlere yol açar, bu ise intihar oranlarındaki değişimlere yol açar.

İntiharın Dört Tipi

Durkheim'ın intihar kuramı, intihar tipleri ile onun altını çizdiği iki toplumsal olgu —bütünleşme ve düzenleme— arasındaki ilişkiyi incelediğimizde daha açık görülebilir (Pope, 1976). Bütünleşme, topluma bağlılığımızın gücüne işaret eder. Düzenleme, insanlar üzerindeki dışsal kısıtlamanın derecesine işaret eder. Durkheim'a göre bu iki toplumsal akım, sürekli değişkenlerdir ve bu akımlardan herhangi biri, çok düşük veya çok yüksek derecede olduğunda intihar oranları yükselir. Bu nedenle dört çeşit intiharla karşılaşırız (bkz. Tablo 7.2). Yüksek derecede bütünleşmede ortaya çıkan intihar tipini Durkheim özgeci intihar olarak adlandırır. Düşük derecede bütünleşme, bencil intiharlarda artışa neden olur. Kaderci intihar, düzenlemeyle bağlantılıdır ve anomik intihar düşük derecede düzenlemeyle bağlantılıdır.

Bencil İntihar

Yüksek oranda *bencil intihar*ın (Berk, 2006), bireyin daha büyük toplumsal birimle çok iyi bütünleşmediği toplumlarda ve gruplarda bulunma olasılığı vardır. Bu bütünleşme eksikliği, bireyin toplumun parçası olmadığı şeklinde bir duyguya yola açar.

4 Durkheim, eserinde kolektif bilinç terimini kullanmaktan uzaklaşmaktadır ancak kolektif temsiller fikrini tam olarak geliştirmemiştir. *İntihar*'da kolektif duyguları kullanışı ile İşbölümü'nde kolektif bilinci kullanışı arasında özsel bir fark görmüyorum.

TABLO 3.2

Dört İntihar Tipi

Bütünleşme	Düşük	Bencil İntihar
	Yüksek	Özgeci İntihar
Düzenleme	Düşük	Anomik İntihar
	Yüksek	Kaderci İntihar

Durkheim, bir insanın en iyi yönlerinin —ahlakımız, değerlerimiz ve ahlak duygumuz— toplumdan geldiğine inandı. Bütünleşmiş bir toplum, bize bu şeyleri sağlamanın yanısıra günlük olarak küçük gurur kırıklıkları ve önemsiz hayal kırıklıklarının üstesinden gelmemizi sağlayan genel bir ahlaki destek hissi de sağlar. Bu olmaksızın en küçük hüsranda intihara eğilim duyarız.

Toplumsal bütünleşmenin eksikliği, kendine özgü toplumsal akımlar üretir ve bu akımlar, intihar oranlarında farklılıklara neden olur. Örneğin, Durkheim, "depresyon ve hayal kırıklığına" yol açan toplumsal çözülmeden söz etmiştir (1897/1951:214). Politikaya, gereksizlik duygusu egemen olur; ahlak, bireysel bir seçim olarak görülür ve popüler felsefeler, yaşamın anlamsızlığını vurgular. Bunun tersine, güçlü bir şekilde bütünleşmiş grup, intihar yöneliminden uzaklaştırır. Bütünleşmiş toplumların ürettiği toplumsal akımları kaplayan, koruyucu toplumsal akımlar, diğer şeyler arasında, insanlara yaşamlarının geniş anlamıyla ilgili bir duygu sağlama yoluyla bencil intiharın yaygın olarak meydana gelişine engel olurlar. Durkheim, dini gruplarla ilgili olarak bu durumu şöyle ifade eder:

> Din, kendi kendisini yok etme arzusuna karşı insanı korur. ... Dini oluşturan şey, tüm inananlar arasında ortak olan, geleneksel ve bu nedenle bağlayıcı özelliğe sahip belirli sayıda inancın ve pratiğin varoluşudur. Bu kolektif zihin durumları ne kadar çok sayıda ve güçlü olursa, dini topluluğun bütünleşmesi o kadar güçlü olur ve o topluluğun koruyucu değeri o kadar büyük olur.
>
> (Durkheim, 1897/1951:170)

Bununla birlikte Durkheim, tüm dinlerin intihardan korumayı aynı derecede sağlamadığını göstermiştir. Kilise topluluğundan daha fazla bireysel inancı vurgulayan ve topluluksal ritüellerden yoksun olan Protestan dinler, daha az koruma sağlamaya eğilim gösterirler. Onun ilkesel görüşü şudur; önemli olan dinle ilgili özel inançlar değil bütünleşme derecesidir.

Ayrıca Durkheim'ın istatistikleri, evli olmayanlar ve bu nedenle bir aile içinde daha az bütünleşmiş olanların intihar oranlarının artış gösterdiği halde devrimci veya ulusalcı coşkunun insanlara daha fazla anlam sağladığı zamanlarda olan savaşlar ve devrimler gibi ulusal politik kriz dönemlerinde bu oranların düştüğünü göstermiştir. O, tüm bunların tek ortak özelliğinin bütünleşme duygusu olduğunu ileri sürer.

Durkheim ilginç bir şekilde, bireyin, toplumsal kısıtlamaların etkisinden uzak olduğunun düşünüldüğü bencil intihar örneğinde bile toplumsal güçlerin önemli oldu-

ğunu ileri sürer. Eyleyenler hiçbir zaman kolektifliğin nüfuz alanının dışında değillerdir: "Bir insan ne kadar bireyselleştirilmiş olursa olsun her zaman kolektif bir şeyler -bu aynı abartılı bireycilikten kaynaklanan depresyon ve melankolinin kendisi- varlığını sürdürür. Artık insanın, toplulukla ilişkiye girmek için hiç bir şeyi kalmadığında o insan, topluluğu üzüntüyle etkiler" (Durkheim, 1897/1951:214). Bencil intihar örneği, edimlerin en bireyci, en özel olanlarında bile toplumsal olguların kilit belirleyiciler olduklarını gösterir.

Özgeci İntihar

Durkheim'ın tartıştığı ikinci intihar tipi, özgeci intihardır. Bencil intiharın, toplumsal bütünleşme çok zayıfken meydana gelmesi olasıyken, *özgeci intihar*ın, "toplumsal bütünleşme çok güçlü olduğu" zaman meydana gelmesi olasıdır (Durkheim, 1897/1951:217). Birey, tam olarak, intihar etmeye zorlanır.

Özgeci intiharın kötü şöhretli bir örneği, 1978'de Jonestown, Guyana'da Papaz Jim Jones'un taraftarlarının toplu intiharıydı. Onlar, bilerek zehirli içki aldılar ve bazıları onu çocuklarına da içirdi. Onlar, açıkça, Jones'un fanatik taraftarlarından oluşan toplulukla çok sıkı bir şekilde bütünleştikleri için intihar ediyorlardı. Durkheim bunun aynı zamanda, 11 Eylül 2001 terörist saldırısındaki gibi şehit olmaya çalışanlar için bir açıklama olduğunu belirtir (Durkheim, 1897/1951:225). Daha genel olarak, özgeci intihar edenlerin böyle yapmalarının nedeni böyle yapmayı kendi görevleri olarak düşünmeleridir. Durkheim bu durumun, özellikle, bütünleşme derecesinin, bir bireyin, en basit hatalarla tüm grubu küçük düşürdüğünü düşüneceği kadar güçlü olduğu orduda muhtemel olduğunu ileri sürdü.

Bencil intiharın yüksek oranı, "tedavisi imkânsız bıkkınlık ve üzücü depresyon"-dan kaynaklanmasına rağmen özgeci intiharın artan olasılığı, "bu yaşamın ötesinde güzel bakış açılarına yönelik umut"tan kaynaklanır (Durkheim, 1897/1951:225). Bütünleşme düşük düzeyde olduğunda insanlar, sürdürecekleri daha büyük bir iyi olmadığı için intihar ederler. Bütünleşme yüksek düzeyde olduğunda, insanlar, bu daha büyük iyi adına intihar ederler.

Anomik İntihar

Durkheim'ın tartıştığı üçüncü temel intihar biçimi, toplumun düzenleyici güçlerinin aksadığı zaman ortaya çıkma olasılığı daha fazla olan *anomik intihar*dır.Bu tür aksamaların bireyleri doyumsuz bırakmaları olasıdır çünkü doymak bilmez haz yarışında serbestçe taşkınlaşan duygular üzerinde çok az denetim vardır. Anomik intihar oranlarının, aksamanın doğasının pozitif (örneğin ekonomik bir patlama) veya negatif (ekonomik bir bunalım) olmasına göre yükselmesi olasıdır. Aksamanın her iki türü, kolektivitenin geçici olarak bireyler üzerinde otoritesini uygulayamamasına yol açar. Bu tür değişimler, insanları, içinde eski normların artık geçerli olmadığı, yenilerinin de henüz gelişmediği yeni durumlara sokar. Aksama dönemleri, anomi akımlarını serbest bırakır —köksüzlük ve normsuzluk duyguları— ve bu akımlar, anomik intihar oranlarında artışa neden olur. Bu durumu, ekonomik bir bunalım durumunda zihinde canlandırmak görece kolaydır. Bunalım nedeniyle bir fabrikanın kapanması, bir işin kaybedilmesine yol açabilir ve bunun sonucunda birey, hem şirketin hem de işin onun üzerindeki olası etkisinden serbest kalır. Bu yapılardan veya başkalarından (örneğin

aile, din ve devlet) kopmuş olmak, bir bireyi, anomi akımlarına karşı son derece savunmasız bırakabilir.

Ekonomik bir patlamanın etkisini hayal etmek bir derece zordur. Bu açıdan Durkheim, hızlı başarının, bireyleri, içinde bulundukları geleneksel yapılardan uzaklaştırdığını ileri sürdü. Bu durum, bireylerin işlerini terk etmelerine, yeni bir topluluğa girmelerine hatta muhtemelen yeni bir eş bulmalarına bile neden olabilir. Tüm bu değişimler, varlığını sürdüren yapıların düzenleyici etkisini aksatır ve patlama dönemlerinde bireyleri, anomik toplumsal akımlara karşı korunmasız bırakır. Bu tür bir durumda insanların etkinlikleri, düzenlemeden kurtulur ve onların hayalleri bile artık kısıtlanmaz. Ekonomik bir patlamada insanların sınırsız beklentilere sahip oldukları görülür ve "gerçeklik, hayalgücünün rüyalarıyla karşılaştırıldığında değersiz görünür" (Durkheim, 1897/1951:256).

Toplumsal yaşamın daha az düzenlendiği dönemlerde anomik intiharın oranlarındaki artışlar, Durkheim'ın, bireysel tutkuların, dışsal kısıtlamalardan kurtulduğu zaman ortaya çıkan zararlı etkisi hakkındaki görüşleri ile uyumludur. Kısıtlamalardan bu şekilde kurtulan insanlar, tutkularının esirleri olurlar ve Durkheim'a göre sonuç olarak, kendilerini öldürmeyi de içeren çok çeşitli yıkıcı eylemler gerçekleştirirler.

Kaderci İntihar

Durkheim'ın *İntihar* içinde yalnızca dipnotta tartıştığı ve hakkında pek söz edilmeyen dördüncü tip bir intihar —kaderci— vardır (Acevedo, 2005; Besnard, 1993). Anomik intiharın, düzenlemenin çok zayıf olduğu durumlarda meydana gelmesi olasıyken *kaderci intihar*ın, düzenlemenin haddinden fazla olduğu zaman meydana gelmesi olasıdır. Durkheim (1897/1951:276), kaderci bir şekilde intihar etmeleri daha muhtemel olanları, "gelecekleri acımasızca engellenen ve tutkuları, baskıcı disiplinle boğulan kişiler" olarak betimledi. Bunun klasik örneği, her eyleminin baskıcı bir şekilde düzenlenişiyle bağlantısı olan umutsuzluk nedeniyle kendi canına kıyan köledir. Çok fazla düzenleme —baskı—, kaderci intihar oranında bir yükselişe neden olan melankoli akımlarını serbest bırakır.

Durkheim, toplumsal akımların, intihar oranlarında değişimlere neden olduğunu ileri sürdü. Bireysel intiharlar, altta yatan bencillik, özgecilik, anomi ve kadercilik akımları tarafından etkilenir. Durkheim'a göre bu durum, bireylerin kararları üzerinde egemen oldukları için bu akımların, bireylerin tam bir toplamından daha fazlası olduklarını ve kendine özgü [*sui generis*] güçler olduklarını kanıtlar. Bu varsayım olmasaydı herhangi bir toplumda intihar oranının istikrarı açıklanamazdı.

İntihar Oranları ve Toplumsal Reform

Durkheim, kendisinin intihar araştırmasını, intiharı önlemek için hangi reformların yapılabileceğini inceleyerek sonuçlandırır. İntiharı önlemeyi amaçlayan çoğu çaba, intiharı, bireysel bir sorun olarak gördüğü için başarısız olmuştur. Durkheim'a göre bireyleri intihar etmemeye ikna etmeyi amaçlayan doğrudan çabalar, anlamsızdır çünkü intiharın gerçek nedenleri toplumun içindedir.

İntiharın önlenmesi mi gerekir yoksa yaygın olarak geçerli olduğu için Durkheim'ın normal kabul ettiği toplumsal olgular arasında mı sayılmalıdır sorusu kuşkusuz

sorulması gereken ilk sorudur. Durkheim'a göre bu, özellikle önemli bir sorudur çünkü onun kuramı, kaynağı toplumsal akımlar olan intiharların, daha az abartılı bir biçimde, toplum için iyi olduğunu söyler. Anomik intiharlara yol açtığı için tüm ekonomik patlamaları durdurmak istemeyiz, ne de bencil intihara yol açtığı için bireyselliği değerli görmeye son veririz. Benzer şekilde, özgeci intihar, kendimizi topluma adamaya yönelik erdemli eğilimimizden kaynaklanır. İlerleme arayışı, bireye inanç ve adanma ruhunun tümü, toplumda önemli yer tutar ve bir ölçüde intihara yol açarak varolur.

Durkheim, belirli bir oranda intiharın normal olduğunu kabul eder ancak modern toplumda hem bencil hem de anomik intiharların patolojik bir artış gösterdiğini ileri sürer. Burada Durkheim'ın görüşünün kökeni *İşbölümü*'nde bulunur, bu eserde Durkheim, modern kültürün anomisinin, dayanışmadan çok yalıtılmaya yol açan anormal biçimdeki işbölümünden kaynaklandığını ileri sürmüştü. Bu durumda, gerekli olan şey, intiharları gereğinden fazla artırmaksızın modernliğin yararlarını koruma biçimidir -bu toplumsal akımları dengede tutmanın bir biçimi. Durkheim, toplumumuzda bu akımların, dengesiz olduğuna inanır. Özellikle toplumsal düzenleme ve bütünleşme çok azdır ve bu durum, anomik ve bencil intiharın anormal bir oranına yol açmaktadır.

Varolan kurumların birçoğu, birey ile toplumun bağlantısını kurmada başarısız olmuştur ve Durkheim, onların başarılı olacağını da pek düşünmez. Modern devlet, bireyin yaşamını yeterli güç ve süreklilikle etkileyemeyecek kadar ondan uzaktır. Kilise, aynı zamanda özgürlük ve düşünceyi baskı altına almadan bütünleştirici etkisini gösteremez. Modern toplumun muhtemelen en bütünleştirici kurumu olan aile bile bu görevi yapmada başarısız olacaktır çünkü aile de intiharı artıran aynı aşındırıcı koşullara maruzdur.

Durkheim bunun yerine, meslek gruplarına dayalı farklı bir kuruma gereksinim olduğunu öne sürer. Bu meslek derneklerini aşağıda daha fazla tartışacağız ancak burada önemli olan, Durkheim'ın toplumsal bir soruna toplumsal bir çözüm önermesidir.

Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri

Durkheimcı Kuramın Erken ve Geç Dönemi

Durkheim'ın son büyük sosyoloji eseri olan *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*'ne (1912/1965) geçmeden önce onun fikirlerinin Amerikan sosyolojisinde nasıl karşılandığı hakkında bazı şeyler söylememiz gerekir. Söylediğimiz gibi Durkheim, modern sosyolojinin "baba"sı olarak görülür ancak biyolojik babalıktan farklı olarak disiplinlerin ebeveynliği, DNA testlerine elverişli değildir bu nedenle toplumsal bir inşa olarak görülmelidir. Durkheim'a "babalık" statüsü büyük ölçüde, Amerika'nın en büyük kuramcılarından biri olan Talcott Parsons (1937) tarafından verildi ve bu da Durkheim hakkındaki daha sonraki görüşleri etkiledi.

Parsons, Durkheim'ın, *İntihar* ile *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri* arasında kuramsal bir değişim geçirdiğini ileri sürer. Parsons, erken dönemde Durkheim'ın öncelikle, doğa bilimlerinin yöntemlerini toplumun araştırılmasına uygulamaya çalışan bir pozitivist olduğu halde geç dönemde Durkheim'ın toplumsal değişimlerin

kaynağını kolektif fikirlerdeki değişimlerde gören bir idealist olduğuna inandı. Parsons'ın (1975) daha sonra bu ayrımın "abartıldığını" kabul etmiş olmasına karşın bu ayrımın, birçok sosyoloğun Durkheim'la ilgili anlayışı üzerinde etkisi oldu. Çoğunlukla sosyologlar, görüşüne katıldıkları bir erken dönem veya bir geç dönem Durkheim bulmaya eğilim gösterirler ve Durkheim'ın eserinin o boyutunu ön plana çıkarırlar.

Durkheim'la ilgili bu dönemleştirme bir ölçüde doğrudur ancak bunun, herhangi bir büyük kuramsal kaymadan çok bir odaklanma konusu olduğu görülür. Durkheim her zaman toplumsal güçlerin, doğal güçlere benzer olduğuna inandı ve her zaman kolektif fikirlerin ve toplumsal pratiklerin birbirini şekillendirdiğine inandı. Bununla birlikte, *İntihar*'dan sonra din sorusunun, Durkheim'ın sosyoloji kuramında ağırlıklı bir öneme kavuştuğu kuşku götürmez. Bunu bir idealizm biçimi olarak görmek yanlış olacaktır. Aslında bu metinde Durkheim'ın, dini inançların, ritüeller gibi somut toplumsal pratiklere dayandıklarını varsaydığı için kendisinin fazlaca maddeci görüleceğinden gerçekte kaygılandığını görmekteyiz.

Ayrıca sonraki döneminde Durkheim, bireylerin toplumsal yapıları nasıl içselleştirdiklerini daha doğrudan ele aldı. Durkheim'ın çoğu kez sosyoloji lehine ve psikoloji aleyhine ateşli tartışmaları, birçok kimsenin, onun toplumsal olguların insan eyleyenlerin bilincini nasıl etkilediği konusunda söyleyecek çok az şeyi olduğunu ileri sürmesine yol açtı (Lukes, 1972:228). Bu, özellikle, toplumsal olgular ile birey bilinci arasındaki bağlantıyla onun sadece bulanık ve üstünkörü bir biçimde ilgilendiği ilk eserleri için geçerliydi. Yine de Durkheim'ın en büyük amacı, birey insanların toplumsal olgular tarafından nasıl şekillendirildiklerini açıklamaktı. *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*'yle ilgili olarak onun bu niyetini açıkça ilan edişini görmekteyiz: "Genelde, sosyoloji, açıklamaya çalıştığı kurumları, onların psikolojik koşullarıyla ilişkilendirmek amacıyla bireyin... zihninin içyüzünü anlamadığı sürece onun görevini başaramadığını savunuyoruz. ... Bizim için insan, bir varış noktası olmaktan daha az bir kalkış noktasıdır" (Durkheim, aktaran Lukes, 1972:498–499). Aşağıda ele alacağımız gibi Durkheim, ahlak eğitimi hakkındaki eserinde olduğu gibi toplumsal olgular ile insan bilinci arasındaki bağlantıyı ele alan bir ritüel ve coşku kuramı ileri sürdü.

Din Kuramı—Kutsal ve Dünyevi

Raymond Aron (1965:45), *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*'nin Durkheim'ın en önemli, en derin ve en orijinal eseri olduğunu söylemiştir. Randall Collins ve Michael Makowsky (1998:107)onun "yirminci yüzyılın belki de en büyük kitabı" olduğunu söylerler. Durkheim bu kitapta hem bir din sosyolojisi hem de bir bilgi kuramı ortaya koydu. Onun din sosyolojisi, dinin kalıcı özünü, onun en ilkel biçimlerinin çözümlenişi yoluyla saptamaya yönelik bir çabadan oluştu. Onun bilgi kuramı, insan düşüncesinin temel kategorilerinin, onların toplumsal kökenleri ile bağlantısını kurmayı amaçladı. Bu iki apayrı bulmaca arasında sosyolojik bir bağlantı kurmak, Durkheim'ın büyük dehasıydı. Kısaca söylemek gerekirse, Durkheim, dinin kalıcı özünü, *kutsal* olanı, dünyevi olan her şeyden ayrı tutmada buldu (Edwards, 2007). Bu kutsal, toplumun ahlaki gücünü, bireyleri gruba bağlayan dinsel simgelere dönüştüren ritüeller aracılığıyla yaratılır. Durkheim'ın en gözüpek görüşü şöyledir; sınıflandırma, zaman, mekân ve nedensellik gibi anlama kategorileri aynı zamanda dinsel ritüellerden türetildiği için bu ahlaki bağ, bilişsel bir bağ haline gelir.

Şimdi Durkheim'ın din kuramına başlayabiliriz. Toplum (bireyler aracılığıyla), belirli olgular kutsal, diğerlerini dünyevi olarak tanımlama yoluyla dini yaratır. Toplumsal gerçekliğin *kutsal* olarak tanımlanan boyutları —yani gündelik olandan ayrı tutulan—dinin özünü oluşturur. Geriye kalanı, *dünyevi* —basmakalıp, faydalı, sıradan— olarak tanımlanır. Kutsal, bir taraftan, bir hayranlık, saygı ve yükümlülük tutumu ortaya çıkarır, diğer taraftan dünyevilikten kutsallığa dönüştüren fenomenlerle uyuşan tutumdur. Durkheim'ın sorusu şuydu; Bu hayranlık, saygı ve yükümlülüğün kaynağı nedir?

Durkheim burada, dinin sosyolojik gerçekliğini açığa çıkarırken onun öz doğruluğunun akılda tutulması gerektiğini öne sürdü.[5] Tüm dinin bir yanılsama olduğuna inanmayı reddetti. Bu tür yaygın bir fenomenin bir ölçüde doğruluğunun olması gerekir. Bununla birlikte bu doğruluğun kesinlikle, ona katılanların inandığı şey olması gerekmez. Aslında, sıkı bir agnostik olarak Durkheim, doğaüstü olan herhangi bir şeyin, bu dinsel duyguların kaynağı olduğuna inanamazdı. İnananlara ilham veren üstün bir ahlaki güç gerçekten vardır ancak bu güç, Tanrı değil toplumdur. Durkheim, dinin sembolik olarak toplumu ifade ettiğini ileri sürdü. Din, toplumun kendisinin farkına varmasının aracı olan semboller sistemidir. Durkheim, niçin her toplumun dinsel inançlarının olduğunu ancak her birinin farklı inançlarının olduğunu yalnızca bu yolla açıklayabilirdi.

Toplum, bizden daha büyük bir güçtür. Toplum bizi aşar, fedakârlık etmemizi ister, bencil eğilimlerimizi bastırır ve bizi enerjiyle doldurur. Durkheim'a göre toplum, bu güçleri, temsiller aracılığıyla uygular ve tanrıda, "sadece, yüceltilen ve sembolik olarak ifade edilen toplum"u görür (Durkheim, 1906/1974:52). Bu nedenle toplum, kutsalın kaynağıdır.

İnançlar, Ritüeller ve Cemaat

Kutsal ile dünyevi arasındaki farklılaşma ve toplumsal yaşamın bazı boyutlarının kutsal düzeye yükselmesi, dinin gelişimi için gerekli koşullardır ancak yeterli koşullar değildir. Üç koşula daha gereksinim vardır. Birincisi, bir dizi dini inancın gelişmesi gereklidir. Bu *inançlar*, "kutsal şeylerin doğasını ve onların ya birbirleriyle ya da dünyevi şeylerle sürdürdükleri ilişkileri ifade eden temsillerdir" (Durkheim, 1912/1965:56). İkincisi, bir dizi dinsel *ritüel* gereklidir. Bunlar, "bir insanın bu kutsal nesnelerin huzurunda nasıl hareket edeceğini düzenleyen davranış kuralları"dır (Durkheim, 1912/1965:56). Son olarak, bir din, bir *cemaat*e veya kapsayıcı bir ahlaki topluluğa gereksinim duyar. Kutsal, inançlar, ritüeller ve cemaat arasındaki ilişkiler, Durkheim'ı şu din tanımına yöneltti: "Bir din, kendisine bağlı olanların tümünü Cemaat olarak adlandırılan tek bir ahlaki topluluk içinde birleştiren inançların ve pratiklerin birleşik bir sistemidir" (1912/1965:62).

Ritüeller ve cemaat, toplumsalın temsillerinin bireysel pratiklerle bağlantısını kurdukları için Durkheim'ın din kuramı açısından önemlidir. Durkheim çoğu kez toplumsal akımların basitçe, bir tür bulaşma yoluyla soğrulduklarını varsayar ancak burada bu tür bir sürecin nasıl çalışabileceğini ayrıntısıyla açıklar. Bireyler, ritüellere ve cemaatin topluluğuna katılarak kutsal olanı ve onunla bağlantılı inançları öğrenirler. Aşağıda göreceğimiz gibi bu aynı zamanda bireylerin, anlama kategorilerini nasıl öğrendikleridir (Rawls, 1996). Üstelik ritüeller ve cemaat, grubun ortak hafızasını

5 Diğer din sosyologları örneğin Marx, Weber ve Simmel, dinleri, doğal fenomenlerin yanlış açıklanışları olarak gördüler (B. Turner, 1991).

önemli ölçüde tekrar harekete geçirerek toplumsal temsillerin yok olmalarını ve güç kaybetmelerini önler. Son olarak ritüeller ve cemaat, bireylerin toplumsal olanla yani bireylere günlük uğraşlarına döndükleri zaman ilham veren daha büyük bir enerji kaynağıyla tekrar bağlantısını kurarlar.

Niçin İlkel?

Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri'nde bahsedilen araştırma, Durkheim'ın kendisine ait olmadığı halde Durkheim, ampirik bilime bağlılığı nedeniyle din hakkındaki düşüncesini, yayınlanmış veriler çerçevesinde ortaya koymanın gerekli olduğunu düşündü. Durkheim'ın verilerinin başlıca kaynakları, ilkel kültürü temsil eden, klana-dayanan bir Avustralya kabilesi olan Arunta ile ilgili araştırmalardı. Bugün bazı kültürlerin diğerlerinden daha fazla ilkel oldukları fikrine çok kuşkucu yaklaşmamıza karşın Durkheim, birkaç nedenle dini "ilkel" bir kültür kapsamında araştırmak istedi. Birincisi, ilkel dinlerin ideolojik sistemlerinin, modern dinlerinkilerden daha az gelişmiş olmalarının, ilkel dinlerin kendilerini daha az perdelemeleri anlamına geldiği için dinin asıl doğasını ilkel bir kültürde anlamanın çok daha kolay olduğuna inandı. İlkel toplumda dinsel biçimler, "tüm çıplaklıklarıyla gösterilebilir" ve "onları apaçık hale getirmek sadece çok küçük bir çabayı" gerektirir (Durkheim, 1912/1965:18). Buna ek olarak, modern toplumda din çeşitli biçimler aldığı halde ilkel toplumda "entelektüel ve ahlaki uyumluluk" vardır (Durkheim, 1912/1965:18). Bu durum, ortak inançların, ortak toplumsal yapılarla ilişkilendirilmesini kolaylaştırır.

Durkheim ilkel dini, yalnızca, modern toplumda dine ışık tutmak amacıyla araştırdı. Modern olmayan bir toplumda din, tüm üyeleri kapsayan kolektif bir bilinçtir. Ancak toplum daha fazla uzmanlaştıkça din, giderek daralan bir alan işgal etmeye başlar. Din, basitçe, birkaç kolektif temsilden biri haline gelir. Din, bazı kolektif duyguları ifade ettiği halde diğer kurumlar (örneğin hukuk ve bilim), kolektif ahlakiliğin diğer boyutlarını ifade etmeye başlar. Durkheim, kendi başına dinin daha da dar bir alanı işgal etmeye başladığını kabul etti ancak modern toplumun kolektif temsillerinin tümünün olmasa bile bazılarının kökeninin, ilkel toplumun tüm üyelerini kapsayan dininde bulunduğunu iddia etti.

Totemizm

Durkheim, dinin kaynağının toplum olduğuna inandığı için Avustralyalı Arunta kabilesindeki totemizm ile özellikle ilgilendi. *Totemizm*, içinde belirli şeylerin özellikle hayvanlar ve bitkilerin kutsal olarak ve klanın amblemleri olarak görüldüğü dinsel bir sistemdir. Durkheim, totemizmi, dinin en basit, en ilkel biçimi olarak gördü ve onun, benzer şekilde basit bir toplumsal örgütlenme biçimi olan klanla bağlantısının olduğuna inandı.

Durkheim, totemin, klanın kendisinin temsilinden başka bir şey olmadığını ileri sürdü. Klanın bir toplantısında toplumsal gücün artırılmış kuvvetini tecrübe eden bireyler, bu durum için bazı açıklamalar ararlar. Durkheim, toplantının kendisinin gerçek neden olduğuna inandı ancak bugün bile insanlar bu kuvveti toplumsal güçlere atfetmeye isteksizdir. Bunun yerine, klan üyesi hissettiği bu kuvveti yanlış bir şekilde klanın sembollerine atfeder. Totemler kendi temellerinde bulunan maddi olmayan kuvvetin maddi temsilleridir ve bu maddi olmayan kuvvet, toplumdan başka bir şey değil-

dir. Totemizm ve daha genel olarak din, kolektif ahlaktan türetilirler ve kişisel olmayan kuvvetler haline gelirler. Onlar, basitçe, bir dizi mitsel hayvan, kişilik, ruh veya tanrı değillerdir.

İlkel dinle ilgili bir araştırmada yer alan Durkheim'ın yorumunun ayrıntıları sorgulanmıştır (Hiatt, 1996). Yine de, totemizm, en ilkel din olmasa bile Durkheim'ın din, bilgi ve toplumu ilişkilendiren yeni kuramının geliştirilmesi için kesinlikle en iyi araçtı.

Bir toplumun çok sayıda toteminin olabileceği halde Durkheim, bu totemlerin, belirli hayvanlar veya bitkiler hakkındaki bir dizi ayrı, bölük pörçük inançları temsil ettiğini düşünmedi. Aslında Durkheim onları, topluma dünyanın az çok tamamlanmış bir temsilini sağlayan birbiriyle ilişkili fikirlerin bir dizisi olarak gördü. Totemizmde şeylerin üç sınıfının bağlantısı kurulur: totemik sembol, hayvan veya bitki, klanın üyeleri. Bu biçimiyle totemizm, kabilenin toplumsal örgütlenişini yansıtan doğal nesneleri sınıflandırmanın bir biçimidir. Dolayısıyla Durkheim, doğayı sınıflandırarak bilişsel kategorilere ayırma yeteneğinin, dinsel ve en sonunda toplumsal deneyimlerden türetildiğini ileri sürebilmekteydi. Daha sonra toplum, doğayı ve onun sembollerini sınıflandırmanın örneğin bilimsel cins ve türlerine ayırmanın daha iyi biçimlerini geliştirebilir ancak sınıflandırmayla ilgili temel fikir, toplumsal deneyimlerden kaynaklanır. Durkheim, yeğeni Marcel Mauss ile birlikte yazdığı erken denemesinde, toplumsal dünyanın zihinsel kategorilerimizi temellendirdiği şeklindeki görüşle bu fikri geliştirdi:

> Toplum basitçe, sınıflandırıcı düşüncenin izlediği bir model değildi; sınıflandırma sistemi için ayrımlar olarak görev yapan toplumun kendi ayrımlarıydı. İlk mantıksal kategoriler, toplumsal kategorilerdi; şeylerin ilk sınıfları, insanların sınıflarıydı... İnsanlar, gruplandırıldıkları ve kendilerini gruplar olarak düşündükleri için kendi fikirlerinde başka şeyleri gruplandırdılar ve başlangıçta iki gruplandırma tarzı ayırt edilemeyecek derecede birbirine karışmaktaydı.
>
> (Durkheim ve Mauss, 1903/1963:82–83)

Bilgi Sosyolojisi

Durkheim, erken döneminde, sosyolojiyi felsefeden ayırmakla meşgul olduğu halde artık, sosyolojinin en inatçı felsefi soruları cevaplayabileceğini göstermek istiyordu. Felsefe, insanların kendi duyu izlenimlerinden geliştirebilecekleri kavramlar için iki genel model önermişti. *Ampirizm* olarak adlandırılan birincisi, kavramlarımızın kendi duyu izlenimlerimizden ortaya çıkan genellemeler olduklarını iddia eder. Bu felsefenin sorunu şudur; duyu izlenimlerimizi, onlardan genellemeler çıkarabilecek şekilde gruplandırmaya başlamamız için bile başlangıçta mekân, zaman gibi bazı kavramlara ve kategorilere gereksinim duymamız söz konusudur. Sonuç olarak, felsefenin başka bir okulu olan *apriorizm*, başlangıçta bazı anlama kategorileriyle birlikte doğduğumuzu iddia eder. Durkheim'a göre bu hiçbir şekilde bir açıklama değildi. Bu özel kategorilerle doğmamız nasıl olmaktadır? Onlar, her yeni kuşağa nasıl aktarılmaktadır? Bunlar Durkheim'ın felsefecilerin cevaplayamayacaklarını düşündüğü sorulardır. Felsefeciler, bu sorulara cevap vermek yerine çoğunlukla bir tür aşkın kaynağı ima ederler. Başka bir ifadeyle onların felsefeleri dinsel bir karaktere sahiptir ve Durkheim'ın düşündüğü şeyin, dinin nihai kaynağı olduğunu zaten biliyoruz.

Durkheim, insan bilgisinin, yalnızca deneyimin bir ürünü olmadığını ve deneyime aktarılan belirli zihinsel kategorilerle birlikte doğmadığımızı iddia eder. Bunun yerine, kategorilerimiz toplumsal yaratımlardır. Onlar toplumsal temsillerdir. Marx, önceden bir bilgi sosyolojisi önermişti ancak bu bütünüyle negatif anlamdaydı. İdeoloji, bilgimizin toplumsal kuvvetler tarafından bozulmasıydı. Bu anlamda Marx'ın bilgi sosyolojisi, yanlış bilgiyle ilgili bir kuramdı. Durkheim, "asıl" bilgimizi, toplumsal kuvvetler bakımından açıklayan daha güçlü bir bilgi sosyolojisi ortaya koyar.

Anlama Kategorileri

Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri, bazı felsefecilerin insani anlama için vazgeçilmez gördükleri altı temel kategorinin toplumsal kökenine yönelik bir argüman ileri sürer: zaman, mekân, sınıflandırma, kuvvet, nedensellik ve bütünlük. Zaman, toplumsal yaşamın ritimlerinden ortaya çıkar. *Mekân* kategorisi, toplum tarafından işgal edilen mekânın bölünmesi sonucunda gelişir. Daha önce totemizm içinde *sınıflandırma*nın insan grubuna nasıl bağlandığını tartıştık. *Kuvvet*, toplumsal kuvvetleri olan deneyimlerden türetilir. Taklitçi ritüeller, *nedensellik* kavramının kökenidir. Son olarak toplumun kendisi *bütünlüğün* temsilidir (Nielsen, 1999). Bu betimlemelerin kısa olması gerekir ancak önemli nokta şudur; duyu izlenimlerimizi soyut kavramlara dönüştürmemize olanak veren temel kategoriler, toplumsal deneyimlerden, daha özel olarak dinsel ritüel deneyimlerinden türetilirler. Bu ritüellerde, katılanların ritüellere seslerine ve hareketlerine bedensel olarak dâhil olmaları, anlama kategorilerine yol açan duygular yaratır (Rawls, 2001).

Soyut kavramlarımız, toplumsal deneyimlere dayansa bile bu, düşüncelerimizin toplum tarafından belirlendiği anlamına gelmez. Toplumsal olguların kendilerine ait gelişim ve işbirliği yasalarının olduğunu ve kendi kaynaklarına indirgenemez olduklarını hatırlayalım. Toplumsal olgular başka toplumsal olgulardan ortaya çıktıkları halde onların daha sonraki gelişimleri özerktir. Sonuç olarak bu kavramların, dinsel bir kaynağı olduğu halde onlar, dinsel olmayan sistemler haline gelebilirler. Aslında bu, tam olarak, Durkheim'ın bilimde meydana geldiğini düşündüğü şeydir. Bilim, dine karşıt olmaktan çok dinden gelişmiştir.

Bazı kategoriler, özerk gelişimlerine karşın evrensel ve gereklidir. Bunun böyle olmasının nedeni, bu kategorilerin, toplumsal etkileşimi kolaylaştırmak amacıyla gelişmeleridir. Onlar olmaksızın bireysel zihinler arasındaki tüm temas imkânsız olurdu ve toplumsal yaşam dururdu. Bu, onların insanlık açısından niçin evrensel olduklarını açıklar çünkü insanlar her yerde toplumlar içinde yaşamışlardır. Bu aynı zamanda onların niçin gerekli olduklarını açıklar.

> Bu yüzden toplum, kendisinden vazgeçmeksizin, bu kategorileri bireylerin özgür seçimine bırakamaz. Toplum, yaşamak için sadece minimum ahlaki uzlaşmaya değil aynı zamanda minimum mantıksal uzlaşmaya gereksinim duyar. Toplum her ikisi de olmadan yapamaz. Dolayısıyla, görüş ayrılığını önlemek amacıyla toplum tüm otoritesiyle üyelerine yüklenir. Bir zihin kendisini, tüm düşüncenin bu normlarından kurtarmaya çalışabilir mi? Toplum artık bunu tam anlamıyla bir insan zihni olarak görmez ve ona bu doğrultuda yaklaşır.
>
> (Durkheim, 1912/1965:16)

Kolektif Coşku

Yine de, en temel ahlaki ve bilişsel kategorilerin bile değişebileceği veya yeniden oluşturulabilecekleri zamanlar vardır. Durkheim bunu, kolektif coşku olarak adlandırır (Ono, 1996; Tiryakian, 1995). Durkheim'ın eserlerinin herhangi birinde kolektif coşku nosyonu, ayrıntısıyla ele alınmaz. Genel anlamda onun zihninde, toplumun yapısında büyük değişimlere yol açabilecek bir kolektivitenin tarihte yeni ve yüksek düzeyde bir kolektif heyecana ulaştığı büyük anlar var gibiydi. Reformasyon ve Rönesans, kolektif coşkunun, toplumun yapısı üzerinde belirgin bir etki bıraktığı tarihsel dönemlerin örnekleriydi. Daha sonra betimleneceği gibi coşku, bir okul sınıfında bile mümkündür. Klan üyeleri, totemizmi, bu tür bir kolektif coşku döneminde yarattılar. Kolektif coşkular, toplumsal gelişim açısından kesin sonuca ulaştıran, oluşturucu anlardır. Onlar, daha ortaya çıktıkları zaman toplumsal olgulardır.

Durkheim'ın din kuramını özetlemek gerekirse; dinin, Tanrı kavramının ve en sonunda kutsal (dünyevi olanın karşısında) olan her şeyin kaynağı toplumdur. Dolayısıyla, çok gerçek bir anlamda kutsal, Tanrı ve toplumun bir ve aynı olduğunu ileri sürebiliriz. Durkheim, bu durumun, ilkel toplumda çok açık olduğuna ve modern toplumun karmaşıklığı, bu ilişkiyi büyük ölçüde örtmüş olmasına karşın bugün de geçerliliğini sürdürdüğüne inandı. Durkheim'ın bilgi sosyolojisini özetlemek gerekirse o, kavramların hatta en temel kategorilerin, en azından başlangıçta dinsel ritüeller aracılığıyla toplumun ürettiği kolektif temsiller olduklarını iddia etti. Toplum ile bireyin bağlantısını kuran dindir çünkü toplumsal kategoriler, kutsal ritüeller aracılığıyla bireysel kavramların temeli haline gelirler.

Ahlak Eğitimi ve Toplumsal Reform

Durkheim, kendisini politik biri olarak görmedi ve gerçekten de politik taraftarlığın çoğundan, bilimsel nesnelliğe uymadığı için kaçındı. Yine de, gördüğümüz gibi, onun yazılarının çoğu, toplumsal konularla ilgiliydi ve bugün kendilerini nesnel bilim insanları olarak gören bazılarından farklı olarak özellikle eğitim ve meslek derneklerine ilişkin spesifik toplumsal reformlar önermekten çekinmedi. Mike Gane (2001:79) şöyle yazmaktadır; Durkheim "toplum biliminin rolünün, belirli türlerden toplumsal müdahaleye yol göstermek olduğuna inandı."

Durkheim, modern toplumdaki sorunları, bu toplumun doğasında bulunan zorluklar olarak değil geçici anormallikler olarak gördü (Fenton, 1984:45). Bu nedenle toplumsal reforma inandı. Bu görüşü benimserken döneminin hem muhafazakârlarının hem de radikallerinin karşısında durdu. Muhafazakarlar, modern toplumda umut görmediler ve bunun yerine monarşiyi veya Roma Katolik Kilisesi'nin siyasal gücünü geri getirmeye çabaladılar. Durkheim'ın döneminin sosyalistleri gibi radikalleri de dünyanın yeniden düzenlenemeyeceği konusunda anlaşıyorlardı ancak onlar, bir devrimin, sosyalizmi veya komünizmi yaratacağını umuyorlardı.

Hem Durkheim'ın reform programlarının hem de onun reformcu yaklaşımının nedeni, toplumun herhangi bir ahlakın kaynağı olduğuna inanmasıydı. Onun reform programlarını, toplumun, bireylere ahlaki doğrultu üretme yeteneğine gereksinim duyması belirledi. Toplumun bu kapasiteyi kaybettiği ölçüde yeniden düzenlenmesi gere-

kir. Herhangi bir reformun kaynağının, gerçekte varolan toplum olması zorunluluğu, onun reformcu yaklaşımını belirledi. Soyut bir ahlakın bakış açısından reform programları formüle etmenin bir yararı yoktur. Programın, bazı felsefecilerin hatta sosyologların etik sisteminden değil toplumun toplumsal kuvvetleri tarafından oluşturulması gerekir. "İdealler, varoluş içinde yasalaştırılamaz; onlar, görevi onları gerçekleştirmek olan kitle tarafından anlaşılmalı, sevilmeli ve uğurlarında savaşılmalıdır" (Durkheim, 1938/1977:38).

Ahlak

Durkheim, ahlak eğitimi ve ahlak sosyolojisi konusunda dersler ve kamuya açık konferanslar verdi. Yeterince uzun yaşasaydı, eserlerini kendi ahlak biliminin kapsamlı bir tanıtımıyla doruğa ulaştırmayı amaçlıyordu. Durkheim'ın sosyoloji ile ahlak arasında gördüğü bağlantı, son zamanlara kadar çoğu sosyolog tarafından takdir edilmedi:

> Durkheim üzerine yeni vurgunun ahlak, felsefe ve entelektüel çevre alanlarında olması gerekir ve bence bu bir rastlantı değildir; bu vurgu, mesleksel ilgileri, mesleğin toplumsal-tarihsel durumuyla ilişkilendiren ontolojik sorunlara toplumun giderek artan gereksinim duymasının göstergesidir. Sadece yaklaşık on yıl önce birçok sosyolog, "etik" ve "ahlak"ı tartışmaktan uzak durmadıysa bile utanmış olabileceği halde toplumumuzun kamusal ve özel sektörlerinin giderek artan ahlakdışılığı ve ahlaksızlığı, bizi, modern toplumun ideal ve fiili açıdan ahlaki esası gibi temel konularla ilgili araştırmalara üstü örtük bir şekilde geri götürüyor veya zorluyor olabilir. Bu, Durkheim'ın kuramsal ve varoluşsal açıdan merkezi bir ilgisiydi.
>
> (Tiryakian, 1974:769)

Söylediğimiz gibi Durkheim ahlakla merkezi olarak ilgilendi ancak onun ahlak kuramını tipik kategorilere göre sınıflandırmak kolay değildir. Durkheim bir taraftan etik kuralların, diğer toplumsal olgulara yanıt olarak değiştiğine ve değişmesi gerektiğine inanan ahlaki bir görececiydi. Diğer taraftan basitçe, yeni bir ahlakın yaratılabileceğine inanmadığı için bir gelenekselciydi. Herhangi bir yeni ahlak, yalnızca kolektif ahlak geleneklerimizden gelişebilirdi. Durkheim, "değişiklik yapma cesareti göstermeden önce ahlakın kendisi içinde, doğası titizlikle hatta bence saygılı bir şekilde incelenmesi gereken bir olgunun görülmesi" gerektiğini vurguladı (Durkheim, aktaran Bellah, 1973:xv). Durkheim'ın sosyolojik ahlak kuramı, bugün ahlakla ilgili çoğu görüşle kesişir ve geleneksel aileler ve popüler kültürün ahlaki içeriği gibi konular hakkındaki çağdaş tartışmalar konusunda yeni bir bakış açısına olanak sağlar.

Durkheim'a göre ahlakın üç bileşeni vardır. Birincisi, ahlak, disiplini yani kendine özgü dürtülere direnen bir otorite duygusunu kapsar. İkincisi, ahlak, topluma bağlılığı kapsar çünkü toplum, ahlakın kaynağıdır. Üçüncüsü, ahlak, eylemlerimiz için bireysel sorumluluk duygusu olan özerkliği kapsar.

Disiplin

Durkheim, çoğu zaman *disiplini*, bencil dürtüler üzerindeki kısıtlamalar açısından tartıştı. Bu tür bir kısıtlama, gereklidir çünkü bireysel çıkarlar ve grup çıkarları, aynı değildir ve en azından kısa dönemde çatışabilirler. Durkheim'a göre bir kimse kendisinin toplumsal görevi olan ahlaki görevi dolayısıyla disiplinle karşılaşır. Yukarıda tartışıldığı gibi toplumsal disiplin aynı zamanda bireyin mutlu olmasını sağlar çünkü

onun sınırsız arzularını sınırlandırır ve bu nedenle başka türlü olduğunda her zaman daha fazlasını isteyen bir varlığa mutlu olma şansı sağlar.

Bağlılık

Fakat Durkheim ahlakı, basitçe, bir kısıtlama sorunu olarak görmedi. Onun ahlakta gördüğü ikinci öğe, dışsal görev dolayısıyla değil istekli bağlılık dolayısıyla toplumsal gruplara *bağlılık*tır —grup bağlılığının sıcak, gönüllü, pozitif yönü.

> Kendimizin en önemli parçası olarak toplumu dikkate alırız. Bu bakış açısından bağlı kalmak zorunda olduğumuz şeyin nasıl oluştuğu çabucak anlaşılabilir. Aslında, kendimizle bağlarımızı koparmadan toplumla ilişkimizi kesemeyiz. Onunla bizim aramızda en güçlü ve en yakın bağlantı vardır çünkü o bir anlamda bizim içimizde en iyi olan şeyi oluşturur. ... Sonuç olarak, ... kendimize tutunduğumuzda kendimizden başka bir şeye tutunuruz. ... Böylece, tıpkı ahlakın bizi, doğamızın gereksinimlerine karşılık olarak sınırlandırdığı ve kısıtladığı gibi toplum, gruba bağlılığımızı ve ondan altta yer almamızı gerektirmesiyle bizi, kendimizi gerçekleştirmek zorunda bırakır.
>
> (Durkheim, 1925/1961:71–72)

Ahlakın bu iki öğesi —disiplin ve bağlılık— toplumun tam anlamıyla farklı yönleri oldukları için birbirini tamamlar ve destekler. Önceki, bizden istekte bulunduğu düşünülen toplumdur ve sonraki, bizim parçamız olarak görülen toplumdur.

Özerklik

Ahlakın üçüncü öğesi, *özerklik*tir. Burada Durkheim, Kant'ın felsefi tanımını izler ve özerkliği, istencin rasyonel olarak temellenmiş bir dürtüsü olarak görür. Bu görüşe, rasyonel temellendirmenin, en sonunda, toplumsal olduğu şeklinde sosyolojik bir boyut katar.

Durkheim'ın ahlakın kaynağı olarak toplum üzerinde odaklanması, birçoklarını, onun ideal eyleyeninin, neredeyse tamamıyla dışarıdan denetlenen biri —tam bir uyumcu— olduğunu varsaymaya yöneltti. Bununla birlikte Durkheim, eyleyenle ilgili bu tür aşırı bir görüşe katılmadı: "Uyum, zekâyı tamamıyla alt ettiği noktaya getirmemelidir. O böylece, kör ve köle olmasını gerektiren bir disipline gereksinim olduğu şeklindeki inancın bir sonucu olarak ortaya çıkmaz" (aktaran Giddens, 1972:113).

Özerklik, modernlikte tam gücüne sadece, önceki ahlak sistemlerinin disiplin oluşturmak ve bağlılığı cesaretlendirmek için kullandıkları efsanelerin ve sembollerin çöküşüyle birlikte ulaşır. Durkheim, artık bu efsanelerin göçüp gittiğine, sadece bilimsel anlayışın, ahlaki özerkliğin temelini sağlayabileceğine inandı. Daha özel olarak, Durkheim'ın yeni sosyoloji biliminde ortaya konulduğu gibi modern ahlakilik, birey ve toplum arasındaki ilişkiye dayanmalıdır. Bu sosyolojik anlayış, sadece eğitim aracılığıyla gerçek bir ahlakilik haline gelir.

Ahlak Eğitimi

Durkheim, modern bir ahlaka olanak sağlamak amacıyla toplumu yenileştirmeye yönelik en tutarlı çabaları, eğitim alanında ortaya koydu (Dill, 2007). Durkheim tarafından eğitim, toplumda işlev görmelerine gereksinim duyulan fiziksel, entelektüel ve Durkheim'a göre en önemli olarak ahlaki araçları bireyin elde ettiği süreç olarak tanımlandı (Durkheim, 1922/1956:71). Lukes'un (1972:359) belirttiği gibi Durkheim

her zaman "sosyoloji biliminin eğitimle ilişkisinin, kuramın pratikle ilişkisi olduğuna" inandı. 1902'de Durkheim'a güçlü bir görev olan Sorbonne'un eğitim bölümü başkanlığı görevi verildi. "I. Dünya Savaşı'ndan önceki on yılda Paris'te her genç zihnin, doğrudan veya dolaylı olarak onun etkisi altına girdiğini söylemek pek abartı değildir" (Gerstein, 1983:239).

Durkheim, eğitimi yenileştirmeye başlamadan önce iki yaklaşım vardı. Biri, eğitimi, kilisenin bir uzantısı olarak görüyordu ve diğeri, eğitimi, doğal bireyin gelişimi olarak görüyordu. Tersine Durkheim, eğitimin, çocukların topluma yönelik bir tutum geliştirmelerine yardımcı olması gerektiğini ileri sürdü. Okulların pratik olarak, modern toplumun toplumsal temelini sağlayabilecek tek mevcut kurum olduğuna inandı.

Durkheim'a göre bir okuldaki sınıf, küçük bir toplumdur ve o, sınıfın kolektif coşkusunun, ahlaki bir tutum aşılamak amacıyla yeterince güçlü hale getirilebileceği sonucuna varmıştır. Sınıf, kolektif temsilleri yeniden üretmek için gerekli olan zengin kolektif ortamı sağlayabilecekti (Durkheim, 1925/1961:229). Bu durum, eğitimin, ahlakın tüm üç öğesini ortaya koymasına ve yeniden üretmesine olanak sağlayacaktı.

Birincisi, eğitim, bireyleri girdaba çekmekle tehdit eden tutkuları dizginlemek için onların gereksinim duydukları disiplini sağlayacaktı. İkincisi, eğitim, öğrencilerde topluma ve onun ahlak sistemine adanma duygusu geliştirebilecekti. En önemlisi, disiplinin "özgürce arzulanmasını" ve topluma bağlılığın "aydınlanmış rıza" dolayısıyla oluşmasını sağlayan özerkliğin gelişiminde eğitimin rolüdür (Durkheim, 1925/1961:120).

> Ahlak öğretmek, ne vaaz vermek ne de beyin yıkamaktır; ahlak öğretmek açıklama yapmaktır. Eğer çocuğa bu türden tüm açıklamaları yapmayı reddedersek, eğer onun uyması gereken kuralların nedenlerini anlamasına yardımcı olmazsak, onu tamamlanmamış ve aşağı bir ahlakiliğe mahkûm etmiş oluruz.
>
> (Durkheim, 1925/1961:120–121)

Meslek Dernekleri

Tartışıldığı gibi Durkheim'ın modern toplumda gördüğü öncelikli sorun, bütünleşme ve düzenleme eksikliğiydi. Birey kültü, kolektif bir temsil sağladığı halde Durkheim, insanların parçası olduklarını düşünebilecekleri ve insanlara ne yapmaları ve ne yapmamaları gerektiğini söyleyebilen toplumsal örgütlerin eksik olduğuna inandı. Modern devlet, çoğu bireyi etkilemekten çok uzaktır. Kilise, düşünce özgürlüğünü baskı altında tutarak insanları bütünleştirme eğilimindedir. Ayrıca aile, çok özeldir ve bireyleri, tümüyle toplumla bütünleştirmez. Gördüğümüz gibi, okullar, çocuklar için mükemmel bir ortam sağlar. Durkheim, yetişkinler için başka bir kurum önerdi: *meslek derneği*.

Sahici ahlaki bağlılık, modern toplumun temel düzenleyici ilkesi olan işbölümüne tabi olan somut bir gruba gereksinim duyar. Durkheim, meslek derneklerinin geliştirilmesini önerdi. Belirli bir endüstride bulunan tüm işçiler, yöneticiler ve mal sahiplerinin, hem profesyonel hem de toplumsal olan bir dernek içinde bir araya gelmeleri gerekir. Durkheim, bir endüstri içinde mal sahipleri, yöneticiler ve işçiler arasında temel bir çıkar çatışması olduğuna inanmadı. Kuşkusuz bu bağlamda mal sahipleri ile işçiler arasında temel bir çıkar çatışması gören Marx ile taban tabana zıt bir

görüş benimsedi. Durkheim, bu tür herhangi bir çatışmanın, sadece, sözkonusu endüstrideki çeşitli insanların, bütünleştirici bir yapının olmayışından kaynaklanan ortak bir ahlakilikten yoksun oldukları için meydana geldiğine inandı. Bu bütünleştirici ahlakiliği sağlamak için gereksinim duyulan yapının, "tek bir grup içinde birleşen ve örgütlenen aynı endüstrinin tüm failleri"ni kapsayan meslek derneği olduğunu ortaya koydu (Durkheim, 1893/1964:5). Bu tür bir örgüt, Durkheim'a göre sadece, mal sahipleri, yöneticiler ve işçiler arasındaki farklılıkları pekiştirmeye hizmet eden sendikalar ve işveren dernekleri gibi örgütlere üstün sayıldı. Bu kategoriler içinde ortak bir örgüte dâhil olan insanlar, bütünleştirici bir ahlaki sisteme olan ortak gereksinimleri olduğu kadar kendilerinin ortak çıkarlarını fark edeceklerdi. Bu ahlaki sistem, türetilmiş kuralları ve yasaları ile birlikte, kolektif ahlakiliğin önemindeki azalmayı sona erdirmeye yardımcı olmanın yanısıra modern toplumda atomlaşma doğrultusundaki eğilime karşı çıkmaya da hizmet edecekti.

Eleştiriler

Daha önce bahsedildiği gibi Durkheim'ı hem bir işlevselci hem de bir pozitivist olarak sunan Talcott Parsons, Durkheim'ın Amerikan sosyolojisinde karşılanışını güçlü bir şekilde etkiledi. Bu etiketlerin Durkheim'ın görüşünü adil bir şekilde yansıtan özellikleri olmadığını düşündüğüm halde bu özellikler temelinde onun fikirlerine bazı eleştiriler yöneltildi. Sosyoloji öğrencisi, burada belirtilen bu eleştirilerle karşılaşmak zorunda kaldığı için onlara kısaca değinme ihtiyacı hissediyoruz.

İşlevselcilik ve Pozitivizm

Durkheim'ın makro-düzey olgular üzerinde odaklanması, onun eserinin, benzer bir makro-düzey yönelimi olan yapısal işlevselciliğin gelişiminde merkezi rol oynamasının nedenlerinden biriydi (bkz. Bölüm 7). Bununla birlikte, Durkheim'ın kendisinin bir işlevselci olup olmadığı tartışmaya açıktır ve işlevselciliğin nasıl tanımlandığına bağlıdır. İşlevselcilik, zayıf ve güçlü anlamda olmak üzere iki farklı biçimde tanımlanabilir. Kingsley Davis (1959),tüm sosyologların işlevselci olduklarını söylediğinde zayıf anlamdan bahsediyordu: işlevselcilik, "toplumun parçalarını bütünle ilişkilendirmeye ve bir parçayı diğeriyle ilişkilendirmeye" çabalayan bir yaklaşımdı. İşlevselciliğin daha güçlü bir tanımını, işlevselciliği, toplumu biyolojik bir organizmaya benzer görmeye dayanan bir yaklaşım olarak tanımlayan ve tikel toplumsal yapıları bir bütün olarak toplumun gereksinimleri bakımından açıklamaya çabalayan Jonathan H. Turner ve A. Z. Maryanski (1988) yapmışlardır.

Bu ikinci anlamda Durkheim, yalnızca nadiren ve denebilir ki rastlantısal olarak işlevselciydi. Durkheim, biyolojik organizmalar ile toplumsal yapılar arasında analojiler kurmaya kesinlikle karşı değildi (Lehmann, 1993a:15) ancak sosyologların biyoloji ile analoji yoluyla sosyolojik yasalar çıkarsayabileceklerine inanmadı. Durkheim (1898/1974:1), bu tür çıkarsamaların "değersiz" olduğunu söylemiştir.

Durkheim, işlevleri, toplumsal olguların tarihsel nedenlerinden ayırmamız konusunda ısrar etmiştir. Tarihsel araştırma önceliklidir çünkü toplumsal gereksinimler basitçe, toplumsal yapıları meydana getirmez. Durkheim'ın başlangıç hipotezi kesinlikle, kalıcı toplumsal olguların muhtemelen bir tür işlev yerine getirdiğiydi ancak o,

bazı toplumsal olguların tarihsel rastlantılar olduklarını fark etti. Dahası, Durkheim'da toplumun gereksinimlerini önceden tanımlama çabası görmeyiz. Aslında belirli bir toplumun gereksinimleri, yalnızca toplumun araştırılması yoluyla saptanabilir. Sonuçta, herhangi bir yapısalcı yaklaşımdan önce tarihsel bir araştırma yapılmalıdır.

Bu kuramsal tavsiyeye karşın Durkheim'ın bazen işlevsel çözümlemelere giriştiğinin teslim edilmesi gerekir (J. Turner ve Maryanski, 1988:111–112). Sonuç olarak, Durkheim'ın, bir bütün olarak toplumların gereksinimlerinin olduğunu ve toplumsal yapıların bu gereksinimlere yanıt vermek için otomatik olarak ortaya çıktıklarını varsaymasından dolayı büsbütün eleştirilebileceği birçok başka nokta vardır.

Durkheim, bir pozitivist olmaktan dolayı da sıkça eleştirilir ve aslında o, bu terimi, kendisini betimlemek için kullanmıştır. Bununla birlikte Robert Hall, terimin anlamının değiştiğini belirtir:

> "Pozitif" terimine, yeni yaklaşımı, kendi etik kuramlarını "bilimsel" olarak adlandırmaktan hoşlanan ve benimsedikleri diyalektik akıl yürütmeyi belirtmek için bu terimi kullanan filozofların yaklaşımından ayırt etmek için gereksinim duyuldu. Metafizik "bilimi"nden hâlâ söz edilebilen bir çağda "pozitif" terimi basitçe, ampirik bir yaklaşımı belirtir."
>
> (Hall, 1987:137)

Bugün pozitivizm, toplumsal fenomenlerin, doğa bilimleriyle aynı yöntemlerle araştırılması inancına işaret eder ve Durkheim bunu kabul edebilirdi. Bununla birlikte, o, değişmez yasalar üzerinde bir odaklanma anlamına da gelmiştir (S. Turner, 1993). Durkheim'a göre toplumsal olgular, kendi alt katmanlarından özerk olmalarının yanında diğer toplumsal olgularla ilişkilerinde de özerktirler. Her toplumsal olgu, tarihsel araştırma gerektirir ve hiçbiri, değişmez yasalar temelinde öngörülemez.

Diğer Eleştiriler

Durkheim'ın kuramının tartışılması gereken bazı başka sorunları vardır. Birincisi, son derece önemli olan toplumsal olgu fikriyle ilişkilidir. Toplumsal olgulara Durkheim'ın tavsiye ettiği nesnel bir tarzda yaklaşılabileceği tümüyle açık değildir. Bu toplumsal olguların bir intihar oranı gibi görünürdeki nesnel kanıtları bile yorumların bir birikimi olarak görülebilir. Başka bir ifadeyle, belirli bir ölümün, intihar olup olmadığı, ölü bir insanın niyetinden emin olmaya bağlıdır (J. Douglas, 1967). Bu, özellikle aşırı dozda ilaç örneklerinde zordur. Buna ek olarak yorum, sistemli bir biçimde taraflı olabilir, örneğin, yüksek statüde olanlar arasındaki ölümler, bedene çekilen öldürücü silah bulunsa bile, daha düşük bir ihtimalle intihar olarak yorumlanır. Toplumsal olgulara ve onların kanıtlarına her zaman yorumlar olarak yaklaşılmalıdır ve toplumsal olguyu sosyoloğun kendi kullanımı bile bu şekilde görülmelidir.

Ayrıca, Durkheim'ın birey görüşüyle ilgili bazı sorunlar vardır. Durkheim, insan doğası hakkında bazı çok önemli varsayımlar ortaya koymasına karşın böyle yaptığını reddetti. O, içinden bir sosyoloji çıkarsamak amacıyla insan doğasının belirli bir kavranışını varsayarak başlamadığını ileri sürdü. Bunun yerine, insan doğası anlayışını giderek daha fazla sosyolojide aradığını söyledi. Bununla birlikte Durkheim, okurlarına karşı hatta muhtemelen kendisine karşı dürüst değildir.

Durkheim'ın insan doğası hakkındaki varsayımlarından biri —daha önce karşı-

laştığımız biri— kendi sosyolojisinin bütününün temeli olarak görülebilir. Bu varsayım şudur; insanlar, her zaman tutkuları tarafından daha fazlasına sürükleyen çılgın bir doyum arayışına zorlanırlar. Eğer bu tutkular kısıtlanmazsa bireyi kölcleştirecek derecede çoğalırlar ve topluma olduğu kadar bireye de bir tehdit haline gelirler. Durkheim'ın tüm kuramsal yapıtının, özellikle onun kolektif ahlak üzerindeki vurgusunun, insanların tutkularıyla ilgili bu temel varsayım üzerinde kurulduğu ileri sürülebilir. Bununla birlikte Durkheim, bu varsayımın bir kanıtını ortaya koymaz ve aslında onun kuramları, bu tür bir doymak bilmez öznenin, başka biçimlerin değil toplumsal yapıların bir yaratısı olduğunu iddia eder.

Buna ek olarak Durkheim, toplumsal süreç içinde bilince aktif bir rol vermeyi başaramadı. Eyleyeni ve eyleyenin zihinsel süreçlerini ikincil etmenler olarak veya çoğunlukla bağımsız ve belirleyici değişkenler —toplumsal olgular— tarafından açıklanan bağımlı değişkenler olarak ele aldı. Genel olarak bireyler, onun kuramlarındaki toplumsal kuvvetler tarafından kontrol edilir; bireyler bu kuvvetleri aktif olarak kontrol etmezler. Durkheim'a göre özerklik, bu toplumsal kuvvetleri özgür bir şekilde kabul etmekten daha fazlası anlamına gelmez. Bununla birlikte, bilincin ve zihinsel süreçlerin, toplumsal olguların tipleri olduklarını kabul etsek bile onların, Durkheim'ın diğer toplumsal olgularda teşhis ettiği aynı özerkliği geliştiremeyeceklerini varsaymak için bir neden yoktur. Tıpkı bilimin kendi dinsel kökenlerini neredeyse tanınamaz hale getirerek kendi özerk kurallarını geliştirdiği gibi bilinç de aynı şeyi yapamaz mıydı?

Burada tartışılacak son eleştiri dizisi, Durkheim'ın sosyolojisinde ahlakın merkeziliğiyle ilişkilidir. Tüm sosyologları ahlaki ilgiler harekete geçirir ancak Durkheim'a göre ahlak, sosyolojinin arkasındaki harekete geçirici kuvvetten daha fazlasıydı; ahlak aynı zamanda sosyolojinin en yüksek amacıydı. Durkheim, ahlakla ilgili sosyolojik araştırmanın, bir ahlak bilimini üreteceğine inanıyordu. Everett White'ın (1961:xx) yazdığı gibi, "Ahlaki olanın, toplumsal olanın kaçınılmaz bir boyutu olduğunu söylemek —Durkheim'ın yaptığı gibi— bir ahlak biliminin olabileceğini iddia etmekten dağlar kadar farklıdır".

Üstelik *şu an varolan*dan yola çıkarak *olması gereken*i belirlemeye çabalayan bir sosyoloji, bir ahlak bilimi fantezisi olmaksızın bile doğası gereği muhafazakârdır. Bu muhafazakârlık, Durkheim'la ilgili en sık bahsedilen eleştiridir (Pearce, 1989). Bu muhafazakârlık, çoğu kez onun işlevselciliğine ve pozitivizmine atfedilir ancak bu, çok daha doğru bir şekilde, onun ahlak ile sosyoloji arasında gördüğü bağlantıya dayanır. Ahlakın bilimsel araştırılmasında hangi değer olursa olsun bu araştırma, bizim ahlaki seçimler yapmamıza bir çözüm bulamaz. Aslında, bu tür bir araştırma bizi, değişen toplumsal durumlara daha uyumlu ve daha duyarlı hale getirse bile onun ahlaki seçimi daha da zorlaştırması olasıdır.

Bununla birlikte Durkheim'ın, ahlak ile sosyoloji arasında uygun bir ilişki bulma açısından başarısızlığında yalnız olmadığını belirtmeliyiz. Bu sorun, modern sosyolojiyi, en azından Durkheim'ın kuramlarını rahatsız ettiği kadar rahatsız eder. Giderek daha fazla çoğulcu olan bir kültürde, ahlak geleneklerimizi tam anlamıyla kabul edemeyeceğimiz açıktır. Bir kere, kimin ahlak geleneklerini kabul etmemiz gerektiğini söylemek olanaksızdır. Kısmen Durkheim'ın anlayışı sayesinde, ahlak geleneklerimizden ayrılmış tam anlamıyla yeni bir ahlak oluşturamayacağımız eşit

ölçüde açıktır. Yeni bir ahlakın ortaya çıkması gerekir ve bunun, ahlak geleneklerimizden ortaya çıkması gerekir ancak bunda sosyolojinin hangi rolü oynayabileceği ve oynaması gerektiği sorusunun, hem cevaplanamaz hem de kaçınılmaz bir soru olduğu görülür.

Özet

Durkheim'ın sosyolojisindeki iki ana tema, toplumsal olanın bireysel olandan daha öncelikli olduğu ve toplumun bilimsel olarak araştırılabileceği fikriydi. Bu temalar, onun toplumsal olgular kavramına yol açtı. Toplumsal olgular, ampirik olarak araştırılabilirler, bireyin dışındadırlar, bireyi zorlayıcıdırlar ve başka toplumsal olgular ile açıklanırlar. Durkheim, iki temel toplumsal olguyu —maddi ve maddi olmayan— birbirinden ayırdı. Durkheim'a göre en önemli odaklanma, maddi olmayan toplumsal olgular üzerindeydi. O, ahlak, kolektif bilinç ve toplumsal akımları kapsayan bazı maddi olmayan toplumsal olguları ele aldı.

Durkheim'ın ilk başlıca eseri, mekanik dayanışmanın olduğu toplumların kolektif bilincinin yerine işbölümü tarafından düzenlenen bir toplumda karşılıklı bağımlılığa dayalı yeni bir organik dayanışmanın geçtiğini ileri sürdüğü *Toplumsal İşbölümü*'ydü. Durkheim, mekanik ve organik dayanışma arasındaki farklılığı, onların farklı mantık sistemlerini çözümleme yoluyla inceledi. Organik dayanışmanın, onarıma dayanan yasal sistemlerle ilişkili olduğu halde mekanik dayanışmanın, baskıcı yasalarla ilişkili olduğunu ileri sürdü.

Durkheim'ın bir intihar çalışması olan sonraki kitabı, onun eserlerindeki maddi olmayan toplumsal olguların öneminin iyi bir göstergesidir. Onun temel nedensel modelinde maddi olmayan toplumsal olgulardaki değişimler, intihar oranlarındaki farklılıklara neden olur. Durkheim, dört tip intihar —bencil, özgeci, anomik ve kaderci— arasında ayrım yaptı ve her birinin toplumsal akımlardaki farklı değişimlerle nasıl etkilendiğini gösterdi. İntihar araştırması, Durkheim ve onu destekleyenler tarafından, sosyolojinin toplum bilimleri içerisinde meşru bir yerinin olduğunun kanıtı olarak kabul edildi. Sonunda, eğer sosyoloji intihar gibi çok bireyselci bir eylemi açıklayabilirse onun, toplumsal yaşamın daha az bireysel yönlerini açıklamak için de kesinlikle kullanılabileceği ileri sürüldü..

Durkheim, son başlıca eseri olan *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*'nde, kültürün başka bir boyutu üzerinde odaklandı: din. Durkheim, ilkel dini çözümlemesinde dinin köklerinin, toplumun toplumsal yapısında olduğunu göstermeyi amaçladı. Belirli şeyleri kutsal, diğerlerini ise dünyevi olarak tanımlayan toplumdur. Durkheim, dinin toplumsal kaynaklarını ilkel totemizm çözümlemesinde, dinin köklerini klanın toplumsal yapısında gösterdi. Durkheim, din ve toplumun, bir ve aynı oldukları, aynı genel sürecin iki belirtisi oldukları sonucuna vardı. Aynı zamanda eserlerinde bir bilgi sosyolojisi ortaya koydu. Kavramların hatta en temel zihinsel kategorilerimizin, toplumun en azından başlangıçta dinsel ritüeller aracılığıyla ürettiği kolektif temsiller olduklarını iddia etti.

Durkheim, herhangi bir radikal değişime karşı olduğu halde onun ahlakla merkezi ilgisi, onu, daha güçlü bir kolektif ahlaka yol açacağını umduğu iki reformu toplum için önermeye yöneltti. Çocuklara disiplini, topluma bağlılığı ve özerkliği

öğretmeye odaklanan çocuklara yönelik yeni bir ahlak eğitimi programını Fransa'da başarılı bir şekilde uyguladı. Kolektif ahlakı onarmak amacıyla ve modern işbölümünün bazı tedavi edilebilir patolojileriyle başa çıkmak amacıyla yetişkinlere yönelik meslek dernekleri önerdi.

Bölüm, Durkheim'ın kuramlarının bazı eleştirileriyle sona ermektedir. Onun toplumsal olgularla ilgili düşüncesinin, insan doğası hakkındaki varsayımlarının ve ahlak sosyolojisinin ciddi sorunları vardır.

Max Weber

Bölümün Ana Hatları

Yöntembilim

Özsel Sosyoloji

Eleştiriler

Max Weber (1864-1920), sosyoloji kuramı alanında belki de en çok bilinen ve en etkili şahsiyettir (Burger, 1993; R. Collins, 1985; Kalberg, 2000; Sica, 2001; Whimster, 2001, 2005).[1] Weber'in eserleri, geniş bir yelpazede sosyoloji kuramlarını etkileyecek kadar çok çeşitlidir ve onların çok sayıda yorumu yapılmıştır. Özellikle Talcott Parsons'ın eserleri aracılığıyla onun kesinlikle, yapısal işlevselcilik üzerinde etkisi oldu. Weber, aynı zamanda, çatışma geleneği için (R. Collins, 1975, 1990) ve Marx'ın yöneliminin olduğu kadar Weber'in fikirlerinin şekillendirdiği eleştirel kuram için ve aynı şekilde eleştirel-kuram geleneğinin başlıca mirasçısı olan Jurgen Habermas için önemli görülmeye başlamıştır (Outhwaite, 1994). Sembolik etkileşimciler, Weber'in diğer fikirlerinin yanısıra *verstehen* hakkındaki fikirlerinden etkilenmişlerdir. Alfred Schutz, Weber'in anlamlar ve güdülerle ilgili çalışmalarından güçlü bir şekilde etkilendi ve kendisi de etnometodolojinin gelişiminde son derece önemli bir rol oynadı (bkz. Bölüm 2). Son zamanlarda rasyonel seçim kuramcıları, Weber'e olan borçlarını kabul etmişlerdir (Norkus, 2000). Weber, geniş ölçüde etkili bir kuramcıydı ve şimdi de öyledir.

Bu bölüm, Weber'in (1903–1917/1949), bugün bile dikkat çekici ölçüde geçerli ve yararlı olmayı sürdüren toplum bilimlerinin yöntembilimi hakkındaki fikirlerinin (Bruun, 2007; Ringer, 1997:171) tartışılmasıyla başlamaktadır. Weber'in özsel ve kuramsal fikirlerini ele alırken bu fikirlerin açıkça anlaşılmasına gerek duyulmaktadır. Weber, saf soyut kuramlaştırmaya karşıydı. Bunun yerine, Weber'in

1 Başka alanlarda bulunanların ve genel kamunun daha çok bildiği Karl Marx'ın eserlerine artan ilgi, Weber'in konumunu bir süre tehlikeye soktu. Ancak dünya komünizminin sona ermesiyle birlikte Weber'in seçkin konumu bir kez daha sağlamlaşmış gibidir.

kuramsal fikirleri, kendisinin ampirik, çoğu zaman tarihsel araştırması içinde yer alır. Weber'in yöntembilimi, araştırmasını şekillendirdi ve ikisinin bileşimi, onun kuramsal yöneliminin temelinde bulunur.

Yöntembilim

Tarih ve Sosyoloji

Weber bir hukuk öğrencisi olmasına ve ilk akademik işine hukuk alanında başlamasına karşın onun erken kariyerine, tarihe duyduğu ilgi egemen oldu. Weber, görece yeni olan sosyoloji alanına doğru daha fazla yöneldikçe bu alanın, yerleşik tarih alanıyla ilişkisine açıklık getirmeye çabaladı. Weber, her alanın diğerine gereksinim duyduğunu düşündüğü halde onun görüşü, sosyolojinin görevinin, tarihin gereksinim duyduğu "hizmet"i sağlamak olduğu şeklindeydi (G. Roth, 1976:307). Weber'in ifadesiyle, sosyoloji yalnızca "başlangıç niteliğinde, alçakgönüllü bir görev" yerine getirir (aktaran R. Frank, 1976:21). Weber, sosyoloji ve tarih arasındaki farklılığı şöyle açıkladı: "Sosyoloji, ampirik süreçlerin tipik kavramlarını ve genelleşmiş tekdüzeliklerini formüle etmeyi amaçlar. Bu durum, sosyolojiyi, nedensel çözümlemeye ve kültürel öneme sahip olan bireysel eylemler, yapılar ve kişilikleri açıklamaya yönelen tarihten ayırır" (1921/1968:19). Görünürdeki bu kesin farklılaşmaya karşın Weber eserlerinde bu ikisini birleştirebildi. Onun sosyolojisi, açık kavramların geliştirilmesine yöneldi, böylece o, tarihsel fenomenlerle ilgili nedensel bir çözümleme gerçekleştirebilirdi. Weber, kendi ideal prosedürünü, "spesifik bakış açılarından seçilmiş olan kesin ampirik verilerin araştırılması aracılığıyla tarihsel gerçeklikte meydana gelen bireysel somut olayların, *somut, tarihsel olarak* verili nedenlere sağlam bir şekilde bağlanması" olarak tanımladı (1903–1917/1949:69). Weber'i, tarihsel bir sosyolog olarak düşünebiliriz.

Weber'in sosyolojiyle ilgili düşüncesini, onun döneminde Almanya'da şiddetlenen bir dizi entelektüel tartışma (*Methodenstreit*) şekillendirdi. Bu tartışmaların en önemlisi, tarih ile bilim arasındaki ilişki konusundaydı. Bu tartışmanın karşıt kutuplarında, tarihin, genel (*nomotetik*) yasalardan oluştuğunu düşünenler (pozitivistler [Halfpenny, 2005]) ve tarihi, kendine özgü (*idiyografik*) eylemlere ve olaylara indirgeyenler (öznelciler) bulunuyordu. (Pozitivistler, tarihin bir doğa bilimine benzer olabileceğini düşündüler; öznelciler, ikisini kökten farklı olarak gördüler). Örneğin, nomotetik bir düşünür, toplumsal devrimler hakkında genelleme yaparken idiyografik bir çözümleyici, Amerikan Devrimi'ne neden olan spesifik olaylar üzerinde odaklanacaktı. Weber, her iki aşırı ucu da reddetti ve süreç içinde tarihsel sosyolojiyle ilgilenmenin özgün bir biçimini geliştirdi. Weber'e göre tarih, eşsiz ampirik olaylardan oluşur; ampirik düzeyde genelleme yapılamaz. Bu nedenle, sosyologlar, ampirik dünyayı, inşa ettikleri kavramsal evrenden ayırırlar. Kavramlar, ampirik dünyayı asla tamamıyla yakalamadığı halde gerçekliğin daha iyi anlaşılmasına ulaşmak için keşifsel araçlar olarak kullanılabilirler. Sosyologlar bu kavramlarla birlikte genellemeler yapabilirler fakat bu genellemeler, tarih değillerdir ve onların ampirik olanla karıştırılmamaları gerekir.



MAX WEBER

Kısa Yaşam Öyküsü

Max Weber 21 Nisan 1864'te Almanya'da Erfurt'ta belirgin bir orta sınıf ailede doğdu. Annesi ve babası arasındaki önemli farklılıkların onun hem entelektüel yönelimi hem de psikolojik gelişimi üzerinde derin bir etkisi oldu. Babası, görece önemli bir siyasal konuma yükselen bir bürokrattı. Babası, siyasal kuruluşun açıkça bir parçasıydı ve bunun sonucunda, kişisel fedakârlık isteyen veya kendisinin sistem içindeki konumunu tehlikeye atan herhangi bir etkinlik veya idealizmden kaçındı. Üstelik yaşlı Weber, dünyevi hazların tadını çıkaran bir kişiydi, bu yönüyle ve başka birçok açıdan karısının tam tersi özelliklere sahipti. Max Weber'in annesi, kocasının tadını çıkardığı hazlardan büyük ölçüde yoksun olarak zevkten arınmacı [ascetic] bir yaşantı sürdüren sadık bir Kalvinist idi. İlgileri daha çok öteki dünyaya yönelikti; kendi yazgısında kurtuluşun bulunmadığının işaretleri olan kusurlar onu rahatsız etti. Anne ve baba arasındaki bu derin farklılıklar evliliklerinde gerilime yol açtı ve hem farklılıkların hem de gerilimin Weber üzerinde çok büyük etkisi oldu.

Hem anneyi hem de babayı örnek almak imkânsız olduğu için, bir çocuk olarak Weber bir seçim yapmakla karşı karşıya kaldı (Marianne Weber, 1975:62). İlkönce babasının yönelimini yeğlemiş göründü fakat daha sonra annesinin yaklaşımına yakınlık duydu. Tercih ne olursa olsun, böylesine karşıt kutuplar arasında bir tercih yapma gerekliliğinin ürettiği gerilim, Max Weber'in psişesini olumsuz yönde etkiledi.

Max Weber 18 yaşında, Heidelberg Üniversitesi'ne devam etmek için kısa bir süre evi terk etti. Weber, entelektüel açıdan vaktinden önce geliştiğini çoktan göstermişti fakat toplumsal açıdan Heidelberg'e utangaç ve azgelişmiş olarak girdi. Bununla birlikte, babasının yaşam biçiminin çekimine kapılmasından ve babasının eski düello derneğine katıldıktan sonra bu durum hızlıca değişti. Weber, orada, en azından akranlarıyla birlikte çokça bira tüketmesi nedeniyle sosyal olarak gelişti. Üstelik bu tür dernek etkinliklerinin belirtileri olan düello sıyrıklarını gururla teşhir etti. Weber, sadece, kendi kimliğini babasının yaşam biçimi vasıtasıyla ortaya koymadı, en azından zamanı geldiğinde babasının mesleğini —hukuk— de seçti.

Weber, üç dönemden sonra askerlik görevi için Heidelberg'den ayrıldı ve 1884'te Berlin Üniversitesi'nden dersler almak için Berlin'e ve anne-babasının evine geri döndü. Çalışmalarını tamamladığı, doktora derecesini aldığı, avukat olduğu (hukuk düşüncesinin Weber'in kuramlaştırması üzerindeki etkisi için bkz. Turner ve Factor, 1994) sonraki sekiz yılın çoğunda orada kaldı ve Berlin Üniversitesi'nde ders vermeye başladı. Onun ilgisini çeken konular süreç içinde hayat boyu ilgilendiği konulara doğru

Weber, genellemenin açıkça lehinde olmasına karşın tarihi, bir dizi basit yasaya indirgemeye çabalayan tarihçileri de reddetti: "Kendi somutlukları içinde tarihsel fenomenlerle ilgili bilgi açısından, en genel yasalar, içerikten yoksun olmaları nedeniyle aynı zamanda en az değerli olanlardır" (1903–1917/1949:80). Örneğin, Weber, kendi görevini, insanların tarihsel evriminin yasalarını araştırmak olarak kabul eden

kaydı —ekonomi bilimi, tarih ve sosyoloji. Weber, Berlin'deki sekiz yılı boyunca mali olarak babasına bağımlıydı ve bu durumdan giderek daha fazla hoşlanmamaya başladı. Aynı zamanda annesinin değerlerine daha fazla yaklaştı ve babasına antipatisi arttı. Zevkten arınmacı bir yaşam benimsedi ve çalışmalarına yoğunlaştı. Örneğin, bir öğrenci olarak bir dönem süresince çalışma alışkanlığı şu şekilde betimlenir: "Katı çalışma disiplinine devam eder, yaşantısını saatle düzenler, günlük rutini çeşitli konulara göre kesin bölümlere ayırır, akşamları yarım kilo kıyma ile pişirilen dört yumurtadan oluşan yemekle beslenerek işine yoğunlaşır" (Mitzman, 1969/1971:48; Marianne Weber, 1975:105). Böylece Weber, annesini izleyerek zevkten arınmacı ve gayretli, mecburen çalışan biri —çağdaş terimlerle bir "işkolik"— olmuştu.

Çalışmaya yönelik bu mecburiyet, 1896'da Heidelberg'de bir ekonomi profesörü konumuna gelmesini sağladı. Fakat 1897'de Weber'in akademik kariyeri olgunlaşırken, babası, ikisi arasındaki şiddetli bir tartışmadan hemen sonra öldü. Bundan kısa süre sonra Weber, bir sinir krizinde doruğa ulaşan belirtiler sergilemeye başladı. Çoğunlukla uyuyamayan veya çalışamayan Weber sonraki altı veya yedi yılı neredeyse tam bir çöküş içinde geçirdi. Uzun süren bir kopukluktan sonra 1903'te onun bazı güçleri geri dönemeye başladı fakat Weber'in aktif akademik yaşantıya dönmeye başlayabilmesi, altı buçuk yıl içindeki ilk dersini (Birleşik Devletler'de) 1904'te vermesinden önce olmadı. 1904'te ve 1905'de en çok tanınan eserlerinden biri olan *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nu yayınladı. Bu eserde Weber, akademik bir düzeyde annesinin dininin yükselişini ilan etti. Weber'in kendisi dindar olmadığı halde zamanının çoğunu dini araştırmaya ayırdı.

Psikolojik sorunlar Weber'e musallat olmaya devam etmesine karşın 1904'ten sonra çalışabilecek hale aslında en önemli eserlerinden bazılarını üretebilecek hale geldi. Bu yıllar içinde Weber, dünya-tarihsel bakış açısıyla (örneğin, Çin, Hindistan ve eski Yahudilik) yürüttüğü dünya dinleriyle ilgili araştırmalarını yayınladı. En önemli eseri olan *Ekonomi ve Toplum* (1921/1968) üzerine çalışırken öldü (14 Haziran 1920). Bu kitap, yayınlandığı ve hemen ardından birçok dile çevrildiği halde tamamlanmamıştı.

Weber bu dönemde ciltlerce yazılar üretmesine ek olarak, bir dizi başka etkinlik de yürüttü. 1910'da Alman Sosyoloji Topluluğu'nun kurulmasına yardımcı oldu. Evi, felsefeci ve edebi eleştirmen Georg Lukács'ın yanı sıra Georg Simmel, Robert Michels ve kardeşi Alfred Weber gibi sosyologları kapsayan geniş bir çevreden entelektüellerin bir merkezi oldu (Scaff, 1989:186-222). Dahası, Weber siyasal olarak etkindi ve dönemin konuları hakkında denemeler yazdı.

Weber'in yaşantısında ve daha da önemlisi çalışmasında, babasının temsil ettiği biçimiyle bürokratik zihin ile annesinin dindarlığı arasında bir gerilim vardı. Bu çözülmemiş gerilim, Weber'in kişisel yaşantısının içine işlediği gibi onun eserinin içine de işledi.

ve tüm insanların, bir dizi tipik aşamadan geçtiğine inanan bir tarihçiyi (Wilhelm Roscher) reddetti (1903–1906/1975). Weber'in ifade ettiği gibi, "Ampirik gerçekliğin... "yasalar"a indirgenmesi anlamsızdır" (1903–1917/1949:80). Başka bir anlatımla: "Kültürün sistematik bir bilimi... kendi içinde saçma olurdu" (Weber, 1903–1917/1949:84). Bu görüş, çeşitli tarihsel araştırmalarda yansıma bulmaktadır. Örneğin,

Weber, eski uygarlıkları araştırmasında, bazı açılardan daha eski dönemlerin, sonradan meydana gelecek şeylerin öncüleri oldukları halde "Akdeniz-Avrupa uygarlığının uzun ve sürekli tarihinin, hem kapalı döngüler hem de doğrusal ilerleme göstermediğini" kabul etti. "Eski uygarlıkların fenomenleri bazen tamamıyla ortadan kayboldular ve daha sonra tamamıyla yeni bir bağlamda tekrar gün yüzüne çıktılar" (1896–1906/1976:366).

Alman tarih araştırmacılığının bu karşıt görüşlerini reddeden Weber, iki yönelimin birleşiminden oluşan kendi bakış açısını geliştirdi. Weber, tarihin (yani tarihsel sosyoloji), hem bireysellik hem de genellik ile uygun bir şekilde ilgilendiğini düşündü. İkisinin birleştirilmesi, tikel bireyler, olaylar ve toplumların araştırılmasında genel kavramların (daha sonradan "ideal tipler" olarak adlandırılan) geliştirilmesi ve kullanılması aracılığıyla gerçekleştirildi. Bu genel kavramlar, "her gelişimin tekilliğini, birinin diğerinden çok farklı bir tarzda sonuca varmasını sağlayan özellikleri saptamak ve tanımlamak için" kullanılmaktadır. "Böyle yapıldığında farklılıklara yol açan nedenler belirlenebilir" (Weber, 1896–1906/1976:385). Bu tür nedensel çözümleme yaparken Weber, en azından bilinçli bir düzeyde, tarih içinde tek bir nedensel fail arama fikrini reddetti.[2] Böyle yapmak yerine, kavramsal cephaneliğini, verili bir tarihsel duruma dâhil olan çeşitli etmenleri nedensel önemleri açısından derecelendirmek için kullandı (G. Roth, 1971).

Weber'in tarihsel sosyoloji hakkındaki görüşlerini, kısmen, ampirik tarihsel verilere ulaşabilirlik ve onun bu verilerle ilgili araştırması şekillendirdi. Dünyanın birçok yerine ait tarihsel fenomenlerin elde edilebilen güvenilir verilerine sahip olan araştırmacıların ilk kuşağındandı (MacRae, 1974). Weber, tarihin temel hamlesi hakkında soyut genellemeler hayal etmekten çok, tarihsel verilere kendini kaptırmaya yatkındı. Bu, onu, bazı önemli derin anlayışlara yönlendirdiği halde onun eserinin anlaşılmasında bazı ciddi sorunlar da yarattı; çoğu zaman tarihsel araştırmanın temel nedenlerini unutacak kadar tarihsel ayrıntıya kendini kaptırdı. Buna ek olarak tarihsel araştırmalarının geniş alanı, kaba genellemelerden daha fazlasını yapamayacağı çok sayıda dönemi ve çok sayıda toplumu kapsıyordu (G. Roth, 1971). Bu sorunlara karşın, Weber'in ampirik fenomenlerin bilimsel araştırılmasına bağlılığı, onu, Birleşik Devletler'de gelişmekte olan sosyoloji disiplini için çekici kıldı.

Kısaca Weber, tarihin, spesifik fenomenlerin bitmez tükenmez bir dizisinden oluştuğuna inandı. Bu fenomenleri araştırmak için, gerçek dünyayla ilgili araştırma yapmak için yararlı olmaları amacıyla tasarlanan çeşitli kavramların geliştirilmesi gerekliydi. Genel bir kural olarak, Weber (göreceğimiz gibi) ve çoğu sosyolog ve tarihçinin sıkı bir şekilde bağlı kalmadığı halde sosyolojinin görevi, spesifik tarihsel fenomenlerle ilgili nedensel çözümlemelerde tarihin kullanacağı bu kavramları geliştirmekti. Weber bu yolla, toplumsal yaşamın karmaşık doğasının hakkını verece ele alacak bir bilim geliştirme çabasıyla spesifik olanı ve genel olanı birleştirmeyi amaçladı.

Anlamak [Verstehen]

Weber, sosyologların doğa bilimcilerden daha avantajlı olduklarını düşündü. Bu avantaj,

2 İronik bir şekilde Weber'in, bu özsel eserde toplumda bu tür nedensel bir failin -rasyonelleşme- olduğunu ileri sürdüğü görülür (bu bölümde daha sonra göreceğimiz gibi).

sosyoloğun toplumsal fenomenleri *anlama* yeteneğinde bulunur, oysa doğa bilimci, bir atomun veya kimyasal bir bileşimin davranışıyla ilgili benzer bir anlayış edinemez. Almancada anlamanın karşılığı olarak kullanılan kelime *verstehen*'dir (Soeffner, 2005). Tarihsel araştırmasında Weber'in *verstehen* terimini özel olarak kullanımı, çağdaş sosyolojinin yöntembilimine onun en çok bilinen ve en tartışmalı katkısıdır. Weber'in *verstehen* ile neyi kastettiğini açığa kavuşturdukça, onunla ilgili kavramlaştırmasında bulunan bazı sorunların da altını çizeceğim. *Verstehen* kavramının etrafındaki tartışmanın yanısıra Weber'in neyi kastettiğinin yorumlanışında bulunan sorunlardan bazıları, Weber'in yöntembilimsel düşüncelerindeki genel bir sorundan ortaya çıkar. Thomas Burger'in ileri sürdüğü gibi Weber, yöntembilimsel açıklamalarında ne çok sofistike ne de çok tutarlıydı (1976; ayrıca bkz. Hekman, 1983:26). Weber, dikkatsiz ve özensiz olma eğilimi gösterdi çünkü Alman tarihçiler arasında çok bilinen fikirleri kendisinin basitçe tekrarladığını düşünüyordu. Üstelik yukarıda belirtildiği gibi Weber, yöntembilimsel fikirleri enine boyuna düşünmedi.

Weber'in *verstehen* üzerine düşünceleri, kendi döneminin Alman tarihçileri arasında görece yaygındı ve *hermenutik* olarak bilinen bir alandan türetilmişti (R. Brown, 2005; M. Martin, 2000; Pressler ve Dasilva, 1996). Hermenutik, basılı yazıların anlaşılmasına ve yorumlanmasına yönelik özel bir yaklaşımdı. Amacı, metnin temel yapısını olduğu kadar yazarın düşüncesini de anlamaktı. Weber ve diğerleri (örneğin Wilhelm Dilthey), bu fikri, metinlerin anlaşılmasından toplumsal yaşamın anlaşılmasını kapsayacak şekilde genişletmeye çabaladılar:

> Tarihsel yöntemin, metinler yerine aleni eyleme uygulanan klasik yorumlama yönteminden yani gözlenebilir olayların arkasında insani bir tasarım, bir "anlam" olduğunu saptamayı amaçlayan bir yöntemden daha fazlası veya daha azı olmadığını bir kez fark ettiğimizde bu yöntemin, bireysel eyleyenlere olduğu gibi insan etkileşimine de pekâlâ uygulanabildiğini kabul etmekte hiçbir zorluk çekmeyiz. Bu bakış açısından tüm tarih, çeşitli eyleyenlerin rakip planları açısından yorumlanması zorunlu olan etkileşimdir.
>
> (Lachman, 1971:20)

Başka bir ifadeyle Weber, eyleyenler, etkileşim ve aslında tüm insanlık tarihini anlamak için hermenutik araçları kullanmayı amaçladı.[3]

Verstehen hakkındaki yaygın yanlış kavrayışlardan biri, onun, araştırmacı tarafından basitçe "sezgi"nin kullanılması olarak görünmesidir. Dolayısıyla birçok eleştirmen, onu, "yumuşak", rasyonel olmayan, öznel bir araştırma yöntembilimi olarak görür. Bununla birlikte Weber, *verstehen*'in basitçe, sezgi, duygudaş katılım veya empatiyi kapsadığı şeklindeki fikri kesinlikle reddetti (1903–1917/1949). Ona göre *verstehen*, bir metine veya toplumsal bir fenomene yönelik bir "düşünce" edinmekten çok, sistematik ve sıkı araştırma yapmayı kapsıyordu. Başka bir ifadeyle, Weber (1921/1968) için *verstehen*, araştırmanın rasyonel bir prosedürüydü.

Weber'in *verstehen* kavramını yorumlamadaki kilit sorun, Weber'in onun en uygun şekilde, birey eyleyenlerin öznel durumlarına mı yoksa büyük-ölçekli (örneğin kültür) çözümleme birimlerinin öznel yönlerine mi uygulandığını düşündüğüdür.

3 Son yıllarda hermenutik, özellikle Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer ve Jurgen Habermas'ın eserlerinde önemli bir entelektüel ilgi haline gelmiştir (Bleicher, 1980). Bugün hermenutiğin kullanılması lehine güçlü bir argüman için bkz. Sica (1986) ve Weber'in hermenutiği ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Oliver (1983).

Göreceğimiz gibi, Weber'in eylemin kültürel ve toplumsal bağlamları üzerinde odaklanması bizi, *verstehen*'in makro-düzey çözümleme için bir araç olduğu şeklindeki görüşe götürür.

Nedensellik

Weber'in yöntembiliminin başka bir boyutu, onun nedensellik araştırmasına bağlılığıydı (Ringer, 1997:75). Weber, toplumsal fenomenlerin nedenlerinin araştırılmasını, sosyolojinin değil tarihin alanı içinde görmeye eğilimliydi. Yine de tarih ve sosyolojinin birbirinden açıkça ayrılamadığı ölçüde —ve Weber'in özsel çalışmasında onlar kesinlikle açıklıkla birbirinden ayrılmazlar— nedensellik konusu sosyolojiyle ilgilidir. Nedensellik, Weber'in, içinde nomotetik ve idiyografik yaklaşımları birleştirmeyi amaçladığı başka bir alan olduğu için de önemlidir.

Weber (1921/1968) nedensellik ile basitçe, bir olayı, başka bir olayın izlemesi veya onunla başka bir olayın aynı anda olması ihtimalini kastetti. Ona göre birçok tarihçinin yapmaktan hoşnut olduğu gibi tarihsel sabitler, yinelenmeler, analojiler ve koşutlukları aramak yeterli değildi. Bunun yerine araştırmacı, tarihsel değişimlerin anlamlarını olduğu kadar nedenlerini aramalıdır (G. Roth, 1971). Tek-yönlü nedensel bir modelinin —Marx'ın diyalektik düşünce tarzına karşıt olarak— olduğu düşünülebileceği halde Weber, özsel sosyolojisinde ekonomi, toplum, siyasa, örgüt, toplumsal tabakalaşma, din vesaire arasındaki ilişkileri uyum içinde ele aldı (G. Roth, 1968). Dolayısıyla Weber, çalışmasını çok nedenli bir yaklaşıma dayandırır, bu yaklaşıma göre "birbirini etkileyen çok sayıda etki çoğu kez etkili nedensel faktörlerdir" (Kalberg, 1994:13).

Weber, Protestanlık ve kapitalizmin ruhu arasındaki ilişkiyi araştırmasında çoklu nedensellik konusunda oldukça açıktı. Weber (1904–1905/1958), bazen farklı bir şekilde yorumlandığı halde basitçe, Protestan ahlakının kapitalizmin modern ruhunun ortaya çıkışındaki etmenlerden *biri* olduğunu ileri sürdü. Protestanlığın tek neden olduğu fikrini "saçma" olarak nitelendirdi. Weber'e göre kapitalizmin "yalnızca" Protestan Reformasyonu sonucunda ortaya çıkabildiği fikri, benzer şekilde saçmadır; başka etmenler de aynı sonuca yol açabilirdi. Weber görüşünü şu şekilde ortaya koyar:

> Dinsel hareketlerin, maddi kültürün gelişimini... *hangi doğrultu* ve tarzda etkilediğini mümkün olduğunca açığa kavuşturmalıyız. Bu, ancak kabul edilebilir doğrulukla belirlendiği zaman modern kültürün tarihsel gelişiminin ne ölçüde, *dinsel kuvvetlere ve ne ölçüde başka kuvvetlere* bağlanabileceğini tahmin etmek için çaba gösterilebilir.
> (Weber, 1904–1905/1958:91–92; italikler eklendi)

Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda olduğu kadar diğer tarihsel eserlerinin çoğunda nedensellik sorunuyla ilgilendi ancak basit tek-yönlü bir modelle çalışmadı; birkaç toplumsal etmen arasındaki karşılıklı ilişkileri uyumluluk içinde ele aldı.

Weber'in nedensellikle ilgili düşüncesi hakkında hatırlanması gereken ciddi bir şey, onun, toplumsal yaşamın özel bir anlayışına (*verstehen*) sahip olabilmemiz nedeniyle toplum bilimlerinin nedensel bilgisinin, doğa bilimlerinin nedensel bilgisinden farklı olduğu inancıdır. Weber'in ifade ettiği gibi: "'Anlamlı' bir şekilde yorumlanabilen insan davranışı ('eylem'), 'değerlendirmeler' ve anlamlara başvurarak belirlenebilir. Bu nedenle, *nedensel* açıklama ölçütümüz, bu tür bir "oluşum"un 'tarihsel' açık-

lanışında eşsiz bir doygunluğa ulaşır" (1903–1906/1975:185). Dolayısıyla toplum bilimcinin nedensel bilgisi, doğa bilimcinin nedensel bilgisinden farklıdır.

Weber'in nedensellik üzerine düşünceleri, nomotetik ve idiyografik bilgi arasındaki çatışmanın üstesinden gelme çabasıyla yakından ilişkiliydi. Nomotetik bir bakış açısını paylaşanlar, toplumsal fenomenler arasında zorunlu bir ilişki olduğunu ileri sürerler oysa idiyografik bir perspektifi destekleyenler, bu oluşumlar arasında yalnızca rastlantısal bir ilişki görmeye eğilimli olacaklardır. Weber, her zamanki gibi, kendisinin "yeterli nedensellik" kavramıyla özetlenen ikisinin ortasında bir görüşü benimsedi. *Yeterli nedensellik* nosyonu, sosyolojide yapacağımız en iyi şeyin, toplumsal fenomenler arasındaki ilişki hakkında olasılıksal ifadeler geliştirmek olduğu şeklindeki görüşü benimser; yani eğer x meydana gelirse y'nin meydana gelmesi *olası*dır. Amaç, "belirli bir etkinin belirli 'koşullar' tarafından *ne ölçüde* 'desteklediğini' tahmin etmektir" (Weber, 1903–1917/1949:183).

İdeal Tipler

İdeal tip, Weber'in çağdaş sosyolojiye en çok bilinen katkılarından biridir (Drysdale, 1996; Hekman, 1983; Lindbekk, 1992; McKinney, 1966; Zijderveld, 2005). Gördüğümüz gibi Weber, daha sonradan tarihçiler ve sosyologlar tarafından kullanılabilecek olan kavramsal araçlar geliştirmenin, sosyologların sorumluluğu olduğuna inandı. Bu tür kavramsal araçların en önemlisi, ideal tipti:

> Bir ideal tip, tek-taraflı olarak vurgulanan bakış açılarına göre birleşik *çözümleyici* bir kurgu içinde düzenlenen bir hayli dağınık, ayrık, az veya çok mevcut olan ve bazen mevcut olmayan *somut tikel* fenomenlerin sentezi yoluyla ve bir veya daha fazla görüş açısına tek-taraflı önem kazandırılması yoluyla oluşturulur... Bu zihinsel inşa kavramsal saflığıyla... gerçeklikte herhangi bir yerde ampirik olarak bulunmaz.
> (Weber, 1903–1917/1949:90)

Weber, bu tanıma karşın, ideal tipi kullanma biçiminde tümüyle tutarlı değildi. Kavramın başlangıçta ne anlama geldiğini kavramak için bazı tutarsızlıkları gözardı etmek zorunda olacağız. Bir ideal tip, en temel düzeyinde, bir toplum bilimcinin kendi ilgileri ve kuramsal yönelimi temelinde, bazı toplumsal fenomenlerin esas özelliklerini yakalamak için inşa ettiği bir kavramdır.

İdeal tipler hakkında en önemli şey, onların keşifsel araçlar olduklarıdır; onlar, ampirik araştırma yapmada ve toplumsal dünyanın spesifik (veya "tarihsel tekil") boyutunu anlamada yararlıdır. Bir ideal tip, Lachman'ın söylediği gibi "aslında bir ölçüm çubuğu"dur (1971:26) veya Kalberg'in ifadesiyle "denektaşı"dır (1994:87). Weber ideal tipi şu biçimde ifade eder: "Onun işlevi, benzerlikleri veya farklılıkları saptamak, onları *en tartışmasız biçimde anlaşılabilir kavramlar*la betimlemek ve onları nedensel olarak anlamak ve açıklamak amacıyla ampirik gerçeklik ile karşılaştırma yapmaktır" (1903–1917/1949:43). İdeal tipler, tarihsel gerçekliğin dilimlerinin araştırılmasında kullanılan keşifsel araçlardır. Örneğin toplum bilimciler, tarihsel verilere kendilerini kaptırmaları temelinde ideal-tip bir bürokrasi kurgulayacaklardır. Daha sonra bu ideal tip, fiili bürokrasilerle karşılaştırılabilir. Araştırmacı, gerçek durumun abartılı ideal tipten farklılıklarını arar. Daha sonra ise toplum bilimcinin, bu sapmaların nedenlerini araması gerekir. Bu sapmaların bazı tipik nedenleri şunlardır:

1. *Yanlış enformasyon* tarafından güdülenen bürokratların eylemleri.
2. Öncelikle bürokratik liderlerin *stratejik yanlışları*.
3. Liderlerin ve taraftarlarının eylemlerini destekleyen *mantıksal safsatalar*.
4. Bürokraside *duyguya* dayanan kararlar.
5. Bürokratik liderlerin ve taraftarlarının eylemindeki *herhangi bir irrasyonellik*.

Başka bir örnek vermek gerekirse, ideal-tip bir askeri çatışma, bu tür bir çatışmanın ilkesel bileşenlerini —düşman orduları, karşıt stratejiler, her birinin emrine amade askeri malzeme, tartışmalı toprak ("cepheler arasındaki arazi"), arz ve destek kuvvetleri, komuta merkezleri ve liderlik niteliklerini— tasvir eder. Fiili çatışmalar, tüm bu öğelere sahip olmayabilir ve bu durum, bir araştırmacının bilmek istediği bir şeydir. Buradaki temel nokta, herhangi bir tikel çatışmanın öğeleri, ideal tipte belirlenen öğelerle karşılaştırılabilir.

Bir ideal tipin öğeleri (ideal-tip bir askeri çatışmanın bileşenleri gibi), keyfi olarak bir araya getirilmez, bu öğeler, uyumluluk temelinde birleştirilir. Hekman'ın belirttiği gibi, "İdeal tipler, bir toplum bilimcinin merakının veya zevkinin ürünü değil mantıksal olarak inşa edilen kavramlardır" (1983:32). (Bununla birlikte onlar, toplum bilimcinin çıkarlarını temsil edebilirler ve etmelidirler.)

Weber'e göre ideal tip, toplumsal tarihin gerçek dünyasından tümevarımsal olarak türetilir. Weber, özellikle, soyut bir kuramdan tümdengelimsel olarak türetilen, titizce tanımlanmış bir dizi kavram önermenin, yeterli olduğuna inanmadı. Kavramlar ampirik olarak yeterli olmak zorundalardı (G. Roth, 1971). Dolayısıyla araştırmacılar, ideal tipler üretmek amacıyla, tarihsel gerçekliğe dâhil olmak ve daha sonra tipleri bu gerçeklikten türetmek zorundalardı.

Weber, nomotetik ve idiyografik bilgi arasında bir orta yol bulma çabasıyla uyumlu olarak, ideal tiplerin çok genel yada çok spesifik olmamaları gerektiğini ileri sürdü. Örneğin, din konusunda genel olarak din tarihinin ideal tiplerini reddetti fakat bir bireyin dinsel deneyimi gibi çok spesifik fenomenlerle ilgili ideal tiplere eleştirel yaklaştı. Daha doğrusu ideal tipler, Kalvinizm, Pietizm, Metodizm ve Baptizm gibi orta düzeyli fenomenlerden geliştirilir (Weber, 1904–1905/1958).

İdeal tipler, gerçek dünyadan türetildikleri halde dünyanın aynadaki görüntüleri değillerdir. Onlar daha çok, gerçek dünyada süregiden şeyin özünün tek-yanlı abartıları (araştırmacının ilgilerine dayanan) sayılmalıdır. Weber'e göre ideal tip ne kadar abartılı olursa tarihsel araştırma açısından o kadar yararlı olacaktır.

İdeal veya *ütopya* kelimesinin kullanımı, betimlenen kavramın herhangi bir anlamda mümkün dünyaların en iyisi olduğu anlamına gelecek şekilde yorumlanmamalıdır. Weber'in kullandığı anlamda terim şu anlama geliyordu; kavram içinde betimlenen biçim gerçek dünyada bulunsa bile nadiren bulunur. Aslında Weber, ideal tipin, pozitif veya doğru olması gerekmediğini ileri sürdü; ideal tip rahatlıkla negatif hatta ahlaki olarak çirkin olabilir (1903–1917/1949).

İdeal tiplerin kendi içinde anlamlı olmaları gerekir, bileşenlerinin anlamının uyumlu olması gerekir ve gerçek dünyayı anlamlandırmada bize yardımcı olmaları gerekir. İdeal tiplerin, statik oluşumları betimlediklerini düşündüğümüz halde Weber, onların, statik ya da dinamik oluşumları betimleyebileceklerine inandı. Dolayısıyla bürokrasi gibi bir yapının veya bürokratikleşme gibi bir toplumsal gelişmenin bir ideal tipine sahip olabiliriz.

İdeal tipler, ilk ve son olarak geliştirilmezler. Toplum bilimcilerin çıkarlarının değişmesinin yansıra toplum da sürekli değiştiği için değişen gerçekliğe uyacak yeni tipolojiler geliştirmek gerekir. Bu, Weber'in, toplum bilimlerinde zamansız hiçbir kavramın olmadığı şeklindeki görüşüyle uyumludur (G. Roth, 1968).

İdeal tipin görece kesin bir imgesini sunduğumuz halde Weber'in bu kavramı tanımlama biçiminde çelişkiler vardır. Buna ek olarak, Weber özsel eserlerinde ideal tipi, kullanılması gerektiğini söylediği biçimlerden farklı biçimlerde kullandı. Burger'in belirttiği gibi, "*Ekonomi ve Toplum* içinde sunulan ideal tipler, Weber'in açıklamalarıyla bağdaşabilir olmaktan çok uzak görünen spesifik hipotezlerin, tanımların ve sınıflandırmanın bir karışımıdır" (1976:118). Hekman (1983:38–59), Weber'in ideal tipleri tanımlamadaki tutarsızlıkları hakkında Burger'den farklı düşündüğü halde, Weber'in ideal tipin birkaç çeşidini ortaya koyduğunu kabul eder:

1. *Tarihsel ideal tipler.* Bunlar, belirli tarihsel dönemlerde bulunan fenomenlerle ilişkilidir (örneğin modern kapitalist piyasa).
2. *Genel sosyolojik ideal tipler.* Bunlar, bazı tarihsel dönemler ve toplumları aşan fenomenlerle ilişkilidir (örneğin bürokrasi).
3. *Eylem ideal tipleri.* Bunlar, eyleyenin güdülerine dayanan saf eylemlerdir (örneğin duygusal eylem).
4. *Yapısal ideal tipler.* Bunlar, toplumsal eylemin nedenlerinin ve sonuçlarının aldığı biçimlerdir (örneğin geleneksel egemenlik).

Açıkça Weber, çeşitli ideal tiplerin bir dizisini geliştirdi ve bu ideal tiplerin hepsi aynı şekilde inşa edildiği halde onun eserindeki zenginliklerden bazıları, onların farklılıklarından kaynaklanır.

Kalberg (1994), ampirik araştırmada ideal tiplerin keşifsel kullanımının önemli olduğu halde onların, Weber'in eserlerinde kilit bir *kuramsal* rol de oynadıklarının unutulmaması gerektiğini ileri sürer. Weber kuramsal yasalar fikrini reddettiği halde ideal tipleri, çeşitli biçimlerde kuramsal modeller yaratmak için kullanır. Dolayısıyla ideal tipler, çeşitli kuramsal modellerin inşa edilmesi için kuramsal yapı taşlarını oluşturur (örneğin karizmanın rutinleşmesi ve toplumun rasyonelleşmesi -her ikisi de bu bölümde daha sonra tartışılmaktadır) ve bu modeller, daha sonra, spesifik tarihsel gelişmeleri çözümlemek için kullanılır.

Değerler

Toplum bilimlerinde değerlerin rolü hakkında Amerika'daki modern sosyoloji düşüncesini büyük ölçüde Weber'in *değerden-bağımsız* sosyoloji nosyonu hakkındaki çoğu kez basit ve hatalı bir yorum şekillendirdi (Hennis, 1994; McFalls, 2007). Weber'in görüşüyle ilgili yaygın bir algı şöyledir; toplum bilimciler, kendi kişisel değerlerinin kendi bilimsel araştırmalarını herhangi bir biçimde etkilemesine müsaade etmemelidirler. Göreceğimiz gibi, Weber'in değerler konusundaki eseri, çok fazla karmaşıktır ve değerlerin, sosyolojinin dışında tutulması gerektiği şeklindeki basit düşünceye indirgenmemelidir (Tribe, 1989:3).

Değerler ve Öğretim

Weber (1903-1917/1949), hocaların kişisel değerlerini sınıf içinde denetlemeleri gerektiği konusunda çok açıktı. Onun bakış açısından, akademisyenlerin kendi kişisel değerlerini; konuşmalarda, basında ve benzerinde özgürce ifade etmeye mutlak hakları vardır ancak akademik amfi farklıdır. Weber, "hocaların, yönetimin ayrıcalıklı hale getirdiği amfilerde tartışmayla sınanmadan, denetlenmeden ve çelişkiye maruz kalmadan 'bilim adına' en üst düzey sorular hakkında değerlendirmeler" vaaz etmelerinekarşıydı. ... Amfi, kamusal tartışma arenasından ayrı tutulmalıdır" (1903–1917/1949:4). Bir kamusal konferans ile akademik bir ders arasındaki en önemli farklılık, izleyici kitlesine bağlıdır. Kamusal bir konuşmacıyı izleyen bir kalabalık, orada olmayı seçmiştir ve herhangi bir zaman oradan ayrılabilir. Ancak başarılı olmak istedikleri takdirde öğrencilerin, hocalarının değer-yüklü görüşlerini dikkatlice dinlemekten başka seçenekleri olmaz. Weber'in değerden-bağımsızlık hakkındaki görüşünün bu boyutu pek muğlak değildir. Akademisyen, sınıfta, kişisel değerleri değil "olgular"ı ifade etmelidir. Bir dersi daha ilginç hale getirmek isteyen hocalar için değerlere başvurmak çekici olabildiği halde onlar bu tür değerlere başvurma konusunda dikkatli olmalıdır çünkü bu tür değerler, "öğrencilerin ciddi ampirik çözümlemeye yönelik isteklerini zayıflatacak"tır (Weber, 1903–1917/1949:9). Tek sorun, hocaların, çoğu değeri, sunumlarından eleyebileceklerini düşünmenin gerçekçi olup olmadığıdır. Weber, bu görüşü, olgu ve değeri birbirinden ayırmanın mümkün olduğunu düşündüğü için benimseyebilmiştir. Bununla birlikte, Marx bu görüşe katılmamıştır çünkü ona göre olgu ve değer iç içe geçmiştir, diyalektik olarak birbiriyle ilişkilidir.

Değerler ve Araştırma

Weber'in toplumsal araştırmada değerlerin rolü hakkındaki görüşü, çok daha muğlaktır. Weber, olguyu değerden ayrılabileceğine inandı ve bu görüş, araştırma dünyasında etkili olabilirdi: "Araştırmacı ve hoca, ampirik olguları ... ve kendi kişisel değerlendirmelerini -yani bu olguları yeterli veya yetersiz olarak değerlendirişi- kanıtlamayı koşulsuz olarak birbirinden ayrı tutmalıdır" (1903–1917/1949:11). O, çoğu kez, olanın varoluşsal bilgisi ile olması gerekenin normatif bilgisi arasında ayrım yaptı (Weber, 1903–1917/1949). Örneğin, Alman Sosyoloji Topluluğu'nun kuruluşunda şöyle söyledi: "Dernek, kendi içinde, eylem-yönelimli fikirlerin tüm propagandasını ilke olarak ve kesinlikle reddeder." Bunun yerine, derneğin, "var olanı, var olanın niçin belirli bir biçimde var olduğunu, hangi tarihsel ve toplumsal nedenlerle var olduğunu" araştırmasına yol gösteriliyordu (G. Roth, 1968:5).

Bununla birlikte, bazı olgular farklı bir yöne işaret eder ve Weber, betimlenen bulgulara karşın değerlerin toplumsal araştırmadan tümüyle çıkarılması gerektiği şeklindeki basit görüşle hareket etmedi. Göreceğimiz gibi Weber, değerlerin araştırma sürecinin spesifik bir yönü açısından rolünü algıladığı halde onların araştırma verilerinin fiili olarak toplanmasının dışında tutulması gerektiğini düşündü. Bununla Weber, doğru gözlem ve sistematik karşılaştırma gibi bilimsel araştırmanın düzenli prosedürlerini izlememiz gerektiğini kastetti.

Değerler, toplumsal araştırmanın başlamasından önceki zamanla sınırlandırılmak durumundadır. Onlar, araştırmayı tercih ettiğimiz şeyin seçimini şekillendirmeli-

dir. Weber'in (1903–1917/1949:21) toplumsal araştırmaya geçmeden önce değerlerin rolü üzerine fikirleri, *değer-ilgililiği* kavramında bulunmaktadır. Weber'in yöntembilimsel kavramlarından birçoğu gibi değer-ilgililiği, Alman tarihselci Heinrich Rickert'in eserlerinden türetilmiştir. Rickert'e göre değer-ilgililiği, "ampirik gerçekliğin, bilimsel gözlemcilerin yaşadıkları toplumdaki insanlar tarafından benimsenen genel kültürel değerlerin biri veya birkaçını insanlar için somutlaştıran kısımlarının seçimi"ni kapsar (Burger, 1976:36). Bu, tarihsel araştırma açısından araştırılacak nesnelerin seçiminin, araştırmacının yaşadığı belirli bir toplumda önemli kabul edilen şey temelinde yapılacağı anlamına gelecektir. Yani, onlar, geçmişte araştırılacak şeyi, güncel değer sistemi temelinde seçerler. Kendi spesifik örneğinde Weber, değer-bağımlılığı hakkında, "modern Avrupalıların ilgilerinin bakış açısından" yazdı (1903–1917/1949:30). Örneğin, bürokrasi, Weber'in zamanının Alman toplumunun çok önemli bir parçasıydı ve sonuç olarak o, bu fenomeni (veya yokluğunu), çeşitli tarihsel çevreler açısından araştırmayı seçti.

Dolayısıyla Weber'e göre değer yargıları tümüyle bilimsel söylemin dışına itilmemelidir. Weber, olgu ile değeri birbirine karıştırmaya karşı olduğu halde değerlerin, toplum bilimlerinden atılması gerektiğine inanmadı: "Ahlaki bir kayıtsızlık tutumunun, bilimsel "nesnellik" ile hiçbir ilişkisi yoktur" (1903–1917/1949:60). Araştırmacıları, değerlerin rolü hakkında uyardığı halde değerlerin belirli bir yerinin olduğunu kabul etmeye hazırdı: "Tam olarak hangi noktada bilimsel araştırmacının sessiz olduğunun ve değerlendiren ve eyleyen kişinin konuşmaya başladığının... sürekli olarak açığa kavuşturulması gerekir" (Weber, 1903–1917/1949:60). Sosyolojik araştırmacılar, değere dayalı görüşler ifade ederken kendilerinin ve izleyicilerin her zaman bu görüşlerin farkında olmalarını sağlamaları gerekir.

Weber'in söylediği şey ile gerçekte yaptığı şey arasında bir boşluk bulunur. Weber, tarihsel verilerin çözümlenişi esnasında bile bir değer yargısını ifade etmekten korkmadı. Örneğin Roma devletinin, kendi toplumsal kütlesinin sarsıcı hastalığının sıkıntısını çektiğini söyledi. Weber'in mevcut eserlerinde değerlerin, sadece araştırılacak konuların seçimi için temel bir araç olmadıkları, aynı zamanda toplumsal dünyanın anlamlı bilgisinin edinilmesine de dâhil oldukları ileri sürülebilir. Gary Abraham (1992), Weber'in eserlerinin özellikle onun bir dünya dini olarak Yahudilik üzerine görüşlerinin onun değerleri tarafından bozulduğunu ifade eder. Weber, din sosyolojisinde (bu bölümde ileride tartışılmaktadır) Yahudileri "paryalar" olarak adlandırdı. Weber, Yahudilerin toplumun dışında bulunmalarına ilişkin bu görüşünü, toplumun geri kalanı tarafından dışlanmalarından çok onların kendilerini toplumdan ayırma arzusuna bağladı. Dolayısıyla dönemin genel görüşünü kabul eden Weber, Yahudilerin, Alman toplumunun içinde benimsenmek amacıyla Yahudiliğe teslim olmaya ihtiyaç duyduklarını ileri sürdü. Abraham, bu türden bir yanlılığın, sadece, Weber'in Yahudilik üzerine fikirlerini değil aynı zamanda genel olarak onun eserlerini etkilediğini ileri sürer. Bu ise Weber'in liberal bir düşünür olduğu şeklindeki geleneksel görüşü olduğu kadar Weber'in değerden-bağımsız bir sosyolog olduğunu kuşkuya düşürür. Abraham'ın söylediği gibi; "Max Weber, hoşgörülü bir liberalizme belki de o dönem Almanya'nın çoğunluğunun yakın olabildiği kadar yakındı" (1992:22). Weber, çoğulculuk taraftarı klasik bir liberal olmaktan çok, azınlık grupların sindirilmesini destek-

leyen bir ulusalcıydı ve bu değerlerin, onun eserleri üzerinde köklü bir etkisi vardı (G. Roth, 2000).

Çoğu Amerikalı sosyolog, Weber'i değerden-bağımsız sosyolojinin bir savunucusu olarak görür. Doğrusu, Çoğu Amerikalı sosyoloğun değerden-bağımsız olma fikrini kendilerinin sürdürdükleridir ve onlar, kendi görüşlerini desteklemek için Weber'in adına başvurmayı yararlı bulurlar. Bununla birlikte, gördüğümüz gibi Weber'in eserleri değerlerle doludur.

Weber'in üzerinde durulmayı hakeden değerler hakkındaki çalışmalarının başka bir yönü, üst değerlere dayalı çeşitli görüşler arasında seçim yapma konusunda insanlara yardımcı olmada toplum bilimlerinin rolü hakkındaki fikirleridir. Temelde Weber'in görüşü şöyledir; alternatif değer konumları arasında bilimsel seçim yapmanın bir yolu *yoktur*. Dolayısıyla toplum bilimci, insanlar için bu tür seçimler yapmaya kalkışmaz. "Sıkı bir şekilde ampirik bilimler olan toplum bilimleri, bireyi bir seçim yapma zorluğundan kurtarmaya en az uygundurlar" (Weber, 1903–1917/1949:19). Toplum bilimci, toplumsal araştırmadan belirli olgusal sonuçlar çıkarabilir ancak bu araştırma, insanlara ne yapmaları "gerektiğini" söyleyemez. Ampirik araştırma, insanların amaca yönelik yeterli aracı seçmelerine yardımcı olabilir ancak onların, başka amaçlar karşısında bir amaç seçmelerine yardımcı olamaz. Weber, şunu söylemiştir; "Ampirik bilimin görevi hiçbir zaman pratik etkinliğin doğrultularının, içinden türetileceği bağlayıcı normları ve değerleri sağlamak olamaz" (1903–1917/1949:52).

Özsel Sosyoloji

Şimdi Weber'in özsel sosyolojisine geçebiliriz. Weber'in abidevi eseri *Ekonomi ve Toplum*'da yaptığı gibi eylem ve etkileşim düzeyleriyle başlamaktayız ancak hemen sonra Weber'in eserindeki temel paradoksla karşılaşacağız: küçük-ölçekli süreçlerin sosyolojisine görünen bağlılığına karşın onun eseri, öncelikle toplumsal dünyanın büyük-ölçekli düzeyleriyle ilgilidir. (Birçok Weberci, Weber'in eserindeki paradoksun bu resmedilişine katılmayacaktır. Örneğin Kalberg (1994), Weber'in daha fazla bütünleşmiş bir mikro-makro veya faillik-yapı kuramı ortaya koyduğunu ileri sürer.)

Sosyoloji Nedir?

Weber, sosyoloji hakkındaki görüşünü ifade ederken o dönem önde gelen büyük-ölçekli evrimsel sosyoloji yaklaşımı olan organizmacılığa karşı bir tutum takındı. Örneğin Weber şunu söylemiştir: "Kolektivist kavrayışlara bir son vermek amacıyla bunlardan biri [bir sosyolog] oldum. Başka bir ifadeyle sosyoloji de sadece, bir veya daha fazla, az veya çok sayıda bireyin eyleminden başlanarak yani sıkı bir şekilde "bireyselci" bir yöntem kullanarak uygulanabilir" (G. Roth, 1976:306). Weber, "bireyselci" yönteme bağlılığını ifade etmesine karşın kolektivist fikirleri sosyolojiden tümüyle çıkarmanın imkânsız olduğunu kabul etmek zorunda kaldı.[4] Ancak, Weber, kolektif kavramların önemini kabul ettiği zaman bile onları en sonunda bireysel eylemin örüntülerine ve düzenliliklerine indirgedi: "Sosyolojik çalışmada eylemin öznelci yorumu için bu bütünlüklerin, birey kişilerin belirli edimlerinin *sadece* sonuçları ve örgüt-

4 Aslında Weber'in ideal tipleri, kolektif kavramlardır.

lenme tarzları olarak görülmesi gerekir çünkü yalnızca bunlar, öznel olarak anlaşılabilir olan eylem sürecinde failler olarak görülebilirler" (1921/1968:13).

Weber, bireysel düzeyde, anlamla ve onun oluşma biçimiyle derinden ilgilendi. Weber'in bir mikrososyolojiye inandığı ve onu uygulamaya niyetlendiği konusunda kuşku yoktur. Ancak bu, gerçekte onun yaptığı şey midir? Weber'in en önemli yorumcularından olan Guenther Roth, *Ekonomi ve Toplum*'un genel hamlesini betimleyişinde bize açık bir cevap verir: "*dünya-tarihsel* derinlikte *toplumsal yapı* ve normatif düzenin tam anlamıyla ilk *ampirik karşılaştırması*" (1968:xxvii). Mary Fulbrook doğrudan Weber'in eserindeki süreksizliğe değinir:

> Weber'in toplumsal eylemin nedensel açıklanışında anlamların ve güdülerin (bireysel) önemini açıkça vurgulaması, dünya dinlerini karşılaştırmalı-tarihsel araştırmalarında bulunan hakiki açıklama biçimiyle yeterince uyumlu değildir. Aksine, Weber'in özsel yazılarındaki en yüksek nedensel açıklama düzeyi, belirli anlam ve güdü biçimlerinin, içinde tarihsel etkinlik kazandığı toplumsal-yapısal koşullarla ilgili olandır.
>
> (Fulbrook, 1978:71)

Lars Udehn (1981)Weber'in eserlerini, Weber'in yöntembilimi ile onun özsel ilgilerini birbirinden ayırarak yorumlamasıyla ve bunlar arasında bir çatışma veya gerilim olduğunu fark etmesiyle bu soruna ışık tutmuştur. Udehn'e göre Weber "bireyci ve öznelci bir yöntem" kullanır (1981:131). Sonrakiyle ilgili olarak Weber, bireylerin ne yaptıkları ve niçin yaptıklarıyla (onların öznel güdüleriyle) ilgilenir. Önceki açısından Weber, bütünlükleri bireylerin eylemlerine indirgemekle ilgilenir. Bununla birlikte, Weber, özsel sosyolojisinin çoğunda (göreceğimiz gibi) büyük-ölçekli yapılar üzerinde (bürokrasi veya kapitalizm gibi) odaklanır ve bireylerin ne yaptıklarıyla veya niçin yaptıklarıyla ilgilenmeye odaklanmaz.[5] Bu tür yapıları Weber, bireylerin eylemlerine indirgemez ve bu yapıların içindekilerin eylemleri, onların güdüleri tarafından değil yapılar tarafından belirlenir. Weber'in eserinde büyük bir çelişkinin olduğuna ilişkin çok az kuşku vardır ve bu bölüm boyunca bu konuya ilgi göstereceğiz.

Zemini hazırlamış olarak şimdi Weber'in *sosyoloji* tanımına geçebiliriz: "Sosyoloji... *toplumsal eylemin yorumlayıcı anlaşılması*yla dolaysıyla eylemin süreci ve sonuçlarının *nedensel* açıklanışıyla ilgilenen bir *bilim*dir" (1921/1968:4). Daha önce tartışılan veya bu tanımın içerdiği temalar arasında şunlar bulunur:

Sosyoloji bir bilim olmalıdır.
Sosyoloji nedensellikle ilgilenmelidir. (Burada Weber açıkça sosyolojiyi tarihle birleştirmekteydi.)
Sosyoloji yorumlayıcı anlamayı (*verstehen*) kullanmalıdır.

Şimdi Weber'in toplumsal eyleme ne anlam verdiğini ele alabiliriz.

Toplumsal Eylem

Weber'in tüm sosyolojisi, ifadelerini görünen değerleriyle kabul edersek, toplumsal eylem kavrayışına dayanıyordu (S. Turner, 1983). Weber, eylem ile tamamen tepkisel davranışı birbirinden ayırdı. Davranış kavramı, düşünce süreçleri içermeyen otomatik davranışı kapsar. Bir dürtü ortaya konulur ve dürtü ile tepki arasında çok geçmeden davranış meydana gelir. Bu tür bir davranış Weber'in sosyolojisinin ilgi alanında

5 Udehn, Weber'in liderlerin davranışını çözümlemesinin, bir istisna olduğunu ileri sürer.

değildi. Açıkça, dürtülerin meydana gelmesi ile nihai tepki arasında düşünce süreçlerinin (ve sonuçta oluşan anlamlı eylemin) devreye girmesini kapsayan eylemle ilgilendi. Bir derece farklı ifade edersek, eylemin, bireyler eylemlerine öznel anlam verdikleri zaman oluştuğu söylenir. Weber'e göre sosyolojik çözümleme, "eylemi öznel anlamı açısından yorumlama" görevini kapsar (1921/1968:8). Weber'in eylem üzerine düşüncesinin iyi ve daha spesifik bir örneği, "ekonomik tedarikin nesnel gerekliliği değil gerekli olduğu inancı önemli olduğu için ... ekonomik düşünmeye bilinçli, öncelikli bir yönelim" olarak tanımladığı *ekonomik eylem*i tartışmasında bulunur (1921/1968:64).

Weber (1921/1968), çözümlemesini, zihinsel süreçler ve sonuçta oluşan anlamlı eylem içine yerleştirirken psikolojiyi, eylemin sosyolojik yorumunun temeli olarak görmenin yanlış olduğunu ifade edecek kadar dikkatliydi. Weber'in, Durkheim'ın en azından, bazı maddi olmayan toplumsal olguları tartışırken değindiğiyle özde aynı noktaya değindiği görülmektedir. Yani sosyologlar, zihinsel süreçlerle ilgilenirler ancak bu, psikologların zihin, kişilik ve benzeriyle ilgilenmeleriyle aynı şey değildir.

Weber, zihinsel süreçlere büyük ilgi duyduğunu belirttiği halde gerçekte onlara çok az zaman ayırdı. Hans Gerth ve C. Wright Mills, Weber'in zihinsel süreçlere ilgisindeki eksikliğe dikkat çekti: "Weber, kişilik kavramında, bu kavramdan önce çözümleyici araştırmanın durma noktasına geldiği bir merkeze, yaratıcılığın son derece rasyonel olmayan bir merkezine işaret eden çok fazla kötüye kullanılmış bir düşünce görür" (1958:55). Schutz (1932/1967), Weber'in zihinsel süreçlerle ilgili çalışmasının, fikir verici olduğu halde sistematik bir mikrososyolojinin güçlükle temeli olabileceğini belirtirken oldukça haklıydı. Ancak, Weber'in çalışmasının fikir verici olması, Weber'i, bireyler ve onların davranışlarıyla ilgili kuramlar geliştirenlere — sembolik etkileşimcilik, fenomenoloji ve benzeri— yararlı hale getirmiştir.

Weber'in eylem kuramındaki açık niyeti, bütünlük üzerinde değil bireyler ve eylemin örüntüleri ve düzenlilikleri üzerinde odaklanmaktı. "Davranışın öznel olarak anlaşılabilir yönelimi anlamında eylem, sadece bir veya daha fazla *birey* insanın davranışı olarak varolur" (Weber, 1921/1968:13). Weber, bazı amaçlar için bütünlükleri bireyler olarak görmemiz gerekebileceğini kabul etmeye hazırdı "ancak sosyolojik çalışmada eylemin öznel yorumu için bu bütünlükler *sadece*, birey kişilerin belirli edimlerinin örgütlenme tarzları ve sonuçları olarak görülmelidir çünkü yalnıca bunlar öznel olarak anlaşılabilen bir eylem sürecinde failler olarak görülebilir" (1921/1968:13). Weber'in pek açık olmadığı görülecektir: eylem sosyolojisi, en sonunda bütünlüklerle *değil* bireylerle ilgilenir.

Weber, dört temel eylem tipini saptama yoluyla eylemin anlamını açığa kavuşturmak için kendisinin ideal-tip yöntembilimini kullandı. Bu tipoloji, sadece, Weber'in eylemden ne kastettiğinin anlaşılması için önemli değildir aynı zamanda kısmen, Weber'in daha büyük toplumsal yapılar ve kurumlara ilgisinin temelidir. En önemlisi, Weber'in iki tip rasyonel eylem arasında ayrım yapmasıdır. Birincisi, *araç-amaç rasyonelliği*dir veya "çevredeki nesnelerin veya başka insanların davranışlarına ilişkin beklentiler tarafından belirlenen" eylemdir; bu beklentiler, eyleyenin kendisinin rasyonel olarak peşinden gittiği ve hesapladığı amaçların elde edilmesinin 'koşulları' veya 'araçları'dır (Weber, 1921/1968:24. İkincisi, *değer rasyonelliği* veya "başarı beklentisinden bağımsız olarak, bazı etik, estetik, dinsel veya başka davranış biçim-

lerinin kendi içinde değerli olduğuna yönelik bilinçli bir inanç tarafından belirlenen" eylemdir (Weber, 1921/1968:24–25). *Duygusal* eylem (Weber'in çok az ilgisini çekmiştir), eyleyenin duygusal durumu tarafından belirlenir. *Geleneksel* eylem (Weber'in çok daha fazla ilgisini çekmiştir), eyleyenin alışkanlığa bağlı ve göreneksel davranma biçimleri tarafından belirlenir.

Weber'in dört ideal-tip eylem biçimini birbirinden ayırdığı halde onun herhangi bir verili eylemin genellikle eylemin dört ideal tipinin bir bileşimini kapsadığının iyice farkında olduğu belirtilmelidir. Buna ek olarak Weber, sosyologların, duygunun veya geleneğin egemenliği altında bulunan eylemi anlamaktan ziyade daha rasyonel türden eylemi anlama şanslarının olduğunu ileri sürdü.

Şimdi Weber'in toplumsal tabakalaşma üzerine veya sınıf, statü ve parti (veya iktidar) üzerine meşhur düşüncelerini ele almaktayız. Bir eylem kuramcısı olarak Weber'in en azında ilk olarak çalıştığı alanlardan biri tabakalaşma çözümlemesidir.

Sınıf, Statü ve Parti

Bu çözümlemenin önemli bir boyutu, Weber'in tabakalaşmayı, ekonomik etmenlere (veya Weber'in ifadesiyle sınıfa) indirgemeyi reddetmesi ve onu çok boyutlu olarak görmesidir. Dolayısıyla toplum, ekonomi, statü ve iktidar temelleri üzerinde tabakalaşır. Ortaya çıkan olası sonuç, insanların tabakalaşmanın bir veya iki boyutunda üstte, diğer boyutunda (veya boyutlarında) altta yer alabildikleridir; bu da, tabakalaşmanın, basitçe bir kimsenin ekonomik durumundaki değişmelere indirgendiğinde (bazı Marxistler tarafından yapıldığı gibi) mümkün olandan çok daha sofistike bir toplumsal tabakalaşma çözümlemesine olanak sağlar.

Sınıfla başlayan Weber, bir sınıfın bir topluluk olmadığını ileri sürerek kendisinin eylem yönelimine bağlı kaldı. Daha doğrusu, bir sınıf öyle bir insan grubudur ki bu grubun üyelerinin ortak durumları, grubun eyleminin mümkün ve bazen olağan bir temelidir (K. Smith, 2007). Weber, bir "sınıf durumu"nun üç koşul sağlandığında varolduğunu iddia eder:

> (1) Yaşam şanslarının belirli bir bileşeni, (2) bu bileşen, gelir sağlamak için mallara ve fırsatlara sahip olmada, tamamıyla ekonomik çıkarlar tarafından temsil edildiği ve (3) bu bileşen, mal veya emek piyasasının koşulları içinde temsil edildiği ölçüde belirli sayıda insanın ortak özelliğidir. Bu, "sınıf durumu"dur.
>
> (Weber, 1921/1968:927)

"Sınıf" kavramı, aynı sınıf durumunda bulunan herhangi bir insan grubuna işaret eder. Dolayısıyla bir sınıf, bir topluluk *değil*dir ancak, yalnızca, aynı ekonomik veya piyasa içindeki bir grup insandır.

Sınıfın tersine statü, normalde topluluklara işaret eder; statü grupları, amorf olmalarına karşın genelde topluluklardır. "Statü durumu" Weber tarafından, "pozitif veya negatif, spesifik bir toplumsal *onur* takdiri tarafından belirlenen, insanların yaşamlarının her tipik bileşeni" olarak tanımlanır (1921/1968:932). Genel bir kural olarak statü, bir yaşam tarzıyla bağlantılıdır. (Statü, üretilen malların tüketimiyle ilişkilidir oysa sınıf, ekonomik üretimle ilişkilidir.) Statü hiyerarşisinin tepesindekilerin aynı hiyerarşinin altında bulunanlardan farklı bir yaşam biçimi vardır. Burada yaşam biçimi veya statü, sınıf durumuyla ilişkilidir. Ancak sınıf ve statü, zorunlu olarak

birbiriyle bağlantılı değillerdir: "Para ve bir girişimcilik konumu, statü niteliğine yol açabilecekleri halde kendi içlerinde statü nitelikleri değildir; mülkiyetin olmayışı, statü yoksunluğunun bir nedeni olabileceği halde kendi içinde bir statü yoksunluğu değildir" (Weber, 1921/1968:306). Sınıf ile statü arasında karmaşık bir ilişkiler dizisi vardır ve parti boyutunu eklediğimizde bu ilişki daha da karmaşık hale gelir.

Sınıflar ekonomik düzen içinde, statü grupları ise toplumsal düzen içinde varoldukları halde partiler, siyasal düzen içinde bulunabilirler. Weber'e göre partiler, "her zaman egemenlik için mücadele eden *yapılar*dır" (aktaran Gerth ve Mills, 1958:195; italikler eklendi). Dolayısıyla partiler, Weberci tabakalaşma sisteminin en örgütlü öğeleridir. Weber, partilerin, çok geniş olarak, sadece devlet içinde bulunanları değil aynı zamanda bir toplumsal kulüpte bulunanları da kapsadıklarını düşündü. Partiler her zaman olmasa da genellikle sınıf veya statü gruplarını temsil ederler. Partiler, neyi temsil ederlerse etsinler, iktidara sahip olmaya yönelirler.

Weber, toplumsal tabakalaşma hakkındaki fikirlerinde kendisinin eylem yaklaşımına yakın olmayı sürdürdüğü halde bu fikirler hâlihazırda, makro-düzey topluluklar ve yapılar yönünde bir hareketi gösterirler. Weber, başka eserlerinin çoğunda bu tür büyük ölçekli çözümleme birimleri üzerinde odaklandı. Weber, eylemi unutmadı; eyleyen, onun ilgisinin odağı olmaktan, önemli bir derecede, çeşitli büyük-ölçekli kuvvetler tarafından belirlenen bağımlı bir değişken olmaya kaydı. Örneğin, göreceğimiz gibi Weber, birey Kalvinistlerin, kendi dinlerinin normları, değerleri ve inançları tarafından çeşitli biçimlerde eylemeye yöneltildiklerine inandı ancak bu odaklanma, birey üzerinde değil eyleyeni harekete geçiren kolektif güçler üzerindeydi.

Otorite Yapıları

Weber'in otorite yapılarına yönelik sosyolojik ilgisi en azından kısmen onun politik ilgileri tarafından güdülendi (Eliaeson, 2000). Weber, politik bir radikal değildi; aslında Marx ve Weber'in entelektüel ilgilerindeki benzerlikleri olduğu kadar onların çok farklı siyasal yönelimlerini yansıtmak amacıyla Weber, sıklıkla "burjuva Marx" olarak adlandırıldı. Weber, modern kapitalizme Marx kadar eleştirel yaklaştığı halde devrimi savunmadı. Toplumu altüst etmek değil yavaşça değiştirmek istedi. Kitlelerin "daha iyi" bir toplum yaratma yeteneğine çok az inandı. Ancak Weber, basiretsiz, önemsiz bürokratların egemen olduğunu düşündüğü orta sınıflarda da çok az umut gördü. Weber, Bismarck gibi yetkeci siyasal liderlere eleştirel yaklaştı. Yine de Weber'e göre kitlelerde veya bürokratlarda değil, büyük politik liderlerde umut —eğer sahiden herhangi bir umudu olduysa— görülebilir. Onun politik liderlere inancına şaşmaz ulusalcılığı eşlik etti. O, ulusu başka her şeyin üzerine yerleştirdi: "Ulusun hayati çıkarları, demokrasi ve parlamentarizmin üzerinde yer alır" (Weber, 1921/1968:1383). Weber, siyasal bir biçim olarak demokrasiyi, kitlelere inandığı için değil, maksimum dinamizmi ve siyasal liderler çıkarmaya yönelik en iyi ortamı sağladığı için tercih etti (Mommsen, 1974). Weber, otorite yapılarının, her toplumsal kurumda varolduğunu belirtti ve onun siyasal görüşleri, bu yapıları tüm yönleriyle çözümlemesiyle ilişkiliydi. Kuşkusuz, bu yapılar en çok onun siyasa hakkındaki görüşleriyle ilgiliydi.

Weber, kendisinin otorite yapılarıyla ilgili çözümlemesine, eylemin doğası hakkındaki varsayımlarıyla uyumlu bir biçimde başladı. Egemenliği, "belirli bir grup

kişinin birtakım spesifik buyruklara (veya tüm buyruklara) itaat etme ihtimali" olarak tanımladı (Weber, 1921/1968:212). Egemenliğin, meşru olduğu kadar meşru olmayan çeşitli temelleri olabilir ancak Weber'in temelde ilgisini çeken, egemenliğin meşru biçimleri veya *otorite* dediği şeydi (Leggewie, 2005). Otoriteyi, taraftarlara meşru hale getiren üç temel -rasyonel, geleneksel ve karizmatik- Weber'in ilgisini çekti ve onun sosyolojisinin çoğunda merkezi bir rol oynadı. Weber, bu üç temeli tanımlarken birey eylemiyle ilgili fikirlerine oldukça yakın kalmayı sürdürdü ancak hızlıca büyük-ölçekli otorite yapılarına geçti.

Rasyonel temellerde meşrulaştırılan otorite, "yürürlükteki kuralların yasallığı ve bu kurallar gereğince otorite konumuna yükselenlerin buyruk verme haklarının olduğu inancına" dayanır (Weber, 1921/1968:215). Geleneksel temellerde meşrulaştırılan otorite, "kadim geleneklerin kutsallığına ve bu geleneklerin hâkimiyeti altında otorite uygulayanların meşruluğuna yönelik yerleşik bir inanca" dayanır (Weber, 1921/1968:215). Son olarak, *karizma* ile meşrulaştırılan otorite, taraftarların, liderlerin istisnai kutsallığı, örnek karakteri, kahramanlığı veya özel güçlerine (örneğin mucize gerçekleştirme yeteneği) olduğu kadar onlar tarafından tasdik edilen normatif düzene adanmalarına dayanır.[6] Tüm bu otoriteyi meşrulaştırma tarzları, açıkça, birey eyleyenler, düşünce süreçleri (inançlar) ve eylemleri içerir. Ancak, bu meşruluk tipleri temelinde inşa edilen otorite yapılarını tartıştığımızda göreceğimiz gibi bu noktadan hareket eden Weber, bireysel bir eylem temelinden çok uzaklaştı.

Rasyonel-Yasal Otorite

Rasyonel-yasal otorite, çeşitli yapısal biçimler alabilir ancak Weber'i en fazla, "yasal otoritenin uygulanmasının en saf tipi" olarak kabul ettiği bürokrasi ilgilendirdi (1921/1968:220).

İdeal-Tip Bürokrasi Weber bürokrasiyi, ideal tipsel terimlerle betimledi:

> Saf bir teknik görüş açısından bir bürokrasi, en üst derecede verimliliğe ulaşabilir ve bu anlamda insanlar üzerinde biçimsel olarak bilinen en rasyonel otorite uygulama aracıdır. Kesinlik açısından, istikrar açısından, disiplininin sıkılığı açısından ve güvenirliği açısından başka herhangi bir biçimden üstündür. Dolayısıyla bürokrasi, örgütün başındakilere ve onunla ilgili eyleme geçenlere, sonuçları ayrıntılı olarak yüksek derecede hesaplayabilme olanağı sağlar. Bürokrasi, en sonunda, yoğun verimlilik açısından ve işleyişinin kapsamı açısından üstündür ve her çeşit yönetimsel göreve biçimsel olarak uygulanabilir.
>
> (Weber, 1921/1968:223)

Webwr'in, bürokrasilerin pozitif özelliklerini tartışmasına karşın eserinin herhangi bir yerinde onlara yönelik tutumunda temel bir belirsizlik vardır. Onların avantajlarını ayrıntılı olarak açıkladığı halde onların sorunlarının da pekâlâ farkındaydı. Weber, bürokratik örgütler hakkında çeşitli çekinceler ifade etti. Örneğin, bürokrasilerle uğraşmayı çok sıkıcı ve çok bıktırıcı hale getiren "bürokratik formaliteler"in farkındaydı. Bununla birlikte onun başlıca korkusu, bürokratik yaşamın tüm yönlerine egemen olan rasyonelleşmenin, bireysel özgürlüğe bir tehdit olmasıydı. Weber'in belirttiği gibi:

6 Karizma terimi, Weber'in eserlerinde çeşitli başka biçimlerde ve bağlamlarda da kullanılır; bkz. Miyahara (1983).

> Dünyada hiçbir makine, insanların bu aygıtı kadar kesinlikle ve üstelik bu kadar ucuz çalışmaz. ... Rasyonel hesaplama ... bu bürokratik makine içindeki her çalışanı bir çark dişine ve çalışanın kendisini bunun ışığında görmeye indirger, böylece o, basitçe, kendisini daha büyük bir çark dişine dönüştürmenin yolunu arayacaktır.... Bürokratikleşme tutkusu bizi, umutsuzluğa götürür.
>
> (Weber, 1921/1968:liii)

Weber, bürokratikleşmenin ve daha genel olarak bürokratikleşmenin ancak bir parçası olduğu dünyanın rasyonelleşmesinin etkileriyle dehşete kapıldı ancak bir çıkış yolu görmedi. Bürokrasiyi, "sızdırmaz", "pratik olarak parçalanamaz" ve bir kez yerleştiklerinde yıkılması en zor kurumlardan biri olarak betimledi. Aynı biçimde, birey bürokratların, kendilerine bürokrasinin içinde bir kez "dizgin takıldığında" ondan sıyrılamayacaklarını düşündü (daha az keyif kaçırıcı bir bürokratikleşme görüşü için bkz. Klagge, 1997). Weber, "geleceğin bürokratikleşmeye ait olacağı" (1921/1968:1401) sonucuna vardı ve zaman onun öngörüsünün doğruluğunu kanıtladı.

Weber, bürokrasinin avantajlarını tasvir edişinin, onun işleyiş biçimiyle ilgili kendisinin ideal-tip imgesinin bir parçası olduğunu söyleyecekti. İdeal-tip bürokrasi, bürokrasilerin rasyonel özelliklerinin amaçlı bir abartısıdır. Böyle bir abartılı model, keşifsel amaçlar ve gerçek dünyadaki örgütlerin araştırılması için yararlıdır ancak, bu modele dayalı olarak, bürokrasilerin fiili işleyiş biçiminin gerçekçi bir tasvirini yapmak yanlıştır.

Weber, ideal-tip bürokrasiyi ideal-tip bürokrattan ayırdı. O, bürokrasileri yapılar olarak ve bürokratları bu yapılar içindeki konumlar olarak kavradı. Weber'in eylem yönelimi bizde bir beklenti oluşturabileceği halde o, örgütlerle veya bu bürokrasilerde bulunan bireylerle ilgili bir psikoloji önermedi (modern sembolik etkileşimcilerin yapabilecekleri gibi).

İdeal-tip bürokrasi bir örgüt tipidir. Onun temel birimleri, kurallar, işlevler, yazılı belgeler ve zorlama araçlarına sahip olan hiyerarşik bir tarz içinde örgütlenen ofislerdir. Tüm bunlar, çeşitli derecelerde Weber'in düşüncesinin gücünü temsil eden büyük-ölçekli yapılardır. O, sonunda, bürokrasi içindeki bireylerin düşünceleri ve eylemleri üzerinde odaklanan bir ideal-tip bürokrasi inşa edebilecekti. Örgütlerin araştırılmasında, bürokrasilerin yapıları üzerinde değil tamamen bu düzey üzerinde odaklanana bir düşünce okulu vardır (bkz. örneğin Blankenship, 1977).

İdeal-tip bürokrasinin temel özellikleri şunlardır:

1. İdeal-tip bürokrasi, kurallara bağlı ofis işlevlerinin sürekli örgütlenişinden oluşur.
2. Her ofisin, belirlenmiş bir yeterlilik alanı vardır. Ofiste, çeşitli işlevleri yerine getirmeye yönelik bir dizi yükümlülüğü, bu işlevleri yürütecek otoriteyi ve işin yapılması için gerekli olan zorlama araçları bulunur.
3. Ofisler, hiyerarşik bir sistem içinde örgütlenir.
4. Ofisler, katılanların uygun eğitim almalarını gerektiren teknik niteliklere sahip olabilir.
5. Bu ofisleri dolduran görevliler, ofiste bulunan üretim araçlarına sahip değillerdir;[7] görevli kimselerin iş yapmak için gereksinim duydukları şeyleri kullanmaları sağlanır.

7 Weber, burada ve başka yerlerde üretim araçlarına Marxçı bir ilgiyi benimser. Bu, onun sadece ekonomik alanda değil anı zamanda toplumsal yaşamın her alanında (bilim, siyaset ve benzeri) yabancılaşmaya duyduğu ilgiye koşuttur.

6. Görevlinin bulunduğu konumu sahiplenmesine izin verilmez; bu konum, her zaman örgütün bir parçası olmayı sürdürür.
7. Yönetimsel işlemler, kararlar ve kurallar, yazılı olarak formüle edilir ve kaydedilir.

Alternatif Var Mı? Bir bürokrasi, modern toplumda sürekli artan bir rol oynayan rasyonel yapılardan biridir ancak bürokratik yapıya herhangi bir alternatif olup olmadığı merak edilebilir. Weber'in açık ve anlaşılır cevabı, hiçbir alternatifin olmadığıydı: "Kitlenin yönetim gereksinimleri, bugün onu tümüyle vazgeçilmez hale getirmektedir. Seçim, yönetim alanında sadece, bürokrasi ile amatörce uğraşı arasındadır" (1921/1968:223).

Bürokrasinin, modern kapitalizmin doğal bir parçası olduğunu kabul edebileceğimiz halde sosyalist bir toplumun farklı olup olmayabileceğini sorabiliriz. Bürokrasilerin ve bürokratların olmadığı sosyalist bir toplum yaratmak mümkün müdür? Weber bir kez daha kesin bir açıklıkla ifade eder: "Bürokratik denetime tabi olanlar varolan bürokratik aygıtın etkisinden kurtulmaya çabaladıklarında normalde bu, kendilerine ait, eşit ölçüde bürokratikleşme sürecine tabi olan bir örgüt yaratma yoluyla mümkündür" (1921/1968:224). Aslında Weber, sosyalizmin geldiği durumda bürokratikleşmede bir düşüş değil bir artış göreceğimize inandı. Eğer sosyalizm, kapitalizmle karşılaştırılabilir bir verimlilik düzeyine ulaşacaksa "bu, profesyonel bürokratların önemının çok büyük ölçüde artışı anlamına gelecektir" (Weber, 1921/1968:224). Kapitalizmde en azından mal sahipleri, bürokrat değillerdir ve bu nedenle bürokratları kısıtlayabileceklerdir ancak sosyalizmde üst-düzey liderler bile bürokrat olacaklardır. Bu yüzden Weber, sorunlarına karşın "kapitalizmin, bürokratik dünyada bireysel özgürlüğün ve yaratıcı liderliğin korunması için en iyi olasılıkları sağladığına" inandı (Mommsen, 1974:xv). Weber'in eserlerinde bir kez daha kilit bir temayla karşı karşıyayız: onun, daha iyi bir dünya için gerçekte hiçbir umudun olmadığı görüşü. Weber'e göre sosyalistler, toplumda bürokratikleşme derecesini genişleterek durumu daha da kötüleştirirler. Weber şunu belirtir: "Dışsal olarak bugün hangi grubun zafer elde ettiğine bakmaksızın, önümüzde yaz çiçeği açan bir dönem değil aksine donuk bir karanlık ve zorluk dönemi bulunuyor" (aktaran Gerth ve Mills, 1958:128).

Herhangi Bir Umut Var Mı? Weber'in eserlerindeki bir umut ışığı —bu umut da çok azdır— bürokratik sistemin dışında duran profesyonellerin, onu bir dereceye kadar denetleyebilecekleridir. Weber bu kategoriye, bürokrasilerin üst yöneticilerini olduğu kadar profesyonel politikacılar, bilim insanları, entelektüeller (Sadri, 1992) hatta kapitalistleri dâhil etti. Örneğin Weber, politikacıların, "bürokratik egemenliğe karşı dengeleyici kuvvet olmaları gerektiğini" söyledi (1921/1968:1417). Onun meşhur makalesi olan "Bir Meslek Olarak Siyaset" temelde, bürokrasilerin ve bürokratların hâkimiyetine karşı çağrıda bulunan siyasal liderlerin ortaya çıkışına yönelik bir taleptir. Ancak sonunda bunlar daha çok, zayıf umutlar olarak görünür. Aslında, bu profesyonellerin, rasyonelleşme sürecinin basitçe başka bir yönü olduğu ve onların ortaya çıkışlarının, sürecin hızlanmasına hizmet ettiği de pekâlâ ileri sürülebilir (Nass, 1986; Ritzer, 1975c; Ritzer ve Walczak, 1988).

Colin Loader ve Jeffrey Alexander (1985), Weber'in "Kuzey Amerika'da 'Dini Cemaatler' ve 'Mezhepler': Dinsel Bir Sosyo-Politik Taslak"ını (1906/1985), Weber'in bürokratikleşmenin genişlemesi karşısında sorumluluk etiği tarafından sağlanan umut hakkındaki düşüncelerinin bir habercisi olarak görür. Quakerler gibi Amerikan mezhepleri, rasyonellik ve daha geniş değerleri birleştirme yoluyla bir sorumluluk etiğini yaşama geçirirler. Rogers Brubaker, *sorumluluk etiğ*ini, "en üst değerlerin peşinden gitmenin alternatif araçlarının tarafsız çözümlenişiyle birlikte en üst değerlere tutkulu bağlılık" olarak tanımlar (1984:108). O, bunu, araçların rasyonel olarak seçimini kaçınılmaz hale getiren ve eyleyenin "eylemini bazı mutlak değerlere veya koşulsuz isteklere" yönlendirmesini beraberinde getiren *inanç etiğ*iyle karşılaştırır (1984:106; bir derece farklı bir görüş için bkz. N. Gane, 1997). İnanç etiği, çoğu kez rasyonel dünyadan geri çekilmeyi kapsar oysa sorumluluk etiği, bu dünya içinde daha büyük insanlık için mücadele etmeyi kapsar. Sorumluluk etiği, rasyonelleşmenin ve bürokratikleşmenin saldırısı karşısında bir nebze umut sağlar.

Geleneksel Otorite

Rasyonel-yasal otorite, rasyonel-yasal bir sitemin meşruluğundan kaynaklanırken geleneksel otorite, liderlerin, çok eski yönetimlerin ve iktidarların kutsallığında erdem bulunduğu şeklindeki iddialarına ve taraftarların inançlarına dayanır. Böyle bir sistem içinde lider, üstün yeteneklere sahip değildir, kişisel bir yöncticidir. Eğer varsa idari kadro, memurlardan değil ağırlıklı olarak kişisel ücretlilerden oluşur. Weber'in ifadesiyle "Memurun kişisel olmayan görevi değil kişisel bağlılık, idari kadronun yöneticiyle ilişkilerini belirler" (1921/1968:227). Bürokratik kadro, bağlılıklarını ve itaatlerini yürürlükteki kurallara ve onların adına hareket eden lidere borçlu oldukları halde geleneksel liderin kadrosunun itaat etme nedeni, liderin, geleneğin yükünü taşımasıdır —o konuma geleneksel tarzda seçilmiştir.

Weber, geleneksel liderin kadrosuyla ve bu kadronun hangi biçimlerde ideal-tip bürokratik kadroya uyduğuyla ilgilendi. Bu kadronun, bazı şeylerden yoksun olduğu sonucuna vardı. Geleneksel kadro, kişisel olmayan kurallara uyan ve açıkça tanımlanmış yeterlilik alanları olan görevlilerden yoksundur. Üstte olma ve altta olma ilişkilerinin rasyonel bir düzenlenişine de sahip değildir; belirgin bir hiyerarşiden yoksundur. Atama ve yükselmenin, özgür sözleşmeler temelinde düzenli bir sistemi yoktur. Teknik eğitim, bir konum elde etmek veya atanmak için olağan bir gereklilik değildir. Atamalar, parayla ödenen sabit maaşlara yol açmaz.

Weber, kendisinin ideal-tip yöntembilimini, geleneksel otoritenin farklı biçimlerini tarihsel olarak çözümlemek için de kullandı. Geleneksel otoritenin iki erken biçimini birbirinden ayırdı. Bir *gerentokrasi*, yaşlıların hâkimiyetini içerir oysa *temel ataerkillik*, konumlarını miras yoluyla alan liderleri içerir. Her iki biçimin, en üstte bir başkanı vardır ancak idari bir kadrodan yoksundurlar. Daha modern bir biçim olan *patrimonyalizm*, tamamen yöneticinin kişisel araçları olan bir idareyi ve bir askeri kuvveti kapsayan geleneksel hâkimiyettir (Andrew Eisenberg, 1998). Daha da modern olan feodalizm, lider ile altta yer alanlar arasında daha rutinleşmiş hatta sözleşmeye dayalı ilişkilerin gelişimi yoluyla yöneticinin takdir yetkisini sınırlandırır. Bu kısıtlama ise patrimonyalizmde varolandan daha istikrarlı iktidar konumlarına yol açar. Bu biçimlerin dördünün tümü de geleneksel otoritenin yapısal çeşitlilikleri olarak görü-

lebilir ve onların tümü, rasyonel-yasal otoriteden önemli ölçüde farklıdır.

Weber, herhangi bir biçimdeki geleneksel otorite yapısını, rasyonelliğin gelişiminin önünde engel olarak gördü. Bu, Weber'in eserlerindeki ağırlıklı tema —(biçimsel) rasyonelliğin gelişimini kolaylaştıran veya engelleyen etmenler— ile ilk karşılaşmamızdır. Weber'in, burada olduğu gibi, tekrar tekrar Batı dünyasında rasyonelliğe yardımcı olan yapısal etmenlerle ve dünyanın diğer kısımlarında benzer bir rasyonelliğin gelişiminin önündeki yapısal ve kültürel engellerle ilgilendiğini görürüz. Weber, bu spesifik durumda, geleneksel otoritenin yapılarının ve pratiklerinin, rasyonel ekonomik yapıların -daha özel olarak kapitalizmin- olduğu kadar rasyonel bir toplumun çeşitli diğer bileşenlerinin ortaya çıkışına engel oluşturduklarını ileri sürdü. Patrimonyalizm bile —gelenekselciliğin daha modern bir biçimi— "ilkel" kapitalizmin belirli biçimlerinin gelişimine olanak verdiği halde modern Batının karakteristiği olan kapitalizmin son derece rasyonel tipinin ortaya çıkışına imkân vermez.

Karizmatik Otorite

Karizma, geniş olarak kullanılan bir kavram haline gelmiştir (Adair-Toteff, 2005; Oakes, 1997; S. Turner, 2003; Werbner ve Basu, 1998). Haber medyası ve genel kamu, bir politikacıyı, bir film yıldızını veya bir rock müzikçiyi hızlıca karizmatik bir birey olarak gösterebilir. Onlar çoğu zaman bununla, sözkonusu kişinin sıradışı niteliklere sahip olduğunu kastederler. Max Weber'in eserlerinde karizma kavramı, önemli bir rol oynar ancak onun karizmayı kavrayışı, bugün çoğu meslekten olmayan insanın düşündüğünden çok farklıydı. Weber, karizmatik bir liderin, üstün özellikleri olabileceğini reddetmediği halde onun karizma anlayışı daha çok, taraftarlar grubuna ve onların karizmatik lideri *tanımlama* biçimine dayanıyordu (D. N. Smith, 1998). Weber'in görüşünü açıkça söylemek gerekirse, eğer taraftarlar bir lideri karizmatik olarak tanımlarlarsa onun gerçekte herhangi bir üstün özelliğe sahip olup olmadığına bakmaksızın karizmatik bir lider olması muhtemeldir. Böylece karizmatik bir lider, oldukça sıradan biri olabilir. Son derece önemli olan şey, bu tür bir liderin, sıradan insanlardan ayrıldığı ve doğaüstü, insanüstü veya en azından, sıradan kişi için ulaşılmaz olan istisnai güçlere veya niteliklere sahipmiş gibi görüldüğü süreçtir (Miyahara, 1983).

Karizma ve Devrim Weber'e göre karizma, devrimci bir kuvvet, toplumsal dünyadaki en önemli devrimci kuvvetlerden biriydi. Geleneksel otorite açıkça doğası gereği muhafazakâr olduğu halde karizmatik liderin ortaya çıkışı, bu sisteme (rasyonel-yasal bir sisteme olduğu gibi) pekâlâ bir tehdit oluşturabilir ve bu sistemde çarpıcı bir değişime yol açabilir. Devrimci bir kuvvet olarak karizmayı farklılaştıran şey, onun, eyleyenlerin zihinlerinde değişimlere yol açmasıdır; karizma, "öznel veya içsel yeniden yönelim"e neden olur. Bu tür değişimler, "tüm tutumların dünyanın farklı sorunlarına doğru tamamen yeni bir yönelimiyle birlikte eylemin merkezi tutumlarının ve doğrultusunun radikal bir başkalaşımına" yol açar (Weber, 1921/1968:245). Weber, burada bireylerin düşüncelerindeki ve eylemlerindeki değişimlere değinmesine karşın bu tür değişimler açıkça, bağımlı değişkenler statüsüne indirgenir. Weber, otorite yapısındaki değişimler yani karizmatik otorite üzerinde odaklandı. Bu tür yeni bir otorite yapısı ortaya çıktığında insanların düşüncelerini ve eylemlerini çarpıcı bir şekilde değiştirmek olasıdır.

Weber'in kendi kuramsal sisteminde çok daha fazla ilgilendiği öteki önemli devrimci kuvvet, (biçimsel) rasyonelliktir. Karizma, eyleyenlerin zihinlerini değiştiren içsel bir devrimci kuvvet olduğu halde Weber, (biçimsel) rasyonelliği, ilk olarak toplumun yapılarını ve sonrasında ise bireylerin düşüncelerini ve eylemlerini değiştiren dışsal bir devrimci kuvvet olarak gördü. Devrimci bir kuvvet olarak rasyonellik hakkında daha sonra daha fazlası söylenecektir fakat burada devrimci bir kuvvet olarak karizma tartışması sona ermektedir çünkü Weber bu konuda çok az şey söylemiştir. Weber, karizmanın devrimci karakteriyle olduğu kadar onun yapısıyla ve bir otorite sistemi olarak varlığını sürdürmesi için temel karakterinin dönüşmesi ve rutinleşmesi gerekliliğiyle ilgilendi.

Karizmatik Örgütler ve Karizmanın Rutinleşmesi Weber, karizmayı çözümlerken geleneksel otoriteyi çözümlerken yaptığı gibi ideal-tip bürokrasiyle başladı. Weber, taraftarları ve kadrosuyla birlikte karizmatik otoritenin yapısının, bürokratik sistemden ne ölçüde farklılaştığını belirlemeye çabaladı. Karizmatik liderin kadrosu, ideal-tip bürokrasiyle karşılaştırıldığında, neredeyse onun tüm özelliklerinden yoksundur. Kadroda bulunanlar, teknik olarak eğitimli değillerdir fakat karizmatik niteliklere sahip oldukları veya en azından karizmatik liderin sahip olduklarına benzer nitelikleri için seçilirler. Onların içinde bulundukları görevler, belirgin bir hiyerarşi oluşturmaz. Onların çalışmaları, bir kariyer oluşturmaz ve terfiler, belirgin atamalar veya işten çıkarmalar yoktur. Karizmatik lider, kadronun bir durumun üstesinden gelemediğini düşündüğü zaman müdahale edebilir. Örgütün resmi kuralları, yerleşik yönetici organları ve yeni yargılara yol gösteren geçmiş örnekleri yoktur. Weber, bu veya başka biçimlerde, bürokratik bir örgüt biçiminde bulunan kadroyu, karizmatik liderin kadrosundan "büyük ölçüde daha üstün" olarak gördü.

Weber'in karizmatik liderin arkasındaki örgütle ve onun içinde bulunan kadroya ilgisi, kendisini, lider öldüğünde karizmatik otoriteye ne olduğu sorusuna yöneltti. En sonunda karizmatik bir sistem, doğası gereği kırılgandır; bu sistem, yalnızca, karizmatik lider yaşadıkça varlığını sürdürebilecektir. Ancak, lider öldükten sonra bu tür bir örgütün yaşaması mümkün müdür? Bu soruya yanıtın, karizmatik liderin kadrosunda bulunanlar için çok büyük sonucu vardır çünkü lider öldükten sonra onların yaşamlarını sürdürmeleri olasıdır. Onların, örgütün varlığının devam etmesinde yerleşik çıkarları olması da muhtemeldir: eğer örgütün varlığı son bulursa onlar işlerinden olurlar. Dolayısıyla, kadronun zorlu görevi, karizmanın bir ölçüde değeri azalmış biçimde, liderin ölümünden sonra bile devam ettiği bir durum yaratmaktır. Bu zor bir mücadeledir çünkü Weber'e göre karizma, doğası gereği istikrarsızdır; karizma, saf biçimiyle yalnızca karizmatik lider yaşadığı sürece varolur.

Kadro (aynı zamanda taraftarlar), karizmatik liderin ayrılışıyla başetmek amacıyla daha uzun süren bir örgüt yaratmaya yönelik çeşitli stratejiler benimseyebilir. Kadro, yeni bir karizmatik lider arayabilir ancak arayış başarılı olsa bile yeni liderin kendi önceliyle aynı hâleye sahip olması muhtemel değildir. Grubun gelecekteki karizmatik liderleri saptamasına olanak veren bir dizi kural da geliştirilebilir. Ancak bu tür kurallar hızlıca gelenek haline gelir ve karizmatik liderlik, geleneksel otorite olma yoluna girer. Her halükarda, karizmanın saf kişisel karakteri ortadan kalkınca liderli-

ğin doğası radikal olarak değişir. Ayrıca başka bir teknik, karizmatik liderin kendi ardılını belirlemesine olanak vermek ve böylece karizmayı simgesel olarak ondan sonrakine aktarmaktır. Yine, bunun çok başarılı olduğu veya uzun dönemde başarılı olabileceği kuşkuludur. Başka bir strateji, kadronun, bir ardıl belirlemesi ve seçiminin geniş toplum tarafından kabul edilmesini sağlamaktır Kadro, ritüel testler de hızırlayabilir, yeni karizmatik lider, testi başarılı bir şekilde geçen olur. Bununla birlikte tüm bu çabalar başarısız olmak zorundadır. Uzun dönemde karizma rutinleştirilemez ve hâlâ karizma olmayı sürdüremez; onun ya geleneksel ya da rasyonel-yasal otoriteye (veya Katolik Kilise gibi bir tür kurumsallaşmış karizmaya) dönüştürülmesi gerekir.

Doğrusu, Weber'in eserlerinde temel bir tarih kuramı buluruz. Karizma başarılıysa, neredeyse daha baştan rutinleşmeye başlar. Ancak karizma bir kez rutinleştiğinde ya geleneksel ya da rasyonel-yasal otorite olma yolundadır. Karizma, bu durumlardan biri haline geldiğinde döngü tümüyle yeniden başlar. Bununla birlikte Weber, döngüsel bir kurama genel bağlılığına karşın modern dünyada temel bir değişimin meydana geldiğine ve karizmanın, rasyonel-yasal otorite doğrultusunda rutinleştiğini görmemizin daha muhtemel olduğuna inandı. Dahası o, otoritenin rasyonel sistemlerinin, daha güçlü ve karizmatik hareketlere giderek daha kapalı olduklarını düşündü. Modern, rasyonelleşmiş dünya, önemli bir devrimci kuvvet olarak karizmanın ölümü anlamına gelebilir (Seligman, 1993). Weber, rasyonelliğin —karizmanın değil— modern dünyada en karşı konulmaz ve önemli devrimci kuvvet olduğunu öne sürdü.

Otorite Tipleri ve "Gerçek Dünya"

Bu kısımda, üç tip otorite, ideal tipler olarak tartışılmaktadır ancak Weber, gerçek dünyada herhangi bri spesifik otorite biçiminin, tüm üçünün birleşimini kapsadığının farkındaydı. Dolayısıyla Franklin D. Roosevelt'i, Birleşik Devletler'i tüm üçü temelinde yöneten bir başkan olarak düşünebiliriz. Roosvelt, bir dizi rasyonel-yasal ilkelere uygun olarak başkan seçildi. Dördüncü kez başkan seçildiğinde bu yönetimin önemli bir kısmı geleneksel öğelerdi. Son olarak birçok taraftar ve izleyici onu karizmatik bir lider olarak gördü (McCann, 1997).

Üç otorite biçimi burada koşut yapılar olarak sunulmasına karşın gerçek dünyada onlar arasında sürekli gerilim ve bazen de çatışma vardır. Karizmatik lider, başka otorite biçimlerine sürekli bir tehdittir. Karizmatik lider iktidar olduğunda, onun, diğer iki biçim tarafından kendisine karşı yöneltilen tehdidi dikkate alması gerekir. Karizmatik otorite başarılı bir şekilde rutinleşse bile onun dinamizmini ve onun orijinal devrimci niteliklerini sürdürme sorunu ortaya çıkar. Böylece, rasyonel-yasal otoritenin sürekli gelişimi yoluyla üretilen çatışma ve başka biçimlerin devam eden varlığına karşı yönelttiği tehdit var olmaktadır. Bununla birlikte, eğer Weber haklıysa, üç otorite biçimi arasındaki gerilimin yok edildiği bir gelecekle, rasyonel-yasal bir sistemin rakipsiz egemen olduğu bir dünyayla karşılaşmamız olasıdır. Bu, Weber'i çok fazla kaygılandıran tümüyle rasyonelleşmiş bir toplumun "demir kafesi"dir. Böyle bir toplumda tek umut, toplumun zorlayıcı gücünden bir şekilde sakınmayı başaran yalıtılmış karizmatik bireylerdir. Ancak az sayıda yalıtılmış bireyin, giderek güçlenen bürokratik bir makine karşısında önemli bir umudu temsil etmesi zordur.

Rasyonelleşme

Weber'in özsel sosyolojisinin merkezinde rasyonelleşmenin bulunduğu, son yıllarda giderek daha fazla anlaşılmaktadır (Brubaker, 1984; R. Collins, 1980; Eisen, 1978; Kalberg, 1980, 1990; D. Levine, 1981a; Ritzer, 2008b; Scaff, 2005, 1989; Schluchter, 1981; Sica, 1988). Kalberg'in belirttiği gibi "Weber'in geniş ve kapsayıcı bir temayla —'Batı kültürünün "spesifik" ve kendine özgü rasyonalizmi' ve onun özgün kökleri ve gelişimi— ilgilenişi, onun sosyolojisinin merkezinde yer alır" (1994:18). Bununla birlikte, Weber'in eserlerinden açık bir *rasyonelleşme* tanımı çıkarmak zordur.[8] Aslında, Weber, terimin birtakım farklı tanımlarıyla çalıştı ve çoğu zaman, belirli bir tartışmada hangi tanımı kullandığını belirtti (Brubaker, 1984:1). Daha önce Weber'in *rasyonelliği* tanımladığını gördük; aslında o, iki tipi —araçlar-amaçlar ve değer rasyonelliği— birbirinden ayırdı. Bununla birlikte bu kavramlar, *eylem* tiplerine işaret eder. Onlar, Weber'in büyük-ölçekli rasyonelleşme anlayışının temelidir ancak onunla aynı şey değildir. Weber, parçalanmış eylem yönelimlerinden çok daha fazlasına ilgi duydu; temelde, uygarlıklar, kurumlar, örgütler, tabakalar, sınıflar ve gruplar içindeki düzenlilikler ve eylem tarzlarıyla ilgilendi. Donald Levine (1981a), Weber'in "nesneleşmiş" rasyonellikle yani bir tür dışsal sistemleştirme süreci ile uyum içinde olan eylemle ilgilendiğini ileri sürer. Stephen Kalberg (1980), Weber'in eserlerinde dört temel ("nesnel") rasyonellik tipini saptamakla yararlı bir hizmet gerçekleştirir. (Levine, benzer bir farklılığı ortaya koyar.) Bu rasyonellik tipleri, "sosyokültürel süreçler olarak rasyonelleşmenin tarihsel yazgısını incelemek için (Weber'in) kullandığı keşifsel araçlardı" (Kalberg, 1980:1172; bir uygulama için bkz. Takayama, 1998).

Rasyonellik Tipleri

Birinci tip, Kalberg tarafından, "dünyasal etkinliği, bireyin saf pragmatik ve bencil ilgileriyle ilişkili gören ve yargılayan her yaşam biçimi" olarak tanımlanan *pratik rasyonellik*tir (1980:1151). Pratik rasyonelliği yaşama geçiren insanlar, verili gerçeklikleri kabul ederler ve onların sergiledikleri zorlukların üstesinden gelmenin en uygun biçimlerini hesap ederler. İlkel büyünün bağlarının çözülüşüyle ortaya çıkan bu tür rasyonellik uygarlık-üstü ve tarihsellik-üstü bir biçimde varolur; yani modern Batı ile sınırlı değildir. Bu tip rasyonellik, gündelik rutini aşmakla tehdit eden herhangi bir şeyin karşısında durmaktadır. Ayrıca, bu rasyonellik, insanların şimdi ele alacağımız rasyonellik tipi olan entelektüellerin kuramsal rasyonelliklerine ve bunun yanısıra dinsel ya da seküler-ütopik türden pratik olmayan tüm değerlere güvensizliklerine yol açar.

Kuramsal rasyonellik, eylem aracılığıyla değil artan soyut kavramlar aracılığıyla gerçekliğe hükmetmeye yönelik bilişsel bir çabayı kapsar. Mantıksal tümdengelim. tümevarım, nedensellik atfetme ve benzeri gibi soyut bilişsel süreçleri kapsar. Bu rasyonellik tipini, tarihin ilk döneminde büyücüler ve ritüel rahipleri daha sonra felsefeciler, yargıçlar ve bilim insanları yerine getirdi. Kuramsal rasyonellik, pratik rasyonellikten farklı olarak, dünyayı anlamlı bir kozmos olarak anlama arayışı içindeki eyleyeni, gündelik gerçeklikleri aşmaya yöneltir. Pratik rasyonelliğe benzer şekilde.

8 Çeşitli rasyonellik biçimlerinin tek bir tanımı dışlayacak kadar birbirinden farklı olmaları nedeniyle bu tür bir tanımın olmadığı ileri sürülebilir. Bu görüş dolaysıyla Jere Cohen'e teşekkür ederim.

uygarlık-üstü ve tarihsellik-üstüdür. Entelektüel rasyonelliğin eylem üzerindeki etkisi sınırlıdır. Onun bu etkisi, bilişsel süreçleri kapsar, onun, gerçekleştirilen eylemi etkilemesi gerekmez ve onun, yeni eylem tarzlarını yalnızca dolaylı olarak devreye sokma potansiyeli vardır.

Özsel rasyonellik (pratik rasyonelliğe benzer şekilde ancak kuramsal rasyonellikten farklı olarak), eylemi değer kümeleri aracılığıyla örüntüler içinde doğrudan düzenler. Özsel rasyonellik, bir değerler sisteminin bağlamı içinde amaçlara yönelik araçların seçilmesini kapsar. Bir değer sistemi, bir diğerinden (özsel olarak) daha rasyonel değildir. Dolayısıyla bu tip rasyonellik de tutarlı değer önkabüllerinin varolduğu her yerde uygarlık-üstü ve tarihsellik-üstü bir şekilde varolur.

Sonuncusu ve Kalberg'in bakış açısından en önemlisi, araçlar-amaçlar hesaplanışını kapsayan *biçimsel rasyonellik*tir (Cockerham, Abel ve Luschen, 1993). Ancak bu hesaplama, pratik rasyonellikte, pragmatik öz-çıkarlara başvuru yoluyla meydana geldiği halde biçimsel rasyonellikte, "evrensel olarak geçerli kurallar, yasalar ve düzenlemeler"e başvuru yoluyla meydana gelir. Brubaker'in belirttiği gibi "Endüstriyel kapitalizm, biçimsel hukuk ve bürokratik yönetimin rasyonelliğinin ortak özelliği, bu rasyonelliğin nesneleşmiş, kurumsallaşmış, birey-üstü biçimidir; her bir alanda rasyonellik, toplumsal yapı içinde cisimleşir ve bireylerin karşısına onların dışında bir şey olarak çıkar" (1984:9). Weber, bunu, bürokratik rasyonelleşme örneğinde oldukça açık hale getirir:

> Bürokratik rasyonelleşme... ilkece, her ekonomik yeniden düzenlemenin yaptığı gibi *teknik araçlarla birlikte* "dışarıdan gelen" köklü bir değişim yaratır: O, *ilk olarak* maddi ve toplumsal düzeni ve onlar *aracılığıyla*, araçlar ve amaçların rasyonel belirlenimi yoluyla uyum koşullarını değiştirerek, insanları değiştirir.
>
> (Weber, 1921/1968:1116)

Diğer rasyonellik tiplerinin tümü, uygarlık-üstü ve çağ-üstü olduğu halde biçimsel rasyonellik, endüstrileşme ile birlikte yalnızca Batıda ortaya çıktı. Batıda biçimsel rasyonelliğe özelliğini veren evrensel olarak geçerli kurallar, yasalar ve düzenlemeler, bürokratik egemenlik biçiminde olduğu kadar özellikle ekonomik, yasal ve bilimsel kurumlarda bulunur. Bu nedenle rasyonel-yasal otorite ve bürokrasi tartışmamız içinde biçimsel rasyonelliği daha önce ele aldık.

Kapsayıcı Bir Kuram?

Weber'in karmaşık, çok yönlü bir rasyonelleşme anlayışı olduğu halde onu, en güçlü ve anlamlı bir şekilde, modern Batı dünyasını, biçimsel rasyonel yapıların bir demir kafesi olarak (Mitzman, 1969/1971; Tiryakian, 1981) özellikle kapitalist ekonomi (R. Collins, 1980; Weber, 1927/1981) ve bürokratik örgütlerle (I. Cohen, 1981:xxxi; Weber, 1921/1968:956–1005) ilgili tasvirinde kullandı. Weber, kapitalizmi ve bürokrasileri, "iki büyük rasyonelleştirici kuvvet" olarak betimledi (1921/1968:698).[9] Aslında, Weber, benzer şekilde rasyonel ve yöntemli eylemi kapsayan, birbirini pekiştiren ve Batının rasyonelleşmesini süreç içinde daha ileriye götüren kapitalizmin ve bürokrasilerin aynı temel kaynaklardan (özellikle iç dünyaya yönelik zevkten arınma-

9 Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu'na 1920'deki girişte Weber, rasyonelleşmeyle ilgili tartışmasında "spesifik olarak eğitilmiş görevlilerin örgütü" (bürokrasi) üzerinde odaklandı ancak aynı bağlamda kapitalizmden "modern dünyamızdaki en kaçınılmaz kuvvet" olarak söz etti.

cılık [asceticism]) türetildiğini düşündü.[10] Weber'e göre (1921/1968:227, 994), teknik uzmanlık ve olgusal bilgi açısından bürokratın tek gerçek rakibi kapitalisttir.

Bununla birlikte, Weber'i kendi sözleri açısından dikkate aldığımızda onun kapsamlı bir rasyonelleşme kuramının olduğunu ileri sürmek zordur. Weber, "genel evrimsel ardışıklık" fikrini reddetti (Weber, 1927/1981:34). Toplumun genel, erekselci kuramlarını ortaya koyduklarını düşündüğü Hegel ve Marx gibi düşünürlere yönelik eleştirel bir tutuma sahipti. Kendi eserlerinde, bütün toplumla ilgili araştırmalardan veya açıklamalardan kaçındı. Bunun yerine bürokrasi, tabakalaşma, hukuk, kent, din, siyasa ve ekonomi gibi toplumsal kurumlar ve yapılar üzerinde odaklanmaya eğilim gösterdi. Bütünlük fikri olmayan Weber'in özellikle gelecekteki yönelimler hakkında global genellemeler yapması olası değildi. Dahası, Weber'in bir toplumsal yapı veya kurum içinde betimlediği rasyonelleşme süreci, başka bir yapı veya kurumun rasyonelleşmesinden genellikle oldukça farklıydı. Weber'in belirttiği gibi rasyonelleşme süreci, "nadiren çeşitlenen biçimleri" varsayar (1922–1923/1958:293; ayrıca bkz. Weber, 1921/1958:30; 1904–1905/1958:78) ve "rasyonalizmin tarihi, yaşamın çeşitli bölümlerinde hiçbir şekilde koşut çizgileri izlemeyen bir gelişim gösterir" (1904–1905/1958:77; ayrıca bkz. Brubaker, 1984:9; Kalberg, 1980:1147). Weber, çeşitli karşılaştırmalı-tarihsel araştırmalarında rasyonelleşmeden başka birçok şeyi de inceledi (Kalberg, 1994).

Bunların söylenmesiyle birlikte Weber'in, ekonominin ve bürokrasilerin biçimsel rasyonelleşmesinin Batı dünyası üzerindeki kapsayıcı etkisine yönelik derin bir ilgisinin olduğu açık hale gelmektedir (Brubaker, 1984). Örneğin, Weber, *Ekonomi ve Toplum*'da şunları söyler:

> Başka yerlerde olduğu gibi fabrikadaki ve özellikle bürokratik devlet makinesi içindeki tüm rasyonelleşme süreci, örgütün maddi uygulamalarının, yöneticinin kontrolünde merkezileşmesiyle aynı doğrultuda ortaya çıkar. Dolayısıyla, siyasal ve ekonomik gereksinimler giderek daha fazla rasyonelleştikçe disiplin her zamankinden daha geniş alanlarda durdurulamaz bir şekilde egemen olur. Bu evrensel olgu, karizmanın önemini ve bireysel olarak farklılaşan davranışı giderek daha fazla sınırlandırır.
>
> (Weber, 1921/1968:1156)

Biçimsel rasyonelleşme, bu kısımda bizim, kesinlikle tek olmasa da temel ilgimiz olacaktır.

Biçimsel ve Özsel Rasyonellik

Biçimsel rasyonelliğin temel özelliklerini betimlemek için çeşitli çabalar ortaya konulmuştur. Bana göre biçimsel rasyonellik, altı temel özellik açısından tanımlanabilir (Ritzer, 1983, 2008b): (1) Biçimsel olarak rasyonel yapılar ve kurumlar, *hesaplanabilirliği* veya sayılabilen ve miktarı belirtilebilen şeyleri vurgular. (2) Verimlilik üzerinde, belirli bir amaca yönelik en iyi araç üzerinde bir odaklanma vardır. (3) Öngörülebilirliğin sağlanmasına veya bir zamandan veya mekândan diğerine aynı biçimde işleyen şeylere yönelik büyük bir ilgi vardır. (4) Biçimsel olarak rasyonel bir sistem,

10 Elbette onlar tamamen farklıdır çünkü büyük kapitalist girişimler, içinde bürokrasileri bulduğumuz yerlerden biridir (Weber, 1922–1923/1958:299). Bununla birlikte, Weber, bürokrasilerin, kapitalizmin karşısında durabilecekleri, onları engeleyebilecekleri olasılığını da gördü.

insani teknolojiyi giderek azaltır ve en sonunda *insani teknolojinin yerine insani olmayan teknolojiyi geçirir.* İnsani olmayan teknolojiler (bilgisayarlaşmış sistemler gibi) insani teknolojilerden daha fazla hesaplanabilir, daha fazla verimli ve daha fazla öngörülebilir olarak görülür. (5) Biçimsel olarak rasyonel sistemler, belirsizliklerin özellikle onlarla çalışan veya onların hizmet ettiği insanların ortaya koydukları bir dizi belirsizlik üzerinde *denetim* elde etmeyi amaçlar. (6) Rasyonel sistemler, bu sistemlere katılan insanlar için ve bu sistemlerin kendileri için olduğu kadar daha geniş toplum için bir dizi *rasyonel olmayan sonuçlar*a sahiptir (Sica, 1988). Weber'in bakış açısından rasyonelliğin irrasyonelliklerinden biri, dünyanın daha az büyülü, daha az sihirli ve en sonunda insanlar için daha az anlamlı olma eğilimidir (Mackinnon, 2001; Ritzer, 2005a; M. Schneider, 1993).[11]

Biçimsel rasyonellik, tüm diğer rasyonellik tipleriyle zıttır ancak özellikle özsel rasyonellik ile çatışma içindedir (Brubaker, 1984:4). Kalberg, Weber'in bu iki tip rasyonellik arasındaki çatışmanın, "Batıda rasyonelleşme süreçlerinin gelişmesinde kaçınılmaz bir rol" oynadığına inandığını ileri sürer (1980:1157).

Kalberg, dört tip rasyonelliği birbirinden ayırmaya ek olarak onların yöntemli yaşam biçimleri ortaya koyma kapasitelerini ele alır. Pratik rasyonellik, bu yetenekten yoksundur çünkü durumları düzenleme çabalarından çok durumlara tepkileri kapsar. Kuramsal rasyonellik, bilişseldir ve bu nedenle pratik rasyonelliği bastırma eğilimi son derece sınırlıdır ve bir üreticiden çok bir son ürün olarak görünür. Weber'e göre özsel rasyonellik, "yöntemli yaşam biçimleri ortaya koyma potansiyeli" olan *tek* tiptir (Kalberg, 1980:1165). Dolayısıyla, Batıda yöntemli yaşam biçimi —Kalvinizm— üzerinde vurgusu olan belirli bir özsel rasyonellik, pratik rasyonelliğe boyun eğdirmiş ve biçimsel rasyonelliğin gelişimine yol açmıştır.

Weber'in korkusu, özsel rasyonelliğin, başka rasyonellik tiplerinden özellikle Batıdaki biçimsel rasyonellikten daha az önemli hale geldiğiydi. Dolayısıyla bürokrat ve kapitalist gibi biçimsel rasyonelliğin uygulayıcıları, Batıya egemen olmaya başlıyorlardı ve "Batı uygarlığının en yüksek ideallerini somutlaştıran" tip yani "eylemleri, en üst değerlere referanslarıyla süreklilik kazanan özerk ve özgür birey" tipi (Kalberg, 1980:1176) ortadan kayboluyordu (bununla ilgili alternatif bir görüş için bkz. Titunik, 1997).

Çeşitli Toplumsal Alanlarda Rasyonelleşme

Weber'in dört rasyonelleşme tipi arasındaki farklılıklar, burada vurgulandığı halde onlar arasında birtakım ortak özellikler vardır. Dolayısıyla bir alandan diğerine hareket ettikçe Weber gibi, bazen genel olarak rasyonelleşme üzerinde bazen de spesifik rasyonelleşme tipleri üzerinde odaklanıyoruz.

Ekonomi Engerman (2000:258), nadiren alıntılandığı halde şunu ileri sürmüştür; "Weber, geleneksel olarak neoklasik ekonomi bilimi adı verilen şeye önemli ölçüde

11 Bununla birlikte Mark Schneider, Weber'in durumu abarttığını ve rasyonelleşmeye rağmen dünyanın kimi kısımlarının büyülenmeye devam ettiğini ileri sürer: "Büyülenmenin normal koşulumuzun bir parçası olduğunu ve bilimin (Weber'in rasyonelleşmiş sistemlerinden biri) ortaya çıkışıyla birlikte uçup gitmekten çok uzak olduğunu ortaya koyuyoruz, büyülenme, dünyanın davranışını açıklama kapasitemizin zayıf olduğu her yerde yani hem bilimin hem de pratik bilginin çok yararlı görünmedikleri durumlarda varolmayı sürdürmektedir (çoğunlukla farkedilmese de)" (1993:x). Ritzer (2005a), büyüsü bozulmuş alanların, en azından geçici olarak yeniden büyülendirilmek için çözüm yolu bulacaklarını ileri sürer. Bu, büyülenmiş tüketicilere dayalı olan müşteri-odaklı ekonomik sistemler için özel olarak doğrudur.

yöntembilimsel destek sağladı". Bu katkı, ideal tip, yöntembilimsel bireycilik ve en önemlisi rasyonellik ve rasyonelleşmeyi kapsar. Weber'in ekonomi kurumunun rasyonelleşmesi üzerine düşüncelerinin en sistematik sunumu, onun *Genel Ekonomi Tarihi*'nde (*General Economic History*) bulunur. Weber, *"piyasada* insanların çıkar-mücadelelerinde ortaya çıkan paraya ve fiyatlara yönelik işlevsel örgütlenme" olarak tanımlanan rasyonel ekonominin özel bir örneği olan rasyonel kapitalist ekonominin Batıdaki gelişimiyle ilgilenir (Weber, 1915/1958:331). Weber'in genel bir evrimci eğilimi olduğu halde o, her zamanki gibi, kapitalizmin çeşitli kaynaklarının, ona giden alternatif yolların ve ondan kaynaklanan bir dizi sonucun olduğunu belirtecek kadar dikkatlidir (Swedberg, 1998). Aslında, Weber, sosyalist evrimsel değişim kuramını reddederken "genel evrimsel ardışıklık" fikrini de bütünüyle reddeder (1927/1981:34).

Weber, hane, klan, köy ve malikane ekonomileri gibi çeşitli irrasyonel ve geleneksel biçimleri tasvir ederek başlar. Örneğin, Weber, feodalizmde malikanenin lordunu, gelenekselci olarak, "bir emek gücü olan köylülerin uygun bir şekilde içinde bulunacakları büyük ölçekli bir ticari şirket kurmaya girişmekten yoksun" olarak betimlendi (1927/1981:72). Bununla birlikte, onikinci ve onüçüncü yüzyıllarda, köylüler ve toprak, lordun denetiminden kurtulduğunda ve bir para ekonomisi ortaya çıktığında feodalizm bozulmaya başladı. Bu bozulmayla birlikte malikane sistemi "kapitalist bir doğrultuda gelişmeye yönelik güçlü bir eğilim gösterdi" (Weber, 1927/1981:79).

Aynı zamanda Orta Çağda kentler gelişmeye başlıyordu. Weber, hammaddelerin dönüşümünü sağlayan endüstrinin büyük ölçüde kentsel gelişimi üzerinde odaklanır. Bu tür endüstriyel üretimin ev topluluğunun acil gereksinimlerinin ötesinde gelişimi, Weber için özellikle önemliydi. Kentlerde bağımsız esnafın ortaya çıkışı burada dikkate değerdir. Esnaf, Batıda, Orta Çağda gelişti çünkü bu toplum, başka herhangi bir toplumdan daha geniş ölçüde tüketim gereksinimlerini geliştirmişti. Genel olarak daha büyük pazarlar ve daha fazla satın alıcı vardı ve köylülüğün daha büyük satın alma gücü vardı. Diğer taraftan esnafın başlıca alternatifinin —köleler— karşısındaki kuvvetler etkindi. Kölelik, kârsız ve çok istikrarsız görülüyordu ve kölelere özgürlük sağlayan şehirlerin büyümesi ile daha da istikrarsızlaştı.

Batıda bağımsız esnafla birlikte Weber'in "içeride işi düzenleyen ve dışarıdakilere karşı kendi içinde birlik oluşturan... meslek tipine göre uzmanlaşmış zanaat işçilerinin bir örgütü" olarak tanımladığı *lonca* gelişti (1927/1981:136). Dernek özgürlüğü de loncaların karakteristiğiydi. Ancak birçok anlamda loncaların geleneksel, antikapitalist boyutları da vardı. Örneğin bir ustanın, bir diğerinden daha fazla sermayeye sahip olmaması gerektiği varsayılırdı ve bu gereklilik, daha büyük kapitalist örgütlerin gelişimine bir engeldi.

Orta Çağ sona erdiğinde loncalar çözülmeye başladı. Bu çözülme, son derece önemliydi çünkü geleneksel loncalar, teknolojik ilerlemeye katkıda bulunuyordu. Lonca sisteminin bozulmasıyla birlikte eve dayalı üretim sistemi özellikle tekstil endüstrisinde "evlere iş verme" sistemi ortaya çıktı. Bu tür bir sistemde üretimin çoğunluğu, işçilerin evlerinde yapılıyordu ve merkezi olmaktan uzaktı. Eve dayalı sistemler, dünya genelinde bulunduğu halde sadece Batıda mal sahipleri, üretim araçlarını (örneğin aletler, hammaddeler) denetim altında tutuyordu ve ortaya çıkacak ürünün tasarruf hakkı karşılığında bu araçları işçilere sağlıyordu. Batıda tam olarak gelişmiş bir eve dayalı sistem

ortaya çıktığı halde bu, dünyanın başka kısımlarında, klan sistemi (Çin), kast sistemi (Hindistan), gelenekselcilik ve özgür işçinin olmayışı gibi bariyerlerle engellendi.

Daha sonra Weber, atölyenin (gelişmiş makineler olmayan merkezi bir iş ortamı) gelişimini ve böylece ondördüncü yüzyıldan onaltıncı yüzyılın sonuna kadar fabrika sisteminin ortaya çıkışını ayrıntılandırır. Weber'e göre fabrika, zanaatkârların çalışmasından veya eve dayalı sistemin içinden değil onların yanısıra ortaya çıktı. Benzer bir şekilde fabrika, makinelerin gelişimiyle oluşmadı; iki gelişme birbiriyle ilişkiliydi. Fabrikanın ayırt edici özelliği, uzmanlaşmış ve eşgüdümlenmiş etkinlikler yürüten özgür emek, üretim araçlarına girişimcilerin sahip olması, girişimcinin sabit sermayesi ve bu miktardaki sermaye için vazgeçilmez olan hesaplama sistemidir. Weber'e göre bu tür bir fabrika, kapitalist bir örgüttü. Weber, fabrikanın gelişimine ek olarak, gelişmiş makineler, taşıma sistemleri, para, bankacılık, faiz, muhasebe ve benzeri gibi modern kapitalist bir ekonominin başka bileşenlerini ayrıntısıyla açıklar.

Weber'e göre modern rasyonel kapitalist girişimleri açıkça tanımlayan şey, onların hesaplanabilirliğidir, bunu en iyi şekilde, onların modern muhasebeye bel bağlamaları betimleyebilir. Yalıtılmış hesaplanabilir girişimler geçmişte diğer toplumlarda olduğu kadar Batıda varolmuşlardır. Bununla birlikte, yalnızca, nüfusun gündelik gereksinimleri, kapitalist yöntemler ve girişimler tarafından karşılandığı zaman tüm toplum kapitalist olarak kabul edilir. Bu tür bir toplum, yalnızca Batıda, yalnızca ondokuzuncu yüzyılın ortasından beri bulunmaktadır.

Kapitalist bir sistemin gelişmesi, ekonomi içinde olduğu kadar daha geniş toplum içinde çeşitli gelişmelere bağlıdır. Ekonomi içindeki bazı öngereklilikler, büyük ve sabit arza sahip olan serbest bir piyasa, bir para ekonomisi, pahalı olmayan ve rasyonel teknolojiler, özgür bir emek gücü, disiplinli bir emek gücü, rasyonel sermaye-hesaplama teknikleri, senetleri ve menkul kıymetleri içeren ekonomik yaşamın ticarileşmesini kapsar. Ekonomik öngerekliliklerin birçoğu, sadece Batıda bulunuyordu. Weber, ekonomi dışında, "profesyonel yönetimi, uzmanlaşmış memur sınıfı ve vatandaşlık kavramına dayanan yasası" olan modern bir devlet (1927/1981:313), "hukukçuların oluşturduğu ve rasyonel olarak yorumlanan ve uygulanan rasyonel hukuk" (1927/1981:313), kentler ve modern bilim ve teknoloji gibi gereksinim duyulan çeşitli gelişmeleri saptadı. Weber bunlara, bizi gelecek kısımda ilgilendirecek bir etmeni ekler: "yaşamın idaresine yönelik rasyonel bir etik... tutarlı bir şekilde peşinden gidilen yaşamın düzenlenmesine yönelik dinsel bir temel, bariz rasyonalizme yol açmak zorundadır" (1927/1981:313–314). Ekonomik öngereklilikler gibi ekonomik olmayan öngereklilikler sadece Batıda birlikte meydana geldi. Temel nokta şudur; rasyonel bir ekonominin gelişmesi, toplumun geri kalanı içinde ekonomik olmayan çeşitli güçlere bağlıdır.

Din Bu alt başlıkta dinin rasyonelleşmesi üzerinde odaklanacağımız halde Weber, tarihin erken dönemlerindeki daha ilkel dinlerin —ve dünyanın çoğu kısmındaki dinler— rasyonelliğin ortaya çıkışına karşı ne ölçüde engeller olarak hareket ettiklerini çözümlemeye çok zaman ayırdı. Weber, "kutsal olanın benzersiz bir şekilde değiştirilemez olduğu"na dikkat çekti (1921/1968:406). Bu görüşe karşın Batıda dinin değiştirilebilir olduğu kanıtlanmıştır; din, rasyonelleşmeye uyumlu olmuştur ve toplumun diğer alanlarının rasyonelleşmesinde kilit bir rol oynamıştır (Kalberg, 1990).

Erken dönemde din, bir dizi şaşırtıcı tanrıdan oluşuyordu ancak rasyonelleşmeyle birlikte bir dizi belirgin ve uyumlu tanrı (bir panteon) ortaya çıktı. Erken dönemde dinlerin, aile tanrıları, akraba-grubu tanrıları, yerel siyasal tanrılar ve uğraşıyla ilgili ve meslekle ilgili tanrıları vardı. Weber'in, (kuramsal) rasyonelliğin kültürel bir kuvvetinin, tanrıların bu dizisinin ortaya çıkışını engellediğine inandığı şeklinde açık bir hisse kapılırız: "*Akıl*, evrensel tanrıların önceliğini destekledi ve bir panteonun her tutarlı billurlaşması, sistematik *rasyonel* ilkeleri izledi" (1921/1968:417). Tanrıların Panteonu, Weber'in tartıştığı dinin rasyonelleşmesinin tek yönü değildi. O, tanrıların yargı gücünün sınırlandırılmasını, monoteizmi ve tanrıların antropomorfikleştirilmesini bu gelişmenin parçası olarak kabul etti. Batı dünyasının dışındaki bölgelerde dünyanın birçok dininde rasyonelleşmeyi amaçlayan baskı varolduğu halde rasyonelleşme karşısındaki engeller, rasyonelleşmeyi amaçlayan baskıları dengelemekten daha fazlasını yaparlar.

Weber, rasyonelleşmeyi kültürel olarak kavradığı halde onu, basitçe, insanları eyleme zorlayan "oradaki" bir kuvvet olarak görmedi. Onun, bir grup-ruhu kavramı yoktu. Dinde rasyonelleşme, somut insan gruplarına daha özel olarak rahiplere bağlıdır. Spesifik olarak profesyonel eğitimden geçen rahipler, rasyonelleşmenin taşıyıcıları ve hızlandırıcılarıdır.[12] Bu açıdan rahipler, daha irrasyonel bir dinsel sistemi destekleyen büyücülerin karşısında yer alırlar. Rahipliğin daha fazla rasyonelliği, birkaç etmene dayandırılabilir. Din bağlıları, sistematik bir eğitim programından geçer oysa büyücülerin eğitimi sistematik değildir. Ayrıca, rahipler son derece uzmanlaşmıştır oysa büyücüler uzmanlaşmama eğilimi gösterir. Son olarak rahipler, dini kavramların sistematik bir dizisine sahiplerdir ve bu, onları büyücülerden ayırır. Rahiplerin, rasyonelleşme sürecinin hem ürünleri hem de hızlandırıcıları olduklarını söyleyebiliriz.

Rahiplik, rasyonelleşmede kilit bir rol oynayan tek grup değildir. Bu süreç içinde peygamberler ve din adamı olmayanlar da önemlidir. Peygamberler, rahiplerden kişisel çağrıları, duygusal vaazları, bir doktrin ilan etmeleri ve herkesçe anlaşılmama ve yalnız çalışmaya eğilim göstermeleri gerçeğiyle ayrılabilirler. Peygamberin kilit rolü, din adamları sınıfından olmayanları hareketlendirmektir çünkü bir grup taraftarı olmayan hiçbir din yoktur. Peygamberler, rahiplerden farklı olarak bir cemaatin gereksinimleri doğrultusunda eğilim göstermezler. Weber, iki tip peygamber arasında yarım yaptı: etik ve örnek. *Etik peygamberler* (Muhammed, İsa ve Eski Ahit peygamberleri), doğrudan Tanrıdan bir vazife aldıklarına inanırlar ve taraftarlarından etik bir görev olarak itaat etmelerini isterler. *Örnek peygamberler* (Buda, bir modeldir), başkalarına, dinsel kurtuluş biçimini, kişisel örnek olma yoluyla gösterirler. Her ikisinde de başarılı peygamberler, çok sayıda taraftarı kendilerine çekebilirler ve dinin merkezini, rahiplerle birlikte bu kitle oluşturur. Peygamberler, ilk olarak kişisel taraftar kazanırlar ancak bu grubun kalıcı bir cemaate dönüşmesi gereklidir. Bu tür din adamları sınıfından olmayan bir kitle bir kez oluşturulduğunda dinin rasyonelleşmesi doğrultusunda başlıca adımlar atılmıştır.

Peygamberler, kilit bir başlangıç rolü oynarlar ancak cemaat bir kez oluşturulduğunda onlara artık gereksinim duyulmaz. Aslında onlar büyük ölçüde irrasyonel oldukları için dinin rasyonelleşmesine bir engeli temsil ederler. Rahipler ile peygamberler arasında bir çatışma gelişir ancak bu, uzun dönemde daha rasyonel olan rahipliğin kazandığı bir çatışmadır. Toplumun geri kalanında ilerlemekte olan rasyonel-

12 Weber'in eserlerinde taşıyıcıların rolüyle ilgili genel bir tartışma için bkz. Kalberg (1994:58–62).

leşme, bu çatışmada rahiplere yardımcı olur. Seküler dünya giderek daha fazla okur-yazar oldukça ve bürokratikleştikçe, kitleleri eğitme görevi, giderek daha fazla, okur-yazarlıkları peygamberlere göre kendilerine çok büyük bir avantaj sağlayan rahiplere kalır. Buna ek olarak, peygamberler, vaaz vermeye eğilim gösterirken rahipler, günlük pastoral özen gösterme görevini üstlenirler. Olağandışı zamanlarda vaaz verme önemli olduğu halde pastoral özen gösterme veya din adamları sınıfından olmayanların günlük dinsel görgüleri, rahipliğin artan gücü açısından önemli bir araçtır. Batı dünyasında kilise, dinin özgün bir şekilde etkili ve rasyonel biçimini oluşturmak için rasyonelleşmiş pastoral bir karakter ile etik bir dini birleştirdi. Bu rasyonelleşmiş dinin, özel olarak, kentli orta sınıf arasında inancı değişmiş olan kazançlı kimselere çok uygun olduğu görüldü ve bu din orada ekonomik yaşamın rasyonelleşmesinde olduğu kadar yaşamın başka alanlarında kilit bir rol oynadı.

Hukuk Weber, din çözümlemesinde olduğu gibi hukuk çözümlemesinde de son derece irrasyonel olarak gördüğü ilkel dönemle başladı. İlkel hukuk, normların oldukça farklılaşmamış bir sistemiydi. Örneğin, haksız fiil (hata) ile suç arasında ayrım yapılmıyordu. Dolayısıyla bir toprak parçasıyla ilgili farklı iddiaları ve cinayeti kapsayan durumlar benzer şekilde ele alınıyordu ve failler benzer şekilde cezalandırılıyordu. Buna ek olarak ilkel hukuk herhangi bir resmi mekanizmadan yoksun olma eğilimi gösteriyordu. Özellikle liderler, taraftarlarına nasıl davranacakları açısından neredeyse denetimsizlerdi. Weber, bu erken irrasyonel dönemden beri dolaysız bir gelişim çizgisini, biçimselleşmiş yasal bir prosedüre dayandırır. Weber'in düşüncesinde alışılmış olduğu gibi, rasyonel, sistematik bir hukuk yalnızca Batıda gelişme gösterdi.

Weber, birkaç aşamayı daha rasyonel bir yasal sistemin gelişimine dayandırdı (Shamir, 1993). Erken bir aşama, hukuk peygamberleri aracılığıyla karizmatik yasal keşfi kapsar. Sonra, onursal hukuk görevlilerinin, hukuku ampirik olarak oluşturmaları ve yerleştirmeleri gelir. Daha sonra seküler veya teokratik iktidarlar, hukuku empoze ederler. Son olarak, çoğu modern durumda, biçimsel ve sistematik olarak hukuk eğitimi alan kişiler tarafından hukukun sistematik olarak geliştirildiğini ve adaletin profesyonel bir şekilde yönetildiğini görürüz.

Weber, din alanında olduğu gibi hukuk alanında, profesyonelleşme sürecine büyük önem verdi: hukuk mesleği, Batı hukukunun rasyonelleşmesi açısından son derece önemlidir. Belirli başka etmenler (örneğin Roma hukukunun etkisi) vardır ancak hukuk mesleği onun düşüncesine göre merkeziydi: "Kararlarda bilinçli olarak uygulanan bir ilkeler kompleksi oluşturan biçimsel olarak geliştirilen hukuk, eğitilmiş uzmanların belirleyici işbirliği olmaksızın asla varolmamıştır" (Weber, 1921/1968:775). Weber, hukuku rasyonelleşmeye zorlayan bir dizi dışsal baskı —özellikle rasyonelleştirici ekonomiden— bulunduğunun farkında olmasına karşın ona göre en önemli kuvvet, içsel bir faktör olan hukuk mesleğinin profesyonelleşmesiydi (1921/1968:776).

Weber, iki tip hukuk eğitimini birbirinden ayırdı ancak sadece birinin, rasyonel hukukun gelişimine katkıda bulunduğunu düşündü. Birincisi, öncelikle hukukun fiili pratiği esnasında çırakların ustadan öğrenmelerini sağlayan *zanaat eğitimi*dir. Bu tür eğitim, emsallerin egemen olduğu biçimsel bir hukuk tipi üretir. Amaç, kapsamlı, rasyonel bir hukuk sistemi yaratmak değil, tekrar eden durumların üstesinden gelmek için pratik olarak yararlı emsaller üretmektir. Bu emsaller, gerçek dünyadaki spesifik

konularla bağlantılı oldukları için genel, rasyonel ve sistematik bir hukuk bütünü ortaya çıkmaz.

Bunun tersine, *akademik hukuk eğitimi*, Batının rasyonel hukukunun temellerini oluşturdu. Bu sistem içinde, hukuk, hukuk kuramına ve bilimine ağırlık verilen -başka bir ifadeyle hukuksal olgulara rasyonel ve sistematik olarak yaklaşılan- özel okullarda öğretilir. Üretilen hukuksal kavramlar, soyut normların karakterine sahiptir. Bu yasaların yorumu, sıkı biçimsel ve mantıksal bir tarzda gerçekleşir. Onlar, zanaat eğitimi örneğinde üretilen spesifik, emsale-bağımlı yasaların tersine geneldir.

Akademik hukuk eğitimi, aşağıdakileri de kapsayan birtakım özellikleri olan rasyonel bir hukuk sisteminin gelişimine yol açar.

1. Her hukuksal karar, soyut yasal önermelerin, somut durumlara uygulanışını içerir.
2. Her somut durumda kararı, mantıksal olarak soyut yasal önermelerden türetmenin mümkün olması gerekir
3. Hukukun, yasal önermelerin boşluksuz bir sistemi olmaya eğilim göstermesi veya en azından böyle görülen bir sistem olması gerekir.
4. Boşluksuz yasal sistem, tüm toplumsal eylemlere uygulanabilir olmalıdır.

Weber şu düşünceyi benimser göründü; tarih, hukukun, normların kültürel bir sisteminden, biçimsel yasaların daha fazla yapılaşmış bir sistemine evrildiğini görmüştür. Bu doğru olduğu halde Weber, eyleyenin bağımsız önemini tümüyle unutmayacak kadar iyi bir sosyologdu. Bunun bir nedeni, Weber'in (1921/1968:754–755), eyleyenleri, hukukun ortaya çıkışı ve ondaki değişim için son derece önemli görmesidir. Bununla birlikte, Weber'in bu alandaki eserlerinin en önemli boyutu —bu tartışmanın amaçlarına yönelik— hukukun, Batıda rasyonelleşmenin genel sürecinin ne ölçüde parçası olarak görüldüğüdür.

Siyasa Siyasal sistemin rasyonelleşmesi, hukukun rasyonelleşmesiyle ve en sonunda toplumsal sistemin tüm öğelerinin rasyonelleşmesiyle yakından bağlantılıdır. Örneğin Weber, siyasal yapı daha rasyonel hale geldikçe onun, hukuk içindeki rasyonel olmayan öğeleri sistematik olarak ortadan kaldırmasının daha muhtemel olduğunu ileri sürdü. Rasyonel bir siyasa, rasyonel olmayan bir yasal sistemle birlikte işlemez ve tersi de doğrudur. Weber, siyasal liderlerin, hukuku rasyonelleştirmeye yönelik bilinçli bir politika izlediklerine inanmadı; aksine onları, giderek daha rasyonel hale gelen kendi yönetim araçlarının gereksinimleri bu yönde davranmaya zorlar. Weber bir kez daha eyleyenlerin, yapısal (devlet) ve kültürel (rasyonelleşme) kuvvetler tarafından zorlandıkları şeklindeki görüşü kabul etmiştir.

Weber, siyasayı, "toplumsal eylemleri, bir toprak parçası ve kişilerin onun içindeki davranışını, normalde ordu kuvveti de dâhil fiziksel kuvvete başvurmaya hazır olma aracılığıyla katılanların egemenliği altına sokmayı amaçlayan bir topluluk" olarak tanımladı (1921/1968:901). Siyasanın bu tipi, ne her yerde ne de her zaman varolmuştur. Siyasa, düşmanlara karşı silahlı savunma görevinin, ev, komşuluk birliği, ekonomik grup ve benzerine yüklendiği bir durumda müstakil bir oluşum biçiminde varolmaz. Weber açıkça, siyasayı, toplumsal bir yapı olarak gördüğü halde o, buradaki düşüncesiyle bireysel eylem yönelimleri hakkındaki düşüncesinin bağlantısını

kurmada daha dikkatliydi. Ona göre modern siyasal birlikler, üyelerinin onlara tanıdığı saygınlığa dayanır.

Weber her zamanki stratejisiyle aynı biçimde, siyasanın gelişiminin izini sürmek için ilkel duruma geri döndü. Şiddete dayalı toplumsal eylemin, başlangıçtan beri varolduğunu açığa kavuşturdu. Bununla birlikte ilk toplumlarda meşru şiddetin tekeli ve rasyonel düzeni bulunmuyordu, bu durum ancak yüzyıllar içinde ortaya çıktı. İlkel toplum sadece şiddet üzerinde rasyonel denetimden yoksun değildir aynı zamanda modern devletin diğer temel işlevleri ya tümüyle yoktur ya da rasyonel bir tarzda düzenlenmez. Yasama, polis, adalet, yönetim ve askeriye gibi işlevler bunlara dâhil edilebilir. Batıda siyasanın gelişimi, bu işlevlerin giderek daha fazla farklılaşmasını ve ayrıntılı hale gelmesini kapsar. Ancak en önemli adım, tek, egemen, rasyonel olarak düzenlenmiş bir devlet içinde bu işlevlerin geri plana itilmesidir.

Kent Weber, Batıda kentin gelişimiyle de ilgilendi. Kent, feodal düzene bir alternatif ve modern kapitalizmin daha genel olarak rasyonelliğin gelişebilmesinin temeli olan bir ortam sağladı. Weber, bir kenti, şu özelliklere sahip olarak tanımladı:

1. Kent, görece kapalı bir sistemdir.
2. Kent, görece büyüktür.
3. Kentin, bir pazarı vardır.
4. Kentin, kısmi siyasal özerkliği vardır.

Birçok toplumda birçok kent, bu özelliklere sahip olduğu halde Batı kentleri, rasyonel olarak örgütlenmiş bir pazar ve siyasal yapıdan oluşan, kendine özgü rasyonel bir özellik geliştirmiştir.

Weber, kentin rasyonel biçimini niçin geliştirmediklerini belirlemek amacıyla çeşitli başka toplumları inceledi. Çin'de geleneksel toplum ve Hindistan'da kast sistemi gibi bariyerlerin, bu tür bir kentin ortaya çıkışını engellediği sonucuna vardı. Ancak Batıda birtakım rasyonelleştirici kuvvetler, modern kenti yaratmak için bir araya geldi. Örneğin bir kentin gelişimi, görece rasyonel bir ekonomi gerektirir. Ancak elbette tersi de doğrudur: rasyonel bir ekonominin gelişimi, modern kenti gerektirir.

Sanat Biçimleri Weber'in düşüncesinin derinliği hakkında bir anlayış edinmek için çeşitli sanat biçimlerinin rasyonelleşmesi hakkındaki eserleriyle ilgili bazı açıklamalar gereklidir. Örneğin Weber (1921/1958), Batıda müziğin kendine özgü rasyonel bir doğrultuda gelişme gösterdiğini düşündü. Müziksel yaratıcılık, kapsamlı ilkeler temelinde rutin prosedürlere indirgenir. Batı dünyasında müzik, "müziksel üretim süreci, bilinen vasıtalar, etkili araçlar ve anlaşılabilir kurallarla işleyen hesaplanabilir bir uğraş haline gelecek şekilde dönüşüm" geçirmiştir (Weber, 1921/1958:li). Rasyonelleşme süreci, içinde meydana geldiği kurumlarda gerilim yaratır, bu gerilim hiçbir yerde müzikte olduğundan daha fazla dikkat çekici değildir. Sonuçta, müziğin, ifadesel esnekliğin bir arenası olduğu varsayılır fakat müzik, giderek daha fazla rasyonel ve en nihayetinde matematiksel bir sisteme indirgenmektedir.

Weber (1904–1905/1958), başka sanat biçimlerinde benzer bir gelişme görür. Örneğin Weber, resim alanında şunu vurguladı; "çizgilerin ve mekânsal bakış açısının rasyonel olarak kullanımı -bunu, Rönesans bizim için yarattı" (1904–1905/1958:15). Mimaride "Baskıyı dağıtmanın ve tüm mekân biçimlerine çatı kaplamanın bir aracı olarak ve hepsinden önemlisi büyük abidevi binaların inşasıyla ilgili ilkeler olarak

Gotik kubbenin rasyonel kullanımı ve Orta Çağımızın yarattığı gibi heykel ve resmi içine alan bir *biçim*in kurulması, [dünyada] başka yerlerde meydana gelmez" (Weber, 1904–1905/1958:15).

Buraya kadar Weber'in toplumsal yaşamın çeşitli boyutlarında rasyonelleşme üzerine fikirlerini incelemeye epeyce yer ayırdık. Weber hiçbir yerde açıkça söylememesine rağmen onun, rasyonelliğin kültürel düzeyindeki değişimlerin, yapılarda olduğu kadar modern dünyanın bireysel düşünceleri ve eylemlerinde de değişimlere yol açtığı şeklindeki görüşü benimsediğini düşünmek uygundur. Rasyonelleşme süreci, somut fenomenlerin üzerinde yalnız başına savrulmaya terk edilmez yani bu süreç, çeşitli toplumsal yapılar içinde ve bireylerin düşünceleri ve eylemleri içine yerleşir. Biraz farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, kilit nokta, rasyonelliğin kültürel sisteminin, Weber'in eserlerinde nedensel bir öncelik konumunda bulunduğudur. Bu, Weber'in din ile ekonomi arasındaki ilişki -—daha özel olarak, din ile kapitalist bir ekonominin gelişimi veya gelişiminin olmayışı— hakkındaki çalışmalarına bakarak hâlâ başka bir biçimde gösterilebilir.

Din ve Kapitalizmin Ortaya Çıkışı

Weber, yaşamının çoğunu dini araştırarak geçirdi —dindışı olmasına veya bir keresinde kendisini betimlediği gibi "dinsel olarak uyumsuz" olmasına karşın veya böyle olması nedeniyle (Gerth ve Mills, 1958:25). Onun ağır basan ilgilerinden biri, dünyadaki çeşitli dinler arasındaki ilişki ve kapitalist bir ekonomik sistemin sadece Batıda gelişmesiydi (Schlucter, 1996). Bu çalışmanın büyük bir kısmı, toplumsal-yapısal ve kültürel düzeylerde yapıldı; Kalvinistler, Budistler, Konfüçyüsçüler, Yahudiler, Müslümanlar (Nafassi, 1998; B. Turner, 1974) ve diğerlerinin, toplumsal yapılar ve toplumsal kurumlardaki değişimlerden etkilendiklerinin savunulduğu açıktır. Weber, öncelikle, dünyadaki dinlerin fikirlerinin sistemleriyle, kapitalizmin "ruhu"yla ve normların ve değerlerin modern bir sistemi olarak rasyonelleşmeyle ilgilendi. Dünyadaki dinlerin yapılarıyla, içinde toplumların varoldukları ve rasyonelleşmeyi kolaylaştıran veya engelleyen çeşitli yapısal bileşenlerle ve kapitalizmin ve dünyanın geri kalanının yapısal boyutlarıyla da çok ilgilendi.

Weber'in din ve kapitalizm üzerine çalışmaları, geniş kapsamlı kültürlerarası tarihsel araştırmaları kapsamıştır; o, burada ve başka yerlerde karşılaştırmalı-tarihsel sosyoloji yapmıştır (Kalberg, 1997). Freund (1968:213) bu araştırmada bulunan karmaşık iç ilişkileri şöyle özetledi:

1. Ekonomik güçler, Protestanlığı etkiledi.
2. Ekonomik güçler, Protestanlığın dışındaki dinleri (örneğin, Hinduizm, Konfüçyüsçülük ve Taoculuk) etkiledi.
3. Dinsel fikir sistemleri, bireysel düşünceleri ve eylemleri -daha özel olarak ekonomik düşünceler ve eylemler- etkiledi.
4. Dinsel fikir sistemleri, dünya genelinde etkili olmuştur.
5. Dinsel fikir sistemlerinin (özellikle Protestanlığın), ekonomik alanı ve neredeyse diğer her kurumu rasyonelleştirmeye yardımcı olmada Batıda benzersiz etkisi olmuştur.

Bunlara şunu da ekleyebiliriz:

6. Batı dışı dünyada dinsel fikir sistemleri, rasyonelleşmeye çok kuvvetli yapısal engeller oluşturmuşlardır.

Weber, dinsel etmene büyük önem vermekle eşzamanlı olarak kendisinin Marx'ın eserleriyle ilgili imgesini inşa ettiği ve bu imgeyi eleştirdiği görünür. Marx gibi Weber de öncelikli büyük-ölçekli sistemlerin birbiriyle ilişkilerinin karmaşık bir modeliyle çalıştı: "Weber'in sosyolojisi, bir toplumsal yapıyı oluşturan kurumsal düzenlerin ilişkilerini kavramaya yönelik ortak çaba açısından Marx'ın düşüncesiyle ilişkilidir" (Gerth ve Mills, 1958:49). Aslında Weber'in Marx'la yakınlıkları, çoğu zaman kabul edildiğinden daha büyüktür. Weber, özellikle kariyerinin ilk döneminde dinsel fikirlere öncelik vermesine karşın daha sonra, fikir sistemlerinin değil maddi güçlerin büyük öneminin olduğunu düşünmeye başladı (Kalberg, 1985:61). Weber'in söylediği gibi, "Fikirler değil maddi ve fikirsel çıkarlar, insanların eylemini doğrudan yönetir: Ancak çoğu kez, 'fikirler'in yarattığı 'dünya imgeleri', demiryolu makasçıları gibi, çıkar dinamiğinin, eylemi üzerinde ittiği ray hattını belirlemiştir" (aktaran Gerth ve Mills, 1958:280).

Kurtuluş Yolları

Weber (1921/1963), dünyadaki dinler ile ekonomi arasındaki ilişkiyi çözümlerken, kurtuluşun yollarının bir tipolojisini geliştirdi. *Zevkten arınmacılık* [*asceticism*], dinselliğin ilk kapsayıcı tipidir ve bir eyleme yönelim ile inananların dünya zevklerini kendilerine yasaklamaya bağlılıklarını birleştirir. Zevkten arınmacı dinler, iki alt tipe ayrılır. *Öteki dünyaya yönelik zevkten arınmacılık*, taraftarların seküler dünya içinde çalışmamalarını ve onun ayartmalarına karşı savaşmalarını emreder (Kalberg, 2001). *İç dünyaya yönelik zevkten arınmacılık*, Weber'in daha fazla ilgisini çekti çünkü Kalvinizmi kapsıyordu. Böyle bir din, dünyayı reddetmez; bunun yerine, üyelerinin dünya içinde çalışmalarına ısrar eder böylece onlar, kurtuluşu veya en azından kutuluşun işaretlerini bulabilirler. Buradaki özgün amaç, üyelerin yaşam tarzları, düşünce ve eylemlerinin sıkı, yöntemli denetimidir. Üyelerin, etik olmayan, estetik olan ve seküler dünyaya duygusal tepkilerine bağlı olan her şeyi reddetmeleri istenir. İç dünyaya yönelik zevkten arınmacılar, kendi davranışlarını sistematikleştirmeleri için teşvik edilirler.

Zevkten arınmacılığın her iki tipi, eylemin bir tipini ve kendini-yadsımayı kapsar, oysa *mistisizm*, derin düşünce, duygu ve eylemsizliği kapsar. Weber, mistisizmi zevkten arınmacılıkla aynı biçimde alt tiplere ayırdı. *Dünyayı-reddeden mistisizm*, dünyadan tamamen kaçışı kapsar. *İç dünyaya yönelik mistisizm*, dünyanın anlamını kavramaya yönelik derin düşünce çabalarına yol açar ancak bu çabalar, başarısız olmak zorundadır çünkü dünyanın, bireysel kavrayışın ötesinde olduğu düşünülür. Her halükarda hem mistisizm hem de dünyayı-reddeden zevkten arınmacılık tipleri, kapitalizmin .ve rasyonelliğin gelişimini engelleyen fikir sistemleri olarak görülebilir. Bunun tersine, iç dünyaya yönelik zevkten arınmacılık, Batıda bu olguların gelişimine katkıda bulunan normlar ve değerlerdir.

Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu Max Weber, en çok bilinen eseri olan *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda (1904–1905/1958), zevkten arınmacı Protestanlığın —öncelikle Kalvinizmin— kapitalizmin ruhunun ortaya çıkışı üzerindeki etkisini inceledi (Breiner, 2005; H. Jones, 1997). Bu eser, dünyanın çoğu yerinde din ile modern kapitalizm arasındaki ilişkinin izini süren daha geniş bir araştırmanın yalnızca küçük bir parçasıdır.

Weber, özellikle çalışmasının sonuna doğru kendisinin en genel ilgisinin, Batının kendine özgü rasyonelliğinin ortaya çıkışı olduğunu açığa kavuşturur. Özgür emeği rasyonel örgütlemesi, açık pazarı ve rasyonel muhasebe sistemiyle birlikte kapitalizm, gelişen bu sistemin sadece bir bileşenidir. Weber, kapitalizmin, rasyonelleşmiş bilim, hukuk, siyaset, sanat, mimari, edebiyat, üniversiteler ve siyasayla doğrudan bağlantısını kurdu.

Weber, Protestan ahlakının fikir sisteminin, kapitalist sistemin yapılarıyla doğrudan bağlantısını kurmadı; bunun yerine Protestan ahlakının başka bir fikirler sistemi olan "kapitalizmin ruhu"yla bağlantısını kurmaktan hoşnuttu. Başka bir ifadeyle bu eserde iki fikir sisteminin bağlantısı kurulmaktadır. Kapitalist ekonomik sistemin maddi dünyayla bağlantıları kesinlikle ele alındıkları ve gösterildikleri halde bu bağlantılar, Weber'in öncelikli ilgisi değildir. Dolayısıyla, *Protestan Ahlakı*, modern kapitalizmin ortaya çıkışı hakkında değil en sonunda modern rasyonel kapitalizmin (ilk dönemlerden beri kapitalizmin bazı çeşitleri varolmuştur) büyümesini ve ekonomiyi egemenliği altına almasını sağlayan kendine özgü bir ruhun kökeni hakkındadır.

Weber, kapitalizmin niçin onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda Batıda ortaya çıktığıyla ilgili alternatif açıklamaları inceleyerek ve reddederek başladı (bu konuda alternatif bir görüş için bkz. R. Collins, 1997a). Maddi koşulların o dönemde uygun olduğu için kapitalizmin ortaya çıktığını ileri sürenlere Weber, başka dönemlerde de olgun maddi koşulların bulunduğu ancak kapitalizmin ortaya çıkmadığı cevabını verdi. Weber, kapitalizmin gelişiminin nedeninin, basitçe, kazanmacı içgüdü olduğu şeklindeki psikolojik kuramı da reddetti. Ona göre bu tür bir içgüdü her zaman varolmuş ancak başka durumlarda kapitalizm üretmemiştir.

Weber'in Protestanlığın önemi hakkındaki görüşlerine yönelik kanıtlar, karışık dinsel sistemleri olan ülkelerin incelenişiyle bulunur. Bu ülkeleri irdelerken, ekonomik sistemin öncülerinin —iş öncüleri, sermaye sahipleri, üst-düzeyde nitelikli emek ve teknik olarak ve ticari olarak daha ileri personel— tümünün ağırlıklı olarak Protestan olduklarını keşfetti. Bu durum, Protestanlığın, bu mesleklerin seçiminde önemli bir neden olduğunu ve tersine diğer dinlerin (örneğin, Roma Katolikliği), bireyleri bu mesleklere yönelten fikir sistemleri üretmeyi başaramadıklarını ortaya koydu.

Weber'e göre kapitalizmin ruhu, basitçe ekonomik açgözlülükle tanımlanmaz; birçok açıdan tam tersidir. O, ahlaki ve etik bir sistem, diğer şeyler arasında ekonomik başarıyı vurgulayan bir değerler sistemidir. Aslında o, kâr etmeyi, Batıda kritik olan bir değerler sitemine dönüştürmekti. Başka toplumlarda, kâr peşinde koşma, en azından kısmen açgözlülük tarafından güdülenen bireysel bir edim olarak kabul edildi. Dolayısıyla birçokları tarafından ahlaki olarak kuşkulu görüldü. Bununla birlikte Protestanlık, kâr peşinde koşmayı ahlaki bir savaşa dönüştürmede başarılı oldu. Bu durum, kâr etme amacının daha önce görülmemiş ölçüde gelişmesi ve en sonunda

kapitalist sisteme yol açan ahlak sisteminin onaylanmasıydı. Weber, kuramsal düzeyde bir değer sistemiyle (Protestanlık) bir diğeri (kapitalizmin ruhu) arasındaki ilişkiyi ele aldığını vurgulama yoluyla çözümlemesini öncelikle fikirlerin sistemleri düzeyinde tutabildi.

Kapitalizmin ruhu, birbiriyle ilişkili birtakım fikirleri kapsayan normatif bir sistem olarak görülebilir. Örneğin, onun amacı, "rasyonel olarak ve sistematik olarak kârı amaçlayan bir tutum" aşılamaktır (Weber, 1904–1905/1958:53). Buna ek olarak o, yaşamın hazlarından sakınmayı vaaz eder: "İşinde çalışkan bir insan gördün mü? O, kralların huzuruna çıkmalıdır" (Weber, 1904–1905/1958:53). Kapitalizmin ruhuna, "zaman paradır", "çalışkan olun", "sade olun", "dakik olun", "adil olun" ve "para kazanmak, kendi içinde meşru bir amaçtır" gibi fikirler de dâhildi. Hepsinden önemlisi, zenginliklerini durmadan artırmalarının insanların görevi olduğu fikri bulunmaktadır. Bu durum, kapitalizmin ruhunu, bireysel ihtiras alanının dışına, etik bir zorunluluk kategorisi içine alır. Weber, Çin, Hindistan, Babil ve klasik dünyada ve Orta Çağlarda kapitalizmin bir tipinin varolduğunu kabul ettiği halde bu tip, öncelikle "bu özel değer sistemi"nden yoksun olduğu için Batı kapitalizminden farklıydı (1904–1905/1958:52).

Weber, basitçe, bu etik sistemi betimlemekle değil aynı zamanda onun türevlerini açıklamakla da ilgilendi. Protestanlığın özellikle Kalvinizmin, kapitalizmin ruhunun ortaya çıkışı için son derece önemli olduğunu düşündü. Kalvinizm, artık, bu ekonomik sistemin devam etmesi için gerekli değildir. Aslında, sekülerliği belirgin olan modern kapitalizm birçok anlamda Kalvinizme ve genel olarak dine karşıttır. Bugün kapitalizm, normlar, değerler, pazar, para ve yasaları birleştiren gerçek bir oluşum haline gelmiştir. Durkheim'ın ifadeleriyle kapitalizm, bireyin dışında olan ve onu zorlayan bir toplumsal olgu haline gelmiştir. Weber'in belirttiği gibi:

> Kapitalizm bugün bireyin, içinde doğduğu uçsuz bucaksız bir kozmostur ve bu kozmos en azından bir birey olarak ona kendisini, onun içinde yaşamak zorunda olduğu, şeylerin değiştirilemez bir düzeni olarak sunar. Kapitalizm, piyasa ilişkilerinin sistemine dâhil olduğu sürece bireyi, eylemin kapitalist kurallarını onaylamaya zorlar.
> (Weber, 1904–1905/1958:54)

Burada son derece önemli başka bir nokta, Kalvinistlerin, bilinçli olarak kapitalist bir sistem yaratmaya çalışmadıklarıdır. Weber'e göre kapitalizm, Protestan ahlakının *beklenmeyen bir sonucu*ydu (Cherkaoui, 2007). Beklenmeyen sonuçlar kavramının Weber'in eserlerinde büyük önemi vardır çünkü Weber bireylerin ve grupların eylemleriyle niyetlendikleri şeyin, çoğu zaman onların niyetleriyle çelişen bir dizi sonuca yol açtığına inandı. Weber, bu noktayı açıklamadığı halde bu nokta onun şu görüşüyle ilişkili görülür; insanlar, toplumsal yapıları yaratırlar ancak bu yapılar kısa zamanda kendi bağımsız varlıklarına kavuşurlar ve üzerlerinde yaratıcılarının çok az denetimleri olur veya hiç denetimleri olmaz. İnsanlar, yapılar üzerinde denetimden yoksun oldukları için bu yapılar tümüyle beklenmeyen çeşitli doğrultularda serbestçe gelişme gösterirler. Weber'in düşünce çizgisi, Arthur Mitzman'ı (1970), Weber'in bir şeyleşme sosyolojisi oluşturduğunu ileri sürmeye yöneltti. Marx ve Weber'in kapitalizm çözümlemelerinde gösterdikleri gibi şeyleşmiş toplumsal yapılar, beklenmeyen doğrultularda serbestçe hareket ederler.

Kalvinizm ve Kapitalizmin Ruhu Kalvinizm, Weber'in en çok ilgilendiği Protestanlık biçimiydi. Kalvinizmin bir özelliği, sadece az sayıda insanın kurtuluş için seçildiği fikriydi. Buna ek olarak Kalvinizm, yazgı fikrine gerek duymuştur; insanların ya kurtulmuşlar ya da lanetlenmişler arasında olmaları, onların yazgılarında vardı. Bu yazgıyı etkilemek için bireyin veya bir bütün olarak dinin yapabileceği hiçbir şey yoktu. Yine de yazgı fikri, insanları, kurtulmuşlar arasında olup olmadıkları konusunda belirsiz bıraktı. Kalvinistler bu belirsizliği azaltmak için bir kişinin kurtulmuş olup olmadığının göstergeleri olarak *işaretler*in kullanılabileceği fikrini geliştirdi. İnsanların çok çalışmaları teşvik edildi çünkü çalışkan olduklarında, ekonomik başarı içinde bulunan kurtuluşun işaretlerini göreceklerdi. Kısaca Kalvinistin, yoğun, dünyaya yönelik etkinliğe girmesi ve bir "meslek insanı" olması teşvik edildi.

Bunun birlikte yalıtılmış eylemler yeterli değildi. Bir ahlak olarak Kalvinizm, bütünleştirilmiş bir etkinlikler halkasını özellikle iş etkinliklerini kapsayan öz-denetim ve sistematikleştirilmiş bir yaşam tarzını gerektiriyordu. Bu, bireyleri, belirli günahların karşılığını ödemek için ve kendi kurtuluş şanslarını artırmak için fırsat ortaya çıktıkça basitçe, yalıtılmış eylemlere girmeye yönlendiren Orta Çağın Hıristiyan idealine tersti. "Kalvinizmin Tanrısı, inananlardan tek tek iyi işler değil birleşik bir sistemin içinde birleştirilmiş iyi işlerden oluşan bir yaşam istiyordu" (Weber, 1904–1905/1958:117). Kalvinizm, etik bir sistem ve en sonunda yeni ortaya çıkan kapitalistlerden oluşan bir grup insanı üretti. Kalvinizm, "ağır başlı, orta-sınıf, kendi kendini yetiştirmiş insana en üst ahlaki değeri veriyordu" (Weber, 1904–1905/1958:163). Weber, Kalvinizm hakkındaki kendi görüşünü ve onun kapitalizmle ilişkisini düzgün bir şekilde şöyle özetledi:

> Zevkten arınmacılığın en üst araçları ve aynı zamanda yeniden doğuşun ve sahici inancın en kesin ve en belirgin kanıtı olarak dünyaya yönelik bir çağrı içinde dinlenmeksizin, sürekli, sistematik olarak yapılan çalışmanın dinsel olarak değerlendirilişi, kapitalizmin ruhunun... büyümesinin en güçlü anlaşılabilir aracı olmuştur.
>
> (Weber, 1904–1905/1958:172)

Kalvinizmin, kapitalizmin ruhuyla genel bağlantısına ek olarak, bazı daha spesifik bağlantıları vardır. Birincisi, daha önce değinildiği gibi kapitalistler, kendi ekonomik çıkarlarının amansızca peşine düşeceklerdi ve bu şekildeki çabaları yalnızca öz-çıkar değil aynı zamanda aslında ahlaki görevleriydi. Bu, sadece, ticarette daha önce görülmemiş acımasızlığa olanak tanımadı aynı zamanda bu eylemleri öz-çıkara indirgeyemeyecek potansiyel eleştirmenleri susturdu. İkincisi, Kalvinizm, ortaya çıkmakta olan kapitaliste, "işlerine, tanrının istediği bir yaşam amacına sarılır gibi sarılan ağır başlı, dürüst ve genellikle çalışkan işçiler" sağladı (Weber, 1904–1905/1958:117). Doğmakta olan kapitalist, bu tür bir işgücüyle, sömürü düzeyini daha önce görülmemiş derecelere çıkardı. Üçüncüsü, Kalvinizm, kapitaliste "bu dünyanın mallarının eşitsiz dağılımının, İlahi Takdirin özel bir tertibi olduğu şeklinde rahatlatıcı güvenceler" verme yoluyla eşitsiz bir tabakalaşma sistemini meşrulaştırdı (Weber, 1904–1905/1958:117).

Rasyonelleşmiş dünyanın tüm boyutlarıyla ilgili olduğu gibi Weber'in kapitalist sistemle ilgili de çekinceleri vardı. Örneğin kapitalizmin, "ruhsuz uzmanlar, kalpsiz

zevk düşkünleri" üretmeye eğilimli olduğunu; "bu hiçliğin, daha önce asla ulaşılmamış bir uygarlık düzeyini elde etmiş olduğunu zannettiğini" belirtti (Weber, 1904–1905/1958:182).

Weber, *Protestan Ahlakı*'nda, Kalvinizmin kapitalizmin ruhu üzerindeki etkisine odaklandığı halde toplumsal ve ekonomik koşulların, din üzerinde karşılıklı etkisinin olduğunun pekâlâ farkındaydı. Bu kitapta bu tür ilişkileri ele almamayı yeğledi ancak kendi amacının, Marxistlere atfettiği tek-yönlü maddeci açıklamanın yerine tek-yönlü tinselci yorumu geçirmek olmadığını açığa kavuşturdu. (Aynısı, Rus Devrimi üzerine denemeleri dâhil onun diğer eserlerinin çoğu için de geçerlidir; bkz. Wells ve Baehr, 1995:22.) Kalberg'in (1996) belirttiği gibi *Protestan Ahlakı*, çağdaş sosyoloji kuramının merkezinde olmaya başlayan çok sayıda konuyu ortaya koymaktadır.

Eğer Kalvinizm, Batıda kapitalizmin ortaya çıkışında nedensel etmenlerden biri olduysa şu soru akla gelir: Kapitalizm niçin başka toplumlarda ortaya çıkmadı? Weber, bu soruyu yanıtlamaya çabalarken kapitalizmin ortaya çıkışının tinsel ve maddi engellerini inceledi. Weber'in bu engelleri iki toplum -Çin ve Hindistan- açısından çözümlemesine kısaca bakalım.

Çin'de Din ve Kapitalizm

Weber'in Batı ile Çin arasında karşılaştırma yapmasının meşru olmasına olanak tanıyan son derece önemli bir varsayım, her ikisinin de kapitalizmin gelişmesi için öngerekliliklere sahip olduğudur. Çin'de aşırı kazanmacılık ve ilkesiz rekabet geleneği vardı. Büyük sanayi vardı ve halk arasında çalışmaya yönelik muazzam bir kapasite bulunuyordu. Güçlü loncalar vardı. Nüfus büyüyordu. Ve kıymetli metallerde sabit bir artış vardı. Bu ve başka maddi öngerekliliklere sahip olan Çin'de kapitalizm niçin ortaya çıkmadı? Daha önce belirtildiği gibi Weber'in genel yanıtı, Çin'de toplumsal, yapısal ve dinsel engellerin, kapitalizmin gelişimini engellediğidir. Bu, Çin'de kapitalizmin tümüyle bulunmadığını söylemek değildir (Love, 2000). Yüksek oranlarda kârı amaçlayan tefeciler ve satıcılar vardı. Ancak bir piyasanın yanında rasyonel kapitalist sistemin çeşitli diğer bileşenleri yoktu. Weber'e göre, Çin'in ilkel kapitalizmi, "rasyonel ekonomik şirket girişimlerinin gelişimine karşıt bir doğrultuya işaret ediyordu" (1916/1964:86).

Yapısal Engeller Weber, Çin'de kapitalizmin ortaya çıkışının önündeki çeşitli yapısal engellerden bahsetmiştir. Weber'in Batı ile Çin arasında karşılaştırma yapmasının meşru olmasına olanak tanıyan son derece önemli bir varsayım, her ikisinin de kapitalizmin gelişmesi için öngerekliliklere sahip olduğudur. Çin'de kapitalizmin ortaya çıkışının önündeki birinci engel, tipik Çin topluluğunun yapısıydı. Onu, kardeşler biçimindeki sıkı akrabalık bağları bir arada tutuyordu. Kardeşler, kendilerini gelenekselciliğin kaleleri yapan yaşlılar tarafından yönetiliyordu. Kardeşler, kendine-yeten oluşumlardı ve başka kardeşlerle çok az ilişkileri vardı. Bu durum, küçük, sarmalanmış toprak sahipliği ve pazara değil eve-dayalı bir ekonomiyi cesaretlendirdi. Toprağın küçük parçalara bölünmesi, önemli teknolojik gelişmelerin önüne geçti çünkü büyük ölçekli ekonomiler olanaksızdı. Tarımsal üretim, köylülerin elinde, endüstriyel üretim, küçük-ölçekli zanaatkârların elinde kaldı. Batı kapitalizminin merkezleri haline gelecek olan modern kentlerin gelişmeleri engellendi çünkü halk, kardeşlere bağlılıklarını sürdürdü. Kardeşlerin özerkliği nedeniyle merkezi hükümet, bu birimleri asla etkili olarak yönetemedi veya onları birleşik bir bütün içinde biçimlendiremedi.

Çin devletinin yapısı, kapitalizmin ortaya çıkışının önündeki ikinci engeldi. Devlet, büyük ölçüde patrimonyaldi ve gelenek, ayrıcalık ve iltimasla yönetiliyordu. Weber'e göre endüstriyel gelişme için gerekli olan yönetim ve hukuksal yaptırımın rasyonel ve hesaplanabilir bir sistemi varolmadı. Ticareti kapsayan çok az biçimsel yasa vardı, merkezi bir mahkeme yoktu ve yasal biçimcilik reddediliyordu. Yönetimsel yapının bu irrasyonel tipi, kapitalizmin ortaya çıkışına bir engeldi, Weber'in açıklık getirdiği gibi: "Endüstriyel alanda sermaye yatırımı, bu tür rasyonel olmayan yönetime çok duyarlıdır ve devlet mekanizmasının sabit ve rasyonel işleyişini hesaplama olanağına çok bağlıdır" (1916/1964:103). Devletin genel yapısına ek olarak birtakım daha spesifik bileşenleri, kapitalizmin gelişimine karşı hareket etti. Örneğin bürokratik yönetimin görevlilerinin kendilerini, kapitalizme muhalif yapan yerleşik maddi çıkarları vardı. Görevliler çoğu zaman görevleri kâr etmek için satın aldılar ve bu tür bir yönelim zorunlu olarak yüksek derecede bir verimliliğe yol açmadı.

Kapitalizmin ortaya çıkışının önündeki üçüncü yapısal engel, Çince dilinin doğasıdır. Weber'e göre Çince, sistematik düşünceyi zorlaştırarak rasyonelliğe engel oldu. Çince, büyük ölçüde, "resimsel" ve "betimleyici" alanda kaldı. Entelektüel düşünce, büyük ölçüde kıssalar biçiminde kaldığı için mantıksal düşünce de engellemiştir, ayrıca bu durum bilginin birikimsel bir bütününün gelişimi için bir zemin sağlamaktan uzaktı.

Kapitalizmin ortaya çıkışının önünde başka yapısal engeller olduğu halde (örneğin, savaşların veya denizaşırı ticaretin olmadığı bir toplum) kilit bir etmen, gerekli "zihniyet"in yokluğu, gereksinim duyulan fikir sisteminin olmayışıydı. Weber, Çin'de dinsel fikirlerin iki egemen sistemini —Konfüçyüsçülük ve Taoculuk— ve her ikisinin, kapitalizmin ruhunun gelişimine engel olan özelliklerini inceledi.

Konfüçyüsçülük Konfüçyüsçü düşüncenin temel karakteristiği, görev için ve toplumsal statü için bir öngereklilik olarak edebi eğitim üzerindeki vurgusuydu. Bir kişinin, yönetici tabakada bir konum edinmesi için edebiyatla ilgilenenlerden (literati) biri olması zorunluydu. Hiyerarşide yukarıya doğru hareket etmek, sözkonusu görev için gereken teknik bilgiyi değil edebi bilgiyi ölçen bir fikirler sistemine dayanıyordu. Değerli görülen ve ölçülen şey, bireyin zihninin, kültürde derinleşip derinleşmediği ve kültürlü bir insana uygun düşünce biçimleriyle şekillenip şekillenmediğiydi. Weber'in ifadesiyle, Konfüçyüsçülük, "yüksek derecede kitaba dayalı edebi eğitim"i cesaretlendiriyordu. Bu sistem tarafından üretilen literati, yönetimin fiili çalışmasını, kendilerinin altında, altta yer alanlara yüklenen önemsiz görevler olarak görmekteydi. Bunun yerine, literati, zeki kelime oyunları, edebi söz ve klasik alıntılara gönderme yapmayı amaç edinir -tamamıyla edebi bir entelektüellik türü. Bu tür yönelimi olan literatinin niçin ekonominin durumuyla veya ekonomik etkinliklerle ilgilenmediklerini anlamak kolaydır. Konfüçyüsçülerin dünya görüşü, en sonunda, devletin politikası haline geldi. Sonuç olarak Çin devleti, ekonomiyi ve toplumun geri kalanını rasyonel olarak etkilemekle ancak minimum düzeyde meşgul oldu. Konfüçyüsçüler, sadece kendilerinin devlet görevlileri olarak çalışabileceklerini anayasal bir karar haline getirerek ve Konfüçyüsçülüğün rakiplerinin (örneğin burjuvazi, kâhinler ve rahipler) yönetim işlerinde bulunmalarını engelleyerek etkilerini sürdürdüler. Aslında, imparatorun bu kuraldan sapmaya cüret etmesi, onun felaketle oynaması ve potansiyel çöküşü olarak düşünülürdü.

Konfüçyüsçülüğün birçok başka bileşeni, kapitalizme engel oluşturdu. Konfüç-

yüsçülük, temelde, dünyaya ve onun düzenine ve geleneklerine etik bir biçim verilişidir. Konfüçyüsçü, maddi başarı ve refahı Kalvinist gibi kurtuluşun bir işareti olarak görmekten çok şeyleri olduğu gibi kabul etmeye yöneltildi. Aslında, Konfüçyüsçülükte bir kurtuluş fikri yoktu ve din ile dünya arasında bu gerilimin olmayışı da kapitalizmin ortaya çıkışını engelleyici oldu. Züppe tavırlı Konfüçyüsçü, halk tabakasının yaşama geçirdiği bir şey olduğu için tutumluluğu reddetmeye istekliydi. Püriten iş ahlakının tersine refah değerli görüldüğü halde Konfüçyüsçü bir soylunun çalışması uygun görülmüyordu. Karlı bir girişime etkin katılım, ahlaki olarak kuşkulu ve bir Konfüçyüsçünün konumuna yakışmaz görülüyordu. Bu tür bir soylu için kabul edilebilir amaç, yüksek kâr değil iyi bir konumdu. Etik, kapitalist sistemin gelişmesine yararlı olduğu kanıtlanan son derece uzmanlaşmış beceriden çok bir soylunun yeteneklerini önemsiyordu. Özetle Weber, Konfüçyüsçülüğün, acımasız bir şekilde geleneğin sömürgesi haline geldiğini ileri sürdü.

Taoculuk Weber, Taoculuğu, üstün tanrının, gerçek dünyada davranışla elde edilen bir onur olarak değil psişik bir durum, bir ruh hali olarak düşünülmesini içeren mistik bir Çin dini olarak algıladı. Sonuç olarak Taocular, dış dünyayı etkilemek için rasyonel bir biçimde çalışmıyordu. Taoculuk, temelde gelenekseldi ve onun temel ilkelerinden biri "Yenilikler ortaya koymayın" idi (Weber, 1916/1964:203). Bu tür bir fikir sistemin, kapitalizm gibi geniş kapsamlı bir değişim şöyle dursun herhangi bir önemli değişimi üretmesi dahi olası değildi.

Taoculuk ve Konfüçyüsçülüğün ortak bir özelliği, hiçbirinin, üyeleri arasında onları dünyada fazlaca yenilikçi eyleme teşvik eden yeterli gerilim veya çatışma üretmemiş olmasıdır:

> Çin dindarlığı hem resmi devlet kültü açısından hem de Taocu boyutu açısından, bireyin yaşamını dinsel olarak yönlendirmek için, Püriten yönteminin temsil ettiği türden, yeterince güçlü güdüler üretmedi. Her iki din biçimi de, (belirli bir) dindar Çinlinin kendi kurtuluşu için karşısında mücadele edeceği Şeytani kuvvetin veya kötülüğün belirtilerinden dahi yoksundu.
>
> (Weber, 1916/1964:206)

Konfüçyüsçülük için geçerli olduğu gibi Taoculukta da eyleyenleri dünyayı değiştirmeye veya daha özel olarak kapitalist bir sistem kurmaya yönelten içsel bir kuvvet yoktu.

Hindistan'da Din ve Kapitalizm

Amaçlarımız açısından Weber'in (1916–1917/1958) Hindistan'da din ile kapitalizm arasındaki ilişki hakkındaki düşüncesiyle ilgili çok kısa bir tartışma yeterli olacaktır. Weber'in bu konudaki görüşü, ayrıntıları açısından bile Çin örneğiyle koşuttur. Örneğin Weber, kast sisteminin yapısal engellerini tartıştı (Gellner, 1982:534). Başka şeyler arasında kast sistemi, toplumsal hareketliliğe karşı çok kuvvetli engeller oluşturdu ve insanların yaşamlarının en ayrıntılı yönlerini düzenlemeye eğilim gösterdi. Brahmanların fikir sisteminin, birtakım bileşenleri vardı. Örneğin Brahmanların, bayağı uğraşlardan uzak durmaları ve zarif bir tarz ve görgülü davranış sürdürmeleri beklenirdi. Dünyanın gündelik işlerine kayıtsızlık, Brahman dindarlığının en yüksek fikriydi. Brahmanlar, son derece edebi bir eğitim türünü de vurgulamışlardır. Brahmanlar ile Konfüçyüsçüler arasında önemli farklılıklar olmasına karşın her birinin değer sistemi, kapitalizmin ortaya çıkışına karşı çok kuvvetli engeller oluşturuyordu.

Hinduizm dini, benzer fikirsel engeller ortaya koydu. Hinduizmin kilit fikri, reenkarnasyondu. Hinduizme göre bir kişi, geçmiş bir yaşantısındaki davranışından dolayı belirli bir kastın içine doğmayı hakeder. Hindu, kastın ritüeline inançlı bağlılığı aracılığıyla gelecekteki yaşam için ödül kazanır. Kalvinizmden farklı olarak Hinduizm, kurtuluşa, kuralları inançlı bir şekilde izleyerek ulaşılması gerektiğini vurguladığı için gelenekseldi; özellikle ekonomik alanda yenilik, gelecekteki yaşamda daha yüksek bir kasta yol açamayacaktır. Dünyadaki etkinlik, önemli değildi çünkü dünya, geçici bir yer ve ruhsal arayışa bir engel olarak görüldü. Hinduizmle bağlantılı olan fikir sistemi, bu veya başka biçimlerde, kapitalist bir ekonomik sistemi ve daha genel olarak rasyonel olarak düzenlenmiş bir toplumu yaratabilecek insan türünü üretmeyi başaramadı.

Eleştiriler

Weber'e çok sayıda eleştiri yöneltilmiştir. En önemlilerinden dördünü burada inceleyeceğiz. Birinci eleştiri, Weber'in *verstehen* yöntemiyle ilgilidir. Bir taraftan bilimsel olmayacağı için basitçe, öznel bir sezgi anlamına gelmiyordu. Diğer taraftan sosyolog, toplumsal fenomenlerin yalnızca "nesnel" anlamı olduğunu ileri süremezdi. Weber, kendi yönteminin, bu iki tercih arasında bulunduğunu ilan etti ancak bunun nasıl olduğunu asla tamamıyla açıklamadı (Herva, 1988). Weber'in yöntembilimindeki eksiklikler, onun kendi yorumlarına dayanan derin kavrayışlı çözümlemesi okunarak her zaman açıkça görülmez. Ancak, sosyologlar onun yöntemini kendi araştırmalarına uygulamaya çalıştıklarında bu eksikler açık hale gelir veya *verstehen*'i başkalarına öğretmeye çabaladıklarında daha da açık hale gelir. Açıkça, bu yöntem, sistematik ve özenli araştırmayı kapsar ancak bu araştırmayı Weber'in aydınlatıcı anlayışlarına dönüştürmenin büyüsü gözümüzden kaçar. Bu durum, bazılarını (Abel, 1948), *verstehen*'i, sosyolojiyle ilgili gerçek bilimsel çalışmadan önce gelen keşfin deneyimsel bir işlemiyle sınırlandırmaya yöneltti. Başkaları, *verstehen*'in kendisinin toplumsal bir süreç olarak görülmesi gerektiğini ve başkaları hakkındaki anlayışımızın her zaman bir diyalogdan çıktığını ileri sürdüler (Shields, 1996).

İkinci eleştiri, Weber'in tümüyle kuramlaştırılmış bir makrososyolojiden yoksun olduğudur. Weber'in bireyselci yöntemi ile onun büyük-ölçekli toplumsal yapılar ve dünya-tarihsel normlar üzerinde odaklanması arasındaki çelişkiyi açımlamaya daha önce zaman ayırdık. Weber'in yönteminde sınıf, insanların, aynı ekonomik durumda toplanmalarına indirgenir. Rasyonellik, karizma ve gelenekler açısından meşruluğun öznel olarak algılanması nedeniyle siyasal yapı, egemenliğin kabulüne indirgenir. Weber sınıf ve siyasal yapıların insanlar üzerinde etkilerinin olduğunu kesinlikle kabul etti —din ve rasyonelleşme gibi makro fenomenlerin yanısıra— ancak niyetlenilmemiş sonuçların bir araya getirilmesi dışında bu etkileri kurumlaştırmaya kirişmedi. Weber'in, bu yapıların, sistemler olarak, bireylerin haberi olmadan ve bazı durumlarda eyleyenlerin niyetini bile belirleyecek şekilde nasıl işledikleriyle ilgili bir kuramı yoktur (B. Turner, 1981).

Weber'e yöneltilen üçüncü eleştiri, onun eleştirel bir kuramdan yoksun olduğudur. Başka bir ifadeyle başkaları, Weber'in kuramının, yapıcı değişime yönelik fırsatları belirtmek için kullanılamayacağını söylemişlerdir. Bu eleştiri, Weber'in rasyonelleşme kuramının incelenmesi yoluyla gösterilebilir.

Weber, *rasyonelleşme* terimini bazı biçimlerde kullandı ancak öncelikle iki tiple ilgilendi. Bunlardan biri, bürokrasinin gelişimi ve onun yasal otorite biçimiyle ilgilidir (bkz. s. 238-241). Diğeri, Weber'in biçimsel rasyonellik adını verdiği tutumdaki öznel değişimlere işaret eder (bkz. s. 246-248). Bürokrasi ile biçimsel rasyonelliğin kesişmesinde Weber'in niyetlenilmeyen sonuçlar olarak betimlediği şeyi görürüz. Bürokrasinin yaratılması ve biçimsel rasyonelliğin uyarlanması, rasyonelleşmenin hizmet ettiği düşünülen amaçların kendilerinin çökertilmesiyle sonuçlandı. Bu, benim, rasyonelleşmenin rasyonel olmayan sonuçları olarak adlandırdığım şeydir. Weber'in ünlü demir kafesi, rasyonel olmayan sonuçlardan biridir. Bürokrasi ve biçimsel rasyonellik başlangıçta verili bir amacın (örneğin fakirlere yardım etme) elde edilmesindeki verimlilik, öngörülebilirlik, hesaplanabilirlik ve denetimleri nedeniyle gelişti. Ancak rasyonelleşme ilerledikçe başlangıçtaki amaç unutulmaya yüz tutar ve örgüt tüm enerjisini giderek artan bir şekilde, kendi başlarına amaçlar haline gelen verimlilik, öngörülebilirlik, hesaplanabilirlik ve denetime bırakır. Örneğin, sosyal yardım bürokrasileri, başarılarını, müşterilerle "ilgilenme"lerindeki verimlilikleriyle hatta onları sosyal yardıma muhtaç olmaktan kurtarmadaki verimlilikleriyle ölçerler; bunu yapmanın, gerçekte fakirlere durumlarını iyileştirmek için yardım etmekle ilgili başlangıçtaki amaca hizmet edip etmediğine bakmazlar.

Weber, en çok alıntılanan pasajlarının bazılarında, örneğin demir kafes metaforunda olduğu gibi bu sürecin kaçınılmazlığını belirtir. Bununla birlikte, yukarıda tartışıldığı gibi bunu, kaçınılmaz rasyonelliğin genel evrimsel bir ardışıklığı olarak görmek yanlış olacaktır. Johannes Weiss (1987), rasyonelleşmenin sadece, kaçınılmaz olmasını istediğimiz ölçüde kaçınılmaz olduğunu ileri sürer. Bu görüş basitçe şöyledir; dünyamız o kadar karmaşıktır ki rasyonelleşmenin verimlilik, hesaplanabilirlik, öngörülebilirlik ve denetimi olmaksızın —bu rasyonellik kaçınılmaz olarak kendisinin özgün irrasyonelliğiyle sonuçlansa bile— herhangi bir önemli görevin yerine getirilişini kavramak zordur. Bürokrasilerin olmadığı bir dünyanın düşünü kurabiliriz ancak, "gerçek soru, -entelektüel dürüstlüğün yükümlülüklerine uygun olarak-, onu elde etmek için ciddi olarak savaşıp savaşmadığımızdır" (Weiss, 1987:162).

Birçok insan, kendi suç ortaklığını görmezlikten gelmeyi ve rasyonelleşmeyi kendilerine dayatılan bir şey olarak görmeyi tercih eder. Gerçekten de Weber'e yönelik en çok alıntılanan eleştirilerden biri, onun rasyonelleşmeye karşı çıkan bir strateji ortaya koymadığıdır (Marcuse, 1971). Bürokraside (bir üniversite) çalıştığımız, onlarla günlük olarak ilgilendiğimiz ve verimli veya yeterince öngörülebilir olmadıklarında şikayetçi olacağımız için Weber'e böyle güçlü bir eleştiri yöneltme konumunda değiliz. Yine de, kendi suç ortaklığımızın nedeninin bir kısmı, giderek daha fazla bürokratikleşen bir dünyaya tümüyle gelişmiş alternatiflerin olmayışıdır. Sonuç olarak bu tür bir alternatif önermediği için Weber'i eleştirmek oldukça yerindedir ve Weber'i izleyenlerin alternatif bir kuram geliştirmeye çalışmaları doğrudur.

Son eleştiri, Weber'in sosyolojisinin sürekli kötümserliğidir. Weber'in bireysel anlamın merkeziliğine sıkıca inandığını, sosyolojik yönteminde görebiliriz; bununla birlikte rasyonelleşme ve egemenlik üzerine özsel eserleri, giderek daha fazla anlamsızlaşan ve büyüsü bozulan dünyada kapana kısılmış olduğumuzu göstermiştir. *Protestan Ahlakı*'nın son sayfalarını okuduktan sonra kültürümüz hakkında hâlâ iyimser düşünen herhangi bir kimsenin onları anlamadığı söylenebilir. Yalnız başına bu, Weber'e yöneltilen bir eleştiri değildir. Eğer gerçekte bir kafesteyseniz, kafesinizi

gösteren birini eleştirmek öngörüsüzlüktür. Yine de, Weber'in bize alternatif sunmaya çalışmamasının yanında bazı niyetlenilmemiş sonuçların yararlı olabileceği gerçeğini de gözden kaçırdığı görülür.

Özet

Max Weber'in, çok çeşitli sosyoloji kuramları üzerinde, herhangi bir başka sosyoloji kuramcısından daha güçlü etkisi oldu. Bu etki, sofistikleştirme, karmaşıklık ve bazen Weberci kuramın karıştırılmasına bile dayandırılabilir. Weber'in eserleri, sorunlarına karşın, tarihsel araştırma ve sosyolojik kuramlaştırmanın dikkat çekici bir kaynaştırılmasını temsil eder.

Bu bölüm, Weberci kuramın kuramsal kökleri ve yöntembilimsel yönelimleriyle ilgili bir tartışma ile başlamaktadır. Weber, kariyeri boyunca giderek daha fazla, tarih ve sosyolojiyi kaynaştırmaya yani tarihsel bir sosyoloji geliştirmeye çalıştı. Onun en kritik yöntembilimsel kavramlarından biri, *verstehen*'dir. *Verstehen*, birey bilincini çözümlemek için kullanılan bir araç olmasına karşın Weber'in ellerinde, daha sıklıkla eyleyenler üzerindeki yapısal ve kurumsal kısıtlamaları çözümlemeye yönelik bilimsel bir araçtı. Weber'in yöntembiliminin, onun nedensellik açısından düşünme ve ideal tipler kullanma eğilimini de kapsayan başka yönleri tartışılmaktadır. Buna ek olarak onun değer ile sosyoloji arasındaki ilişkiyi çözümlemesini incelemekteyiz.

Weber'in sosyolojisinin merkezi, yöntembilimsel açıklamalarda değil özsel sosyolojisinde bulunur. Weber, kuramlarını, toplumsal eylem ve toplumsal ilişkiler hakkındaki düşüncelerine dayandırdığı halde onun temel ilgisi, toplumun büyük-ölçekli yapıları ve kurumlarıydı. Özellikle onun otoritenin üç yapısıyla (rasyonel-yasal, geleneksel ve karizmatik) ilgili çözümlemesini incelemekteyiz. Rasyonel-yasal otorite bağlamında onun meşhur ideal-tip bürokrasisiyle ilgilenmekteyiz ve geleneksel ve karizmatik otoriteyi çözümlemek için o aracı nasıl kullandığını göstermekteyiz. Weber'in karizma hakkındaki çalışmasına daha özel bir ilgi gösterilmektedir. Onun sadece açık bir karizma anlayışı yoktu o aynı zamanda, içinde bu tür bir yapının üretildiği süreçlerle de ilgilendi.

Weber'in toplumsal yapılar —otorite gibi— hakkındaki çalışması önemli olduğu halde onun en önemli derin kavrayışları dünyanın rasyonelleşmesi hakkındaki eserlerinde bulunur. Weber, dünyanın giderek daha fazla, rasyonelleşmenin normları ve değerlerinin egemenliği altına girdiği şeklindeki fikri açıkça belirtmiştir. Bu bağlamda Weber'in ekonomi, din, hukuk, siyasa, kent ve sanat biçimleri hakkındaki çalışmalarını tartışmaktayız Weber, rasyonelleşmenin, Batının tüm bu kurumlarını istila ettiğini ileri sürdü oysa dünyanın geri kalanında bu sürecin önünde önemli engeller bulunmaktadır.

Weber'in rasyonelleşme ve çeşitli başka konular hakkındaki düşünceleri, onun din ile kapitalizm arasındaki ilişkiyi ele alan eserinde gösterilmektedir. Bir düzeyde bu, fikirler (dinsel fikirler) ile kapitalizmin ruhunun gelişmesi ve en sonunda kapitalizmin gelişmesi arasındaki ilişki hakkında bir dizi araştırmadır. Başka bir düzeyde bu, Batının, rasyonel ekonomik bir sistemin (kapitalizm) ortaya çıkışında kilit bir rol

oynayan kendine özgü bir rasyonel dinsel sistemi (Kalvinizm) nasıl geliştirdiği hakkında bir araştırmadır. Weber, rasyonel ekonomik bir sistemin gelişimini engelleyen dinsel sistemleri (örneğin Konfüçyüsçülük, Taoculuk ve Hinduizm) içinde bulduğu başka toplumları da araştırdı. Weberci kurama kalıcı önemini vermeye yardımcı olan, dünyanın birçok bölgesinin tarihinin bu türden görkemli bir taranışıdır.

Georg Simmel

Bölümün Ana Hatları
Öncelikli İlgiler
Birey Bilinci
Toplumsal Etkileşim ("Birliktelikler")
Toplumsal Yapılar
Nesnel Kültür
Para Felsefesi
Gizlilik: Simmel'in Sosyolojisinde Bir Örneğin İncelenmesi
Eleştiriler

Georg Simmel'in (1858–1918) fikirlerinin Amerikan sosyoloji kuramı üzerindeki olduğu gibi genel olarak sosyoloji kuramı üzerindeki etkisi, bu kitabın önceki üç bölümünde tartışılan kuramcılardan belirgin bir şekilde farklıdır (bkz. Dahme, 1990; Featherstone, 1991; Helle, 2005; Kaern, Phillips ve Cohen, 1990; Simmel hakkında ikincil yazının iyi bir tanıtımı için bkz. Frisby, 1994; Nedelmann, 2001; Scaff, 2000). Daha sonraki önemlerine karşın Marx, Durkheim ve Weber'in, yirminci yüzyılın ilk döneminde Amerikan kuramı üzerinde görece az etkisi oldu. Simmel, erken dönemde Amerikalı sosyologlar tarafından çok daha fazla biliniyordu (Jaworski, 1997). Simmel, bugün Comte ve Spencer gibi klasik düşünürlerden çok daha etkili olduğu halde Marx, Durkheim ve Weber,onu gölgede bıraktı. Son yıllarda, Simmel'in en önemli eserlerinden biri olan *Para Felsefesi*'nin (*Philosophy of Money)* (bu eserle ilgili bir çözümleme için bkz. Poggi, 1993)artan öneminin yanısıra onun fikirleri ile toplum düşüncesindeki en önemli gelişmelerden birinin -postmodern toplum kuramı- bağlantısının kurulmasının (Weinstein ve Weinstein, 1993, 1998) bir sonucu olarak, sosyoloji kuramı üzerinde onun etkisinin arttığını görmekteyiz (Aronowitz, 1994; D. Levine, 1985, 1989, 1997; Scaff, 2000).

Öncelikli İlgiler

Burada Simmel'in sosyoloji kuramına katkıları üzerinde odaklanacağız. Bununla birlikte Simmel, öncelikle bir felsefeciydi ve onun yayınlarının birçoğu, felsefi konularla (örneğin etik) ve başka felsefecilerle (örneğin Kant) ilgilenir.

Öncelikli olarak makroskobik olan çatışma kuramına (Coser, 1956; Simmel, 1908/1955) katkısı dışında Georg Simmel en fazla, küçük-grup araştırması (Caplow, 1968), sembolik etkileşimcilik ve alışveriş kuramının gelişiminde önemli bir rol oynayan bir mikrososyolog olarak bilinir. Simmel'in bu alanlardaki katkılarının tümü, sosyologların, birincil biçimleri ve etkileşim tiplerini araştırmaları gerektiği şeklindeki inancını yansıtır. Robert Nisbet, Simmel'in sosyolojiye katkısıyla ilgili görüşünü şu şekilde ortaya koyar:

> Simmel'in eserinin *mikrososyolojik* karakteri, ona zamanlama açısından diğer öncülerden daha fazla avantaj sağlayabilir. Simmel, insan birlikteliklerinin küçük ve samimi öğelerini küçümsemedi, kurumları çözümlemesinde insanların, somut bireylerin önceliğini hiç unutmadı.
>
> (Nisbet, 1959:480)

David Frisby de benzer bir noktayı ifade eder: "Sosyolojiyi bazı psikolojik kategorilerde temellendirmesi, Simmel'in sosyolojisinin niçin sadece etkileşimciler için değil aynı zamanda sosyal psikoloji için de çekici olduğunun bir nedenidir" (1984:57; ayrıca bkz. Frisby, 1992:20–41).Bununla birlikte, Simmel'in etkileşim biçimleri hakkındaki mikrososyolojik eserinin, bireyler ile daha büyük toplum arasındaki ilişkiler hakkındaki daha geniş bir kuram içinde yer aldığı çoğu kez unutulur.

İlgi Düzeyleri ve Alanları

Simmel'in, çağdaş Amerikan sosyolojisinde sanıldığından çok daha karmaşık ve sofistike bir toplumsal gerçeklik kuramı vardı. Tom Bottomore ve David Frisby (1978), Simmel'in eserlerinde dört ilgi düzeyi olduğunu ileri sürerler. Birincisi, toplumsal yaşamın psikolojik bileşenleri hakkındaki mikroskobik varsayımlarıdır. İkincisi, biraz daha büyük bir ölçekte kişilerarası ilişkilerin sosyolojik bileşenlerine gösterdiği ilgidir. Üçüncüsü ve en makroskobik olanı, kendi döneminin toplumsal ve kültürel "ruh"unun yapısı ve ondaki değişimler hakkındaki eseridir. Simmel sadece bu üç-katmanlı toplumsal gerçeklik imgesiyle çalışmadı, daha yüksek düzeylerin, daha alçak düzeylerden ortaya çıktığı şeklindeki fikri, *ortaya çıkış* (Sawyer, 2005) ilkesini de benimsedi: "Daha fazla değişim, etkileşen kuvvetlerin doğrudanlığının yerine toplumsal kuvvetlerin bağımsız temsilcileri olarak görünen ve bireyler arasındaki ilişkileri kendine katan ve onlara aracı olan daha yüksek birey-üstü oluşumların yaratılmasını geçirir" (1907/1978:174). Ayrıca Simmel şöyle der; "Eğer toplum, bağımsız bir bilimin özerk bir nesnesi olacaksa bu ancak, onu oluşturan bireysel öğelerin toplamından yeni bir oluşumun ortaya çıktıma durumundan dolayı böyle olabilir; aksi takdirde toplum biliminin tüm sorunları, sadece birey psikolojisiyle ilgili sorunlar olacaktır" (Simmel, aktaran Frisby, 1984:56–57). Bu üç katmanı da içine alan bir dördüncü katman, yaşamın en üst metafizik ilkelerini kapsar. Bu ebedi doğruluklar, Simmel'in eserlerinin tümünü etkiler ve göreceğimiz gibi dünyanın gelecekteki doğrultusu hakkındaki görüşünü belirler.



GEORG SIMMEL

Kısa Yaşam Öyküsü

Georg Simmel, 1 Mart 1858'de Berlin'in merkezinde doğdu. Berlin Üniversitesi'nde çok çeşitli konular çalıştı. Bununla birlikte, bir doktora tezi sunmaya yönelik ilk çabası reddedildi ve hocalarından biri şu görüşünü ifade etti: "Ona bu doğrultuda daha fazla cesaret vermediğimizde ona büyük bir yararımız olacaktır" (Frisby, 1984:23). Buna karşın, Simmel doktorasını sürdürdü ve 1881'de felsefe alanında doktora derecesi aldı. 1885'den 1900'e kadar privatdozent olarak görece önemsiz bir konumda bulunmasına karşın, 1914'e kadar üniversitede ders verdi. Bu privatdozent konumunda Simmel, geçimi öğrenci harçlarına bağımlı olan ve kendisine maaş ödenmeyen bir öğretim görevlisi olarak çalıştı. Simmel, marjinalliğine karşın, derslerini mükemmel anlatması ve çok sayıda öğrenciyi (ücret ödeyen) hayran bırakması nedeniyle bulunduğu konumda durumu iyiydi (Frisby, 1981:17; Salomon, 1963/1997). Onun tarzı, Berlin toplumunun kültürlü kişilerini bile halk arasında olay olan derslerine çekecek kadar popülerdi.

Simmel'in marjinalliği, onun bir ölçüde çelişkili ve bu nedenle şaşırtıcı bir kişi olmasıyla koşuttur:

> Akrabaları, arkadaşları, öğrencileri, çağdaşlarının bıraktığı belgeleri bir araya koyarsak, Georg Simmel'le ilgili ara sıra birbirini tutmayan bir dizi belirtiyle karşılaşırız. Bazıları onu uzun ve ince olarak, başkaları ise kısa ve ümitsiz bir ifade taşıyan biri olarak tasvir eder. Görünüşü bakımından, cazibesiz, tipik derecede bir Yahudi olarak, fakat son derece entelektüel ve soylu olduğu asöylenir. Çalışkan olarak fakat ders anlatan bir hoca olarak esprili ve kolayca anlaşılan biri olduğu söylenir. Son olarak, entelektüel olarak parlak [Lukács, 1991:145], cana yakın, yardımsever –fakat ayrıca kendi içinde irrasyonel, anlaşılmaz ve vahşi– olduğunu duyarız.
>
> (Schnabel, aktaran Poggi, 1993:55)

Simmel, sayısız makaleler ("Metropol ve Zihinsel Yaşam" [1903/1971]) ve kitaplar (*Para Felsefesi* [1907/1978]) yazdı. Alman akademik çevrelerde çok tanınıyordu ve hatta uluslararası taraftarlara sahipti, bu taraftarlar özellikle, sosyolojinin doğuşunda onun eserinin büyük bir öneme sahip olduğu Birleşik Devletler'deydi. Sonunda 1900'de

Toplumsal gerçekliğin çoklu düzeylerine duyulan bu ilgi, Simmel'in "Sosyolojinin Sorun Alanları"nda (1917/1950) sosyolojide ayrılabilir üç sorun "alanı"nı tanımında yansıma bulur. Simmel, birincisini "saf" sosyoloji olarak betimledi. Bu alanda psikolojik değişkenler, etkileşim biçimleriyle birleştirilir. Simmel, eyleyenlerin yaratıcı zihinsel yetenekleri olduğunu açıkça varsaydığı halde toplumsal gerçekliğin bu yönüne çok az açık ilgi gösterdi. Onun en mikroskobik eseri, etkileşimin aldığı *biçimleri* olduğu kadar etkileşime giren insanların *tiplerini* ele alır (Korllos, 1994). Biçimler, altta yer alma, üstte yer alma, alışveriş, çatışma ve sosyalliği kapsar. O, tiplerle

Berlin Üniversitesi'nde kendisine tam bir akademik statü sağlamayan, tamamen onursal bir unvan elde eden Simmel, resmi olarak tanındı. Simmel, birçok akademik konum kazanmaya çabaladı fakat Max Weber gibi bilim insanlarının desteğine karşın başarısız oldu.

Simmel'in başarısızlığının nedenlerinden biri, anti-Semitizmin yaygın olduğu ondokucuncu yüzyıl Almanya'sında bir Yahudi olmasıydı (Kasler, 1985). Bu yüzden, Simmel hakkında eğitim bakanlığına yazılan bir raporda "dış görünümüyle, tavrıyla ve düşünce biçimiyle tümüyle bir İsrail kavminden biri" olarak betimlendi (Frisby, 1981:25). Diğer bir neden, onun yürüttüğü çalışmanın biçimiydi. Onun makalelerinden çoğu gazetelerde ve mecmualarda çıkmıştı; onlar, sadece akademik sosyologlardan daha genel bir izleyici kitlesi için yazılıyordu (Rammstedt, 1991). Üstelik düzenli bir akademik görevi olmadığı için Simmel, geçimini halka açık konferanslar vasıtasıyla sağlamaya zorlandı. Simmel'in hem yazılarının hem de konferanslarının izleyici kitlesi, profesyonel sosyologlardan çok halkın içinden entelektüel kimselerdi ve bu, birlikte çalıştığı akademik uzmanların alaycı değerlendirmelerine yol açtı. Örneğin, çağdaşlarından biri Simmel'i, "etkisi... genel atmosferde kaldığı ve her şeyden önce gazeteciliğin üst düzeylerine etki ettiği" (Troeltsch, aktaran Frisby, 1981:13) için lanetledi. Simmel'in kişisel başarısızlıkları, dönemin Alman akademisyenlerinin sosyolojiye verdikleri düşük itibara da bağlanabilir.

Simmel nihayet 1914'te daha küçük bir üniversitede (Strasbourg) düzenli bir akademik görev elde etti fakat bir kez daha tekrar yabancılaşmış hissetti. Bir taraftan, Berlin'deki entelektüel izleyicilerinden ayrıldığı için üzüldü. Bu yüzden karısı, Max Weber'e şöyle yazdı; "Georg'un oditoryumdaki vedalaşması çok kötü oldu. ... Öğrenciler çok sevgi dolu ve sempatikti. ... Bu, hayatın en büyük ayrılışıydı" (Frisby, 1981:29). Simmel, diğer taraftan, kendisini yeni üniversitesinin bir parçası olarak hissetmedi. Bu yüzden, Bayan Weber'e şöyle yazdı: "Hakkımızda söyleyecek neredeyse hiçbir şey yok. Münzevi, kapanmış, isteksiz, kimsesiz yabancı bir hayat... yaşamaktayız. Akademik etkinlik=0, insanlar... yabancılar ve içlerinde düşmanlık taşıyorlardı" (Frisby, 1981:32).

Simmel'in Strasbourg'da göreve atanmasından kısa süre sonra I. Dünya Savaşı başladı; amfiler askeri hastanelere dönüştürüldü ve öğrenciler savaşa gitti. Dolayısıyla Simmel, 1918'de ölümüne kadar Alman akademisinde marjinal bir şahsiyet olarak kaldı. Hiçbir zaman normal bir akademik kariyere sahip olmadı. Buna rağmen Simmel, kendi döneminde çok sayıda akademik taraftar çekti ve yıllar geçtikçe bir araştırmacı olarak ünü bilakis arttı.

ilgili eserinde "rakipler" ve "koket" gibi etkileşimsel yapıdaki konumlar ve "cimri", "savurgan", "yabancı" ve "maceracı" gibi dünyaya yönelimler arasında ayrım yaptı. Orta düzey, Simmel'in, insanlık tarihinin toplumsal ve kültürel ürünlerini ele alan "genel" sosyolojisidir. Burada Simmel, gruba ve toplumların ve kültürlerin yapısına ve tarihine yönelik büyük-ölçekli ilgilerini ortaya koydu. Son olarak Simmel, "felsefi" sosyolojisinde insanlığın temel doğası ve kaçınılmaz yazgısı üzerine görüşlerini açıkladı. Bu bölüm boyunca tüm bu düzeylere ve sosyolojilere değineceğiz. Simmel bazen sosyolojinin farklı düzeylerini ayırmasına karşın, çoğunlukla onları daha geniş bir bütünlükte birleştirdi.

Diyalektik Düşünce

Simmel'in toplumsal gerçekliğin üç temel düzeyi (dördüncüsü olan metafizik düzeyi dâhil etmezsek) arasındaki ilişkileri inceleme biçimi, onun sosyolojisine Marx'ın sosyolojisini andıran diyalektik bir nitelik kazandırdı (D. Levine, 1991b:109). Daha önce gördüğümüz gibi diyalektik bir yaklaşım, çok nedenli ve çok doğrultuludur, olgu ve değeri bütünleştirir, toplumsal fenomenler arasında sabit ayrım çizgilerinin olduğu şeklindeki fikri reddeder, toplumsal ilişkiler üzerinde odaklanır (B. Turner, 1986), sadece şimdiye değil geçmişe ve geleceğe de bakar ve çatışmalar ve tutarsızlıklarla son derece ilgilidir.

Diyalektik yöntemi kullanmaları açısından Marx ile Simmel arasındaki benzerliklere karşın onlar arasında önemli farklılıklar vardır. En önemlisi, toplumsal dünyanın çok farklı yönleri üzerinde odaklandılar ve dünyanın geleceği hakkında çok farklı imgeler ortaya koydular. Marx'ın devrimci iyimserliğine karşın Simmel, Weber'in, kendisinden hiçbir kurtuluşun olmadığı "demir kafes" imgesine daha yakın olan bir gelecek görüşünü benimsedi (Simmel ile Weber arasındaki entelektüel ilişki hakkındaki daha fazlası için bkz. Scaff, 1989:121–151).

Simmel, diyalektiğe bağlılığını çeşitli biçimlerde ortaya koydu (Featherstone, 1991:7). Simmel'in sosyolojisi her zaman ilişkilerle (Lichtblau ve Ritter, 1991), özellikle etkileşimle (*birliktelik*) ilgilendi. Daha genel olarak Simmel, "her şeyin herhangi bir şekilde başka her şeyle etkileştiği şeklindeki ilke"yle (Simmel, aktaran Frisby, 1992:9) çalışan bir "yöntembilimsel ilişkici"ydi (Ritzer ve Gindoff, 1992). Genelde içinde çalıştığı toplumsal dünyanın hangi alanında olursa olsun, düalizmler, çatışmalar ve çelişkilerine duyarlıydı (Sellerberg, 1994). Donald Levine, bu bakış açısının, Simmel'in "*dünya, karşıt kategoriler arasındaki çatışmalar ve karşıtlıklar açısından anlaşılabilir*" şeklindeki inancını yansıttığını belirtir (1971:xxxv). Bu düşünce biçimini, Simmel'in eserlerinde baştan sona ele almaya çalışmaktan çok, etkileşim biçimlerinden biriyle -moda- ilgili eseri açısından göstereceğiz. Simmel, toplumsal biçimler ve toplumsal tipler üzerine denemelerinin çoğunda benzer bir diyalektik düşünce biçimini izledi ancak, bu moda tartışması, onun bu fenomenlerle ilgilenme yöntemini yeterli derecede yansıtır. Simmel'in öznel-nesnel kültür ve "daha fazla-yaşam" ve "yaşamdan-daha fazla" kavramları üzerine düşüncelerindeki diyalektiği de ele alıyoruz.

Moda

Simmel (1904/1971; Gronow, 1997; Nedelmann, 1990) tipik olarak büyüleyici ve dualist denemelerinden birinde çeşitli biçimlerde modadaki çelişkileri gösterdi. Bir taraftan, moda, grubun belirli bir şekilde davranılması talebine uymak isteyenlere olanak tanıyan bir toplumsal ilişki biçimidir. Diğer taraftan, moda, bireyci olmak isteyenlerin, kendisinden sapabilecekleri normu da sağlar. Moda, tarihsel bir süreci de kapsar: başlangıç aşamasında herkes modaya uygun olanı kabul eder; kaçınılmaz olarak bireyler bundan sapar; son olarak ise sapma sürecinde onlar, neyin moda olduğuyla ilgili tümüyle yeni bir görüş benimseyebilirler. Moda, herhangi bir verili modanın başarısı ve yayılmasının modanın nihai başarısızlığına yol açması anlamında aynı

zamanda diyalektiktir. Yani, bazı şeylerin özgünlüğü, onun modaya uygun kabul edilmesine yol açar; bununla birlikte çok sayıda insan modayı kabul etmeye başladıkça onun özgün olması son bulur ve böylece o çekiciliğini kaybeder. Hâlâ başka bir ikilik, bir moda hareketinin liderinin rolünü kapsar. Bu tür bir kişi, çelişkili bir şekilde modayı herhangi bir başkasından daha iyi *izleme* yoluyla yani onu daha kararlı bir şekilde uyarlama yoluyla grubu yönlendirir. Son olarak, Simmel, sadece, neyin moda olduğunun izlenmesinin ikilikler içermediğini aynısının, bazı insanların moda dışında olma çabası için de geçerli olduğunu ileri sürdü. Modaya uymayan insanlar, bir modayı izleyen insanları, öykünmeciler olarak, kendilerini başına buyruklar olarak görürler ancak Simmel, sonrakilerin basitçe, öykünmenin ters biçimine girdiklerini ileri sürdü. Bireyler, eşdeşleri gibi bireyselliklerini kaybedeceklerinden korktukları için moda olandan kaçınabilirler ancak Simmel'e göre bu tür bir korku, büyük kişisel gücün ve bağımsızlığın tam bir göstergesi değildir. Özetle Simmel, modada "tüm... birbirine karşıt öncü eğilimlerin... öyle ya da böyle temsil edildiğini" belirtir (1904/1971:317).

Simmel'in diyalektik düşüncesi, daha genel bir düzeyde de görülebilir. Bu bölüm boyunca göreceğimiz gibi, Simmel, en fazla, birey ile bireylerin inşa ettikleri daha büyük toplumsal ve kültürel yapılar arasında varolan çatışmalar ve çelişkilerle ilgilendi. Bu yapılar, en sonunda, üzerinde bireyin çok az denetime sahip olabileceği veya hiç denetime sahip olamayacağı bağımsız varlıklar haline gelirler.

Bireysel (Öznel) Kültür ve Nesnel Kültür

İnsanlar, toplumsal yapılar tarafından ve Simmel açısından onların kültürel ürünleri tarafından etkilenirler, ayrıca Simmel'e göre daha da önemlisi bu yapılar tarafından tehdit edilirler. Simmel, bireysel kültür ile nesnel kültürü birbirinden ayırdı. *Nesnel kültür*, insanların ürettikleri şeylere işaret eder (sanat, bilim, felsefe ve benzeri). *Bireysel (öznel) kültür*, eyleyenin, nesnel kültürün öğelerini üretme, özümseme ve denetleme kapasitesidir. İdeal bir anlamda birey kültürü, nesnel kültür tarafından şekillenir ve onu şekillendirir. Sorun, nesnel kültürün bağımsız bir varlık kazanmasıdır. Simmel'in ifade ettiği gibi, "Onlar (kültürün öğeleri), sabit kimlikler, kendilerine ait bir mantık ve meşruluk kazanırlar; bu yeni katılık, kaçınılmaz olarak, onları yaratan ve onları bağımsız kılan tinsel dinamikten onları uzaklaştırır" (1921/1968:11). Bu kültürel ürünlerin varlığı, bu ürünlerle onları yaratan eyleyenler arasında bir çelişki yaratır çünkü bu durum, "ruhun organik ve yaratıcı süreçleri arasında varolan derin yabancılaşma veya düşmanlığın" bir örneğidir:

> bu canlılığı önleyen ve aslında katılaştıran, sabit ve ideal olarak değişmeyen ürün ve tekin olmayan geri bildirim etkisi ile sonsuz karşıtlıklara doğru gelişen yaratıcı ruhun tereddütlü, tedirgin yaşamı. Çoğunlukla, ruhun yaratıcı hareketi, sanki kendi ürününden dolayı ölüyormuş gibi görünür.
>
> (Simmel, 1921/1968:42)

K. Peter Etzkorn'un söylediği gibi, "Simmel'in diyalektiğinde insan her zaman, organik insani temeli kaybetmiş olan kendi yarattığı nesneler tarafından katledilme tehlikesiyle karşı karşıyadır" (1968:2).

Daha Fazla-Yaşam ve Yaşamdan-Daha Fazla

Simmel'in düşüncesinin başka bir alanı olan felsefi sosyolojisi, diyalektik düşüncesinin daha da genel bir ortaya çıkışıdır. Simmel, toplumsal ve kültürel yapıların ortaya çıkışını tartışırken Marx'ın fikirlerinin bazılarına çok benzeyen bir görüş benimsedi. Marx, insanlar ile onların ürünleri arasındaki ayrılmayı göstermek için metaların fetişizmi kavramını kullandı. Marx'a göre bu ayrılma, doruk noktasına kapitalizmde ulaşmıştır ve sadece gelecekteki sosyalist toplum içinde üstesinden gelinebilecektir, bu nedenle spesifik tarihsel bir fenomendir. Ancak Simmel'e göre bu ayrılma, insan yaşamının doğasında bulunur. Felsefi terimlerle "daha fazla-yaşam" ile "yaşamdan-daha fazla" arasında doğal ve kaçınılmaz bir çelişki vardır (Oakes, 1984:6; Weingartner, 1959).

Daha fazla-yaşam ve yaşamdan-daha fazla konusu, Simmel'in "Yaşamın Aşkın Karakteri" başlıklı denemesinde merkezi bir yer tutar (1918/1971). Başlığın gösterdiği gibi ve Simmel'in açığa kavuşturduğu gibi "*Aşkınlık, yaşamın doğasında vardır*" (1918/1971:361). İnsanlar, iki boyutlu aşkın bir yeteneğe sahiptirler. Birincisi, insanlar, hiç durmayan, yaratıcı kapasiteleri (daha fazla-yaşam) nedeniyle kendilerini aşabilirler. İkincisi bu aşkın, yaratıcı yetenek, insanların sürekli olarak kendilerini aşan nesneler dizisi üretmelerine olanak verir. Bu fenomenlerin nesnel varlığı (yaşamdan-daha fazla) ilk aşamada nesneleri üreten yaratıcı kuvvetler (daha fazla-yaşam) ile bağdaşmaz bir karşıtlık içinde bulunur. Başka bir ifadeyle toplumsal yaşam, "yaşam olmayan ancak 'kendi önemi olan ve kendi yasasını izleyen' bir şeyi yaratır ve onu kendisinden özgürleştirir" (Weingartner, aktaran Simmel, 1959:53). Yaşam, bu ikisinin birliğinde ve onlar arasındaki çatışmada bulunur. Simmel'in vardığı sonuç şuydu; "Yaşam, kendi özünü, kendi sürecini, daha fazla-yaşam ve yaşamdan-daha fazla olmakta bulur" (1918/1971:374).

Dolayısıyla Simmel, metafizik kavrayışları nedeniyle Marx'ınkinden Weber'inkine daha yakın bir dünya imgesine ulaştı. Weber gibi Simmel de dünyanın, insanların giderek daha az kurtulma şanslarının olduğu nesnel kültürün demir bir kafesi haline geldiğini düşündü. Gelecek başlıklarda, Simmel'in toplumsal gerçekliğin başlıca bileşenleri üzerine düşünceleriyle ilgili olan bu konulardan bazıları hakkında hakkında daha fazlasını söyleyeceğiz.

Bireysel Bilinç

Simmel, birey düzeyinde birliktelik biçimleri üzerinde odaklandı ve eserlerinde dolaysız olarak nadiren ele alınan birey bilinci konusuna (en azından bir istisna olan bir bellek tartışması için bkz. Jedlowski, 1990) görece çok az önem verdi. Yine de Simmel, insanların yaratıcı bilince sahip oldukları şeklinde bir anlayışla hareket etti. Frisby'nin belirttiği gibi, Simmel'e göre toplumsal yaşamın temelleri, "çeşitli güdüler, amaçlar ve çıkarlar için birbiriyle etkileşen bilinçli bireyler veya bireyler grubu"ydu (1984:61).Simmel'in etkileşimin çeşitli biçimlerini, eyleyenlerin toplumsal yapılar yaratma yeteneğini olduğu gibi bu yapıların bireylerin yaratıcılıkları üzerindeki korkunç etkilerini tartışmasında yaratıcılığa gösterilen ilgi açıktır.

Simmel'in etkileşim biçimleriyle ilgili tartışmalarının tümü, eyleyenlerin birbirlerine bilinçli olarak yönelmek zorunda oldukları görüşünü içerir. Dolayısıyla tabakalı bir sistemde etkileşim, üstte yer alanların ve altta yer alanların birbirlerine yönelmelerini gerektirir. Karşılıklı yönelim varolmadığında, etkileşim sona erecek ve tabakalaşma sistemi çökecektir. Aynısı, tüm diğer etkileşim biçimleri için geçerlidir.

Simmel'in eserlerinde bilinç başka roller de oynar. Örneğin Simmel, toplumsal (ve kültürel) yapıların bağımsız bir varlık haline geldiklerine inandığı halde bu yapıların insanlar üzerinde etkilerinin olması için insanların onları kavramsallaştırmaları gerektiğini farketti. Simmel, toplumun sadece "orada" olmadığını aynı zamanda "'benim temsilim' —bilincin etkinliğine bağlı bir şey— olduğu"nu belirtti (1908/1959a:339).

Simmel, birey bilinci anlayışına ve toplumun normlarının ve değerlerinin birey bilincinde içselleştirildikleri anlayışına da sahipti. Normların ve değerlerin hem içsel olarak hem de dışsal olarak varolması,

> ahlaki buyruğun ikili karakterini açıklar: ahlaki buyruk, bir taraftan, bizi, basitçe boyun eğmek zorunda olduğumuz kişisel olmayan bir düzenle karşı karşıya bırakır ancak diğer taraftan bizim en özel ve içsel dürtülerimiz hariç hiçbir dışsal güç onu bize dayatmaz. Her ne olursa olsun burada, bireyin, toplam bir kişilik olarak kendisi ile grup arasında varolan ilişkileri kendi bilinci içinde tekrarladığı örneklerden biri bulunmaktadır.
>
> (Simmel, 1908/1950a:254)

Bu çok modern içselleştirme kavrayışı, Simmel'in eserlerinde görece azgelişmiş bir varsayımdır.

Buna ek olarak Simmel, George Herbert Mead'in ve sembolik etkileşimcilerin görüşlerine çok benzer bir şekilde insanların kendilerini zihinsel olarak kendi karşılarına alma, kendilerini kendi eylemlerinden ayrı tutma yetenekleri olduğuna dair bir kavrayışa sahipti (Simmel, 1918/1971:364; ayrıca bkz. Simmel, 1907/1978:64). Eyleyen, dışsal uyarıcıları anlar, onlara değer biçer, eylemin farklı yollarını dener ve sonra ne yapmak gerektiğine karar verir. Bu zihinsel kapasiteler nedeniyle eyleyen, dışsal güçler tarafından basitçe köleleştirilmez. Ancak, Simmel'in, eyleyenin zihinsel kapasitelerini kavrayışı bir çelişkiyi ortaya koyar. Zihin, insanların dışsal uyarıcılar tarafından köleleştirilmesini engeller ancak zihnin, toplumsal gerçekliği şeyleştirme, zihni köleleştirmeye başlayan nesnelerin kendilerini yaratma yeteneği de vardır. Simmel'in söylediği gibi "Zihnimiz, düşünme ediminden bağımsız olarak içerikleri düşünmeye yönelik kayda değer bir yeteneğe sahiptir" (1907/1978:65). Dolayısıyla insanların zekâsı, hayvanları sınırlandıran aynı uyarıcılar tarafından köleleştirilmekten onların kaçınmalarına olanak tanıdığı halde bu zeka, aynı zamanda, insanların düşünceleri ve eylemlerini sınırlandıran yapılar ve kurumları yaratır.

Simmel'in eserlerinin çeşitli yerlerinde bilince duyduğu ilginin dışavurumlarını bulabileceğimiz halde o, bilincin varlığını varsaymaktan pek fazlasını yapmadı. Raymond Aron, bu görüşü açıkça ifade eder: "O [Simmel], insani tepkiyle ilgili... davranışın yasasını bilmek zorundadır. Ama o, zihnin içinde ne olup bittiğini keşfetmeye ve açıklamaya çalışmaz" (1965:5–6).

Toplumsal Etkileşim ("Birliktelik")

Georg Simmel, çağdaş sosyolojide en çok toplumsal etkileşim tarzlarını veya biçimlerini anlamamıza katkıları dolayısıyla bilinir. Toplumsal gerçekliğin bu düzeyine ilgisini şu biçimde ifade etti:

> Burada, deyim yerindeyse, insan maddesi içindeki mikroskobik-moleküler süreçlerle ilgilenmekteyiz. Bu süreçler, makro kozmik, katı birimler ve sistemler içinde sıralanmış veya varlığı kabul edilmiş gerçek oluşlardır. Bu insanlar birbirilerine bakarlar ve birbirlerini kıskanırlar; onlar mektuplaşırlar veya birlikte akşam yemeği yerler; tüm somut çıkarlardan ayrı olarak birbirileriyle sevimli veya sevimsiz olarak karşılaşırlar; özgeci edimlere yönelik değerbilirlik, ayrılmaz birliğe doğru gider; biri, bir başkasından belirli bir sokağı göstermesini ister; insanlar birbirleri için giyinirler ve süslenirler —bunlar, bir kişi ile diğeri arasında rol oynayan bir dizi ilişkiler bütününden gelişigüzel seçilen birkaç örnektir. Bu ilişkilerin, anlık veya kalıcı, bilinçli veya bilinçdışı, gelip geçici veya ciddi sonucu olabilir ancak, bu ilişkiler, sürekli olarak insanları bir arda tutar. Her an bu bağlar, eğilip-bükülür, terkedilir, tekrar ele alınır, diğerleriyle değiştirilir, diğerleriyle iç içe geçirilir. Toplumun atomları arasındaki bu etkileşimlere yalnızca psikolojik mikroskobi ulaşabilir.
>
> (Simmel, 1908/1959b:327–328)

Simmel, kendisinin öncelikli ilgilerinden birinin, bilinçli eyleyenler arasındaki etkileşim (birliktelik) olduğuna ve niyetinin, bazen önemsiz bazen de son derece önemli görünen çok çeşitli etkileşimleri incelemek olduğuna açıklık getirdi. Onunkisi, toplumsal olgulara Durkheimcı bir ilginin ifade edilişi değil, sosyoloji için daha küçük-ölçekli bir odaklanmanın ilan edilişiydi.

Simmel, kendi sosyolojisinde etkileşimin önemi üzerine abartılı bir görüş benimsediği için birçokları, toplumsal gerçekliğin daha büyük-ölçekli yönleri onun hakkındaki derin kavrayışlarını görememişlerdir. Örneğin Simmel bazen, toplumu etkileşimle eşit tuttu: "Toplum... sadece, bu spesifik etkileşimlerin toplamının sentezi veya genel terimidir ... "Toplum, bu ilişkilerin genel toplamıyla özdeştir" (Simmel, 1907/1978:175). Bu tür ifadeler, onun etkileşime ilgisinin tekrar doğrulanmasıdır ancak göreceğimiz gibi Simmel, genel ve felsefi sosyolojilerinde çok daha büyük-ölçekli bir kültür kavrayışına olduğu kadar toplum kavrayışına da sahipti.

Etkileşim: Biçimler ve Tipler

Simmel'in ağırlıklı ilgilerinden biri, toplumsal etkileşimin *içeriğ*inden çok *biçim*iydi. Bu ilgi, Simmel'in felsefede Kantçı gelenekle özdeşleşmesinden kaynaklanıyordu, bu geleneğin içinde çoğu şey biçim ve içerik arasındaki farklılık açısından ele alınıyordu. Bununla birlikte, burada Simmel'in görüşü, oldukça basitti. Simmel'in bakış açısından dünya, sayısız olaylar, etkileşimler ve benzerlerinden oluşur. Gerçekliğin ("içerikler") bu labirentinin üstesinden gelmek için insanlar, gerçekliğe, tarzlar ve biçimler yükleyerek düzen verirler. Dolayısıyla eyleyen, şaşırtıcı bir dizi spesifik olay yerine sınırlı sayıda biçimle karşılaşır. Simmel'e göre sosyoloğun görevi, kesinlikle, meslekten olmayan kişinin yaptığını yapmak yani toplumsal gerçekliğe, daha özel olarak etkileşime sınırlı sayıda biçimler dayatmaktır böylece toplumsal gerçeklik daha iyi çözümlenebilir. Bu yöntembilimi, genel olarak, çok çeşitli spesifik etkileşimler içinde bulunan ortaklıkların seçilip çıkarılmasını kapsar. Örneğin, etkileşimin üstte yer alma ve

altta yer alma biçimleri, çok çeşitli ortamlarda, "devlette olduğu gibi dinsel bir topluluk içinde, ekonomik bir birliktelik içinde olduğu gibi bir sürü entrika içinde, bir aile içinde olduğu gibi okulda bulunur" (Simmel, 1908/1959b:317). Simmel'in en önemli çağdaş çözümleyicilerinden biri olan Donald Levine, Simmel'in biçimsel etkileşimsel sosyoloji yapma yöntemini şu şekilde betimler: "Onun yöntemi, akış içindeki dünyadan sınırlı, bitimli bir fenomeni seçmek; bu fenomeni oluşturan çokça öğeyi incelemek; bu fenomenin biçimini ortaya çıkararak onu oluşturan öğelerin uyumunun nedenini saptamaktır. İkinci olarak, Simmel, bu biçimin kökenlerini ve onun yapısal içerimlerini soruşturur (1971:xxxi). Daha özel olarak Levine, "biçimlerin", insan "birliktelikleri tarafından ortaya konulan tarzlar olduğu"nu belirtir (1981b:65).[1]

Simmel'in toplumsal etkileşimin biçimlerine gösterdiği ilgilere çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Örneğin Simmel, hiç yokken düzen dayatmakla ve en sonunda, toplumsal gerçekliğin karmaşıklıklarına meslekten olmayan kişinin dayattığından gerçekten de daha iyi bir düzen dayatmayan bir dizi alakasız araştırma üretmekle suçlanır. Bu eleştirilerin bazıları, sadece, Simmel'in etkileşimle ilgisi, biçimsel sosyolojisi üzerinde odaklandığımızda ve uyguladığı diğer sosyoloji tiplerini göz ardı ettiğimizde geçerlidir.

Bununla birlikte, Simmel'in biçimsel sosyolojiye yaklaşımını bazı savunma biçimleri vardır. Birincisi, Simmel'in kullandığı sayısız gerçek-yaşam örneklerinde yansıma bulduğu gibi biçimsel sosyoloji, gerçekliğe yakındır. İkincisi, Simmel, toplumsal gerçekliğe keyfi ve kesin kategoriler dayatmaz ancak bunun yerine biçimlerin toplumsal gerçeklikten çıkmasına olanak tanır. Üçüncüsü, Simmel'in yaklaşımı, toplumsal dünyanın tüm yönlerini içine alan genel bir kuramsal şema kullanmaz. Dolayısıyla Simmel, Talcott Parsons gibi bir kuramcıya bela olan bir kuramsal şemanın şeyleşmesinden kaçındı. Son olarak biçimsel sosyoloji, sosyolojinin çoğunun karakteristiği olan zayıf bir şekilde kavramlaştırılmış ampirizme engel olur. Simmel, ampirik "veri"yi kesinlikle kullandı, ama bu tutumu, toplumsal gerçekliğin şaşırtıcı dünyasına onun bir tür düzen dayatma çabasına göre geri plandadır.

Toplumsal Geometri

Simmel'in biçimsel sosyolojisinde en açık olarak, toplumsal ilişkilerin bir "geometri"sini geliştirme çabası görünür. Onun ilgilendiği geometrik sabitelerin ikisi, sayılar ve mesafedir (diğerleri, konum, değerlik, birinin kendisiyle-meşguliyeti ve simetri Levine, 1981b]).

Sayılar Simmel'in insanların sayılarının, etkileşimin niteliği üzerindeki etkisine duyduğu ilgi, ikili ile üçlü arasındaki farklılıkla ilgili tartışmasında görülebilir.

İkili ve Üçlü Simmel'e (1950) göre *ikili* (iki-kişilik grup) ile *üçlü* (üç-kişilik grup) arasında son derece önemli bir farklılık vardır. Üçüncü kişinin eklenmesi, radikal ve temel bir değişime neden olur. Üyeleri üçün üzerine çıkarmak, hiçbir yerde üçüncü üyeyi eklemekle yaklaşık aynı etkiye sahip olmaz. Tüm diğer gruplardan farklı olarak ikili, ilgili iki bireyin ötesinde bir anlam kazanmaz. İkili içinde bağımsız bir grup yapısı yoktur; grubun, iki ayrılabilir bireyden daha fazla hiçbir şeyi yoktur. Dolayısıyla

1 Etkileşimin spesifik durumunda içerikler, "insanları birbirleriyle birlikte olmaya yönelten dürtüler, amaçlar ve fikirler"dir (Levine, 1981b:65).

ikilinin her üyesi, yüksek düzeyde bir bireysellik sürdürür. Birey, grubun düzeyine indirgenmez. Bu, üçlü içindeki durum değildir. Üçlü, ilgili bireylerin ötesinde bir anlam elde etme olanağına sahiptir. Üçlüde, ilgili bireylerden daha fazlasının olması muhtemeldir. Üçlünün, bağımsız bir grup yapısı geliştirmesi olasıdır. Sonuç olarak üyelerin bireyselliklerine daha büyük bir tehdit vardır. Üçlü, üyeler üzerinde genel bir düzleştirme etkisine sahip olabilir.

Gruba üçüncü bir kişinin eklenmesiyle birtakım yeni toplumsal roller mümkün olur. Örneğin üçüncü kişi, grup içindeki anlaşmazlıklarda hakem veya arabulucu rolü oynayabilir. Böylece üçüncü kişi, diğer ikisi arsındaki anlaşmazlığı, kendi yararı için kullanabilir veya diğer iki taraf arasında rekabet konusu haline gelebilir. Üçüncü üye, üstünlük kazanmak için (böl ve yönet) diğer ikisi arasındaki çatışmayı kasten teşvik edebilir. Böylece, bir tabakalaşma sistemi ve bir otorite yapısı ortaya çıkabilir. İkiliden üçlüye geçiş, bireylerden ayrılmış bir hale gelebilen ve onların üzerinde egemen olabilen toplumsal yapıların gelişimi için gereklidir. Bu tür bir olasılık, ikili içinde varolmaz.

İkiliden üçlüye geçiş, giderek büyüyen gruplar ve en sonunda toplumlar ortaya çıktıkça devam eder. Bu büyük toplumsal yapılar içinde birey, toplumun yapısından giderek daha fazla ayrılır, gitgide daha fazla yalnız, yalıtılmış ve parçalanmış hale gelir. Bu durum, sonunda, bireyler ile toplumsal yapılar arasında diyalektik bir ilişkiyle sonuçlanır: "Simmel'e göre toplumsallaşmış birey her zaman topluma yönelik ikili bir ilişki içinde bulunur: birey, toplumla birleşir, yine de ona karşı koyar. ... Birey, belirlenir ancak belirler, etki altındadır ancak kendi kendine harekete geçer" (Coser, 1965:11). Buradaki çelişki şudur, "toplum, bireyselliğin ve özerkliğin ortaya çıkışına olanak tanır ancak aynı zamanda onu engeller" (Coser, 1965:11).

Grup Büyüklüğü Daha genel bir düzeyde Simmel'in (1908/1971a) grup *büyüklüğü*nün etkisine yönelik ikircikli tutumu bulunmaktadır. Diğer taraftan Simmel, grubun veya toplumun büyümesinin bireysel özgürlüğü artırdığı şeklindeki görüşü kabul etmiştir. Küçük bir grup veya toplumun, bireyi tamamen denetlemesi olasıdır. Bununla birlikte daha büyük bir toplumda bireyin, bir dizi gruba katılması olasıdır; bunlardan her biri, bireyin tüm kişiliğinin yalnızca küçük bir kısmını denetler. Başka bir ifadeyle "*Bireyselliğin varlığı ve eylemi, genel olarak, bireyi kuşatan toplumsal çevrenin genişlediği derecede artar*" (Simmel, 1908/1971a:252). Bununla birlikte Simmel, daha büyük toplumların, en sonunda bireysel özgürlüğü tehdit eden bir dizi sorun yarattığı şeklindeki görüşü benimsedi. Örneğin o, kitleleri, en basit olan bir fikrin egemenliği altında görür. Bir kitlenin fiziksel yakınlığı, insanları kolay etkilenebilir hale getirir ve onların basit fikirleri izlemeleri, düşüncesiz, duygusal eylemlere girmeleri ihtimalini artırır.

Simmel'in etkileşim biçimlerine ilgileri açısından belki de en önemlisi şudur; artan büyüklük ve farklılaşma, bireyler arasındaki bağları zayıflatma ve onların yerine çok daha mesafeli, kişisel olmayan ve parçalı ilişkileri geçirme eğilimi gösterir. Çelişkili bir şekilde, bireyi özgürleştiren büyük grup eşzamanlı olarak bireyselliği tehdit eder. Simmel'in, bireylerin, kitle toplumunun tehditlerinin üstesinden gelmelerinin bir yolunun, aile gibi küçük grupların içinde bulunmaları olduğu şeklindeki inancı da çelişkilidir.

Mesafe Simmel'in toplumsal geometriye gösterdiği ilgilerden biri de *mesafe*ydi. Levine, Simmel'in toplumsal ilişkilerde mesafenin rolü üzerine görüşlerinin iyi bir özetini sunar: "*Biçimlerin özellikleri ve şeylerin anlamları, bireyler ile başka bireyler veya şeyler arasındaki görece mesafelerin bir işlevidir*" (1971:xxxiv). Mesafeye duyulan bu ilgi, Simmel'in eserlerinin çeşitli yerlerinde kendini gösterir. Bunu, iki farklı bağlamda tartışacağız -Simmel'in hacimli *Para Felsefesi*'nde (*The Philosophy of Money*) ve onun en zeki denemelerinden biri olan "Yabancı"da.

Simmel, *Para Felsefesi*'nde (1907/1978), kendisinin para çözümlemesinin temeli olarak hizmet eden değer hakkında —ve şeyleri neyin değerli kıldığı konusunda— bazı genel ilkeler açıkladı. Bu eseri bu bölümde daha sonra ayrıntılı olarak ele aldığımız için burada konuyu sadece kısaca tartışmaktayız. Temel görüş, bir şeyin değerini, eyleyenle arasındaki mesafenin belirlediğidir. Bir şey çok yakınsa ve elde etmek çok kolaysa veya çok uzaksa ve elde etmek çok zorsa değerli değildir. Sadece büyük bir çabayla elde edilebilen nesneler en değerli olanlardır.

Ayrıca mesafe, Simmel'in, ne çok yakın ne de çok uzak olan bir eyleyen tipi hakkında bir denemesi olan "Yabancı"da (1908/1971b; McVeigh ve Sikkink, 2005; Tabboni, 1995) merkezi bir rol oynar. Eğer o, çok yakın olsaydı artık, bir yabancı olmayacaktı ancak çok uzak olsaydı, artık, grupla herhangi bir temas kurmayı kesecekti. Yabancının grup üyeleriyle girdiği etkileşim, yakınlık ve mesafenin bir birleşimini kapsar. Yabancının grupla arasındaki özgün mesafesi, onun üyelerle bir dizi alışılmadık etkileşime girmesine olanak verir. Örneğin, yabancı, grup üyeleriyle ilişkilerinde daha nesnel olabilir. O, bir yabancı olduğu için diğer grup üyeleri ona güven duygularını ifade etmeyi daha tatminkâr bulurlar. Bu veya başka biçimlerde, yabancı ile grup üyeleri arasında bir eşgüdüm tarzı ve tutarlı etkileşim ortaya çıkar. Yabancı, grubun organik bir üyesi haline gelir. Ancak Simmel, sadece, yabancıyı bir toplumsal tip olarak kavramadı o, aynı zamanda, yabancılığı, toplumsal etkileşimin bir biçimi olarak da kavradı. Yakınlık ve mesafenin bir birleşimini kapsayan bir yabancılık düzeyi, tüm toplumsal ilişkilere hatta en yakın olanlara dâhildir. Dolayısıyla her etkileşim içinde bulunan yabancılık derecesini keşfetmek için çok çeşitli spesifik etkileşimleri inceleyebiliriz.

Her ne kadar geometrik boyutlar, Simmel'in birtakım tiplerine ve biçimlerine dâhil olsa da onlara geometriden çok daha fazlası dâhildir. Tipler ve biçimler, Simmel'in çok çeşitli etkileşim tarzlarını daha iyi anlamak için kullandığı inşalardır.

Toplumsal Tipler

Simmel'in tiplerinden biri olan yabancıyla yukarıda karşılaştık; diğer toplumsal tipler, cimri, savurgan, maceracı ve soyluyu kapsar. Bu alanda bu düşünce tarzını göstermek için bu tiplerden biri olan yoksul üzerinde odaklanacağız.

Yoksul Başka insanlar tarafından yardım yapılan olarak veya en azından o yardımı hakeden olarak yoksul Simmel'in eserlerinde tiplerin tanımlandığı gibi toplumsal ilşkiler açısından tanımlandı. Burada Simmel, oldukça açık olarak, *yoksulluğu*, paranın bir miktarıyla veya daha doğrusu bir miktarının olmayışıyla tanımlayan bir görüş savunmadı.

Simmel, karakteristik ilişkiler ve etkileşim tarzları açısından yoksul üzerinde odaklandığı halde "Yoksul" (1908/1971c) denemesini yoksul ve yoksullukla ilgili çok çeşitli ilginç anlayışlar geliştirmek için bir fırsat olarak değerlendirdi. Her denemede çokça anlayış ortaya koymak Simmel'in bir karakteristiğiydi. Gerçekten de bu deneme, onun ün kazanacak büyük iddialarından biriydi. Örneğin Simmel bir dizisinin karşılıklı hak ve yükümlülüğün, muhtaç ile yardım eden arasındaki ilişkiyi tanımladığını ileri sürdü. Muhtacın, yardım alma hakkı vardır ve bu hak, yardım almayı daha az acı verici hale getirir. Tersine, yardım edenin, muhtaca yardım etme yükümlülüğü vardır. Simmel, yoksula toplum tarafından yapılan yardımın, sistemi desteklemeye yarar sağladığı şeklindeki görüşü de benimsedi. Toplum, yoksula yardımı gerekli görür "böylece yoksullar, toplumun aktif ve tehlikeli düşmanları haline gelmezler ve onların nesillerinin bozulması engellenir" (Simmel, 1908/1971c:154). Dolayısıyla yoksullara yardım, kendi başına yoksullar için olduğundan daha fazla toplum içindir. Devlet burada kilit bir rol oynar ve Simmel'in gördüğü gibi, yardım etme mekanizması daha fazla bürokratikleştikçe yoksullara yaklaşım, giderek daha fazla kişisellikten uzaklaşmaktadır.

Simmel, yoksullukla ilgili görececi bir görüşe de sahipti; yani, yoksullar basitçe toplumun en altında bulunanlar değildir. Yoksulluk, bu görüş açısından *tüm* toplumsal tabakalarda bulunur. Bu kavram, daha sonraki sosyolojik *görece yoksunluk* kavramının habercisi oldu. Eğer üst sınıfların üyeleri olan insanlar, eşdeşlerinden daha azına sahiplerse, kendilerini onlarla karşılaştırarak yoksul olduklarını hissetmeleri olasıdır. Bu nedenle, yoksulluğu yok etmeyi amaçlayan hükümet programları asla başarılı olamaz. En altta olanlar, yükseltilseler bile, tabakalaşma sisteminin farklı yerlerinde bulunan birçok insan, kendilerini eşdeşleriyle karşılaştırarak hâlâ yoksul olduklarını düşüneceklerdir.

Toplumsal Biçimler

Simmel, toplumsal tipleri olduğu gibi, alışveriş, çatışma, fahişelik ve sosyalliği kapsayan çok çeşitli toplumsal biçimi inceledi. Simmel'in, toplumsal biçimler üzerindeki çalışmasını, onun egemenlikle ilgili yani üstte yer almayla ve altta yer almayla ilgili tartışması aracılığıyla açıklayabiliriz.

Üstte Yer Alma ve Altta Yer Alma Üstte yer almanın ve altta yer almanın karşılıklı bir ilişkisi vardır. Lider, başkalarının düşüncelerini ve eylemlerini tümüyle belirlemek istemez. Aksine, lider, altta yer alanlardan ya pozitif olarak ya da negatif olarak tepki göstermelerini bekler. Ne bu ne de herhangi bir başka etkileşim biçimi, karşılıklı ilişkiler olmadan yaşayabilir. En baskıcı egemenlik biçimi içinde bile, altta yer alanların, en azından bir derece kişisel özgürlükleri vardır.

Çoğu insan açısından üstte yer alma, altta yer alanların bağımsızlıklarını tamamen ortadan kaldırmaya yönelik bir çabayı kapsar ancak Simmel'e göre böyle bir durum olsaydı, toplumsal bir ilişkinin varlığı son bulurdu.

Simmel'e göre bir kimse, bir bireyin, bir grubun veya nesnel bir kuvvetin altında yer alabilir. Tek bir bireyin liderlik yapması, genel olarak ya lideri destekleyen ya da ona muhalif olan, sıkı bağlara sahip bir gruba yol açar. Bu tür gruplarda muhalefet ortaya çıktığında bile taraflar aynı yüksek gücün altında bulundukları için ihtilaf daha

kolay çözülebilir. Bir çoğunluk yönetiminde altta yer almanın çok eşitsiz etkileri olabilir. Bir taraftan, çoğunluk tarafından nesnel yönetim, grup içinde birliğe, bir bireyin daha keyfi yönetiminden daha fazla yol açar. Diğer taraftan, altta yer alanlar, bir lider tarafından kişisel ilgi görmezlerse onlar arasında düşmanlığın ortaya çıkması olasıdır.

Simmel'e göre nesnel bir ilkeye dayalı bir düzende, muhtemelen insan ilişkilerinin ve toplumsal etkileşimlerin ortadan kaldırılması nedeniyle altta yer alma, en saldırgan halde bulunur. İnsanlar, kendisini etkileme yeteneklerinin olmadığı, kişisel olmayan bir hukuk tarafından belirlendiklerini düşünürler. Simmel, bir bireyin altında yer almayı daha özgür ve daha kendiliğinden olarak gördü: "Yasalara itaatin tümünün, mekanik ve edilgen yönlerinin olmasıyla karşılaştırıldığında bir kişinin altında yer alma, özgürlük ve onur öğesi barındırır" (1908/1971d:115). Daha da kötüsü, Simmel'in "altta yer almanın, küçük düşürücü bir şekilde kaba ve koşulsuz türü" olarak gördüğü, nesnelerden (örneğin ikonlar) altta yer almaktır" (1908/1971d:115). Bireye bir şey egemen olduğu için "o, kendisini, tam olarak şey kategorisinin seviyesine düşürür" (Simmel, 1908/1971d:117).

Toplumsal Biçimler ve Simmel'in Daha Büyük Sorunsalı Guy Oakes (1984), Simmel'in biçimler tartışmasının, nesnel ve öznel kültür arasında giderek artan boşluk üzerinde odaklanan onun temel sorunsalıyla bağlantısını kurdu. Oakes, şu görüşle başlar; "Simmel'e göre nesnelliğin keşfedilmesi -şeylerin öznel veya psikolojik kökenlerinden bağımsızlıkları-, Batının kültürel tarihindeki en büyük başarımdı" (Oakes, 1984:3). Simmel'in bu nesnelliğe değinme tarzlarından biri, biçimleri tartışmasıdır ancak bu tür biçimselleştirme ve nesneleştirme gerekli ve arzu edilir olduğu halde oldukça arzu edilmez hale gelebilirler:

> Bir taraftan, biçimler, yaşamın enerjileri ve ilgilerinin ifade edilmesinin gerekli koşullarıdır. Diğer taraftan bu biçimler giderek daha fazla, yaşamdan bağları kopmuş ve uzaklaşmış hale gelirler. Bu meydana geldiğinde, yaşam süreci ile içinde onun ifade edildiği biçimlenimler arasında bir çatışma meydana gelir. En sonunda bu çatışma, yaşam ile biçim arasındaki ilişkiyi hükümsüz bırakmakla tehdit eder ve böylelikle içinde yaşam sürecinin, özerk yapılar halinde gerçekleşebileceği koşulları tehdit eder.
>
> (Oakes, 1984:4)

Toplumsal Yapılar

Simmel, toplumun büyük-ölçekli yapıları hakkında doğrudan görece az şey söyledi. Aslında kimi zaman etkileşim tarzları üzerinde odaklanması dikkate alındığında toplumsal gerçekliğin bu düzeyinin varolduğunu kabul etmedi. Bunun iyi bir örneği, Simmel'in *toplum*u tanımlama çabasında bulunabilir; onun bu çabası, Emile Durkheim'ın temsil ettiği, toplumun gerçek, maddi bir varlık olduğu şeklindeki gerçekçi görüşü reddetti. Lewis Coser şunu belirtir; "Toplumu bir şey veya bir organizma olarak görmedi" (1965:5). Simmel, toplumun, yalıtılmış bireylerin bir toplamından başka bir şey olmadığı şeklindeki nominalist kavrayıştan da rahatsızdı. Toplumu, bir dizi etkileşim olarak kavramasıyla bir orta yol benimsedi (Spykman, 1925/1966:88). "*Toplum*, 'etkileşim'le bağlantısı kurulan birtakım bireylerin adıdır" (Simmel, aktaran Coser, 1965:5).

Simmel, bu etkileşimci görüşü açıkça belirttiği halde eserlerinin çoğunda, toplum sanki gerçek bir maddi yapıymış gibi gerçekçi bir tutum sergiledi. Yani böylece Simmel'in eserlerinde toplumsal-yapısal düzeyde temel bir çelişki bulunur. Simmel şunu belirtmiştir; "Toplum, bireyin ötesine geçer ve kendi yasalarını izleyen kendi hayatını yaşar. Ayrıca toplum, tarihsel, zorunlu bir katılıkla bireyin karşısına çıkar" (1908/1950a:258). Coser, Simmel'in düşüncesinin bu yönünü yakalamaktadır: "Bireyüstü büyük yapılar —devlet, klan, aile, kent veya sendika—, özerklik ve kalıcılık elde etmelerine ve sanki yabancı güçlermiş gibi bireyin karşısına çıkmalarına rağmen bu etkileşimin billurlaşmaları haline gelirler" (1965:5). Rudolph Heberle de özde aynı noktaya değinir: "Bir kimse, Simmel'in toplumu yapısal etmenlerin bir etkileşimi olarak şeklindeki izlenimden, insanların, canlı veya istekli eyleyenlerden çok edilgen nesneler olarak ele alındığı şeklindeki izlenimden güçbela kaçınabilir" (1965:117).

Bu çelişkinin çözümü, Simmel'in toplumla ilişkili etkileşimci bir görüşe bağlı kalma eğilimini içeren biçimsel sosyolojisi ile toplumu, bağımsız, zorlayıcı toplumsal bir yapı olarak görme eğilimini içeren tarihsel ve felsefi sosyolojileri arasındaki farklılıkta yatar. Bu sonraki sosyolojilerde Simmel, toplumu, kendisini kaygılandıran nesnel kültürün gelişiminin daha geniş sürecinin bir parçası olarak gördü. Nesnel kültür, en iyi şeklide, kültürel alanın bir parçası olarak görüldüğü halde Simmel, büyük-ölçekli toplumsal yapıların gelişimini bu sürecin bir parçası olarak ele aldı. Simmel'in, toplumsal yapıların büyümesini, nesnel kültürün yayılmasıyla ilişkilendirmesi, şu açıklamasında belirgindir: "Fenomenleri, giderek daha fazla, kişisel olmayan öğeleri içeren ve bireylerin öznel tümlüğünü giderek daha az içine alan kültürümüzün artan nesneleşmesi... de sosyolojik yapıları kapsar" (1908/1950b:318). Toplum ile nesnel kültür arasındaki ilişkiyi aydınlatmaya ek olarak bu açıklama, bizi Simmel'in toplumsal gerçekliğin kültürel düzeyi üzerindeki düşüncelerine götürür.

Nesnel Kültür

Simmel'in tarihsel ve felsefi sosyolojisinin odak noktalarından biri, toplumsal gerçekliğin kültürel düzeyi veya onun "nesnel kültür" olarak adlandırdığı şeydir. Simmel'e göre insanlar, kültürü üretirler ancak toplumsal gerçekliği şeyleştirme yetenekleri nedeniyle kültürel dünya ve toplumsal dünya kendi bağımsız hayatlarına, onları yaratmış olan ve günlük olarak yeniden yaratan eyleyenleri giderek daha fazla egemenlikleri altına alan hayatlara sahip olurlar. "[Bireysel] öznel psişe ve onun arzuları ve duyarlılıkları ile giderek daha az teması olan, kendi kendine yeten bir dünyada kültürel nesneler birbiriyle daha fazla bağlantılı hale gelirler" (Coser, 1965:22). İnsanlar, kültürü yaratma ve yeniden yaratma kapasitesini her zaman sürdürdükleri halde tarihin kültür açısından uzun-dönem eğilimi, eyleyen üzerinde daha fazla zorlayıcı kuvvet uygulamaktır.

> Nesnel kültürün, ondokuzuncu yüzyıl süresince gelişen [bireysel] öznel kültür üzerinde hâkim olması... bu uyuşmazlığın durmadan büyüdüğü görülür. Nesnel kültür her gün daha da büyümektedir ancak birey zihni, sadece, bu kültürden kendisini daha fazla uzaklaştırarak ve daha yavaş bir tempoda kendi kültürünü geliştirerek kendi gelişiminin biçimlerini ve içeriğini zenginleştirebilir.
>
> (Simmel, 1907/1978:449)

Simmel eserlerinin birçok yerinde, nesnel kültürün birtakım bileşenlerini örneğin aletler, taşıma araçları, bilimin ürünleri, teknoloji, sanatlar, dil, entelektüel alan, geleneksel bilgelik, dinsel dogma, felsefi sistemler, yasal sistemler, ahlaki kodlar ve idealleri (örneğin "anavatan") saptadı. Nesnel kültür, çeşitli biçimlerde büyümekte ve yayılmaktadır. Birincisi, modernleşmeyle birlikte onun mutlak büyüklüğü artar. Bu durum, kültürel alanın çoğu başka boyutu için bir ölçüde geçerli olduğu halde en katlanarak büyüyen bilimsel bilgi örneğinde en bariz biçimde görülebilir. İkincisi, kültürel alanın farklı bileşenlerinin sayısı da artar. Son olarak ve belki de en önemlisi, giderek daha fazla bireylerin denetimlerinin ötesine geçen, her zamankinden daha güçlü olan ve kendi kendine yeten bir dünyada kültürel dünyanın çeşitli öğeleri, her zamankinden daha fazla iç içe geçer (Oakes, 1984:12). Simmel, sadece, nesnel kültürün büyümesini betimlemekle ilgilenmedi aynı zamanda ondan rahatsız oldu: "Çağdaş dünyada bireyin etrafını saran ve onu durmadan etkisi altına alan şaşırtıcı sayıda ve çeşitlilikte insan ürünü, Simmel'i —bunalıma sokmadıysa bile— derinden etkiledi (Weingartner, 1959:33).

Simmel'i en çok kaygılandıran şey, nesnel kültürün büyümesinin, bireysel kültür için ortaya koyduğu tehditti. Simmel'in kişisel sempatisi, bireysel kültürün egemen olduğu bir dünyaya yönelikti ancak böyle bir dünyanın olanaklılığını giderek daha az olası gördü. Simmel bunu, "kültürün trajedisi" olarak betimledi. (*Para Felsefesi*'yle ilgili tartışmada bunu yorumlayacağım.) Simmel'in nesnel kültürün, bireysel öznel kültür üzerindeki büyümesiyle ilgili özgül çözümlemesi basitçe, yaşamın tümüne egemen olan genel bir ilkenin bir örneğidir: "Bir şeyin bireysel parçalarının değeri azaldığı ölçüde onun toplam değeri artar" (1907/1978:199).

Simmel'in nesnel kültür hakkındaki genel argümanını, etkileşim biçimleriyle ilgili onun daha temel çözümlemesiyle ilişkilendirebiliriz. Simmel, en çok bilinen denemelerinden biri olan "Metropol ve Zihinsel Yaşam"da (1903/1971) modern kentte meydana gelen etkileşim biçimlerini çözümledi (Vidler, 1991). Modern metropolü, nesnel kültürün "sahici arenası" ve bireysel kültürün gerileyişi olarak gördü. Para ekonomisinin hâkimiyet sahnesidir ve Simmel'in sıklıkla açığa kavuşturduğu gibi, paranın, insan ilişkilerinin doğası üzerinde derin bir etkisi vardır. Paranın yaygın kullanımı, yaşamın tüm alanlarında hesaplanabilirliğin ve rasyonelliğin vurgulanmasına neden olur. Dolayısıyla sahici insan ilişkileri azalır ve toplumsal ilişkiler, bıkkın ve mesafeli bir tutumun egemenliğine girme eğiliminde olur. Küçük kasabayı, daha fazla duyarlılık ve duygusallık karakterize ettiği halde modern kenti, para ekonomisinin gereksinim duyduğu hesaplanabilirlikle eşleşen sığ bir entelektüellik karakterize eder. Kent, işbölümünün de merkezidir ve gördüğümüz gibi, uzmanlaşma, sürekli-büyüyen bir nesnel kültürün üretilmesinde merkezi bir rol oynar ve bireysel kültürde bunun karşılığı olan bir gerileme görülür. Kent, içinde neredeyse herkesin, duygusuz hesaplanabilirliği vurgulayanlara indirgendiği "berbat bir düzleştirici"dir. Nesnel kültürün büyümesi karşısında bireyselliği sürdürmek gittikçe daha da zorlaşmaktadır (Lohmann ve Wilkes, 1996).

Simmel'in kent hakkındaki denemesinde (onun eserlerinde başka birçok yerde olduğu gibi), bu modern gelişmenin özgürleştirici etkisini tartıştığı da belirtilmelidir. Örneğin, Simmel, insanların modern kentte, küçük kasabanın sıkı toplumsal sınırları

içinde olduklarından daha özgür olduklarını vurgular. Simmel'in *Para Felsefesi* kitabına ayrılan bir sonraki kısmın sonunda modernliğin özgürleştirici etkisiyle ilgili düşünceleri hakkında daha fazlası söylenmektedir.

Bu esere geçmeden önce, Simmel'in sosyolojinin gelişimi üzerindeki etkisiyle ilgili birçok ironiden birinii belirtmek gerekir; onun mikro-çözümleyici eseri kullanılmaktadır ancak bu eserin daha geniş içerimleri neredeyse tamamen unutulmaktadır. Simmel'in alışveriş ilişkileri hakkındaki eserini örnek olarak ele alalım. Simmel, alışverişi, etkileşimin "en saf ve en gelişmiş türü" olarak gördü (Simmel, 1907/1978:82). Tüm etkileşim biçimleri, bir derece fedakârlıkta bulunmayı kapsadığı halde bu gereklilik en açık olarak alışveriş ilişkilerinde ortaya çıkar. Simmel, tüm toplumsal alışverişlerin "kar ve zarar"ı kapsadığını düşündü. Bu tür bir yönelim, Simmel'in mikrososyolojik eseri için ve özel olarak onun büyük ölçüde mikro-yönelimli alışveriş kuramının gelişimi için son derece önemliydi. Bununla birlikte, alışveriş hakkındaki düşünceleri, para hakkındaki geniş kapsamlı eserinde de ifade edildi. Simmel'e göre para, alışverişin en saf biçimidir. Bir nesne başka biriyle değiştirildiğinde döngünün sona erdiği bir takas ekonomisinin tersine paraya dayanan bir ekonomi, sonsuz bir alışveriş dizisine olanak verir. Bu olanak Simmel açısından son derece önemlidir çünkü toplumsal yapıların ve nesnel kültürün yaygın bir şekilde gelişiminin temelini sağlar. Bundan dolayı, bir alışveriş biçimi olarak para Simmel'e göre modern şeyleşmiş toplumsal bir yapı içinde insanların yabancılaşmasının temel nedenini temsil eder.

Simmel'in, alışverişle ilgili küçük-ölçekli sosyolojik biçimleri, kendi bütünlüğü içinde modern toplumun gelişimiyle ilişkilendirmesinde onun kenti ve alışverişi ele alışı açısından düşüncesinin inceliği görülebilir. Bu bağlantı, onun spesifik denemelerinde (özellikle Simmel, 1991) bulunabileceği halde en açık biçimiyle *Para Felsefesi*'nde bulunur.

Para Felsefesi

Para Felsefesi (1907/1978), Simmel'in düşüncesinin ne kadar geniş ve kapsamlı olduğunu çok iyi gösterir (Dellem, 2003). Bu eser, Simmel'in, en azından, mikrososyoloji hakkındaki denemelerinden dolayı hakettiği kadar tanınmayı genel kuramından dolayı hakettiği kesin olarak gösterir. Söz konusu denemelerin birçoğu, onun genel kuramının spesifik görünümleri olarak görülebilir.

Başlık, Simmel'in odak noktasının para olduğunu açığa kavuşturduğu halde bu fenomene merakı, daha geniş bir dizi kuramsal ve felsefi ilgisinin bir parçasıydı. Örneğin, Simmel'in, genel değer konusuyla ilgilendiğini ve paranın, değerin basitçe spesifik bir biçimi olarak anlaşılabileceğini daha önce gördük. Simmel, başka bir düzeyde, kendi başına parayla değil paranın eyleyenlerin "iç dünya"sı gibi ve bir bütün olarak nesnel kültür gibi geniş ölçekli fenomenler üzerindeki etkisiyle ilgilendi. Ayrıca başka bir düzeyde parayı, "alışveriş, sahiplik, açgözlülük, aşırılık, kinizm, bireysel özgürlük, yaşam tarzı, kültür, kişiliğin değeri ve benzeri"ni (Siegfried Kracauer, aktaran Bottomore ve Frisby, 1978:7) kapsayan yaşamın çeşitli başka bileşenleri ile bağlantısı olan spesifik bir fenomen olarak gördü. Son ve en genel olarak Simmel, parayı, yaşamın bütününü anlamamıza yardımcı olabilen, yaşamın spesifik bir bileşeni

olarak gördü. Tom Bottomore ve David Frisby'nin ifade ettiği gibi Simmel, "çağın ruhunun bütününü, kendisinin para çözümlemesinden" çıkarmaktan daha azını amaçlamadı (1978:7).

Para Felsefesi'nin Karl Marx'ın eserleriyle ortak yönü çoktur. Simmel, Marx gibi, para ekonomisinin yarattığı sorunlar ve kapitalizm üzerinde odaklandı. Yine de, bu ortak zemine karşın farklılıklar çok büyüktür. Örneğin Simmel, kendi döneminin ekonomik sorunlarını basitçe, daha genel kültürel sorun olan nesnel olanın öznel olandan yabancılaşmasının spesifik bir görünümü olarak gördü (Poggi, 1993). Marx'a göre bu sorunlar, kapitalizme özgüdür ancak Simmel'e göre evrensel bir trajedinin -nesnel kültürün büyümesi karşısında bireyin artan güçsüzlüğü- parçasıdır Marx'ın çözümlemesi, tarihsel olarak özgüldür oysa Simmel'in çözümlemesi, insan tarihinin akışından ebedi doğruluklar çıkarmayı amaçlar. Frisby'nin söylediği gibi "*Para Felsefesi*'nde... olmayan şey... para ilişkilerinin tarihsel sosyolojisidir" (1984:58). Çözümlemelerindeki bu farklılaşma, Simmel ile Marx arasındaki son derece önemli bir siyasal farklılıkla ilişkiliydi. Marx, ekonomik sorunları zamanla-sınırlı, kapitalist toplumun ürünü olarak gördüğü için bu sorunların en sonunda çözülebileceğine inandı. Bununla birlikte Simmel, temel sorunların insan yaşamının doğasında bulunduğunu düşündü ve gelecekte iyileşme umudu görmedi. Aslında Simmel sosyalizmin, durumu iyileştirme yerine *Para Felsefesi*'nde tartışılan türden sorunları artıracağına inandı. Marx'ın kuramıyla bazı özsel benzerliklere karşın Simmel'in düşüncesi, Weber'in düşüncesine ve onun hem modern dünyayla hem de onun geleceğiyle ilgili fikri açısından "demir kafes"ine daha yakındır..

Para Felsefesi, paranın ve değerin genel biçimleriyle ilgili bir tartışmayla başlar. Daha sonra bu tartışma, paranın, eyleyenlerin "iç dünya"sı üzerindeki ve genel olarak kültür üzerindeki etkisini ele alır. Bu argümanın çok karmaşık olması nedeniyle burada sadece en önemli noktaları vurgulanmaktadır.

Para ve Değer

Daha önce kısaca tartıştığımız gibi, Simmel'in eserin başındaki ilgileri, para ile değer arasındaki ilişkidir (Kamolnick, 2001). Genel olarak, Simmel, insanların nesneleri üreterek, kendilerini nesnelerden ayırarak ve böylece "meafe, engeller, zorluklar"ın üstesinden gelmeye çalışarak değer yarattıklarını ileri sürdü (Simmel, 1907/1978:66). Bir nesneyi elde etmedeki zorluk arttıkça onun değeri de artar. Bununla birlikte, elde etme zorluğunun "alt ve üst sınırlar"ı vardır (Simmel, 1907/1978:72). Genel ilke, şeylerin değerinin, insanların kendilerini nesnelerden uygun bir şekilde uzaklaştırma yeteneklerinden geldiğidir. Çok yakın olan, çok kolayca elde edilen şeyler, çok değerli değillerdir. Bir şeyin değerli kabul edilmesi için bir çaba gereklidir. Tersine çok uzak, çok zor veya elde edilmesi neredeyse olanaksız olan şeyler de çok değerli değillerdir. Elde edilmelerine yönelik çabalarımızın tümüne olmasa bile çoğuna karşı koyan şeyler, bizim için değerli olmayı sürdürmez. En değerli şeyler, çok uzak ya da çok yakın değillerdir. Bir nesneyle eyleyen arasındaki mesafeyle ilişkili etmenler arasında, bir nesneyi elde etmenin aldığı zaman, onun azlığı, onu edinmekle ilişkili zorluklar ve onu edinmek için başka şeylerden vazgeçmeye duyulan gereksinim bulunmaktadır. İnsanlar kendilerini, çok kolaylıkla olmasa da edilebilir olan nesnelerle uygun bir mesafeye yerleştirmeye çalışırlar.

Simmel, bu genel değer bağlamı içinde parayı tartıştı. Para, ekonomik alan içinde hem nesnelerle insanlar arasında mesafe yaratmaya hem de bu mesafenin üstesinden gelmek için araçlar sağlamaya hizmet eder. Modern bir ekonomi içinde nesnelere yüklenen para değeri, onlarla bizim aramıza belirli bir mesafe koyar; onları, kendi paramız olmadan elde edemeyiz. Parayı, dolayısıyla nesneleri elde etmedeki zorluk, onları değerli kılar. Aynı zamanda, yeterli para elde ettiğimizde kendimiz ile nesneler arasındaki mesafenin üstesinden gelebiliriz. Bu nedenle para, insanlar ile nesneler arasında mesafe yaratmakla ilgili ve böylece bu mesafenin üstesinden gelmenin araçlarını sağlamakla ilgili ilginç işlevi yerine getirir.

Para, Şeyleşme ve Rasyonelleşme

Para, değer yaratma sürecinde piyasanın, modern ekonominin ve en sonunda modern (kapitalist) toplumun gelişiminin temelini sağlar (Poggi, 1996). Para, bu oluşumların, eyleyenin dışında ve onun üzerinde zorlayıcı olan bağımsız bir varlık kazanmalarının araçlarını sağlar. Bu durum, eski topluma tersti çünkü eski toplumda takas veya ticaretin, para ekonomisinin kendine özgü sonucu olan şeyleşmiş dünyaya yol açması mümkün değildi. Para, bu gelişmeye çeşitli biçimlerde imkân verir. Örneğin Simmel, paranın, "uzun-dönem hesaplar, büyük-ölçekli girişimler ve uzun-vadeli krediler"e olanak sağladığını ileri sürdü (1907/1978:125). Daha sonra Simmel şunu söyledi, "para... en nesnel pratikleri, en mantıklı, tamamen matematiksel normları, kişisel olan her şeyden mutlak özgürlüğü... geliştirmiştir" (1907/1978:128). Simmel, bu şeyleşme sürecini, zihnin kendisini nesnelerde somutlaştırmasının ve sembolleştirmesinin aracı olan daha genel sürecin sadece bir parçası olarak gördü. Bu somutlaştırmalar, bu yapılar, şeyleşmiş hale gelir ve eyleyenler üzerinde denetleyici bir kuvvet uygular.

Para sadece, şeyleşmiş bir toplumsal dünyanın yaratılmasına yardımcı olmaz aynı zamanda bu toplumsal dünyanın artan rasyonelleşmesine katkıda bulunur (Deutschmann, 1996; B. Turner, 1986). Bu, Simmel'in, Weber'le paylaştığı ilgilerden bir başkasıydı (D. Levine, 2000). Bir para ekonomisi, niteliksel etmenlerden çok niceliksel etmenlerin vurgulanışını teşvik eder:

> Nicelik kategorisinin, nitelik kategorisinden giderek daha baskın olmasını veya daha kesin bir şekilde niteliğin, niceliğin içinde erime, nitelikten giderek daha fazla öğeyi uzaklaştırma, onlara sadece spesifik hareket biçimleri atfetme ve spesifik olarak, bireysel olarak ve niteliksel olarak belirlenen her şeyi, az ya da çok, küçük ya da büyük, dar ya da geniş, bu renksiz öğelerin sadece rakamsal belirlenime açık olan renksiz öğelerin ve farkındalıkların azlığı veya çokluğu, küçüklüğü ya da büyüklüğü, darlığı veya genişliği, az veya çok sıklığı olarak yorumlama eğilimini —her ne kadar bu eğilimin, ölümcül araçlarla kendi amacını asla mutlak olarak elde etme ihtimali olmasa da— gösteren örnekleri çoğaltmak kolay olacaktır.
>
> Dolayısıyla yaşamın başlıca eğilimlerinden biri —niteliğin, niceliğe indirgenmesi—, en yüksek ve emsalsiz bir şekilde kusursuz temsiline parada ulaşır. Burada da para, onun doğrultusunu açık bir biçimde belirleyen bir dizi kültürel tarihsel gelişmenin zirvesidir.
>
> (Simmel, 1907/1978:278–280)

Para, modern dünyada entelektüelliğin önemini artırma yoluyla, daha az belirgin bir şekilde rasyonelleşmeye katkıda bulunur (B. Turner, 1986; Deutschmann, 1996).

Bir taraftan, para ekonomisinin gelişimi, zihinsel süreçlerin önemli bir artışını varsayar. Bir örnek olarak, Simmel, banknotları, nakit rezervi ile kapatma gibi para işlemlerinin gerektirdiği karmaşık zihinsel süreçlere dikkat çekti. Diğer taraftan, para ekonomisi, toplumun normları ve değerlerinde kaydadeğer bir değişime katkıda bulunur; kültürün entelektüelliğe doğru temelden yeniden yönlendirilmesine yardım eder" (Simmel, 1907/1978:152). Entelekt, kısmen para ekonomisi nedeniyle, zihinsel enerjilerimizin en değerlisi olarak kabul edilmeye başlamıştır.

Simmel, para işlemleri, toplumun giderek daha fazla önemli bir parçası haline geldikçe ve şeyleşmiş yapılar yayıldıkça bireyin öneminin azaldığını düşündü. Bu, argüman, nesnel kültürün yayılması ("kültürün trajedisi") karşısında bireysel öznel kültürün gerileyişi hakkındaki argümanının bir parçasıdır:

> Paranın hızlı dolaşımı, harcama ve kazanma alışkanlıklarını tetikler; bu durum, belirli bir miktardaki parayı psikolojik olarak daha az anlamlı ve daha az değerli hale getirir, oysa genel olarak para, giderek daha fazla önemli hale gelir çünkü para konuları, bireyi artık, daha az tahrik edilmiş bir yaşam tarzı içinde etkilediğinden daha hayati olarak etkiler. Burada çok genel bir fenomenle karşılaşmaktayız; şöyle ki, bir şeyin bireysel parçalarının değeri azaldığı ölçüde onun toplam değeri artar. Örneğin, Bir toplumsal grubun büyüklüğü ve önemi arttığında onun birey üyelerinin yaşantılarının ve çıkarlarının değeri azalır; nesnel kültür, onun içeriğinin çeşitliliği ve canlılığı, bu kültür içindeki birey temsilciyi ve katılımcıyı monoton bir uzmanlaşmaya, darlığa ve güdük bir büyümeye mahkum etme yoluyla en yüksek noktaya ulaşır. Bütün, daha kusursuz ve ahenkli hale geldikçe birey daha az ahenkli bir varlık olur.
>
> (Simmel, 1907/1978:199)

Jorge Arditi (1996), bu konuyu biraz farklı terimlerle ortaya koydu. Arditi, Simmel'in eserlerinde giderek artan rasyonelleşme temasını kabul eder ancak bunun, Simmel'in rasyonel olmayan hakkındaki düşüncesi bağlamında görülmesi gerektiğini ileri sürer. "Simmel'e göre rasyonel olmayan, 'yaşam'ın öncelikli, özsel bir öğesi, insanlığımızın tamamlayıcı bir yönüdür. Modern, son derece rasyonelleşmiş bir dünyada rasyonel olmayanın gücünün aşamalı olarak azalması, varlığın tartışma götürmez yoksullaşmasını beraberinde getirir" (Arditi, 1996:95). Rasyonel olmayanın bir örneği, sevgidir (diğerleri, duygular ve inançtır) ve sevgi, rasyonel değildir çünkü, başka şeyler arasında, pratik değildir, entelektüel deneyimin karşıtıdır, zorunlu olarak gerçek değeri yoktur, dürtüseldir, çünkü seven ve sevilen arasına toplumsal veya kültürel olan hiçbir şey giremez ve sevgi, "'yaşamın tamamen *rasyonel olmayan* derinlikleri'"nden kaynaklanır (Simmel, aktaran Arditi, 1996:96). Artan rasyonelleşmeyle birlikte rasyonel olmayanı kaybetmeye başlarız ve "insani özelliklerimizin en anlamlı olanını... kaybederiz: otantikliğimiz" (Arditi, 1996:103). Rasyonel olmayanın otantikliğinin bu kaybedilişi gerçek bir insani trajedidir.

Bazı bakımlardan, paranın modern toplumda sahip olduğu merkezi role nasıl ulaştığını görmek zor olabilir. Yüzeyde, para, çeşitli amaçların basit bir aracı veya Simmel'in ifadesiyle "aracın en saf biçimi" olarak görünür (1907/1978:210). Bununla birlikte para, kendi içinde bir amaç haline gelen bir aracın en aşırı örneği olmuştur:

> Kendi değerini tümüyle bir araç olma niteliğine, daha kesin değerlere dönüştürülebilirliğine borçlu olan bir nesne, bütün yönleriyle ve açıkça, psikolojik bir mutlak değere, pratik bilincimizi yöneten tümüyle sürükleyici bir son amaç haline hiçbir zaman gelmemiştir. Bu en üst düzeydeki para isteği, paranın, saf bir araç haline

> geldiği ölçüde artmak zorundadır. Bu durum, paranın erişebileceği nesnelerin çeşitliliğinin sürekli olarak arttığına; şeylerin, paranın gücüne giderek daha fazla boyun eğdiğine, paranın, kendisinin nitelikten giderek daha fazla yoksun olduğuna ve böylelikle aynı zamanda şeylerin niteliği karşısında güçlü hale geldiğine işaret eder.
> (Simmel, 1907/1978:232)

Negatif Etkiler

Paranın, kendi içinde bir amaç, doğrusu en üst amaç olduğu bir toplumda, bireyler üzerinde birtakım negatif etkileri vardır (Beilharz, 1996), bunlardan en ilginç ikisi, kinizmdeki artış ve bıkkın tutumdaki artıştır. Toplumsal yaşamın en yüksek ve en düşük yönleri satılık olduğunda, ortak bir paydaya —paraya— indirgendiğinde kinizm teşvik edilir. Dolayısıyla mısır gevreği veya koltukaltı deodorantı satın alabildiğimiz kadar kolay bir şekilde güzellik veya doğruluk veya akıl "satın alabilir"iz. Her şeyin, ortak bir paydada aynı düzeye getirilmesi, her şeyin kendi fiyatının olduğuna, herhangi bir şeyin pazarda alınabildiği veya satılabildiğine ilişkin kinik tutuma yol açar. Para ekonomisi, bıkkın bir tutumu, "tüm şeylerin eşit ölçüde donuk ve gri bir renkte olduğunu, heyecanlanmaya değmediğini" telkin eder (Simmel, 1907/1978:256). Bıkkın kişi, satın alınan en üst nesnelerin değerlerini birbirinden ayrıma yeteneğini tümüyle kaybetmiştir. Biraz farklı bir şekilde ifade edildiğinde, her şeyi biçimsizliğe, tamamen niceliksel fenomenlere indirgeyen para, estetiğin mutlak düşmanıdır.

Para ekonomisinin başka bir negatif etkisi, insanlar arasında giderek artan kişisel olmayan ilişkilerdir. Kendi kişilikleri olan bireylerden bahsetme yerine giderek daha fazla konumlardan —dağıtım yapan kişi, fırıncı ve benzeri— bu konumlarda bulunanların kim olduklarına bakmaksızın bahsetmemiz olasıdır. Para ekonomisinin karakteristiği olan modern işbölümünde şöyle bir çelişkili durum vardır; yaşamımızı sürdürmemiz için başka konumlara daha fazla bağımlı hale geldiğimiz halde o konumlarda bulunan insanlar hakkında çok az şey biliriz. Belirli bir konumu dolduran spesifik birey, giderek daha önemsiz hale gelir. Kişilikler, kendilerini sadece küçük bir parçalarını gerektiren konumların arkasında kaybolma eğilimi gösterirler. Kişilikler çok fazla gerekmediği için birçok insan aynı konumu eşit ölçüde uygun bir şekilde doldurabilir. Dolayısıyla insanlar, birbirleriyle değiştirilebilir parçalar haline gelirler.

İlgili bir konu, para ekonomisinin, birey özgürlüğü üzerindeki etkisidir. Para ekonomisi, bireyin köleleştirilmesinde bir artışa yol açar. Modern dünyada birey, atomlaşmış ve yalıtılmış hale gelir. Artık, bir gruba bağlı kalmayan birey, her-zamankinden daha fazla büyüyen ve giderek daha zorlayıcı hale gelen kültür karşısında yalnızlaşır. Modern dünyada birey, böylelikle kitlesel bir nesnel kültür tarafından köleleştirilir.

Para ekonomisinin başka bir etkisi, tüm insani değerlerin dolar ifadelerine indirgenmesi, "bir insanın değerini parasal bir açıklamaya indirgeme eğilimi"dir (Simmel, 1907/1978:356). Örneğin, Simmel, ilkel toplumda birini öldürmenin para ödemekle telafi edilmesi durumunu ele alır. Ancak onun en iyi örneği, para için cinsel ilişki alışverişidir. Fahişeliğin artması kısmen, para ekonomisinin gelişmesine bağlanabilir.

Simmel'in bazı çok ilginç anlayışları, insanların yaşam tarzları üzerinde paranın etkisi hakkındaki düşüncelerinde yatar. Örneğin, para ekonomisinin egemen olduğu bir toplum, her şeyi, duygusal olarak değil entelektüel olarak anlaşılabilen nedensel bağlantıların bir dizisine indirgeme eğilimindedir. Simmel'in modern dünyada yaşamın "hesaplayıcı karakteri" dediği şey, bununla ilişkilidir. Para ekonomine özel olarak

uyan spesifik bir entelektüellik biçimi, matematiksel bir düşünce biçimidir. Bu ise toplumsal dünyada niteliksel etmenlerden çok niceliksel etmenleri vurgulama eğilimiyle ilişkilidir. Simmel, şu sonuca vardı; "niteliksel değerlerin, niceliksel değerler olarak bu türden değerlendirilmesi, tartılması, hesaplanması ve onlara indirgenmesi, çok sayıda insanın yaşamını sindirir" (1907/1978:444).

Simmel'in paranın yaşam tarzı üzerindeki etkisiyle ilgili tartışmasının kilit noktası, nesnel kültürün bireysel kültür pahasına büyümesinde yatar. İkisi arasındaki boşluk hızlanan bir oranda artar:

> Bu uyuşmazlığın sabit şekilde arttığı görülür. Her gün ve her tarafta nesnel kültürün zenginliği artmaktadır ancak, bireysel zihin, kendi gelişiminin biçimlerini ve içeriklerini sadece, kendisini kültürden daha fazla uzaklaştırarak ve kendine ait kültürü daha yavaş bir tempoda geliştirerek zenginleştirebilir.
>
> (Simmel, 1907/1978:449)

Kültürün Trajedisi

Modern toplumda bu artan uyumsuzluğun başlıca kaynağı, artan işbölümüdür (Oakes, 1984:19). Artan uzmanlaşma, kültürel dünyanın çeşitli bileşenlerini yaratmaya yönelik geliştirilmiş bir yeteneğe yol açar. Ancak, aynı zamanda, son derece uzmanlaşmış birey, kültürün bütünü hakkındaki anlayışını yitirir ve onu denetleme yeteneğini yitirir. Nesnel kültür büyüdükçe bireysel kültür körelir. Bunun örneklerinden biri şudur; kendi bütünlüğü içinde dil, çok büyümüştür, oysaki belirli bireylerin dilbilimsel yeteneklerinin azaldığı görülür. Benzer şekilde, teknoloji ve makinelerin gelişimiyle birlikte, birey işçinin yetenekleri ve becerileri çarpıcı bir şekilde azalmıştır. Son olarak, entelektüel alan çok büyüdüğü halde giderek az sayıda bireyin, "entelektüel" etiketini hakettiği görülür. Son derece uzmanlaşmış bireyler, üzerinde ya hiç denetimlerinin olmadığı ya da çok az denetimlerinin olduğu ürünlerin giderek daha fazla kapalı ve birbiriyle ilişkili dünyasıyla karşı karşıya kalırlar. Ruhtan yoksun mekanik bir dünya, bireylere egemen olmaya başlar ve onların yaşam tarzları çeşitli biçimlerde etkilenir. Üretim edimleri, bireylerin kendi rollerini, genel süreç açısından veya son ürünün üretilmesi açısından görmelerinin aracı olan, anlamsız egzersizler haline gelirler. İnsanlar arasındaki ilişkiler, son derece uzmanlaşır ve kişisellikten uzaklaşır. Tüketim, anlamsız bir ürünü bir diğerinin ardından bir çırpıda silip süpürmekten çok fazlası değildir.

Nesnel kültürün heybetli büyümesinin, yaşam ritmi üzerinde çarpıcı bir etkisi olmuştur. Genel olarak, önceki çağların özelliği olan eşitsizlik, modern toplumda düzleştirilmiş ve yerine çok daha tutarlı bir yaşam tarzı geçmiştir. Modern kültürün bu düzleştirilmesinin örnekleri çoktur.

Geçmiş zamanlarda gıda tüketimi, döngüseldi ve çoğunlukla çok belirsizdi. Hangi gıdaların tüketildiği ve onlara nerede ulaşılabileceği, onların rekoltesine bağlıydı. Bugün gelişmiş koruma ve taşıma yöntemleriyle birlikte her gıdayı neredeyse her zaman tüketebiliriz. Üstelik, devasa miktarlarda gıdayı koruma ve depolama yeteneği, kötü rekoltelerin, doğal felaketlerin ve benzerinin neden olduğu aksamaları dengelemeye yardımcı olmuştur.

İletişim alanında her zaman olmayan ve öngörülemeyen posta arabasının yerine iletişimin her zaman yapılabilmesini sağlayan telgraf, telefon, günlük posta hizmeti, faks makineleri, cep telefonları ve e-posta geçmiştir.

Eski dönemlerde gece ve gündüz, yaşantıya, doğal bir ritim veriyordu. Artık, yapay ışıklandırmayla birlikte doğal ritim büyük ölçüde değiştirildi. Önceden gündüz saatleriyle sınırlı olan birçok etkinlik artık gece de gerçekleştirilebilmektedir.

Önceden rastlantısal bir söyleşiyle veya nadir eserlerle sınırlandırılan entelektüel uyarılma, artık, kitaplar ve dergilerin hazır bulunabilirliği nedeniyle her zaman müsaitti. Simmel'in döneminden beri diğer tüm alanlarda olduğu gibi bu alanda da durum daha belirgin hale geldi. Radyo, televizyon ve video kaseti, DVD oynatıcılar ve kaydediciler ve ev bilgisayarları ile birlikte entelektüel uyarılmanın hazır bulunması ve olanakları, Simmel'in hayal edebileceği herhangi bir şeyin çok ötesinde gelişme gösterdi.

Kuşkusuz tüm bunların pozitif öğeleri vardır. Örneğin, insanlar, yaşamın doğal ritmi tarafından daha az sınırlandırıldıkları için onların çok daha fazla özgürlükleri vardır. Ancak, insani kazançlara karşın, sorunlar da ortaya çıkar çünkü tüm bu gelişmeler, nesnel kültür düzeyindedir ve nesnel kültürün büyümesinin ve bireysel kültürü daha fazla yoksullaştırmasının aracı olan sürecin tamamlayıcı parçalarıdır.

Sonunda, para, görececi bir varoluş tarzının gelişiminde önemli bir etmen ve onun sembolü haline gelmiştir. Para, birbirine hiç benzemeyen fenomenleri dolar miktarına indirgememize olanak sağlar ve bu da onların birbirleriyle karşılaştırılmalarına olanak sağlar. Başka bir ifadeyle para, *her şeyi* göreceleştirmemize olanak sağlar. Görececi yaşam biçimimiz, insanların birtakım ebedi hakikatlere inanmalarını içeren yaşam yöntemlerinin karşısında yer alır. Para ekonomisi, bu tür ebedi doğrulukları yok eder. Mutlak fikirlerden giderek artan özgürlük açısından insanların kazanımları, maliyetlerden çok daha geride kalır. Modern bir para ekonomisinin büyüyen nesnel kültürüne özgü yabancılaşma Simmel'in gözünde, insanlar için, mutlakçılığın kötülüklerinden çok daha büyük bir tehdittir. Belki de Simmel daha önceki, daha basit döneme dönmemizi arzulamayacaktı ancak modern dünyada para ekonomisi ve nesnel kültürün büyümesiyle bağlantılı olan ayartıcı tehlikelerden sakınmamız için bizi kesinlikle uyarır.

Dikkatimizin çoğunu, modern para ekonomisinin negatif etkileri üzerinde yoğunlaştırdığımız halde bu tür bir ekonominin özgürleştirici yönleri de vardır (Beilharz, 1996; D. Levine, 1981b, 1991b; Poggi, 1993). Birincisi, para ekonomisi çok daha genişlemiş bir piyasadaki çok daha fazla insanı dikkate almamıza olanak verir. İkincisi, birbirimize karşı yükümlülüğümüz, çok kapsayıcı değil son derece sınırlıdır (belirli hizmetlerle ve ürünlerle). Üçüncüsü, para ekonomisi, insanların, önceki ekonomik sistemlerde bulunmayan hoşnutluklar yaşamalarına olanak sağlar. Dördüncüsü, bu tür bir çevrede insanların kendi bireyselliklerini tam olarak geliştirmeleri için çok daha fazla özgürlükleri vardır. Beşincisi, insanlar, çok sınırlı ilişkilere girdikleri için öznel odaklanmalarını daha iyi sürdürebilirler ve koruyabilirler. Altıncısı, Simmel'in belirttiği gibi, işçinin üretim araçlarından ayrılması, bireye, üretici güçlerden bir derece özgürlük olanağı sağlar. Son olarak, para, insanların kendi toplumsal gruplarının kısıtlamalarından giderek daha fazla özgürleşmelerine yardımcı olur. Örneğin, bir takas ekonomisi içinde insanlar, büyük ölçüde grupları tarafından denetlenirler ancak modern ekonomik dünyada bu tür kısıtlamalar zayıflar; bunun sonucu olarak insanlar, kendi ekonomik işlerini yapmakta daha özgür olurlar. Bununla birlikte, Simmel, para ekonomisinin ve genel olarak modernliğin çeşitli özgürleştirici etkilerini belirtirken dikkatli olduğu halde bize göre onun modernlikle bağlantılı sorunları, özellikle "kültürün trajedisi"ni tartışması, onun eserlerinin merkezinde yer alır.

Gizlilik: Simmel'in Sosyolojisinde Bir Örneğin İncelenmesi

Para Felsefesi, Simmel'in, Marx, Weber ve Durkheim'ın kuramlarına rakip bir kuramsal kapsamının olduğunu gösterir ancak bu kitap, onun eserlerinin tipik olmayan bir örneği olarak kalır. Simmelci araştırmanın daha tipik bir türü, onun spesifik etkileşim biçimiyle —gizlilik— ilgili çalışmasıdır. *Gizlilik*, bir kişinin bir şeyi saklamak isterken diğer kişinin, saklanan şeyi açığa çıkarmayı amaçladığı bir durum olarak tanımlanır.

Simmel, insanların, başka insanlarla etkileşmek için onlar hakkında bazı şeyler bilmelerinin gerekli olduğu gerçeğiyle gerçeğiyle başlar. Örneğin, kimle ilgilendiğimizi bilmemiz gerekir (örneğin bir arkadaş, bir akraba, bir esnaf). Başka insanlar hakkında çok şey bilmek isteyebiliriz fakat onları asla mutlak olarak bilemeyiz. Yani, tüm düşünceleri, ruh hallerini ve benzerini asla bilemeyiz. Bununla birlikte başka insanlar hakkında bildiğimiz ufak tefek şeylere dayalı olarak onlar hakkında bütünsel bir kavrayış oluştururuz, etkileşimde bulunduğumuz insanlarla ilgili oldukça tutarlı zihinsel bir resim oluştururuz. Simmel, etkileşim (olma) ile başkaları (kavrama) hakkında sahip olduğumuz zihinsel resim arasında diyalektik bir ilişki görür: "Böylece ilişkilerimiz, karşılıklı bilgiye ve bu bilgi de gerçek ilişkilere dayalı olarak gelişir" (1906/1950:309).

Yaşantılarımızın tüm alanlarında sadece doğruluğu değil aynı zamanda bilgisizliği ve hatayı da ediniriz. Bununla birlikte, başka insanlarla etkileşim içinde bilgisizlik ve hata da, özgün bir nitelik kazanırlar. Bu, etkileştiğimiz insanların iç yaşamlarıyla ilişkilidir. İnsanların, herhangi bir başka bilgi nesnesinin tersine kendileri hakkındaki doğruluğu *amaçlı olarak* açığa vurma *veya* yalan söyleme ve bu tür enformasyonun üzerini örtme kapasiteleri vardır.

İnsanlar, her şeyi açığa vurmak isteseler bile (ve onlar neredeyse her zaman böyle yapmazlar) böyle yapamazlar çünkü bu kadar çok enformasyon "herkesi akıl hastanesine sürükler" (Simmel, 1906/1950:312). Dolayısıyla insanların, başkalarına bildirdikleri şeyleri seçmeleri gerekir. Simmel'in nicel konuları ele alırken benimsediği bakış açısından, içsel yaşantılarımızın sadece "parçalar"ını başkalarına bildiririz. Üstelik hangi parçaların açığa vurulacağını, hangilerinin üzerinin örtüleceğini seçeriz. Dolayısıyla tüm etkileşim içinde kendimizin sadece bir kısmını açığa vururuz ve hangi kısmı göstermeyi seçtiğimiz, açığa vurmayı seçtiğimiz parçaları nasıl seçtiğimize ve düzenlediğimize bağlıdır.

Bu, bizi, içinde yalancının doğruluğu *amaçlı olarak* başkalarından sakladığı bir etkileşim biçimi olan *yalan*a götürür. Yalanda sadece, başkaları hatalı bir kavrayışla başbaşa bırakılmaz aynı zamanda o hata, yalancının başkalarını aldatmayı amaçladığı gerçeğine dayandırılabilir.

Simmel, yalanı, *toplumsal geometri* özellikle mesafe hakkındaki fikirleri açısından tartışır. Örneğin, Simmel'e göre bizden uzak olanların yalanlarını daha kolay kabul ederiz ve onlarla uzlaşabiliriz. Dolayısıyla Washington, D.C.'yi sıkça ziyaret eden politikacıların çoğu kez bize yalan söylediklerini öğrenmekte çok zorluk çekmeyiz. Bunun tersine, "Eğer bize çok yakın olan kişiler yalan söylerse, yaşam çekilmez olur" (Simmel, 1906/1950:313). Bir eşin veya çocuğun yalanının, bizim üzerimizde, sadece, televizyon ekranından bildiğimiz bir hükümet yetkilisinin yalanından çok daha fazla sarsıcı etkisi vardır.

Daha genel olarak tüm günlük iletişim, her iki tarafın bildiği öğelerle, sadece birinin veya ötekinin bildiği gerçeklerin birleşimidir. Tüm toplumsal ilişkilerde "mesafe"ye yol açan, bu sonrakinin varlığıdır. Gerçekten, Simmel, toplumsal ilişkilerin, hem etkileşimde bulunanların bildiği öğeleri *hem de* bir tarafın ya da ötekinin bilmediği öğeleri gerektirdiğini ileri sürer. Başka bir ifadeyle en mahrem ilişkiler bile hem yakınlığı hem de mesafeyi, hem karşılıklı bilgiyi hem de karşılıklı saklamayı gerektirir. Dolayısıyla gizlilik, tüm toplumsal ilişkilerin tamamlayıcı bir parçası olduğu halde sır, kendisinden gizlenen kişi tarafından bilinirse ilişki bozulabilir.

Gizlilik, toplumun büyüklüğüyle bağlantılıdır. Küçük gruplarda sırlar oluşturmak zordur: "Herkes, başka herkese çok yakındır ve bir kimsenin temas koşulları, sıklığı ve mahremliği, açığa vurmaya yönelik çok fazla teşviki kapsar" (Simmel, 1906/1950:335). Dahası, küçük gruplarda sırlara gereksinim bile duyulmaz çünkü herkes, başka herkesle çok fazla benzerlik gösterir. Bunun tersine, büyük gruplarda insanlar arsında önemli farklılıklar bulunduğu için sırlar daha kolay bir şekilde oluşabilir ve sırlara çok daha fazla gereksinim duyulur.

En makroskobik düzeyde, gizlilik, sadece bir etkileşim biçimi (gördüğümüz gibi birçok başka biçimi etkileyen bir biçim) değildir aynı zamanda bir grubu tamamen karakterize edebilir. Tek bir kişinin taşıdığı sırdan farklı olarak *sır toplumu* içinde sır, tüm üyeler tarafından paylaşılır ve onlar arasındaki karşılıklı ilişkileri belirler. Bununla birlikte, bireysel durumda olduğu gibi, sır toplumunun sırrı, sonsuza dek saklanamaz. Bu tür bir toplum içinde sırrın açığa çıkarılabileceği veya açığa vurulabileceği gerçeğinin neden olduğu sürekli bir gerilim vardır, bu durum ise sır toplumunun varlığının bütün temelini ortadan kaldırabilir.

Gizlilik ve Toplumsal İlişkiler

Simmel, toplumsal ilişkilerin çeşitli biçimlerini, karşılıklı bilgi ve gizlilik bakış açısından inceler. Örneğin, başka insanlarla çok sınırlı bir zeminde etkileşime girdiğimiz bir dizi çıkar grubuna dâhil oluruz. Bu insanların bütün kişilikleri, spesifik ilgilerimiz açısından konu dışıdır. Dolayısıyla, üniversitede öğrenci, hocanın sınıfta söylediğiyle ve yaptığıyla ilgilenir ve hocanın yaşamının ve kişiliğinin tüm yönleri onun ilgisinin dışında kalır. Bu ayrım ile daha büyük toplum hakkındaki fikirleri arasında bağlantı kuran Simmel, kültürün giderek artan nesneleşmesinin beraberinde giderek daha fazla sınırlı-çıkar gruplarına ve onlarla bağlantılı ilişki türleri getirdiğini ileri sürer. Bu tür ilişkiler, bireyin öznel bütünlüğünü (bireysel kültür), modern öncesi toplumlarda birlikteliklerin gerektirdiğinden giderek daha az gerektirir.

Modern nesneleşmiş toplumun özelliği olan kişisel olmayan ilişkilerde bir etkileşim biçimi olarak *güven*, giderek daha fazla önemli hale gelir. Simmel'e göre "güven, bir insan hakkındaki bilgi ile bilgisizlik arasındaki orta düzeydir" (1906/1950:318). Modern öncesi toplumlarda insanların, ilişki kurdukları insanlar hakkında çok şey bilmeleri daha fazla olasıydı. Ancak, modern dünyada, birlikte olduğumuz insanların çoğu hakkında yeterli bilgimiz yoktur ve olamaz. Dolayısıyla öğrenciler, hocaları hakkında çok şey bilmezler (ve tersi de doğrudur) ancak, hocalarının, tartışmakla yükümlü oldukları konuyu belirlenen zamanda işleyeceğine ve konu hakkında konuşacağına dair güvenlerinin olması gerekir.

Tanışıklık, toplumsal ilişkinin başka bir biçimidir. Tanışlarımızı biliriz ancak onlar hakkında özel bilgimiz yoktur: "Bir kimse, başkasını, ya tamamen toplum-

sal-temsilsel anlamda ya da onun bize gösterdiği şey anlamında sadece, kendisini dışarıda ortaya koyduğu yönüyle bilir" (Simmel, 1906/1950:320). Dolayısıyla tanışlar arasında, yakın arkadaşlar arasında olduğundan daha fazla gizlilik vardır.

Simmel, "tanışlık" başlığı altında başka bir birliktelik biçimini *-ağız sıkılığı-* tartışır. "Ötekinin bariz bir şekilde bize açıklamadığı tüm bilgiden uzak" durarak tanışlarımıza ağzımızı sıkı tutarız. "O [ağız sıkılığı], bilmemize izin verilmeyen özel bir şeye değil, tüm kişiliğe yönelik oldukça genel bir ihtiyata işaret eder" (Simmel, 1906/1950:321). Kendi ağzımız sıkı olmasına karşın çoğunlukla, başka insanlar hakkında onların bize isteyerek açıkladıklarından daha fazlasını bilmek isteriz. Daha özel olarak, başkalarının bilmememizi tercih edeceği şeyleri öğreniriz. Simmel, bu tür şeyleri nasıl öğrendiğimizle ilgili son derece Freudçu bir örnek sunar: "Psikolojik kulağı iyi olan kişiye göre insanlar, sayısız defa en gizli düşüncelerini ve niteliklerini, sadece, kaygılı bir şekilde, onları korumaya çalışmalarına *karşın* değil, onları korumaya çalıştıkları *için* de açığa vururlar" (1906/1950:323–324). Aslında Simmel, insan etkileşiminin, hem ağız sıkılığına *hem de* bilmemiz beklenenden daha fazlasını bildiğimiz gerçeğine dayandığını ileri sürer.

Simmel'e göre *arkadaşlık*, başka bir birliktelik biçimidir. O, arkadaşlığın tam yakınlığa, eksiksiz karşılıklı bilgiye dayandığı varsayımına karşı çıkar. Özellikle, modern, farklılaşmış toplumdaki arkadaşlıkta tam yakınlık yoktur: "Modern insanın, eski toplumdaki anlamda bir arkadaşlığı sürdürmesini ortadan kaldıran çok şeyinin olması muhtemeldir" (Simmel, 1906/1950:326). Dolayısıyla bugün, ortak entelektüel arayışlar, din ve paylaşılan deneyimlere dayanan bir dizi farklılaşmış arkadaşlık bulunur. Bu tür arkadaşlıklarda çok sınırlı bir yakınlık türü ve bu nedenle bir hayli gizlilik vardır. Bununla birlikte, bu sınırlamalara karşın arkadaşlık yine de bazı yakınlıkları kapsar:

> Ancak, ağız sıkılıkları tarafından bu şekilde kısıtlanan ve kuşatılan bu ilişki yine de toplam kişiliğin merkezinden kaynaklanabilir. Bu ilişki, kişinin periferisinin sadece bir parçasını beslediği halde ona, kişiliğin temel köklerinin enerjisiyle ulaşılabilir. Bu ilişki, daha az farklılaşmış çağların ve kişilerin, sadece, ihtiyatların ve ağız sıklılığının kendisi için hiçbir sorun oluşturmadıkları bir alan olan ortak *toplam* yaşam alanıyla bağlantısını kurdukları, fedakârlığa yönelik aynı duygusal derinlik ve aynı hazırlıklı olma fikrini barındırır.
>
> (Simmel, 1906/1950:326)

Bir diğer birliktelik biçimi, çoğu zaman, en yakın ve en az gizli birliktelik olarak düşünülen *evlilik*tir. Simmel, evlilikte her şeyi eşe açıklamaya, hiçbir gizliliğin olmamasına yönelik bir ayartılma bulunduğunu ileri sürer. Bununla birlikte, böyle yapmak ona göre bir hatadır. Bir kere, tüm toplumsal ilişkiler, "doğru ve yanlışın belirli bir oranı"nı gerektirir, bu yüzden toplumsal bir ilişkiden tüm yanlışı söküp atmak imkânsız olacaktır (Simmel, 1906/1950:329). Daha özel olarak, kendini tamamen açığa vurma (böyle bir şeyin de mümkün olduğunu varsayarak), bir evliliği gerçekçi yapar ve beklenilmeyenin olasılığını tümüyle yok eder. Son olarak, çoğumuz, sınırlı içsel kaynaklara sahibiz ve her açığa vurma, başkalarına sunmak zorunda olduğumuz (gizli) defineleri azaltır. Sadece kişisel başarımların büyük bir hazinesine sahip olan az sayıda birey, eşine kendisini sayısız açığa vurma gücü bulabilir. Tüm diğerleri, kendi kendini aşırı açığa vurmaktan dolayı çıplak (ve ilgisiz) kalırlar.

Gizlilik Üzerine Öteki Düşünceler

Daha sonra Simmel, gizliliğin işlevlerini, pozitif sonuçlarını ele alır. Simmel, sırrı, "insanın en büyük başarımlarından biri" olarak görür, "sır, yaşamın uçsuz bucaksız genişlemesine yol açar: yaşamın sayısız içeriği, tam bir aleni varoluş biçiminde ortaya bile çıkamaz. Sır, deyim yerindeyse, apaçık dünyanın yanısıra ikinci bir dünyanın olanağını sunar" (1906/1950:330). Daha özel olarak, sır, işlevselliği açısından, özellikle birtakım insanlar tarafından paylaşılıyorsa, sırrı bilenler arasında güçlü bir "biz düşüncesi" oluşturur. Yüksek statü de sırla bağlantılıdır; üstte yer alan konumlar ve üstün başarımlar hakkında gizemli bir durum mevcuttur.

Genel olarak insan etkileşimi, gizlilik ve onun mantıksal karşıtı olan *açığa vurma* tarafından şekillendirilir. Sırra her zaman diyalektik olarak onun keşfedilebileceği olasılığı eşlik eder. Açığa vurma, iki kaynaktan gelebilir. Dışsal olarak, başka biri ,sırrımızı keşfedebileceği halde içsel olarak sırrımızı başkalarına açıklamamız olasıdır. "Sır, insanlar arasına engeller koyar ancak aynı zamanda, dedikodu veya itiraf yoluyla onun üstesinden gelmek için kışkırtıcı sorgulamayı yaratır. ... Bu iki ilginin, saklama ve açığa vurma biçiminde birbirine karşıt işleyişinden, onun bütünlüğü içine sızan insan etkileşiminin küçük farkları ve akıbetleri ortaya çıkar" (Simmel, 1906/1950:334).

Simmel, kendisinin yalan hakkındaki fikirleriyle modern dünyanın daha büyük toplumu hakkındaki görüşlerinin bağlantısını kurdu. Simmel'e göre modern dünya, eski toplumlardan çok daha fazla dürüstlüğe bağlıdır. Bir kere, modern ekonomi, giderek daha fazla kredi ekonomisi olmaktadır ve kredi, insanların söz verdikleri şeyi geri ödeme istekliliklerine bağlılardır. Bunun yanında, modern bilimde araştırmacılar, küçük ayrıntılarını inceleyemedikleri birçok çalışmanın sonuçlarına bağlılardır. Bu çalışmalar, araştırmacıların kişisel olarak bilmeleri muhtemel olmayan sayısız bilim insanları tarafından gerçekleştirilir. Dolayısıyla, modern bilim insanı, tüm diğer bilim insanlarının dürüstlüğüne bağlıdır. Simmel, şu sonuca varır: "Bu nedenle yalan, modern koşullar altında, eskiden olduğundan daha sarsıcı, yaşantımızın gerçek temelini sorgulayan bir şey hale gelir" (1906/1950:313).

Daha genel olarak Simmel, gizliliği, modern toplumun toplumsal yapısı hakkındaki düşüncelerine bağlar. Bir taraftan, yüksek derecede farklılaşmış bir toplum, yüksek derecede gizlilik gerektirir. Diğer taraftan ve diyalektik olarak sır, bu tür bir farklılaşmayı pekiştirmeye hizmet eder.

Simmel, sır ile modern para ekonomisini ilişkilendirir. Para, eskiden başarılamayan bir gizlilik düzeyini mümkün hale getirir. Birincisi, paranın "basılabilirliği", basitçe, yapılan eylemi hiç kimse farketmeden, çekler çıkarma yoluyla birilerinin zengin olmasını mümkün hale getirir. İkincisi, paranın soyutluğu ve niteliksiz karakteri, daha somut nesnelerin alışverişi yapıldığında gizlenemeyecek olan "mülkiyette değişimler, işlemler, kazanımlar"ı gizlemeyi mümkün hale getirir (Simmel, 1906/1950:335). Üçüncüsü, para, çok uzaktaki şeylere yatırılabilir dolayısıyla yapılan işlemi, yakın çevrede bulunanlar için görünmez hale getirir.

Simmel, aynı zamanda, modern dünyada, siyasetle ilişkili olan konular gibi kamusal konuların, gizliliklerini ve erişilemezliklerini kaybetmeye eğilim gösterdiklerini düşünür. Bunun tersine özel ilişkiler, modern öncesi toplumlarda olduğundan çok daha fazla gizlidir. Burada Simmel, "modern yaşamın, metropolün kalabalığı ara-

sında özel konuların gizli olmasına ve onları gizli tutmaya yönelik bir teknik geliştirdiğini" ileri sürerek gizlilik hakkındaki düşüncelerini, modern kent hakkındakilere bağlar (Simmel, 1906/1950:337). Genel olarak, "kamusal olan daha da fazla kamusal hale gelir ve özel olan, daha fazla özel hale gelir" (Simmel, 1906/1950:337).

Böylece Simmel'in gizlilik hakkındaki çalışması, onun kuramsal yöneliminin birçok boyutunu gösterir.

Eleştiriler

Simmel'in belirli fikirlerinin -örneğin, onun biçimleri vurgulamasının, hiç yokken düzen dayatması- bazı eleştirilerini (bkz. s. 275) ve toplumsal yapıları, bir taraftan, basitçe bir etkileşim biçimi olarak ve diğer taraftan, etkileşimleri zorlayıcı ve onlardan bağımsız olarak görmekle kendisiyle çelişkiye düşmesi olarak görüldüğünü daha önce tartıştık (bkz. s. 279). Buna ek olarak, yabancılaşma konusunda Marx ile Simmel arasındaki farklılığı inceledik, bu da Simmel'e yönelik Marxist eleştiriyi ortaya koydu. Bu eleştiri şöyledir; Simmel, kültürün trajedisi üzerinden bir biçim öne sürmez çünkü yabancılaşmanın, insanlık durumunun doğasında bulunduğunu düşünür. Simmel'e göre nesnel ve öznel kültür arasındaki kopma, "türsel varlık"ımızın, tıpkı emeğin Marx için olduğu kadar önemli bir parçasıdır. Bu nedenle, Marx, yabancılaşmanın sosyalizmin gelişiyle birlikte yok olacağına inanırken Simmel'in, bu türden siyasal bir umudu yoktu.

Kuşkusuz, Simmel hakkında en sık aktarılan eleştiri, eserlerinin bölük pörçük doğasıdır. Simmel, bölük pörçük veya "izlenimci" (Frisby, 1981) bir dizi yaklaşımın dışında hiçbir kuramsal yaklaşımının olmamasıyla suçlanır. Simmel'in, birliktelik biçimleri ve tipleri üzerinde odaklandığını ancak bunun, nadiren, sosyolojinin başka kurucularında gördüğümüz kuramsal bir bütünlük türü olduğunu burada ileri sürdüğümüz gibi bu suçlama kesinlikle doğrudur. Aslında, Simmel'in Amerikan sosyolojisinde yaşayan destekçilerinden biri olan Donald Levine (Levine, Ellwood ve Gorman, 1976a:814), şu itirafta bulunur; "bugün aydın Amerikan sosyologların, Marx, Durkheim ve Weber'in kuramsal çerçevelerinin ve ilkesel temalarının tutarlı bir açıklamasını ortaya koyabilecekleri beklendiği halde çok azı aynısını Simmel için yapabilecektir" (Levine, Ellwood ve Gorman, 1976b:1128). Dahası, Levine (Levine, Ellwood ve Gorman, 1976b:1128), sorunun, modern yorumcuların anlayışsızlıkları değil "Simmel'in eserlerinin karakteri" olduğunu kabul eder: "konuların dağınıklığı, ilişkili malzemeleri bütünleştirme başarısızlığı, uyumlu genel açıklamaların azlığı ve akademik geleneğe yönelik saygısız tutum." Levine, Simmel'in eşsiz yaklaşımının özünü sunmaya çaba gösterdiği (burada yaptığımız gibi) halde şunu kabul etmek zorunda kalır; "Simmelci araştırmacılığın bu başarımlarına karşın okurun, sistematik olmayan bir yazar olarak Simmel hakkındaki yadsınamaz deneyimi varlığını sürdürür. Doğrusu, birçokları, onun eserlerini, teşvik edici bulduğu halde neredeyse hiç kimse, Simmelci toplum biliminin tam gelişmiş bir savunucusu olarak nasıl uygulama yapacağını bilmez" (Levine 1997:200).

Çok az Simmelci olmasına karşın, Simmel çoğu kez "fikirlerin ve kuramsal öncülüğün mucidi" olarak tanınır (Tenbruck, 1959:61). Simmel gerçekten de tam olarak bunu amaçlamıştı.

> Manevi mirasçılarım olmadan (ve bu iyidir) öleceğimi biliyorum. Bıraktığım miras birçok mirasçı arasında dağıtılan nakit para gibidir, mirasçılardan her biri, kendi payına düşen bu parayı kendi doğasıyla bağdaşan bir işe koyar ancak paranın, bu mirastan geldiği artık farkedilmez.
>
> (Simmel aktaran Frisby, 1984:150)

Sonuç olarak Simmel, çoğunlukla, kuramsal çözümlemeye yönelik uyumlu bir çerçeve olmaktan çok ampirik hipotez için kazılması gerekenin, derin anlayışların doğal bir kaynağı olarak görülmüştür.

Yine de Simmel'in pozitivist hipotez geliştirme potansiyeli, onun eserlerinin bölük pörçük olduğu şeklindeki itiraza tatmin edici bir yanıt değildir. Eğer Simmel'in ölçüme tabi tutulduğu koşullar bunlarsa Simmel'in fikirleri sadece daha bilimsel ardıllarının eserleri nedeniyle muhafaza edilen bir başarısızlık olduğu sonucuna kesin bir şekilde varılması gerekir. Aslında bu, Simmel'in eserleri hakkında Durkheim'ın (1979:328) değerlendirmesiydi. Bununla birlikte biz, Nisbet'in (1959:481) şu değerlendirmesine katılıyoruz; Simmel'in eserlerinde "indirgenemez hümanizmin daha büyük bir öğesi" bulunur "ve... ondan dolaysız bir şekilde, bilimin kişisel olmayan önermelerinin özümseyemeyeceği önemde bir şeyi türetmek her zaman mümkün olacaktır."

Öğrencilerin, sadece çeviri biçiminde olsa bile tüm klasik kuramcıların orijinal yazılarıyla dolaysız bir şekilde karşılaşmaları önemlidir. Marx'ın dilinin gücü ve mizacı, onun kuramlarının özetlerinde buharlaşır. Herhangi bir özetin genel hatları, Durkheim'ın dikkatlice ayrıntılandırılmış görüşlerinin anlaşılmasını zorlaştırır. Weber'in kötümserliğinin arkasında bulunan araştırmaya yönelik iyimserci inanç dikkatlerden kaçar. Ancak Simmel ile birinci elden bir karşılaşmanın önemi özellikle büyüktür. Simmel'in denemelerinden birini anlamaya başlamanın ve moda (1904/1971) ya da flört etme (1984) ya da yabancı (1908/1971b) ya da gizlilik (1906/1950) konularına yeni bir şekilde bakmayı öğrenmenin yerini tutan başka bir şey yoktur.

Özet

Georg Simmel, Amerikan sosyoloji kuramında yıllarca etkili olmuştur. Bu etkinin odak noktasının, mikrososyolojiden genel bir sosyoloji kuramına kaydığı görülür. Simmel'in mikrososyolojisi, kültürel ve bireysel düzeylerin birbiriyle ilişkisini kuran geniş bir diyalektik kuramın içinde yer almaktadır. Bu bölüm, Simmel'in eserlerinde dört temel ilgi düzeyi saptar: psikolojik, etkileşimsel, yapısal ve kurumsal yaşamın en yüksek metafiziği.

Simmel'in çalışmalarında, Karl Marx'ınki kadar açıkça ifade edilmediği halde diyalektik bir yönelim etkili oldu. Bölüm, Simmel'in diyalektik ilgilerini çeşitli biçimlerde göstermektedir. Bu ilgilerin, etkileşim biçimleri -özellikle moda- içinde kendilerini nasıl gösterdikleri ele alınmaktadır. Simmel, birey ile toplumsal yapılar arasındaki çatışmalarla da ilgilenir fakat en büyük ilgisi, birey kültürü ile nesnel kültür arasında gelişen çatışmalardı. Nesnel kültürün büyümesine ve bu büyüme karşısında bireysel kültürün giderek daha yoksullaşmış hale gelmesine aracılık eden genel bir süreci algıladı. Bu çatışmayı ise daha fazla-yaşam ile yaşamdan-daha fazla arasındaki daha genel bir felsefi çatışmanın bir parçası olarak gördü.

Bu bölümün çoğu, Simmel'in toplumsal gerçekliğin dört düzeyinden her biri üzerine düşüncelerine ayrıldı. Onun, bilinç hakkında birçok yararlı varsayımı olduğu halde o, bu varsayımlarla göreceli olarak fazla bir şey yapmadı. Onun, etkileşim biçimleri ve etkileşenlerin tipleri konusunda önerdiği çok daha fazla şey vardı. Bu biçimsel sosyoloji içinde Simmel'in toplumsal geometriye, örneğin insanların sayısına büyük ilgi duyduğunu görürüz. Bu bağlamda, Simmel'in ikiliden üçlüye son derece önemli geçişle ilgili çalışmasını incelemekteyiz. Bir kişinin eklenmesiyle birlikte ikiliden üçlüye geçeriz ve bunun sonucu ise bireylerden ayrı ve onlar üzerinde egemen olabilen büyük-ölçekli yapıların gelişim olanağıdır. Bu durum, birey ile daha büyük toplum arasında çatışma ve çelişki yaratır. Simmel kendi toplumsal geometrisi içinde, örneğin, "toplumsal yaşamda "yabancılık"ı kapsayan "yabancı"yla ilgili denemesinde olduğu gibi mesafe konusuyla da ilgilendi. Simmel'in toplumsal tiplere duyduğu ilgi, yoksul hakkında bir tartışmayla gösterilmektedir ve onun toplumsal biçimler hakkındaki düşünceleri, egemenlik hakkında yani üstte yer alma ve altta yer alma hakkındaki bir tartışmayla gösterilmektedir.

Simmel'in, makro düzeyde toplumsal yapılar hakkında söyleyeceği görece çok az şeyi vardı. Aslında, bazen onun, toplumsal yapıları, etkileşim tarzlarına indirgemekten çok fazlasını içermeyen karıştırıcı bir eğilim ortaya koyduğu görülür. Simmel'in makro düzeyde gerçek ilgisi, nesnel kültürdü. Simmel, bu kültürün büyümesiyle ve bireyler üzerindeki yıkıcı etkileriyle ("kültürün trajedisi") ilgilendi. Bu genel ilgi, çeşitli spesifik denemelerinde, örneğin kent ve alışveriş üzerine olanlarda kendisini gösterir.

Para Felsefesi'nde Simmel'in tartışması, paradan, değere ve modern toplumun sorunlarına ve en sonunda genel olarak yaşamın sorunlarına doğru ilerledi. Daha özel bir ilgi Simmel'in kültürün trajedisini, kültürle ilgili çok daha genel bir kavrayışlar dizisi olarak ele almasıdır. Son olarak, Simmel'in gizlilik hakkındaki çalışmasıyla ilgili tartışma, kendi kuramsal fikirlerinin tüm alanını göstermeyi amaçlar. Simmel'in para hakkında olduğu kadar gizlilik hakkındaki çalışmasıyla ilgili tartışma, sadece mikro-fenomenler hakkındaki düşüncelerine aşina olanların çoğu zaman sandıklarından çok daha zekice ve sofistike kuramsal bir yöneliminin olduğunu gösterir.

Modern Sosyoloji Kuramları: Başlıca Okullar

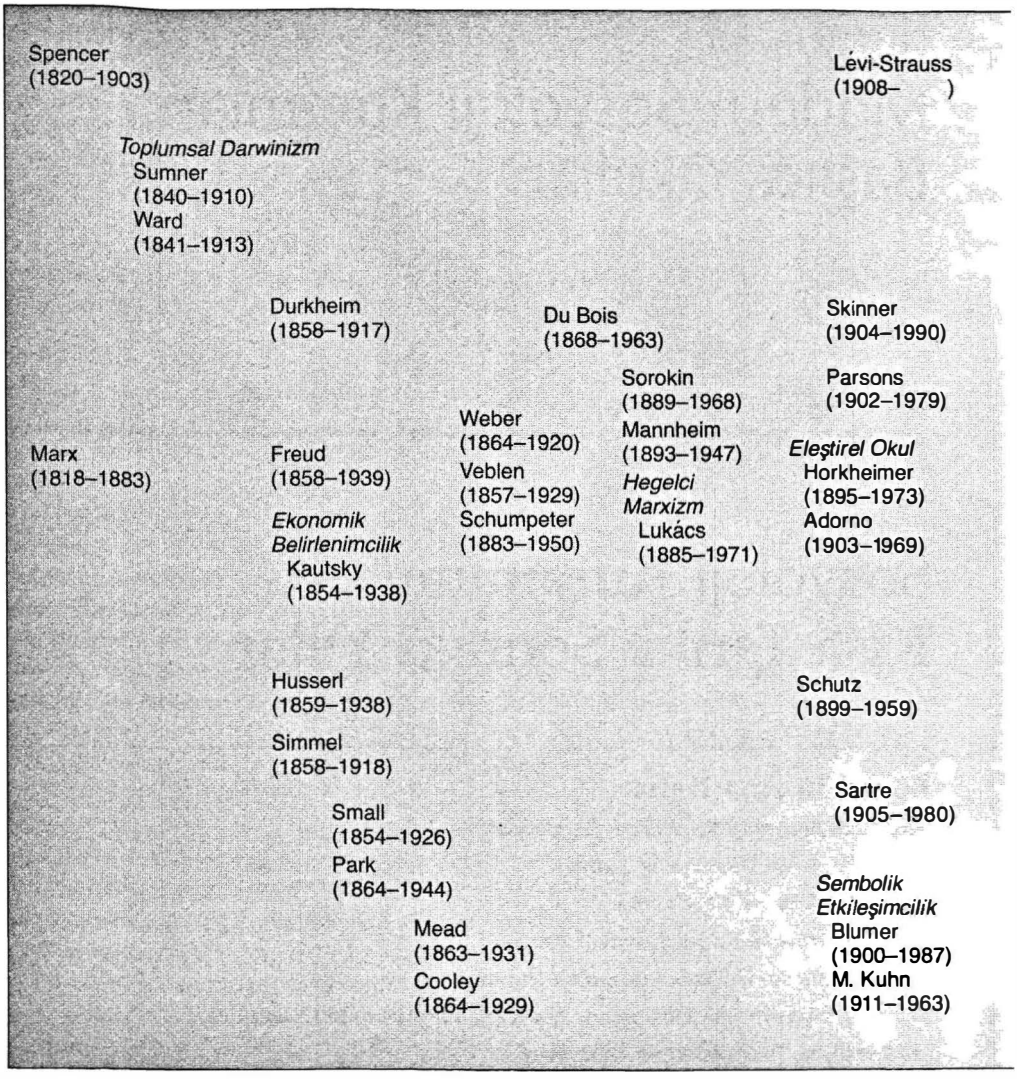
B Ö L Ü M 6

Sosyoloji Kuramının Kısa Tarihi: Sonraki Yıllar

Bölümün Ana Hatları

Amerikan Sosyoloji Kuramının İlk Dönemi
Sosyolojinin İlk Döneminde Kadın
W.E.B. Du Bois ve Irk Kuramı
Yüzyılın Ortasına Kadar Sosyoloji Kuramı
Yüzyılın Ortasından Sonra Sosyoloji Kuramı
Yirminci Yüzyılın Son Döneminde Sosyoloji Kuramındaki Gelişmeler
Modernlik ve Postmodernlik Kuramları
Yirmibirinci Yüzyılda Toplum Kuramı

Birleşik Devletler'de sosyolojinin kuruluşunun kesin bir tarihini vermek zordur. 1858 gibi erken bir zamanda Oberlin'de toplumsal sorunlarla ilgili bir ders vardı, Comte'un sosyoloji terimi George Fitzhugh tarafından 1854'te kullanıldı ve William Graham Sumner, Yale'de 1873'ten itibaren toplum bilimi dersleri verdi. 1880'ler boyunca özellikle "Sosyoloji" adını taşıyan dersler görünmeye başladı. Sosyoloji adıyla ilk bölüm, Kansas Üniversitesi'nde 1889'da kuruldu. Albion Small 1892'de Chicago Üniversitesi'ne geçti ve yeni sosyoloji bölümünü kurdu. Chicago'daki bu bölüm, genel olarak Amerikan sosyolojisinin, özel olarak sosyoloji kuramının ilk önemli merkezi oldu (Matthews, 1977).

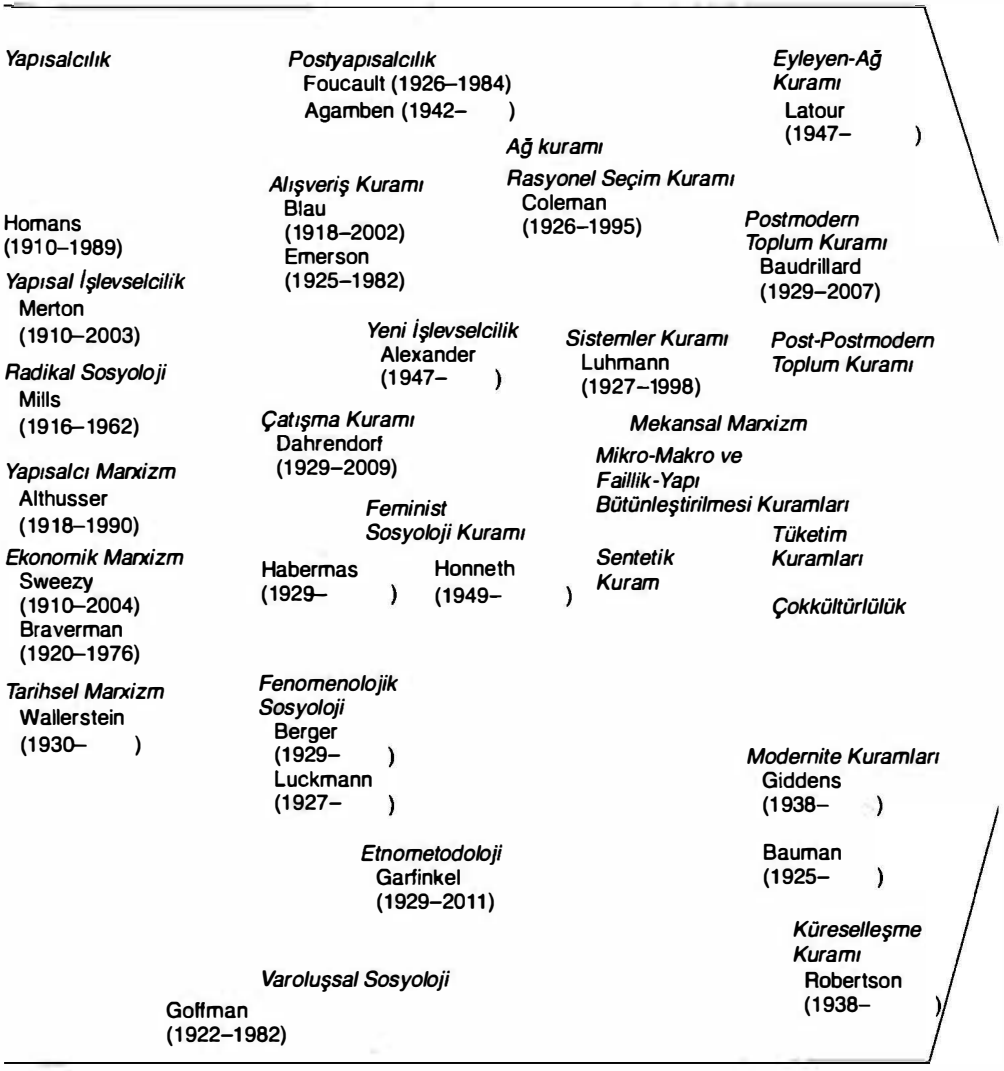


ŞEKİL 6.1 *Sosyoloji Kuramı: Sonraki Yıllar*

Amerikan Sosyoloji Kuramının İlk Dönemi

Siyaset

Schwendinger ve Schwendinger (1974), ilk dönem Amerikan sosyologlarının, ilk dönem Avrupalı kuramcıların çoğu gibi muhafazakârlar olarak değil, en iyi şekilde, siyasal liberaller olarak betimlenebileceğini ileri sürerler. İlk dönem Amerikan sosyolojisinin özelliği olan liberalizm temelde iki öğeye sahipti. Birincisi, bu liberalizm,



bireyin özgürlüğüne ve refahına yönelik bir inancı barındırıyordu. Amerikan sosyolojisinin bu inancını, Spencer'ın yönelimi, Comte'un daha kolektif olan görüşünden çok daha fazla etkiledi. İkincisi, bu yönelimle ilişkisi olan birçok sosyolog, toplumsal ilerlemenin evrimci bir görüşünü benimsedi (W. Fine, 1979). Bununla birlikte, bu ilerlemenin en iyi şekilde nasıl gerçekleştirileceği konusunda görüş ayrılığına düştüler. Bazıları, toplumsal reforma yardımcı olacak adımların hükümet tarafından atılması gerektiğini ileri sürerken diğerleri, toplumun çeşitli bileşenlerinin kendi kendilerine bırakılması yoluyla kendi sorunlarını çözmeleri gerektiğini ileri sürerek *laissez-faire* [bırakınız yapsınlar] doktrinini kabul ettirmeye çabaladılar.

Liberalizm aşırıya götürüldüğünde, muhafazakârlığa çok yaklaşır. Hem toplumsal ilerlemeye inanç —reforma veya *laissez-faire* doktrinine— hem de bireyin önemine inanç, bir bütün olarak sistemi destekleyici görüşlere götürür. Ağır basan görüş, toplumsal sistemin işlediği veya işlemesi için reform yapılabileceğidir. Bir bütün olarak sistemin çok az eleştirisi vardır; özel olarak Amerikan örneğinde bu, kapitalizmin çok az sorgulanması demektir. İlk dönem sosyologlar, geleceğin, sınıf çatışmasına değil, sınıf uyumu ve sınıf işbirliğine dayalı olacağını kabul ettiler. Bu, en nihayetinde, ilk dönem Amerikan sosyoloji kuramının, sömürüyü, ülke içindeki ve uluslararası emperyalizmi ve toplumsal eşitsizliği, rasyonelleştirmeye katkıda bulunması demekti (Schwendinger ve Schwendinger, 1974). Sonuçta, ilk dönem sosyologların siyasal liberalizminin, aşırı derecede muhafazakâr yönleri vardı.

Toplumsal Değişim ve Entelektüel Akımlar

Roscoe Hinkle (1980) ve Ellsworth Fuhrman (1980), Amerikan sosyoloji kuramının temeline ilişkin çözümlemelerinde, bu kuram bütününün, içinden çıktığı birkaç temel bağlamı ana hatlarıyla ortaya koyarlar. Amerikan toplumunda İç Savaştan sonra meydana gelen toplumsal değişimler en fazla öneme sahiptir (Bramson, 1961). Bölüm 1'de Avrupa sosyoloji kuramının gelişimiyle ilişkisi olan bir dizi etmeni (endüstrileşme ve kentleşme gibi) tartıştık; bu etmenlerden birkaçı, Amerika'da kuramın gelişimiyle de yakından ilişkiliydi. Fuhrman'a göre ilk dönem Amerikan sosyologları endüstrileşmenin pozitif olanaklarını gördüler fakat bunun tehlikelerinin de farkındaydılar. Bu ilk dönem sosyologlar, endüstrileşmenin tehlikeleriyle ilgili emek hareketi ve sosyalist grupların oluşturdukları fikirlerin cazibesine kapılmalarına rağmen toplumun kökten revizyondan geçirilmesine taraftar değillerdi.

Arthur Vidich ve Stanford Lyman (1985), Hıristiyanlığın, özellikle Protestanlığın Amerikan sosyolojisinin kuruluşu üzerindeki etkisi hakkında güçlü bir görüş ortaya koyarlar. Amerikalı sosyologlar, dünyayı kurtarmaya yönelik Protestan ilgiyi sürdürdüler ve adeta, bir dili (bilim) diğerinin (din) yerine koydular. "Birleşik Devletler'de sosyolojide ilk eserlerin ortaya çıktığı zaman olan 1854'ten başlayıp 1. Dünya Savaşı'nın patlak vermesine kadar sosyoloji, Amerikan yaşantısı ve düşüncesine, kurumlarına ve inançlarına ahlaki ve entelektüel bir tepkiydi" (Vidich ve Lyman, 1985:1). Sosyologlar, bu toplumsal sorunları tanımlamaya, araştırmaya ve çözmeye yardımcı olmaya çabaladılar. Din adamları, dini ve insanların din içindeki yerini iyileştirmeye din içinde çalışırken sosyologlar aynı şeyi toplum içinde yaptılar. Dinsel kökleri ve dinsel koşutlukları belli olan sosyologların büyük çoğunluğu, toplumun temel meşruluğunu sorgulamadı.

Hinkle ve Fuhrman'ın her ikisine göre Amerikan sosyolojisinin kurulmasında dikkate alınması gereken diğer bir etmen, Amerika'da 1800'lerin sonlarında akademik mesleklerin (sosyoloji dâhil) ve modern üniversite sisteminin ortaya çıkışıdır. Avrupa'da ise bunun tersine, üniversite sistemi, sosyolojinin ortaya çıkışından önce zaten iyice yerleşmişti. Sosyoloji, Avrupa'da yerleşme sürecinde zorlukla karşılaşmasına rağmen yeni Amerikan üniversite sisteminin daha akışkan ortamında daha kolay bir seyir izledi.

İlk dönem Amerikan sosyolojisinin (diğer toplum bilimi disiplinlerinin yanısıra) başka bir özelliği, tarihsel bir bakış açısından uzaklaşması ve pozitivist veya "bilimci"

bir yönelime girmesiydi. Drothy Ross'un ifade ettiği gibi "Evrenselci soyutlama ve niceliksel yöntemler elde etme arzusu, Amerikalı toplum bilimcileri, tarih ve kültürel antropoloji alanlarında geçerli olan yorumcu modellerden ve Max Weber'in ortaya koyduğu genellemeci ve yorumcu modelden uzaklaştırdı" (1991: 473). Sosyoloji, uzun süreli tarihsel değişimleri yorumlama yerine kısa süreli süreçleri bilimsel olarak araştırmaya yöneldi.

Yerleşik Avrupa kuramının Amerikan sosyoloji kuramı üzerindeki etkisi de başka bir etmendi. Avrupalı kuramcıların çoğu, sosyoloji kuramları geliştirdiler ve Amerikalılar için ise bel bağlayabilecekleri böyle bir altyapı bulunmaktaydı. Amerikalılar için en önemli olan Avrupalılar, Spencer ve Comte idi. Simmel'in ilk yıllarda bir derece önemi vardı ancak, Durkheim, Weber ve Marx'ın etkisinin uzun yıllar boyunca çarpıcı bir sonucu olmadı. Herbert Spencer'ın fikirleri, ilk dönem Avrupa kuramının Amerikan sosyolojisi üzerindeki etkisinin ilginç ve aydınlatıcı bir örneğini oluşturur.

Herbert Spencer'ın Sosyoloji Üzerindeki Etkisi

Niçin Spencer'ın fikirleri, Amerikan sosyolojisinin ilk yıllarında Comte, Durkheim, Marx ve Weber'inkilerden çok fazla etkiliydi? Hofstadter (1959), birkaç açıklama ortaya koydu. En kolay olan birinciye değinirsek, Spencer İngilizce yazdığı halde diğerleri böyle yapmadı. Üstelik Spencer, teknik olmayan terimlerle yazdı, bu da geniş bir şekilde erişilebilmesini sağladı. Aslında bazıları, teknik olma eksikliğinin, Spencer'ın çok karmaşık bir düşünür *olmama*sına bağlanabileceğini ileri sürmüştür. Ancak, geniş bir kitleye çekici gelmesinin daha önemli nedenleri vardır. Spencer, bilimden ve bilimin teknolojik ürünlerinden büyülenen bir izleyici kitlesine çekici gelen bilimsel bir yönelim sundu. İnsanlık tarihinin bütün kapsamına değinir görünen geniş bir kuram ortaya koydu. Spencer'ın ürettiği ciltlerce eserin yanısıra fikirlerinin genişliği, kuramının çok farklı insanlar için çok farklı anlamlara gelmesini sağladı. Sonuncusu ve muhtemelen en önemlisi, kuramı, endüstrileşmenin yürek burkucu sürecinin sıkıntısını çeken bir toplum için yatıştırıcı ve güven vericiydi —Spencer'a göre toplum, sürekli daha büyük ilerleme doğrultusunda hareket etmekteydi.

Spencer'ın, Toplumsal Darwinci fikirlerinin birçoğunu daha da geliştiren en ünlü Amerikalı taraftarı William Graham Sumner idi. Spencer, aralarında Lester Ward, Charles Horton Cooley, E. A. Ross ve Robert Park'ın olduğu ilk dönem Amerikan sosyologlarından başkalarını da etkiledi.

Spencer, 1930'lara kadar, sosyolojide olduğu kadar genel olarak entelektüel dünyada düşüşteydi. Onun Toplumsal Darwinci, *laissez-faire* fikirleri, kitlesel toplumsal sorunlar, bir dünya savaşı ve büyük bir ekonomik bunalımın ışığında saçma göründü. Talcott Parsons, tarihçi Crane Brinton'un birkaç yıl önceki "Spencer'ı artık kim okur?" ifadesini hatırlattığı 1937'de Spencer'ın sosyoloji için entelektüel açıdan ölümünü ilan etti. Bugün Spencer'a tarihsel ilgiden çok fazlası gösterilmez, fakat onun fikirleri, ilk dönem Amerikan sosyoloji kuramını biçimlendirmede önemli *idiler*. Spencer'ın eserinden en azından kısmen etkilenen iki Amerikalı kuramcının eserlerine kısaca bakalım.

William Graham Sumner (1840–1910) William Graham Sumner, Birleşik Devletler'de sosyoloji olarak adlandırabilecek ilk dersi veren kişiydi (Delaney, 2005b). Sum-

ner, "dünyada başka herhangi bir üniversitede benzer bir çabanın ortaya konulmasından yıllar önce" sosyoloji öğretmeye başladığını ileri sürdü (Curtis, 1981:63).

Sumner, yaşantısının geç döneminde görüşlerini değiştirmiş görünmesine karşın Birleşik Devletler'de toplumsal Darwinciliğin başlıca savunucusuydu (Delaney, 2005b; Dickens, 2005; N. Smith, 1979; Weiler, 2007a, 2007b). Sumner ve bir öğrencisi arasındaki aşağıdaki konuşma, onun birey özgürlüğüne ve hükümet müdahalesi karşısında bireyin pozisyonuna duyulan gereksinime ilişkin "liberal" görüşlerini gösterir:

> "Profesör, sanayilere hükümetin herhangi bir şekilde yardım yapmasına inanmıyor musunuz?"
> "Hayır inanmıyorum! Böyle bir yardım, berbattır, açgözlücedir veya hiçbir işe yaramaz."
> "Evet, ama açgözlünün berbat etme hakkı yok mudur?"
> "Hiç bir hak yoktur. Dünya hiç kimseye bir hayat borçlu değildir."
> "Profesör öyleyse siz sadece bir sisteme, sözleşmeci-rekabetçi sisteme inanıyorsunuz?"
> "Bu tek sağlıklı ekonomik sistemdir. Tüm diğerleri safsatadır."
> "Pekâlâ, bir politik ekonomi profesörünün geldiğini ve sizin görevinizi elinizden aldığını düşünün? Öfkelenmez miydiniz?"
> "Başka herhangi bir profesörün bunun için çabalamasına hoş bakarım. Eğer görevimi ele geçirirse, bu benim hatamdandır. Benim işim, konuyu, hiç kimsenin görevimi benden alamayacağı kadar çok iyi öğretmektir."
>
> (Phelps, aktaran Hofstadter, 1959:54)

Sumner temelde, toplumsal dünyaya yönelik en iyi uyum-sağlayanın-hayatta-kalması yaklaşımını benimsedi. Spencer gibi o da, insanların çevreleri ile mücadele ettiğini ve başarılı olacakların en iyi uyum sağlayanlar olduğunu düşündü. Dolayısıyla Sumner, insani kavgacılığın ve rekabetçiliğin bir destekçisiydi. Başarılı olanlar buna layıktı, başarılı olamayanlar ise kaybetmeye layıktı. Yine Spencer gibi Sumner da başarısız olanlara yardım edilmesine yönelik çabalara, özellikle hükümet çabalarına karşı çıktı. Ona göre bu tür müdahaleler, hayvanlar arasında olduğu gibi insanlar arasında da uyum gösterenin hayatta kalmasını ve uyum göstermeyenin yok olmasını sağlayan doğal seçime karşı işliyordu. Sumner'ın ifade ettiği gibi, "Eğer en iyi uyum sağlayanın hayatta kalmasını arzu etmezsek, sadece tek mümkün alternatifimiz uyum sağlamayanın hayatta kalması olur" (Curtis, 1981:84). Bu kuramsal sistem, zenginlik ve iktidar açısından büyük farklılıkların olmasına kuramsal meşruluk sağladığı için kapitalizmin gelişimiyle çok uyumluydu.

Sumner'a, iki temel nedenle tarihsel bir ilgiden çok fazlası gösterilmez. Birincisi, genel olarak onun yönelimi ve Toplumsal Darwinciliği, rekabetçi kapitalizmin ve statükonun kaba bir meşrulaştırılması olarak görülmüştür. İkincisi, Sumner, Yale'de birçok öğrencisi ile birlikte bir sosyoloji okulu kurmak için sağlam bir zemin oluşturmayı başaramadı. Bu tür bir başarı, yıllar sonra Chicago Üniversitesi'nde ortaya çıkacaktı (Heyl ve Heyl, 1976). Kendi zamanındaki başarıya karşın "Sumner bugün az sayıda insan tarafından hatırlanır" (Curtis, 1981:146).

Lester F. Ward (1841–1913) Lester Ward, meslek yaşantısının çoğunu federal hükümet için çalışan bir paleontolog olarak geçirmesiyle sıra dışı bir kariyere sahipti. Ward, bu zaman süresince Spencer ve Comte'u okudu ve sosyoloji alanında güçlü bir ilgi

geliştirdi. 1800'lerin sonunda ve 1900'lerin başında kendi sosyoloji kuramını açıkladığı birtakım eserler yayınladı. Ward, bu eserlerle elde ettiği ünün bir sonucu olarak 1906'da Amerikan Sosyoloji Topluluğu'nun ilk başkanı olarak seçildi. Ölümüne kadar sürdürdüğü Brown Üniversitesi'ndeki ilk akademik görevine ancak o zaman başladı (M. Hill, 2007).

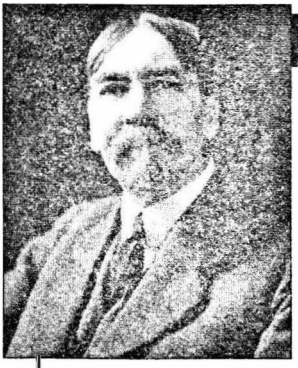
Sumner gibi Ward da insanların daha alt biçimlerden bugünkü durumlarına doğru evrildiğini kabul etti. Ward, ilk dönemde toplumun özelliğinin basitlik ve sefalet olduğuna, buna karşın modern toplumun daha karmaşık ve mutlu olduğuna, daha fazla özgürlük sağladığına inandı. Sosyolojinin bir görevi olarak *saf sosyoloji*, toplumsal değişimin ve toplumsal yapının temel yasalarını araştırmaktı. Fakat Ward sadece toplumsal yaşantıyı araştıran sosyolojiden hoşnut değildi. Sosyolojinin pratik bir yönünün olması gerektiğine inandı; bir *uygulamalı sosyoloji* de olmalıydı. Bu uygulamalı sosyoloji, daha iyi bir topluma ulaşmak için bilimsel bilginin bilinçli kullanılmasını içeriyordu. Bu yüzden Ward, aşırı bir Toplumsal Darwinci değildi, toplumsal reform gereksinimine ve toplumsal reformun önemine inandı.

Sumner ve Ward'ın tarihsel önemlerine karşın, sosyoloji kuramı için uzun süreli bir önemleri olmadı. Bununla birlikte, şimdi o zamanın bir kuramcısını, uzun süreli öneme sahip olan ve bugün sosyolojideki etkisi artmakta olan Thorstein Veblen'i kısaca ele almaktayız. Daha sonra bir grup kuramcıyı, özellikle Mead'e ve Amerika'da sosyolojiye egemen olan bir okul olan Chicago okuluna göz atacağız. Chicago okulu, sosyoloji tarihinde az sayıda "bütünleşmiş türden kolektif entelektüel girişimler"den biri (Paris'teki Durkheimcı okul bir diğeriydi) olmasıyla sosyoloji tarihinde alışılmadık bir okuldu (Bulmer, 1984:1). Chicago Üniversitesi'nde başlayan geleneğin, sosyoloji için ve sosyolojinin kuramsal (ve ampirik) statüsü için devam eden bir önemi vardır.

Thorstein Veblen (1857–1929)

Bir sosyolog olmayan fakat çoğunlukla ekonomi bölümlerinde görevler yürüten ve ekonomi bilimi alanında marjinal bir şahsiyet olan Veblen, her şeye rağmen, sosyolojiyi de içeren birtakım disiplinlerde bulunanlar için kalıcı önemi olan bir dizi toplum kuramı çalışması üretti (Powers, 2004a, 2004b). Veblen için merkezi sorun, "ticaret" ve "endüstri" arasındaki çatışmaydı. Veblen ticaret ile kendi şirketlerinin kârlarına odaklanan fakat fiyatları ve kârları yüksek tutan, sık sık üretimi sınırlandırma çabalarına giren endüstrinin sahipleri, öncüleri ve "kaptanlar"ını kastetti. Onlar, böyle yaparak endüstriyel sistemin işleyişini zorlaştırdılar ve endüstrinin engellenmemiş işleyişinin en iyi şekilde hizmet ettiği toplumu bir bütün olarak olumsuz yönde etkilediler (örneğin yüksek işsizlik oranları vasıtasıyla). Bu yüzden, Veblen, toplumun, endüstriyel sistemi ve onun işleyişini anlayan ve genel refahla ilgilenen insanlar (örneğin mühendisler) tarafından yönlendirilmesi gerektiğini düşündü, ona göre toplum içindeki birçok sorunun kaynağı ticaret liderleriydi.

Bugün Veblen'in öneminin büyük bir kısmı, onun *Aylak Sınıfın Kuramı* kitabına (1899/1994; Varul, 2007) bağlanabilir. Veblen, savurgan tüketimi artırmadaki rolü nedeniyle aylak sınıfa (ticaret ile yakından bağlantılı olan) yönelik eleştireldi. Aylak sınıf, toplumun kalan kısmını etkilemek için hem gösterişçi aylaklığa (zamanın üretken olmayan kullanılışı) hem de gösterişçi tüketime (mallara değerlerinin üzerinde para harcamak) girişti. Diğer tüm sınıflardaki insanlar, bu örnekten etkilenir ve doğrudan veya dolaylı olarak aylak sınıfa öykünmeye çalışır. Sonuç, zaman ve para isra-



THORSTEIN VEBLEN

Kısa Yaşam Öyküsü

Thorstein Veblen, 30 Temmuz 1857'de Wisconsin'in kırsal kesiminde doğdu. Annesi ve babası Norveç kökenli yoksul çiftçilerdi (Dorfman, 1966). Thorstein oniki çocuğun altıncısıydı. Çiftlik evinden paçayı kurtarabildi ve 17 yaşında Minnesota, Northfield'daki Carleton College'da ders almaya başladı. Öğreniminin ilk zamanlarında, sonraki eserlerine özelliğini verecek olan sertliği ve mizah anlayışını sergiledi. Carleton College'ın rektörünün yeğeni olan müstakbel ilk eşiyle okulda karşılaştı (onlar nihayet 1888'de evlendiler). Veblen, 1880'de mezun oldu ve bir öğretim görevi elde etti fakat okul kısa zaman içinde kapandı ve John Hopkins Üniversitesi'nde felsefe çalışmak için doğuya gitti. Bununla birlikte, bir burs kazanmayı başaramadı ve çalışmaları için ekonomik destek bulma umuduyla Yale'e gitti. Ekonomik olarak geçinmeyi başardı ve 1884'te Yale'den doktora derecesi aldı (hocalarından biri, sosyolojinin ilk devlerinden olan William Graham Sumner idi). Bununla birlikte güçlü tavsiye mektuplarına karşın en azından kısmen, bilinemezciliği, mesleksel bir şöhretten (o zaman) yoksun oluşu ve üniversitede bir makamda bulunmak için gereken incelikten yoksun bir göçmen olarak algılanması nedeniyle üniversitede bir görev alamadı. Sonraki birkaç yıl boyunca işsizdi (bu işsizliğini sağlık bozukluğuna bağladı) fakat 1891'e gelindiğinde Cornell Üniversitesi'nde, bu kez toplum bilimleri üzerinde odaklanarak çalışmalarına döndü. Veblen, Chicago Üniversitesi'ne yerleşmekte olan ekonomi hocalarından birinin (A. Laurence Laughlin) yardımıyla 1892'de bu üniversitenin bir üyesi olmayı başardı. Bu dönemde Chicago'da kurulan yeni akademik dergilerden biri olan *The Journal of Political Economy*'nin editörlük işlerinden çoğunu yaptı. Veblen, Chicago'da marjinal bir şahsiyetti fakat bazı dersler verdi ve daha önemlisi, *The Journal of Political Economy*'yi yazılarının yayın yeri olarak kullandı. Çalışmaları, Chicago'nun yeni dergilerinden olan *The American Journal of Sociology*'yi de kapsayan başka yayınlarda da çıkmaya başladı.

Veblen, 1899'da ilk ve en çok bilinen kitabı olan *Aylak Sınıfın Kuramı*'nı yayımladı, fakat Chicago'daki görevi önemsizliğine devam etti. Gerçekte, teamüle uygun olarak birkaç yüz dolarlık artış istediğinde üniversite rektörü, Veblen'in üniversiteden ayrılmasından hoşnutsuz olmayacağını belirtti. Bununla birlikte, kitap büyük bir ilgi gördü ve Veblen sonunda öğretim üyeliğine yükseltildi. Bazı öğrencileri, derslerini ilham verici, çoğu ise berbat buldu. Chicago öğrencilerinden biri şunu söyledi; "aşırı derecede tuhaf bir kimseydi... Çoğunlukla eli yanağında veya bunun gibi bir durumda, alçak bir sesle, sakin monoton, aslında merak uyandırmayan bir anlatım ve ders verme tarzında konuşurdu" (Dorfman, 1966:248-249). Bir derse, artan şöhretini duymuş olan çok sayıda örenciyle başlaması fakat sınıfta dönem sonuna kadar onun hakkındaki düşüncelerini değiştirmeyen az sayıda öğrencinin kalması onun için olağandışı değildi.

Veblen'in evliliğinin parçalanmakta olması ve diğer kadınlarla ilişkisi dolayısıyla Viktoryan duyguları rahatsız etmesi gerçeğini de kapsayan çeşitli nedenlerle Chicago'daki günleri sınırlıydı. Veblen, 1906'da Stanford Üniversitesi'nden doçentliğini aldı. Chicago'daki durumun aksine, Stanford'da ağırlıklı olarak lisans öğrencilerine ders verdi ve bu öğrencilerin çoğu, görünüşü (biri, onun bir "serseri"ye benzediğini söyledi) ve

sıkıcı ders verme tarzından dolayı onun derslerini almaktan vazgeçti. Veblen'in tekrar yaptığı şey, başka bir akademik görev bulmasını zorlaştıran koşullar altında Stanford'dan istifa etmeye zorlayan zamparalığıydı. Fakat Missouri Üniversitesi'nde ekonomi bölümü başkanı olan bir meslektaşı ve arkadaşının yardımıyla Veblen, orada 1911'de bir kadro buldu. Ayrıca, Veblen o yıl boşandı ve boşanmış olan eski bir öğrencisiyle 1914'te evlendi.

Veblen, Missouri'de alt düzeyde bir kadroya (öğretim görevlisi) atandı ve Stanford'daki görevinde aldığından daha az ücret aldı. Üstelik içinde üniversitenin bulunduğu, o zaman küçük bir kasaba olan, Columbia, Missouri'den nefret ediyordu (üniversiteye "bir kasabanın ağaçkakan yuvası", eyalete "çürük kütük" dediği söylenir) (Dorfman, 1966:306). Bununla birlikte, Missouri'de kaldığı süre içinde en çok bilinen kitaplarından olan *İşçilik İçgüdüsü ve Endüstriyel Sanatların Durumu (Instinct of Workmanship and the State of the Industrial Arts)* yayımlandı (1914).

Veblen'in I. Dünya Savaşı için muhtemel barış anlaşmalarını çözümlemek için Başkan Woodrow Wilson tarafından görevlendirilen bir grupla birlikte çalışmak için Washington D. C.'ye hareket ettiği 1917'de fırtınalı akademik kariyeri başka bir şekil aldı. Birleşik Devletler Gıda Yönetimi için kısa bir süre çalıştıktan sonra Veblen, *The Dial* dergisinin editörlerinden biri olarak New York'a geçti. Dergi, yönelimini değiştirdi ve Veblen editörlük konumunu bir yıl içinde kaybetti. Bununla birlikte, bu süre aralığında, Yeni Toplumsal Araştırma Okulu'nda çalışmaya başlamıştı. Orada aldığı ücret görece yüksekti (bunun önemli bir kısmını, Chicago'daki eski öğrencilerinden biri karşılıyordu) ve tutumlu bir şekilde yaşadığı için, Amerikan iş dünyasının büyük eleştirmeni, parasını önce California'da üzüm bağına daha sonra borsaya yatırmaya başladı.

Veblen, 1926'da California'ya döndü ve sonraki yıla kadar kuzey California kasabasında bir barınakta yaşadı. Üzüm endüstrisine yatırdığı parayı kaybedince ve hisse senetleri değersizleşince, ekonomik durumu bir felaket oldu. Telif haklarından yılda 500 $ ile 600 $ arasında almaya devam etti ve Chicago'daki eski öğrencisi ona 500 $ göndermeyi sürdürdü.

Veblen, kibarca söylemek gerekirse, sıradışı bir insandı. Örneğin, çoğu kez saatlerce oturabilir ve etrafında devam eden konuşmaya ya çok az katılır ya da hiç katılmazdı. Arkadaşları ve hayranları ona, Amerikan Ekonomi Derneği'nin başkanı olma imkanı sağladılar ancak bu teklifi geri çevirdi. Bir kitapçının anlattığı aşağıdaki kısa hikâye, bu karmaşık insan hakkında biraz daha fazla fikir verir:

> sofu, esrarengiz bir kişi... asil bir edayla... her altı ya da sekiz haftada bir oldukça düzenli olarak görünürdü. Uzun saçları vardı... Onu ekonomi bilimiyle ilgilendirmeye çabalardım... Hatta bir keresinde onu *Aylak Sınıfın Kuramı*'na başlatmaya çabaladım. Ona, bu kitabın, toplumsal bilince ne kadar parlak bir giriş limanı olduğunu ifade ettim... Tüm söylediklerimi dikkatlice dinledi ve bir kar tanesinin düşüşü gibi kapıdan kayboldu. Bir gün Latince ilahilerin bir cildini sipariş etti. Ona şöyle söyledim; "İsminizi almam gerekiyor çünkü bunu özellikle sizin için sipariş edeceğiz. Korkarım, bunun gibi bir kitabın uzun bir süre bir okuruna sahip olmayacağız." O ise söylemek yerine soluyarak "Benim adım Thorstein Veblen" dedi.
>
> (aktaran Tilman, 1992:9–10)

Thorstein Veblen 3 Ağustos 1929'da, çoklarının onun eserinin öngördüğünü düşündüğü Büyük Bunalımdan hemen önce öldü (Powers, 2005b).



JOSEPH SCHUMPETER

Kısa Yaşam Öyküsü

Avusturya-Macaristan'da doğan ve eğitim gören Joseph Schumpeter'in yaşamı, başarı, paradoks ve trajedinin bir karışımıyla doluydu. Doktora derecesini, 1906'da Viyana Üniversitesi'nden aldı, Mısır'da bir yıl avukatlık yaptıktan sonra geleceği parlak genç bir ekonomist olarak erkenden başarı kazandı. Bununla birlikte, I. Dünya Savaşı, Schumpeter'in akademik kariyerini kesintiye uğrattı. I. Dünya Savaşı ile II. Dünya Savaşı arasında Avusturya'nın tek sosyalist hükümetinde Maliye Bakanı olarak görev yaptı ve daha sonra bir bankanın başkanı oldu. 1924'te Viyana menkul kıymetler borsası iflas bayrağı çektiğinde banka çöktü, bu durum Schumpeter için tam bir yıkım oldu. Bu kişisel felakete karşın Schumpeter, kapitalizm ve onun hiç dinmeyen "fırtınalar"ı hakkında paha biçilmez pratik kavrayış edindi. 1925'te Bonn Üniversitesi'nde bir görev aldı fakat 1920'lerin sonunda Harvard'ı ziyaret etmeye başladı ve Almanya'da Nazizm'in yükselişiyle birlikte 1932'de kalıcı olarak Harvard'a gitti. 1950'de ölümüne kadar orada ders verdi.

Schumpeter, görünümüne ve giyimine çok zaman ayırarak aristokratik bir tarz sürdürdü (bir meslektaşının karısına, sabah giyinmesinin bir saat aldığını söylemiştir) (Allen 1991a: 134). Ayrıca öğrencilerine, genç bir insan olarak kendisinin yaşamda üç tutkusunun olduğunu söylemek hoşuna gidiyordu: dünyanın en büyük ekonomisti olmak, dünyanın en büyük binicisi olmak ve dünyanın en büyük sevgilisi olmak (Swedberg 1991: 12). Ancak tüm cesaret gösterisine karşın Schumpeter'in kişisel yaşamı, trajediyle doluydu. Schumpeter'in kendi yaşamında iki büyük sevgilisinin olduğu görülür. Birincisi, ona çok düşkün olan ve iyi bir şekilde yetişmesini sağlamak için hatta küçük bir asilzade ile evlenmesine kadar Schumpeter'in en iyi okullara gidebilmesini sağlamak için büyük zahmete katlanan annesiydi (Allen 1991a: 18). Diğeri, Schumpeter'in 1925'te evlendiği ikinci karısıydı. Schumpeter'in annesi, 1926 Haziranında öldü; aynı yılın Ağustosunda eşi ve çocuğu doğum esnasında öldü. Schumpeter, bu trajedilerden kurtulabildiği halde çoğu kez kendi yaşamını neşeli olarak değil sakin olarak nitelendirdi (Allen 1991b). 1926 sonbaharında ölen karısının günlüklerinin, kendi yorumlarını ve güncel düşünceleri de aralara ekleyerek, kopyasını çıkarmaya başladı. Ayrıca Schumpeter, ölen karısını ve annesini, kendilerinden öğüt ve korunma istediği kişisel ilahları düzeyine yükseltti (Allen 1991a: 225-9).

Öncelikle bir ekonomist olarak bilinen Schumpeter, "sosyoloji, psikoloji ve siyaset bilimi gibi daha yeni alanların yanında hukuk, matematik ve tarihin son derece önemli olduğunu bilen" çok disiplinli bir düşünürdü (McCraw, 2007:55; italikler eklendi). Çeşitli disiplinlerden kavrayışları birleştiren ve kendi döneminin büyük ekonomik konuları üzerinde odaklanan Schumpeter, bu kitapta ele alınan diğer birçok kuramcı gibi "büyük toplum kuramı inşa etmeyi amaçlayan uzun bir Avrupa geleneğini izliyordu" (McCraw, 2007:156).

fının karakterize ettiği bir toplumdur. *Aylak Sınıfın Kuramı*'yla ilgili olarak en fazla önemli olan, bu eserin, zamanın diğer sosyoloji eserlerinin çoğundan (Veblen'in diğer eserlerinin çoğundan da) farklı olarak, üretimden çok tüketime odaklanmasıdır. Böylece bu eser, toplum kuramında üretime odaklanmaktan uzaklaşmayı ve tüketime odaklanmayı öngörmüştür (Slater, 1997; Ritzer, 2005a; Ritzer, Goodman ve Wiedenhoft, 2001; ayrıca 2001'de bir dergi —*Journal of Consumer Culture*— yayınlanmaya başladı).

Joseph Schumpeter (1883–1950)

Joseph Schumpeter de Veblen gibi, bir sosyolog değil bir ekonomistti ancak, sosyoloji alanında özellikle ekonomik sosyoloji alanında önemli bir şahsiyet olarak görülmeye başlamıştır (Swedberg, 1991). Shumpeter, en çok, kapitalizmin doğası hakkındaki özellikle, kendi görüşü açısından kapitalist sistemin merkezinde bulunan "yaratıcı yıkım" süreci hakkındaki eseri dolayısıyla bilinir (Schumpeter, 1976). Yaratım veya yenilik, kapitalizm için merkezidir ancak bu, yeni öğeleri veya daha genel olarak kapitalist sistemi engelleyebilen eski veya güncelliğini yitirmiş öğeler yıkılmadan meydana gelemez. Bu, kapitalizmin devingen bir kuramıdır ve Schumpeter'in son derece devingen ekonomik kuramının bir parçası olarak varolur. Schumpeter, bu yaklaşımı, ekonomi alanında baskın olduğunu düşündüğü ve son derece eleştirel yaklaştığı daha statik kuramlarla (örneğin arz ve talep) karşılaştırır.

Chicago Okulu[1]

Chicago Üniversitesi'nde sosyoloji bölümü Albion Small tarafından 1892'de kuruldu (J. Williams, 2007). Small'un entelektüel çalışmasının, Birleşik Devletler'de sosyolojinin kurumsallaşmasında oynadığı anahtar rolden daha az çağdaş önemi vardır (Faris, 1970; Matthews, 1977). Small, Birleşik Devletler'de yıllar boyunca disiplinin merkezi olacak bir bölümün Chicago'da oluşturulmasında etkili oldu. Small, 1894'te ilk sosyoloji ders kitabıyla ilgili çalışmayı başkalarıyla birlikte yürüttü. Disiplinde bugüne kadar egemen bir güç olan *American Journal of Sociology* dergisini 1895'te kurdu. Small 1905'te, bugüne kadar Amerikalı sosyologların başlıca meslek derneği olan Amerikan Sosyoloji Topluluğu'nun kurulmasında rol aldı (Rhoades, 1981). Amerikan Sosyoloji Topluluğu'nun (*American Sociological Society*) (ASS) başlangıçtaki üyelerinin neden olduğu sıkıntı, bu adın Amerikan Sosyoloji Derneği (*American Sociological Association*) (ASA) olarak değişimine yol açtı.

Chicago Okulunun İlk Dönemi

Chicago'daki bölüm ilk döneminde, kendine has bazı özelliklere sahipti. Bir kere, onun dinle yakın bir bağlantısı vardı. Bazı üyeler bizzat papazdı ve diğerleri papazların oğullarıydı. Örneğin Small, "sosyolojinin nihai amacının özünde Hıristiyanlığın olması gerektiği"ne inandı (Matthews, 1977:95). Bu kanı, sosyolojinin toplumsal reformla ilgilenmesi gerektiği görüşüne yol açtı ve bu görüş, sosyolojinin bilimsel

1 Bir okulu tanımlayan şeyin ne olduğu ve "Chicago okulu"ndan niçin söz edebildiğimizle ilgili bir tartışma için bkz. Bulmer (1985). Tiryakian (1979, 1986) genel olarak okulları, özel olarak Chicago okulunu ele alır ve yöntembilimsel yeniliklerin yanısıra karizmatik liderlerin oynadığı rolü vurgular. Amerikan sosyoloji kuramındaki gelişmelerin daha geniş bağlamı içinde bu okulla ilgili bir tartışma için bkz. Hinkle (1994).

olması gerektiği inancıyla birleştirildi.[2] Toplumsal düzeltimi amaçlayan bilimsel sosyoloji, kentleşme ve endüstrileşmenin pozitif ve negatif etkilerinin kuşattığı, gelişmeye başlayan Chicago kentinde uygulanacaktı.

W. I. Thomas (1863–1947) W. I. Thomas, 1895'te Chicago'daki bölümün bir üyesi oldu, orada 1896'da doktora tezini yazdı (T. McCarthy, 2005). Thomas'ın artan önemi, onun sosyolojik konularda bilimsel araştırmanın gerekliliği üzerindeki vurgusundan geliyordu (Lodge, 1986). O, birçok yıl boyunca bu görüşün savunuculuğunu yapmasına karşın bu görüş temelde, Thomas'ın Florian Znaniecki ile birlikte yazarı olduğu *Avrupa ve Amerika'da Polonya Köylüsü*'nün 1918'de yayımlanması ile ortaya konuldu (Halas, 2005; Stebbins, 2007a, 2007b; Willey, 2007). Martin Bulmer, bu eseri, sosyolojiyi "soyut kuram ve kütüphane araştırması"ndan uzaklaştırarak "kuramsal bir çerçeveden yararlanma yoluyla ampirik dünyanın araştırılması"na yöneltmesi nedeniyle bir dönüm noktası olarak görür (1984:45). Norbert Wiley, *Polonya Köylüsü*'nü, "içini sadece bu disiplinin görebildiği ve keşfedebildiği eşsiz entelektüel mekânı açıklığa kavuşturması" (1986:20) anlamında sosyolojinin kuruluşu için son derece önemli görür. Kitap, Avrupa'da ve Amerika'da sekiz yıllık bir araştırmanın ürünüydü ve öncelikle Polonyalı göçmenler arasındaki toplumsal düzensizliğin bir incelenişiydi. Bu verilerin çok az kalıcı anlamı vardı. Bununla birlikte kullanılan yöntem anlamlıydı. Bu yöntem, otobiyografik malzeme, ücretli yazılar, aile belgeleri, gazete dosyaları, resmi belgeler ve kurumsal evrakları kapsayan çeşitli verileri içeriyordu.

Polonya Köylüsü öncelikle, toplumsal kurumlarla ilgili makrososyolojik bir araştırma olmasına karşın Thomas, meslek yaşantısının seyri içinde mikroskobik, sosyal-psikolojik bir yönelime girdi. Thomas, en çok şu sosyal psikolojik açıklamayla (Dorothy Thomas'ın, yazarları arasında bulunduğu bir kitapta) bilinir: "Eğer insanlar, durumları gerçek olarak tanımlarsa, bu durumlar sonuçları bakımından gerçek olur" (Thomas ve Thomas, 1928:572). Bu vurgu, insanların ne düşündüklerinin ve bunun, onların yaptıklarını nasıl etkilediğinin önemi üzerineydi. Bu mikroskobik, soysal-psikolojik odaklanma, Marx, Weber ve Durkheim gibi Avrupalı bilim insanlarının, makroskobik, toplumsal-yapısal ve toplumsal-kültürel bakış açılarının karşısında yer aldı. Bu odaklanma, Chicago'nun kuramsal ürününün —sembolik etkileşimcilik— tanımlayıcı özeliklerinden biri olacaktı (Rock, 1979:5).

Robert Park (1864–1944) Chicago'daki diğer bir önemli şahsiyet Robert Park idi (Shils, 1996). Park, yarı zamanlı öğretim görevlisi olarak 1914'te Chicago'ya geldi ve hızlıca bölümde merkezi bir role kavuştu. Park, sosyolojinin gelişiminde çeşitli biçimlerde önemli olmuştur. Birincisi, 1930'lara kadar sosyolojiye egemen olan Chicago'daki bölümde etkili bir kişi haline gelmişti. İkincisi, Park, Avrupa'da eğitim görmüştü ve kıta Avrupalı düşünürleri, Chicagolu sosyologların dikkatine sunmaya yardımcı oldu. Park, Simmel'den dersler aldı ve Simmel'in fikirleri özellikle onun eylem ve etkileşime odaklanması, Chicago okulunun kuramsal yöneliminin gelişimine aracı oldu (Rock, 1979:36-48). Üçüncüsü, Park bir sosyolog olmadan önce bir muhabirdi ve bu deneyim, kent sorunlarının ve kişisel gözlem yoluyla alanda veri toplamaya girişme gereksiniminin önemini kavramasını sağladı (Lindner, 1996; Strauss, 1996). Chicago okulunun kent ekolojisine kalıcı ilgisi buradan doğdu (Gaziano, 1996;

2 Bununla birlikte, göreceğimiz gibi, Chicago okulunun bilim kavrayışı en azından daha sonra sosyolojiye egemen olan pozitivistlerin gözünde çok "yumuşak" hale gelecekti.

Maines, Bridger ve Ulmer, 1996; Perry, Abbott ve Hutter, 1997). Dördüncüsü, Park, lisansüstü öğrencileri yönlendirmede ve "toplu bir lisansüstü araştırma programı" geliştirmeye yardımcı olmada anahtar bir rol oynadı (Bulmer, 1984:13). Sonuncusu, Park ve Ernest W. Burgess, ilk önemli sosyoloji ders kitabı olan *Sosyoloji Bilimine Giriş*'i (*Introduction to the Science of Sociology*) 1921'de yayımladılar. Bu eser, yıllar boyunca etkili bir kitap olacaktı ve özel olarak bu eser; bilime, araştırmaya ve çok çeşitli toplumsal fenomenleri incelemeye dikkate değer bir önem verdi.

Park, 1920'lerin sonunda ve 1930'ların başında Chicago'da daha az zaman geçirmeye başladı. Son olarak, onun ırk ilişkilerine (bir sosyolog olmadan önce Booker T. Washington'un sekreteri olmuştu) yönelik yaşam boyu ilgisi, 1934'te Fisk Üniversitesi'nde görev almasına yol açtı. Chicago'daki bölümün gerileyişinin tek veya başlıca nedeni Park'ın ayrılması olmadığı halde, bölümün değeri 1930'larda düşüşe geçti. Fakat Chicago sosyolojinin gerileyişini ve başka bölümlerin ve kuramların ortaya çıkışını tartışmadan önce okulun ilk zamanlarına ve eserleri en uzun süreli kuramsal öneme sahip olan iki şahsiyete —Charles Horton Cooley ve en önemlisi George Herbert Mead— dönmemiz gerekir.[3]

Charles Horton Cooley (1864–1929) Cooley'in Chicago okulu ile ilişkisi, meslek yaşantısını Michigan Üniversitesi'nde geçirmesi bakımından ilginçtir. Fakat Cooley'in kuramsal bakış açısı, Chicago'nun en önemli ürünü olacak olan sembolik etkileşimcilik kuramı ile uyumluydu (Jacops, 2006; Sandstrom ve Kleinman, 2005; Schubert, 2005, 2007).

Cooley, doktora derecesini Michigan Üniversitesi'nden 1894'te aldı. Sosyolojiye yönelik güçlü bir ilgi geliştirmişti fakat Michigan'da henüz sosyoloji bölümü yoktu. Bunun sonucu olarak onun doktora sınavı için sorular, sosyolojinin 1889'dan itibaren Franklin Giddings'in öncülüğünde okutulduğu Columbia Üniversitesi'nden geldi. Cooley'in Michigan'daki öğretim kariyeri, doktorasını tamamlamasından önce 1892'de başladı.

Cooley, toplumsal sınıflar, toplumsal yapılar ve toplumsal kurumlar gibi büyük ölçekli fenomenler hakkında kuram oluşturmasına karşın, bugün çoğunlukla, toplumsal yaşamın sosyal-psikolojik yönleri hakkındaki kavrayışı ile hatırlanır (Schubert, 2005, 2007). Onun bu alandaki eseri, George Herbert Mead'inki ile uyumludur ancak Mead'in, sosyoloji üzerinde Cooley'in etkisinden daha derin ve kalıcı bir etkisi olacaktı. Cooley bilince ilgi duydu fakat (Mead gibi) bilinci toplumsal bağlamdan ayırmayı reddetti. Bunu en iyi şekilde, onun bugüne kadar yaşayan bir kavramı — *ayna-benlik*— örneklendirir. Cooley'in bu kavramdan anladığı şuydu; insanlar bilinç sahibidir ve bu bilinç, süregiden toplumsal etkileşim içinde şekillenir.

Cooley'in sosyal-psikolojik ilgilerini gösteren ve ayrıca kalıcı bir ilgiye ve öneme sahip olan ikinci bir temel kavram, birincil gruptur. *Birincil gruplar*, bireyin geniş toplumla bağlantısını kurmada anahtar bir rol oynayan samimi, yüz yüze gruplardır. Gençlerin birincil grupları —ağırlıklı olarak aile ve akran grupları— özellikle çok önemlidir. Birey, bu gruplar içinde toplumsal bir varlık haline gelir. Temelde, birincil grup içinde ayna-benlik ortaya çıkar ve ben-merkezli çocuk, başkalarını hesaba katmayı öğrenerek topluma katılan bir üye haline gelir.

Hem Cooley (Winterer, 1994) hem de Mead insanlar hakkında *davranışçı* bir

3 Chicago okulu ile ilişkisi olan, Everett Hughes'u da kapsayan başka birçok önemli şahsiyet vardır (Chapoulie, 1996; Strauss, 1996).



ROBERT PARK

Kısa Yaşam Öyküsü

Robert Park, bir akademik sosyoloğun tipik kariyer rotasını izlemedi —üniversite, lisansüstü kariyer, profesörlük. Bunun yerine o, yaşantısının son döneminden önce çeşitlenen bir meslek yaşantısına sahip oldu. Park, sonradan başlamasına karşın genel olarak sosyoloji üzerinde, özel olarak kuram üzerinde derin bir etkiye sahip oldu. Park'ın çeşitlenen deneyimleri onun yaşantıya olağandışı yönelmesini sağladı ve bu görüş, Chicago okulunun, sembolik etkileşimciliğin ve sonunda sosyolojinin önemli bir kısmının biçimlenmesine yardımcı oldu.

Park, 14 Şubat 1864'te Pennsylvania'da Harveyville'de doğdu (Matthews, 1977). Michigan Üniversitesi'nde bir öğrenci olarak, John Dewey gibi birtakım büyük düşünürleri tanıma fırsatı buldu. Fikirler Park'ı heyecanlandırmasına karşın o, gerçek dünyada araştırma yapmaya yönelik güçlü bir istek duydu. Park'ın söylediği gibi, "'Dünyanın tüm sevinçlerini ve kederleri'ni... ruhumun içinde toplamak için kendi içinde deneyime girişmeye karar verdim" (1927/1973:253). Park, mezuniyetten sonra iş hayatına, ona gerçek-dünyanın bu fırsatını sağlayan bir gazeteci olarak başladı. Özellikle, keşfetmekten hoşlandı ("kumarhanelerin ve esrarkeş batakhanelerinin peşine düşme" [Park, 1927/1973:254]). Ayrıntılarıyla kent yaşamı hakkında yazdı. Alana gidecek, gözlem yapacak, çözümleyecek ve gözlemlerini yazacaktı. Gerçekte, onun zaten yapmakta olduğu araştırma ("bilimsel rapor etme"), Chicago sosyolojinin ayırıcı özelliklerinden —yani, katılımcı gözlem teknikleri kullanan kent etnolojisi— biri oldu (Lindner, 1996).

Park, toplumsal yaşamın yanlışsız betimlenmesi tutkularından biri olmayı sürdürmesine karşın, ailevi veya daha önemlisi entelektüel gereksinimlerini tatmin etmediği için gazete işinden hoşnutsuzdu. Dahası gazetecilik, dünyanın düzeltilmesine katkıda bulunacak gibi değildi ve Park'ın toplumsal reforma yönelik derin bir ilgisi

görüşü, insanların dışsal uyaranlara körü körüne ve bilinçsizce tepki verdiği şeklindeki görüşü reddettiler. Onlar, insanların bilince ve benliğe sahip olduğuna ve toplumsal gerçekliğin bu yönünü araştırmanın sosyologların sorumluluğu olduğuna inandılar. Cooley, bilinci çözümlemek için sosyologların, kendilerini araştırmakta oldukları bireylerin yerine koymaya çabalamaları, duygudaş içebakış yöntemini kullanmaları gerektiğini vurguladı. Bireyler olarak onların çeşitli durumlarda ne yapabileceklerini çözümleme yoluyla sosyologlar toplumsal davranışın temelinde bulunan anlamları ve güdüleri anlayabilirdi. Duygudaş içebakış yöntemi, çoklarına bir hayli bilimdışı göründü. Diğerleri arasında bu alanda Mead'in eseri, Cooley'inkinden daha ileri bir düzeyi temsil eder. Bununla birlikte, bu iki insanın ilgileri arasında pek çok benzerlik vardır, özellikle her ikisi de sosyolojinin bilinç, eylem ve etkileşim gibi sosyal-psikolojik fenomenler üzerinde odaklanması gerektiği görüşüne sahiptir.

vardı. Park, 1898'de 34 yaşında gazete işinden ayrıldı ve Harvard'daki felsefe bölümünün bir üyesi oldu. Orada bir yıl kaldı fakat daha sonra, o zamanlar dünyanın entelektüel yaşamının merkezi olan Almanya'ya geçti. Park, Berlin'de, eseri Park'ın sosyolojisi üzerinde derin bir etkiye sahip olan Georg Simmel ile karşılaştı. Gerçekte Park'ın aldığı *tek* sosyolojik eğitim, Simmel'in dersleriydi. Park bu durumu şöyle ifade etti; "Toplum ve insan doğası hakkındaki bilgimin çoğunu kendi gözlemlerimden edindim" (1927/1973:257). Park 1904'te Heidelberg Üniversitesi'nde doktora tezini tamamladı. Tipik olarak, tezden tatmin olmadı: "Göstermek zorunda olduğum o küçük kitaptı ve ondan utandım" (Matthews, 1977:57). Chicago Üniversitesi'ndeki yaz öğretimi işini reddetti ve daha önce gazete işinden ayrılmış olduğu gibi akademiden de ayrıldı.

Park'ın, toplumsal iyileştirmeye katkıda bulunmaya duyduğu gereksinim, onun, Belçika Kongo'sunda o zamanlar meydana gelen vahşet ve sömürüyü hafifletmeye yardımcı olmak için kurulan Kongo Reform Derneği'nin tanıtım bürosunun sekreteri ve başkanı olmasına yol açtı. Bu dönemde, Booker T. Washington ile karşılaştı ve siyah Amerikalıların kaderini iyileştirme hedefi ilgisini çekti. Washington'un sekreteri oldu ve Tuskegee Kurumu'nun etkinliklerinde anahtar bir rol oynadı. 1912'de Tuskegee'de ders veren Chicago sosyoloğu W. I. Thomas ile karşılaştı. Thomas onu, Chicago'daki lisansüstü öğrencilerin küçük bir grubuna "Amerika'da Siyahlar" konusunda bir ders vermesi için davet etti ve Park 1914'te dersi verdi. Ders başarılıydı ve o, sonraki yıl bu dersi iki katı kalabalık bir kitleye tekrar verdi. Bu zaman içinde Amerikan Sosyoloji Topluluğu'na katıldı ve sadece on yıl sonra onun başkanı oldu. Park, yavaş yavaş, Chicago'da daimi kadroya atanmayı sağlamaya çalıştı ancak 59 yaşında olduğu 1923'e kadar profesörlüğü elde edemedi. Chicago Üniversitesi'nin üyesi olduğu yaklaşık yirmi yıl boyunca, sosyoloji bölümünün entelektüel yönelimini biçimlendirmede anahtar bir rol oynadı.

Park, Chicago'dan 1930'ların başında emekli olduktan sonra bile gezginciliği sürdürdü. Yaklaşık 80 yaşına kadar Fisk Üniversitesi'nde dersler verdi ve araştırmalar yönetti. Sık sık seyahatler yaptı. 7 Şubat 1944'te 80inci doğum gününden bir hafta önce öldü.

George Herbert Mead (1863–1931) Chicago okulu ve sembolik etkileşimcilik ile bağlantılı olan en önemli düşünür, bir sosyolog değil bir filozof olan George Herbert Mead idi.[4] Mead 1894'te Chicago Üniversitesi'nde felsefe öğretmeye başladı ve 1931'de ölümüne kadar orada ders verdi (Chriss, 2005b; G. Cook, 1993). Mead'in sosyoloji kuramı tarihindeki önemi göz önünde tutulduğunda, sosyoloji değil felsefe dersleri vermesi ve yaşamı boyunca görece daha az yayın yapması nedeniyle durumu biraz çelişkilidir. İki etmen bu çelişkiyi kısmen çözüme kavuşturdu. Birincisi, felsefe bölümünde sosyal psikoloji alanında dersler verdi ve sosyolojideki birçok lisansüstü öğrenci bu dersleri aldı. Onun fikirleri, bu öğrencilerin bazıları üzerinde köklü bir etkiye sahip oldu. Bu öğrenciler Mead'in fikirlerini, sosyoloji bölümünde Park ve Thomas gibi kimselerden aldıkları fikirlerle birleştirdiler. O zamanlar sembolik etki-

4 Buna katılmayan bir görüş için bkz. J. D. Lewis ve Smith (1980).

leşimcilik olarak bilinen bir kuram olmamasına karşın bu kuramı, söz konusu farklı girdiler üzerinden öğrenciler oluşturdu. Böylece, sonradan sembolik etkileşimi geliştiren kimseler üzerinde Mead'in derin, kişisel bir etkisi oldu. İkincisi, bu öğrenciler Mead'in derslerinde aldıkları notları bir araya getirdiler ve ölümünden sonra onun adına bir kitap yayımladılar. *Zihin, Benlik ve Toplum* (Mead, 1934/1962) adlı bu eser onun fikirlerini sözlü alandan yazılı geleneğe taşıdı. Bugüne kadar yaygın bir şekilde okunan bu kitap, sembolik etkileşimciliğin temel entelektüel dayanağını oluşturur.

Mead'in fikirlerini Bölüm 9'da ele almaktayız, fakat burada onu tarihsel olarak konumlandırmak için birkaç noktanın altını çizmek gerekir. Mead'in fikirlerinin psikolojik davranışçılık bağlamında görülmesi gerekir. Mead, bu yönelimden epeyce etkilendi ve birçok ilkesini kabul etti. Bu yönelimin birey ve davranışı üzerinde odaklanmasını benimsedi. Davranışçıların bireylerin davranışlarıyla ilişkili olan ödüller ve maliyetlerle ilgilenmesini akıllıca buldu. Mead'i rahatsız eden, davranışçılığın yeterince ileriye gitmemiş görünmesiydi. Yani, davranışçılık, bilincin bilimsel araştırmaya uygun olmadığını iddia ederek bilinci ciddi olarak dikkate almadı. Mead buna şiddetle karşı çıktı ve davranışçılığın ilkelerine, zihnin çözümlenmesini dâhil etmeye çabaladı. Mead böyle yaparak Cooley'inkine benzer bir odaklanmayı açıkça ifade etti. Fakat Cooley'in konumu bilim dışı görünmesine karşın Mead psikolojik davranışçılığın son derece bilimsel ilkeleri ve yöntemlerini genişletme yoluyla bilincin daha bilimsel bir kavranışını vaat etti.

Mead, başlıca Avrupalı kuramcıların çoğunun ileri sürdükleri öncelikle toplumla ilgili kuramların tümüyle karşısında duran bir sosyal-psikoloji kuramını Amerikan sosyolojisi içinde geliştirdi (Sahlins, 2000). En önemli istisna Simmel'di. Bu yüzden, sembolik etkileşimciliğin önemli bir bölümü, Simmel'in (Low, 2008) eylem ve etkileşimle ilgisi ve Mead'in bilinçle ilgisi üzerinden geliştirildi. Bununla birlikte, böyle bir odaklanma, hem Mead'in eserinde hem de genel olarak sembolik etkileşimde toplumsal ve kültürel düzeylerde bir zayıflığa yol açtı.

Chicago Sosyolojisinin Zayıflaması

Chicago sosyoloji 1920'lerde zirvesine ulaştı ancak 1930'larda Mead'in ölümü ve Park'ın ayrılışı ile bölüm, Amerikan sosyolojisindeki merkezi önemini kaybetmeye başladı (Cortese, 1995). Fred Matthews (1977, ayrıca bkz. Bulmer, 1984) Chicago sosyolojisinin düşüşünün bazı nedenlerini belirlemiştir, bunlardan ikisi son derece önemlidir.

İlk olarak, disiplin bilimsel olmaya özen göstererek gitgide büyümüştü —yani gelişkin yöntemler ve istatistiksel çözümlemeler kullanarak. Bununla birlikte Chicago okulu, çoğunlukla araştırdıkları insanların kişisel yönelimleri (Thomas'ın ifadesiyle "durum tanımları") üzerinde odaklanan betimsel, etnografik çalışmaları vurgulamakla (Prus, 1996) tanındı. Park zamanla istatistiği küçümsemeye başladı (onu "salon büyücülüğü" olarak adlandırdı) çünkü istatistik öznellikle, özel durumla ve özgün olanla ilgili çözümlemeyi yasaklar gibiydi. Chicago'da niceliksel yöntemlerle önemli çalışmaların yapılmış olması gerçeği (Bulmer, 1984: 151-189), Chicago'nun niteliksel yöntemlere aşırı yakınlaşmasıyla birlikte unutulmaya başladı.

İkincisi, Chicago dışından gitgide daha fazla birey, Chicago'nun Amerikan Sosyoloji Topluluğu'ndaki ve *American Journal of Sociology*'deki egemenliğine karşı çıktı. Doğu Sosyoloji Topluluğu 1930'da kuruldu ve Doğulu sosyologlar genel olarak

Ortabatı özel olarak ise Chicago'nun egemenliği hakkında daha fazla ses çıkarmaya başladılar (Wiley, 1979:63). 1935'te Chicago'ya karşı isyan, derneğin sekreterinin Chicago dışından birinin olmasına ve yeni bir kurumsal dergi olan *American Sociological Review*'in kurulmasına yol açtı (Lengermann, 1979). Wiley'e göre "Chicago okulu çok büyük bir meşe gibi devrilmişti" (1979: 63). Bu durum, başka güç merkezlerinin, en başta Harvard'ın ve Ivy Ligi'nin (Kuzeydoğu Amerika'daki sekiz seçkin üniversiteden oluşan grup) gelişiminin işaretiydi. Sembolik etkileşimcilik büyük ölçüde belirsiz, sözlü bir gelenekti ve bu haliyle Ivy Ligi ile özdeşleşen yapısal işlevselcilik gibi daha açık ve yazılı kuramsal sistemlerin gelişmesi için zeminden yoksundu (Rock, 1979: 12).

Chicago okulu, Amerikan sosyolojisinin bir daha merkezi olmayacak olmasına karşın 1950'lere kadar bir kuvvet olmayı sürdürdü. Herbert Blumer (1900-1987), 1952'de Berkeley'e geçmeden önce bölümde önemli bir şahsiyetti (Blumer, 1969a; Maines, 2005). O, Chicago'da Mead, Cooley, Simmel, Park, Thomas ve diğerlerinin eserlerinde geliştirilen kuramsal yaklaşımın önde gelen yorumlayıcılarından biriydi. Aslında, 1937'de *sembolik etkileşimcilik* ifadesini icat eden oydu. Blumer, Chicago'daki öğretim etkinliği vasıtasıyla bu geleneğin canlı tutulmasında kilit bir rol oynadı. Sembolik etkileşimciliğin 1950'lere kadar hayatta kalmasını sağlayan bir dizi deneme yazdı. Bu telaşlı etkinliğe karşın, Chicago okulu, özellikle 1952'de Blumer'in Chicago'dan Berkeley'deki California Üniversitesi'ne geçişiyle birlikte, gerilemeye girmişti. Chicago okulunun durumu ne olursa olsun, Chicago geleneği başlıca yandaşları ülkeye ve dünyaya yayılmış olarak bugüne kadar hayatta kaldı (Sandstrom, Martin ve Fine, 2001).

Sosyolojinin İlk Döneminde Kadın

Chicago Üniversitesi'yle ilgili önceki başlık altında betimlenen gelişmelerle eşzamanlı olarak hatta bazen onlarla uyum içinde ve buna ek olarak Durkheim, Weber ve Simmel'in Avrupa sosyolojisi oluşturmalarıyla aynı zamanda ve bazen onlarla da uyum içinde toplumsal reformcuların geniş ve beklenmedik bir şekilde birbiriyle bağlantılı ağını oluşturan bir grup kadın, öncü sosyoloji kuramları da geliştiriyorlardı. buna ek olarak Bu kadınlar arasında Jane Adams (1860-1935), Charlotte Perkins Gilman (1860-1935), Anna Julia Cooper (1858-1964), Ida Wells-Barnett (1862-1931), Marianne Weber (1870-1954) ve Beatrice Potter Webb (1858-1943) bulunuyordu. Cooper'ın muhtemelen istisna oluşuyla birlikte hepsinin ilişikleri yoluyla Jane Addams ile bağlantıları kurulabilir. Sosyoloji disiplini içinde toplumsal cinsiyet politikalarının gücüyle ilgili ve sosyolojinin kendi pratiklerinin temelde düşüncesiz ve eleştirisiz yorumlanışıyla ilgili ürpertici bir tanıklık şudur; günümüzde bu kadınlar, disiplinin konvansiyonel tarihinde sosyologlar veya sosyoloji kuramcıları olarak bilinmezler veya kabul görmezler. Bu kadınlardan her birinin sosyolojik kuramı, bireysel bir kuramsal çabanın sonucu olmasına karşın, onlar, topluca okundukları zaman, ilk dönem feminist sosyoloji kuramının uyumlu ve birbirini tamamlayan bir açıklamasını temsil ederler.

Bu kadınların kuramlarının başlıca ayırt edici özellikleri, profesyonel sosyolojinin gelişiminde onların göz ardı edilmesini kısmen açıklama ihtimali olan ayırt edici özellikler şunlardır: (1) kadınların deneyimleri, yaşantıları ve eserlerinin erkeklerin-

kiyle eşit öneme sahip olduğunun vurgulanması; (2) yerleşik ve cisimleşmiş bir görüş açısından konuştuklarının farkında olma ve bu nedenle genellikle eril sosyoloji kuramının bağlantılı olacağı otoriter kuram yapmanın buyurgan nesnellik edasıyla konuşmama (Lemert, 2000); (3) sosyolojinin ve sosyoloji kuramının amacının toplumsal reform olduğu şeklindeki fikir –yani amaç, bilgi aracılığıyla insanların yaşantılarını iyileştirmektir; (4) onların zamanında düzeltilmesi gereken başlıca sorunun eşitsizlik olduğu iddiası. Bu ilk kadınları birbirlerinden en çok farklılaştıran şey, üzerinde odaklandıkları eşitsizliğin —toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf veya bu etmenlerin kesişimi— doğası ve ona çözüm bulmaktı. Ancak bu kadınların hepsi görüşlerini, içinde yaşadıkları Kuzey Atlantik toplumlarını şekillendiren ve değiştiren toplumsal ve siyasal aktivizme tercüme ettiler ve bu aktivizm, onlar için sosyolojinin uygulanmasına verdikleri anlam kadar kuram geliştirmeye verdikleri anlamın bir parçasıydı. Onlar, toplum bilimi araştırmasına, kendilerinin hem kuramsal hem de aktivist sosyoloji etkinliklerinin bir parçası olarak inanıyorlardı ve toplum bilimi yönteminin üst düzeyde yaratıcı yenilikçileriydiler.

Gelişen sosyoloji disiplini, sosyologlar ve sosyoloji kuramcıları olarak bu kadınları marjinalleştirdikçe onların aktivizmini, bu kadınların "sosyolog olmamaları"nı açıklayan gerekçeler olarak kullanırken onların araştırma yöntemlerini kendi pratikleri arasına kattı. Böylece onlar sosyologlar olarak anılmaktan çok sosyal aktivistler ve sosyal çalışmacılar olarak anıldılar. Onların mirası, eyleme olduğu kadar düşünceye de çağıran bir sosyoloji kuramıdır.

W.E.B. Du Bois ve Irk Kuramı[5]

W. E. B. Du Bois (1868-1963) uzun süre bir sosyoloji bölümünde (Atlanta Üniversitesi) ders vermesine rağmen genellikle bir kuramcı olarak düşünülmemesi bir yana bir sosyolog olarak bile düşünülmez. O, Renkli İnsanların Gelişmesi İçin Ulusal Birlik'in (RİGUB) (National Association for the Advancement of Colored People) de içinde bulunduğu çeşitli sivil hak örgütlerinde kuruculuk ve liderlik rolü nedeniyle daha çok bir kamu entelektüeli olarak bilinir. Bununla birlikte onun çok sayıda yazısında güçlü bir sosyoloji vardır ve Du Bois (Marx gibi) kuram ve pratiği birbirinden ayırmaya isteksiz olmasına rağmen yazılarının birçoğunda kuram olarak görülebilecek bir dizi soyut fikir bulunmaktadır. Yani o, aslında kendi içinde kuramla ilgilenmekten çok sivil hakları, öncelikle de Afrikalı Amerikalıların sivil haklarını geliştirmeye hizmet eden soyut fikirler ortaya koydu.

Du Bois'nın sosyoloji içindeki itibarı büyük ölçüde onun ampirik araştırması olan *Filedelfiyalı Zenci'ye (The Philadelphia Negro)*(1899/1996) dayanır. Filedelfiya'nın yedinci bölgesiyle ilgili bu araştırmayı Du Bois tek başına yapmıştır ve birçok yöntem kullanmış olmasına karşın bu çalışma en çok öncü bir etnografi olarak bilinir. Uzun süren meslek yaşamı boyunca Du Bois inanılmaz sayıda kitap, makale ve başyazı yazdı ancak çok azı ilk bakışta "kuram" olarak görülecekti. Bununla birlikte, onun eserinde, özellikle onun kendi yaşantısı üzerine düşünceler bağlamında ilginç kuramsal fikirler geliştirmesini sağlayan birkaç özgün otobiyografik çalışması (en iyi bilineni *Siyah İnsanların Ruhları*'dır (*The Souls of Black Folk*)[Du Bois, 1903/1996]) içinde kuram vardır. Onun, "bütün tarihin merkez düşüncesi" (Du Bois, 1897/1995:21)

5 Bu bölümün sonunda ve Bölüm 17'de ırk kuramının daha spesifik ve çağdaş biçimini –eleştirel ırk ve ırkçılık kuramları– tartışacağız.

olarak kavradığı "ırk fikri"ne ve sadece Birleşik Devletler'e değil dünyanın çoğu yerine çekilmiş olarak gördüğü "ırk ayrımı"na olan ilgisi tümüyle kuşatıcı bir ilgiydi. En iyi bilinen kuramsal fikirlerinden biri Afrikalı Amerikalılar ve beyazlar arasında açık bir ayrım veya engel oluşturan *peçe*dir. Bu imge, bir duvarı değil, her ırkın diğerini görebilmesinin aracı olan ancak buna rağmen ırkları ayırmaya yarayan ince, delikli bir nesneyi ifade eder. Bir başka anahtar kuramsal fikir, bir "iki-lik" anlayışı veya Afrikalı Amerikalılar arasında kendilerini ötekilerin gözüyle görme ve ölçme düşüncesi anlamına gelen *çifte-bilinçtir*. Du Bois'nın eserinde eksiksiz bir toplum kuramı yoktur ancak Birleşik Devletler'deki veya dünyadaki ırk ve ırk ilişkileri hakkında bir dizi kuramsal fikir vardır. Son yıllarda çokkültürlülük (ve feminist) kuramlarının yükselişi ile birlikte Du Bois'nın ırk üzerinde odaklanması ve onun dünyayı Afrikalı Amerikalıların bakış açısından görüşü, çok sayıda yeni hayranı daha da önemlisi yaklaşımlarını onun öncü fikirleri, bakış açıları ve vaatleri üzerinde inşa eden düşünürleri kendine çekmektedir.

Yüzyılın Ortasına Kadar Sosyoloji Kuramı

Harvard'ın Yükselişi, Ivy Ligi ve Yapısal İşlevselcilik

Harvard'da sosyolojinin yükselişini 1930'da Pitirim Sorokin'in gelişine bağlayabiliriz (Avino, 2006; Jeffries, Johnston, 1995). Sorokin, Harvard'a geldiğinde orada sosyoloji bölümü yoktu ancak birinci yılın sonunda bir sosyoloji bölümü kuruldu ve Sorokin bölüm başkanlığına atandı. Sorokin bir sosyoloji kuramcısı olmasına ve 1960'lara kadar yayın yapmaya devam etmesine karşın günümüzde beklenmedik bir şekilde onun eserinden çok az alıntı yapılır. Bir dereceye kadar olsa da (örneğin, Tiryakian, 2007b) hâkim görüş açısından onun eseri zamana yeterince dayanamamıştır. Sorokin'in uzun dönem için önemi, Harvard sosyoloji bölümünün oluşturulması ve sosyolojide öğretim görevlisi kadrosuna Talcott Parsons'ın (Harvard'da ekonomi alanında öğretim görevlisiyken) alınması olmuştur. Avrupalı kuramcıları Amerikalı izleyicilere sunması, kendi sosyoloji kuramları ve kendileri de başlıca sosyoloji kuramcıları olan çok sayıda öğrencisi Parsons, Amerikan sosyolojisi içinde hâkim bir şahsiyet haline geldi.

Talcott Parsons (1902–1979)

Parsons erkenden bazı denemeler yayınlamış olsa da erken yıllardaki başlıca katkısı, birçoğu tanınan sosyoloji kuramcıları olan lisansüstü öğrenciler üzerindeki etkisiydi. En meşhuru, doktora derecesini 1936'da alan ve kısa sürede önemli bir kuramcı ve Columbia Üniversitesi'nde Parsonscı-tarz kuramlaştırmanın merkezi olan Robert Merton idi. Aynı yıl (1936) Kingsley Davis doktora derecesini aldı ve Wilbert Moore (Harvard derecesini 1940'da aldı) ile birlikte Parsons'ın ve Parsonscıların önemli ürünlerinden biri haline gelecek olan yapısal-işlevselci kuram içindeki merkezi eserlerden birini yazdı. Ancak Parsons'ın etkisi 1930'larla sınırlı değildi. 1960'lara kadar büyük etkiye sahip lisansüstü öğrenciler yetiştirmesi de dikkate değerdir.

Parsons'ın *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nı (*The Structure of Social Action*) yayınladığı 1937, Parsons ve Amerikan sosyoloji kuramı için en önemli yıldı. Bu kitap dört temel nedenle Amerika'daki sosyoloji kuramı için önemliydi. Birincisi, Avrupa'ya ait



W.E.B. Du Bois

Kısa Yaşam Öyküsü

William Edward Burghardt Du Bois, 23 Şubat 1868'de Great Barrington, Massachusetts'de doğdu (D. L Lewis, 1993). Kendi zamanının siyahlarının ezici çoğunluğuyla karşılaştırıldığında Du Bois görece avantajlı bir yetişme tarzına sahipti ve bu durum, Fisk Üniversitesi'nde eğitim görmesini ve sonradan Berlin Üniversitesi'ne devam etmesini ve oradan ayrılıp Harvard Üniversitesi'nde doktora yapmasını sağladı. Du Bois, Harvard'da ve Almanya'da aralarında büyük toplum kuramcısı Max Weber'in yanısıra William James ve Josiah Royce'un bulunduğu dönemin büyük düşünürleriyle temas kurdu.

Du Bois'nın ilk işi siyahların bulunduğu bir üniversitede (Wilberforce) Yunanca ve Latince dersleri vermekti. "Kendi boş zamanlarımda sosyoloji öğretmeme karşın bu kurumda sosyoloji adına hiçbir şey yoktu" diye belirtir (Du Bois, 1968:189). Du Bois 1896 sonbaharında Pennsylvania Üniversitesi'nde bir öğretim yardımcısı görevi teklif edildiğinde, Philadelphia'da siyahlar üzerine araştırma yapmak için harekete geçti. Bu araştırma, sosyolojinin ilk döneminin klasik eserlerinden biri olan *Filedelfiyalı Zenci*'nin *(The Philedelphia Negro) (1899/1996)* yayınlanmasına yol açtı. Bu proje tamamlandığında Du Bois, Atlanta Üniversitesi'ne geçti (Pennsylvania'da sabit bir konumu olmamıştı ve bu yaşamı süresince başka birçok şey gibi onun içine dert oldu), orada 1897'den 1910'a kadar sosyoloji öğretti ve Amerika'da Zenci yaşantısının çeşitli boyutları üzerine bir dizi araştırma raporundan sorumlu oldu. Yine bu dönem içinde kendisinin otobiyografik hatıralarının ilki ve en önemlisi olan *Siyah İnsanların Ruhları*'nı (1903/1996) yazdı. Bir dizi genel kuramsal görüşü de içeren ve siyah Amerikalıların ve ırk ilişkilerinin anlaşılmasına büyük ölçüde katkıda bulunan bu eser, üst düzeyde edebi ve derinlemesine kişisel bir eserdi. Du Bois yaşamı süresince, bu tür bir dizi otobiyografik eser yayımladı, *Karanlık Su: Peçenin İçinden Sesler* (*Darkwater: Voices from within the Veil*) (1920/1999), *Şafağın Alacakaranlığı: Irk Kavramının Otobiyografisine Yönelik Bir Deneme* (*Dusk of Dawn: An Essay toward an Autobiography of a Race Concept*) (1940/1968) ve *W. E. B. Du Bois'nın Otobiyografisi: Birinci Yüzyılın Son On Yılında Hayatımın Görünüşü Üzerine Bir İç Konuşma* (*The Autobiography of W. E. B. Du Bois: A Soliloquy on Viewing My Life from the Last Decade of Its First Century*) (1968) bunlar arasındadır. Du Bois (1968: 2), *Şafağın Alacakaranlığı* hakkında şöyle söyler; "Böylece, yazdığım şey, kendi otobiyografimden çok, bana ait olan düşüncelerde ve edimlerde açığa kavuşan, göklere çıkarılan ve kuşkusuz bozulan bir ırk kavramının otobiyografisiydi." (Du Bois'nın özgüveni eksik değildi ve sık sık egosunun aşırılığı nedeniyle eleştirilmiştir.)

Du Bois, Atlanta Üniversitesi'ndeyken kamusal ve siyasal konulara daha fazla dâhil oldu. 1905'te New York, Buffalo yakınlarında, "ırk ve renge dayalı tüm kast farklarının kaldırılması" gibi konularla ilgilenen bir ırklararası sivil haklar örgütü olan Niagara Hareketi'nin oluşmasıyla sonuçlanan bir toplantı için çağrıda bulundu ve toplantıya katıldı (Du Bois, 1968:249). Bu da 1910'da Du Bois'nın yayın ve araştırma direktörü olmasıyla birlikte varlık kazanan, benzer bir ırklararası örgüt olan Renkli İnsanların Gelişmesi için Ulusal Birlik'in (RİGUB) (National Association for the

Advancement of Colored People) temelini oluşturdu. RİGUB'un dergisi olan *The Crisis*'ı kurdu ve derginin sayfalarında Amerika'da Zenci durumuyla ilgili çok farklı konularda çok sayıda deneme yayınladı. Du Bois, bu yeni göreve, fikirlerini yaymak için kendisine uygun ortam sağlaması nedeniyle başladı (*The Crisis*'ın editörlüğünün görüşlerinden sadece o sorumluydu). Üstelik Atlanta Üniversitesi'ndeki görevi, o zamanlar çok popüler olan ve güçlü olan, çoğu beyaz lider ve siyasetçi tarafından siyah Amerika'nın sözcüsü olarak görülen Booker T. Washington ile çatışması nedeniyle sürdürülemez hale geldi. Du Bois, Washington'un çok fazla muhafazakâr olduğunu ve Zencilerin genelde beyazlara özel olarak ise el işleri için eğitilmelerini ve bu işlerden tatmine ulaşmalarını sağlayan, beyazların hâkim olduğu ekonomiye bağımlı hale gelmelerini istediğini düşünmeye başladı.

Du Bois, sonraki yarım yüzyıl süresince Zencilerin ve başka ırksal davaların adına yorulmak bilmez bir yazar ve aktivistti (D. L. Lewis, 2000). Birleşik Devletler'de ve dünyanın çoğu yerinde özelde Zenciler genelde ise tüm "renkli" ırklar üzerine toplantıları izledi ve bu toplantılarda katılımcı oldu. Zamanının acil çözüm isteyen konularının birçoğunda Zenciler ve diğer azınlıkların bakış açısından tavrını ortaya koydu. Örneğin, Birleşik Devletler'in I. ve II. Dünya Savaşlarına girmesi gerekip gerekmediği ve Zencilerin bu savaşları desteklemeleri ve onlara katılmaları gerekip gerekmediği konularında Zenci başkanlık adaylarının desteklemesi gereken görüşleri ortaya koydu.

1930'ların başlarında Büyük Bunalım, *The Crisis*'ın dağıtımını olumsuz etkilemeye başladı ve Du Bois, RİGUB içinde genç muhaliflere karşı denetimini kaybetti. Atlanta Üniversitesi'ne ve bilimsel çalışmaya döndü ve diğer şeyler arasında *Amerika'da Siyah Yeniden İnşa, 1860-1880*'i yazdı (*Black Reconstruction in America, 1860-1880*) (1935/1998). Görev süresi on yıldan biraz fazla sürdü ve Du Bois 1944'te (yetmiş beş yaşındayken) üniversite tarafından zorla emekli edildi. Baskı altındaki RİGUB onu dekoratif bir figür olarak geri çağırdı ancak Du Bois bu rolü oynamayı veya yaşına göre davranmayı reddetti ve 1948'de kovuldu. Yaşantısının sonraki yaklaşık yirmi yılı boyunca fikirleri ve eseri gitgide radikal hale geldi. Çeşitli barış örgütlerine girdi ve bunların faaliyetlerine katıldı en sonunda 1951'de büyük jüri tarafından, barış hareketi içinde yabancı bir gücün başarısız bir ajanı olmakla suçlandı.

Du Bois yaşantısının erken döneminde genel olarak Amerika hakkında umutluydu, özel olarak ise Amerika'nın ırk sorunlarını barışçıl bir şekilde kapitalist bir toplumun şartları içinde çözebileceğine inanıyordu. Yıllar içinde kapitalistlere ve kapitalizme inancını kaybetti ve sosyalizmi daha fazla destekledi. Sonuçta görüşleri daha radikal hale geldi ve komünizme doğru sürüklendi. Komünizmin Sovyetler Birliği ve Çin'e getirdiği ilerlemelerin epeyce etkisine kapıldı. Sonunda komünist partiye katıldı. Du Bois, uzun yaşantısının sonuna doğru Birleşik Devletler'e olan umudunu kaybetti ve bir Afrika ülkesi olan Gana'ya gitti. Du Bois, bir Gana vatandaşı oldu ve Martin Luther King, Jr.'ın "Benim bir hayalim var" konuşmasını Washington'un The Mall bölgesinde yapmasından bir gün önce 27 Ağustos 1963'te 95 yaşında Gana'da öldü.

Du Bois, önemli bir kuramcı olarak son zamanlarda tanınmış olabileceği halde siyah topluluk içinde uzun zamandan beri etkili olmuştur. Örneğin, RİGUB'un yönetim kurulu başkanı olan Julian Bond şöyle söylemiştir: "Kendi yaşımdan insanları düşünüyorum, bu (kendi evinde çekilmiş Du Bois'nın elini tutan genç bir Bond'un bir fotoğrafı) normal bir deneyimdi –Du Bois'nın evinizde olmaması ancak adının evinizde olması, evinizde onu bilmeniz. ... Bu bizim için yemek masasındaki bir konuşmaydı" (aktaran Lemert, 2000:346).

olan büyük ölçekli kuramlaştırma biçimini Amerikalı izleyicilere tanıtmayı sağladı. Kitabın çoğu, Durkheim, Weber ve Pareto'ya ayrıldı. Parsons'ın bu kuramcılarla ilgili yorumları bu kuramcıların Amerikan sosyolojisi içindeki imajını yıllarca şekillendirdi.

İkincisi, Parsons, Durkheim, Weber ve Pareto'nun eserlerini vurguladığı halde dikkatini, Marx'a veya Simmel'e neredeyse hiç vermedi (D. Levine, 1991a). Sonuçta Marxçı kuram, büyük ölçüde meşru sosyolojiden dışlanmış olmayı sürdürdü.

Üçüncüsü, *Toplumsal Eylemin Yapısı*, sosyolojik kuramlaştırmanın, sosyolojik etkinliğin meşru ve anlamlı bir parçası olduğunu ortaya koydu. O zamandan beri Birleşik Devletler'de gerçekleşen kuramlaştırma Parsons'ın eserine çok şey borçludur (Lidz, 2000).

Son olarak, Parsons sosyoloji üzerinde köklü bir etkisi olacak spesifik sosyoloji kuramlarını savundu. Başlangıçta Parsons, bir eylem kuramcısı olarak düşünüldü ve kendisi de öyle olduğunu düşündü (Joas, 1966). Parsons'ın, eyleyenler ve onların düşünceleri ve eylemleri üzerinde odaklandığı görüldü. Ancak Parsons, 1937'deki çalışmasının bitmesiyle ve sonraki çalışmalarında gittikçe artarak, büyük-ölçekli toplumsal ve kültürel sistemler üzerinde odaklanan yapısal-işlevselci bir kuramcı olmaya daha fazla yaklaştı. Parsons, bu kuramlar arasında hiçbir çatışma olmadığını savunmasına karşın en çok, yapısal işlevselci olarak bilinmeye başladı ve sosyoloji içinde egemen olan ve bu konumunu 1960'lara kadar sürdüren bu kuramın ilk savunucusuydu. Parsons'ın ve yapısal işlevselciliğin kuramsal gücü, büyük-ölçekli toplumsal yapılar ve kurumlar arasındaki ilişkileri betimlemede yatar (bkz. Bölüm 7).

Parsons'ın yapısal-işlevselci kuramı üzerine başlıca açıklamaları 1950'lerin başlarında birkaç eserde, en dikkat çekeni *Toplumsal Sistem*'de (*The Social System*) (1951) ortaya konuldu (Barber, 1994). Parsons, bu eserde ve başkalarında toplumun yapıları ve onların birbirleriyle ilişkisi üzerinde yoğunlaşma eğilimindeydi. Bu yapıların karşılıklı olarak birbirini desteklediği ve dinamik bir dengeye doğru yöneldikleri düşünüldü. Vurgu, toplumun çeşitli öğeleri arasında düzenin nasıl sürdürüldüğü üzerineydi (Wrong, 1994). Değişim, düzenli bir süreç olarak görüldü ve Parsons (1966, 1971) nihayet toplumsal değişimle ilgili yeni evrimci bir görüş benimsedi. Parsons, yalnızca, başlı başına toplumsal sistemle ilgilenmedi, onun diğer *eylem sistemleri*yle, özellikle kültürel ve kişilik sistemiyle ilişkisiyle de ilgilendi. Ancak Parsons'ın sistemler arası ilişkiler hakkındaki temel görüşü, sistem içi ilişkiler hakkındaki görüşüyle aynıydı; yani sistemler arası ilişkiler, uyum, uzlaşma ve düzen tarafından tanımlanıyordu. Başka bir ifadeyle, çeşitli *toplumsal yapılar*, birbirleri için çeşitli pozitif *işlevler* yerine getiriyordu.

Böylece Parsons'ın niçin öncelikle bir *yapısal işlevselci* olarak tanımlandığı açıklık kazanır. Onun şöhreti arttıkça, Birleşik Devletler'de yapısal-işlevsel kuramın gücü de arttı. Onun eseri bu kuramın merkezinde bulunur fakat aynı zamanda onun öğrencileri ve taraftarları, Birleşik Devletler'de hem bu kuramı hem de bu kuramın nüfuzunu genişletmeye ağırlık verdiler.

Parsons, Birleşik Devletler'de sosyoloji kuramı tarihi içinde bir dizi önemli ve pozitif rol oynadığı halde, onun eserinin olumsuz sonuçları da olmuştur (Holton, 2001). Birincisi, Avrupalı kuramcıların yorumlarını öylesine ortaya koydu ki bu yorumlar onlarınkinden çok, kendine ait kuramsal yönelimi yansıtıyor gibiydi. Başlangıçta, çok sayıda Amerikalı sosyolog, Avrupalı ustalarının yanlış yorumlanışına maruz kaldı. İkincisi, daha önce belirtildiği gibi, kariyerinin ilk zamanlarında Parsons,

Marx'ı büyük ölçüde ihmal etti, bu da uzun yıllar Marx'ın fikirlerinin sosyolojinin çeperinde kalmasıyla sonuçlandı. Üçüncüsü, yıllar içinde geliştiği biçimiyle kendi kuramının bir dizi zayıflığı vardı. Bununla birlikte Parsons'ın Amerikan sosyolojisindeki üstünlüğü eleştiricilerin uzun yıllar susturulmalarına veya bastırılmalarına neden oldu. Parsons'ın kuramının ve genel olarak yapısal işlevselciliğin zayıflıkları çok daha sonraki zamanlara kadar tam olarak ortaya konulmadı.

Ancak 1930'ların başına ve Harvard'daki diğer gelişmelere dönerek, oradaki diğer önemli şahsiyet olan George Homans'ı inceleyerek Harvard'daki bölümü büyük ölçüde anlayabiliriz.

George Homans (1910–1989)

Zengin bir Bostonlu olan George Homans, lisans derecesini 1932'de Harvard'da elde etti (Homans, 1962, 1984; ayrıca bkz. Bell, 1992). Büyük Bunalımın bir sonucu olarak işsizdi ancak beş parasız değildi. Bir fizyolog olan L. J. Henderson, 1932 sonbaharında Vilfredo Pareto'nun kuramlarını içeren bir ders veriyordu, Homans katılması için davet edildi ve o da bunu kabul etti. (Parsons, Pareto seminerlerine de katıldı.) Homans'ın niçin Pareto ile yakınlaştığını ve ondan hoşlandığını açıklayışı, niçin Amerikan sosyoloji kuramının son derece muhafazakâr, son derece anti-Marxist olduğu hakkında çok şey söyler:

> Pareto'dan hoşlanmamın nedeni zaten inanmaya hazır olduğum şeye açıklık getirmesiydi. ... Bazıları modern sosyolojinin büyük kısmının, devrimcilerin görüşlerine cevap vermeye yönelik bir çaba olduğunu söylemiştir. Ben, görece zengin ailesini reddetmemiş olan Bostonlu bir Cumhuriyetçi olarak otuzlarda özellikle Marxistlerin kişiliğime yönelik saldırısı altında olduğumu hissettim. Pareto'ya inanmaya hazırdım çünkü o bana bir savunma sağladı.
>
> (Homans, 1962:4)

Homans'ın Pareto'nun düşünceleri ile karşılaşması, 1934'te *Pareto'ya Giriş* (*An Introduction to Pareto*) (Charles Curtis ile birlikte yazıldı) kitabını yayınlamasıyla sonuçlandı. Pareto'nun eseri Homans'ın o zamana kadar okuduğu neredeyse tek sosyoloji kitabı olmasına karşın bu kitabın yayınlanması, Homans'ı bir sosyolog yaptı.

1934'te Homans, Harvard'da doktora programıyla bağlantılı sorunların üstesinden gelmek için açılan bir programda araştırma bursu [junior fellow] alarak çalışmaya başladı. Gerçekte, Homans, zamanın önemli sosyoloji şahsiyetlerinden biri olmasına karşın asla doktora derecesi almadı. Homans 1939'a kadar kıdemsiz bir üyeydi ve o yıllarda daha fazla sosyoloji birikimi edindi. 1939'da sosyoloji bölümüne katıldı ancak bu bağlantı savaş dolayısıyla koptu.

Homans savaştan döndüğünde Harvard'da toplumsal ilişkiler bölümü Parsons tarafından kurulmuştu ve Homans o bölüme katıldı. Parsons'ın eserinin bazı boyutlarını takdir etmesine rağmen Parsons'ın kuramlaştırma tarzına yönelik son derece eleştireldi. İki insan arasında sonradan birçok kitabın ve derginin sayfalarında açıkça ortaya çıkan uzun-süreli bir alışveriş başladı. Temelde, Homans, Parsons'ın kuramının hiçbir şekilde bir kuram olmadığını, bundan çok, toplumsal dünyanın çoğu boyutlarını içeren entelektüel kategorilerin çok geniş bir sistemi olduğunu savundu. Dahası, Homans, kuramın toplumsal dünyanın dikkatli gözlemleri üzerine kurulması gerektiğine inandı. Bununla birlikte, Parsons'ın kuramı genel kuramsal düzeyde başladı ve ampirik düzeye doğru ilerledi.

Homans kendi eserinde birçok yıla yayılmış deneysel gözlemi topladı fakat bu verileri çözümleyecek tatmin edici bir kuramsal yaklaşımı ancak 1950'lerde geliştirdi. Bu kuram, en iyi şekilde Harvard'daki meslektaşı B. F. Skinner'in fikirlerinde en iyi ifade edildiği biçimiyle psikolojik davranışçılık idi. Homans, bu bakış açısının temelinde kendi alışveriş kuramını geliştirdi. Kuramsal gelişimin hikâyesini bu bölümde daha sonra toparlayacağız. Burada hayati nokta, Harvard ve onun başlıca kuramsal ürünü olan yapısal işlevselciliğin sosyolojide 1930'larda Chicago okulu ve sembolik etkileşimciliğin yerini alarak rakipsiz hale geldiğidir.

Chicago Okulu'nun Gerilemesi

Mead'in ölümü, Park'ın ayrılışı, doğulu sosyologların isyanı ve American Sociological Review'in kurulması ile birlikte 1930'larda Chicago Okulu'nu zayıflarken bırakmıştık. Okul, 1950'lerin başına kadar sosyolojide önemli bir güç olmayı sürdürdü.

Bu dönemde Chicago bölümünde merkezi şahsiyet, Herbert Blumer'di (1900-1987) (Blumer, 1969a; Maines, 2005). Blumer; Chicago'da Mead, Cooley, Simmel, Park, Thomas, ve diğerlerinin eserlerinde geliştirilen kuramsal yaklaşımın önde gelen yorumcularından biriydi. Aslında, 1937'de sembolik etkileşimcilik ifadesini icat eden o idi. Blumer, Chicago'daki öğretim etkinliği vasıtasıyla bu geleneğin canlı tutulmasında kilit bir rol oynadı. Sembolik etkileşimciliğin 1950'lere kadar hayatta kalmasını sağlayan bir dizi deneme yazdı. Bu telaşlı etkinliğe karşın Chicago okul, özellikle 1952'de düşüşe geçmişti. Chicago okulunun durumu ne olursa olsun, Chicago geleneği başlıca yandaşları ülkeye ve dünyaya yayılmış olarak bugüne kadar hayatta kaldı (Sandstrom, Martin ve fine, 2001).

Marxçı Kuramdaki Gelişmeler

1900'lerin başlarından 1930'lara kadar Marxçı kuram ana akım sosyoloji kuramından büyük ölçüde bağımsız gelişmeyi sürdürdü. Bu durumun en azından kısmen istisnası, eleştirel okul veya Frankfurt okulunun ilk dönem Hegelci Marxizmden ortaya çıkışıydı.

Marxçı kuramın gelişimine yönelik bir okul fikri, Felix J. Weil'den gelmişti. Toplumsal Araştırma Enstitüsü 3 Şubat 1923'te Almanya Frankurt'ta resmen kuruldu (Jay, 1973; Wiggershaus, 1994; Wheatland, 2009). Yıllar içinde Marxçı kuramın en ünlü düşünürlerinin bazılarının, eleştirel okulla bağlantısı oldu —Max Horkheimer (Schulz, 2007a), Theodor Adorno (Schulz, 2007b), Erich Fromm (N. McLaughlin, 2007), Herbert Marcuse (Dandaneau, 2007a) ve daha geç dönemde Jurgen Habermas.

Enstitü, Almanya'da 1934'e kadar faaliyet gösterdi ancak o zamandan itibaren Nazi rejimi altında durum giderek daha fazla rahatsız edici oldu. Enstitüye egemen olan Marxçı fikirlerin Nazilere pek yararı yoktu ve Enstitüyle bağlantısı olanların birçoğu Yahudi olduğu için Nazilerin onlara karşı düşmanlıkları arttı. Enstitünün başkanı olarak Horkheimer 1934'te Columbia Üniversitesi'nin rektörü ile Enstitü'nün durumunu konuşmak için New York'a geldi. Hiç beklemediği bir şekilde Horkheimer'den Enstitü'yü üniversiteye bağlaması istendi ve kampüste ona bir bina bile verildi. Ve böylece Marxist kuramın merkezi, kapitalist dünyanın merkezine taşındı. Dünya savaşının sonuna kadar Enstitü orada olmayı sürdürdü ancak savaştan sonra Almanya'ya dönmesi için baskılar arttı. Horkheimer 1949'da Almanya'ya döndü ve Enstitü'yü de beraberinde getirdi. Enstitü'nün kendisi Almanya'ya taşınmasına karşın

onunla bağlantısı olan şahıslardan birçoğu, bağımsız uğraşılara yöneldi.

Eleştirel kuramın en belirgin boyutlarından birkaçının üstünde durmak önemlidir (Calhoun ve Karaganis, 2001). Enstitünün ilk yıllarında onunla bağlantısı olanlar, dikkatlerinin önemli bir kısmını ekonomik alana veren oldukça geleneksel Marxistler olma eğilimindeydiler. Ancak 1930 civarında, bu düşünürler grubunun dikkatini, ekonomiden modern kapitalist toplumda başlıca bir kuvvet olarak görmeye başladığı kültürel sisteme özelllikle "kültür endüstrisi"ne (Lash ve Lury, 2007) kaydırmasıyla büyük bir değişim meydana geldi. Bu, daha önce Georg Lukács gibi Hegelci Marxistlerin benimsediği görüşle uyumluydu ve onun bir uzantısıydı. Eleştirel kuramcılar, kültürel alanı anlamalarında kendilerine yardımcı olan Weber'in eserlerinin çekimine girdiler. Marx ve Weber'i birleştirme böylece "Weberci Marxizm"i[6] yaratma çabası (Dahms, 1997; Lowy, 1996), eleştirel okula özgün yönelimlerinden bazılarını sağladı ve sonraki yıllarda Marxçı kurama ilgi göstermeye başlayan sosyologlar için onu daha meşru hale getirdi.

Eleştirel okulun en azından bazı üyelerinin attığı ikinci önemli adım, Marxistlerin ilgi gösterdiği konuları araştırmak için Amerikan sosyologlarınca geliştirilen sıkı toplum-bilimsel teknikleri kullanmalarıydı. Bu durum, Weberci kuramın benimsenmesi gibi eleştirel okulu ana akım sosyologlar için daha kabul edilebilir hale getirdi.

Üçüncüsü, eleştirel kuramcılar, Freudçu birey yönelimli kuramı Marx ve Weber'in toplumsal ve kültürel kavrayışlarıyla bütünleştirmeye çabaladılar. Bu, çok sayıda sosyolog arasında tek başına Marx'ın ya da Weber'in ortaya koyduğundan daha kapsayıcı bir kuram olarak göründü. Başka hiçbir şey olmasa bile bu türden apayrı kuramları birleştirme çabası, sosyologlara ve başka birçok entelektüele ilham verici olduğunu kanıtladı.

Eleştirel okul, 1920'lerden beri çok yararlı çalışmalar yaptı ve bunların önemli bir kısmı sosyologlar için değerlidir. Bununla birlikte eleştirel okul, çok sayıda Amerikalı kuramcı tarafından "keşfedilmiş olmak" için 1960'ların sonuna kadar beklemek zorundaydı.

Karl Mannheim ve Bilgi Sosyolojisi

Bu noktada Karl Mannheim'ın (1893-1947) eseri kısaca anılmalıdır (Kettler ve Meja, 1995; Ruef, 2007). Macaristan'da doğan Mannheim önce Almanya'ya daha sonra İngiltere'ye göç etmek zorunda kaldı. Marx, Weber, Simmel ve yeni-Marxist Georg Lukács'dan etkilenen Mannheim, en çok bilgi sistemleri (örneğin, muhafazakârlık) hakkındaki eserinden dolayı bilinir. Gerçekte, bilgi sosyolojisi olarak bilinen çağdaş alanın oluşturulmasından neredeyse tek başına sorumludur. Aynı zamanda, Mannheim'ın, Weber'in rasyonellikle ilgili eserinde geliştirilen temalarla daha özlü ve daha açık bir biçimde ilgilenerek onları toparlamaya yönelen rasyonellik üzerine düşüncesi de önemlidir (Ritzer, 1998).

Karl Mannheim 1930'lardan itibaren İngiltere'deki bir merkezde, bugüne kadar önemini sürdüren bir sosyoloji alanının —bilgi sosyolojisi— temelini atan bir dizi kuramsal fikri geliştirmekle meşgul oldu (E. McCarthy, 2007, 1996; Stehr, 2001). Mannheim bir Marxist olmaktan çok uzak olsa da kuşkusuz, kendisinden önce gelen-

6 Bu nitelendirme, bazı eleştirel kuramlara diğerlerinden daha çok uyar ve aynı zamanda çok çeşitli başka düşünürler için de geçerlidir (Agger, 1998).

lerin birçoğunun, en başta Karl Marx'ın eserini kendisine dayanak yaptı. Temelde, bilgi sosyolojisi, bilginin, fikirlerin veya genel olarak entelektüel fenomenlerin sistematik araştırılmasını kapsar. Mannheim'a göre bilgi, toplumsal varoluş tarafından belirlenir. Örneğin, Mannheim, bir grubun fikirlerini o grubun toplumsal yapıdaki konumuyla ilişkilendirmeye çabalar. Marx, fikirleri, toplumsal sınıflarla ilişkilendirerek bunu yaptı ancak Mannheim, fikirlerin, toplum içindeki farklı konumların çeşitliliğiyle (örneğin, kuşaklar arasındaki farklılıklar) bağlantısını kurarak bu bakış açısını genişletir.

Mannheim, bilgi sosyolojisini oluşturmada önemli bir rol oynamasına ek olarak, muhtemelen en çok, iki sistem arasında ayrım yapması nedeniyle bilinir –*ideoloji ve ütopya* (B. Turner, 1995). Bir ideoloji, mevcut olanı, geçmişin bakış açısından yorumlama yoluyla onu gizlemeye ve muhafaza etmeye çabalayan bir fikir sistemidir. Bunun tersine bir ütopya ise gelecek üzerinde odaklanarak şimdiyi aşmaya çabalayan bir fikir sistemidir. İdeolojiler ve ütopyalar arasındaki çatışma toplumda hep var olan bir gerçekliktir (Mannheim, 1931/1936).

Yüzyılın Ortasından Sonra Sosyoloji Kuramı

Yapısal İşlevselcilik: Zirve ve Gerileyiş

1940'lar ve 1950'ler paradoksal olarak yapısal işlevselciliğin hâkimiyetinin en fazla olduğu ve gerileyişinin başladığı yıllardı. Bu yıllarda Parsons, eylem kuramından yapısal işlevselciliğe kayışını yansıtan kendisinin başlıca açıklamalarını ortaya koydu. Parsons'ın öğrencileri ülkenin her tarafına yayıldı ve başlıca sosyoloji bölümlerinin birçoğunda (örneğin Columbia ve Cornell) üst konumlara yerleştiler. Bu öğrenciler, yaygın bir şekilde yapısal-işlevselci kurama katkılar olarak kabul edilen kendi çalışmalarını üretiyorlardı.

Bununla birlikte yapısal işlevselcilik, kuramsal egemenlik kazandıkça saldırıya maruz kaldı ve bu saldırılar 1960'larda ve 1970'lerde doruğa ulaşana kadar artış gösterdi. C. Wright Mills, 1959'da Parsons'a saldırdı ve diğer başlıca eleştiriler, David Lockwood (1956), Alvin Gouldner (1959/1967, 1970; Chriss, 2005a) ve Irving Horowitz (1962/1967) tarafından ortaya konuldu. 1950'lerde bu saldırılar, "gerilla akını"nından çok da farklı görülmedi ancak, sosyoloji 1960'lara geldiğinde yapısal işlevselciliğin egemenliği açıkça tehlike altındaydı.

George Huaco (1986) yapısal işlevselciliğin yükselişi ve düşüşünü dünya düzeni içinde Amerikan toplumunun konumuna bağladı. 1945'ten sonra Amerika'nın dünyaya hâkim olmasıyla yapısal işlevselcilik sosyoloji içinde egemenlik kazandı. Yapısal işlevselcilik dünyada Amerika'nın hâkimiyetini iki biçimde destekledi. Birincisi, "her tarz, daha büyük sistemin korunmasına ve hayatta kalmasına katkıda bulunan sonuçlara sahiptir" (Huaco, 1986:52). İkincisi, denge üzerine yapısal-işlevsel vurgu (en iyi toplumsal değişim, değişimin olmamasıdır), "dünyada en zengin ve güçlü imparatorluk" olan Birleşik Devletler'in çıkarlarıyla çok iyi örtüştü. 1970'lerde Birleşik Devletler'in dünya hâkimiyetinin gerileyişi, yapısal işlevselciliğin sosyoloji kuramı içindeki üstün konumunu kaybedişiyle çakıştı.

Amerika'da Radikal Sosyoloji: C. Wright Mills

Gördüğümüz gibi ana akım Amerikan sosyologları arasında Marxçı kuramın büyük ölçüde ihmal edilmesine ve yerilmesine karşın C. Wright Mills (1916-1962) bu durumun en çok dikkat çeken istisnasıydı. Mills, sosyoloji kuramı içinde Marxçı geleneğin canlı kalmasını sağlayan tek başına çabaları nedeniyle dikkate değerdir. Modern Marxçı sosyologlar, kuramsal sofistikelik açısından Mills'den ileri gittiler ancak yine de, zemini onların kendi çalışmaları için hazırlamaya yardımcı olan kişisel ve profesyonel etkinlikler nedeniyle ona önemli ölçüde borçludurlar (Alt, 1985-1986). Mills bir Marxist değildi ve 1950'lerin ortalarına kadar Marx'ı okumadı. Daha sonra bile ulaşılabilir birkaç İngilizce çeviriyle sınırlı kaldı çünkü Almanca okuyamıyordu. Mills başlıca eserlerini o zamana kadar yayınladığı için bu eserler çok sofistike bir Marxist kuramdan haberdar değildi.

Mills, Marxist kurama ilgisindeki zayıflığını olduğu kadar radikal politikasını yansıtan iki önemli eser yayımladı. Birincisi, büyüyen mesleki bir kategorinin, beyaz-yakalı işçilerin durumunun iğneleyici bir eleştirisi olan *Beyaz Yakalılar*'dı (*White Collar*) (1951). İkincisi, Amerika'nın küçük bir işadamları, politikacılar ve askeri liderler grubunun hâkimiyeti altında olduğunu göstermeye çabalayan *İktidar Seçkinleri*'ydi (*The Power Elite*) (1956). İkisi arasında sıkışıp kalan, kuramsal olarak en sofistike eseri olan ve Hans Gerth ile birlikte yazdığı (N. Gerth, 1993) *Karakter ve Toplumsal Yapı*'ydı(*Character and Social Structure*) (Gerth ve Mills, 1953).

Mills'in radikalizmi onu Amerikan sosyolojisinin periferisine itti. Mills , çokça eleştirinin hedefiydi ve sonuçta kendisi de sosyolojinin sert bir eleştirmeni haline geldi. Eleştirel tutum, *Toplumbilimsel Düşün*'de (1959) doruğa ulaştı. Mills'in Talcott Parsons'ı ve onun büyük kuram pratiğini eleştirisinin özel bir önemi vardır.

Sosyolojide dışlanmış biri olan Mills 1962'de öldü. Bununla birlikte, 60'lar sona ermeden önce hem radikal kuram hem de Marxçı kuram (Levine, 2005) disiplinde önemli gedikler açacaktı.

Çatışma Kuramının Gelişimi

Marxizm ve sosyoloji kuramının gerçek anlamda birleştirilmesinin diğer bir öncüsü, yapısal işlevselciliğe alternatif olarak çatışma kuramının geliştirilmesiydi. Yukarıda gördüğümüz gibi yapısal işlevselcilik, çok geçmeden sosyoloji kuramı içinde liderliği elde eder etmez artan bir saldırıya maruz kaldı. Saldırı çok yönlüydü: yapısal işlevselcilik, politik açıdan muhafazakârlığı, statik yapılar üzerinde odaklanması nedeniyle toplumsal değişimi ele almadaki yetersizliği ve toplumsal çatışmayı yeterince çözümleyememesi gibi nedenlerle suçlandı.

Bu eleştirinin sonuçlarından biri, bir dizi sosyoloğun, yapıya yönelik bir alakayı çatışmaya yönelik bir ilgiyle bütünleştirme yoluyla yapısal işlevselciliğin sorunlarının üstesinden gelme çabasıydı. Bu çaba, *çatışma kuramının*, yapısal işlevselciliğe bir alternatif olarak geliştirilmesini kapsıyordu. Bu çaba, ne yazık ki çoğu kez, kendisine ait çok az entelektüel bütünlüğü olan yapısal işlevselciliğin aynadaki görüntüsünden çok fazlası değildi.

Dikkate değer ilk çaba, toplumsal çatışmanın işlevleri üzerine Lewis Coser'ın (1956) kitabıydı (Delaney, 2005a; Jaworski, 1991). Açıkça, bu eser, toplumsal çatışmayı, dünyanın yapısal-işlevsel bir çerçevesi içinde ele almaya çabaladı. Çatışmanın



C. WRIGHT MILLS

Kısa Yaşam Öyküsü

C. Wright Mills 28 Ağustos 1916'da Texas,Waco'da doğdu (Dandaneau, 2007b; Domhoff, 2005). Geleneksel bir orta sınıf çevreden geliyordu: babası bir sigortacıydı ve annesi bir ev kadınıydı. Texas Üniversitesi'nde okudu ve 1939'da hem lisans hem de yüksek lisans derecesi elde etti. Sıradışı bir öğrenciydi, Texas'tan ayrılmadan önce iki önemli sosyoloji dergisinde makale yayımlatmıştı. Mills doktora çalışmasını Wisconsin Üniversitesi'nde yaptı ve doktora derecesini oradan aldı (Scimecca, 1977). İlk işine Maryland Üniversitesi'nde başladı ancak 1945'ten ölümüne kadar kariyerinin çoğunu Columbia Üniversitesi'nde geçirdi.

Mills telaşlı bir insandı (Horowitz, 1983). 45 yaşında dördüncü kalp krizi sonucunda öldüğünde sosyolojiye bir dizi önemli katkıda bulunmuştu.

C. Wright Mills hakkında en çarpıcı şeylerden biri onun kavgacılığıydı; daima savaşta gibiydi. Fırtınalı kişisel yaşantısını, çok sayıda aşk ilişkisi, üç evlilik ve her evlilikten bir çocuk simgeler. Eşit ölçüde fırtınalı bir meslek yaşantısı vardı. Herkese ve her şeye karşı savaş içinde görünüyordu. Wisconsin'de bir lisansüstü öğrencisi olarak bazı hocalarıyla kavga etti. Daha sonra ilk denemelerinden birinde Wisconsin'deki bölümün eski başkanının sözde gizli eleştirisine girişti. Wisconsin'de kıdemli bir kuramcı olan Howard Becker'dan "gerçek bir ahmak" olarak bahsetti (Horowitz, 1983). Nihayet, Mills'den

işlevlerini dikkate almak yararlı olduğu halde çatışmayı araştırmaya, onun pozitif işlevlerinin çözümlenmesinden daha fazla önem verilmiştir.

Çatışma kuramının çoğunun en büyük sorunu, en fazla gereksinim duyduğu şeyden —Marxçı kuram içinde sağlam bir temel— yoksun olmasıydı. Sonuç olarak, Marxçı kuram, sosyoloji dışında epeyce geliştirildi ve üzerinde, sofistike bir çatışma kuramı geliştirilecek bir zemin sağladı. Burada bir istisna Ralf Dahrendorf'un (1929-2009) eseridir.

Dahrendorf, Marxçı kuramı iyi bilen Avrupalı bir bilim insanıydı. Kendi çatışma kuramını Marxist gelenek içinde yerleştirmeye çabaladı. Bununla birlikte, sonunda, onun çatışma kuramı, Marxçı bir çatışma kuramından çok yapısal işlevselciliğin aynadaki görüntüsüne benzedi. Dahrendorf'un başlıca eseri olan *Endüstriyel Toplumda Sınıf ve Sınıf Çatışması* (*Class and Class Conflict in Industrial Society*) (1959) çatışma kuramı içindeki en etkili eserdi ancak bunun nedeni büyük ölçüde, bu eserin, ana akım sosyologların hoşuna giden yapısal işlevselciliğe benzemesiydi. Yani, Dahrendorf yapısal işlevselcilerle aynı çözümleme düzeyinde (yapılar ve kurumlar) çalıştı ve aynı konuların birçoğunu inceledi. Başka bir ifadeyle, yapısal işlevselcilik ve çatışma kuramı aynı paradigmanın parçalarıydı (bkz. Ek). Dahrendorf, toplumsal sistemin

"mükemmel bir vurguncu, kendini beğenmiş, köşe dönme yeteneği olan genç adam ve at sürüp kurşun atan Texas kovboyu" olarak bahseden, ortak eser yazdığı Hans Gerth ile çatışmaya girdi (Horowitz, 1983:72). Mills, bir profesör olarak Columbia'da izole edildi ve meslektaşlarından yabancılaştırıldı. Columbia'daki meslektaşlarından biri şunları söylemiştir:

> Wright ve benim aramda bir yabancılaşma yoktu. Biz yabancılaşmaya başladık. Aslında, Columbia Üniversitesi'nde onun ölümü üzerine düzenlenen anma töreninde veya toplantıda şöyle diyemeyecek tek kişi ben gibiydim: "Onun arkadaşıydım ancak biraz mesafeliydik". Durunu daha ziyade tersiydi.
> (aktaran Horowitz, 1983:83)

Mills bir yabancıydı ve böyle olduğunun farkındaydı: "Ben, sadece bölge olarak değil yüreğimin derinliklerinde de başka bir yere aitim" (Horowitz, 1983:84). Mills, *Toplumbilimsel Düşün*'de (*The Sociological Imagination*) (1959) sadece döneminin hâkim kuramcısı olan Talcott Parsons'a değil, aynı zamanda hâkim yöntembilimcisi ve Columbia'dan meslektaşı olan Paul Lazarsfeld'e de meydan okudu.

Kuşkusuz Mills'in sadece arası insanlarla bozuk değildi, Amerikan toplumuyla da bozuktu ve bu topluma çeşitli cephelerden meydan okudu. Ancak en çarpıcısı, Mills, Sovyetler Birliği'ni ziyaret ettiğinde ve Amerikan toplumunun başlıca eleştirmeni olarak onurlandırıldığında, bu fırsatı, Stalinciler tarafından sindirilen ve öldürülen ilk Sovyet liderlerinden birinin şerefine kadeh kaldırıp Sovyetler Birliği'ndeki sansüre saldırarak değerlendirdi: "Sovyetler Birliği'nde, Leon Trotsky'nin tüm eserlerinin yayınlandığı güne!" (Tilman, 1984:8).

C. Wright Mills, New York, Nyack'ta 20 Mart 1962'de öldü.

boyutları düzgünce birbirine geçebileceği halde onlar arasında kayda değer ölçüde çatışma ve gerilimin de olabileceğini kavradı.

Sonunda, çatışma kuramı, sosyoloji kuramının tarihi içinde ulus ötesi bir gelişmeden çok fazlası olarak görülmemelidir. Çatışma kuramı, Marxçı kuramı yeterince izlemediği için başarısız oldu. 1950'ler ve 1960'lar Amerikan sosyolojisinin tam bir Marxçı yaklaşımı kabul etmesi için hâlâ çok erkendi. Ancak, çatışma kuramı, 1960'ların sonuna kadar bu kabul için zeminin hazırlanmasına yardımcı oldu.

Alışveriş Kuramının Doğuşu

1950'lerde başka bir kuramsal gelişme, alışveriş kuramının yükselişiydi (Molm, 2001). Bu gelişme içindeki en önemli şahsiyet, yukarıda tam da B. F. Skinner'in psikolojik davranışçılığının çekimine kapıldığında kendisinden ayrıldığımız bir sosyolog olan George Homans idi. Skinner'in davranışçılığı, Homans'ın ve sosyolojinin alışveriş kuramının önemli bir kaynağıdır.

Homans, Skinner'in güvercinlerin davranışının açıklanmasına yardımcı olmak için geliştirdiği önermelerinin insanın toplumsal davranışının anlaşılması için nasıl yararlı olabileceğini ilk anda görmedi. Ancak Homans, küçük gruplarla ilgili sosyo-

lojik araştırmaların ve ilkel toplumlarla ilgili antropolojik araştırmaların verilerini daha fazla incelediğinde, Skinner'in davranışçılığının uygulanabilir olduğunu ve onun, Parsonscı-tarz yapısal işlevselciliğe kuramsal bir alternatif sağladığını gördü. Bu farkediş 1961'de Homans'ın *Toplumsal Davranış: Temel Biçimleri* (*Social Behavior: Its Elementary Forms*) kitabı ile sonuçlandı. Bu eser, sosyolojide önemli bir bakış açısı olarak alışveriş kuramının doğuşunu temsil etti.

Homans'ın temel görüşü, sosyolojinin can damarının, birey davranışı ve etkileşiminin araştırılmasında bulunduğu şeklindedir. O, çoğu sosyoloğu ilgilendiren bilinçle veya çeşitli türlerde büyük-ölçekli yapılar ve kurumlarla çok az ilgilendi. Onun temel ilgisi daha çok, insanların mevcut davranışlarını sürdürmelerine yol açan pekiştirme tarzları, ödüller ve maliyetlerdi. Homans, temelde, insanların geçmişte ödüllendirildiğini gördükleri şekilde davranmayı sürdürdüklerini savundu. Tersine, insanlar geçmişte maliyetli olduğunu gördükleri davranışlardan vazgeçerler. Davranışı anlamak için bir bireyin ödüller ve maliyetlerle ilgili tarihini anlamaya gereksinim duyarız. Bu nedenle, sosyoloji, bilinç üzerinde veya toplumsal yapılar ve kurumlar üzerinde değil pekiştirme tarzları üzerinde odaklanmalıdır.

Adının da ortaya koyduğu gibi alışveriş kuramı, sadece birey davranışı ile değil aynı zamanda ödüller ve maliyetlerin bir alışverişini kapsayan insanlar arasındaki etkileşim ile de ilgilenir. Öncül şudur; ödül alışverişi olduğunda etkileşimlerin devam etmesi olasıdır. Tersine, bir veya her iki tarafa maliyetli gelen etkileşimlerin devam etmesi çok daha az olasıdır.

Alışveriş kuramı içinde başka bir önemli çalışma, Peter Blau'nun 1964'te yayınlanan *Toplumsal Yaşamda Alışveriş ve İktidar*'dır (*Exchange and Power in Social Life*). Blau, temelde, Homans'ın bakış açısını benimsedi ancak önemli bir farklılık vardı. Homans, toplumsal davranışın temel biçimleriyle ilgilenmekten memnun olmasına rağmen Blau, eyleyenler arasındaki alışverişle başladı ancak hızlıca bu alışverişten doğan geniş yapılara doğru ilerleyerek bu temel biçimleri, yapısal ve kültürel düzeylerdeki alışveriş ile bütünleştirmek istedi. Blau, son olarak ise, büyük-ölçekli yapılar arasındaki alışverişlerle ilgilendi.

Richard Emerson (1981), yıllarca Homans ve Blau'nun gölgesinde kalmasına karşın alışveriş kuramı içinde merkezi bir kişilik olarak ortaya çıktı (Cook ve Whitmeyer, 2000). Daha özel olarak alışveriş kuramına yönelik daha bütünleşmiş bir mikro-makro yaklaşım geliştirme çabası dolayısıyle bilinir. Alışveriş kuramı bugün sosyoloji kuramının önemli bir parçası haline gelmiştir ve kendisine yeni taraftarlar çekmeyi ve yeni doğrultular kazanmayı sürdürmektedir (Cook, O'Brien ve Kollock, 1990; Szmatka ve Mazur, 1996).

Dramaturjik Çözümleme: Erving Goffman'ın Eseri

Erving Goffman (1922-1982) orijinal Chicago okulu ile ilişkisi olan son önemli düşünür olarak görülür (Scheff, 2006; Smith, 2006; Travers, 1992; Tseelon, 1992); Fine ve Manning (2000) onu yirminci yüzyılın muhtemelen en etkili Amerikalı sosyoloğu olarak görürler. 1950'ler ile 1970'ler arasında Goffman, sembolik etkileşimciliğin bir biçimi olarak dramaturjik çözümlemenin doğmasına yol açan bir dizi kitap ve deneme yayınladı. Sonraki yıllarda Goffman'ın ilgisinde bir kayma olmasına karşın o, en çok,

dramaturjik çözümlemesi nedeniyle bilinmeye devam etmiştir (Alieva, 2008; P. Manning, 2005a, 2007).

Goffman'ın dramaturjik kuramla ilgili en çok bilinen çalışması olan *Gündelik Yaşamda Benliğin Sunumu* (*Presentation of Self in Everyday Life*) 1959'da yayımlandı. Basitçe ifade edilirse, Goffman, teatral performans ile hepimizin günlük eylemler ve etkileşimlerimiz içinde sahnelediği "eylem" türleri arasında çok fazla benzerlik gördü. Etkileşimin çok kırılgan olduğu, toplumsal performanslar tarafından yürütüldüğü düşünüldü. Zayıf performanslar veya aksamalar, teatral performanslara tehdit olarak görüldüğü kadar toplumsal etkileşime de büyük tehdit olarak görülür.

Goffman, sahne ve toplumsal etkileşim arasındaki analojisini çok ileri götürdü. Tüm toplumsal etkileşim içinde, bir teatral performans içindekine koşut olan bir *ön bölge* vardır. Hem sahnede hem de toplumsal yaşantıda eyleyenlerin, görüntülere ilgi duydukları, kostüm giydikleri ve sahne malzemesi kullandıkları düşünülür. Üstelik her ikisi içinde eyleyenlerin performansları için kendilerini hazırlamaya çekilebildikleri bir *arka bölge* bulunur. Tiyatro terimleriyle sahne arkası veya kuliste eyleyenler rollerinden sıyrılırlar ve kendileri olurlar.

Dramaturjik çözümleme, sembolik etkileşimci kökenleriyle uyumludur. Eyleyenler, eylem ve etkileşim üzerinde odaklanırlar. Geleneksel sembolik etkileşimci alanda çalışma yapan Goffman, tiyatroda, küçük-ölçekli toplumsal süreçlere ışık tutan parlak bir metafor buldu (P. Manning, 1991, 1992).

Günlük Yaşam Sosyolojisinin Gelişimi

1960'lar veya 1970'ler, günlük yaşam sosyolojisi başlığı altında toplanabilecek birkaç kuramsal bakış açısı (J. Douglas, 1980; Fontana, 2005; Schutte, 2007; Weigert, 1981) içinde bir patlamaya tanık oldu (Ritzer, 1975a, 1975b).

Fenomenolojik Sosyoloji ve Alfred Schutz'un Eseri (1899–1959)

Bilinç üzerinde odaklanan fenomenoloji felsefesinin (Srubar, 2005) uzun bir tarihi vardır ancak fenomenolojinin sosyolojik bir biçimini geliştirme çabası (Ferguson, 2001), Alfred Schutz'un *Toplumsal Dünyanın Fenomenolojisi*'nin (*The Phenomenology of the Social World*) Almanya'da 1932'de yayımlanmasına kadar götürülebilir (J. Hall, 2007; Prendergast, 2005a; Rogers, 2000). Schutz, insanlar, kendi bilinç akışları içinde yaşarken başkalarının bilinçlerini hangi biçimde kavradıkları ile ilgilendi. Ayrıca Schutz, öznelerarasılık kavramını, geniş anlamda toplumsal dünyaya, özellikle bilginin toplumsal doğasına yönelik bir ilgiyi kastetmek için kullandı.

Schutz'un eserinin çoğu, toplumsal dünyanın *yaşam-dünyası* veya günlük yaşam dünyası olarak adlandırılan bir boyutu üzerinde odaklanır. Bu, öznelerarası bir dünyadır ve bu dünya içinde insanlar hem toplumsal gerçekliği yaratırlar hem de kendilerinden önce gelenlerin yarattıkları önceden varolan toplumsal ve kültürel yapılar tarafından sınırlandırılırlar. Yaşam dünyasının çoğu paylaşılmasına karşın bu dünyanın özel (biyografi içinde bulunan) boyutları da vardır. Schutz, yaşam dünyası içinde, yakın yüz yüze ilişkiler ("biz-ilişkileri") ile mesafeli ve kişisel olmayan ilişkiler ("onlar-ilişkileri") arasında ayrım yaptı. Yaşam dünyası içinde yüz yüze ilişkilerin büyük önemi olmasına rağmen sosyolog için, daha fazla kişisel olmayan ilişkileri

bilimsel olarak araştırmak çok daha kolaydır. Schutz, bilinçten uzaklaşıp öznelerarası yaşam dünyasına yönelmesine karşın bilinç konusundaki özellikle anlam ve insanların güdüleri konusundaki düşünceleriyle derin bir kavrayış sundu.

Genel olarak Schutz, insanların toplumsal gerçekliği hangi biçimde inşa ettikleri ile toplumsal dünyada kendilerini önceleyenlerden miras aldıkları katı toplumsal ve kültürel gerçeklik arasındaki diyalektik ilişkiyle ilgilendi.

Etnometodoloji

Aralarında önemli farklılıklar olmasına karşın etnometodoloji ve fenomenoloji sık sık uyum içinde görülür (Langsdorf, 1995). Bu bağlantının önemli nedenlerinden biri, bu kuramsal bakış açısını oluşturan Harold Garfinkel'in Yeni Okul'da Alfred Schutz'un bir öğrencisi olmasıdır. İlginç bir şekilde, Garfinkel daha önce Talcott Parsons'ın gözetimi altında çalışmıştı ve etnometodolojiye özgün yönelimini, Parsonscı ve Schutzcu fikirlerin kaynaştırılması sağlamıştı.

Temel olarak *etnometodoloji*, "toplumun sıradan üyelerinin kendilerini içinde buldukları durumları anlamlandırmalarına, bu durumların içinde kendilerine uygun tarzlar edinmelerine ve bu durumlara göre hareket etmelerine aracılık eden sağduyuya dayalı bilgi kütlesinin ve prosedürler ve dikkate alışlar [yöntemler] dizisinin" araştırılmasıdır (Heritage, 1984:4). Bu gelenekteki yazarlar, günlük yaşamın araştırılmasına aşırı derecede eğilim gösterirler (Sharrock, 2001). Fenomenolojik sosyologlar, insanların ne düşündükleri üzerinde odaklanmaya eğilim duymalarına rağmen etnometodologlar, insanların gerçekte ne yaptıkları üzerinde odaklanırlar. Bu nedenle, etnometodologlar karşılıklı konuşmaların araştırılmasına çok itina gösterirler. Bu tür sıradan ilgiler, çok sayıda ana akım sosyoloğun, bürokrasiler, kapitalizm, iş bölümü ve toplumsal sistem gibi soyutlamalara olan ilgisinin tam olarak karşısında yer alır. Etnometodologların, günlük yaşamda bu yapıların anlamının nasıl yaratıldığıyla ilgilenmeleri olasıdır; onlar, bu tür yapılarla kendi içinde fenomenler olarak ilgilenmezler.

Son birkaç sayfada bazı mikro kuramlarla —alışveriş kuramı, fenomenolojik sosyoloji ve etnometodoloji—ilgilendik. Son iki kuram, düşünceli ve yaratıcı eyleyen fikrini paylaşmasına karşın alışveriş kuramı bu tür bir görüşü kabul etmez. Yine de, tüm üç kuram da eyleyenler ve onların eylemleri ve davranışlarıyla ilişkili olarak öncelikle mikro bir yönelime sahiptir. 1970'lerde bu tür kuramlar gücünü artırdı ve sosyolojide hâkim kuramlar olan daha makro-yönelimli kuramları (yapısal işlevselcilik, çatışma kuramı, yeni-Marxçı kuramlar) onların yerine geçmekle tehdit etti (Knorr-Cetina, 1981; Ritzer, 1985).

Marxist Sosyolojinin Yükselişi ve Düşüşü (?)

1960'ların sonunda Marxçı kuram nihayet Amerikan sosyoloji kuramı içinde önemli gedikler açmaya başladı (Cerullo, 1994). Önemli sayıda sosyolog, Marxçı sosyolojinin gelişiminde yararlı olabilecek anlayışlar kazanmak için birçok Marxistin eserine olduğu kadar Marx'ın orijinal eserine yöneldi. Bu ilk anda basitçe, Amerikan kuramcılarının sonunda Marx'ı ciddi olarak okudukları anlamına geliyordu ancak sonradan, Amerikalı sosyologların Marxçı araştırmaları sonucunda birçok önemli eser ortaya çıktı.

Amerikalı kuramcılar özellikle eleştirel okulun çekimine kapıldılar. Bunun özel

nedeni, eleştirel okulun, Marxçı ve Weberci kuramı kaynaştırmasıydı (Calhoun ve Karaganis, 2001). Eserlerin birçoğu İngilizceye çevrildi ve birtakım araştırmacılar eleştirel okul hakkında kitaplar yazdılar (örneğin, Jay, 1973; Kellner, 1993).

İlgideki artış ile birlikte bu tür bir yönelime kurumsal destek geldi. *Theroy and Society*, *Telos* ve *Marxist Studies* dâhil birkaç dergi, Marxçı sosyoloji kuramına kayda değer bir ilgi gösterdi. 1977'de Amerikan Sosyoloji Derneği içinde Marxist sosyoloji üzerine bir bölüm oluşturuldu. Amerika'da sadece eleştirel kuramcıların ilk kuşağı değil ikinci kuşaktan düşünürler, özellikle de Jurgen Habermas hatta Axel Honneth gibi üçüncü-kuşak kuramcılar yaygın kabul gördü.

Marxist görüş açısından deneyim kazanan Amerikan sosyolojisinin dikkate değer eserlerinin gelişimi oldukça önemlidir. Marxçı bir bakış açısından tarihsel sosyoloji çalışan bir grup sosyolog çok önemli çizgilerden birini oluşturur (örneğin, Skocpol, 1979, Wallerstein, 1974, 1980, 1989). Bir diğeri, ekonomik alanı sosyolojik bir bakış açısından çözümleyen bir gruptur (örneğin, Baran ve Sweezy, 1966; Braverman, 1974; Burawoy, 1979). Başkaları hâlâ oldukça geleneksel ampirik sosyoloji yaparlar fakat Marxçı kuramın güçlü bir biçiminin ışık tuttuğu bir çalışma yürütürler (örneğin, Kohn, 1976). Görece yeni, gelecek vaadeden bir gelişme, mekânsal Marxizmdir. Birtakım önemli toplum düşünürleri (D. Harvey, 2000; Lefebvre, 1974/1991; Soja, 1989) toplumsal coğrafyayı Marxist bir bakış açısından incelemektedir.

Bununla birlikte Sovyetler Birliği'nin dağılışı ve dünya genelinde Marxist rejimlerin yıkılışı ile birlikte 1990'larda Marxist kuram zor zamanlar yaşadı. Bazı insanlar eski kafalı Marxistler olarak kaldı; diğerleri Marxçı kuramın değişiklik yapılmış biçimlerini geliştirmeye zorlandılar (bkz. aşağıdaki post-Marxistler hakkındaki tartışma; *Rethinking Marxism* [Marxizmi Yeniden Düşünmek] adında bir dergi de vardır). Daha başkaları ise Marxçı kuramın terk edilmesi gerektiği sonucuna varmışlardır. Bu son görüşün temsilcisi, Ronald Aronson'un *Marxizm Sonrası* (*After Marxism*) (1995) kitabıdır. Kitabın ilk satırı şu hikâyeyi anlatır: "Marxizm bitti ve kendi başımızayız" (Aronson, 1995:1). Bu, Marxist olduğunu açıkça söyleyen birinden geldi! Aronson, bazılarının Marxist kuram içinde çalışmayı sürdüreceğini kabul etmesine karşın, onların, bunun artık daha geniş Marxist toplumsal dönüşüm tasarımının parçası olmadığını kavramaları gerektiği konusunda uyarıda bulunur. Yani, Marxçı kuram artık, Marx'ın niyetlendiği gibi toplumun temelini değiştirmeyi amaçlayan bir programla ilişkili değildir; pratiği olmayan bir kuramdır. Eski Marxistler, artık Marxçı tasarıma bağlı kalamayacakları anlamda kendi başlarına kalırlar, onlar daha çok, kendilerine "ait güçler ve enerjiler" ile birlikte modern toplumla boğuşmak zorundadır (Aronson, 1995:4).

Aronson, Marxçı kamp içinde Marxizmin aşırı eleştirmenleri arasındadır. Diğerleri zorlukları kabul ederler ancak Marxçı kuramın bazı çeşitlerini farklı biçimlerde çağdaş gerçekliklere uyarlamaya çalışırlar(Brugger, 1995; Kellner, 1995). Bununla birlikte, geniş toplumsal değişimler, çeşitli biçimlerde bu değişimlere umutsuzca uyum sağlamaya çabalayan Marxçı kuramcılar için ciddi tehditler oluşturur. Marxçı toplum kuramının "şanlı günleri" geride kalmış göründüğünden başka herhangi bir şey söylenebilir. Çeşitli biçimlerdeki Marxçı toplum kuramcıları hayatta kalacaktır ancak onların, son dönem sosyoloji tarihinde öncellerinin statüsüne ve gücüne yaklaşmaları olası değildir.

Yeni-Marxçı kuram, bir zamanlar sahip olduğu statüyü asla elde edemeyecek olmasına rağmen bu kuram, küreselleşmenin, zengin ulusların gittikçe daha zengin, fakir ulusların gittikçe daha fakir olduğu (Stiglitz, 2002) şeklindeki kavrayışların ve sonuçta dünya genelinde eşitsizliklere ve başka suistimallere karşı protestoların ışığı altında bir mini-rönesans (örneğin, Hardt ve Negri, 2000) yaşamaktadır. Küreselleşmenin, tüm dünyanın muhtemelen ilk defa dizginsiz kapitalizme ve Marxistlerin zorunlu olarak kapitalizme eşlik ettiğine inandıkları aşırılıklara açılmasını sağladığına inanan çokları vardır (Ritzer, 2004). Eğer durum buysa ve eğer aşırılar varlığını sürdürür hatta ivme kazanırlarsa bu kez küresel kapitalist ekonomiye uygulanan Marxçı kurama ilgide bir canlanma göreceğiz.

Feminist Kuramın Meydan Okuyuşu

1970'lerin sonunda, tam olarak Marxçı sosyolojinin, Amerikalı sosyologlardan önemli ölçüde kabul gördüğü zamandan başlayarak yeni bir kuramsal yabancı, yerleşik sosyoloji kuramlarına —hatta Marxçı sosyolojinin kendisine— meydan okumaya başladı. Radikal toplumsal düşüncenin bu en son türü, çağdaş feminist kuramdır (Rogers, 2001).

Batı toplumlarında eleştirel feminist yazınların kaydı neredeyse 500 yıl geriye götürülebilir ve 150 yıldan daha uzun bir süreden beri kadınlar tarafından ve kadınlar için örgütlü bir siyasal hareket olmuştur. Hareket en sonunda 1920'de Amerika'da kadınlara özgürlük hakkı sağladı; bu gelişme bu hakkın anayasada tüm erkekleri kapsayacak şekilde genişletilmesinden elli beş yıl sonraydı. Yorulmuş ve bir ölçüde zaferden doyuma ulaşmış olarak, sonraki otuz yıl boyunca Amerikalı kadınların hareketi hem büyüklük hem de güç açısından zayıfladı ancak 1960'larda hayata döndü, tümüyle uyanışa geçti. Feminist aktivizmin bu yeni dalgasına üç etmen yardımcı oldu: (1) döneme özelliğini veren eleştirel düşüncenin genel iklimi; (2) savaş karşıtlığı, sivil haklar ve öğrenci hareketlerine sadece, liberal ve radikal erkeklerin cinsiyetçi tutumlarına karşı koymak için doluşan kadın aktivistlerin öfkesi (Densimore, 1973; Evans, 1980; Morgan, 1970; Shreve, 1989) ve (3) kadınların daha çok sayıda ücretli işe ve yüksek eğitime girmeleriyle edindikleri önyargı ve ayrımcılık deneyimleri (Bookman ve Morgen, 1988; Garland, 1988). Bu nedenlerle özellikle sonuncusu nedeniyle, 1960'lardaki hareketlerin birçoğunun aktivizmi zayıflamış olsa bile kadınların hareketi yirmibirinci yüzyıla kadar devam etti. Üstelik bu yıllar boyunca kadınlar tarafından ve kadınlar için ortaya konulan aktivizm, birçok toplumdan kadınları kendine çekerek uluslararası bir fenomen haline geldi. Yetişkin yaşantılarının çoğunu yirmibirinci yüzyılda geçirecek olan kadınların yazıları vasıtasıyla feminist yazın bugün "üçüncü dalga"sına girdi (C. Bailey, 1997; Orr, 1997). Kadınların hareketinde yakın zamanlardaki en önemli değişim, aktivist kadınlar arasında hem bir feminist hem de bir anti-feminist hareketin doğuşudur (Fraser, 1989).

Bu uluslararası kadın hareketinin başlıca özelliği, kadınların önceden dikkate alınmayan yaşantıları ve deneyimlerinin tüm boyutlarını görünür kılan kadınlar hakkında yeni bir literatürün patlayarak gelişmesiydi. Yaygın bir şekilde, *kadınların araştırmaları* olarak anılan bu literatür, hem üniversite içinde hem de dışında bulunan ve hem genel kamu hem de uzman akademik izleyiciler için yazan uluslararası ve disiplinlerarası bir topluluğun çalışmalarıydı. Feminist araştırmacılar, kadınları bağımlı

hale getiren sistemin karmaşıklığını görünür kılan derinlemesine bir inceleme, çok yönlü bir eleştiri başlattı.

Feminist kuram, bu literatürü gözden geçiren kuramsal çizgidir: bazen, çalışma veya tecavüz veya popüler kültür gibi müstakil konular üzerine yazılarda zımni olarak bulunan; bazen annelik çözümlemelerinde olduğu gibi merkezde ve açıkça sunulan ve giderek yazmanın yegâne, sistematik tasarımı olan. Bu tümüyle kuramsal yazının yakın zamanlardaki sağanağıyla ilgili belirli açıklamalar, sosyoloji için ilgi çekiciydi çünkü bu açıklamalar, sosyoloji kuramında deneyimli olan insanlar tarafından sosyologlara yöneltilmiştir. *Signs*, *Feminist Studies*, *Sociological Inquiry* ve *Gender & Society* gibi dergiler, feminist kuramı sosyologların dikkatine sunar, bununla birlikte feminizmi desteklemeyen bir sosyoloji dergisi bulmak zordur.

Feminist kuram, kadınların etkinliklerinin —toplumsal cinsiyet tarafından bağımlı hale getirilen ve sınıf, ırk, yaş, zorunlu heteroseksüellik ve coğrafi-toplumsal eşitsizlik gibi tabakalaşmaya dayalı diğer pratikler tarafından çeşitli şekillerde etkilenen— dünyayı oluşturmaya yardımcı olmalarını sağlayan önemli ancak onaylanmamış biçimleri keşfetmeye yönelik bir gözle, dünyaya kadınların görüş açısından bakar. Bu bakış açısı, toplumsal yaşamı algılayışımızı çarpıcı bir biçimde yeniden ele alır. Feminist kuramcılar, bu temelden yola çıkarak sosyoloji kuramına, özellikle onun klasik açıklamalarına ve ilk dönemdeki araştırmalarına meydan okumaya başladılar.

Feminist yazınlar bugün sosyolojide çok sayıda eleştirel çalışmayı kapsamaktadır. Bu çalışmalar, toplumsal yaşantının araştırılması için heyecan verici bir paradigma ortaya koyarlar. Ayrıca deneyimleri ve algılamalarıyla, bu kurama yönelik anlayışlı izleyiciler haline gelenler —genel olarak kadınlar ve özel olarak feminizmden etkilenen kadınlar ve erkekler— bugün sosyoloji topluluğu içinde muhtemelen rakamsal çoğunluğu oluşturmaktadır. Tüm bu nedenlerle, feminist kuramın içerimleri, sosyolojinin tüm alt alanlarına girerek; uzun süredir yerleşik olan hem makro hem de mikro düzeydeki sosyoloji kuramlarının birçoğunu etkileyerek ve aşağıda betimlenen postyapısalcı ve postmodernist yeni gelişmelerle etkileşime girerek disiplinin ana akımı içine doğru hareket etmektedir.

Yapısalcılık ve Postyapısalcılık

Bu noktaya kadar hakkında çok az şey söylediğimiz bir gelişme, *yapısalcılığa* yönelik artan ilgidir (Lemert, 1990). Yapısalcı bir bakış açısını destekleyenler arasında varolan temel farklılıkları resmederek yapısalcılık hakkında bir ilk izlenime sahip olabiliriz. Bazıları, "zihnin derin yapıları" dedikleri şey üzerinde odaklanırlar. Onların düşünceleri, bilinçdışı yapıların, insanların düşündüklerini ve eylediklerini yapmalarına sebep oldukları şeklindedir. Psikanalist Sigmund Freud'un eserleri bu yönelimin bir örneği olarak görülebilir. Ayrıca, toplumun görünmeyen geniş yapıları üzerinde odaklanan ve onları genel olarak toplumun olduğu kadar insanların eylemlerinin belirleyicileri olarak gören yapısalcılar vardır. Kapitalist toplumun görünmez ekonomik yapısı üzerinde odaklanmasıyla Marx'ın, bazen yapısalcılığın bu tür bir tarzını uyguladığı düşünülür. Yine başka bir grup, yapıları, toplumsal dünya hakkında inşa ettikleri modeller olarak görür. Son olarak, bazı yapısalcılar, bireyler ve toplumsal yapılar arasındaki diyalektik ilişki ile ilgilenirler. Onlar, zihnin yapıları ile toplumun yapıları

arasında bir bağlantı görürler. Antropolog Claude Lèvi-Strauss sık sık bu görüşle ilişkilendirilir.

Yapısalcılık sosyoloji içinde büyüdükçe, sosyoloji dışında, yapısalcılığın ilk öncüllerinin ötesinde postyapısalcılık denilen bir hareket gelişiyordu (Lemert, 1990; McCormick 2007). Postyapısalcılığın başlıca temsilcisi Michel Foucault'dur (Dean, 2001; J. Miller, 1993). Foucault ilk eserlerinde yapılar üzerinde odaklandı ancak sonradan iktidar üzerinde ve bilgi ile iktidar arasındaki bağlantı üzerinde odaklanmak için yapıların ötesine geçti. Daha genel olarak, postyapısalcılar yapının önemini kabul ederler ancak çok çeşitli başka ilgileri kapsamak için onun ötesine geçerler.

Postyapısalcılık sadece kendi içinde önemli değildir, postmodern toplum kuramının öncüsü olarak görüldüğü için de önemlidir (bu bölümde daha sonra tartışılacak). Gerçekte, postyapısalcılık ile postmodern toplum kuramı arasına açık bir çizgi çekmek olanaksız olmasa da zordur. Bu nedenle bir postyapısalcı olan Foucault sıklıkla bir postmodernist olarak görülür, hâlbuki çoğunlukla bir postmodernist olarak etiketlenen Jean Baudrillard (1972/1981) kesinlikle postyapısalcı nitelikte eserler ortaya koymuştur.

Yirminci Yüzyılın Son Döneminde Sosyoloji Kuramındaki Gelişmeler

Önceki sayfalarda tartışılan gelişmelerin birçoğu yirminci yüzyılın son döneminde önemli olmaya devam ettiği halde bu kısımda, o dönemde ve bugüne kadar son derece önemli olan üç genel çabaya —mikro-makro bütünleştirilmesi, faillik-yapı bütünleştirilmesi ve kuramsal sentezler— değineceğiz.

Mikro-Makro Bütünleştirilmesi

Yakın zamanda Amerikan sosyoloji kuramı içindeki çalışmaların önemli bir kısmı, mikro ve makro kuramlar ve çözümleme düzeyleri arasındaki bağlantıyla ilgilenmiştir (Barnes, 2001; Berk, 2006; J. Ryan, 2005a). Aslında, Ritzer (1990a) mikro-makro bağlantısının, Amerikan sosyoloji kuramında 1980'lerde merkezi sorun olarak ortaya çıktığını ve 1990'lara kadar ilgi odağı olmayı sürdürdüğünü savundu. Avrupalı sosyolog Norbert Elias'ın (1939/1994) katkıları, mikro-makro bağlantısı hakkındaki çağdaş Amerikan çalışmalarının öncüsüdür ve mikro-düzeydeki tarzlar ile makro-düzeydeki durum arasındaki ilişkiyi anlamamıza yardımcı olur (Kilminster ve Mennell, 2000; Van Krieken, 2001).

Mikro-makro düzeylerde çözümlemeler ve/veya kuramların bağlantısını kurmaya yönelik birtakım örnek çabalar vardır. Ritzer (1979, 1981a), hem nesnel hem de öznel biçimlerinde mikro ve makro düzeyleri bütünleştiren bir sosyolojik paradigma geliştirmeye çabalar. Dolayısıyla, bütünleştirilmiş bir tarz içinde incelenmesi gereken dört önemli toplumsal çözümleme düzeyi vardır: makro öznellik, makro nesnellik, mikro öznellik ve mikro nesnellik. Jeffrey Alexander (1982-1983), Ritzer'in modeline çok benzeyen bir çözümleme düzeyi ile en azından kısmen ilgilenen bir "çok boyutlu sosyoloji" oluşturdu. James Coleman (1986), mikrodan-makroya sorunu üzerine yoğunlaştığı halde Allen Liska (1990), Coleman'ın yaklaşımını makrodan-mik-

roya sorununu da ele alacak şekilde genişletti. Coleman (1990b) kendi mikro-dan-makroya modelini genişletmiş ve ekonomi biliminden türetilen bir rasyonel seçim yaklaşımına dayalı olarak mikro-makro ilişkisinin daha ayrıntılı bir kuramını geliştirmiştir (bkz. faillik-yapı bütünleştirilmesi üzerine aşağıdaki alt bölüm).

Faillik-Yapı Bütünleştirilmesi

Birleşik Devletler'de mikro-makro bütünleştirilmesine yönelik ilgideki artışa koşut olarak Avrupa'da faillik-yapı bütünleştirilmesine yönelik bir ilgi var olmuştur (J. Ryan, 2005b; Sztompka, 1994). Tam da Ritzer'in mikro-makro konusunu Amerikan kuramı içinde merkezi sorun olarak görmesi gibi Margaret Archer (1988), faillik-yapı konusunu Avrupa toplum kuramı içindeki temel ilgi noktası olarak görür. Mikro-makro ile faillik-yapı literatürleri arasında birçok benzerlik olmasına karşın (Ritzer ve Gindoff, 1992, 1994) temel farklılıklar da vardır. Örneğin, failler çoğunlukla mikro-düzey eyleyenler oldukları halde sendikalar gibi birliktelikler de failler olabilir. Yine yapılar, genellikle makro-düzey fenomenler oldukları halde mikro düzey içinde de yapılar bulabiliriz. Dolayısıyla, bu iki çalışma kütlesini eşit tutarken dikkatli olmak zorundayız ve onları birbiriyle ilişkilendirirken çok dikkat etmek zorundayız.

Çağdaş Avrupa toplum kuramı içinde, faillik-yapı bütünleştirilmesi başlığı altında ele alınabilecek birkaç önemli çaba vardır. Birincisi Anthony Giddens'ın (1984; Stones, 2005b) yapılaşma kuramıdır. Giddens'ın yaklaşımı, faillik ve yapıyı bir "ikilik" olarak görür. Yani, onlar birbirinden ayrılamaz: yapı, failliği içerir ve faillik, yapıyı kapsar. Giddens, yapıları basitçe, kısıtlayıcı olarak görmeyi (örneğin Durkheim'ın yaptığı gibi) reddeder, bunun yerine yapıyı hem kısıtlayıcı hem de olanak sağlayıcı olarak görür. Margaret Archer (1982), faillik ve yapının bir ikilik olarak görülebileceği şeklindeki fikri reddeder, bunun yerine onları bir ikicilik olarak görür. Yani faillik ve yapı birbirinden ayrılabilir ve ayrılmalıdır. Onları ayırt etmekle onların birbirleriyle ilişkisini daha iyi çözümleyebiliriz. Archer (1988), faillik-yapı literatürünü, kültür ve faillik arasındaki ilişkiye yönelik bir ilgiyi kapsayacak şekilde genişletmesi ve daha genel bir faillik-yapı kuramı geliştirmesi nedeniyle de anılır (Archer, 1995).

Hem Giddens hem de Archer İngiliz'dir, Faillik-yapı literatürüne katkıda bulunan başka bir önemli şahsiyet Fransalı Pierre Bourdieu'dür (Bourdieu, 1977; Bourdieu ve Wacquant, 1992; Swartz, 1997). Bourdieu'nün eserlerinde faillik-yapı konusu, habitus ve alan arasındaki ilişkiye yönelik bir ilgiye dönüştürülür (Eisenberg, 2007). *Habitus*, insanların toplumsal dünyayı ele almalarının aracı olan içselleştirilmiş zihinsel veya bilişsel bir yapıdır. Habitus hem toplum tarafından üretilir hem de toplumu üretir. *Alan*, nesnel konumlar arasındaki ilişkilerin bir ağıdır. Alanın yapısı, ister bireyler olsun ister birliktelikler olsun failleri sınırlandırmaya hizmet eder. Genel olarak, Bourdieu, habitus ile alan arasındaki ilişkiyle ilgilenir. Alan, habitusu koşullandırır ve habitus, alanı oluşturur. Dolayısıyla, habitus ile alan arasında diyalektik bir ilişki vardır.

Faillik-yapı bağlantısının son önemli kuramcısı, Alman toplum düşünürü Jurgen Habermas'tır. Habermas'tan daha önce eleştirel kurama çağdaş katkı yapan önemli bir düşünür olarak bahsettik. Habermas (1987a), "yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmesi" başlığı altında faillik-yapı konusu ile ilgilenmiştir. Yaşam-dünyası, insanların etkileşim halinde olduğu ve iletişim kurduğu mikro bir dünyadır. Sistemin kökenleri yaşam-dünyasında bulunur fakat sistem en nihayetinde kendine ait yapısal nitelikler geliştirir. Bu yapıların bağımsızlığı ve gücü artınca onlar, yaşam dünyası üzerinde giderek daha

fazla denetim kurarlar. Modern dünyada sistem, yaşam-dünyasını "sömürgeleştirme"ye —yani onun üzerinde denetim kurmaya— girişmiştir.

Bu kısımda tartışılan kuramcılar, sadece, faillik-yapı konusunda önde gelen kuramcılar değil aynı zamanda, günümüzde muhtemelen (özellikle Bourdieu, Giddens ve Habermas) dünya çapında önde gelen kuramcılardır. Amerikalı kuramcıların uzun bir dönem hâkimiyetinden sonra (Mead, Parsons, Merton, Homans ve başkaları) toplum kuramın merkezi, doğum yerine —Avrupa— dönüyor görünmektedir. Ayriyeten, Nedelmann ve Sztompka, Soğuk Savaş'ın sona erişi ve komünizmin yıkılışı ile birlikte "Avrupa Sosyolojisinin başka bir Altın Çağına tanıklık etmek" üzere olduğumuzu savunmuşlardır (1993: 1). Bu görüş, bugün çok sayıda dünya kuramcısının dikkatini çeken eserlerin Avrupalı olması gerçeğiyle desteklenir.

Kuramsal Sentezler

Mikro-makro ve faillik-yapı bütünleştirilmesine yönelik hareketler 1980'lerde başladı ve her ikisi de 1990'larda güçlü olmaya devam etti. Bu hareketler, 1990'ların ilk yıllarında başlayan kuramsal sentezlere yönelik daha geniş hareket için sahneyi hazırladı. Reba Lewis (1991), sosyolojinin sorununun aşırı parçalanmanın sonucu olabileceğini ve daha fazla bütünleştirmeye yönelik çabanın, disiplinin statüsünü pekiştirebileceğini ileri sürdü. Burada sözkonusu olan, iki veya daha fazla kuramın sentezini yapmaya yönelik geniş kapsamlı çabadır (örneğin, yapısal işlevselcilik ve sembolik etkileşimcilik). Bu tür çabalar, sosyoloji kuramının tarihi boyunca var olmuştur (Holmwood ve Stewart, 1994). Bununla birlikte, sosyoloji kuramında yakın zamanlardaki sentetik çalışmanın iki farklı boyutu vardır. Birincisi, sentetik çalışma çok yaygındır ve yalıtılmış sentezi amaçlayan çabalarla sınırlı değildir. İkincisi, hedef, sosyoloji kuramının hepsini kuşatan büyük bir sentetik kuramın geliştirilmesi değil, genel olarak, kuramsal fikirlerin görece dar bir sentezidir. Bu sentetik çalışmalar, bu bölümde tartışılan birçok kuram içinde ve arasında ortaya çıkmaktadır.

Ayrıca, sosyoloji dışından bakış açılarını sosyoloji kuramına dâhil etme çabaları vardır. Örneğin "toplumsal ve siyasal düşünce" başlığı altında siyasal ve toplumsal kuramı bir araya getirmeye çabalayan çok sayıda araştırma programı vardır. Gerçekten de yukarıda bahsedilen, yeni kurulan *European Journal of Social Theory*'nin kuruluş ilkelerinden biri, "klasiklerin yeniden yorumlanışı ve mevcut durumun gerekleri bakımından toplumsal ve siyasal kuram arasındaki ayrılığın üstesinden gelmek"tir (Delanty, 1998:1; ayrıca bkz. B. Turner, 2009). Bunun içerimi şudur; çağdaş dünyanın yeterince çözümlenişi, disiplinlerarası bakış açılarını gerektirir. Aynı zamanda *Theory, Culture and Society*'nin yanısıra *Body & Society* gibi başlıca çağdaş toplum kuramı dergileri, disiplinlerarası bakış açılarını benimserler. Ayrıca sosyobiyolojiyi oluşturma çabasıyla biyolojik fikirleri sosyolojiye dâhil etmeye yönelik çalışmalar vardır (Crippen, 1994; Maryanski ve Turner, 1992). Rasyonel seçim kuramı, ekonomi bilimine dayanır ancak sosyolojiyi de kapsayan birtakım alanlarda gedikler açmıştır (Coleman, 1990b; Heckathorn, 2005). Sistem kuramının kökleri pozitif bilimde bulunur ancak yirminci yüzyılın sonunda Niklas Luhmann (1984/1995), toplumsal dünyaya uygulanabilecek bir sistem kuramı geliştirme çabası ortaya koydu.

Modernlik ve Postmodernlik Kuramları

Son birkaç on yılda toplum kuramcıları[7] giderek artan bir şekilde toplumun (hem de onunla ilgili kuramlar) çarpıcı bir dönüşüm yaşayıp yaşamadığı ile meşgul oldular. Bir tarafta, hâlâ modern olarak betimlenebilecek bir toplumda yaşamaya devam ettiğimize ve bu toplumu, toplum düşünürlerinin uzun zamandır toplum hakkındaki düşünceleriyle aynı biçimde kuramlaştırabileceğimize inanan bir grup kuramcı (örneğin, Jurgen Habermas ve Anthony Giddens) vardır. Diğer tarafta, toplumun çok çarpıcı bir şekilde değiştiğini ve bunun sonucunda bugün niteliksel olarak farklı bir dünya olan, postmodern dünyada yaşadığımızı iddia eden bir grup düşünür (örneğin, Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard ve Fredric Jameson) vardır. Dahası, onlar, bu yeni toplumun yeni ve farklı biçimlerde düşünülmeyi gerektirdiğini savunurlar. Modernistler ile postmodernistler arasındaki tartışma ateşli olmuştur ve alanı etkilemeyi sürdüren çok sayıda kuramsal gelişmeye yol açmıştır.

Modernliğin Savunucuları

Tüm büyük klasik sosyoloji kuramcıları (Marx, Weber, Durkheim ve Simmel), bir şekilde, modern dünyayla ve onun avantajları veya dezavantajlarıyla ilgilendiler (Sica, 2005). Kuşkusuz bunların sonuncusu (Weber) 1920'de öldü ve dünya o zamandan sonra çarpıcı bir şekilde değişti. Tüm çağdaş kuramcıların bu çarpıcı değişimleri kabul etmelerine karşın bazıları, bugünkü dünya ile geçen *fin de siecle* [ondokuzuncu yüzyılın sonu] dolaylarında varolan dünya arasında süreksizlik değil süreklilik olduğuna inanır.

Mestrovic (1998:2), Anthony Giddens'ı "modernliğin başrahibi" olarak nitelendirmiştir. Giddens (1990, 1991, 1992), bugünkü toplumu betimlemek için ve bu toplumun klasik kuramcıların betimledikleriyle aynı toplum olmamasına rağmen o toplumla süreklilik gösterdiğini belirtmek için "radikal", "yüksek" veya "geç" modernlik gibi terimleri kullanır. Giddens, bugün modernliği, en azından bir dereceye kadar "denetimden çıkan makine" olarak görür. Ulrich Beck (1992, 2005a; Jensen ve Blok, 2008; Ekberg, 2007; Then, 2007), modernliğin klasik aşamasının endüstri toplumuyla ilişkili olduğunu oysa doğmakta olan yeni modernliğin en iyi şekilde bir "risk toplumu" olarak betimlenebileceğini ileri sürer. Klasik modernlik içindeki merkezi ikilem, refah ve refahın nasıl dağıtılması gerektiğiyken, yeni modernlik içindeki merkezi sorun, riskin (örneğin, bir nükleer kazadan gelen) engellenmesi, en aza indirilmesi ve yönlendirilmesidir. Jurgen Habermas (1981, 1987b), modernliği "tamamlanmamış bir tasarım" olarak görür. Yani, Weber'in döneminde olduğu gibi, modern dünyada merkezi konu, rasyonellik olmaya devam etmektedir. Ütopik hedef, hâlâ hem "sistem"in hem de "yaşam-dünyası"nın rasyonelliğinin en üst düzeye çıkarılmasıdır. Charles Taylor (1989, 2004, 2007), çağdaş benliklerin ve toplumların, modern çağ boyunca gelişen kültürel çerçeveler ve ahlaki ideallerden ortaya çıktığını ileri sürer. Ona göre modern kültürel çerçevelerin yaşamımızda oynadıkları rolün büyük ölçüde farkında olmadığımız için çağdaş Batı toplumları rahatsızlık (Durkheimın adlandırmasıyla anomi) yaşarlar. Bu bakış açısından modern kültürel çerçeveleri açıkça reddeden postmodern kuramlar, çağdaş rahatsızlığı sadece derinleştirirler. Bunun yerine, Taylor'un bakış açısından toplum kuramı, şimdiki zamanın modernliğin daha geniş kültürüyle

7 Burada *sosyoloji kuramcısı* teriminden çok *toplum kuramcısı* terimi, yakın zamanlardaki literatüre katkıda bulunanların birçoğunun, toplumsal dünyayı kuramlaştırmalarına karşın sosyolog olmadıklarını dile getirmek için kullanılmaktadır.

ilişkisini daha iyi anlamamıza yardımcı olmalıdır. Ritzer (2013), bugünkü dünyada rasyonelliği kilit süreç olarak görür. Bununla birlikte, Weber'in artan biçimsel rasyonellik ve "demir kafes" rasyonelliğin tehlikesi üzerinde odaklanmasını daha ileri götürür. Weber, bürokrasi üzerinde odaklandı. Ritzer, bugün bu sürecin paradigmasını, hızlı-yiyecek lokantası olarak görür ve biçimsel rasyonellikteki artışı toplumun McDonaldlaştırılması olarak betimler. Zygmunt Bauman (2000, 2003, 2005, 2006, 2007b, 2010, 2011, 2012), "akışkan" dünya dediği şeyin bir dizi temelde modern çözümlemesini ortaya koymuştur.

Postmodernliği Destekleyenler

Postmodernizm ateşli bir konuydu (Crook, 2001; Kellner, 1989a; Ritzer, 1997; Ritzer ve Goodman, 2001). Aslında, postmodernizm, yirminci yüzyılın son döneminde birçok alanda o kadar çok ateşliydi ve durmaksızın tartışıldı ki halen yanma sürecinde olduğu görünür (Lemert, 1994b). En azından başlangıçta postmodernlik ile postmodern toplum kuramı arasında bir ayrım yapmamız gerekir (Best ve Kellner, 1991). *Postmodernlik*, modern dönemden veya modernlikten sonra geldiği farzedilen tarihsel bir dönemdir. *Postmodern toplum kuramı*, postmodernlik hakkında bir düşünme biçimidir; dünya, tümüyle yeni düşünme biçimlerini gerektirecek kadar farklıdır. Postmodernistler, önceki kısımda ana hatları ortaya konulan kuramsal bakış açılarını olduğu kadar sözkonusu düşünürlerin kuramlarını oluşturma biçimlerini reddetmeye eğilim göstereceklerdir.

Postmodernliğin, muhtemelen postmodern toplum kuramcıları sayısınca tasviri vardır. Konuyu basitleştirmek için en önde gelen postmodernistlerden biri olan Fredric Jameson (1984, 1991) tarafından ortaya konulan tasvirin bazı temel öğelerini özetleyeceğim. Birincisi, postmodernlik, derinliksiz, yüzeysel bir dünyadır; bir simülasyon dünyasıdır (örneğin, Disneyland'da gerçek bir yere değil de vahşi bir ormana yapılan gezi). İkincisi, postmodernizm, etkileyicilik ve duygudan yoksun bir dünyadır. Üçüncüsü, insanın tarih içindeki yeriyle ilgili bir anlam kaybı vardır; geçmiş, şimdi ve geleceği birbirinden ayırmak zordur. Dördüncüsü, modernliğin, patlayıcı, genişleyici, üretici teknolojilerinin (örneğin, otomobil üretim hattı) yerine postmodern topluma, iç patlamalı, yassılaşan ve yeniden üretime yönelik (örneğin televizyon) teknolojiler egemendir. Postmodern toplum, bu ve başka biçimlerde, modern toplumdan çok farklıdır.

Böyle farklı bir dünya, farklı bir düşünme biçimi gerektirir. Rosenau (1992; Ritzer, 1997), postmodern düşünce tarzını, karşı çıktığı şeyler açısından tanımlar, bu karşı çıktıkları ise büyük ölçüde modern düşünce biçiminin özellikleridir. Birincisi, postmodernistler, klasik sosyoloji kuramlarının çoğuna özelliğini veren büyük anlatı türünü reddederler. Bunun yerine postmodernistler daha sınırlı açıklamaları tercih ederler hatta hiçbir açıklamayı tercih etmezler. İkincisi, disiplinler arasına sınırlar koyma —sözgelimi felsefi düşünceden hatta romana ait hikâye anlatıcılığından farklı olan sosyoloji (veya toplum) kuramı denen bir şeylere girişme— eğilimi reddedilir. Üçüncüsü, postmodernistler, dikkatli, akıl yürütmeye dayalı akademik söyleme ilgi göstermek yerine çoğunlukla okuru şoke etmeye veya şaşırtmaya ilgi gösterirler. Sonuncusu, postmodernistler, toplumun merkezini (sözgelimi rasyonellik veya kapitalist sömürü) incelemek yerine toplumun daha periferisine ait boyutlar üzerinde odaklanmaya yatkındırlar.

Postmodern kuram, zirvesine ulaşmış görünmesine ve bugün gerilemesine karşın kuram üzerinde güçlü bir etkiye sahip olmaya devam etmektedir. Bir taraftan, bu

kurama katkılar ortaya çıkmaya (örneğin Powell ve Owen, 2008) devam etmektedir. Diğer taraftan, postmodern kuramı, özellikle onun modern kuramlaştırmaya yönelttiği eleştirileri ve çağdaş dünyayla ilgili çözümlemelerini dikkate almadan bugünleri kuramlaştırmak zordur. Bu nedenle bir örnek olarak Zygmunt Bauman (2000, 2003, 2005, 2006, 2007) kendisinin "akışkan" dünya dediği şeyle ilgili bir dizi modern çözümleme üretmektedir fakat bu çözümleme, kendi katkılarını da içeren postmodern toplum kuramından son derece etkilenen bir bakış açısıdır.

Yirmibirinci Yüzyılda Toplum Kuramı

Kuramsal bütünleştirme etrafındaki ve sonrasında modernizm ve postmodernizm etrafındaki tartışmalar hâlâ geçerli olduğu halde açık bir çözüme ulaşmadan zayıflamışlardır. Bu durum, toplum kuramını yirmibirinci yüzyılın başında yenileşmiş bir kimlik savaşıyla başbaşa bıraktı (B. Turner, 2009). Bu incelemede ana hatları ortaya konulan ve bu kitap boyunca ayrıntılarıyla açıklanan başlıca kuramsal bakış açıları geçerli olmayı sürdürecekler ve büyümeye devam edeceklerdir. Kuram kendisini her zaman kendi tarihine ve tarihin zorunlu kıldığı tartışmalara dayandıracaktır. Bu duruma değindikten sonra kuramın şimdi nerede olduğunu ve nereye gitmesinin muhtemel olduğunu ele almakta yarar vardır. Bu çerçevede yirmibirinci yüzyılın başında toplum kuramıyla özellikle ilgili olan birtakım tematik alanları betimliyoruz: kimlik, tüketim, küreselleşme ve bilim ve teknoloji. Göreceğimiz gibi bu alanlardan her biri, toplum kuramını yeni doğrultulara iten bir dizi kuramsal bakış açısına yol açmışlardır.

Kimlik Kuramları

Son yıllarda kuramsal incelemenin merkezi bir alanı, kimlik teması olmuştur. Sosyologlar kimlik kavramını en az iki biçimde anlamışlardır. Birincisi, sosyal psikolojiyle bağlantılıdır; buna göre kimlik, toplumsal bir yapı içinde bir kimsenin konumunun ürettiği bireysel öz-bilinçlere işaret eder (Vryan, 2007). İlişkisiz olmadığı halde ikincisi, kimlik kategorilerinin inşasına yol açan toplumsal süreçlerle ilgilenir: diğerleri arasında toplumsal cinsiyet, ırk, yeter(siz)lik, cinsellik. Kimlikle ilgili sosyal psikoloji bakış açıları, toplum kuramını önemli ölçüde etkilemeyi sürdürdüğü halde günümüz, kimlik inşasını kuşatan toplumsal süreçlerin araştırılmasında büyük bir artışa tanık olmuştur.

Kimlik inşası üzerinde bu odaklanma, çoğu zaman vatandaşlık, insan hakları ve toplumsal adalet gibi kavramlarla ifade edilir (B. Turner, 1993, 2009). Tüm bunlar, kimlik ve devletin kesişmesini betimler. Tarihsel olarak vatandaşlık kuramcıları, sivil vatandaşlık (örneğin, ibadet özgürlüğü hakkı), siyasal vatandaşlık (siyasal karar almaya katılma hakkı) ve toplumsal vatandaşlık (devlet koruması ve toplumsal refah hakkı) arasında ayrım yapmışlardır (Delanty, 2005). Son zamanlarda kuramcılar, kültürel vatandaşlık (bir kimsenin kültürel kökenini ve pratiklerini tanıma hakkı) ve biyolojik vatandaşlık (bir kimsenin biyolojik sağlığını koruması ve desteklemesi hakkı) kavramlarını eklemişlerdir (Petryna, 2002; Rose ve Novas, 2005). Tüm bu vatandaşlık kategorileri, toplumsal ve siyasal süreçler aracılığıyla oluşturulur. Üstelik bir kimsenin devletle ve toplumla ilişkili olarak kimliğinin, sadece kendisinin benlik anlayışı

üzerinde değil aynı zamanda daha genel olarak varolma yeteneği üzerinde de çok büyük etkisi vardır. Bu son noktayla ilgili olarak yakın zamanlarda kuramcılar, devletin yaşam ve ölüm hakkında kararlar alma yeteneğiyle özellikle ilgilenmişlerdir; yani, savaş ve başka şiddet araçları vasıtasıyla bazı insanları, yasanın korumasından ve insan haklarından yararlanma kapsamından çıkarmak (Agamben, 1995/1998; Butler, 2004b).

Marjinalleştirilmiş kimliklerin inşa edilme ve yönetilme biçiminin özel bir önemi vardır. Toplumsal damgalama, dışlama ve şiddetin en acılı ve yıpratıcı biçimlerinin sıkıntısını çekenler kuşkusuz marjinalleştirilmiş kimliklerdir. Bu konulara duyulan ilgi, "çokkültürlü toplum kuramı"na yol açmıştır (Lemert, 2001; Rogers, 1996a). 1970'lerde feminist sosyoloji kuramının doğuşu, çokkültürlülük kuramının habercisi olmuştur. Feministler, sosyoloji kuramının büyük ölçüde kadınların seslerine kapalı olduğundan yakındılar ve sonraki yıllarda birçok azınlık grubu, feministlerin yakınmalarını tekrarladı. Gerçekte, azınlık kadınları (örneğin Afrikalı Amerikalılar ve Latinler), feminist kuramın beyaz, orta sınıf kadınlarla sınırlı olduğundan ve bu kuramların çoğu başka kadına da açık olmak zorunda olduğundan yakınmaya başladılar. Bugün feminist kuram, sosyoloji kuramı gibi çok fazla çeşitlilik gösterir hale gelmiştir.

Çokkültürlülük kuramı, çeşitlilik gösteren bir dizi biçim almıştır. Örnekler, Afro-merkezli kuram (Asante, 1996), Appalaş araştırmaları (Banks, Billings ve Tice, 1996), Yerli Amerikan Kuram (Buffalohead, 1996) ve hatta erillik kuramlarını (Connel, 1996; Kimmel, 1996) kapsar. Çokkültürlülük kuramının özellikleri arasında şunlar bulunur:

- Çokkültürlülük kuramları, iktidarda olanları destekleyen evrenselci kuramları reddeder; çokkültürlülük kuramları, güçsüz olanları güçlendirmeye çabalar.
- Çokkültürlülük kuramları, kuramı birçok güçsüz grubun yararına ortaya koymak için kapsayıcı olmaya çabalar.
- Çokkültürlülük kuramcıları değerden-bağımsız değildir; onlar, toplumsal dünyada çoğunlukla iktidar sahibi ve iş sahibi olmayanların namına, toplumsal yapıyı, kültürü ve bireylere yönelik beklentileri değiştirmek için kuram yaparlar.
- Çokkültürlülük kuramcıları, sadece toplumsal dünyayı değil aynı zamanda entelektüel dünyayı da sekteye uğratmaya çabalar; onlar, entelektüel dünyayı daha açık ve daha çeşitli hale getirmeye çabalar.
- Kuram ile başka tip anlatılar arasına açık bir hat çizmeye yönelik hiçbir çaba yoktur.
- Normal olarak çokkültürlülük kuramının eleştirel bir eşiği vardır; o, hem özeleştireldir hem de başka kuramlara, en önemlisi dünya hakkındaki kurama eleştirel yaklaşır.
- Çokkültürlülük kuramcıları, eserlerinin, içinde yaşadıkları belirli tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlam tarafından sınırlandırıldığının farkındadır (Rogers, 1996:11-16).

Bugünkü çokkültürlülük kuramlarından en önemli ikisi, eşcinsellik kuramı ve eleştirel

ırk ve ırkçılık kuramlarıdır (EIIK).

Sosyologlar ve diğer sosyal bilimciler en azından yüzyılın ilk döneminde W. E. B. Du Bois'nın eserinden beri ırkçılık kuramlarına önemli katkılar yapmışlardır. Bu tür kuramlaştırma, son yıllarda büyük ölçüde hukuk alanında "eleştirel ırk kuramı"nın gelişiminden önemli bir enerji kazandı (Delgado ve Stefancic, 2001). Bu kuram, 1960'ların sivil haklar hareketinin ivme kaybettiğinin ve gereksinim duyulanın sadece toplumsal aktivizmin yeniden canlandırılması değil ırkın kuramlaştırılmasının yeni biçimleri olduğunun giderek daha fazla anlaşılmasının bir sonucudur. Eleştirel ırk kuramının fikirleri arasında aşağıdakiler bulunur.

Eleştirel ırk ve ırkçılık kuramlarının (EIIK) kökleri, eleştirel ırk kuramından daha çok sosyolojiyi de kapsayan toplum bilimlerinde bulunur. Bu nedenle EIIK, ırk ve ırkçılık ve faillik-yapı, politik ekonomi ve küreselleşme arasındaki ilişki gibi öncü konularla ilgilenir (ırk ve ırkçılık ile ulus devlet, ulusalcılık, sömürgecilik, yeni sömürgecilik, sömürge olmaktan kurtulma (dekolonizasyon), emperyalizm ve imparatorluk arasında ne tür ilişkiler olduğu da kapsamı içindedir). EIIK, eleştirel ırk kuramından daha geniş hatta küresel bir düzeyde odaklanır. EIIK, aynı zamanda, ırkla ilgili oldukları sürece klasik ve çağdaş kuramların daha fazla çeşidine açıktır ve daha geniş bir makro yapısal ve makro kültürel yaklaşım, özellikle iktidar üzerine odaklanan bir yaklaşım benimser. EIIK'dan çıkarılabilecek genel bir sonuç, "ırkın önemli olma"sıdır ve sadece yasal sistemde değil toplumun yapılar ve kurumlar içinde önemli olmayı sürdürmesidir (West, 1994). Örneğin Bonilla-Silva (2003), ırkçılığın bugün tarihsel bir ilgiden çok fazla bir şey olmadığı şeklindeki görüşü eleştirir. Daha çok, renk körlüğünü beyaz Amerikalıların ırk ayrımcılığını sürdürmelerini sağlayan bir sis perdesi olarak görür. Yine Bonilla-Silva'nın bu yeni ırkçılık biçiminin üstesinden gelmek için çeşitli pratik adımlara yönelik önerisi EIIK ile uyum içindedir. EIIK'nın diğer kendine özgü karakteristiği, ırkın küresel düzeyde önemli olduğunu göstermeye çalışmasıdır (Winaut, 2001).

Eşcinsellik kuramı, büyük ölçüde 1990'ların başında bir dizi temel yayın, akademik konferans, politik örgüt ve basılı metinle birlikte gelişti. Kuramsal kökleri, feminist araştırmalar, edebi eleştiri ve en dikkat çekenler olarak toplumsal inşacılık ve postyapısalcılığı kapsayan birtakım alanlarda bulunur. Eşcinsellik kuramının, başta, ACT UP [AIDS Coalition to Unleash Power- İktidarın Zincirlerinden Kurtulmak için AİDS Koalisyonu] ve Eşcinsel Ulusu (Queer Nation) olmak üzere eşcinsellik politikaları ve gruplarının daha geniş tasarımı içinde politik kaynakları da vardır. Akademik olarak, eşcinsellik kuramının ilk güçlü kökleri, Michel Foucault, Judith Butler, Eve Kosofsky Sedgwick ve Teresa de Lauretis'in eserlerinde bulunur.

Eşcinsellik kuramı, kimliklerin sabit ve durağan olmadığı ve bizim kim olduğumuzu belirlemediği şeklindeki iddia kökleri bulunan geniş bir yelpazedeki fikirleri kapsar. Daha çok, kimlikler, hem akışkan hem de ihtilaflı olan, tarihsel ve toplumsal bir şekilde inşa edilmiş süreçler olarak görülür. Dahası, bu kimliklerin, gey veya lezbiyen olması gerekmez. Gerçekte, eşcinsellik kuramı homoseksüel ve heteroseksüel kimlikleri kendi içlerinde açıklamaya çabalamaz bunun yerine, homoseksüel/heteroseksüel ayrımına, arzuları, davranışları, toplumsal kurumları ve toplumsal ilişkileri düzenleyen bilgi ve iktidarın bir biçimi olarak yaklaşır. Dolayısıyla eşcinsellik kuramı, cinselliği, merkezi ilgilerinden biri olarak ele almasına karşın bu kuram, gey ve lez-

biyen veya cinsellik araştırmalarından çok daha geniş bir entelektüel tasarımdır. Gerçekten de eşcinsellik kuramı, daha genel olarak toplumsal yaşamın bir kuramıdır: tüm toplumsal kurumlar ve kimlikler, cinsel kimliklenme ve edimler aracılığıyla yapılaştırılır.

Tüketim Kuramları

Endüstri Devrimi esnasında rüştünü ispatlayan ve bu devrimin sorunları ve ümitleri ile canlılık kazanan sosyoloji kuramı uzun zamandır "üretkenlik yanlısı bir önyargı"ya sahip olmuştur. Yani kuramlar, endüstri, endüstriyel örgütler, iş ve işçiler üzerine odaklanmaya eğilim göstermişlerdir. Bu önyargı, Marxçı ve yeni-Marxçı kuramda çok belirgindir ancak Durkheim'ın işbölümü hakkındaki düşüncesi, Weber'in kapitalizmin Batıda gelişmesi ve dünyanın başka kısımlarında geliştirilememesi konusundaki eseri, Simmel'in insan ürünlerinin yaygınlaşmasıyla üretilen kültürün trajedisini çözümleyişi, Chicago okulunun çalışmaya ilgisi ve çatışma kuramının, işverenler ile çalışanlar, liderler ile izleyicileri arasındaki ve benzeri ilişkilere ilgisi gibi birçok başka kuramda bulunur. Tüketime ve tüketiciye çok daha az önem vermiştir. Veblen'in (1899/1994) "gösterişçi tüketim" üzerine ünlü eseri ve Simmel'in para ve moda hakkında düşüncesi gibi istisnalar vardır ancak, genellikle, toplum kuramcılarının tüketim hakkında üretim hakkında olandan çok daha az söyleyecek şeyleri olmuştur.

Postmodern toplum kuramı, bu kuram içinde tüketimin merkezi bir rol oynaması ölçüsünde, postmodern toplumu bir tüketim toplumu olarak tanımlamaya bir eğilim göstermiştir (Venkatesh, 2007). En dikkate değer olanı Jean Baudrillard'ın (1970/1998) *Tüketim Toplumu*'dur. Lipovetsky'nin moda üzerine post-postmodern eseri, tüketim alanında postmodern toplum kuramına yönelik ve bu kuram dolayısıyla artan bir ilgiyi yansıtır. Özellikle Batıda muhtemelen tüketimin öneminin artacağı ve üretimin azalacağı için, tüketim üzerine kuramsal (ve ampirik) çalışmalarda olağanüstü bir artış göreceğimizi güvenle varsayabiliriz (Ritzer, Goodman ve Wiedenhoft, 2001; mevcut tüketim kuramlarının genel bir değerlendirilişi için bkz. Slater, 1997, 2005). Bir örnek verirsek, *Mekânları Tüketmek* (Urry, 1995), *Büyüsü Bozulmuş Bir Dünyayı Büyülemek: Tüketim Araçlarının Devrimcileştirilmesi* (Ritzer 2005a) ve *Raf Ömrü: Süpermarketler ve Değişen Tüketim Kültürleri* (Humphery, 1998) gibi, içinde tüketim yaptığımız ortamlar hakkında kuramsal olarak temellenmiş eserlerde bir tür aşırı artışa tanık olmaktayız. Bu tür ortamlar hakkında olduğu kadar tüketiciler, tüketim malları ve tüketim süreci hakkında çok daha fazla çalışma göreceğimiz olasıdır. Bu alanda tümüyle yeni bir doğrultu, Lork'un, özellikle İnternet ve Web 2.0 üzerinde (örneğin bloglar, Facebook) eşzamanlı olarak üreten ve tüketenler, Üretüketiciler (Prosumers) ile ilgili görüşleridir (Ritzer, 2009; Ritzer, Dean ve Jurgenson, 2012).

Küreselleşme Kuramları

Yirmibirinci yüzyılın ilk döneminde kuram alanında başka önemli gelişmeler olmasına karşın (aşağıya bkz.) en önemli gelişmelerin küreselleşme kuramları alanında olduğu açıkça görülür (Robertson, 2007). Küreselleşmeyi kuramlaştırmak hiç yeni değildir. Gerçekte, Marx ve Weber gibi klasik kuramcılar bu terimden yoksun olmalarına karşın, küreselleşmeyi kuramlaştırmaya çok ilgi gösterdikleri ileri sürülebilir. Benzer

şekilde, birçok kuram (örneğin modernleşme, bağımlılık ve dünya sistemi kuramları) ve kuramcı (örneğin Alex Inkeles, Andre Gunder Frank ve Immanuel Wallerstein), farklı terimlerle ve farklı kuramsal başlıklar altında olsa da küreselleşmenin kuramını geliştiriyordu. Öncüler, küreselleşmeyi kuramlaştırmaya 1980'lerden önce başladılar (hatta daha önce; bakınız Moore, 1966; Nettl ve Robertson, 1968) ve 1990'larda buna hız kazandırdılar (Albrow ve King, 1990; Albrow, 1996; Appadurai, 1996; Bauman, 1998; Garcia Canclini, 1995; Meyer, Boli ve Ramirez, 1997; Robertson, 1992). Bu tür kuramlaştırma, yirmibirinci yüzyılda gerçekten bir sıçrayış gösterdi (Beck, 2000, 2005b; Giddens, 2000; Hardt ve Negri, 2000, 2004; Ritzer, 2004, 2007c; Rosenau, 2003). Küreselleşmeyi kuramlaştırma, bu baskıda bütün bir bölümü (Bölüm 15) bu kurama ayıracak kadar önemli hale gelmiştir.

Küreselleşme kuramları üç temel başlık altında sınıflandırılabilir —ekonomik, siyasal ve kültürel kuramlar. Kuşkusuz en iyi bilinen ekonomik kuramlar geniş olarak iki sınıfa ayrılabilir: neoliberal ekonomik piyasayı kutsayan kuramlar (örneğin T. Friedman, 2000, 2005; Friedman'ın neoliberal piyasayı kutsamasının bir eleştirisi için bkz. Antonio, 2007a) ve bu piyasaya eleştirel yaklaşan, çoğunlukla Marxçı bir bakış açısını yansıtan kuramlar (Hardt ve Negri, 2000, 2004; W. Robinson, 2004; Sklair, 1992).

Siyasal kuram içindeki bir görüşü, liberal yaklaşım (John Locke, Adam Smith ve başkalarının klasik eserlerinden türetilen) (MacPherson, 1962) özellikle, serbest piyasayı savunan ve destekleyen siyasal sistemlerin taraftarı olan neoliberal düşünce biçimi (J. Campbell ve Pederson, 2001) (sıkça "Washington uzlaşması" olarak adlandırılan [Williamson, 1990, 1997]) temsil eder. Diğer tarafta bu görüşü eleştiren daha çok soldaki (örneğin Hardt ve Negri, 2000, 2004; D. Harvey, 2005) düşünürler yer alır.

Siyasal kuramdaki merkezi bir konu, ulus-devletlerin yaşamlarını sürdürebilmesiyle ilgilidir. Bir tarafta, ulus devletin küreselleşme çağında öldüğünü veya ölüm döşeğinde olduğunu düşünenler vardır. Bu konunun diğer tarafında ulus devletin devam eden önemini savunanlar bulunur. En azından onlardan biri (J. Rosenberg, 2005), ulus devletin devam eden varoluşu hatta yeniden güçlenmesi sonucunda küreselleşme kuramının çoktan gelip geçtiğini ileri sürmüştür (örneğin Fransa ve Hollanda'nın AB anayasasını 2005'de veto etmesi; mevcut Euro krizi açısından çeşitli AB ülkelerinin özellikle Almanya'nın önemi).

Ekonomik ve politik konular çok önemli olmalarına karşın sosyolojide en çok dikkati, kültür konuları ve kültür kuramları çekmektedir. Kültür kuramlarını üç geniş yaklaşıma ayırabiliriz (Pieterse, 2004). Birincisi, kültürler arasında, küreselleşmeden etkilenmeyen veya sadece yüzeysel olarak etkilenen derin ve büyük ölçüde geçirgen olmayan farklılıkların bulunduğu görüşünü savunan *kültürel farklılıkçılık*tır (Huntington, 1996). İkincisi, *kültürel yakınlaşma* taraftarları, bir kültürden diğerine önemli farklılıklar varlığını sürdürmesine karşın kültürler arasında yakınlaşma olduğunu ve gitgide türdeşliğin arttığını ileri sürerler (Boli ve Lechner, 2005; DiMaggio ve Powell, 1983; Meyer ve diğerleri, 1997; Ritzer, 2004, 2007c, 2008b). Üçüncüsü, küresel ve yerelin, "küreyerelleşme" (Robertson, 1992, 2001), "melezleşme" (Canclini, 1995) ve "karışma" (Hannerz, 1987) olarak görülebilecek olan özgün yerli gerçeklikler oluşturacak şekilde iç içe geçtiklerini ileri süren *kültürel melezleşme* vardır. Küreselleşme üzerine sosyolojik düşüncenin çoğu, yukarıda belirtildiği gibi, küreselleşmenin hangi

dereceye kadar türdeşleşmeye veya farklılaşmaya yol açtığı konusuyla ilgilenmiştir.

Çeşitli küreselleşme kuramlarının yanısıra yaklaşan yıllarda ön plana çıkacak olan bu kuramın daha sonraki türleri sosyoloji kuramı içinde yeni gelişmelere yön vermeye devam edecektir. Bununla birlikte, izlenecek değerde olan başka gelişmeler de vardır.

Bilim, Teknoloji ve Toplum Kuramı

Son zamanlardaki kuramsal gelişmenin başka bir alanı, bilim ve teknoloji çalışmalarında (aynı zamanda bilim, teknoloji ve toplum çalışmaları ve bilim çalışmaları olarak anılır, bu farklılıklarla ilgili bir tartışma için bkz. Hess, 1997) yansıma bulmaktadır. Bu alandaki bazı kuramcılar, gündelik yaşamda bilimsel bilgi ile pratik girişimlerin birleşmesine işaret etmek için *teknobilim* terimini kullanmayı tercih ederler (Erikson ve Webster, 2011).

Bu alan, bilim ve teknolojinin, toplumsal, kültürel ve kişisel yaşamı nasıl etkilediğini araştırır. Alan, oldukça çeşitlidir ve bilim ve toplumun birbirleriyle nasıl ilişkilerinin olduğu hakkında sıklıkla çok farklı fikirlere yol açar. Örneğin, ilk bilim ve toplum kuramcıları (Robert Merton gibi), bilimi, toplumsal kurumlardan biri olarak görmüşlerdir. Çağdaş kuramcılar, bilim ve toplumun daha derin bir şekilde iç içe geçtiğini düşünmeye eğilim gösterirler ve birçoğu, toplumsal inşacı bir bakış açısı benimsemiştir (bkz. Erikson ve Webster, 2011), bunun anlamı şudur; bilim, gerçekliği yansız olarak betimlemez ancak, gerçekte toplumsal yaşamı yapılandırır ve anlamları ve fikirleri oluşturur. Donna Haraway (1991; Wirth-Cauchon, 2011), bugün insanları siborglara dönüştüren teknobilimsel bir toplumda yaşadığımızı ileri sürmüştür. Buradaki ilgi, insanlar ile teknoloji arasında ve daha yakın zamanlarda insanlar ile hayvanlar arasında hem pozitif hem de negatif kurucu ilişkidir (bkz. Haraway, 2008). Birçok çağdaş bilim kuramı; kapitalizm, siyaset ve teknobilim arasındaki ilişki üzerinde de odaklanır. Bu, Michel Foucault'nun *biyopolitik* (nüfusların biyolojik bilgi aracılığıyla manipülasyonu ve denetimi) ve *biyokapital* (teknobilimsel araştırma aracılığıyla üretilen ekonomik değer) gibi terimlerin yaygın kullanımına yol açmıştır (bkz. Collier, 2011).

Daha genel olarak toplum kuramına katkılar açısından eyleyen-ağ kuramının, bilim ve teknoloji araştırmalarında en önemli bakış açısı olması muhtemeldir. Bir taraftan taraftan, eyleyen-ağ kuramı, çeşitli türlerden ağlara geniş ve artan ilginin parçasıdır (örneğin, Castells, 1996; Mizruchi, 2005). Fakat diğer taraftan eyleyen-ağ kuramının kendine özgü çeşitli yönelimleri vardır (Latour, 2007); bu anlamda sadece birtakım açık insan failleri değil aynı zamanda İnternet, ATM'ler ve telefon çağrısı yanıtlama makineleri gibi çok çeşitli insan olmayan eyleyenleri de kapsayan eyletici nosyonu önemlidir. Bu durum, toplumsal dünyada *insan-sonrası*na (Franklin, 2007) ve *toplumsal-sonrası*na Knorr-Cetina, 2001, 2005, 2007; Mayall, 2007) doğru hareketle ve bilimsel araştırmada bunlara yönelik ilgideki artışla uyumludur. Yani, hem insani hem de insani olmayan bileşenleri kuşatan ağlara giderek daha fazla dâhil olmaktayız ve insanlar açıkça, insani olmayan bileşenlerle ilişkileri açısından insan-sonrası ve toplumsal-sonrası bir dünyada bulunurlar.

Bilim ve teknoloji araştırması, aynı zamanda doğa bilimlerindeki bulgularla bir-

likte kuramcıları, daha fazla disiplinlerarası bir girişime yöneltmiştir. Tarihsel olarak bu bakış açılarının en önemlisi, insan davranışının biyolojik temeli hakkında iddialar ortaya koymak için evrimci kuramdan yararlanan sosyobiyolojidir (F. Nielsen, 1994). Niklas Luhmann (1982, 1997/2012) ve Kenneth Bailey (1994) gibi sistemler kuramcıları, diğerleri arasında sibernetik, biyoloji bilimi ve bilişsel psikolojideki araştırmalardan yararlandılar. En yakın zamanlarda *etkilenim kuramı* alanında kuramcılar, yaşam bilimleri alanındaki araştırmalarla postmodern ve postyapısalcı fikirleri birleştirirler (Clough, 2008; Gregg ve Seigworth, 2010; Massumi, 2002). Ortaya çıkmakta olan bu kuramsal bakış açısı, ana akım bilime yönelik eleştirel bir görüş benimser ancak yine de doğaya veya maddeye kültür ve toplumdan bağımsız kendi içinde bir kuvvet olarak saygı gösterir. Duygu kuramına göre sorun, biyoloji ve toplumun karşılıklı olarak birbirini nasıl etkilediklerini anlamaktır.

Şimdi bölümü bitirirken çağdaş kuram içindeki gelişmelere göz atıyoruz ancak, kuramsal gelişimin sonuna kesinlikle gelmedik. Bu bölümde tartışılan bazı kuramcıların (ELIK) önemi artarken diğerleri (yeni işlevselcilik) bir gerileme yaşayacaktır. Bir şey kesin görünmektedir —toplum kuramının manzarası daha fazla kuramla renklenecektir, bunlardan herhangi birinin alanda egemenlik kurması olası değildir. Postmodernistler, "totalleştirme" veya kuşatıcı kuramsal çerçeveler fikrini eleştirdiler. Toplum kuramı, tek bir totalleştirmenin egemenliği altına girmeyecektir. Bundan çok, büyük olasılıkla bazı destekleyicileri olan ve toplumsal dünyanın parçalarını anlamada bize yardımcı olan bakış açılarının sayısının çoğaldığı bir alan göreceğiz. Sosyoloji kuramı, basitçe anlaşılacak ve kullanılacak bir dünya olmayacak, eski ve yeni fikirlerin bolluğunu gösteren heyecan verici bir dünya olacaktır.

Özet

Bu bölüm, Bölüm 1'in bıraktığı yerden devam etmekte ve yirminci yüzyılın başından itibaren sosyoloji kuramının tarihi ile ilgilenmektedir. Amerikan sosyoloji kuramının ilk döneminin tarihi ile başlıyoruz, bu kuramın liberalizmi, toplumsal Darwinciliğe ilgisi ve dolayısıyla Herbert Spencer'ın etkisi bu tarihte belirleyici olmuştur. Bu bağlamda ilk dönemdeki iki sosyoloji kuramcısı olan Sumner ve Ward'ın eseri tartışılmaktadır. Bununla birlikte, Amerikan sosyoloji kuramında onların kalıcı bir etkisi olmadı. Bunun tersine, Small, Park, Thomas, Cooley ve özellikle Mead gibi insanların eserlerinde cisimleştiği biçimiyle Chicago okulu, sosyoloji kuramı, özellikle sembolik etkileşimcilik üzerinde güçlü bir etkiye sahip oldu.

Chicago okulu hâlâ hâkim olmasına rağmen Harvard'da sosyoloji kuramının başka bir biçimi gelişmeye başladı. Pitirim Sorokin, Harvard'da sosyolojinin kurulmasında kilit bir rol oynadı ancak Amerikan kuramında Chicago'nun sembolik etkileşimciliğinin yerine geçen Harvard'ı üstün konuma getiren Talcott Parsons idi. Parsons, sadece, Avrupalı kuramcıları Amerikalı izleyicilere tanıtma dolayısıyla "büyük kuram"ı Birleşik Devletler'de meşrulaştırma nedeniyle değil eylem kuramının, daha önemlisi yapısal işlevselciliğin gelişimindeki rolü nedeniyle de önemliydi. Chicago okulunun 1930'larda başlayan dağılması dolayısıyla 1940'larda ve 1950'lerde yapısal işlevselcilik daha ileriye götürüldü ve 1950'lerde büyük ölçüde tamamlanmış oldu.

Marxçı kuramda yirminci yüzyılın ilk döneminde ortaya çıkan başlıca gelişme

Frankfurt okulu veya eleştirel okulun oluşturulmasıdır. Bu Hegelcileştirilmiş Marxizm, sosyologlardan Weber gibilerin ve psikanalist Sigmund Freud'un etkisini gösteriyordu. Yüzyılın başında sosyologlar, Marxizmi yaygın olarak benimsediler.

Yapısal işlevselciliğin yüzyılın ortasında Amerikan kuramı içindeki hâkimiyeti oldukça kısa sürdü. Fenomenolojik sosyoloji özellikle Alfred Schutz'un eseri, çok daha erken bir tarihe kadar götürülebilmesine karşın 1960'larda önemli bir ölçüde dikkat çekmeye başladı. Marxçı kuram hâlâ Amerikan kuramından büyük ölçüde dışlanıyordu fakat C. Wright Mills 1940'larda ve 1950'lerde radikal bir geleneği Amerika'da canlı tuttu. Mills aynı zamanda yapısal işlevselciliğe saldıranların liderlerinden biriydi, bu saldırıların yoğunluğu 1950'lerde ve 1960'larda arttı. Bu dönemde bu saldırılardan bazılarının ışığı altında yapısal işlevselciğe bir alternatif olarak çatışma-kuramı ortaya çıktı. Çatışma kuramı, Marxçı kuramdan etkilenmiş olmasına karşın Marxizmin yetersiz bir biçimde bütünleştirilmesinin zararını gördü. Yine, 1950'lerde doğan başka bir alternatif, az ancak sabit sayıda taraftarı kendisine çekmeyi sürdüren alışveriş kuramıydı. Sembolik etkileşimcilik, enerjisinin bir kısmını kaybetmesine karşın bu dönemde Erving Goffman'ın dramaturjik çözümleme üzerine eseri taraftarlar topladı.

1960'larda ve 1970'lerde, fenomenolojik sosyolojiye artan bir ilgiyi ve daha önemlisi etnometodolojideki araştırmalarda bir patlamayı kapsayan diğer gündelik yaşam sosyolojileri alanında (sembolik etkileşimcilik bu başlık altında ele alınabilir) önemli gelişmeler meydana geldi. Bu dönem içinde çeşitli türlerden Marxçı kuramlar sosyolojide gelişip serpilmeye başladı ancak 1980'lerde ve 1990'ların ilk yıllarında Sovyetler Birliği ve diğer komünist rejimlerin yıkılışıyla birlikte bu kuramlar ciddi olarak tehlikeye girdi. Bu dönemde özellikle Michel Foucault'nun eserlerinde yapısalcılığın ve sonrasında postyapısalcılığın artan önemi de dikkate alınmalıdır. Feminist kurama ilgideki patlama son derece önemlidir, bu alandaki eserler yirmibirinci yüzyıl içinde hızlıca artmaktadır.

1980'lerde yukarıda bahsedilenlere ek olarak üç başka dikkat çekici gelişme meydana geldi ve bu gelişmeler 1990'larda devam etti. Birincisi, mikro-makro bağlantısına Birleşik Devletler'de artan ilgiydi. İkincisi, Avrupa'da faillik ve yapı arasındaki ilişkiye yönelik dikkatin benzer artışıydı. Üçüncüsü, özellikle 1990'larda çok çeşitli sentetik çabaların gelişimiydi: Son olarak, yirminci yüzyılın sonunda ve yirmibirinci yüzyılın başında modernlik ve postmodernlik hakkındaki bir dizi kurama yönelik kayda değer ilginin varlığıydı.

Bu bölüm, yirmibirinci yüzyılın ilk on yılından geçerken gözlenen bazı kuramların bir tartışmasıyla sona ermektedir. Çökkültürlülükle ilgili kuramların, özellikle ırk (EIIK) ile ve eşcinsellikle ilgili kuramların yıldızlarının parlayacağı olasıdır. Postmodern kuramlar ortalıktan çekilmeyecek ancak pekâlâ daha fazla dikkat, post-postmodern kuramlara —postmodern fikirleri kullanan ve bu fikirlerin ötesine geçen kuramlar— verilecektir. Aynı zamanda tüketime ve tüketimin kuramlaştırılmasına yönelik ilginin artışını bekleyebiliriz. Bu durum, postmodern kuramla ilişkilidir (tüketim toplumu postmodern toplumla yakından bağlantılıdır) ve vurgunun üretimden tüketime kaydığı toplumdaki değişimleri yansıtır, bunun yanında sosyoloji kuramını başlangıcından itibaren egemenliği altına alan üretimci yanlılığa karşı bir tepkidir. Muhteme-

len en dramatik gelişme, küreselleşme kuramları alanında meydana gelmektedir ve bu alanda meydana gelmeye devam etmesi olasıdır. Son dönemlerdeki kuramlar, bilim ve teknolojinin oynadığı rolle veya toplumun oluşumunda teknobilimin oynadığı rolle de ilgilenmişlerdir. Bu alandaki başlıca kuramlar, eyleyen-ağ kuramı ve duygu kuramıdır.

Yapısal İşlevselcilik, Sistemler Kuramı ve Çatışma Kuramı

Bölümün Ana Hatları

Yapısal İşlevselcilik
Sistemler Kuramı
Çatışma Kuramı

Yapısal işlevselcilik, özellikle Talcott Parsons, Robert Merton ve onların öğrencilerinin ve taraftarlarının eserlerinde uzun yıllar boyunca baskın sosyoloji kuramı olmuştur. Bununla birlikte son otuz yıl içinde onun önemi çarpıcı bir şekilde azalmış ve en azından bazı açılardan, sosyoloji kuramının yakın geçmişteki tarihi haline gelmiştir (Chriss, 1995). Bu gerileme, Colomy'nin (1990) yapısal işlevselciliği kuramsal bir "gelenek" olarak betimlemesinde yansıma buldu. Yapısal işlevselcilik, 1980'lerde yeni işlevselciliğin doğuşunda rol oynaması nedeniyle de ilgi çekici olmasına karşın bugün temelde tarihsel bir öneme sahiptir (Nielsen 2007b). Yapısal işlevselciliği genel olarak tanıttıktan sonra onun olası ardılı olarak ve bunun yanısıra sosyoloji kuramı içinde senteze yönelik yakın zamanlardaki bir hareketin örneği olarak yeni işlevselciliği tartışacağız (Abrahamson, 2001). Bununla birlikte, kurucusu Jeffrey Alexander'ın (kişisel iletişim, 17 Ekim 1994) yeni işlevselcilik "artık benim için tatmin edici değil" sonucuna varmasıyla yeni işlevselciliğin kendi geleceği belirsiz hale gelmiştir. "başlattığım hareketten şimdi ayrılıyorum" demiştir.

Uzun yıllar boyunca yapısal işlevselciliğin başlıca alternatifi çatışma kuramıydı. Randall Collins'in bütünleştirici ve sentetik çabasının yanısıra Ralf Dahrendorf'un çatışma kuramının geleneksel biçimini bu bölümde tartışacağız.

Yapısal işlevselciliğin ayrıntılarına geçmeden önce Thomas Bernard'ı (1983) izleyerek bu kuramları, uzlaşma kuramları (bunlardan biri yapısal işlevselciliktir) ile çatışma kuramları (bunlardan biri, bu bölümde tartışılacak olan sosyolojik çatışma kuramıdır) arasındaki tartışmanın geniş bağlamı içine yerleştirmemiz gerekir. *Uzlaşma* kuramları, paylaşılan normları ve değerleri toplumun temeli olarak görürler, örtük anlaşmalara dayanan toplumsal düzen üzerinde odaklanır ve toplumsal değişimin yavaş ve düzenli bir tarzda meydana geldiği görüşüne sahiptirler. Tersine, *çatışma kuramları*, bazı toplumsal grupların, diğerlerinin egemenliği altında bulunduğunu vurgularlar, toplumsal düzenin, egemen grupların manipülasyonuna ve denetimine dayandığını düşünürler ve toplumsal değişimin, alttaki grupların hâkim grupları devirmeleriyle hızlıca ve düzensiz bir şekilde gerçekleştiğini savunurlar.

Bu ölçütler, çatışma kuramı ile yapısal işlevselciliğe dayalı sosyoloji kuramları arasında özlü farklılıkları tanımlamasına karşın Bernard'ın görüşü şöyledir: anlaşmazlık çok daha büyüktür ve bu anlaşmazlık "Batı düşüncesi tarihi boyunca çok farklı biçimler alarak yinelenen bir tartışma olmuş"tur (1983:6). Bernard, felsefe tarihi aracılığıyla, tartışmayı eski Yunan'a (ve Plato [uzlaşma] ile Aristotle [çatışma] arasındaki farklılıklara) kadar geri götürdü. Daha sonra, sosyolojide tartışmaya Marx ve Comte, Simmel ve Durkheim, Dahrendorf ve Parsons (birinciler çatışma kuramcıları) katıldı. İlk iki eşleşmedeki sosyologların fikirlerini daha önce inceledik (daha önce gördüğümüz gibi, onların çalışmaları, "çatışma" veya "uzlaşma" ifadelerinin içerdiğinden daha geniş olmasına rağmen); bu bölümde, diğer kuramların yanında Dahrendorf'un çatışma kuramı ve Parsons'ın uzlaşma kuramını inceleyeceğiz.

Yapısal işlevselcilik ile çatışma kuramı arasındaki farklılıkları vurgulamamıza karşın onların önemli benzerliklerinin olduğunu unutmamalıyız. Aslında, Bernard, "onlar arasındaki anlaşma alanlarının, anlaşmazlık alanlarında daha geniş olduğunu" savunur (1983:214). Örneğin, her ikisi de merkezi ilgilerini büyük-ölçekli toplumsal yapılara ve toplumsal kurumlara gösteren makro-düzey kuramlardır. Sonuçta, benim açımdan (1980), her ikisi, aynı sosyoloji paradigması ("toplumsal olgular") içinde varolur (bkz. Ek).

Yapısal İşlevselcilik

Robert Nisbet, yapısal işlevselciliğin "kuşkusuz, bu [yirminci] yüzyılda toplum bilimleri içindeki en önemli kuramsal birikim" olduğunu savundu (aktaran J. Turner ve Maryanski, 1979:xi). Kingsley Davis (1959), hangi açıdan bakılırsa bakılsın, yapısal işlevselciliğin sosyolojiyle eşanlamlı olduğu görüşünü benimsedi. Alvin Gouldner (1970), Talcott Parsons'ın yapısal-işlevselci kuramlarını büyük ölçüde eleştirel olarak çözümleme yoluyla Batı sosyolojisine saldırdığında örtülü olarak aynı görüşü benimsedi.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yirmi yıl içindeki kuşku duyulmayan hâkimiyetine karşın yapısal işlevselciliğin bir sosyoloji kuramı olarak önemi azaldı. Hatta bu kuramla yakından ilişkili biri olan Wilbert Moore, bu kuramın, "çağdaş kuramsal sosyoloji içinde bir rahatsızlık haline geldi"ğini savundu (1978:321). İki gözlemci şunu bile söylemiştir: "Dolayısıyla açıklayıcı bir kuram olarak işlevselciliğin "öldüğü"nü düşünmekteyiz ve kuramsal bir açıklama olarak işlevselciliği kullanma çabası, daha çok gelecek vadeden kuramsal bakış açıları lehine terk edilmelidir" (J. Turner ve Maryanski, 1979:141).[1] Nicholas Demerath ve Richard Peterson (1967), yapısal işlevselciliğin gelip geçici bir heves olmadığını savunarak daha olumlu bir görüş benimsediler. Bununla birlikte, bu kuramın daha önceki organizmacılık içinden geliştiği gibi başka bir sosyoloji kuramına dönüşmesi olasılığını kabul ettiler. Yeni işlevselciliğin (bu bölümde sonradan tartışacağız) yükselişi, Turner ve Maryanski'nin daha olumsuz bakış açısından çok Demerath ve Peterson'ı destekler görünür.

Yapısal işlevselcilik içinde *yapısal* ve *işlevsel* terimleri, birbirine bitişik olmalarına karşın, birlikte kullanılmaları zorunlu değildir. Toplumun yapılarını, bu yapıların başka yapılar için işlevleriyle (veya sonuçlarıyla) ilgilenmeksizin araştırabiliriz.

1 Bu açıklamaya rağmen Jonathan Turner ve Alexandra Maryanski (1979) işlevselciliğin bir yöntem olarak yararlı olmaya devam edebileceğini savunmak isterler.

Benzer bir şekilde, yapısal bir biçim alabilen çeşitli toplumsal süreçlerin işlevlerini inceleyebiliriz. Ayrıca, her iki öğeye yönelik ilgi, yapısal işlevselciliğin ayırt edici özelliğidir. Yapısal işlevselciliğin çeşitli biçimler almasına karşın (Abrahamson, 1978) *toplumsal işlevselcilik*, sosyolojik yapısal işlevselciler arasında baskın yaklaşımdır (Sztompka, 1974) ve bu biçimiyle bu bölümün odak noktası olacaktır. Toplumsal işlevselciliğin öncelikli ilgisi, toplumun büyük-ölçekli toplumsal yapıları ve kurumları, onların ilişkileri ve eyleyenler üzerindeki kısıtlayıcı etkileridir.

İşlevsel Tabakalaşma Kuramı ve Eleştirisi

Kingsley Davis ve Wilbert Moore'un (1945) ifade ettikleri biçimiyle tabakalaşmayla ilgili işlevsel kuram muhtemelen, yapısal-işlevsel kuram içinde tek başına en iyi bilinen çalışmadır. Davis ve Moore, toplumsal tabakalaşmayı hem evrensel hem de zorunlu gördüklerini açıkça ortaya koydular. Şimdiye kadar hiçbir toplumun tabakalaşmamış ve sınıfsız olmadığını savundular. Onlara göre tabakalaşma *işlevsel* bir gerekliliktir. Tüm toplumlar bu tür bir sisteme gereksinim duyar ve bu gereksinim, bir tabakalaşma sisteminin var olmasına yol açar.[2] Onlar, bir yapının, tabakalaşma sistemi içindeki bireyleri değil bir *konumlar* sistemini ifade ettiğini belirterek tabakalaşma sistemini bir yapı olarak da gördüler. Bireylerin belirli konumları nasıl işgal ettikleri üzerinde değil, belirli konumların kendileriyle birlikte farklı saygınlık derecelerini nasıl taşıdıkları üzerinde odaklandılar.

Bu odaklanma dikkate alındığında, başlıca işlevsel konu, bir toplumun, tabakalaşma sistemi içinde insanları "uygun" konumlarına nasıl teşvik ettiği ve yerleştirdiğidir. Bu, iki soruna indirgenebilir. Birincisi, bir toplum, "uygun" bireylere belirli konumları doldurma arzusunu nasıl aşılar? İkincisi, insanlar, doğru konumlarda bulunduklarında toplum, bu konumların gerekliliklerini yerine getirme arzusunu onlara nasıl aşılar?

Toplum içindeki uygun toplumsal yerleşim, üç temel nedenle sorun oluşturur. Birincisi, bazı konumlarda bulunmak diğerlerinden çok daha zevklidir. İkincisi, bazı konumlar, toplumun varlığını sürdürmek için diğerlerinden daha önemlidir. Üçüncüsü, farklı toplumsal konumlar, farklı yetenekler ve beceriler gerektirir.

Bu konular, tüm toplumsal konumlar için geçerli olmasına karşın Davis ve Moore, toplumdaki işlevsel olarak daha önemli konumlar ile ilgilendiler. Tabakalaşma sistemi içinde üst konumlarda bulunmanın *daha az* zevkli olduğu ancak bu konumların toplumun varlığını sürdürmesi için *daha çok* önemli olduğu ve en çok yeteneği ve beceriyi gerektirdiği farzedilir. Buna ek olarak, toplum, bu konumlara yeterli ödüller vermelidir, böyle olduğunda yeteri kadar insan bu konumlarda bulunmaya çabalayacak ve bu konumlarda bulunan bireyler özenle çalışacaklardır. Yani, tabakalaşma sisteminde alt konumların *daha çok* zevkli ve *daha az* önemli olduğu, daha az yetenek ve kabiliyet gerektirdiği farzedilir. Ayrıca, toplumun, bireylerin bu konumlarda bulunmalarına ve görevlerini özenle yerine getirmelerine daha az gereksinimi vardır.

Davis ve Moore, bir toplumun, üst-düzey konumların layıkıyla doldurulmasını sağlamak amacıyla bilinçli olarak bir tabakalaşma sistemi geliştirdiğini savunmadılar.

2 Bu, erekselci bir argümana bir örnektir. Bu bölümde bu konuyu tartışma fırsatımız olacak ancak şimdilik erekselci bir argümanı, toplumsal dünyanın, ihtiyaç duyulan yapıları veya olayları meydana getiren hedeflere ve amaçlara sahip olduğunu ileri süren bir argüman olarak tanımlayabiliriz. Bu durumda toplum, tabakalaşmaya "ihtiyaç duyar" ve bu tür bir sistemi meydana getirir.

Bunun yerine, tabakalaşmanın "bilinç dışı olarak evrilen bir araç" olduğuna açıklık getirdiler. Ancak, tabakalaşma, her toplumun varlığını sürdürmek için geliştirdiği ve geliştirmek *zorunda olduğu* bir araçtır.

Davis ve Moore'a göre insanlar üst konumlarda bulunduklarında toplumun bu bireylere, büyük saygınlık yüksek bir maaş ve yeterince boş zamanı kapsayan çeşitli ödüller verdiği kuşku götürmez. Örneğin, toplumumuzda yeterli sayıda doktorun hizmet vermesini sağlamak için onlara bu ve başka ödülleri sunmalıyız. Davis ve Moore, bu ödülleri sunmadığımızda insanların tıbbi eğitimin "ağır" ve "pahalı" sürecine girmelerini bekleyemeyeceğimizi vurguladılar. Bu vurgu, tepede olan insanların yaptıklarının ödüllerini almaları gerektiğini kapsıyordu. Bu ödülleri almadıklarında bu konumlarda personel eksikliği olacak veya bu konumlar dolmayacak ve toplum parçalanacaktır.

Yapısal-işlevsel tabakalaşma kuramı, 1945'te yayınlanmasından sonra epeyce eleştiriye maruz kaldı (ilk önemli eleştiri için bkz. Tumin, 1953; o tarihe kadarki temel eleştirilerin iyi bir özeti için bkz. Hauco, 1966 ve felsefi bir genel değerlendirme için bkz. P. McLaughlin, 2001).

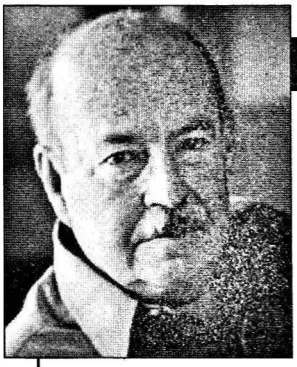
Temel bir eleştiri, işlevsel tabakalaşma kuramının, iktidar, saygınlık ve paraya zaten sahip olanların imtiyazlı konumlarına süreklilik sağladığı şeklindedir. İşlevsel tabakalaşma kuramı, süreklilik sağlamayı, bu tür insanların ödüllerini hak ettiklerini savunarak yapar; aslında, toplumun iyiliği için bu ödüllerin onlara verilmesi gerekir.

Ayrıca, işlevsel kuram, tabakalaşmış bir toplumsal yapı sırf geçmişte varolduğu için gelecekte de varolmayı sürdürmesi gerektiğini varsayması nedeniyle eleştirilebilir. Gelecekteki toplumların, bugünkünden farklı, tabakalaşmamış biçimlerde örgütlenmeleri mümkündür.

Buna ek olarak, işlevsel konumların toplum için önemlerine göre değişiklik gösterdikleri şeklindeki fikrin desteklenmesinin zor olduğu savunulmuştur. Çöpçüler, toplumun varlığını sürdürmesi için reklam yöneticilerinden daha az mı önemlidir? Daha az ücretleri ve saygınlıkları olmasına karşın çöpçüler, toplumun varlığını sürdürmesi için gerçekte *daha fazla* önemli olabilirler. Bir konumun, toplum için daha fazla önemli bir işlev yerine getirdiğinin söylenebileceği durumlarda bile daha fazla ödül zorunlu olarak daha önemli konumların payına düşmez. Hemşireler, toplum için film yıldızlarından çok daha fazla önemli olabilirler ancak hemşireler, film yıldızlarından çok daha az iktidar, saygınlık ve gelir sahipleridir.

Gerçekten üst-düzey konumlarda bulunma yeteneği olan insanlar az sayıda mıdır? Gerçekte, birçok insanın, yetenekleri olsa bile gereksinim duydukları saygın konumları elde etmeye yönelik eğitim almaları engellenmektedir. Örneğin, tıbbi meslek içinde pratisyen doktorların sayısını sınırlandırmaya yönelik ısrarlı bir çaba vardır. Genel olarak, birçok yetenekli insana ve onların katkılarına açık bir gereksinim olmasına karşın onlar, üst konumlardaki görevleri yapabileceklerini gösterebilecekleri bir fırsatı asla elde edemezler. Üst konumdakilerin kendi sayılarını az, iktidarlarını ve gelirlerini yüksek tutmalarında yerleşik çıkarları vardır.

Son olarak, üst konumlarda bulunmak istemelerini sağlamak insanlara iktidar, saygınlık ve gelir vermemizin gerekmediği savunulabilir. İnsanlar, bir işi yapmanın tatminiyle veya başkalarına hizmet etme fırsatıyla eşit ölçüde güdülenebilirler.



TALCOTT PARSONS

Kısa Yaşam Öyküsü

Talcott Parsons 1902'de Colorado, Colorado Springs'de doğdu. Dindar ve entelektüel bir çevreden geliyordu: babası, bir cemaat papazı, profesör ve sonunda küçük bir üniversitenin rektörü oldu. Parsons, 1924'te Amherst College'den lisans derecesi aldı ve London School of Economics'de lisansüstü çalışmalara başladı. Sonraki yıl, Almanya, Heidelberg'e gitti. Max Weber kariyerinin büyük bir kısmını Heidelberg'de geçirmişti ve Parsons'ın varışından beş yıl önce ölmüş olmasına karşın Weber'in etkisi devam ediyordu ve karısı evinde toplantılar yapmayı sürdürüyordu, Parsons bu toplantılara katılıyordu. Parsons, Weber'in eserlerinden çokça etkilendi ve Heidelberg'de kısmen Weber'in eserleriyle ilgili doktora tezini yazdı (Lidz, 2007).

Parsons, 1927'de Harvard'da bir öğretim görevlisi oldu ve birkaç kez bölüm değiştirmesine karşın 1979'da ölümüne kadar Harvard'da kaldı. Kariyer gelişimi hızlı değildi; 1939'a kadar kadrolu bir görevi yoktu. İki yıl önce çok sayıda sosyoloğa Weber gibi başlıca sosyoloji kuramcılarını tanıtmakla kalmayan aynı zamanda Parsons'ın kendi gelişen kuramının alt yapısını oluşturan *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nı (*The Structure of Social Action*) yayımlamıştı.

Bundan sonra Parsons hızlı akademik gelişme gösterdi. 1944'te Harvard sosyoloji bölümünün başkanı yapıldı ve iki yıl sonra sadece sosyologları değil çeşitli başka toplum bilimcileri de içeren yenilikçi Toplumsal İlişkiler Bölümü'nü açtı ve bu bölümün başkanlığını yaptı. 1949'da Amerikan Sosyoloji Derneği'nin başkanı seçilmişti. 1950'lerde ve 1960'lı yıllar içinde *Toplumsal Sistem* (*The Social System*) (1951) gibi kitapların yayımlanması ile birlikte Parsons, Amerikan sosyolojisinde hâkim figür oldu.

Bununla birlikte, Parsons, 1960'ların sonunda, Amerikan sosyolojisinin doğmakta olan bir kanadından gelen saldırılara hedef oldu. Parsons, politik bir muhafazakâr olarak görüldü ve kuramı, son derece muhafazakâr olarak düşünüldü ve gelişmiş bir sınıflandırma şemasından pek fazlası olarak kabul edilmedi. Ancak, 1980'lerde sadece Birleşik Devletler'de değil aynı zamanda dünya genelinde Parsonscı kurama ilgide bir canlanma oldu (Alexander, 1982-1983; Buxton, 1985; Camic, 1990; Holton ve Turner, 1986; Sciulli ve Gerstein, 1985). Holton ve Turner, "Parsons'ın eseri... Marx'ın, Weber'in, Durkheim'ın veya onların çağdaş izleyicilerinden herhangi birinin sosyoloji

Talcott Parsons'ın Yapısal İşlevselciliği

Talcott Parsons yaşamının seyri içinde çok sayıda kuramsal çalışma yaptı (Holmwood, 1996; Lidz, 2000; Münch, 2005). Erken ve sonraki çalışmaları arasında önemli farklılıklar vardır. Bu kısımda, yapısal-işlevsel kuramlaştırmasını ele almaktayız. Parsons'ın yapısal işlevselciliğiyle ilgili bu tartışmaya tüm "eylem" sistemlerine yönelik dört işlevsel zorunlulukla, onun ünlü UABG şemasıyla başlıyoruz. Dört işlevle ilgili bu tartışmadan sonra Parsons'ın yapılar ve sistemler hakkındaki fikirlerine döneceğiz.

kuramına katkısından daha güçlü bir katkıyı temsil eder" (1986:13) şeklindeki görüşü savunarak muhtemelen en ileriye gittiler. Üstelik Parsons'ın fikirleri sadece muhafazakâr düşünürleri değil aynı zamanda yeni-Marxçı kuramcıları özellikle Jurgen Habermas'ı da etkiledi.

Parsons'ın ölümü üzerine onun önceki öğrencilerinden dikkat çeken sosyologlar olan bazıları, onun kuramının arkasındaki kişi üzerinde olduğu kadar onun kuramı üzerinde de kafa yordular (çok daha yakın zamanlarda ve son derece kişisel bir anı için bkz. Fox, 1997). Bu sosyologlar, derin düşüncelerinde Parsons ve eserleri hakkında bazı ilginç açılımlar sundular. Parsons hakkında bu şekilde ortaya konulan birkaç göz atış, uyumlu bir resim oluşturmaz ancak o ve eseri hakkında bazı kışkırtıcı görüntüler sergiler.

Parsons, Harvard'da öğretim kariyerine başladığı zaman Robert Merton onun öğrencilerinden biriydi. Kendi başına tanınmış bir kuramcı olan Merton, o yıllarda Harvard'a lisansüstü öğrencilerin, Parsons ile değil Parsons'ın baş düşmanı olan, bölümün kıdemli üyesi Pitirim Sorokin ile çalışmak için geldiğini açıklığa kavuşturmaktadır (Zafirovski, 2001):

> Harvard'a gelen lisansüstü öğrencilerin ilk kuşağından... hiçbiri kesinlikle Talcott ile çalışmaya gelmedi. Basit nedenlerle güç bela böyle yapabilirlerdi: onun 1931'de sosyolog olarak ne şekilde olursa olsun herhangi bir kamusal kimliği yoktu.
>
> Biz öğrenciler ünlü Sorokin ile çalışmaya gelmiş olmamıza rağmen bir alt kümemiz tanınmayan Parsons ile çalışmayı sürdürdü.
>
> (Merton, 1980:69)

Merton'ın, Parsons'ın kuram konusundaki ilk dersiyle ilgili düşünceleri de ilginçtir bunun nedeni özellikle, oradaki malzemenin, sosyoloji tarihinde en etkili kuram kitaplarından birinin temelini oluşturmasıdır:

> Talcott Parsons uzun zaman önce dünya sosyolojisinin Büyük Yaşlı Adamlarından biri oldu, o, daha eski olan çok azımız için sosyolojinin Büyük Genç Adamıydı. Tüm bunlar, onun teori konusundaki ilk dersinde başladı. ... [İlk dersi] ona kendi şaheserinin özünü sağlayacaktı. *Toplumsal Eylemin Yapısı*... ilk sözlü yayımlanışından beş yıl sonrasına kadar basılmadı.
>
> (Merton, 1980:69–70)

Merton'ın Parsons'ı pozitif değerlendirmesine herkes katılmayabileceği halde herkes şunu onaylayacaktır:

> Talcott Parsons'ın ölümü, sosyolojide bir çağın bitişine işaret eder. [Yeni bir çağ] başladığında... böyle bir çağın onun bize bıraktığı büyük sosyolojik düşünce geleneği tarafından güçlendirileceği muhakkaktır. (Merton, 1980:71)

UABG

Bir *işlev*, "sistemin bir gereksinimini veya gereksinimlerini karşılamaya yönelik etkinliklerin bileşimidir" (Rocher, 1975:40; R. Stryker, 2007). Parsons, bu tanımı kullanarak, tüm sistemler için gerekli olan (sistemlerin özellikleri olan) dört işlevsel zorunluluk olduğuna inanır —uyum (U), amaca ulaşma (A), bütünleşme (B) ve gizillik (G) veya kalıp korunması. Bu dört işlevsel zorunluluk UABG şeması olarak bilinir. Bir sistemin varlığını sürdürmesi için şu dört işlevi yerine getirmesi gerekir:

1. *Uyum:* Bir sistemin, dışsal durumun mecburiyetleriyle başa çıkması gerekir. Sistemin, çevresine uyum sağlaması ve kendi gereksinimlerine çevresinin uyumunu sağlaması gerekir.
2. *Amaca ulaşma:* Bir sistemin öncelikli amaçlarını tanımlaması ve elde etmesi gerekir.
3. *Bütünleşme:* Bir sistemin kendisini oluşturan parçalar arasındaki ilişkiyi düzenlemesi gerekir. Sistemin, diğer üç işlevsel zorunluluk (U,A,G) arasındaki ilişkiyi de yönetmesi gerekir.
4. *Gizillik (kalıp korunması):* Bir sistemin hem bireylerin güdülerini hem de bu güdüleri yaratan ve devam ettiren kalıpları tedarik etmesi, sürdürmesi ve yenilemesi gerekir.

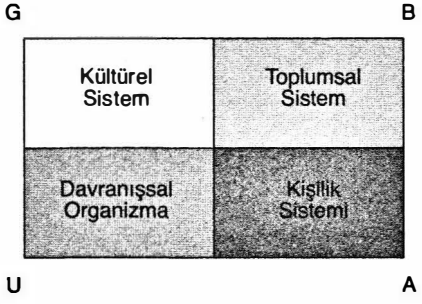
Parsons, UABG şemasını, kuramsal sisteminin tüm düzeylerinde kullanılmak üzere tasarladı (bir örnek için bkz. Paulsen ve Feldman, 1995).Aşağıdaki dört eylem sistemi üzerine tartışmada Parsons'ın UABG'yi nasıl kullandığını göstereceğiz.

Davranışsal organizma, dış dünyaya intibak sağlama ve onu dönüştürme yoluyla uyum işlevini üstlenen eylem sistemidir. *Kişilik sistemi*, amaca ulaşmak için sistem amaçlarını tanımlama ve kaynakları seferber etme yoluyla amaca-ulaşma işlevini yerine getirir. *Toplumsal sistem*, kendisini oluşturan parçaları denetleme yoluyla bütünleşme işlevini sağlar. Son olarak *kültürel sistem*, eyleyenleri eylem için harekete geçiren normları ve değerleri eyleyenlere temin etme yoluyla gizillik işlevini yerine getirir. Şekil 7.1, UABG şeması açısından eylem sisteminin yapısını özetlemektedir.

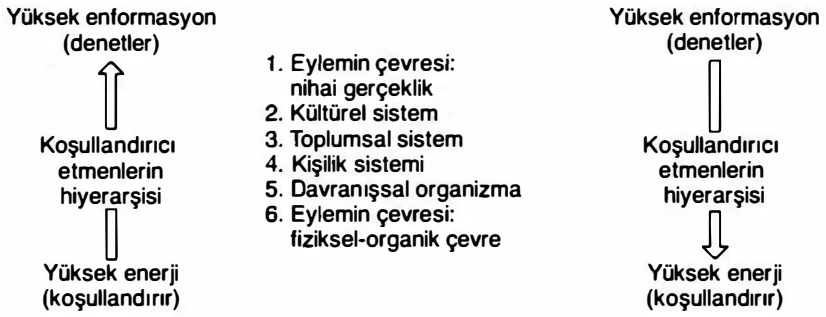
Eylem Sistemi

Şimdi Parsons'ın eylem sisteminin genel biçimini tartışmaya hazırız. Şekil 7.2, Parsons'ın şemasının başlıca düzeylerinin ana hatlarıdır.

Parsons, toplumsal çözümlemenin "düzey"leri hakkında olduğu kadar bu düzeyler arasındaki ilişkiler hakkında apaçık bir görüşe sahipti. Parsons'ın sisteminde hiyerarşik düzenleme apaçıktır ve düzeyler iki biçimde bütünleşir. Birincisi, her alt düzeyden biri, üst düzeylerin gereksinim duyduğu koşulları yani enerjiyi sağlar. İkincisi, üst düzeyler, hiyerarşi içinde kendilerinden altta olanları denetler.



ŞEKİL 7.1 ***Genel Eylem Sisteminin Yapısı***



ŞEKİL 7.2 ***Parsons'ın Eylem Şeması***

Eylem sisteminin çevresi açısından, en alt düzeyde fiziksel ve organik çevre, insan bedeninin sembolik olmayan boyutlarını, onun anatomisini ve fizyolojisini içerir. En üst düzeyde nihai gerçeklik, Jackson Toby'nin ileri sürdüğü gibi "metafiziksel bir lezzet"e sahiptir ancak Toby, Parsons'ın "toplumların, toplumsal örgütlenmenin anlamlılığına meydan okuyan insan varoluşunun belirsizliklerinin, meraklarının ve trajedilerinin sembolik olarak üzerine gitmeye yönelik evrensel eğilimlerine olduğu gibi doğaüstüne başvurmadığı"nı da ileri sürer (1977:3).

Parsons'ın eserinin merkezi, onun dört eylem sisteminde bulunur ve esasında eylem sistemlerinin, düzen sorunuyla meşgul oldukları düşünülür (Schwanenberg, 1971). Parsons'a göre (1970) düzen sorunu —herkesin herkese karşı toplumsal savaşını ne engeller— felsefeciler tarafından tatmin edecek şekilde cevaplandırılmamıştır. Parsons, düzen sorununa cevabı, aşağıdaki birtakım varsayımlar içinde işleyen yapısal işlevselcilik içinde buldu:

1. Sistemler, düzene ve parçaların birbirine bağımlılığı özelliğine sahiplerdir.
2. Sistemler, kendini sürdürmeye veya dengeye yönelirler.[3]
3. Sistem, statik olabilir veya düzenli bir değişim süreci içinde bulunabilir.
4. Sistemin bir parçasının doğası, diğer parçaların alabileceği biçim üzerinde etkiye sahiptir.
5. Sistemler, çevreleriyle sınırlarını sürdürürler.
6. Paylaştırma ve bütünleşme, bir sistemin verili denge durumu için gerekli olan iki temel süreçtir.
7. Sistemler, sınırlarını sürdürmeyi ve parçaların bütünle ilişkilerini sürdürmeyi, çevresel değişikliklerin denetlenmesini ve sistemin kendi içinden değişme eğilimlerinin denetlenmesini içeren, kendini sürdürmeye yönelirler.

Bu varsayımlar, toplumun *düzenli* yapısının çözümlenişinin Parsons'ın ilk önceliği olmasına yol açtı. Parsons, böyle yaparak, en azından kariyerinin daha sonraki zamanlarına kadar toplumsal değişim konusuna çok az yer verdi:

3 Parsons için düzen sorunu, çoğu kez, eylemin neden rastgele olmadığı veya kalıplaşmış olduğu konusuyla ilişkiliydi. Denge konusu, Parsons için daha fazla ampirik bir sorundu. Yine de, Parsons'ın kendisi düzen ve denge konularını çoğu kez bir arada ele aldı.

> Değişkenlerin kendilerinin yalıtılmasından ve betimlenmesinden önce değişkenlerin sistemlerindeki değişimleri betimlemeyi ekonomik bulmuyoruz; değişkenlerin özel bileşimlerini araştırmakla başlamayı ve bu bileşimlerin, sadece, onlar için sıkı bir temel ortaya konulduğu zaman nasıl değiştiğinin betimlenmesine doğru ilerlemeyi seçtik.
>
> (Parsons and Shils, 1951:6)

Parsons, değişim konusuna giderek daha statik yönelimi nedeniyle çok şiddetli olarak eleştirildi; göreceğimiz gibi gerçekten de toplumların evrimine odaklandı. Bununla birlikte, çoğu gözlemciye göre, toplumsal değişim hakkındaki eseri bile son derece statik ve yapılaşmış olma eğilimindeydi.

Dört eylem sistemi hakkında okurken, okuyucu bu sistemlerin gerçek dünyada varolmadığını ancak daha çok gerçek dünyayı çözümlemek için çözümleyici araçlar olduklarını akılda tutmalıdır.

Toplumsal Sistem Parsons'ın toplumsal sistem kavrayışı, toplumsal sistemin en temel biçimi olarak tanımlanan mikro düzeyde ben ile öteki-ben arasındaki etkileşim ile başlar. O, bu etkileşim sisteminin özelliklerinin toplumsal sistemin alabileceği daha karmaşık biçimlerde bulunabileceğini savunmakla birlikte bu düzeyin çözümlenmesine çok az zaman harcadı. Parsons, bir toplumsal sistemi şöyle tanımladı:

> Bir toplumsal sistem, bir fiziksel veya çevresel boyuta sahip olan bir durum içinde birbiriyle etkileşimde bulunan çok sayıda birey eyleyene dayanır, bu eyleyenler "memnuniyeti en iyi duruma getirme"ye yönelik bir eğilim tarafından güdülenirler ve birbirleriyle olanlar dâhil kendi durumlarıyla ilişkileri, kültürel olarak yapılaşmış ve paylaşılan bir semboller sistemi açısından tanımlanır ve sözkonusu ilişkilere bu sistem arabuluculuk eder.
>
> (Parsons, 1951:5–6)

Bu tanım, bir toplumsal sistemi, Parsons'ın eserindeki birçok anahtar kavram –eyleyenler, etkileşim, çevre, memnuniyetin en iyi duruma getirilmesi ve kültür– açısından tanımlamaya çabalar.

Toplumsal sistemi bir etkileşim sistemi olarak gören bu sözüne rağmen Parsons, toplumsal sistemin araştırılmasında etkileşimi kendisinin temel bir birimi olarak almadı. Tersine, sistemin temel birimi olarak *statü-rolü* kompleksini kullandı. Bu, ne eyleyenlerin bir boyutu ne de etkileşimin bir boyutudur, tersine, toplumsal sistemin *yapısal* bir bileşkesidir. Daha büyük sistem için işlevsel önemi bağlamında görülen *statü*, toplumsal sistem içinde yapısal bir konumu ifade eder ve *rol*, bu tür bir konumda eyleyenin ne yaptığıdır. Eyleyen, düşünceler ve eylemler açısından görülmek yerine (en azından toplumsal sistem içindeki konum açısından) sadece statü ve rollerin bir demeti olarak görüldü.

Parsons, toplumsal sistemi çözümlemesinde, öncelikle onun yapısal bileşenleriyle ilgilendi. Statü-rolü ile bir ilgiye ek olarak Parsons (1966:11), birliktelikler, normlar ve değerler gibi toplumsal sistemin büyük-ölçekli bileşenleriyle ilgilendi. Bununla birlikte Parsons, toplumsal sistemi çözümlemesinde, sırf bir yapısalcı değil aynı zamanda bir işlevselciydi. Böylece, bir toplumsal sistemin birtakım işlevsel öngereksinimlerini betimledi. Birincisi, toplumsal sistemlerin diğer sistemlerle uyumlu çalışmak için yapılaşmış olmaları gerekir. İkincisi, toplumsal sistemin varlığını sürdürmesi

için diğer sistemlerden gerekli yardımı olması gerekir. Üçüncüsü, sistemin, eyleyenlerinin gereksinimlerinin önemli bir kısmını karşılamaları gerekir. Dördüncüsü, sistemin, üyelerinin yeterli katılımını elde etmesi gerekir. Beşincisi, sistemin, potansiyel bozucu davranış üzerinde en azından minimum bir denetiminin olması gerekir. Altıncısı, eğer çatışma yeterince bozucu hale gelirse bunun denetlenmesi gerekir. Son olarak, bir toplumsal sistem, varlığını sürdürmek için bir dile gereksinim duyar.

Parsons'ın toplumsal sistemin işlevsel öngerekliliklerini tartışmasında odak noktasının büyük-ölçekli sistemler ve onların birbirleriyle ilişkileri (toplumun tümüyle ilgilenen işlevselcilik) olduğu açıktır. Parsons, eyleyenlerden söz ettiği zaman bile bunu sistemin bakış açısından yaptı. Ayrıca, bu tartışma, Parsons'ın toplumsal sistem içinde düzenin sürdürülmesine ilgisini yansıtır.

Eyleyenler ve Toplumsal Sistem Yine de Parsons, toplumsal sistemi tartışmasında, eyleyenler ile toplumsal yapılar arasındaki ilişki konusunu tümüyle unutmadı. Gerçekte, değer kalıpları ile gereksinim-eğilimlerine "sosyolojinin temel dinamik teoremi" adını verdi (Parsons, 1951:42). Parsons'ın toplumsal sistem ile merkezi ilgisi dikkate alındığında, içselleştirme ve toplumsallaşmanın, bu bütünleşme içinde kilit önemi vardır. Yani Parsons, bir sistemin normlarının ve değerlerinin sistem içindeki eyleyenlere aktarılmasını sağlayan biçimlerle ilgilendi. Başarılı bir toplumsallaşma sürecinde bu normlar ve değerler içselleştirilir; yani onlar eyleyenlerin "bilinçleri"nin parçası olurlar. Sonuçta, kendi çıkarlarının peşinde olan eyleyenler gerçekte bir bütün olarak sistemin çıkarlarına hizmet ederler. Parsons'ın belirttiği gibi, "[Toplumsallaşma içinde eyleyen tarafından] elde edilen değer-yönelimi kalıbının bileşkesi, *toplumsal sistemin hâkim değerlerinin ve temel rol yapısının, çok önemli derecede, bir işlevi olmak zorundadır*" (1951:227).

Genel olarak Parsons, eyleyenlerin toplumsallaşma sürecinde çoğu zaman edilgen alıcılar olduklarını varsaydı.[4] Çocuklar, sadece nasıl eyleyeceklerini değil aynı zamanda toplumun normlarını ve değerlerini, ahlakiliğini öğrenirler. Toplumsallaşma, içinde gereksinim-eğilimlerinin (kendileri de büyük ölçüde toplum tarafından kalıba sokulan) çocukları toplumsal sisteme bağlamasını sağlayan muhafazakâr bir süreç olarak kavramsallaştırılabilir ve gereksinim eğilimlerini tatmin edebilecek araçları sağlar. Yaratıcılığa ya çok az yer vardır ya da hiç yer yoktur; memnuniyet gereksinimi çocukları, mevcut biçimiyle sisteme bağlar. Parsons, toplumsallaşmayı yaşam boyu devam eden bir tecrübe olarak görür. Normlar ve değerler, çocuklukta aşılandıkları için çok genel olma eğilimi gösterirler, çocukları yetişkinlikte karşılaştıkları çeşitli özel durumlara hazırlamaz. Böylece toplumsallaşmanın, yaşam döngüsünün başından sonuna kadar bir dizi daha özel toplumsallaşma deneyimi ile takviye edilemsi gerekir. Yaşamın sonraki dönemindeki bu gereksinime rağmen çocuklukta öğrenilen normlar ve değerler sabit kalma eğilimi gösterirler ve bir parça hafif bir takviye ile yaşam boyu güçlerini korurlar.

Yaşam boyu devam eden toplumsallaşmanın getirdiği uyumluluğa rağmen sistem içinde bireysel farklılıklar çok çeşitlilik gösterir. Soru şudur: Toplumun düzene gereksinimi ortadayken, niçin bu çeşitlenme, toplumsal sistem için normalde başlıca bir sorun değildir? Bir kere, uyumluluğu sağlamak için birtakım toplumsal denetim

[5] Bu, Parsons'ın eserinin, çoklarının katılmadığı tartışmalı bir yorumudur. Örneğin, François Bourricaud, Parsons'ın eserinde, toplumsallaşmanın pasif alıcılardan değil "toplumsallaşmanın diyalektiği"nden bahseder (1981:108)

mekanizmaları çalıştırılabilir. Bununla birlikte, Parsons'ın ilgilendiği kadarıyla, toplumsal denetim kesinlikle ikinci bir savunma çizgisidir. Bir sistem sadece, toplumsal denetimin tutumlu bir şekilde kullanıldığı zaman en iyi şekilde çalışır. Bir kere, sistem bazı çeşitlenmelere, bazı sapmalara göz yummak zorundadır. Esnek bir toplumsal sistem, hiçbir sapma kabul etmeyen kırılgan bir sistemden daha güçlüdür. Son olarak, toplumsal sistem, farklı kişiliklerin, sistemin bütünlüğünü tehdit etmeden kendilerini ifade etmelerine olanak veren çok çeşitli rol fırsatları sağlamalıdır.

Toplumsallaşma ve toplumsal denetim, toplumsal sistemin dengesini sürdürmesine olanak sağlayan temel mekanizmalardır. Bireyselliğin ve sapmanın mütevazı bir miktarı uzlaştırılır ancak daha aşırı biçimler, yeniden dengeleyici mekanizmalar tarafından karşılanmalıdır. Dolayısıyla, toplumsal düzen, Parsons'ın toplumsal sisteminin yapısının içinde inşa edilmiştir:

> Bizim toplumsal sistem türümüzün içinde ve buna koşut olarak başka sistemlerde herhangi bir kimseye ait tasarlanmış planlama olmaksızın, belli bir dereceye kadar, sapmaya yönelik derinde yer alan eğilimleri sıradan onaylama-onaylamama ve ödül-ceza müeyyidelerinin denetiminin ötesine yerleştiren kısır döngü evresinin içinde tutarak önleme ve tersine çevirme yeteneği olan mekanizmalar gelişmiştir.
>
> (Parsons, 1951:319)

Yine, Parsons'ın temel ilgisi, sistem içindeki eyleyen değil bir bütün olarak sistemdi –eyleyen, sistemi nasıl yaratır ve sürdürür değil, sistem, eyleyeni nasıl denetler. Bu, Parsons'ın bu konuyla ilgili yapısal-işlevsel yönelime bağlılığını yansıtır.

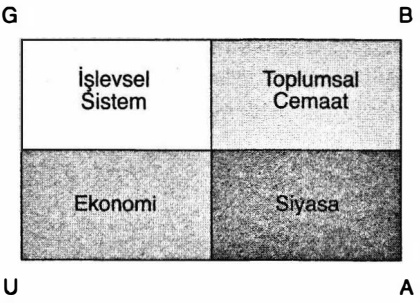
Toplum Toplumsal sistem fikri, tüm bütünlükleri kuşatmakla birlikte spesifik ve özel olarak önemli bir toplumsal sistem, *toplum*dur. Toplum, "tamamen kendi çerçevesi içinde üyelerinin tüm bireysel ve ortak gereksinimlerini tatmin edebildikleri ve yaşayabildikleri, görece kendine yeten bir birliktelik" (Rocher, 1975:60).[5] Bir yapısal işlevselci olarak Parsons, toplumda yerine getirdikleri işlevler açısından (UABG) dört yapıyı veya alt sistemi birbirinden ayırdı (bkz. Şekil 16.3). *Ekonomi*, emek, üretim ve bölüşüm vasıtasıyla toplumun çevreye uyum göstermesi işlevini yerine getiren alt sistemdir. Bu tür bir işleyiş vasıtasıyla ekonomi, çevrenin, toplumun gereksinimlerine uyum göstermesini sağlar ve toplumun bu dış gerçekliklere uyum göstermesine yardımcı olur. *Siyasa* (veya siyasal sistem), toplumsal hedeflerin peşine düşerek, eyleyenleri ve kaynakları o hedefe yönelik harekete geçirerek amaca ulaşma işlevini yerine getirir. *Güvenlik sistemi* (örneğin okulda, ailede), kültürü (normlar ve değerler), eyleyenlere aktarma vasıtasıyla ve onlar tarafından içselleştirilmesine olanak sağlama vasıtasıyla gizillik işlevini yerine getirir. Son olarak bütünleşme işlevini, toplumun farklı bileşenlerinin eşgüdümünü sağlayan *toplumsal cemaat* (örneğin hukuk) yerine getirir (Parsons ve Platt, 1973).

Parsons'a göre kültürel sistem, en az toplumsal sistemin yapıları kadar önemlidir. Aslında, daha önce gördüğümüz gibi, kültürel sistem Parsons'ın eylem sisteminin tepesinde yer alır.[6] Parsons (1966) kendisini "kültürel belirlenimci" olarak nitelendirir.

---

[6] Barber (1993, 1994), Parsons'ın eserinde dikkate değer kavramsal karışıklık olmakla birlikte toplumsal sistem fikrinin, toplumlar gibi kapsayıcı total sistemlerle sınırlandırılmaması gerektiğini ileri sürer.

[7] İlginç bir şekilde Alexander ve Smith (2001:139), Parsons'ın, kültürün "dolgun bir tanımı"ndan yoksun olduğunu, "yeterli derecede kültürle ilgili olmadığı"nı iddia ederler



ŞEKİL 7.3 ***Toplum, toplumun alt sistemleri ve işlevsel zorunluluklar***

Kültürel Sistem Parsons, kültürü, toplumsal dünyanın veya kendi terimleriyle eylem sisteminin farklı öğelerini birbirine bağlayan başlıca güç olarak kavradı. Kültür, eyleyenler arasında etkileşime aracılık eder ve kişilik sistemi ile toplumsal sistemi bütünleştirir. Kültürün, diğer sistemlerin en azından kısmen bir bileşeni olmak için kendine özgü yeteneği vardır. Dolayısıyla, toplumsal sistem içinde kültür, normlarda ve değerlerde cisimleşir ve kişilik sisteminde eyleyenler tarafından içselleştirilir. Ancak, kültürel sistem diğer sistemlerin basitçe bir parçası değildir; bilgi, semboller ve fikirlerin toplumsal stokunun biçimi içinde ayrı bir varoluşa da sahiptir. Kültürel sistemin bu boyutları, toplumsal ve kişilik sistemleri için elverişlidir ancak onların parçası olmazlar (Morse, 1961:105; Parsons ve Shils, 1951:6).

Parsons, kültürel sistemi, diğer sistemleri tanımladığı gibi diğer eylem sistemleriyle ilişkisi açısından da tanımladı. Dolayısıyla *kültür*, eyleyenler için yönelim nesneleri, kişilik sisteminin içselleştirilmiş boyutları ve toplumsal sistem içinde kurumsallaşmış kalıplar (Parsons, 1990) olan sembollerin düzenlenmiş, kalıplaşmış sistemi olarak görülür. Kültür büyük ölçüde sembolik ve öznel olduğu için bir sistemden diğerine kolaylıkla aktarılır. Kültür, bir toplumsal sistemden diğerine yayılma aracılığıyla ve bir kişilik sisteminden diğerine öğrenme ve toplumsallaşma aracılığıyla hareket edebilir. Bununla birlikte, kültürün sembolik (öznel) niteliği kendisine başka bir nitelik, Parsons'ın diğer eylem sistemlerini denetleme yeteneği de kazandırır. Parsons'ın kendisini kültürel bir belirlenimci olarak görmesinin bir nedeni budur.

Yine, Parsons, kendi düşüncesinde koşutluk ve düzenlilik kurarak kültürel sistemin, daha önce tartışılan güdüsel yönelimin üç tarzıyla koşutluk gösteren üç bileşeninin olduğunu ileri sürdü. *Bilişsel* güdüsel yönelime, kültür içinde güdüsel sorunların çözümüne yönelik kılavuzları temsil eden inançların ve fikirlerin sistemleri koşutluk gösterir. *Duygusal* güdüsel yönelime, kültürde ifadesel sistemlerin sembolleri içinde toplumsal bir nesneye *duygusal* bir bağlılık ifade etme aracı koşutluk gösterir. Son olarak, *değerlendirici* güdüsel yönelime, benzer kültürel kılavuzlar –değer yönelimlerinin sistemleri– koşutluk gösterir. (Her bileşen tamamen aynı biçimde alt bölümlere ayrılabilir. Bu nedenle, örneğin, daha önce tartışıldığı gibi, değer yönelimleri sistemi, bilişsel, kıymetlendirici ve ahlaki ölçütlere ayrılabilir.) Parsons, ahlaki ölçütlerin, "bir eylem sisteminin altta yer alan bütünleştirici teknikleri" olduğu sonucuna varır (Parsons ve Shils, 1951:170). Bu sonuç, Parsons'ın kuramındaki son derece önemli fikri –kültürel sistemin

en önde geldiği– yansıtır. Ancak eğer kültürel sistem en önde geliyorsa, Parsons'ın bütünleştirici eseri sorgulanabilir çünkü bütünleştirilmiş bir sosyolojinin bakış açısından herhangi bir belirlenimcilik türünden kuşku duyulur. (Parsons'ın eserinin daha bütünleşmiş bir kavranışı için bkz. Camic, 1990.) Bu sorun, kişilik sistemine baktığımızda ve Parsons'ın eserinde onun nasıl zayıfça geliştirildiğini gördüğümüzde daha da kötüleşir.

Kişilik Sistemi Kişilik sistemi, sadece kültürel sistem tarafından değil toplumsal sistem tarafından da denetlenir. Bu durum, Parsons'ın kişiliğin sistemine bir derece bağımsızlık tanımadığı anlamına gelmez:

> Benim görüşüm, kişiliğin yapısının temel içeriği, toplumsallaşma aracılığıyla toplumsal sistemlerden ve kültürden türetildiği halde kişilik, kendi organizmasıyla ilişkisi aracılığıyla ve kendi yaşam deneyiminin eşsizliği aracılığıyla bağımsız bir sistem haline geldiği şeklinde olacaktı; kişilik, sırf bir epifenomen [başka fenomenlere bağlı] değildir.
>
> (Parsons, 1970:82)

Burada Parsons'ın, çok fazla itiraz ettiği düşüncesine kapılırız. Kişilik sistemi, eğer bir epifenomen değilse onun kuramsal sisteminde kesinlikle ikincil veya bağımlı bir statüye indirgenir.

Kişilik, birey eyleyenin eyleminin, yöneliminin ve güdülenmesinin örgütlü sistemi olarak tanımlanır. Kişiliğin temel bileşeni, "gereksinim-eğilimi"dir. Parsons ve Shils, gereksinim-eğilimlerini, "eylemin güdülenmesinin en önemli birimleri" olarak tanımladılar (1951:113). Gereksinim-eğilimlerinin, doğuştan gelen eğilimler olan itkilerden farklı olduğunu ortaya koydular –"eylemi olanaklı kılan psikolojik enerji" (Parsons ve Shils, 1951:111). Başka bir deyişle, itkiler, biyolojik organizmanın parçası olarak görülür. Gereksinim-eğilimleri, böylece "doğuştan gelmedikleri ve eylem süreci aracılığıyla elde edildikleri zaman bu eğilimlerin aynıları" olarak tanımlanırlar (Parsons ve Shils, 1951:111). Başka bir deyişle, gereksinim-eğilimleri, toplumsal ortam tarafından şekillendirilen itkilerdir.

Gereksinim-eğilimleri, eyleyenleri, çevrede sunulan nesneleri kabul etmeye ya da reddetmeye veya eğer elde olanlar, gereksinim-eğilimlerini, yeterince tatmin etmiyorsa yeni nesneler arayıp bulmaya sevkeder. Parsons, üç temel gereksinim-eğilimi tipini birbirinden ayırdı. Birinci tip, eyleyenleri, toplumsal ilişkilerinde sevgi, onaylanma ve benzerlerini aramaya sevkeder. İkinci tip, eyleyenleri, çeşitli kültürel ölçütleri gözlemeye yönlendiren içselleştirilmiş değerleri kapsar. Sonuncusu, eyleyenlerin uygun tepkiler vermelerine ve almalarına yol açan rol beklentileri vardır.

Bu yaklaşım, eyleyenlerle ilgili çok edilgen bir imge sunar. Eyleyenler, itkiler tarafından harekete geçirilmiş, kültürün hâkimiyeti altına girmiş veya çoğunlukla itkiler ve kültürün bir bileşimi tarafından (yani gereksinim-eğilimleri tarafından) şekillendirilmiş görünür. Edilgen bir kişilik sistemi, bütünleşmiş bir kuramda açıkça zayıf halkadır ve Parsons'ın bunun farkında olduğu görülüyordu. Parsons, çeşitli fırsatlarda, kişiliği bir derece yaratıcılıkla donatmaya çabaladı. Örneğin, şunu söyledi: "Bizim, kişinin değerlerinin, tümüyle 'içselleştirilmiş kültür' olduğunu veya kurallara ve yasalara katkısız bağlılık olduğunu ima edecek... bir kastımız yoktur. Kişi, kültürü içselleştirdikçe yaratıcı değişiklikler yapar; ancak yeni boyut kültür boyutu değildir" (Parsons ve Shils, 1951:72). Bunlar gibi iddialara rağmen Parsons'ın eserinden ortaya

çıkan izlenim edilgen bir kişilik sistemidir.

Parsons'ın gereksinim-eğilimleri üzerindeki vurgusu başka sorunlar yaratır. Bu vurgunun, kişiliğin çok sayıda başka önemli yönlerini dışarıda bırakması nedeniyle Parsons'ın sistemi büyük ölçüde fakirleşmiş bir sistem olur. Bir psikolog olan Alfred Baldwin taşı kesinlikle gediğine koymaktadır:

> Parsons'ın, kendi kuramında, kişilik sistemine gereksinim-eğilimlerinden başka akla uygun birtakım özellikler veya mekanizmalar sağlamayı başaramadığını ve kişiliğin işlev görebilmesini sağlamak için kişiliğe yeterli nitelikler ve yeterince farklı türden mekanizmalar ile donatmamakla kendisini sıkıntıya soktuğunu söylemek uygundur.
> (A. Baldwin, 1961:186)

Baldwin, Parsons'ın kişilik sistemini çözümlediğinde bile gerçekten onunla ilgilenmeye odaklanmadığını ileri sürerek onun kişilik sistemi hakkında diğer bir etkileyici noktayı ortaya koyar: "Parsons, kişilik yapısı hakkında bölümler yazarken bile kişilik hakkında yazdığından daha fazla sayfayı toplumsal sistemler hakkında yazarak doldurur" (1961:180). Parsons'ın kişiliği toplumsal sisteme bağladığı çeşitli biçimler içinde yansıma buldu. Birincisi, eyleyenler, toplumda işgal ettikleri yere uygun bir biçimde kendilerini görmeyi öğrenmek zorundalardır (Parsons ve Shils, 1951:147). İkincisi, rol beklentileri, birey eyleyenlerin işgal ettikleri rollere iliştirilir. Daha sonra öz-disiplin, değer yönelimlerinin içselleştirilmesi, özdeşleşme ve benzerleri vardır. Tüm bu güçler, Parsons'ın vurguladığı kişilik sisteminin toplumsal sistemle bütünleşmesine işaret eder. Bununla birlikte, Parsons, sistemin üstesinden gelmeye gereksinim duyduğu bir soruna, olası eksik bütünleşmeye dikkat çeker.

Parsons'ın eserinin başka bir yönü –toplumsallaşma sürecinin kişilik sisteminin tarafı olarak içselleştirmeye ilgisi– kişilik sisteminin edilgenliğini yansıtır. Parsons (1970:2) bu ilgiyi Freud'un eserlerinden, öncelikle üstbenlik hakkındaki eserinden olduğu kadar Durkheim'ın içselleştirme hakkındaki eserinden çıkardı. Parsons, içselleştirme ve üstbenliği vurgulamasında kişilik sistemini kavrayışını edilgen ve dışarıdan denetlenmiş olarak bir kez daha ortaya koydu.

Parsons, ilk eserlerinde kişiliğin öznel boyutları hakkında konuşmaya istekli olduğu halde giderek bu bakış açısını terk etti. Böyle yaparak olası derin görüşlerini kişilik sistemiyle sınırlandırdı. Parsons, bir noktada, dikkatini, insanların eylemlerinin sahip olabileceği içsel anlamlardan uzaklaştırmakta olduğunu açıkça belirtti: "Değişikliğe uğratılmış davranışçı bir çerçevede verilerin eylem kuramı açısından düzenlenmesi bütünüyle olanaklı ve yararlıdır, ayrıca bu tür bir formülleştirme içebakışın veya duygudaşlığın birçok zor sorularından kaçınır" (Parsons ve Shils, 1951:64).

Davranışsal Organizma Parsons, davranışsal organizmayı dört eylem sisteminden biri olarak ele aldığı halde onun hakkında söyleyecek çok az şeyi vardı. Davranışsal organizmayı dâhil edişinin nedeni, onun sistemin geri kalanı için enerji kaynağı olmasıdır.[7] Davranışsal organizma, genetik bir oluşuma dayandığı halde onun düzenlenişini, bireyin yaşantısı süresince meydana gelen koşullanma ve öğrenme süreçleri etkiler. Parsons'ın eserinde davranışsal organizma, açıkça kalıcı bir sistemdir ancak başka hiçbir nedenle olmasa bile sosyobiyoloji ve beden sosyolojisine bazı sosyologlardan (B. Turner, 1985) önce ilgi göstermesi nedeniyle en azından alkışlanmalıdır.

[8] Bu toplumsal öğe nedeniyle Parsons sonraki eserinde organizma kavramını bıraktı ve bunu "davranışsal sistem" olarak nitelendirdi (1975:104).

Parsons'ın Kuramında Değişim ve Dinamizm

Parsons'ın, dört eylem sistemi ve işlevsel zorunluluklar gibi kavramsal araçlarla çalışması, toplumsal değişimi ele almada başarısız olan bir yapısal kuram ortaya koyduğu suçlamasına neden oldu. Parsons, değişimin araştırılmasının gerekli olduğunu ancak ondan önce yapının araştırılması gerektiğini savunarak uzun zamandır bu değişime duyarlı olmuştu. 1960'larda bu saldırılara artık direnemedi ve çalışmasında, toplumsal değişimin[8] araştırılması için önemli bir değişikliğe, özellikle toplumsal evrimin araştırılmasına yöneldi (Parsons, 1977:50).

Evrimci Kuram Parsons'ın (1966) toplumsal değişime genel yönelimini biyoloji şekillendirdi. Parsons, bu süreci ele almak için "evrimci değişimin bir paradigması" olarak adlandırdığı şeyi geliştirdi."

Paradigmanın ilk bileşeni, *farklılaşma* sürecidir. Parsons, herhangi bir toplumun, hem *yapıları* açısından hem de geniş toplum için *işlevsel* önemleri açısından farklılaşan bir dizi alt sistemlerden oluştuğunu varsaydı. Toplum evrildikçe yeni alt sistemler farklılaşırlar. Yine de bu yeterli değildir, onların önceki alt sistemlerden daha fazla uyum sağlayıcı olmaları gerekir. Dolayısıyla *uyum sağlayıcı gelişim* fikri, Parsons'ın evrimci paradigmasının özsel yönüydü. Parsons bu süreci şöyle betimledi:

> Eğer farklılaşma, dengeli, daha evrilmiş bir sistem sağlamaksa, her yeni farklılaşmış alt sistem... öncelikli işlevini yerine getirmeye yönelik uyum sağlama kapasitesini, o işlevin önceki daha dağınık yapıdaki performansına göre artırmış olması gerekir. ... Biz bu süreci, evrimci değişim döngüsünün uyum sağlayıcı gelişmesi olarak adlandıracağız.
>
> (Parsons, 1966:22)

Parsons'un modeli, toplumsal değişimle ilgili son derece pozitif bir modeldir (Parsons, onun daha karanlık tarafıyla ilgili bir anlayışa sahip olduğu halde). Bu model, toplum evrildikçe sorunlarıyla baş etme yeteneğinin daha da arttığını varsayar. Tersine, Marxçı kuramda, toplumsal değişim, kapitalist toplumun nihai yıkılışına yol açar. Bu nedenle, diğerleri arasında Parsons sıklıkla çok muhafazakâr bir sosyoloji kuramcısı olarak düşünülür. Üstelik, değişimle ilgilendiği halde modern dünyada değişimin negatif yönünden çok pozitif yönleri üzerinde odaklanmaya eğilim gösterdi.

Ayrıca Parsons, farklılaşma sürecinin toplum için birtakım *bütünleşme* sorunlarına yol açtığını savundu. Alt sistemler çoğaldıkça toplum, bu birimlerin işleyişlerini koordine etmede yeni sorunlarla karşılaşır.

Evrim geçiren bir toplum, atfedilmeye dayalı bir sistemden kazanmaya dayalı bir sisteme geçmek zorundadır. Daha dağınık alt sistemlerle baş etmek için becerilerin ve yeteneklerin geniş bir dizisine gereksinim duyulur. İnsanların genelleşmiş yeteneklerinin, atfedilmeye dayalı bağlardan kurtarılması zorunludur. En genel olarak bu, önceden sisteme katkıda bulunmaktan dışlanan grupların tam üyeler olarak topluma serbestçe katılabilmeleri demektir.

Son olarak, toplumsal yapılar ve işlevler giderek daha fazla farklılaştıkça toplumun değer sistemi bir bütün olarak değişim geçirmek zorundadır. Bununla birlikte yeni sistem daha fazla çeşitliliğe dayandığı için değer sisteminin onu kuşatması daha zordur. Dolayısıyla daha fazla farklılaşmış bir toplum, "alt birimlerinin çok çeşitli amaçlarını ve işlevlerini meşrulaştırmak için daha üst düzey bir genellikte bulunan"

[8] Adil olmak için, Parsons'ın toplumsal değişim üzerine bazı erken çalışmalar yapmış olduğunu belirtmek zorundayız (bkz. Parsons, 1942, 1947; ayrıca bkz. Alexander, 1981; Baum ve Lecher, 1981).

bir değer sistemine gereksinim duyar (Parsons, 1966:23). Bununla birlikte, değerlerin genelleşme süreci, kendi dar değer sistemlerine bağlı olan gruplardan gelen direnme ile karşılaşınca düzgünce devam etmez.

Evrim çeşitli devrelerden geçerek devam eder ancak hiçbir genel süreç tüm toplumları eşit derecede etkilemez. Bazı toplumlar evrimi teşvik eder, oysa başkalarının "iç çatışmalar veya başka engeller o kadar yakasını bırakmaz ki" bunlar, evrim sürecine sekte vurur veya o toplumların "gerileme"si bile mümkündür (Parsons, 1966:23). Parsons, en fazla, gelişim "atılım"ının meydana geldiği toplumlarla ilgilendi çünkü bu atılımlar bir kez meydana geldiğinde evrim sürecinin kendi genel evrim modelini izleyeceğine inandı.

Parsons, evrimin aşamalar içinde meydana geldiğini düşünmesine rağmen doğrusal bir evrim kuramından kaçınacak kadar dikkatliydi: "Toplumsal evrimi, ne devamlı ne de basit bir doğrusal süreç olarak düşünmekteyiz fakat genel ilerleme düzeylerini, her biri içinde bulunan dikkate değer çeşitliliği göz ardı etmeden birbirinden ayırabiliriz" (1966: 26). Açıklığa kavuşturmak gerekirse, Parsons, üç genel evrimsel aşamayı –ilkel, orta ve modern– birbirinden ayırdı. Tipik olarak, bu aşamaları öncelikle kültürel boyutlar temelinde birbirinden ayırdı. İlkelden, orta aşamaya geçişteki can alıcı gelişim, dilin, özellikle ilkel yazı dilinin gelişimiydi. "Normatif düzenin kurumsallaşmış kodları" veya hukuk, orta aşamadan moderne geçişteki kilit gelişmedir (Parsons, 1966:26).

Parsons daha sonra ilkel toplumdan modern topluma evrim bağlamında bir dizi spesifik toplumu çözümlemeye girişti. Burada özel bir noktanın altının çizilmesi gerekir: Parsons, toplumsal değişimi ele almada yetersiz olmakla eleştirildiği için en azından kısmen evrimci kurama döndü. Bununla birlikte, onun evrimi çözümlemesi, süreç açısından değildir, daha çok, "yapısal tipleri düzenleme ve onları ardışık olarak ilişkilendirme" çabasıdır (Parsons, 1966:111). Bu, toplumsal değişim sürecinin gerçekten araştırılması değil karşılaştırmalı *yapısal* çözümlenmesidir. Dolayısıyla Parsons, değişimi incelediği zannedildiğinde bile yapıları ve işlevleri araştırmaya bağlı kaldı.

Değiş Tokuşun Genelleşmiş Medyası Parsons'ın bir derece devingenliği, bir derece akışkanlığı kendi kuramsal sistemine katma biçimlerinden biri (Alexander, 1983:115), yukarıda tartışılan dört eylem sistemi içindeki ve arasındaki değiş tokuşun (özellikle toplumsal sistem içinde) genelleşmiş medyası üzerine fikirleri vasıtasıyla olmuştur (Trevino, 2005). Değiş tokuşun genelleşmiş medyası için model, ekonomi içinde böyle işleyen bir aracı olan paradır. Ancak, Parsons, para gibi maddi fenomenler üzerinde odaklanmak yerine alışverişin *sembolik* medyası üzerinde odaklanır. Parsons parayı toplumsal sistem içinde bir değiş tokuş aracı olarak tartıştığında bile onun maddi niteliklerinden çok sembolik nitelikleri üzerinde odaklanır. Paraya ilaveten ve daha açıkça sembolik olan, değiş tokuşun başka genelleşmiş medyalarıdır. –politik iktidar, etki ve değer bağlılığı. Parsons, niçin sembolik değiş tokuş medyası üzerinde odaklandığını açığa kavuşturur: "Kafamdaki yapısal bakış açısı türü içine bir medya kuramının katılması, bana öyle geliyor ki, bu bakış açısının devingen sorunlara haklarını vermeyi olanaksızlaştıran sabit bir yanlılığın, yapısal çözümlemenin bu tipinin doğal olarak başına bela olduğu şeklindeki sıklıkla ortaya atılan suçlamaların reddedilmesinde başarı göstermektedir" (1975:98:99).

Değiş tokuşun sembolik medyası, para gibi, geniş toplum içinde yaratılma ve dolaşıma girme yeteneğine sahiptir. Dolayısıyla toplumsal sistemde, siyasal sistem içinde olanların siyasal iktidarı yaratma yeteneği vardır. Daha da önemlisi onlar, bu gücü artırabilirler, bu yolla bu gücün toplumsal sistem içinde serbestçe dolaşımına ve toplumsal sistem üzerinde etkiye sahip olmasına olanak verirler. İktidarın bu türden kullanılışı yoluyla liderler, bir bütün olarak toplumu olduğu kadar siyasal sistemi güçlendirebilirler. Daha genel olarak, dört eylem sistemi arasında ve bu sistemlerin her birinin yapıları içinde dolaşan, genelleşmiş medyadır. Parsons'ın büyük ölçüde yapısal çözümlemelerine devingenlik veren onların varlığı ve hareketidir.

Alexander'ın (1983:115) ifade ettiği gibi, genelleşmiş değiş tokuş medyası, Parsons'ın kuramına başka bir anlamda devingenlik getirir. Bu medya, alışveriş sistemini basitçe olduğu gibi kabul etmeyen "medya girişimcileri"nin (örneğin siyasetçiler) var olmasını sağlar. Yani, bu medya, yaratıcı ve bol kaynağa sahip olabilir ve böylece sadece genelleşmiş medyanın niceliğini değil aynı zamanda medyanın akış tarzını ve yönünü de değiştirir.

Robert Merton'ın Yapısal İşlevselciliği

Talcott Parsons, en önemli yapısal-işlevselci olduğu halde öğrencisi Robert Merton, sosyolojide yapısal işlevselcilikle ilgili en önemli açıklamalardan bazılarını ortaya koydu (Sztompka, 2000; Tiryakian, 1991). Merton, yapısal işlevselciliğin en aşırı ve en savunulamaz yönlerinden bazılarını eleştirdi. Ancak Merton'ın yeni kavramsal anlayışlarının, yapısal işlevselciliğin sürekli bir şekilde yararlı olmasını sağlaması da eşit ölçüde önemlidir (Jasso, 2000).

Hem Merton hem de Parsons'ın yapısal işlevselcilikle bağları olduğu halde aralarında önemli farklılıklar vardır. Birincisi, Parsons, büyük, kapsayıcı kuramların oluşturulmasını savunduğu halde Merton daha sınırlı, orta-ölçekli kuramları destekledi. Bir diğeri ise, Merton'ın, Marxçı kuramlara yönelik Parsons'dan daha olumlu bir tutumunun olmasıydı. Aslında Merton'ın ve bazı öğrencilerinin (özellikle Alvin Gouldner), yapısal işlevselciliği, siyasal olarak daha sola ittikleri düşünülebilir.

Yapısal-İşlevsel Bir Model

Merton, Malinowski ve Radcliffe-Brown gibi antropologların geliştirdiği biçimiyle işlevsel çözümlemenin üç temel önkabulü olarak gördüğü şeyi eleştirdi. Birinci ön kabul, toplumun işlevsel birliğidir. Bu önkabul, tüm standartlaşmış toplumsal ve kültürel inançların ve pratiklerin toplumdaki bireyler için olduğu kadar bir bütün olarak toplum için işlevsel olduğunu savunur. Bu görüş, toplumsal bir sistemin çeşitli parçalarının üst düzeyde bir bütünleşme göstermesi gerektiğine işaret eder. Bununla birlikte Merton bu genellemenin küçük, ilkel toplumlar için doğru olabileceği halde daha büyük, daha karmaşık toplumlar için geçerli olamayacağını iddia etti.

İkinci önkabul, evrensel işlevselciliktir. Yani, *tüm* standartlaşmış toplumsal ve kültürel biçimler ve yapıların pozitif işlevlere sahip oldukları ileri sürülür. Merton, bu durumun, gerçek dünyada karşılaştıklarımızla çatıştığını ileri sürdü. Her yapı, görenek, fikir, inanç ve benzerinin pozitif işlevlere sahip olmadığı açıktır. Örneğin, nükleer silahların çoğaldığı bir dünyada bağnaz milliyetçilik son derece bozuk işlevsel olabilir.

Üçüncüsü, vazgeçilmezlik önkabulüdür. Buradaki argüman, toplumun tüm standartlaşmış yönlerinin sadece pozitif işlevlere sahip olmadığı aynı zamanda işleyen bütünün vazgeçilmez parçalarını temsil ettiğidir. Bu önkabul, tüm yapıların ve işlevlerin toplum için işlevsel açıdan zorunlu olduğu fikrine yol açmaktadır. Başka hiçbir yapı ve işlev, toplumda mevcut bulunanlar kadar iyi çalışamayacaktır. Parsons'ı izleyen Merton'ın eleştirisi, toplum içinde çeşitli yapısal ve işlevsel alternatiflerin olduğunu kabul etmeye en azından istekli olmamız gerektiği şeklindeydi.

Merton'ın görüşü açısından tüm bu işlevsel önkabuller, soyut, kuramsal sistemler temelinde ampirik olmayan iddialara dayanır. En azından, her birini ampirik olarak incelemek sosyoloğun sorumluluğudur. Merton'ın kuramsal iddiaların değil ampirik deneylerin işlevsel çözümleme için son derece önemli olduğu şeklindeki inancı, kendi işlevsel çözümleme "paradigma"sını, kuram ve araştırmanın bütünleşmesine bir kılavuz olarak geliştirmesine yol açtı.

Merton, yapısal-işlevselci çözümlemenin, gruplar, örgütler, toplumlar ve kültürler üzerinde odaklandığını daha başlangıçta açıklığa kavuşturdu. Yapısal-işlevsel çözümlemeye tabi olabilen herhangi bir nesnenin "standartlaşmış (yani kalıplaşmış ve tekrarlanan) bir öğeyi temsil etmesi" gerektiğini belirtti (Merton, 1949/1968:104). Merton'ın kafasında "toplumsal roller, kurumsal kalıplar, toplumsal süreçler, kültürel kalıplar, kültürel olarak kalıplaşmış duygular, toplumsal normlar, grup örgütlenmesi, toplumsal yapı, toplumsal denetim araçları vs." vardı (Merton, 1949/1968:104).

İlk yapısal işlevselciler, neredeyse tümüyle, bir toplumsal yapı veya kurumun diğeri için *işlevleri* üzerinde odaklanmaya eğilim gösterdiler. Bununla birlikte, Merton'a göre ilk çözümleyiciler, bireylerin öznel güdülerini yapıların veya kurumların işlevleriyle karıştırdılar. Yapısal işlevselcilerin, bireysel güdülerden çok toplumsal işlevler üzerinde odaklanmaları gerekir. Merton'a göre *işlevler*, "verili bir sistemin uyumunu veya intibakını sağlayan gözlenen sonuçlar" olarak tanımlanır (1949/1968:105). Bununla birlikte, sadece uyum veya intibak üzerinde odaklanıldığında açık bir ideolojik yanlılık vardır çünkü bunlar her zaman pozitif sonuçlardır. Bir toplumsal olgunun, başka bir toplumsal olgu için negatif sonuçlara sahip olabileceğine dikkat etmek önemlidir. Merton, ilk yapısal işlevselcilikteki bu ciddi ihmali düzeltmek için *bozuk işlev* fikrini geliştirdi. Tıpkı yapılar veya kurumların toplumsal sistemin başka parçalarının varlıklarını sürdürmelerine katkıda bulunabildikleri gibi onlar için negatif sonuçlara da sahip olabilirler. Örneğin, Birleşik Devletler'in güneyinde kölelik, beyaz güneyliler için ucuz emek arzı, pamuk ekonomisine destek ve toplumsal statü gibi açıkça pozitif sonuçlara sahip oldu. Aynı zamanda bu köleliğin güneylileri tarım ekonomisine bağımlı kılma ve bu nedenle endüstrileşme için hazırlıksız olmalarına yol açma gibi bozuk işlevleri de oldu. Kuzey ile Güney arasında kalıcılaşan eşitsizlik en azından kısmen Güneydeki kölelik kurumunun bozuk işlevlerine bağlanabilir.

Merton, üzerinde düşünülen sistemle ilgisi olmayan sonuçlar olarak tanımladığı *işlevsiz olma* fikrini de öne sürdü. Önceki tarihsel çağlardan "hayatta kalan" toplumsal biçimler buraya dâhil edilebilir. Onlar, geçmişte pozitif veya negatif sonuçlara sahip olmuş olabilecekleri halde çağdaş toplum üzerinde hiçbir önemli etkiye sahip değillerdir. Çok az kimse kabul etmeyeceği halde bir örnek, Ilımlı Hıristiyan Kadınları Birliği'dir.



ROBERT K. MERTON

*Kısa Yaşam Öyküsü**

Bana çoğu şeyi öğreten hem yakındaki hem de belirli bir mesafedeki başlıca hocaların kim olduklarını saptamak oldukça kolaydır. Lisansüstü çalışmalarım süresince bu hocalar şunlardı: beni büyük ölçüde Avrupa toplum düşüncesine yönlendiren ve 1930'ların sonunda sürdürdüğü araştırma doğrultusunda kendisini takip edememiş olsam da, o dönemin diğer bazı öğrencilerinin aksine kendisiyle asla kopmadığım P. A. Sorokin; önce yetkin eseri *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda doruğa ulaşan fikirler vasıtasıyla düşünmeye girişen, o zamanlarda oldukça genç olan Talcott Parsons; başlangıçta ilginç bir fikir olarak ilgi duyulan şeyin disipline dayalı araştırılması hakkında bana bir şeyler öğreten biyokimyacı ve kimi zaman da sosyolog L. J. Henderson; ekonomik gelişimin işleyişinin arşiv kaynaklarından yeniden inşa edilebilir nitelikte olduğunu bana öğreten ekonomik tarihçi E. F. Gay; Harvard'daki Widener Kütüphanesindeki ünlü (kutsanmış olduğunu söylemezsek) atölyesinde yıllarca kendi gözetimi altında çalışmama izin veren, o zamanki bilim tarihinin dekanı George Sarton. Kendileriyle doğrudan çalıştığım bu hocalardan başka en fazla şeyi iki sosyologdan öğrendim: bana ancak arkalarında bıraktıkları güçlü eserler aracılığıyla öğreten, en önemlisi Emile Durkheim olmak üzere Georg Simmel ve sosyolojik olarak duyarlı hümanist Gilbert Murray. Yaşantımın sonraki döneminde en fazla şeyi, yüzyılın üçte birinden daha uzun bir süre içinde sayısız konuşmalarımız ve birlikte çalışmalarımız esnasında bana ne kadar çok şey öğrettiği hakkında muhtemelen bir fikri olmayan, meslektaşım Paul F. Lazersfeld'den öğrendim.

Yıllar içinde kendi eserime geri baktığımda bu eser içinde olduğunu sandığımdan daha fazla bir kalıpla karşılaştım. Bir lisansüstü öğrencisi olarak çıraklık yıllarından sonra, kendi eserimin neredeyse başından itibaren, önceden belirlenmiş yaşam boyu bir planın peşinde olmaktan çok, evrildikleri biçimiyle entelektüel ilgilerimi izlemeyi aklıma koydum. Yakın mesafedeki ustam Sarton'un pratiğinden daha çok, uzak mesafedeki ustam Durkheim'ın pratiğini benimsemeyi seçtim. Durkheim, incelemeyi seçtiği konuları defalarca değiştirdi. Toplumsal işbölümü hakkındaki araştırmasından sonra toplumsal araştırmanın yöntemini inceledi, daha sonra intihar, din, ahlak eğitimi ve sosyalizm gibi arka arkaya birbiriyle alakasız görünen konularla ilgilendi. Tüm bu süre içinde toplumdaki yaşantının bu tür çok çeşitli yönlerine dikkat ederek etkin bir şekilde geliştirilebileceğini düşündüğü kuramsal bir yönelim ortaya koydu. Sarton, epeyce başka bir yolda ilerledi: bir bilim insanı olarak ilk yıllarında beş ciltlik abidevi eseri *Bilim Tarihi*'ne *Giriş* [metinde aynen] ile (hikâyeyi ondördüncü yüzyılın kapanışına kadar götüren!) doruğa ulaşacak olan bir araştırma programını bilim tarihi alanında yürütmüştü.

Bu örneklerden ilki bana daha uygun geldi. Toplumsal kurumların ve toplumda yaşamın niteliğinin nasıl oldukları hale geldiklerini anlamamıza yardımcı olacak, toplumsal yapı ve kültürel değişime ilişkin sosyolojik kuramlar geliştirmek istedim ve hâlâ istemekteyim. Kuramsal sosyolojiye bu ilgi, evrilen diğer disiplinlerdeki gibi sosyolojide günün gereği haline gelen (ve kanaatimce çoğunlukla haklı olarak böyle

olan) alanda uzmanlaşma türünden kaçınmama yol açtı. Benim amaçlarım açısından çeşitli sosyoloji konularını araştırmak gerekliydi.

Bu çeşitlilik içinde sadece bir özel alan —bilim sosyolojisi— devamlı olarak ilgimi çekmiştir. 1930'lar boyunca kendimi neredeyse tümüyle bilim ve teknolojinin özellikle onyedinci yüzyıl İngiltere'sindeki toplumsal bağlamına verdim ve amaçlı toplumsal eylemin beklenmeyen sonuçları üzerinde odaklandım. Kuramsal ilgilerim genişledikçe 1940'larda ve sonrasında uyumsuz ve sapkın davranışın toplumsal kaynaklarına, bunun yanında modern karmaşık toplumda bürokrasi, kitlesel ikna ve iletişime ilişkin araştırmalara ve hem bürokrasiler içinde hem de onların dışında entelektüelin rolüne yöneldim. 1950'lerde, toplumsal yapının temel birimlerine ilişkin bir sosyoloji kuramını geliştirmeye yoğunlaştım: insanların sadece öykünmek için değil aynı zamanda öz-kıymet biçmenin (bu sonuncusu, "referans gruplar kuramı" olarak) bir temeli olarak benimsenen değerlerin bir kaynağı olarak seçtikleri rol-dizisi, statü-dizisi ve rol modelleri. George Reader ve Patricia Kendall ile birlikte farklı türden doktorların aynı tıp okullarında açık amacın tümüyle dışında nasıl toplumsallaştıklarını bulmayı amaçlayan tıp eğitimiyle ilgili ilk büyük-ölçekli sosyolojik araştırmayı yürüttüm. Bu sosyalleşme biçimi, bir meslek etkinliği türü olarak işkollarının özgün niteliğiyle bağlantılı olarak ele alındı. 1960'larda ve 1970'lerde bilimin toplumsal yapısına ve bu yapıya bilişsel yapının kesişmesine ilişkin yoğun bir araştırmaya yöneldim, bu iki onyıl, bilim sosyolojisinin rüştünü en sonunda ispat ettiği zaman oldu, o zamana kadar geçen süre sadece bir başlangıçtı. Bu çalışmalar boyunca öncelikle sosyoloji kuramı, araştırma yöntemleri ve esas ampirik araştırma arasındaki bağlantılara yöneldim.

Gelişen bu ilgileri sadece kolaylık için onyıllara ayırdım. Kuşkusuz onlar, takvimin böylesine alışılagelmiş bölümleriyle uyum gösteren bir düzenlilik içinde gelip gitmezler. Bu ilgilerin hepsi, yoğun olarak çalışılan ilk dönemden sonra uçup gitmez. Amaçlı toplumsal eylemin beklenmeyen sonuçları üzerinde yoğunlaşan bir kitap çalışmasına devam ediyorum, dolayısıyla ilk defa neredeyse yarım yüzyıl önce yayınlanmış ve o zamandan sonra aralıklı olarak geliştirilmiş bir denemeye devam ediyorum. Elde mevcut olan *Kendi Kendini Gerçekleştiren Kehanet* (*The Self-Fulfilling Prophecy*) adlı başka bir kitap, bir yüzyılın katkısız üçte biri kadar öncesinde ilk defa aynı başlıklı denememde dikkat çekildiği gibi bu kalıbın, toplumsal yaşantının yarım düzine alanındaki işleyişlerinin peşine düşer. Ayrıca zaman, sabır ve yetenek elverirse geriye, yapısal tarafta statü-dizileri, rol-dizileri ve yapısal bağlamlara, işlevsel tarafta gizil işlevler, bozuk işlevler, işlevsel alternatifler ve toplumsal mekanizmalara özel referans ile birlikte toplumsal yapı çözümlemesi hakkındaki çalışmaların bir araya getirilmesi kalmaktadır.

Ölümlülüğün kural olmasıyla ve acı veren yavaş oluşturmanın da pratiğim olmasıyla devam eden bu çalışma dizilerinin ötesine bakmanın pek bir anlamı görünmemektedir.

[Merton üzerine daha fazlası için bkz. Johnston, 2007; Schultz, 1995. Sztompka, 2005; Robert Merton 23 Şubat 2003'te öldü.]

* Copyright © 1981 Robert K. Merton'a aittir, 1981.

Pozitif işlevlerin bozuk işlevlerden daha ağır basıp basmadığı ile veya tam tersiyle ilgili soruyu cevaplamaya yardımcı olmak için Merton *net denge* kavramını geliştirdi. Bununla birlikte biz asla pozitif işlevleri ve bozuk işlevleri toplayıp hangisinin diğerinden daha ağır bastığını nesnel olarak belirleyemeyiz çünkü konular kolayca hesaplanamayacak ve tartılamayacak kadar fazlaca karmaşıklardır ve fazlaca öznel yargıya dayanırlar. Merton'ın kavramının kullanışlılığı, onun, sosyoloğu görece önem sorununa yönlendirme biçiminden gelir. Köle örneğine dönersek, her şey hesaba katıldığında sorun, köleliğin Güney için daha işlevsel mi yoksa bozuk işlevsel mi olduğudur. Bu sorun hâlâ çok geneldir ve birtakım konuların anlaşılmasını güçleştirir (örneğin köleliğin, beyaz köle sahipleri gibi gruplar için işlevsel olduğunu).

Merton, bunun gibi sorunların üstesinden gelmek için, *işlevsel çözümleme düzeyleri*nin olması gerektiği şeklindeki fikrini ortaya koydu. İşlevselciler, genel olarak, kendilerini bir bütün olarak toplumun çözümlenişiyle sınırlandırmışlardı fakat Merton, örgüt, kurum veya grup konusunda çözümleme yapılabileceğine açıklık getirdi. Güney için köleliğin işlevleri konusuna dönerek, birkaç çözümleme düzeyini birbirinden ayırmak ve siyah aileler, beyaz aileler, siyah politik örgütler, beyaz politik örgütler ve benzerleri için köleliğin işlevlerini ve bozuk işlevlerini soruşturmak gerekli olacaktır. Net denge açısından kölelik, bazı toplumsal birimler için muhtemelen daha fazla işlevseldi ve diğer toplumsal birimler için daha fazla bozuk işlevseldi. Konuyu çok spesifik düzeylerde ele almak, bir bütün olarak Güney için köleliğin işlevselliğini çözümlemeye yardımcı olur.

Merton, *açık* ve *gizil* işlevler kavramlarını da ileri sürdü. Bu iki terim, işlevsel çözümlemeye önemli katkı sağlamıştır.[9] Basit terimlerle, *açık işlevler* amaçlanmış olanlardır, buna karşın *gizil işlevler* amaçlanmamış olanlardır. Örneğin, köleliğin açık işlevi, Güneyin ekonomik üretkenliğini artırmaktı ancak, hem zengin hem de fakir güneyli beyazlara, toplumsal statülerini artırmalarına hizmet eden geniş bir alt kesim sağlayan gizil bir işleve sahipti. Bu fikir Merton'ın kavramlarından bir diğeriyle — *beklenmeyen sonuçlar*— ilişkilidir. Eylemler hem amaçlanmış hem de amaçlanmamış sonuçlara sahiptir. Herkes amaçlanmış sonuçların farkında olduğu halde sosyolojik çözümlemenin amaçlanmayan sonuçları ortaya çıkarması gerekir; aslında, bazılarına göre bu, sosyolojinin tam olarak özüdür. Peter Berger (1963) bunu, "foyasını meydana çıkarmak" veya belirtilen niyetlerin ötesinde gerçek sonuçlarına bakmak olarak adlandırdı.

Merton, beklenmeyen sonuçlar ile gizil işlevlerin aynı olmadığına açıklık getirdi. Gizil bir işlev, belirtilen sistem için işlevsel olan, bir tür beklenmeyen sonuçtur. Ancak beklenmeyen iki tür sonuç daha vardır: "belirtilen bir sistem için bozuk işlevsel olanlar ve bunlar gizil bozuk işlevleri oluşturur" ve "hem işlevsel olarak hem de bozuk işlevsel olarak etkilemedikleri sistemle alakasız olanlar... işlevsiz sonuçlar" (Merton, 1949/1968:105).

İşlevsel kuramın daha fazla berraklaştırılması amacıyla Merton, bir yapının bir

9 Colin Campbell (1982), Merton'ın açık ve gizil işlevler arasındaki ayrımını eleştirir. Bu arada Merton'ın bu terimlerle ilgili olarak çok belirsiz olduğunu ve onları çeşitli biçimlerde (örneğin gerçek sonuçlara karşı amaçlanmış sonuçlar gibi ve altta yatan gerçeklik karşısında yüzeydeki anlamlar) kullandığını belirtir. Daha önemlisi, Merton'ın (Parsons gibi) eylem kuramı ile yapısal işlevselciliği asla yeterince bütünleştirmediğini düşünür. Sonuç ise eylem kuramının amaçlılığı ("açık") ile yapısal işlevselciliğin yapısal sonuçlarının ("işlevler") rahatsız edici karışımıdır. Bu ve başka karışıklıklar nedeniyle Campbell, Merton'ın açık ve gizil işlevler arasındaki ayrımının çağdaş sosyolojide çok az kullanıldığına inanır.

bütün olarak sistem için bozuk işlevsel olabileceğini ancak varlığını sürdürebileceğini ifade etti. Siyahlara, kadınlara ve diğer azınlık gruplarına karşı ayrımcılığın, Amerikan toplumu için bozuk işlevsel olması iyi bir örnektir, ancak toplumsal sistemin bir kısmı için işlevsel olduğu için varlığını sürdürmektedir, örneğin kadınlara karşı ayrımcılık genellikle erkekler için işlevseldir. Bununla birlikte, bu ayrımcılık biçimleri, işlevsel oldukları grup için bile bazı bozuk işlevlerden yoksun değildir. Erkekler, kadınlara karşı ayrımcılıklarının sıkıntısını çekerler, benzer bir şekilde beyazlar siyahlara yönelik ayrımcı davranışlarının acısını çekerler. Bu ayrımcılık biçimlerinin, çok sayıda insanı üretkenlikten uzak tutma ve toplumsal çatışma ihtimalini artırma yoluyla ayrımcılık yapanları olumsuz etkilediği savunulabilir.

Merton, toplumsal sistemin işlemesi için tüm sistemlerin vazgeçilmez olmadığını ileri sürdü. Toplumsal sistemimizin bazı parçaları saf dışı bırakılabilir. Böyle yapılması, işlevsel kuramın muhafazakâr yanlılıklarından bir diğerinin üstesinden gelmesine yardımcı olur. İşlevselcilik, bazı yapıların gözden çıkarılabilir olduğunu kabul ederek anlamlı toplumsal değişime zemin hazırlar. Örneğin, toplumumuz, çeşitli azınlık grupları aleyhine ayrımcılığı saf dışı bırakarak varolmayı sürdürebilir (hatta daha gelişmiş bir düzeye gelebilir).

Yapısal-işlevsel çözümlemeler yapmak isteyen sosyologlar için (örneğin Gans, 1972, 1994) Merton'ın berraklaştırmalarının yararı büyüktür.

Toplumsal Yapı ve Anomi

Bu kısmı bitirmeden önce yapısal işlevselciliğe hatta tüm sosyolojiye en çok bilinen katkılardan birini –Merton'ın (1968) kültür, yapı ve anomi arasındaki ilişkinin çözümlenmesi– belirli bir ölçüde dikkate almak zorundayız (Adler ve Laufer, 1995; Merton, 1995; Menard, 1995). Merton, *kültür*ü, "belirtilen toplum veya grubun üyelerinin paylaştığı, davranışı yöneten örgütlü *normatif değerler* dizisi" olarak ve toplumsal *yapı*yı, "belirtilen bir toplumun veya grubun üyelerinin çeşitli şekillerde içinde bulundukları örgütlü *toplumsal ilişkiler* dizisi" olarak tanımlar (1968:216, italikler eklendi). Anomi, "kültürel normlar ve amaçlar ile gurubun üyelerinin onlarla uyum içinde davranmaları için gerekli olan toplumsal olarak yapılaşmış yetenekleri arasında aşırı bir ayrışma olduğunda" meydana gelir (Merton, 1968:216). Yani, bazı insanlar, toplumun toplumsal yapısı içindeki konumları nedeniyle normatif değerlerle uyum içinde davranmaya muktedir değillerdir. Toplumsal yapı, kültürün gerektirdiği bazı davranış tiplerinin meydana gelmesini engeller.

Örneğin, Amerikan toplumunda kültür, maddi başarıya çok büyük önem verir. Bununla birlikte, toplumsal yapı içindeki konumları birçok insanın bu tür başarı elde etmesini engeller. Alt sosyoekonomik sınıflarda doğan ve sonuç olarak en iyi ihtimalle sadece lise derecesi elde edebilen bir kişinin genel olarak kabul edilen yollardan (örneğin, alışılagelmiş iş dünyası içinde başarılı hale gelerek) ekonomik başarıya ulaşma ihtimali ya zayıftır ya da yoktur. Bu tür koşullar altında (ve bu koşullar çağdaş Amerikan toplumunda yaygındır) anominin varolduğu söylenebilir ve sonuç olarak sapma davranışına yönelik bir eğilim vardır. Bu bağlamda sapma çoğunlukla ekonomik başarı elde etmenin alternatif, kabul edilemez ve bazen yasadışı araçları biçiminde ortaya çıkar. Böylelikle ekonomik başarı elde etmek için bir uyuşturucu satıcısı veya fahişe olmak, kültürel değerler ile bu değerleri elde etmenin sosyo-yapı-

sal araçları arasındaki ayrışmadan dolayı ortaya çıkan sapmanın bir örneğidir. Yapısal işlevselcinin suç ve sapmayı açıklamaya çalışmasının yollarından biri budur.

Böylece, yapısal işlevselciliğin bu örneğinde Merton, toplumsal (ve kültürel) yapıları incelemektedir ancak odak noktası olarak bu yapıların işlevleriyle ilgilenmemektedir. Kendi işlevsel paradigmasına uygun bir biçimde, ağırlıklı olarak bozuk işlevlerle, bu durumda anomiyle ilgilenir. Gördüğümüz gibi Merton daha özel olarak anominin sapmayla bağlantısını kurar ve bu yolla kültür ve yapı arasındaki ayrışmanın, toplum içinde sapmaya yol açan bozuk işlevsel sonucunun olduğunu savunmaktadır.

Merton'ın anomi hakkındaki eserinin, toplumsal tabakalaşmaya yönelik eleştirel bir tutumu içerdiğine (örneğin, toplumsal olarak arzu edilir amaçlara yönelik bazı kimselerin araçlarını engellemesi nedeniyle) dikkat etmek gerekir. Bu nedenle, Davis ve Moore, tabakalaşmış bir toplumu onaylayan bir biçimde yazdıkları halde Merton'ın eseri, yapısal işlevselcilerin, toplumsal tabakalaşmaya yönelik eleştirel olabileceklerini gösterir.

Başlıca Eleştiriler

Sosyoloji disiplininin tarihi içinde hiçbir sosyoloji kuramı tek başına yapısal işlevselcilik kadar ilgi odağı olmamıştır. Yine de 1960'larda kuramın eleştirileri son derece artmıştı ve sonunda övgüden çok bu eleştiriler yaygın hale geldi. Mark Abrahamson, bu durumu oldukça canlı bir şekilde tasvir eder: "Böylece, mecazi bir anlatımla işlevselcilik, sivrisineklerin sokmasına hatta sürüler halinde saldırılarını sürdürmelerine aldırmayan bir fil gibi rahatını bozmadan yoluna devam etti" (1978: 37).

Özsel Eleştiriler

Başlıca bir eleştiri, yapısal işlevselciliğin tarihle yeterince ilgilenmediği —yani, doğası gereği tarih dışı olduğu— şeklindeki görüştür. Aslında, yapısal işlevselcilik en azından kısmen belirli antropologların tarihsel evrimci yaklaşımlarına tepki olarak geliştirildi. Yapısal işlevselcilik, özel olarak ilk yıllarında, evrimci kuramı eleştirisini çok ileri götürdü ve ya çağdaş ya da soyut toplumlar üzerinde odaklanmaya başladı. Bununla birlikte yapısal işlevselcilik, tarih dışı olmak zorunda değildir (J. Turner ve Maryanski, 1979). Gördüğümüz gibi aslında Parsons'ın (1966, 1971) toplumsal değişim hakkındaki eseri, yapısal işlevselcilerin istediklerinde değişimle ilgilenme yeteneğine sahip olduklarını yansıtır.

Yapısal işlevselciler, toplumsal değişim sürecini etkin bir şekilde inceleme yeteneğine sahip olmamakla da eleştirilirler (Abrahamson, 1978; P. Cohen, 1968; Mills, 1959; J. Turner ve Maryanski, 1979).[10] Önceki eleştiri, yapısal işlevselciliğin geçmişi inceleme yeteneğine görünürde sahip olmamalarıyla ilgiliyken bu eleştiri, yaklaşımın çağdaş değişim sürecinin incelenmesi açısından paralel yetersizliğiyle ilgilidir. Percy Cohen (1968), sorunun, bir toplumun tüm öğelerinin, sistemi olduğu kadar birbirlerini güçlendirdiğini düşünen yapısal-işlevsel kuramda yattığını düşünür. Bu durum, bu öğelerin aynı zamanda değişime nasıl katkıda bulunabileceklerini düşünmeyi zorlaş-

10 Yine de, yapısal işlevselcilerin toplumsal değişim üzerine bazı önemli eserleri vardır (C. Johnson, 1966; Smelser, 1959, 1962).

tırır. Cohen sorunu kuramın doğasında görürken, Turner ve Maryanski, bir kere daha, sorunun kuramda değil de uygulayıcılarda olduğuna inanırlar.

Yapısal işlevselciliğin belki de en sık seslendirilen eleştirisi, çatışmayı etkili bir şekilde inceleme yeteneğinin olmadığıdır (Abrahamson, 1978; P. Cohen, 1968; Gouldner, 1970; Horowitz, 1962/1967; Mills, 1959; J. Turner ve Maryanski, 1979).[11] Bu eleştiri, çeşitli biçimler almaktadır. Alvin Gouldner, yapısal işlevselciliğin baş temsilcisi olan Parsons'ın, uyumlu ilişkileri önemle vurgulamaya eğilim gösterdiğini savunur. Irving Louis Horowitz, yapısal işlevselcilerin, çatışmayı zorunlu olarak yıkıcı ve toplumun çerçevesinin dışında oluştuğunu düşünmeye eğilim gösterdiklerini ileri sürer. Bir kez daha, sorun, bu eğilimin, kuramın doğasında mı yoksa uygulayıcıların onu yorumlama ve kullanma biçiminde mi olduğudur (P. Cohen, 1968; J. Turner ve Maryanski, 1979).

Yapısal işlevselciliğin, tarih, değişim ve çatışmayı ele alma yeteneğinin olmadığı şeklindeki genel eleştiri, çoklarının (örneğin, P. Cohen, 1968; Gouldner, 1970), yapısal işlevselciliğin muhafazakâr bir yanlılığının olduğunu savunmalarına yol açtı. Aslında, yapısal işlevselcilik içinde, onun sadece neleri ihmal ettiğine (değişim, tarih, çatışma) değil aynı zamanda neleri üzerinde odaklanmak için seçtiğine bağlanabilecek bir muhafazakâr yanlılık vardır. Bir kere, yapısal işlevselciler, kültür, normlar ve değerler (P. Cohen, 1968; Mills, 1959; Lockwood, 1956) üzerinde odaklanmaya eğilim gösterdiler. İnsanlar, kültürel ve toplumsal güçler tarafından sınırlandırılmış olarak görülür. Gouldner'ın yapısal işlevselciliği eleştirisini vurgulamak gerekirse, "İnsanlar toplumsal sistemler tarafından kullanıldıkları kadar onları kullanmaya girişirler" (1970:220).

Yapısal işlevselcilerin, toplumda seçkinlerin kullandığı meşrulaştırmaları, toplumsal gerçeklik ile karıştırma eğilimleri, kültürel odaklanmalarıyla ilişkilidir (Gouldner, 1970; Harré, 2002; Horowitz, 1962/1967; Mills, 1959). Normatif sistemin, toplumun seçkin üyelerinin yürürlüğe koydukları bir ideolojik sistem olarak görünmesi aslında daha uygun bir yaklaşım olduğu halde yapısal işlevselciler bir bütün olarak bu sistemin toplumu yansıttığı yorumunu yaparlar.

Bu özlü eleştiriler iki temel doğrultuda ortaya konulmaktadır. Birincisi, yapısal işlevselciliğin, toplumsal dünyanın birtakım önemli konularını ve yönlerini ele almasını engelleyen epeyce dar bir odak noktasının olduğu açıkça görülmektedir. İkincisi, yapısal işlevselciliğin odak noktası, kendisine son derece muhafazakâr birözellik katma eğilimindedir; yapısal işlevselcilik, statükonun ve egemen seçkinlerin destekçisi olarak rol oynamıştır (Huaco, 1986).

Yöntembilimsel ve Mantıksal Eleştiriler

Sıkça ifade edilen eleştirilerden biri (örneğin bkz. Abrahamson, 1978; Mills, 1959), yapısal işlevselciliğin temelde anlaşılması güç, bulanık ve belirsiz olduğudur. Belirsizliğin bir kısmı, yapısal işlevselcilerin gerçek toplumlardan çok soyut toplumsal sistemleri incelemeyi seçmelerine bağlanabilir.

İlgili bir eleştiri de şudur; tarihteki tüm toplumları çözümlemek için tek başına hiçbir büyük şemanın asla kullanılamayacak olmasına karşın (Mills, 1959) yapısal

11 Ayrıca önemli istisnalar vardır bkz. Coser (1956, 1967), Goode (1960) ve Merton (1975).

işlevselciler, bunu yapmak için kullanılabilecek tek bir kuramın veya en azından bir dizi kavramsal kategorinin varolduğu inancıyla güdülenmişlerdir. Birçok eleştirmen, sosyolojinin arzu edebileceği en iyi şeyin, tarihsel olarak daha spesifik, "orta-ölçekli" (Merton, 1968) kuramlar olduğuna inanarak bu büyük kuramı bir yanılsama olarak görür.

Yapısal işlevselcilerin ilgisini çeken soruları araştırmak için yeterli yöntemlerin olup olmadığı konusu, diğer yöntembilimsel eleştiriler arasındadır. Örneğin, Percy Cohen (1968), sistemin bir parçasının bir bütün olarak sisteme katkısını araştırmak için kullanılabilecek araçlardan kuşku duyar. Diğer bir yöntembilimsel eleştiri, yapısal işlevselciliğin karşılaştırmalı çözümlemeyi zorlaştırdığıdır. Eğer varsayım, sistemin bir parçasının, sadece, kendisinin içinde varolduğu toplumsal sistem bağlamında bir anlam ifade ettiği şeklindeyse, onu diğer bir sistem içindeki benzer bir parçayla nasıl karşılaştırabiliriz? Örneğin, Cohen şunu sorar: Eğer İngiliz aile sadece İngiliz toplumu bağlamında anlam ifade ediyorsa, onu Fransız aileyle nasıl karşılaştırabiliriz?

Ereksellik ve Teoloji Percy Cohen (1968) ve Jonathan Turner ve A. Z. Maryanski (1979), ereksellik ve totolojiyi, yapısal işlevselliğin yüzleştiği en önemli iki mantıksal sorun olarak görürler. Bazıları, erekselliği, bu yaklaşımın doğasındaki bir sorun olarak görmeye eğilimlidir (Abrahamson, 1978; P. Cohen, 1968) ancak Turner ve Maryanski'nin (1979), yapısal işlevselciliğin sorununun kendi başına ereksellik değil *meşru olmayan* ereksellik olduğu şeklindeki görüşleri muhtemelen doğrudur. Bu bağlamda *ereksellik*, toplumun (veya diğer toplumsal yapıların) amaçlara veya hedeflere sahip olduğu şeklindeki görüş olarak tanımlanır. Bu amaçlara ulaşmak için, toplum, spesifik yapıları ve toplumsal kurumları yaratır veya yaratılmasına neden olur. Turner ve Maryanski, bu görüşün zorunlu olarak gayrimeşru olmadığını düşünürler; aslında toplum kuramının, toplum ile onu oluşturan parçalar arasındaki erekselci ilişkiyi dikkate alması *gerektiğini* savunurlar.

Turner ve Maryanski'ye göre sorun, erekselliğin kabul edilemez mesafelere kadar genişletilmesidir. Meşru olmayan bir ereksellik, "hiç öyle olmadığı halde amaç veya nihai durumların insan ilişkilerine yol gösterdiğini" ima eder (J. Turner ve Maryanski, 1979:118). Örneğin, toplumun, üreme ve toplumsallaşmaya gereksinim duyduğu için aile kurumunu yaratacağını varsaymak gayrimeşrudur. Çeşitli alternatif yapılar bu gereksinimleri karşılayabilir: toplum, aileyi yaratmaya "gereksinim" duymaz. Yapısal işlevselcinin, gerçekte amaçların hangi biçimlerde spesifik altyapıların yaratılmasına yol açtığını tanımlaması gerekirdi. Ayrıca, niçin diğer altyapıların aynı gereksinimleri karşılayamadığını gösterebilmek yararlı olurdu. Meşru bir ereksellik, *ampirik olarak* ve *kuramsal olarak* toplumun amaçları ile toplum içinde varolan çeşitli alt yapılar arasındaki bağlantıları tanımlayabilir ve kanıtlayabilirdi. Gayrimeşru bir ereksellik, toplumsal bir amaç ile spesifik bir altyapı arasında bağlantının varolmak zorunda olduğu şeklindeki kör bir varsayımdan tatmin olacaktır.

Yapısal işlevselciliğin mantığına yönelik diğer bir önemli eleştiri, onun totolojik olduğudur. *Totolojik* bir argüman, öncülde ima edilen şeyi sonucun yalnızca açık hale getirdiği veya öncülün basitçe tekrar ifade edildiği argümandır. Yapısal işlevselcilikte bu dairesel akıl yürütme çoğu zaman, bütünü kendi parçaları açısından tanımlama ve

daha sonra parçaları bütün açısından tanımlama biçimini alır. Bu nedenle yapısal işlevselcilik şu görüşü savunacaktı; bir toplumsal sistemin, onu oluşturan parçalar arasındaki ilişki aracılığıyla tanımlanır ve sistemi oluşturan parçalar daha büyük toplumsal istem içindeki yerleri aracılığıyla tanımlanır. Her biri diğeri açısından tanımlandığı için aslında ne toplumsal sistem ne de onun parçaları gerçekte hiçbir biçimde tanımlanmaz. Ne sistem ne de onun parçaları hakkında gerçekten hiçbir şey öğrenmeyiz.

Sistemler Kuramı[12]

Sistemler kuramı, alanında çalışan bazı sosyologlar (bkz. Örneğin Bailey, 1990, 1994, 1997, 2001; Ball, 1978; Buckley, 1967) olduğu halde en ön plandaki Niklas Luhmann'dır (1927-1998) (Nollman, 2005a; Rogowski, 2007, Stichweh, 2011). Luhmann (1982, 1984/1995, 1987, 1997/2012), Parsons'ın yapısal işlevselciliğinin öğelerini genel sistem kuramıyla birleştiren bir sosyolojik yaklaşım geliştirdi. Genel sistem kuramı, kökleri 1960'lara kadar giden disiplinlerarası bir araştırma alanıdır (Bailey). Bu kuram, (diğerleri arasında) biyoloji, bilişsel psikoloji, örgüt kuramı, bilgisayar bilimi ve enformasyon kuramı, fenomenoloji (Paul, 2001) ve sosyoloji gibi alanlardan yararlanır. Biyolojik organizmalar, ekosistemler, insan bilişi ve enformasyonun işlenişi kadar birbirinden farklı fenomenlerin, bir dizi ortak ilkelere göre işleyen sistemler olarak görülebileceğini varsayar. Son zamanlarda doğa bilimlerinden gelen anlayışları postyapısalcı düşünceyle kaynaştıran insan bilimleri alanındaki araştırmacılar, sistemler kuramını kullanmaya başlamışlardır (Rasch, 2000; Wolfe, 2000). Luhman, muhtemelen farklı araştırma alanı bu iki alan arasında bir köprü görevi yapmıştır.

Luhmann Parsons'ın sonraki fikirlerini, biyolojik ve sibernetik sistemlerdeki en son bulguları birleştirebilen yeni bir sosyoloji yaklaşımının temelini oluşturmak için yeterince kompleks olan tek genel kuram olarak gördü. Luhmann da Parsons gibi toplumsal sistemleri, işlevsel olarak farklılaşmış birimler olarak araştırdı. Bununla birlikte Luhmann, sistemler kuramına dayanarak toplumsal sistemler, onların oluşumu ve evrimiyle ilgili çok daha devingen bir kavrayış sunar. Özel olarak Luhmann, iki biçimde Parsons'ın ötesine geçer. Birincisi, Luhmann, *kendi kendine-başvuru* kavramını ekler. Kendi kendine başvuru, toplumun kendisini eylem ve çözümleme nesnesi olarak kavrama yeteneğidir. Luhmann'a gore kendi kendine-başvuru, toplumu bir sistem olarak anlayışımız için merkezidir. Toplumlar kendi kendilerine işledikleri sürece sistemlerdir. İkincisi, Luhmann, *olumsallık* kavramına dayanır. Olumsallık, toplumsal sistemlerin, evrensel ve sonsuz yapılara ve işlevlere sahip olmadıkları şeklindeki fikre işaret eder. Bunun yerine, sistem örgütlenmesi, sınırlı koşulların bir başarımıdır. Sistemler, dış çevre ile ilişkilerinin gerektirdiği şekilde değişirler ve evrilirler. Sonuçta Parsons, modern toplumu varolduğu biçimiyle yeterince çözümleyemez çünkü onun başka türlü olabileceğini düşünemez. Parsons'ın eserlerinden bir örnek vermek gerekirse UABG şeması bir gerçek olarak değil olasılıkların bir modeli olarak görülmelidir. UABG şeması, uyum ve amaca ulaşma alt sistemlerinin çeşitli biçimlerde ilişkili olabileceğini gösterir; bu nedenle çözümleme amacı, verili bir zamanda sistemin, bu

12 Bu kısım, aslen Douglas Goldman ve Mathias Junge'un birlikte yazdıkları metinden uyarlanmıştır.

iki alt sistem arasında belirli bir ilişkiyi niçin ürettiğini anlamak olmalıdır. Luhmann, kendi kendine-başvuruyu, sistemler için merkezi kabul eden ve olumsallık üzerinde, şeylerin farklı olabileceği üzerinde odaklanan bir kuram geliştirerek Parsons'ın eserlerindeki bu iki soruna değinir.

Bir sosyolog olarak Luhmann'ın sistem kuramına en önemli katkısı, toplumsal sistemleri çözümlemesidir. Bu değerlendirmede, Luhmann'ın toplumsal sistem çözümlemesi açısından merkezi önemi olan üç kavramı betimliyoruz: sistem ve çevre arasındaki farklılık, kendini yeniden üretme [*autopoiesis*] ve farklılaşma. Kısaca, bu kuram, toplumsal sistemlerin, kendilerini kuşatan çevreden kendilerini farklılaştırdıklarında kendilerini var ettiklerini ileri sürer.

Sistem ve Çevre

Luhmann'ın bir sistemle ne demek istediğinin anlaşılmasının anahtarı bir sistem ile çevresi arasındaki ayrımda bulunabilir. Her sistem, bir çevre içinde yer alır ve bir sistem, çevresinden bir sınırla ayrılır. Bir sınır örneği, bir insan bedeni ile onun etrafındaki dünya arasındaki ayrımdır. İnsan bedeni, başka şeyler arasında öteki insanları ve nesneleri içeren bir çevrede yer alan bir sistemdir. Başka bir sınır örneği, Birleşik Devletler gibi bir ulus devlet ile onun ilişkisi olan etraftaki ulus devletler arasındaki ayrımdır. Birleşik Devletler sistemdir ve diğer ulusların toplamı bu sistem için çevredir.

Luhmann'ın sistem tanımının merkezinde *karmaşıklık* kavramı bulunur. Dünyanın karmaşık olması, eylem ve etkileşim için sayısız hesaplanamaz olasılıklarla dolu olması demektir. Aslında dünya, o kadar karmaşıktır ki insanlar, karmaşıklığı yönetmenin yollarını bulmadıkça dünya tarafından yenilgiye uğratılacaklardır. Bunları dikkate alan Luhmann, sistemlerin, daha özel olarak toplumsal sistemlerin, dünyanın karmaşıklığını azaltabildiklerinde ortaya çıktıklarını söyler. Karmaşıklığın azaltılması –dünyanın olduğundan daha basit hale getirilmesi– bir sistem ile çevresi arasında ayrım yaratır. Sistem her zaman çevresinden daha az karmaşıktır. Başka bir anlatımla, sistem, sınırlar koyarak, çevrenin parçalarını ihmal ederek çevrede kendisi için eşsiz bir mekân biçimlendirir. Örneğin, Birleşik devletler gibi bir ülke, Çin gibi bir ulusun dış politikasıyla ilgilenebileceği halde Çin'de sanatın yapılma ve üretilme biçimiyle zorunlu olarak ilgilenmez. Birleşik Devletler, çevrenin diğer özellikleri (sanat üretimi) üzerinde değil bazı yönleri üzerinde odaklanarak (dış politika) çevrenin karmaşıklığını azaltır.

Luhmann'ın bu konuyla başka bir ilgilenme biçimi şöyledir; sistem, kendileriyle ilişki kuracağı, çevrenin öğelerini seçer. Sistem, sanat üretimi alanıyla değil Çin dış politikasıyla etkileşim kurmayı seçebilir. Sistem böyle yaparak sınırlarını ve hudutlarını tanımlar. Bu tür seçimin, sistem için sonuçları vardır. Sistem, çevrenin bazı kısımlarını ihmal ederek kendisini *riske* atabilir (1986/1989, 1991). Sistemin ihmal ettiği çevrede olaylar meydana gelebilir ve bu durum daha sonra onun işlevselliğini tehlikeye atabilir. Bunların ışığında şu durumun da açıklığa kavuşması gerekir; sistem çevresel risklere duyarlıdır ve riskler, tehdit haline çok fazla geldiğinde bir sistem onları farkedebilir. Evrimci dili kullanmak gerekirse, bir sistem, çevresindeki değişimlere uyum sağlayabilir.

Kendini Yeniden Üretme [*Autopoiesis*]

Luhmann en çok kendini yeniden üretme hakkındaki düşüncesiyle bilinir. Bu kavramı, biyolog olan Humberto Maturana ve Francisco Verela'dan (1980) alır. Kendini yeniden üretme (*autopoiesis*)[13] kavramı, biyolojik hücrelerden bütün dünya sistemine kadar çeşitli sistemlere işaret edecek şekilde kullanılmıştır ve Luhmann onu, diğerleri arasında ekonomi (1988), siyasal sistem, hukuksal sistem (1993), bilimsel sistem (1990) ve bürokrasilere işaret etmek için kullanır. Kelime, klasik Yunancadan türetilmiştir: "poesis", yapma eylemine işaret eder ve "auto", kendiliğe işaret eder. Bu bakımdan kendini yeniden üretme, sistemlerin, kendilerini oluşturmaları veya daha geniş açıdan, kendilerini yaratmaları veya kendilerini düzenlemeleri anlamına gelir. Bir sistemin dışında, sistemin gelişimini ve evrimini belirleyen bir süperoluşum yoktur. Başka bir anlatımla sistem, en sonunda, kendi düzenlenişinden ve gelişiminden sorumludur. Önceki tartışmada sistemlerin, kendilerini yeniden üretici olmalarının en temel biçimini betimledik. Sistemler, kendileri ile çevre arasında bir ayrım oluşturdukları zaman var olurlar. Gerçekte sistem, kendisi ile dünyanın geri kalanı arasında bir sınır çizdiği zaman kendisini yaratır.

Kendini yeniden üretme üzerinde Luhmann'ın odaklanması, toplumsal sistemlerin birtakım ilişkili özelliklerine işaret eder. Kendilerini oluşturan varlıklar olarak sistemler *kendilerine başvurur*lar (Esposito, 1996). Bunu başka bir ifade etme biçimi, sistemlerin kendi kendilerini gözetledikleri şeklindedir; sistemler, geri bildirim mekanizmaları temelinde işlerler. Sistem, yapılar yaratır ve daha sonra sistem sürekli kendisini ve kendi yapılarını "çek eder", böylece onların uygun bir şekilde işlediklerinden emin olur. Harold Garfinkel (Bölüm 10) ve Anthony Giddens (Bölüm 13) gibi diğer kuramcılar kendini gözetleme özelliğini, *düşünümsellik* olarak adlandırırlar. Böylece sistemler, yapılar yaratırlar ve yapıları gözetleyebilmelerini sağlayan mekanizmalar geliştirirler. Ayrıca Luhmann, sistemlerin, sistemleri oluşturan *öğeler*i yarattıklarını söyler. Öğeler, bir sistemin yapı taşlarıdır. Örneğin, birçok toplumsal sistem, din ve siyaset gibi kurumları birbirinden ayırır. Bu kurumlar, çeşitli öğelerden oluşur. Dinsel kurumlarda öğeler, kutsal nesneler, ritüeller ve inanç sistemleri gibi şeyleri içerir. Bu öğelerin her biri, dinsel kurumun sürekli varoluşu için gereklidir.

Son olarak Luhmann, kendini üreten sistemlerin kapalı sistemler olduklarını söyler. Bu, bir sistem ile çevresi arasında doğrudan bir bağlantının olmaması demektir. Bunun yerine, bir sistem, çevreyi temsil edişleriyle ilgilenir. Bu zor bir fikirmiş gibi göründüğü halde sistem kuramı hakkında şimdiye kadar söylediklerimizin bir uzantısından daha fazlası değildir. Sistemler her zaman kendi çevrelerinden daha az karmaşıklardır. Bununla birlikte karmaşıklığın basitleştirilmesi, sistemde bulunmayabilir. Bir sistemin çevresinden daha basit hale gelmesi tam anlamıyla gerçekleşmeyebilir. Bunun yerine, basitleştirmenin elde edilmesini sağlayan bir tür mekanizmanın olması gerekir. Toplumsal sistemlerden bahsederken çevrelerin daha az karmaşık olmasını sağlayan mekanizmalar, temsilsel veya iletişimsel mekanizmalardır. Kelimeler, imgeler, düşünceler, diyagramlar, semboller vesaire içinde sistem, başka türlü aşırı karmaşık bir çevreyi, kendisi için yeniden-temsil eder veya farklı bir şekilde temsil eder. Kısaca sistem, çevrenin veya çevrede kendisi açısından önemli olan şeyin basitleştirilmiş bir resmini yaptığında kendisini var eder.

13 Bu kavramın önemi konusunda bkz. Zinn (2007b) ve K. Bailey (1998).

Tüm bunların önemli noktası, sadece, sistemin kendi yapılarını ve öğelerini oluşturması değildir. Buna ek olarak, autopoesis, sistemin sürekli kendisini üretmesi ve yeniden üretmesi anlamına gelir. Luhmann'ı, Parsons gibi önceki yapısal-işlevsel araştırmacılardan ayıran şey budur. İlk işlevselciler, toplumsal yapıların varlığını garantiye aldılar; belirli türden yapılar, evrenseldir ve her yerde bulunur. Ancak Luhmann, kendini yeniden üreten sistemin, oluşumunun asla verili olmadığını ve asla garanti olmadığını ileri sürer. Onun sürekli yaratılması gerekir. Bu, toplumsal yaşamın, üyelerinin süregiden bir başarımı olduğu şeklindeki etnometodolojik fikre (bkz. Bölüm 10) çok benzer. İnsanlar ve daha geniş bir ölçekte toplumsal sistemler sürekli olarak eylemleriyle ve etkileşimleriyle içinde yaşadıkları yapıları oluştururlar. Bir taraftan, bu durum, toplumsal sistemin yaratılmasının olağandışı olduğu anlamına gelir hatta Luhmann olasılık dışı başarımı öne sürer. Diğer taraftan, bu durum, toplumsal sistemlerin aynı zamanda uyumcu olmaları demektir. Toplumsal sistemler her zaman kendi yapılarını ve öğelerini oluşturdukları için bu öğelerin değişimlere ve çevrenin gerekliliklerine cevap vermelerini tekrar sağlayabilirler.

Farklılaşma

Buraya kadara söylediklerimizden, farklılaşmanın Luhmann'ın sistem kuramı için kilit bir kavram olduğuna açıklık getirdik. Luhmann, farklılaşmanın, modern toplum için ilkesel bir özellik olduğunu ileri sürer. Farklılaşma, bir sistemin, çevresinin karmaşıklığının üstesinden gelmesinin aracıdır (Rasch, 2000; Vanderstraeten, 2005). Luhmann, farklılaşmayı "bir sistem içinde sistem ile çevresi arasındaki farklılığın tekrarlanması" olarak tanımlar (Luhmann, 1982:230). Sistem, kendisi ile çevresi arasındaki farklılığı betimleyebildiğinde var olur ve daha sonra kendisini bu ayrım etrafında düzenler. Amacımız açısından farklılaşmanın, sistemin ayrımlar yapmasının aracı olan sürece işaret ettiğini söyleyebiliriz.

Luhmann'ın kuramında iki tür ayrım, iki genel ayrım biçimi vardır. Birincisi, sistem ile çevresi arasındaki ayrımdır. İkincisi, bir sistemin kendi içinde yaptığı ayrımlar, içsel ayrımlardır. Başka bir anlatımla bir sistem kendisini çevreden farklılaştırdığında alt sistemler geliştirmeye başlar. Zaman içinde sistemler artarak karmaşık hale gelebilir, bunun anlamı sistemlerin giderek artan içsel ayrımlar tarafında karakterize edilmeleridir. İçsel karmaşıklıktaki bu artış bir sistemi son derece zengin ve devingen hale getirir.

Luhmann'ın toplum kuramının muhtemelen en pratik yönü, farklı içsel farklılaşma biçimlerini betimlemesidir. Toplumsal sistemlerin bölümlere ayrılmasının ve örgütlenmesinin en az dört biçimi vardır –bölümlenme, tabakalaşma, merkez-çevre ve işlevsel farklılaşma.

Bölünmeye Dayalı Farklılaşma

Bölümlenmeye dayalı farklılaşma, sistemin parçalarını, özdeş işlevleri yerine getirme gereksinimi temelinde tekrar tekrar ayırır. Örneğin, otomobil üreticimiz, birçok farklı yerde araba üretimine yönelik işlevsel olarak benzer fabrikalara sahiptir. Her yer büyük ölçüde aynı biçimde düzenlenir; her biri aynı yapıya sahiptir ve aynı işlevi —arabalar üretmek— yerine getirir.

Tabakalaşmaya Dayalı Farklılaşma

Tabakalaşmaya dayalı farklılaşma, hiyerarşi olarak kavranan bir sistem içindeki kademe veya statüye göre dikey bir farklılaşmadır. Her kademe, sistem içinde özel ve farklı bir işlev yerine getirir. Otomobil firmasında farklı kademeler buluruz. Örneğin yeni uluslararası ilişkiler bölümünün yöneticisi, o bölümün hiyerarşisi içinde en üst kademeyi işgal eder. Yönetici, o bölümün çalışmalarını yönlendirmek için iktidar kullanma işlevine sahiptir. Bölüm içinde çeşitli alt-kademe çalışanlar çeşitli spesifik işlevlerin (örneğin kelime işleme) üstesinden gelirler.

Merkez-Çevre Farklılaşması

Üçüncü tip farklılaşma olan *merkez-çevre farklılaşması*, bölümlenmeye ve tabakalaşmaya dayalı farklılaşma arasındaki bir bağlantıdır. Merkez-çevre farklılaşması, çevredeki öğelerle merkezdeki öğeler arasındaki ilişkilerin işbirliği içinde olmasını sağlayan, sistem içindeki bir bileşene işaret eder. Örneğin, bazı otomobil firmaları başka ülkelerde fabrikalar kurmuşlardır; yine de çevredeki fabrikaları idare eden ve bir ölçüde denetleyen şirket yönetimi merkezde kalır.

İşlevsel Sistemlerin Farklılaşması

İşlevsel farklılaşma en karmaşık farklılaşma biçimi ve modern topluma egemen olan biçimdir. Bir sistem içinde her işlev, belirli bir birime yüklenir. Örneğin, bir otomobil üreticisinin üretim, yönetim, muhasebe, planlama ve personel gibi işlevsel olarak farklılaşmış bölümleri vardır.

İşlevsel farklılaşma, tabakalaşmaya dayalı farklılaşmadan daha esnektir fakat eğer bir sistem işlevini yerine getirmeyi başaramazsa bütün sistem hayatta kalmada büyük sıkıntı çekecektir.[7] Bununla birlikte, her birim kendi işlevini yerine getirdiği sürece farklı birimler üst düzeyde bir bağımsızlık elde edebilirler. Gerçekte işlevsel olarak farklılaşmış sistemler, karşılıklı bağımlılığın ve bağımsızlığın kompleks bir karışımıdır. Örneğin, planlama bölümü, ekonomik veriler için muhasebe bölümüne bağımlıdır, rakamlar yanlışsız olduğu sürece muhasebecilerin verileri tam olarak nasıl ürettikleri planlama bölümünün umurunda olmayabilir.

Burada farklılaşma biçimleri arasında daha ileri bir farklılık kendini gösterir. Bölümlenmeye dayalı farklılaşma durumunda bir bölümün işlevini yerine getirmeyi başaramaması (örneğin otomobil üreten fabrikalardan biri, grev nedeniyle araba üretemez) sistemi tehdit etmez. Bununla birlikte, işlevsel farklılaşma gibi daha karmaşık farklılaşma biçimlerinin olduğu durumlarda başarısızlık, toplumsal sistem için bir soruna neden olacak, muhtemelen toplumsal sistemin çöküşüne yol açacaktır. Bir taraftan, karmaşıklığın çoğalması, bir sistemin çevresiyle baş etme yeteneklerini artırır. Diğer taraftan, eğer bir işlev tam anlamıyla yerine getirilmezse karmaşıklık, bir sistemin çöküş riskini artırır. Çoğu durumda bu artan kırılganlık, farklı alt sistemler arasında olası ilişkilerdeki artışın zorunlu bir bedelidir. Alt sistemler arasında olası ilişkilerin daha fazla türünün olması, çevredeki değişimlere yönelik yapısal yanıt seçmede kullanılacak daha fazla çeşitliliğin olması demektir.

Çatışma Kuramı

Çatışma kuramı, en azından kısmen, yapısal işlevselciliğe tepki olarak ve daha önce tartışılan birçok eleştirinin bir sonucu olarak meydana gelen bir gelişme olarak görülebilir. Bununla birlikte, çatışma kuramının, Marxçı ve Weberci kuram ve Simmel'in toplumsal çatışma hakkındaki eseri gibi çeşitli başka kökleri olduğu belirtilmelidir (Sanderson, 2007; J. Turner, 2005). Çatışma kuramı 1950'lerde ve 1960'larda yapısal işlevselciliğe bir alternatif oldu ancak çeşitli yeni Marxçı kuramlar (bkz. Bölüm 8) onun yerini aldı. Aslında çatışma kuramının ilk önemli katkılarından biri, sosyolojide geniş bir izleyici kitlesi çeken kuramlar olan, Marx'ın eserlerine daha sadık kuramlar için altyapı hazırlama biçimiydi. Çatışma kuramının temel sorunu, kendisini yapısal-işlevselci köklerden ayırmada asla yeterince başarılı olamamasıdır. Bu kuram, toplumun hakiki bir eleştirel kuramından daha çok, yapısal işlevselciliğin baş aşağı dönmüş bir türüydü.

Ralf Dahrendorf'un Eseri

Çatışma kuramcıları işlevselciler gibi, toplumsal yapılar ve kurumların araştırılmasına yöneldiler. Bu kuram, çoğunlukla, yapısalcı görüşlerin çoğu zaman doğrudan karşıtları olan bir dizi iddiadan çok farklı değildi. Bu antitezi en iyi örneklendiren, çatışma kuramı ve işlevsel kuramın ilkelerini yan yana içinde bulunduran Ralf Dahrendorf'un eseridir (1958, 1959; ayrıca bkz. Strasser ve Nollman, 2005). İşlevselcilere göre toplum durağandır veya olsa olsa hareketli bir dengededir ancak, Dahrendorf'a ve çatışma kuramcılarına göre her toplum her noktada değişim sürecine tabidir. İşlevselciler toplumun düzenliliğini vurgularken çatışma kuramcıları toplumsal sistemin her noktasında ihtilaf ve çatışma görürler. İşlevselciler (veya en azından ilk dönem işlevselciler), toplumdaki her öğenin istikrara katkıda bulunduğunu savunurlar; çatışma kuramının taraftarları, birçok toplumsal öğenin, çözülme ve değişime katkıda bulunduğunu düşünürler.

İşlevselciler, toplumun, normlar, değerler ve ortak bir ahlakilik tarafından sıkıca bir arada tutulduğunu düşünmeye eğilimlidirler. Çatışma kuramcıları, toplumda hangi düzen olursa olsun bu düzenin, bazı üyelerin tepede olanlar tarafından zorlanmalarından kaynaklandığını düşünürler. İşlevselciler, paylaşılan toplumsal değerlerin yarattığı uyumluluk üzerinde odaklanırken, çatışma kuramcıları toplumda düzeni sürdürmede iktidarın önemini belirtirler.

Dahrendorf (1959, 1968), toplumun iki yüzü (çatışma ve uzlaşma) olduğunu ve sosyoloji kuramının bu nedenle iki parçaya, çatışma kuramı ve uzlaşma kuramına ayrılması gerektiğini ileri süren görüşün önemli bir taraftarıdır. Uzlaşma kuramcılarının, toplumdaki bütünleşmeyi incelemeleri gerekir ve çatışma kuramcılarının, çıkar çatışmalarını ve bu gerilimler karşısında toplumu bir arada tutan zorlamayı incelemeleri gerekir. Dahrendorf, birbirinin öngereksinimleri olan çatışma ve uzlaşmanın her ikisi de olmaksızın toplumun varolamayacağını fark etti. Bu nedenle, bir derece uzlaşma olmadan çatışma ortaya çıkmaz. Örneğin, aralarında bir temas olmadığı, çatışmanın bir temeli olarak işleyen bir ön bütünleşme olmadığı için Fransız ev kadınlarının Şilili satranç oyuncuları ile çatışmaları olası değildir. Tersine, çatışma, uzlaş-

maya ve bütünleşmeye yol açabilir. Birleşik Devletler ile Japonya arasında II. Dünya Savaşından sonra gelişen ittifak buna bir örnektir.

Uzlaşma ile çatışma arasındaki karşılıklı ilişkilere rağmen Dahrendorf, her iki süreci kuşatan tek bir sosyoloji kuramı geliştirme konusunda iyimser değildi: "Batı felsefesinin başından beri düşünürlerin kafasını karıştırmış olan bir konuda kuramın birleştirilmesinin mümkün olmaması en azından anlaşılabilir görünür" (1959:164). Tek bir kuramdan kaçınan Dahrendorf toplumun bir çatışma kuramını inşa etmeye koyuldu.[14]

Dahrendorf, yapısal işlevselcilikle başladı ve aşırı derecede ondan etkilendi. İşlevselci açısından toplumsal sistemin, gönüllü işbirliği veya genel uzlaşma veya her ikisi tarafından bir arada tutulduğunu belirtti. Bununla birlikte, çatışma (veya zorlama) kuramcısı açısından toplum, "zorlamaya dayanan sınırlandırma" yoluyla bir arada tutulur; böylece toplumdaki bazı konumlar diğer konumlar üzerinde iktidar ve otorite ile yetkilendirilir. Toplumsal yaşantının bu gerçeği, Dahrendorf'un, otoritenin farklılaşmış dağılımının "her durumda, sistematik toplumsal çatışmaların belirleyici etmeni olduğu" şeklindeki merkezi tezini geliştirmesine yol açtı (1959:165).

Otorite

Dahrendorf büyük toplumsal yapılar üzerinde yoğunlaştı.[15] Onun tezinin merkezinde, toplumdaki çeşitli konumların farklı ölçüde otoriteye sahip oldukları şeklindeki fikir vardır. Otorite, kişilerde değil konumlarda bulunur. Dahrendorf, sadece bu konumların yapısıyla değil aynı zamanda onlar arasındaki çatışmayla da ilgilendi: "Bu tür çatışmaların *yapısal* kökeninin, hükmetme veya boyun eğme beklentileri ile donatılan toplumsal rollerin düzenlenmesinde aranması gerekir" (1959: 165; italikler eklendi). Dahrendorf'a göre çatışmayı çözümlemenin ilk görevi, toplum içindeki çeşitli otorite rollerinin saptanmasıdır. Dahrendorf, otorite rolleri gibi büyük-ölçekli yapıların araştırılması lehinde deliller göstermeye ek olarak birey düzeyinde odaklananlara karşı çıktı. Bu tür bir yaklaşımı benimseyenlerin sosyolog olmadıklarını söyleyecek kadar ileri gitti.

Dahrendorf'un çözümlemesindeki anahtar öğe, konumlara yüklenen otoritedir. Otorite her zaman altta yer alma ve üstte yer almanın her ikisini ima eder. Otorite konumlarında bulunanların altta yer alanları denetlemeleri beklenir; yani bu konumlarda bulunanlar kendi psikolojik özellikleri nedeniyle değil etraflarında bulunanların beklentileri nedeniyle egemen olurlar. Otorite gibi bu beklentiler de insanlara değil konumlara yüklenir. Otorite genelleşmiş bir toplumsal fenomen değildir, toplum içinde denetime izin verilen alanların yanısıra denetime tabi olan kimseler bellidir. Son olarak, otorite meşru olduğu için baş eğmeyenlere karşı yaptırımlar uygulanabilir.

Otorite, Dahrendorf'un ilgilendiği kadarıyla sabit değildir çünkü otorite kişilerde değil konumlarda bulunur. Bu nedenle bir ortamda otoritesi olan bir kişi mutlaka başka bir ortamda bir otorite konumuna sahip değildir. Benzer şekilde, bir grup

14 Dahrendorf, çatışma ve zorlamayı "toplumun çirkin yüzü" olarak nitelendirdi (1959:164). Bunları "çirkin" olarak gören bir düşünürün çatışma ve zorlamanın yeterli bir kuramını geliştirebilip geliştiremeyeceği konusunda kafa yorabiliriz.

15 Başka bir eserinde Dahrendorf (1968) toplumsal olgular (örneğin konumlar ve roller) üzerinde odaklanmayı sürdürdü ancak bu tür bir yaklaşıma özgü olan şeyleştirmenin tehlikelerine yönelik açık bir ilgisi de oldu.

içinde altta yer alan bir kişi başka bir grup içinde üstte yer alabilir. Bu sonuç, Dahrendorf'un, toplumun, *zorunlu olarak eşgüdümlenmiş birlikler* dediği birtakım birimlerden oluştuğuna dair argümanından çıkar. Bunlar, otorite konumlarının bir hiyerarşisi tarafından denetlenen insanların birlikleri olarak görülebilir. Toplum, bu tür birliklerin birçoğunu kapsadığı için bir birey, birinde otoritesi olan bir konumda, diğerinde ise alta yer alan bir konumda bulunabilir.

Her birlik içinde otorite ikili yapıdadır; bu nedenle herhangi bir birlik içinde iki ve sadece iki çatışma grubu oluşabilir. Otorite konumunda bulunanlar ve alt konumdakiler, "özde ve yönelimde birbirine karşıt olan" belirli çıkarlara sahiptirler. Burada, Dahrendorf'un çatışma kuramında başka bir anahtar terimle –çıkarlar– karşılaşmaktayız. En tepedeki ve en alttaki grupları ortak çıkarlar tanımlar. Dahrendorf, çok psikolojik olduğu izlenimini veren bu çıkarların bile büyük-ölçekli fenomenler olduklarını sıkı bir şekilde düşünmeyi sürdürdü:

> Çatışma grupları ve grup çatışmalarının sosyolojik olarak çözümlenmesi amacıyla tanımlanmış *konumların* görevlilerinin eylemlerinin *yapısal olarak meydana getirilmiş* belirli yönelimleri olduğunu varsaymak gerekir. Eylemin bilinçli ("öznel") yönelimleriyle analoji kurma yoluyla bunları çıkarlar olarak betimlemek haklılaştırılabilir görünür. ... Toplumsal konumlarla ilişkili "nesnel" çıkarlar varsayımının *hiçbir psikolojik içerimi* veya *sonucu* yoktur; bu varsayım uygun sosyolojik çözümleme düzeyine aittir.
>
> (Dahrendorf, 1959:175; italikler eklendi)

Her birlik içinde alt konumdakiler statükoyu değiştirmeye çabalarken egemen konumdakiler onu sürdürmeye çabalar. Herhangi bir birlik içindeki çıkar çatışması en azından tüm zamanlarda gizildir, bu durum, otoritenin meşruluğunun *her zaman* tehlikede olması demektir. Üstte yer alanların ve altta yer alanların eyleme geçmeleri için bu çıkar çatışmasının illa bilinçli olması gerekmez. Üstte yer alanların veya altta yer alanların çıkarları, konumlara bağlanan beklentiler (roller) içinde yansıma bulmaları anlamında nesneldir. Bireyler, bu beklentilere uygun olarak eyleme geçmek için bu beklentileri içselleştirmek zorunda değillerdir hatta bu beklentilerin bilincinde değillerdir. Eğer bireyler belirli konumlarda bulunurlarsa beklenen tarzda davranacaklardır. Bireyler, üstte yer alanlar veya altta yer alanlar arasındaki çatışmaya katkıda bulundukları zaman rollerine "intibak" veya "uyum" sağlarlar. Dahrendorf, bu bilinçdışı rol beklentilerini *gizil çıkarlar* olarak adlandırır. *Açık çıkarlar*, bilinçli hale gelen gizil çıkarlardır. Dahrendorf, gizil ve açık çıkarlar arasındaki bağlantının çözümlenmesini, çatışma kuramının başlıca görevi olarak gördü. Ama yine de eyleyenlerin, çıkarlarına uygun davranmaları için bu çıkarlarının illa da bilincinde olmaları gerekmez.

Gruplar, Çatışma ve Değişim

Dahrendorf daha sonra üç genel grup tipini birbirinden ayırdı. Birincisi, *yarıgrup* veya "aynı rol çıkarlarına sahip olan konumlarda bulunanların toplamları"dır. (Dahrendorf, 1959:180). Bunlar, ikinci grup tipine katılmanın —çıkar grubu— temelleridir. Dahrendorf bu iki grubu şöyle betimler:

> Ortak davranış tarzları, büyük yarı-gruplardan devşirilen çıkar gruplarının özelliğidir. Çıkar grupları, bu sosyolojik terimin katı anlamında gruplardır ve grup çatışmalarının gerçek failleridir. Onların bir yapısı, bir örgütlenme biçimi, bir programı ve bir amacı ve üye elemanları vardır.
>
> (Dahrendorf, 1959:180)

Birçok çıkar grubunun tümünden *çatışma grupları* veya gerçekten grup çatışmalarına katılan gruplar ortaya çıkar.

Dahrendorf, yarı grupların, çıkar gruplarının ve çatışma gruplarının gizil veya açık çıkarları kavramlarının, toplumsal çatışmanın açıklanması için temel olduklarını düşündü. İdeal koşullar altında başka hiçbir değişkene gereksinim duyulmayacaktı. Bununla birlikte, koşullar asla ideal olmadığı için sürece birçok etmen karışır. Dahrendorf, yeterli personel gibi teknik koşullardan, genel siyasal iklim gibi siyasal koşullardan ve iletişim bağlantılarının varolması gibi toplumsal koşullardan söz etti. Dahrendorf için önemli olan başka bir toplumsal koşul, insanların yarı gruba katılma biçimiydi. Eğer gruba katılma rastgele olursa ve tesadüfen belirlenirse, bir çıkar grubunun ve nihayetinde bir çatışma grubunun doğmasının muhtemel olduğunu düşündü. Marx'ın tersine Dahrendorf, insanların tesadüfen katıldığı için *lümpen proletarya*nın[16] en nihayetinde bir çatışma grubu oluşturacağını düşünmedi. Bununla birlikte, yarı gruba katılma yapısal olarak belirlenirken bu gruplar, çıkar gruplarına bazı durumlarda da çatışma gruplarına katılmanın verimli bir zeminini sağlar.

Dahrendorf'un çatışma kuramının son yönü, çatışmanın değişimle ilişkisidir. Burada Dahrendorf, Lewis Coser'ın statükonun devam etmesinde çatışmanın işlevleri üzerinde odaklanan eserinin (bkz. bir sonraki kısım) önemini kabul etti. Bununla birlikte Dahrendorf, çatışmanın muhafazakâr işlevinin, toplumsal gerçekliğin sadece bir parçası olduğunu, çatışmanın da değişim ve gelişime yol açtığını düşündü.

Kısaca Dahrendorf, çatışma gruplarının ortaya çıkar çıkmaz, toplumsal yapıda değişime yol açan eyleme giriştiklerini savundu. Çatışma yoğun olduğunda meydana gelen değişim radikaldir. Çatışmaya şiddet eşlik ettiğinde yapısal değişim birdenbire olacaktır. Çatışmanın doğası ne olursa olsun, sosyologların, çatışma ile statüko arasındaki ilişkinin yanısıra çatışma ile değişim arasındaki ilişkiyi dikkate almaları gerekir.

Başlıca Eleştiriler ve Bunların Üstesinden Gelme Çabaları

Çatışma kuramı çeşitli nedenlerle eleştirilmiştir. Örneğin, yapısal işlevselcilik, çatışma ve değişimi ihmal etmesi nedeniyle eleştirilirken çatışma kuramına, düzen ve istikrarı ihmal etmesi nedeniyle saldırılmıştır. İşlevselcilik, muhafazakâr ideolojisi nedeniyle eleştirilirken çatışma kuramı, ideolojik olarak radikal olması nedeniyle de eleştirilmiştir. Yapısal işlevselcilikle karşılaştırıldığında çatışma kuramı oldukça azgelişmiştir. Çatışma kuramının, işlevselcilik kadar gelişkin olmamasının muhtemel nedeni daha fazla türetilmiş bir kuram olmasıdır.

Dahrendorf'un çatışma kuramı, Dahrendorf'un (1968) kendisinin bazı eleştirel

16 Bu, ekonomik sistemin en altında yer alan, hatta proletaryanın bile altında yer alan insan kitlesi için Marx'ın kullandığı terimidir.

düşüncelerini de kapsayan birtakım eleştirel çözümlemelere (örneğin, Hazelrigg, 1972; J. Turner, 1973; Weingart, 1969) maruz kalmıştır. Birincisi, Dahrendorf'un modeli, Marx'ın fikirlerinin, kendi iddia ettiği kadar açık bir yansıması değildir. İkincisi, belirtildiği gibi çatışma kuramının, Marxçı kuramla olandan daha fazla yapısal işlevselcilikle ortak özelliği vardır. Dahrendorf'un sistemler (zorunlu olarak eşgüdümlenmiş birlikler), konumlar ve roller gibi konular üzerindeki vurgusu, onu doğrudan yapısal işlevselciliğe bağlar. Sonuçta, onun kuramı, yapısal işlevselciliğin sıkıntısını çektiğiyle aynı olan birçok yetersizliğin sıkıntısını çeker. Örneğin, çatışmanın, meşru sistemlerden gizemli bir şekilde ortaya çıktığı görülür (tam da yapısal işlevselcilik içinde olduğu gibi). Üstelik çatışma kuramının, yapısal işlevselciliğin sıkıntısını çektiği birçok aynı kavramsal ve mantıksal sorunun (örneğin, muğlâk kavramlar, totolojiler) sıkıntısını çektiği görülür (J. Turner, 1975, 1982). Son olarak, yapısal işlevselcilik gibi çatışma kuramı da neredeyse tümüyle makroskobiktir ve sonuç olarak birey düşüncesi ve anlamamıza çok az katkı sağlar.

Hem işlevselcilik hem de Dahrendorf'un çatışma kuramı yetersizdir çünkü her biri, toplumsal yaşantının sadece bir *kısmını* açıklamada yararlıdır. Sosyoloji, çatışmayı olduğu kadar düzeni, değişimi olduğu kadar yapıyı açıklayabilmek zorundadır. Bu durum, çatışma kuramı ve işlevsel kuramı bağdaştırmaya yönelik bazı çabaları güdüledi. Hiçbiri bütün olarak tatmin edici olmadığı halde, bu çabalar, görüş birliği ve ihtilafın *her ikisini* açıklayan bir kurama gereksinim duyulduğu konusunda sosyologlar arasında en azından bir derece anlaşma olduğunu ortaya koyar. Yine de, tüm kuramcılar bu çatışan bakış açılarını bağdaştırmaya çabalamaz. Örneğin Dahrendorf bunları, duruma göre kullanılacak alternatif bakış açıları olarak gördü. Dahrendorf'a göre, çatışmayla ilgilendiğimizde çatışma kuramını kullanmalıyız; düzeni incelemeyi arzu ettiğimizde işlevselci bir bakış açısı benimsemeliyiz. Bu görüş tatmin edici görünmez çünkü çatışma ve düzeni *eşzamanlı olarak* ele almamıza olanak sağlayan kuramsal bir bakış açısına güçlü bir gereksinim vardır.

Çatışma kuramı ve yapısal işlevselciliğe yöneltilen eleştirilerin yanısıra her birinin doğasındaki sınırlamalar, iki kuramı bağdaştırma veya bütünleştirme yoluyla sorunların üstesinden gelmeyi amaçlayan birçok çabaya yol açtı (K. Bailey, 1997; Chapin, 1994; Himes, 1966; van den Berghe, 1963). İki kuramın bir tür bileşiminin, yalnızca herhangi birinden daha güçlü olacağı varsayıldı. Bu çalışmaların en iyi bilineni, Lewis Coser'ın *Toplumsal Çatışmanın İşlevleri*'ydi (*The Functions of Social Conflict*) (1956).

Toplumsal çatışmanın işlevleri üzerine ilk özgün çalışmayı Georg Simmel yaptı fakat çatışmanın, gevşek yapılaşmış bir grubun kuvvetlenmesine hizmet edebileceğini savunan Coser geliştirdi (Delaney, 2005a; Jaworski, 1991). Bütünlüğünün bozulduğu görülen bir toplumda başka bir toplum ile çatışma bütünleştirici çekirdeği onarabilir. İsrailli Yahudilerin uyumluluğu, en azından kısmen, Orta Doğu'daki Arap uluslar ile uzun süren çatışmaya bağlanabilir. Çatışmanın olası sonucu, İsrail toplumunda altta yatan gerilimleri de pekala azdırabilir. Bir toplumu kuvvetlendirmenin bir faili olarak çatışma, hiçbir düşman yokken düşman inşa etmeye veya etkisiz bir düşmana karşı husumet körüklemeye çabalayabilecek olan propagandacıların uzun zamandır farkında oldukları bir fikirdir.

Bir grupla çatışma, diğer gruplarla bir dizi ittifaka yol açarak uyumluluğun üretilmesine hizmet edebilir. Örneğin, İsrail'in Araplarla çatışması, Birleşik Devletler ile İsrail arasında bir ittifaka yol açtı. İsrail-Arap çatışmasını azaltmak, İsrail ile Birleşik Devletler arasındaki bağları zayıflatabilir.

Çatışma bir toplum içinde normalde yalıtılmış bazı bireyleri aktif bir role getirebilir. Vietnam Savaşı'yla ilgili protestolar, birçok genç insanı Amerikan siyasal yaşamında ilk defa faal roler almak için harekete geçirdi. O çatışmanın sona ermesiyle birlikte Amerikan gençliği arasında grupla oldukça kayıtsız bir ruh tekrar ortaya çıktı.

Çatışma bir iletişim işlevi olarak da hizmet eder. Çatışmadan önce gruplar hasımlarının pozisyonlarından emin olmayabilirler ancak, çatışmanın bir sonucu olarak grupların birbirlerine karşı pozisyonları ve aralarındaki sınırlar çoğunlukla belirginleşir. Bu nedenle bireyler, hasımlarıyla ilişkilerinde uygun bir eylem sürecini daha iyi kararlaştırabilirler. Yine çatışma, tarafların kendi görece güçleri hakkında daha iyi bir fikir sahibi olmalarına olanak sağlar ve yakınlaşma veya barışçıl uyuşma olanağını pekala artırabilir.

Kuramsal bir bakış açısından, toplumsal çatışmanın işlevlerine bakma yoluyla işlevselcilik ile çatışma kuramını bütünleştirmek mümkündür. Buna rağmen, çatışmanın bozuk işlevleri de vardır.

Birtakım kuramcılar çatışma kuramı ile yapısal işlevselciliği bütünleştirmeye çabaladıkları halde diğerleri çatışma kuramının (veya yapısal işlevselciliğin) hiçbir kısmını istemediler. Örneğin Marxist André Gunder Frank (1966/1974), çatışma kuramını, Marxist kuramın yetersiz bir biçimini temsil ettiği için reddetti. Çatışma kuramı bazı Marxist öğelere sahip olmasına karşın Marx'ın orijinal kuramının hakiki mirasçısı değildir. Gelecek bölümde daha meşru mirasçılar olan bir dizi kuramı inceleyeceğiz. Ancak bunu yapmadan önce çatışma kuramının daha başarılı bir bütünleştirici tipini ele almamız gerekir.

Daha Bütünleştirici Bir Çatışma Kuramı

Randall Collins'in *Çatışma Sosyolojisi* (*Conflict Sociology*) (1975; Rossel ve Collins, 2001), Dahrendorf ve başkalarının makro çatışma kuramından daha çok mikro-yönelimli bir doğrultuda hareket etti. Collins ilk eserleri hakkında şunları söyler; "Çatışma kuramına kendi katkım... bu makro düzey kuramlara bir mikro düzey eklemekti. Ben özellikle tabakalaşma ve örgütlenmenin günlük yaşamın etkileşimleri içinde temellendiğini göstermeye çabaladım" (1990:72).[17]

Collins, çatışma üzerinde odaklanmasının ideolojik olmadığını açıklığa kavuşturdu; yani çatışmanın ya iyi ya da kötü olduğu şeklinde siyasal bir görüş ile başlamadı. Daha doğrusu, toplumsal yaşam içinde çatışmanın merkezi bir —belki de *tek*— süreci olan gerçekçi zemin üzerinde bir odaklanma olarak çatışmayı seçtiğini ileri sürdü.

Çatışmayı, toplumsal düzeyde başlatan ve bu düzeyde kalanların tersine Collins, çatışmaya birey bakış açısından yaklaştı çünkü Collins'in kuramsal kökenleri, fenomenoloji ve etnometodolojide bulunur. Collins, birey-düzeyindeki ve küçük-ölçekli kuramları tercih etmesine karşın, "sosyolojinin sadece mikro düzeyde başarılı olamayacağı"nın (1975: 11) farkındaydı; çatışma kuramı toplumsal düzeyde çözümleme

17 Collins, çatışma kuramının diğer sosyoloji kuramlarından daha fazla ampirik araştırma bulguların bütünleştirilmesine açık olduğu üzerinde de durdu.

olmadan yapamaz. Bununla birlikte, çoğu çatışma kuramcısı, toplumsal yapıların, eyleyenin dışında ve onun üzerinde zorlayıcı olduğuna inandığı halde Collins, toplumsal yapıları, bu yapıları inşa eden ve etkileşim biçimleri bu yapıların özünü oluşturan eyleyenlerden ayrılamaz olarak görme eğilimindeydi. Collins, toplumsal yapıları, dışsal ve zorlayıcı varlıklar olmaktan çok etkileşim biçimleri olarak gördü. Üstelik çoğu çatışma kuramcısı, eyleyeni dış güçler tarafından kısıtlanmış olarak gördüğü halde Collins, eyleyenin daima toplumsal örgütlenmeyi oluşturduğunu ve yeniden oluşturduğunu kabul etti.

Collins, Marxçı kuramı, çatışma kuramının "başlangıç noktası" olarak gördü ancak ona göre Marxçı kuram sorunlarla doluydu. Bir kere, onu (yapısal işlevselcilik gibi), kaçınmaya çabaladığı bir özellik olan aşırı ideolojik olarak gördü. Ayrıca, Marx'ın yönelimini, ekonomik alanla ilgili bir çözümlemeye indirgenebilir olarak görmeye eğilimliydi ancak bu Marx'ın kuramının dayanaksız bir eleştirisiydi. Gerçekte Collins, Marx'a sık sık başvurduğu halde onun çatışma kuramı görece çok az Marxçı etki gösterir. Collins'in kuramı, Weber, Durkheim ve hepsinden öte fenomenoloji ve etnometodolojiden çok daha fazla etkilendi.

Toplumsal Tabakalaşma

Collins, "refah, siyaset, kariyer, aileler, kulüpler, topluluklar, yaşam tarzları"nı (1975:49) kapsayan, yaşantının çok fazla özelliğine temas eden bir kurum olduğu için toplumsal tabakalaşma üzerinde odaklandı. Büyük tabakalaşma kuramları Collins'in görüşü açısından "kusurlar"dır. Collins, Marxçı kuramı, "çok nedenli bir dünyanın tek nedenli bir açıklanışı" olarak eleştirdi (R. Collins, 1975:49). Weber'in kuramını, kendisi aracılığıyla iki büyük kuramın özelliklerinin görüleceği bir "antisistem"den çok fazlası olarak görmedi. Weber'in eserinin Collins'e bazı yararları vardı ancak "fenomenolojik sosyolojinin, günlük yaşamın gözlenebilenleri içinde tüm kavramları temellendirme çabası" (R. Collins, 1975:53) onun için en önemlisiydi çünkü toplumsal tabakalaşma araştırmasında onun başlıca odak noktası, büyük-ölçek değil küçük-ölçekti. Onun görüşü açısından toplumsal tabakalaşma, tüm diğer toplumsal yapılar gibi günlük yaşam içinde birbirleriyle kalıplaşmış biçimler içinde karşılaşan insanlara indirgenebilir.

Collins, tabakalaşmanın mikro sosyolojisine en üst düzeyde bağlı olmasına karşın kendi çalışmasının destekleyici unsurları olarak Marx'ın ve Weber'in büyük-ölçekli kuramlarıyla başladı (onlar hakkında bazı çekinceleri olduğu halde). "Belirli değişikliklerle tabakalaşmayla ilgili bir çatışma kuramının temelini oluşturduğu"nu düşünerek Marxçı ilkelerle başladı (R. Collins, 1975:58).

Birincisi, Collins'e göre Marx'ın görüşü, modern toplumda hayat kazanmaya dâhil olan maddi koşulların, kişinin yaşam biçiminin başlıca belirleyicileri olduğu şeklindeydi. Marx'a göre hayat kazanmanın temeli bir kişinin özel mülkiyetle ilişkisidir. Mülkiyete sahip olanlar veya onu denetleyenler, böyle olmayanlardan ve üretim araçlarına erişmek için emek sürelerini satmak zorunda kalanlardan çok daha tatmin edici bir biçimde hayatlarını kazanabilirler.

İkincisi, Marxist bir bakış açısından, maddi koşullar bireylerin sadece nasıl hayat kazandıklarını değil aynı zamanda farklı toplumsal sınıflarda toplumsal grupların doğasını da etkiler. Hâkim toplumsal sınıf, çapraşık iletişim ağlarıyla birbirine

bağlanmış daha uyumlu toplumsal grupları, altta yer alan toplumsal sınıftan daha başarılı başarılı bir şekilde şekilde geliştirebilir.

Son olarak Collins, Marx'ın, kültürel sisteme erişimleri ve onun üzerindeki denetimleri açısından toplumsal sınıflar arasında büyük farklılıklar olduğuna da dikkat çektiğini öne sürdü. Yani üst toplumsal sınıflar çoğu zaman alt toplumsal sınıflara dayatabildikleri son derece anlaşılır ve ayrıntılandırılmış sembol sistemleri ve ideolojik sistemler geliştirebilirler. Alt toplumsal sınıflar muhtemelen birçoğu kendilerine iktidardakiler tarafından dayatılan daha az-gelişmiş sembol sistemlerine sahiptirler.

Collins, Weber'in çalışmasını, Marx'ın tabakalaşma kuramı içinde sürdürdüğünü ve onu daha fazla geliştirdiğini düşünür. Bir kere, Weber'in, çok yönlü bir tabakalaşma sistemine yol açan farklı çatışma biçimlerinin (örneğin sınıf, statü ve iktidar) varlığını kabul ettiği söylenir. Ayrıca Weber, Collins'in hâlâ başka bir çıkar çatışması alanı olarak gördüğü, örgütler kuramını son derece geliştirdi. Collins'e göre Weber, dikkati ekonomi (üretim araçları) üzerindeki çatışmadan devlet üzerindeki çatışmaya kaydıran, şiddet araçlarını denetleyen faillik olarak devlet üzerine vurgusu nedeniyle de önemliydi. Son olarak, Collins, duygusal ürünlerin özellikle dinin toplumsal alanını anlayışı nedeniyle Weber'i takdir etti. Bu alanda açık bir şekilde çatışma meydana gelebilir ve bu duygusal ürünler diğer ürünler gibi toplumsal çatışmada silah olarak kullanılabilir.

Tabakalaşmayla İlgili Bir Çatışma Kuramı Bu arkaplan ile birlikte Collins, tabakalaşmayı çatışma açısından inceleyen yaklaşımına yöneldi, bu yaklaşımın fenomenolojik ve etnometodolojik kuramlarla Marxçı veya Weberci kuramla olandan daha fazla ortak özellikleri vardı. Collins birkaç varsayım ile başladı. İnsanların, doğaları gereği sosyal olabilecekleri ancak özellikle toplumsal ilişkilerinde çatışma-eğilimli oldukları kabul edilir. Çatışmanın toplumsal ilişkilerde meydana gelmesi olasıdır çünkü bir etkileşim ortamında bir kişi veya birçok insan "şiddete dayalı zorlama"yı kullanabilir. Collins, insanların "öznel statü"lerini en üst düzeye çıkarmaya çabaladıklarını ve bunu yapabilme yeteneklerinin ilgilendikleri kimselerin kaynaklarının yanısıra kendi kaynaklarına bağlı olduğuna inandı. İnsanları çıkarcı olarak gördü; Collins'e göre bu nedenle, çıkar dizileri, doğaları gereği birbirine zıt olabileceği için çatışmalar olasıdır.

Tabakalaşmayı ele alan bu çatışma yaklaşımı üç temel ilkeye indirgenebilir. Birincisi, Collins, insanların kendilerinin inşa ettikleri öznel dünyalarda yaşadıklarına inandı. İkincisi, diğer insanların bir bireyin öznel deneyimini etkileme hatta denetleme gücü olabilir. Üçüncüsü, diğer insanlar kendilerine karşı çıkan bireyi çoğu zaman denetlemeye çalışırlar. Sonucun kişilerarası çatışma olması muhtemeldir.

Bu yaklaşım temelinde Collins, toplumsal tabakalaşmaya uyguladığı çatışma çözümlemesinin dört ilkesini geliştirdi ancak, bunların toplumsal yaşantının herhangi bir alanına uygulanabileceğine inandı. Birincisi, Collins, çatışma kuramının, soyut formülleştirmeler üzerinde odaklanmaktansa gerçek yaşam üzerinde odaklanması gerektiğine inandı. Bu inancın, Marxçı-tarzda çözümlemenin, yapısal işlevselciliğin soyutlamasına tercih edilişini yansıttığı görülür. Collins, insanları, eylemleri öz-çıkar tarafından harekete geçirilmiş insanları, çeşitli avantajlar elde etmeye yönelik manevralar olarak görülebilecek hayvanlar olarak düşünmemiz konusunda ısrarcı oldu. Buna

karşın, Collins, alışveriş ve rasyonel seçim kuramlarının tersine, insanları tümüyle rasyonel olarak görmedi. İnsanların, tatmin olmaya yönelik çabalarında duygusal çekiciliklerden kolayca etkilendiklerini kabul etti.

İkincisi, Collins, tabakalaşmayla ilgili bir çatışma kuramının, etkileşim üzerinde tesiri olan maddi düzenlemeleri incelemesi gerektiğine inandı. Eyleyenlerin, "fiziksel mekânlar, iletişim tarzı, silahların arzı, kamusal izlenim oluşturma araçları, aletler, mallar" (R. Collins, 1975:60) gibi maddi faktörlerden etkilenmeleri muhtemel olduğu halde tüm eyleyenler aynı biçimde etkilenmez. Farklı eyleyenlerin ellerinde bulundurdukları kaynaklar önemli bir değişkendir. Dikkate değer maddi kaynakları olan eyleyenler, bu maddi kısıtlamalara karşı direnebilirler hatta onları değiştirebilirler ancak, çok daha az kaynakları olanların düşüncelerini ve eylemlerini içinde bulundukları maddi ortamın belirlemesi olasıdır.

Üçüncüsü, Collins, bir eşitsizlik durumunda kaynakları kontrol eden grupların, kaynaklardan yoksun olanları sömürmeye çalışmalarının muhtemel olduğunu ileri sürdü. Collins, bu tür bir sömürünün, durumdan kazanç elde edenlerin bilinçli hesaplamalarını kapsaması gerekmediğini belirtecek kadar dikkatliydi; sömürenler böyle yapmaktansa sadece en iyi çıkarları olarak algıladıkları şeyin peşine düşerler. Sömürenler süreç içinde, kaynaklardan yoksun olanların zaafından yararlanabilirler.

Dördüncüsü, Collins, çatışma kuramcısının, inançlar ve idealler gibi kültürel fenomenleri, çıkarlar, kaynaklar ve iktidar bakımından incelemesini istedi. Kaynakları olan bu nedenle iktidarı olan bu grupların, kendi fikir sistemlerini tüm topluma dayatabilmeleri olasıdır; kaynakları olmayanlar kendilerine dayatılan bir fikir sistemine sahiptirler.

Son olarak Collins, tabakalaşmaya ve toplumsal dünyanın tüm diğer boyutlarına ilişkin bilimsel araştırmaya sıkıca bağlıydı. Bu nedenle birkaç tavsiyede bulundu: Sosyolog tabakalaşmayı sırf kuramlaştırmamalıdır, onu ampirik olarak, mümkünse karşılaştırmalı bir biçimde araştırmalıdır. Hipotezler, karşılaştırmalı araştırmalar yoluyla formüle edilmeli ve ampirik olarak test edilmelidir. Sonuncusu, sosyolog, toplumsal fenomenlerin nedenlerine, özellikle herhangi bir toplumsal davranış biçiminin çoklu nedenlerine bakmalıdır.

Bu tür bir bilimsel bağlılık, Collins'in toplumsal yaşantının çatışma ve çeşitli spesifik boyutları arasındaki ilişki hakkında geniş bir önermeler dizini geliştirmesine yol açtı. Burada sadece birkaçını sunabiliriz fakat bunlar, Collins'inki tipinde bir çatışma sosyolojisi hakkında okurların bir kanaat edinmelerine olanak sağlamalıdır.

> **1.0** Talimatlar alma ve verme deneyimleri, bireysel görünümler ve davranışların temel belirleyicileridir..
> **1.1** Bir kişi daha fazla talimat verdikçe daha fazla gururlu, kendinden emin, resmi olur ve adına talimatları haklılaştırdığı örgütsel idealler ile kendisini özdeşleştirir.
> **1.2** Bir kişi talimatları daha fazla aldıkça daha fazla itaatkâr, kaderci, örgütsel ideallerden yabancılaşmış, dıştan onaylayıcı, başkalarına güvenmeyen, maddi ödüllere ilgili ve ahlak dışı olur.
>
> (R. Collins, 1975:73–74)

Bu arada, bu önermelerin tümü, Collins'in toplumsal çatışmaların küçük-ölçekli toplumsal tezahürleriyle ilgili *bilimsel araştırma*ya bağlılığını yansıtır.

Diğer Toplumsal Alanlar

Collins, tabakalaşma sistemi içindeki çatışmayı incelemekle yetinmedi, çatışmayı çeşitli başka toplumsal alanları içine alacak şekilde genişletmeye çabaladı. Örneğin, kendi tabakalaşma çözümlemesini, yaş grupları arasındaki ilişkileri olduğu kadar cinsiyetler arasındaki ilişkileri içine alacak şekilde genişletti. Kadınların, erkeklerin egemenliği altında bulunmaları ve çeşitli eşitsiz muamelelere maruz kalmaları sonucuyla birlikte aile içinde erkeklerin zafer kazananlar olageldikleri ve ailenin cinsel çatışmanın bir arenası olduğu şeklindeki görüşü benimsedi. Benzer bir şekilde, yaş grupları arasındaki ilişkiyi –daha özel olarak genç ile yaşlı arasındaki– bir çatışma ilişkisi olarak gördü. Bu fikir, ilişkilerde uyumlu toplumsallaşma ve içselleştirme gören yapısal işlevselcilerin görüşüyle çatışır. Collins, çeşitli yaş gruplarının sahip oldukları kaynakları inceledi. Yetişkinler, gençliğin fiziksel gereksinimlerinin tatmin edilmesi için deneyim, büyüklük, güç ve yeteneği kapsayan çeşitli kaynaklara sahiptirler. Buna karşın, genç çocukların sahip olduğu kaynaklardan biri, fiziksel çekiciliktir. Bu durum, genç çocukların yetişkinlerin egemenliği altında bulunmalarının kuvvetle muhtemel olması demektir. Yine de, çocuklar olgunlaştıkça daha fazla kaynak elde ederler ve daha başarılı bir şekilde karşı koyabilirler, bunun sonucu olarak kuşaklar arasında toplumsal çatışma artar.

Collins, biçimsel örgütleri çatışma bakış açısından ele aldı. Onları, kişilerarası etkilerin ağı olarak ve içinde çatışan çıkarların sahneye konulduğu arenalar olarak gördü. Kısaca, "Örgütler, mücadele arenalarıdır" (R. Collins, 1975:295). Yine Collins, argümanını önerme biçimi içine yerleştirdi. Örneğin, "zorlama, zorlanmış olmaktan kaçınmak için güçlü çabalara yol açar" görüşünü savundu (R. Collins, 1975:298). Bunun tersine, ödül vermenin tercih edilebilir bir strateji olduğunu düşündü: "Maddi ödüller vasıtasıyla denetim, ödüllerin arzu edilen davranışla doğrudan bağlantılı olması ölçüsünde rızaya yol açar" (R. Collins, 1975:299). Bu ve başka önermelerin hepsi Collins'in bilimsel, büyük ölçüde makro-yönelimli çatışma araştırmasına bağlılığına işaret eder.

Özetle, Collins, farklı nedenlerle bile olsa Dahrendorf gibi Marxçı çatışma kuramının gerçek bir yandaşı değildir. Collins, Marx'ı bir başlama noktası olarak kullanmasına karşın Weber, Durkheim ve özellikle etnometodoloji onun eseri üzerinde çok daha fazla etkilere sahip oldu. Collins'in küçük-ölçekli yönelimi, daha fazla bütünleştirilmiş bir çatışma kuramının gelişimine yönelik yararlı bir başlangıçtır. Yine de, onun büyük- ve küçük-ölçekli kuramı bütünleştirme niyetini ifade etmesine karşın bu görevi tam olarak yerine getirmedi.

Özet

Yapısal işlevselciliğin sosyolojide egemen kuram olmasından sonra çok fazla yıl geçmedi. Çatışma kuramı, ona başlıca meydan okuyan kuramdı ve egemen konumda onun yerine geçecek olası alternatifti. Bununla birlikte, son yıllarda çarpıcı değişimler meydana gelmiştir. Giderek daha fazla ilgi ve taraftar çeken bir dizi alternatif kuram (bu kitabın geri kalan kısmında tartışılacak olan) geliştirilmiştir, oysaki her iki kuram, yoğun eleştirinin konusu olmuştur.

Yapısal işlevselciliğin birkaç çeşidi olduğu halde burada bizim odak noktamız, toplumun bütünüyle ilgili işlevselcilik ve yapısal işlevselciliğin büyük-ölçekli ağırlık noktası, yapısal işlevselciliğin toplumun bütünü düzeyindeki ilişkiler ile ve toplumsal yapıların ve kurumların eyleyenler üzerindeki kısıtlayıcı etkileri ile ilgisi konusundadır. Yapısal işlevselciler, toplumsal sistemler, alt sistemler, alt sistemler ile sistemler arasındaki ilişkiler, denge ve düzenli değişim konularına bir dizi büyük-ölçekli ilgi geliştirdiler.

Biz, yapısal işlevselcilerin üç grup eserini incelemekteyiz (Davis ve Moore, Parsons ve Merton). Sosyoloji tarihinde en iyi bilinen ve en fazla eleştirilen eserlerden birinde Davis ve More, toplumsal tabakalaşmayı, toplumsal bir sistem olarak ve yerine getirdiği çeşitli pozitif işlevler olarak inceledi. Talcott Parsons'ın yapısal işlevsel kuramını ve tüm eylem sistemlerinin dört işlevsel zorunluluğu —uyum, amaca ulaşma, bütünleşme ve gizillik (UABG)— üzerine fikirlerini de biraz ayrıntısıyla tartışmaktayız. Ayrıca, Parsons'ın dört eylem sistemine —toplumsal sistem, kültürel sistem, kişilik sistemi ve davranışsal organizma— yapısal işlevsel yaklaşımını da çözümlemekteyiz. Son olarak, Parsons'ın devingenlik ve toplumsal değişime —onun evrimci kuramı ve onun değiş tokuşun genelleşmiş medyası üzerine fikirleri— yönelik yapısal-işlevsel yaklaşımını ele almaktayız.

Merton'ın işlevsel çözümleme için bir "paradigma" geliştirme çabası, modern yapısal işlevselcilik içinde en önemli müstakil eserdir. Merton, yapısal işlevselciliğin naif görüşlerinin bazılarını eleştirmekle başladı. Daha sonra yapısal-işlevsel çözümlemenin daha yeterli bir modelini geliştirmeye çabaladı. Merton, kendisinden önce gelenlerle bir noktada aynı görüşteydi —büyük-ölçekli toplumsal fenomenler üzerinde odaklanma gereksinimi. Ancak, Merton, yapısal işlevselciliğin, pozitif işlevler üzerinde odaklanmasına ek olarak bozuk işlevlerle hatta işlevsizliklerle ilgilenmesi gerektiğini ileri sürdü. Bu eklemelerle birlikte Merton, çözümleyicilerin, işlevlerin ve bozuk işlevlerin net dengesi ile meşgul olmaları gerektiğinde ısrarcı oldu. Üstelik yapısal işlevsel çözümleme yaparken global çözümlemeden uzaklaşmamız ve üzerinde çalışmakta olduğumuz *düzeyler*i belirlememiz gerektiğini savundu. Ayrıca Merton, yapısal işlevselcilerin sadece açık (amaçlanmış) işlevlerle değil aynı zamanda gizil işlevlerle (amaçlanmamış) ilgilenmesi gerektiğini ekledi. Bu kısım, Merton'ın kendi işlevsel paradigmasını, toplumsal yapı ve kültürün anomi ve sapma ile ilişkisi konusuna uygulamasına ilişkin bir tartışma ile sonuçlanmaktadır.

Daha sonra, yapısal işlevselciliğin saygınlığının ve popülaritesinin zedelenmesini beraberinde getiren ona yönelik çok sayıda eleştiriyi tartışmaktayız. Yapısal işlevselciliğin tarih dışı olduğu, çatışma ve değişimi ele alma yeteneğinin olmadığı, son derece muhafazakâr olduğu, eyleyenler üzerindeki sosyal kısıtlamalar ile meşgul olduğu, seçkinlerin meşrulaştırmalarını kabul ettiği, erekselci ve totolojik olduğu şeklindeki eleştirileri tartışmaktayız.

Ayrıca, birçoklarının yapısal işlevselciliğin en yeni biçimi —Niklas Luhmann'ın sistemler kuramı— olarak kabul ettiği şeyi tartışıyoruz. Luhmann'ın kuramı, Parsons'ın orjinal formülleştirmesinin varsayımlarının çok ötesine geçtiği halde sistem kuramı, toplumu bir dizi işlevsel olarak farklılaşmış birim olarak araştırma çabasıyla başlar. Bunun ötesinde, sistem kuramı, diğerleri arasında biyoloji, bilişsel psikoloji,

örgüt kuramı ve sosyolojiden anlayışları birleştirir. Luhmann, toplumu, sistem ile çevresini ayırdığında kendisini var eden autopoetik (kendini yeniden üreten) bir sistem olarak görür. Daha fazla işlevsel farklılaşma bu başlangıç ayrımı içinde oluşturulabilir.

Bu bölümün son kısmı, 1950'ler ve 1960'larda yapısal işlevselciliğin başlıca alternatifine —çatışma kuramı— ayrıldı. Bu gelenek içinde en iyi bilinen eser, bilinçli olarak Marxçı geleneği izlemeye çabalamasına karşın yapısal işlevselciliği tersine çevirmiş olarak görülmesi daha yerinde olan Ralf Dahrendorf'a aittir. Dahrendorf, dengeden çok değişimi, düzenden çok çatışmayı, toplumun parçalarının istikrardan çok değişime nasıl katkıda bulunduğunu ve normatif kısıtlamadan çok çatışma ve zorlamayı ele aldı. Dahrendorf, yapısal işlevselcilerin büyük-ölçekli düzen kuramına koşutluk gösteren büyük-ölçekli bir çatışma kuramı önerdi. Onun, otorite, konumlar, zorunlu olarak eşgüdümlenmiş birlikler, çıkarlar, yarı gruplar, çıkar grupları ve çatışma grupları üzerinde odaklanması bu yönelimi yansıtır. Dahrendorf'un kuramı, yapısal işlevselcilik için geçerli olan aynı sorunların bazılarının sıkıntısını çeker; üstelik Marxçı kuramı kapsama almaya yönelik oldukça güçsüzleşmiş bir çabayı temsil eder. Dahrendorf, düzen ve çatışmanın kuramsal olarak bütünleştirilmesine çabalamaktan çok düzen ve çatışmanın alternatif kuramlarından tatmin olması nedeniyle de eleştirilebilir.

Bu bölüm, Randall Collins'in daha bütünleştirici bir çatışma kuramı özellikle mikro ve makro ilgileri bütünleştiren bir kuram geliştirme çabasına ilişkin bir tartışmayla son bulmaktadır.

Yeni Marxçı Kuramın Çeşitleri

Bölümün Ana Hatları

Ekonomik Belirlenimcilik
Hegelci Marxizm
Eleştirel Kuram
Yeni Marxçı Ekonomik Sosyoloji
Tarihsel Yönelimli Marxizm
Yeni Marxçı Mekân Çözümlemesi
Post-Marxist Kuram

Bu bölümde, Marxist fikirlerin, önceki bölümün bitiminde tartışılan çatışma kuramlarından daha iyi yansımaları olan çeşitli kuramları ele almaktayız. Burada tartışılan kuramlardan her biri, Marx'ın kuramından türetilmiş olmasına karşın onlar arasında birçok önemli farklılık vardır.

Ekonomik Belirlenimcilik

Marx çoğunlukla bir ekonomik belirlenimci olduğu düşünüldü; yani ekonomik sistemin en büyük öneme sahip olduğunu kabul ettiği ve ekonominin toplumun tüm diğer alanlarını —siyaset, din, fikir sistemi ve benzeri— belirlediğini savunduğu düşünüldü. Marx, ekonomik alanın en azından kapitalist toplumda en önde geldiğini kabul ettiği halde bir diyalektikçi olarak belirlenimci bir görüş benimseyemezdi çünkü diyalektiğin özelliği, toplumun çeşitli alanları arasında sürekli geribildirim ve karşılıklı etkileşim olduğu görüşüydü. Siyaset, din ve benzeri ekonomi tarafından belirlenen epifenomene indirgenemez, çünkü bunlar ekonomiyi etkiledikleri gibi ekonomi tarafından etkilenirler. Diyalektiğin doğasına rağmen Marx hâlâ bir ekonomik belirlenimci olarak yorumlanmaktadır. Marx'ın eserinin bazı yönleri bu sonuca ulaştıracağı halde ekonomik belirlenimciliği kabul etmek, onun kuramının genel diyalektik itme kuvvetini göz ardı etmek demektir.

Agger (1978), Marxçı kuramın bir yorumlanışı olarak ekonomik belirlenimciliğin, 1889 ile 1914 arasında İkinci Komünist Enternasyonal döneminde zirveye ulaştığını ileri sürer. Bu tarihsel dönem çoğunlukla ilk piyasa kapitalizminin tepe noktası olarak görülür ve piyasa kapitalizminin ani yükselişi ve düşüşü, yaklaşan çöküşüne dair birçok öngörüye neden olmuştur. Ekonomik belirlenimciliğe inanan Marxistler,

kapitalizmin yıkılışının zorunlu olduğunu kabul ettiler. Onlara göre fizik ve doğa bilimlerinin öngörücü güvenilirlikleri ile birlikte Marxizmin bu yıkılışın bilimsel kuramını (kapitalist toplumun diğer yönlerinin yanısıra) ortaya koyma yeteneği vardı. Bir çözümleyicinin tüm yapmak zorunda olduğu, kapitalizmin yapılarını özellikle ekonomik yapılarını incelemekti. Kapitalizmi zorunlu olarak alaşağı edecek bir dizi süreç bu yapıların parçasıydı, o halde bu yapıların nasıl çalıştığını keşfetmek ekonomik belirlenimcilere kalıyordu.

Marx'ın birlikte çalışma yaptığı kişi ve bağışçısı olan Friedrich Engels, Karl Kautsky ve Eduard Bernstein'ın yaptığı gibi Marxçı kuramın bu yorumuna önayak oldu. Örneğin Kautsky, kapitalizmin zorunlu çöküşünü şöyle tartıştı;

> tıpkı işçilerin daha az çalışma saatini ve daha fazla ücreti amaçlamalarının, kapitalist sınıf ve devletle çatışmak için örgütlenmelerinin kaçınılmaz olması gibi, tıpkı onların siyasal iktidarı ele geçirmeyi ve kapitalist hâkimiyeti alaşağı etmeyi amaçlamalarının kaçınılmaz olması gibi, mucitlerin tekniği geliştirmeleri ve kâr arzularına bağlı olarak kapitalistlerin tüm ekonomik yaşamı devrimcileştirmeleri anlamında kaçınılmazdır. Sosyalizm, sınıf savaşı ve proletaryanın zaferinin kaçınılmaz olması nedeniyle kaçınılmazdır.
>
> (Kautsky, aktaran Agger, 1978:94)

Buradaki imgelem, kapitalizmin yapılarının, eyleyenleri bir dizi eylem gerçekleştirmeye yöneltmesiyle ilgilidir.

Bilimsel yönelimli ekonomik belirlenimciliğin —Marx'ın kuramının diyalektik itici gücü açısından bu belirlenimcilik yanlıştı— ortaya koyduğu başlıca eleştiriye bu imgelem yol açtı. Daha özel olarak, bu kuram, birey düşüncesi ve eylemini önemsizleştirerek diyalektiği atladı. Bu kurama göre düşüncesi ve eylemini belirleyen kapitalizmin ekonomik yapıları çok önemli öğelerdi. Ayrıca bu yorum, siyasal dinginciliğe yol açtı ve bu nedenle Marx'ın düşüncesiyle uyumsuzdu (Guilhot, 2002). Kapitalist sistem kendi yapısal çelişkileri nedeniyle parçalanacaksa bireylerin eyleme geçmeleri niçin gereklidir? Açıkçası, Marx'ın kuram ve pratiği bütünleştirme arzusu dikkate alındığında, eylemi hesaba katmayan hatta önemsizleştiren bir bakış açısı, onun düşünce geleneği içinde olmayacaktı.

Hegelci Marxizm

Yukarıda tartışılan eleştirilerin bir sonucu olarak ekonomik belirlenimciliğin önemi azaldı ve birtakım kuramcılar, Marxçı kuramın başka çeşitlerini geliştirdiler. Bir grup Marxist, ilk Marxistlerin nesnel, maddi düzeydeki gücünü tamamlamak amacıyla öznel bir yönelim arayışı içinde Marxçı kuramın Hegelci köklerine döndü. İlk Hegelci Marxistler, toplumsal yaşamın öznel ve nesnel yönleri arasındaki diyalektiği onarmaya çabaladılar. Onların öznel etmenlere ilgisi, neredeyse tümüyle öznel etmenler üzerinde odaklanan eleştirel kuramın sonraki gelişiminin temellerini hazırladı. Birtakım düşünürler (örneğin, Karl Korsch), Hegelci Marxizmi örnekleyici olarak kabul edilebilir ancak biz, büyük ün kazanan biri olan Georg Lukács'ın eserleri özellikle onun *Tarih ve Sınıf Bilinci* (*History and Class Consciousness*) (1922/1968) kitabı üzerinde odaklanacağız (Aronowitz, 2001; Markus, 2005). Antonio Gramsci'nin fikirlerini de kısaca dikkate alacağız.

Georg Lukács

Yirminci yüzyılın başında Marxçı araştırmacıların dikkati, ağırlıklı olarak Marx'ın *Kapital* (*Capital*) (1867/1967) gibi büyük ölçüde sonraki ekonomiyle ilgili eserleriyle sınırlıydı. İlk eserleri özellikle aşırı derecede Hegelci öznelcilikten etkilenen *1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları* (*The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*) (1932/1964) Marxçı düşünürler tarafından büyük ölçüde bilinmiyordu. *Elyazmaları*'nın yeniden keşfi ve 1932'de yayımlanması önemli bir dönüm noktasıydı. Bununla birlikte, 1920'lerde Lukács, Marxçı kuramın öznel yönünü vurguladığı başlıca eserini yazmıştı. Martin Jay'in belirttiği gibi, "*Tarih ve Sınıf Bilinci*, *1844 Elyazmaları*'ndan neredeyse on yıl önce yayımlandı ve onun felsefi içerimlerini bazı biçimlerde önceden ortaya koydu" (1984:102). Lukács'ın Marxçı kurama başlıca katkısı, iki önemli fikir –şeyleşme ve sınıf bilinci (Dahms, 1998)– hakkındaki eserinde bulunur.

Şeyleşme

Lukács, ekonomik Marxistlerin şeyleşme hakkındaki çalışmalarını tümüyle reddetmediğini ancak onların fikirlerini basitçe, genelleştirmeye ve genişletmeye çabaladığını daha başlangıçta açıklığa kavuşturdu. Lukács, "kapitalist toplumun merkezi, yapısal sorunu" (1922/1968:83) olarak nitelendirdiği Marxçı metalar kavramı ile başladı. Bir *meta*, temelde insanlar arasındaki bir ilişkidir; insanlar onun bir şey özelliği aldığına ve nesnel bir biçim geliştirdiğine inanırlar. Kapitalist toplumda insanlar, doğayla etkileşimlerinde çeşitli ürünler veya metalar (örneğin, ekmek, otomobiller, sinema filmleri) üretirler. Bununla birlikte, bu metaları kendilerinin ürettikleri ve onlara değerlerini kendilerinin verdikleri gerçeğini unuturlar. Değer, eylemlerden bağımsız olan bir piyasa tarafından üretilmiş olarak görülür. Metaların fetişizmi, kapitalist toplumda eyleyenlerin, metalara ve piyasaya bağımsız bir nesnel varoluş tanıdıkları süreçtir. Marx'ın *metaların fetişizmi* kavramı, Lukács'ın şeyleşme kavramının temeliydi.

Metaların fetişizmi ile şeyleşme arasındaki çok önemli farklılık, iki kavramın kapsayıcılığında yatar. Önceki, ekonomik kurumla sınırlı olduğu halde sonraki, Lukács tarafından tüm topluma —devlet, hukuk *ve* ekonomik alan— uygulanır. Aynı dinamik, kapitalist toplumun tüm alanlarına uygulanır: insanlar, toplumsal yapıların kendilerine ait bir yaşantısının olduğuna inanırlar ve sonuç olarak bu yapılar nesnel bir karaktere sahip olurlar. Lukács bu süreci şöyle betimler:

> Kapitalist toplumda insan, kendisine yabancı doğal bir fenomen olarak gördüğü, kendisi (bir sınıf olarak) tarafından "yapılan" bir gerçeklikle karşı karşıya gelir; tümüyle, bu toplumun "yasalar"ının ocağına düşmüştür; insanın etkinliği, kendisine ait (bencil) çıkarlara hizmet eden belirli tikel yasaların acımasız olarak uygulanışının sömürüsüyle karşı karşıyadır. Fakat insan "eylemde bulunurken" bile durumun doğası açısından, olayların öznesi değil nesnesi olarak kalır.
>
> (Lukács, 1922/1968:135)

Lukács, şeyleşmeye dair fikrini geliştirirken Weber ve Simmel'den gelen anlayışları bütünleştirdi. Bununla birlikte, şeyleşme, Marxçı kuramla bağlantılı olduğu için kapitalizmle sınırlı bir sorun olarak görüldü, Weber ve Simmel için sözkonusu olduğu gibi insanlığın kaçınılmaz kaderi olarak görülmedi.

Sınıf ve Yanlış Bilinç

Sınıf bilinci, toplum içinde aynı sınıf konumunda bulunanların paylaştığı inanç sistemlerine işaret eder. Lukács, sınıf bilincinin, birey bilincinin toplamı veya ortalaması olmadığına açıklık getirdi; sınıf bilinci daha çok, üretici sistemde benzer bir konumu paylaşan insan grubunun bir özelliğidir. Bu görüş, burjuvazinin ve özellikle proletaryanın sınıf bilinci üzerinde odaklanmaya yol açtı. Lukács'ın eserinde nesnel ekonomik konumlar, sınıf bilinci ve "insanların kendi yaşamları hakkında gerçek, psikolojik düşünceler" arasında açık bir bağlantı vardır (1922/1968:51).

Sınıf bilinci kavramı, kapitalist toplumda önceden varolan bir *yanlış bilinç* durumunu zorunlu olarak içerir. Yani kapitalizm içinde sınıflar, genellikle kendi hakiki sınıf çıkarlarına ilişkin açık bir kanıya sahip değillerdir. Örneğin, proletaryanın üyeleri devrimci aşamaya kadar kapitalizm içinde sömürülmelerinin doğasını ve derecesini tam olarak fark etmezler. Sınıf bilincinin yanlışlığı, sınıfın, toplumun ekonomik yapısı içindeki konumundan türetilir: "Sınıf bilinci, bir kimsenin kendi sosyo-tarihsel ve ekonomik şartları içinde sınıfın-koşullandırdığı bir *bilinçdışını* kapsar. ... Bu durum içinde örtük olan yanılsama, 'yanlışlık' hiçbir anlamda keyfi değildir" (Lukács, 1922/1968:52; Starks ve Junisbai, 2007). Tarih boyunca çoğu toplumsal sınıf, yanlış bilincin üstesinden gelememiş ve böylece sınıf bilinci elde etmiştir. Bununla birlikte, kapitalizm içinde proletaryanın yapısal konumu, ona benzersiz bir sınıf bilinci elde etme yeteneği verir.

Sınıf bilinci elde etme yeteneği, kapitalist toplumlara özgüdür. Kapitalizm öncesi toplumlarda çeşitli etmenler sınıf bilincinin gelişimini engellemiştir. Bir kere, ekonomiden bağımsız devlet, toplumsal tabakayı etkiliyordu; yine, statü (saygınlık) bilinci, sınıf (ekonomik) bilincini maskelemeye eğilimliydi. Sonuç olarak, Lukács, "Bu tür bir toplumda tüm toplumsal ilişkilerin ekonomik temelinin bilinçli hale getirilebilmesini sağlayan hiçbir konumun olmadığı" kararına vardı (1922/1968:57). Tersine, kapitalizmin ekonomik temeli daha açık ve daha basittir. İnsanlar kapitalizmin etkilerinin bilincinde olmayabilirler ancak bu etkilerin en azından bilinçdışı olarak farkındalardır. Sonuç olarak, "*sınıf bilinci, sınıfın bilinçli hale gelebileceği* noktaya ulaştı" (Lukács, 1922/1968:59). Bu aşamada toplum, toplumun sınıf karakterini gizlemeye çabalayanlar ile açığa çıkarmaya çabalayanların karşı karşıya geldikleri ideolojik bir savaş alanına döner.

Lukács, kapitalizm içindeki çeşitli sınıfları, sınıf bilinci konusuna göre karşılaştırdı. Küçük burjuvazinin ve köylülerin, kapitalizm içindeki yapısal konumlarının belirsizliği nedeniyle sınıf bilinci geliştiremeyeceklerini savundu. Bu iki sınıf, feodal dönemdeki toplumun kalıntılarını temsil ettiği için bu sınıflar, kapitalizmin doğasına ilişkin açık bir kanı geliştiremezler. Burjuvazi, sınıf bilinci geliştirebilir ancak en iyi olasılıkla kapitalizmin gelişimini sadece pasif bir şekilde tecrübe edebileceği dışsal, nesnel yasalara tabi bir şey olarak anlar.

Proletaryanın hakiki sınıf bilinci geliştirme kapasitesi vardır ve burjuvazi, hep yaptığı gibi savunmaya geçer. Lukács, proletaryayı basitçe dışsal güçler tarafından harekete geçirilmiş olarak görmeyi reddetti ve kendi kaderinin etkin bir yaratıcısı olarak gördü. Burjuvazi ile proletaryanın karşı karşıya gelmelerinde önceki sınıf tüm entelektüel ve örgütsel silahlara sahiptir ancak, sonrakinin en azından öncelikle tüm sahip olduğu, toplumun ne olduğunu görme yeteneğidir. Kavga ilerledikçe proletarya, yapısal olarak yaratılmış bir varlık olan "kendi içinde sınıf" olmaktan kendi konumu-

nun ve misyonunun sınıf bilincine sahip olan "kendisi için sınıf"a dönüşür (Bottero, 2007). Başka bir deyişle, "sınıf mücadelesi, ekonomik zorunluluk düzeyinden bilinçli amaç ve etkin sınıf bilinci düzeyine yükselmek zorundadır" (Lukács, 1922/1968:76). Çatışma bu noktaya ulaştığında proletarya kapitalist sistemi çökertebilecek eylemi ortaya koyma yeteneğine sahip olur.

Lukács, Marxçı terimlere gömülmüş olsa da zengin bir sosyoloji kuramına sahipti. Kapitalizmin yapıları (öncelikle ekonomik), fikir sistemleri (özellikle sınıf bilinci), birey düşüncesi ve en nihayetinde birey eylemi arasındaki diyalektik ilişkiyle ilgilendi. Lukács'ın kuramsal bakış açısı, ekonomik belirlenimciler ile daha modern Marxistler arasında önemli bir köprü oluşturur.

Antonio Gramsci

İtalyan Marxist Antonio Gramsci, ekonomik belirlenimcilikten daha modern Marxist görüşlere geçişte kilit bir rol oynadı (Beilharz, 2005b; Davidson, 2007; Salamini, 1981). Gramsci, "belirlenimci, kaderci ve mekanizm taraftarı" Marxistlere eleştirel yaklaştı (1971:336). Gerçekte, Marxizmi, "Marx'ın en iyi bilinen eserinin [*Kapital*] tarihsel yasalarına indirgeyenlerin ekonomik belirlenimciliğine karşı siyasal iradenin yeniden canlanışını göklere çıkaran "'*Kapital*'e karşı Devrim" (Gramsci, 1917/1977) adlı bir makale yazdı (Jay, 1984:155). Tarihsel düzenlilikler olduğunu kabul etmesine karşın otomatik veya kaçınılmaz tarihsel gelişme fikrini reddetti. Dolayısıyla kitleler, bir toplumsal devrim meydana getirmek amacıyla eyleme geçmek zorundaydı. Ancak, eyleme geçmek için kitleler kendi durumlarının ve içinde yaşadıkları sistemin doğasının bilincinde olmak zorundalardı. Dolayısıyla, Gramsci, yapısal etmenlerin özellikle ekonominin önemini kabul etmesine karşın bu yapısal etmenlerin kitleleri devrime yönelttiğine inanmadı. Kitleler, devrimci bir ideoloji geliştirmeye gereksinim duyuyordu fakat bunu kendi başlarına yapamazlardı. Gramsci, fikirlerin entelektüeller tarafından oluşturulduğu ve daha sonra kitlelere ulaştırıldığı ve kitleler tarafından pratiğe geçirildiği oldukça seçkinci bir kavrayış çerçevesinde çalıştı. Kitleler, bu tür fikirleri oluşturamazlardı, bu fikirler mevcut olduklarında ise kitleler onları gözü kapalı olarak tecrübe ederlerdi. Kitleler kendi başlarına öz-bilinçli hale gelemezlerdi; toplumsal seçkinlerin yardımına gereksinim duyuyorlardı. Bununla birlikte, kitleler bir kez bu fikirler tarafından etkilendiğinde, toplumsal devrime yol açacak eylemi gerçekleştireceklerdi. Lukács gibi Gramsci de ekonomi gibi toplumsal yapılar üzerinde değil kolektif fikirler üzerinde odaklandı ve her ikisi de geleneksel Marxçı kuram içinde hareket etti.

Gramsci'nin, Hegelciliğini yansıtan merkezi kavramı hegemonyadır (hegemonya kavramının çağdaş bir kullanımı için bkz. bu bölümde daha sonraki Laclau ve Mouffe'nin eseriyle ilgili tartışma; Abrahamsen, 1997). Gramsci'ye göre "çoğu modern praksis felsefesinin temel içeriği, tarihsel-felsefi "*hegemonya*" kavramıdır (1932/1975:235). Gramsci tarafından hegemonya, hâkim sınıfın uyguladığı kültürel liderlik olarak tanımlandı. O, hegemonyayı, "yasama veya yürütme güçlerinin uyguladığı veya polis müdahalesi vasıtasıyla ifadesini bulan zorlama"nın karşısına koyar (Gramsci, 1932/1975:235). Ekonomik Marxistler, ekonomiyi ve devlet egemenliğinin zorlayıcı yönlerini vurgulamaya eğilim gösterdikleri halde Gramsci, "'hegemonya'yı

ve kültürel liderlik"i vurguladı (1932/1975:235). Gramsci, kapitalizmi çözümlemesinde kapitalistlerin hesabına çalışan bazı entelektüellerin kültürel liderliği ve kitlelerin onayını nasıl elde ettiklerini bilmek istedi.

Hegemonya kavramı sadece kapitalizm içindeki egemenliği anlamamıza yardımcı olmaz, aynı zamanda Gramsci'nin düşüncelerini devrime yönlendirmesini sağlar. Yani, devrim aracılığıyla ekonomi ve devlet aygıtlarının denetimini ele geçirmek yeterli değildir; ayrıca toplumun geri kalanı üzerinde kültürel liderliği ele geçirmek gereklidir. Gramsci, komünist entelektüeller ve bir komünist parti için kilit bir rolü burada görür.

Şimdi Lukács ve Gramsci gibi Hegelci Marxistlerin eserleri üzerinden gelişme gösteren hatta ekonomik belirlenimciliğin geleneksel Marxçı kökenlerinden uzaklaşan eleştirel kurama geçmekteyiz.

Eleştirel Kuram

Eleştirel kuram, Marxçı kuramın durumundan özellikle onun ekonomik belirlenimciliğe eğiliminden tatmin olmayan bir grup Alman yeni Marxçının ürünüdür (J. Bernstein, 1995; Kellner, 1993, 2005c; eleştirel kurama ilişkin daha kapsayıcı bir görüş için bkz. Agger, 1998). Eleştirel kuramla bağlantılı kuruluş olan Toplumsal Araştırma Enstitüsü resmen Almanya, Frankfurt'ta 23 Şubat 1923'te kuruldu (Wheatland, 2009; Wiggershaus, 1994). Eleştirel kuram, Frankfurt okulunun sınırlarının ötesine yayıldı (Calhoun ve Karaganis, 2001; Kellner, Langman, 2007; 2005c; Telos, 1989-1990). Amerikan sosyolojisinde eleştirel kuramın etkisi arttığı halde büyük ölçüde Avrupa'ya ait bir yönelimdir (Marcus, 1999; van den Berg, 1980).

Toplumsal ve Entelektüel Yaşama Yönelik Başlıca Eleştiriler

Eleştirel kuram büyük ölçüde toplumsal ve entelektüel yaşamın çeşitli boyutlarına ilişkin eleştirilerden oluşur ancak eleştirel kuramın nihai amacı, toplumun doğasını daha doğru bir şekilde ortaya çıkarmaktır (Bleich, 1977).

Marxçı Kurama Yönelik Eleştiriler

Eleştirel kuram, Marxçı kuramların eleştirisini bir başlangıç noktası olarak kabul etti. Eleştirel kuramcılar en çok ekonomik belirlenimciler —mekanistik veya mekanik Marxistler— tarafından taciz edilmişlerdir (Antonio, 1981; Schroyer, 1973; Sewart, 1978). Bazıları (örneğin Habermas, 1971), Marx'ın orijinal eserlerinin bir kısmında örtük olan belirlenimciliği eleştirirler fakat çoğunun eleştirileri, özellikle Marx'ın eserlerini çok mekanistik bir şekilde yorumladıkları için yeni Marxistler üzerinde odaklanır. Eleştirel kuramcılar, ekonomik belirlenimcilerin ekonomik alanda odaklanmasının yanlış olduğunu değil, onların toplumsal yaşamın başka yönleri ile de ilgilenmeleri gerektiğini söylerler. Göreceğimiz gibi, eleştirel okul, dikkatini kültürel alana vererek bu dengesizliği düzeltmeye çabalar (Fuery ve Mansfield, 2000; Schroyer, 1973:33). Eleştirel okul, diğer Marxçı kuramlara saldırmasına ek olarak, görünürde Marxçı kuram üzerinde inşa edilen eski Sovyetler Birliği gibi toplumları eleştirdi (Marcuse, 1958).

Pozitivizme Yönelik Eleştiriler

Aynı zamanda eleştirel kuramcılar, bilimsel soruşturmanın özellikle pozitivizmin felsefi dayanakları üzerinde odaklanırlar (Bottomore, 1984; Fuller, 2007a; Halfpenny, 2001, 2005; Morrow, 1994). Pozitivizmin eleştirisi en azından kısmen ekonomik belirlenimciliğin eleştirisiyle ilişkilidir çünkü belirlenimci olanlardan bazıları, pozitivist bir bilgi kuramının tümünü veya bir kısmını kabul etmişlerdir. Pozitivizm, tek bir bilimsel yöntemin tüm araştırma alanlarına uygulanabilir olduğu şeklindeki fikri kabul ediyor olarak tasvir edilir. Pozitivizm, fiziksel bilimleri, tüm disiplinler için belirginlik ve kesinliğin ölçütü olarak kabul eder. Pozitivistler, bilginin, doğası gereği yansız olduğuna inanırlar. İnsani değerleri, çalışmalarının dışında tutabileceklerini düşünürler. Bu inanç ise bilimin, toplumsal eylemin herhangi bir spesifik biçimini savunma konumunda olmadığı şeklindeki görüşe yol açar. (Pozitivizm ile ilgili daha fazla tartışma için bkz. Bölüm 1.)

Eleştirel okul, pozitivizme birkaç nedenle karşı çıkar (Sewart, 1978). Bir kere, pozitivizm, toplumsal dünyayı şeyleştirme eğilimindedir ve onu doğal bir süreç olarak görür. Eleştirel kuramcılar, insan etkinliği üzerinde odaklanmayı tercih ederler, bunun yanısıra bu tür etkinliğin büyük toplumsal yapıları etkileme biçimlerini de ele alırlar. Kısaca, pozitivizm, eyleyenleri "doğal güçler" tarafından belirlenen edilgen varlıklara indirgeyerek onların görüşünden yoksun kalır (Habermas, 1971). Eleştirel kuramcılar, eyleyenin ayırt ediciliğine inançları dikkate alındığında, bilimin genel yasalarının kuşku duymaksızın insan eylemine uygulanabileceği şeklindeki bir fikri kabul etmeyeceklerdi. Verili amaçlara yönelik araçların yeterliliği hakkında hüküm vermekten ve amaçlar için benzer bir hükmü vermemekten memnun olduğu ileri sürülerek pozitivizme saldırıldı. Bu eleştiri, pozitivizmin doğası gereği muhafazakâr olduğu, varolan sistemi sorgulama yeteneğinin olmadığı görüşüne yol açar. Martin Jay'ın pozitivizm hakkında söylediği gibi, "sonuç, 'olgular'ın mutlaklaştırılması ve varolan düzenin şeyleştirilmesiydi" (1973:62). Pozitivizm, eyleyeni ve toplum bilimciyi edilgenliğe yöneltir. Hangi türden olursa olsun az sayıda Marxist, kuram ve pratiği ilişkilendirmeyen bir bakış açısını savunacaktı. Pozitivizme yönelik bu eleştirilere karşın bazı Marxistler (örneğin, bazı yapısalcı, çözümleyici Marxistler) pozitivizmi kabullendiler ve Marx'ın kendisi de çoğu zaman aşırı pozitivist olmaktan dolayı suçluydu (Habermas, 1971).

Sosyolojiye Yönelik Eleştiriler

Sosyolojiye "bilimciliği" nedeniyle yani bilimsel yöntemi kendi içinde bir amaç haline getirmesi nedeniyle saldırılır. Buna ek olarak, sosyoloji statükoyu kabul etmekle suçlanır. Eleştirel okul, sosyolojinin, toplumu ciddi olarak eleştirmediğini veya çağdaş toplumsal yapıyı aşmaya çabalamadığını ileri sürer. Eleştirel okul, sosyolojinin, çağdaş toplumlar tarafından baskı altında tutulan insanlara yardım etme ödevinden vazgeçtiğini iddia eder.

Bu okulun üyeleri, sosyologların, toplumdaki bireyler üzerinde değil de bir bütün olarak toplum üzerinde odaklanmalarını eleştirir; sosyologlar, birey ve toplumun etkileşimini göz ardı etmekle suçlanır. Çoğu sosyoloji bakış açısı, bu etkileşimi göz ardı etmekten suçlu olmasa da bu görüş, eleştirel okulun sosyologlara saldırılarının temel dayanağıdır. Sosyologlar bireyi gözardı ettiği için "adil ve insanca bir toplum"a

yol açabilecek siyasal değişimler hakkında herhangi bir şey söyleyebilmekten yoksun olarak görülürler (Frankfurt Toplumsal Araştırma Enstitüsü, 1973:46). Zoltan Tar'ın belirttiği gibi sosyoloji, "eleştiri ve yenileşmenin bir mayası olmak yerine varolan toplumun ayrılmaz bir parçası" (1977:x) olur.

Modern Topluma Yönelik Eleştiriler

Eleştirel okulun çoğu çalışması, modern toplumun ve onun çeşitli bileşenlerinin bir eleştirisini amaçlar. İlk dönemde Marxçı kuramın çoğu spesifik olarak ekonomiyi amaçlamasına rağmen eleştirel okul, ilgisini, modern kapitalist toplumun gerçeklikleri olarak kabul ettiği şeyin ışığında kültürel düzeye kaydırdı. Yani modern dünyada egemenlik, ekonomiden kültürel alana kaydı. Modern dünyada, ekonomik öğelerden çok kültürel öğelere dayalı bir egemenlik muhtemel olduğu halde eleştirel okul egemenliğe ilgisini[1] yine de sürdürür. Eleştirel okul, modern toplumda bireyin kültürel olarak baskı altında tutulması üzerinde odaklanmaya çabalar.

Eleştirel düşünürler, modern dünyadaki baskın gelişme olarak rasyonellik üzerinde odaklanmalarında yansıdığı haliyle sadece Marxçı kuram tarafından değil Weberci kuram tarafından da şekillendirilmiştir. Gerçekte, bu yaklaşımı destekleyenler çoğunlukla "Weberci Marxistler" olarak nitelendirilir (Dahms, 1997; Lowy, 1996). Trent Schroyer'in (1970) açıklık getirdiği gibi, eleştirel okulun görüşü, modern dünyada rasyonellik tarafından üretilen baskının başat bir sorun olan ekonomik sömürünün yerini aldığıdır. Eleştirel okul, Weber'in *biçimsel rasyonellik* ile *özsel rasyonellik* veya eleştirel kuramcıların *akıl* olarak düşündükleri şey arasında ayrım yapmasını açıkça benimsedi. Eleştirel kuramcılara göre biçimsel rasyonellik, herhangi bir verili amacı elde etmeye yönelik en etkin araç sorusu ile düşüncesizce ilgilenir (Tar, 1977). Bu rasyonellik, insanları egemenlikten kurtarmayı değil egemenliğin güçlerine hizmet etmeyi hedefleyen "teknokratik düşünce" olarak görülebilir. Basitçe amaç, iktidardakiler tarafından önemli olarak tanımlanan her amaca en etkili aracı bulmaktır. Teknokratik düşünce, eleştirel kuramcıların zihinlerinde toplum için umut olan akla karşıttır. Akıl, nihai insan değerleri olan adalet, barış ve mutluluk açısından araçlara kıymet biçilmesini içerir. Eleştirel kuramcılar, genel olarak Nazizmi ve daha özel olarak onun toplama kamplarını, akıl ile öldürücü kavgasında biçimsel rasyonelliğin örnekleri olarak teşhis ederler. Bu nedenle George Friedman, "Auschwitz, rasyonel bir mekândı ancak akla uygun bir mekân değildi" (1981:15; ayrıca bkz. Bölüm 14 ve Bauman'ın (1989) tartışması) diye belirtir.

Modern yaşamın görünen rasyonelliğine karşın eleştirel okul, modern dünyayı irrasyonellik ile dolu olarak görür (Crook, 1995). Bu fikir, "rasyonelliğin irrasyonelliği" veya daha spesifik olarak biçimsel rasyonelliğin irrasyonelliği olarak nitelendirilebilir. Herbert Marcuse'e göre, rasyonelliğin bir cisimleşmesi olarak görünmesine karşın "bir bütün olarak bu toplum irrasyoneldir" (1954: ix; ayrıca bkz. Farganis, 1975). Rasyonel dünyanın, bireyleri, onların gereksinimlerini ve yeteneklerini imha edici olması; barışın daima bir savaş tehdidi ile sürdürülmesi ve yeterli araçların varlığına rağmen insanların güçsüzleşmiş, bastırılmış, sömürülmüş ve kendilerini gerçekleştiremez olarak kalmaları irrasyoneldir.

1 Eleştirel okul hakkındaki kitabını Egemenlğin Eleştirisi (The Critique of Domination) olarak adlandıran Trent Schroyer (1973) buna fazlasıyla açıklık getirdi.

Eleştirel okul öncelikle biçimsel rasyonelliğin bir biçimi —modern teknoloji— üzerinde odaklandı (Feenberg, 1996). Örneğin Marcuse (1964), en azından kapitalizm içinde kullanıldığı şekliyle modern teknolojinin şiddetli bir eleştiricisiydi. Modern kapitalist toplumda teknolojinin totalitarizme yol açtığını düşündü. Aslında teknolojinin, bireyler üzerinde yeni, daha etkili hatta daha "hoş" dışsal denetim yöntemlerine yol açtığını düşündü. Öncelikli örnek, nüfusun toplumsallaştırılması ve pasifleştirilmesi için televizyonun kullanılmasıdır (diğer örnekler, kitle sporları ve yaygın cinsellik sömürüsü). Marcuse, teknolojinin modern dünyada yansız olduğu şeklindeki fikri reddetti ve onu insanlara hükmetmenin bir aracı olarak gördü. Teknoloji, etkilidir çünkü gerçekte köleleştirirken yansızmış gibi gösterilir. Teknoloji bireyselliği bastırır. Eyleyenin içsel özgürlüğü, modern teknoloji tarafından "istila edilmiş ve bozulmuştur". Sonuç, içinde bireylerin toplum hakkında eleştirel olarak ve negatif olarak düşünme yeteneklerini kaybettikleri, Marcuse'ün "tek boyutlu toplum" dediği durumdur. Marcuse, kendi başına teknolojiyi değil modern kapitalist toplumda kullanıldığı biçimiyle teknolojiyi düşman olarak gördü: "Teknoloji, ne kadar 'saf' olduğuna bakılmaksızın egemenliğin sürekliliğini güçlendirir ve kolaylaştırır. Bu ölümcül bağlantı, sadece, teknolojiyi ve tekniği özgür insanların gereksinimlerine ve amaçlarına boyun eğdiren bir devrimle kesilebilir" (1969:56). Marcuse, Marx'ın, teknolojinin doğası gereği bir sorun olmadığı ve "daha iyi" bir toplumun geliştirilmesi için kullanılabileceği şeklindeki orijinal görüşünü sürdürdü.

Kültüre Yönelik Eleştiriler

Eleştirel kuramcılar, modern kültürü denetim altında tutan rasyonelleşmiş, bürokratikleşmiş yapılar (örneğin, televizyon ağı) olan "kültür endüstrisi" adını verdikleri şeye önemli eleştiriler yönelttiler (Kellner ve Lewis, 2007). Kültür endüstrisiyle uğraşmaları, ekonomik temele ilgilerinden çok Marxçı bir "üstyapı" kavramına ilgilerini yansıtır (Beamish, 2007e). Alışılageldiği üzere "kitle kültürü" olarak adlandırılan şeyi üreten kültür endüstrisi, "gerçek şeyden çok yönetilen... doğal olmayan, şeyleşmiş, düzmece kültür" (Jay, 1973:216) olarak tanımlanır.[2] Eleştirel düşünürler, bu endüstri hakkında en fazla iki şeyden kaygılanırlar. Birincisi, kültür endüstrisinin yanlışlığı ile ilgilenirler. Kültür endüstrisini, kitlesel olarak üretilen ve medya tarafından kitlelere dağıtılan önceden paketlenmiş bir fikirler dizisi olarak düşünürler. İkincisi, eleştirel kuramcılar, kültür endüstrisinin insanlar üzerindeki pasifleştirici, baskıcı, sersemleştirici etkisinden rahatsız olurlar (D. Cook, 1996; G. Friedman, 1981; Tar, 1977:83; Zipes, 1994).

Douglas Kellner (1990), öz-bilinçli olarak televizyonla ilgili eleştirel bir kuram önerdi. Eserini Frankurt okulunun kültürel ilgileri çerçevesine yerleştirdi. Kellner, televizyon endüstrisiyle ilgili daha dolgun bir kavrayış ortaya koymak için Marxçı gelenekten yararlandı. Eleştirel okulu, "kitle kültürünü basitçe kapitalist toplumun bir aracı olarak kavramlaştırarak, medyanın politik ekonomisinin ayrıntılı bir çözümlemesini ihmal etmesi" nedeniyle eleştirir (Kellner, 1990:14). Bu nedenle Kellner, televizyona, kültür endüstrisinin bir parçası olarak bakmasına ek olarak onun hem şirket kapitalizmi hem de siyasal sistemle bağlantısını kurar. Dahası, Kellner televizyonu monolitik olarak

2 Yakın zamanlardaki bir eserde (Garnham, 2007) bu tanım, çeşitli "endüstri"leri (eğlence, bilgi vs.) içine alan "kültür endüstrileri" fikrini kapsayacak şekilde genişletildi, ayrıca bu endüstriler arasında farklılıkların olduğu da dikkate alındı.

veya uyumlu şirket güçleri tarafından denetlenmiş olarak değil "içinde yarışan ekonomik, siyasal, toplumsal ve kültürel güçlerin içiçe geçtiği, son derece çatışmalı bir kitle medyası" olarak görür (1990:14). Bu nedenle Kellner, eleştirel kuram geleneği içinde çalışma yürütmesine karşın kapitalizmin tümüyle yönetilen bir dünya olduğunu reddeder. Yine de Kellner televizyonu demokrasi, bireysellik ve özgürlüğe bir tehdit olarak görür ve bu tehditle baş etmek için öneriler sunar (örneğin, televizyon üzerinde daha fazla çeşitlilik, daha fazla demokratik hesaplanabilirlik, daha fazla vatandaş erişimi ve katılımı). Bu nedenle, Kellner, televizyonun ortaya koyduğu tehlikelerin üstesinden gelmeyi amaçlayan öneriler sunarak salt bir eleştirinin ötesine geçer.

Eleştirel okul, toplumumuzda özerk yapılar haline gelen bilgi üretimi (örneğin, üniversiteler ve araştırma kurumları) ile alakalı oluşumlara işaret eden "bilgi endüstrisi" dediği şeyle ilgilendi ve onu eleştirdi. Onların özerkliği, başlangıçtaki etkinlik alanlarının ötesine geçmelerine olanak sağlamıştır (Schroyer, 1970). Bu oluşumlar, toplum içinde etkilerini genişletmeye ilgi duyan baskıcı yapılar haline gelmişlerdir.

Marx'ın eleştirel çözümlemesi, onu, gelecekten umutlu olmaya götürdü ancak birçok eleştirel kuramcı umutsuzluk ve çaresizlik görüşüne ulaşmıştır. Bu kuramcılar, modern dünyanın sorunlarını, kapitalizmin özel sorunları olarak değil rasyonelleşmiş bir dünyaya özgü sorunlar olarak görürler. Geleceği, Weberci bir ifadeyle, kendisinden kurtuluş umudunun her zaman azaldığı, giderek daha rasyonel olan yapıların bir "demir kafes"i olarak görürler.

Eleştirel kuramın çoğu (Marx'ın orijinal formülleştirmesinin çoğu gibi), eleştirel çözümlemeler biçimindedir. Eleştirel kuramcıların birtakım pozitif ilgilerine karşın eleştirel kurama yapılan temel eleştirilerden biri, eleştirel kuramın pozitif katkılar yapmasından çok eleştiriler sunduğudur. Bu kesintisiz eleştiri, birçok araştırmacıyı incitir ve bu nedenle bu araştırmacılar, eleştirel kuramın sosyoloji kuramına sunacak çok az şeyi olduğunu düşünürler.

Başlıca Katkılar

Öznellik

Eleştirel okulun büyük katkısı, Marxçı kuramı öznel bir doğrultuya yönlendirme çabası olmuştur. Bu çaba, Marx'ın maddeciliğinin ve ekonomik yapılar üzerinde inatçı odaklanmasının bir eleştirisini oluşturduğu halde hem bireysel hem de kültürel düzeylerde toplumsal yaşamın öznel öğelerinin anlaşılmasına güçlü bir katkıyı da temsil eder.

Marxçı kuramın Hegelci kökleri, öznelliğe duyulan ilginin başlıca kaynaklarıdır. Eleştirel düşünürlerin birçoğu, Marx'ın ilk eserlerinde ifade edildiği biçimiyle bu köklere kendilerinin dönmekte olduklarını düşündüler. Böyle yaparak, öznelcilik üzerinde odaklanmaya çabalamayan ancak, bu tür bir ilgiyi nesnel yapılara yönelik geleneksel Marxçı ilgiyle basitçe bütünleştiren Georg Lukács gibi yirminci yüzyılın ilk dönemindeki Marxçı revizyonistleri izliyorlardı (Agger, 1978). Lukács, Marxçı kuramın temelden yeniden yapılandırılmasına çabalamadı ancak sonraki eleştirel kuramcılar, daha geniş ve daha hırslı olan bu amaca sahiplerdir.

Eleştirel okulun kültüre ilgisiyle başladık. Yukarıda belirtildiği gibi eleştirel okul, ilgisini, ekonomik "temel"den çok kültürel "üstyapı"ya kaydırdı. Bu kaymayı

teşvik eden bir etmen, eleştirel okulun, Marxistlerin ekonomik yapıları aşırı vurguladıklarını ve bu vurgunun özellikle kültür gibi toplumsal gerçekliğin diğer yönlerine ilgilerini bastırmalarına hizmet ettiğini düşünmesidir. Bu etmene ek olarak toplumdaki bir dizi dışsal değişim, bu tür bir kaymayı teşvik eder (Agger, 1978). Daha özel olarak, Amerika'da II. Dünya Savaşı sonrası refah, genel olarak iç ekonomik çatışmaların daha özel olarak sınıf çatışmasının kaybolmasına yol açmış *görünür*. Yanlış bilincin neredeyse evrensel olduğu *görünür*: işçi sınıfı dâhil tüm toplumsal sınıfların, kapitalist sistemden yararlananlar ve onu coşkulu destekleyenler oldukları görülür. Buna ek olarak, eski Sovyetler Birliği, sosyalist ekonomisine rağmen en azından kapitalist toplum kadar baskıcıydı. İki toplum, farklı ekonomilere sahip olduğu için eleştirel düşünürler, baskının başlıca kaynağı için başka bir yere bakmak zorundaydılar. Başlangıçta bakmaya yöneldikleri, kültürdü.

Frankfurt okulunun ilgilerinin daha önce tartışılan yönlerine —rasyonellik, kültür endüstrisi ve bilgi endüstrisi— başka bir ilgiler dizisi eklenebilir, bunlardan en dikkat çekeni ideolojiye duyulan ilgidir. Eleştirel kuramcılara göre *ideoloji*, toplumsal seçkinlerin ürettiği, çoğunlukla yanlış ve perdeleyici fikir sistemleridir. "Egemenliğin eleştirisi" başlığı, üstyapının tüm bu spesifik yönlerini ve eleştirel okulun bunlara yönelimini kapsamaktadır (Agger, 1978; Schroyer, 1973). Egemenliğe duyulan bu ilgi, ilkönce 1930'larda ve 1940'larda faşizm tarafından kamçılandı ancak zamanla kapitalist toplumdaki egemenliğe duyulan bir ilgiye kaydı. Modern dünya, bireyler üzerinde eşsiz bir egemenlik kurma aşamasına ulaşmıştır. Gerçekten, bundan böyle denetim, liderlerin kasıtlı eylemelerini gerektirmeyecek kadar eksiksizdir. Denetim, kültürel dünyanın tüm yönlerine yayılır ve daha da önemlisi eyleyende içselleştirilir. Gerçek yaşamda eyleyenler, büyük toplumsal yapı adına kendileri üzerinde egemen olurlar. Egemenlik artık hiçbir şekilde egemenlik olarak görünmediği eksiksiz bir aşamaya ulaşmıştır. Artık, egemenlik kişisel olarak, zarar verici ve yabancılaştırıcı olarak algılanmadığı için çoğunlukla dünya nasıl zannediliyorsa öyle görünür. Artık, dünyanın nasıl olması *gerektiği* eyleyenler için açık değildir. Dolayısıyla, eleştirel düşünürler artık, rasyonel çözümlemenin durumu değiştirmeye nasıl yardımcı olacağını göremedikleri için kötümserlikleri pekişmiştir.

Eleştirel okulun kültürel düzeydeki ilgilerinden biri, Habermas'ın (1975) *meşruluklar* dediği şeydir. Bu meşruluklar, sistemin varlığını desteklemek için siyasal sistem tarafından ve kuramsal olarak, başka herhangi bir sistem tarafından üretilen fikirlerin sistemleri olarak tanımlanabilir. Bu meşruluklar, siyasal sistemi "gizemli bir havaya sokmak", gerçekte meydana gelenleri bulanıklaştırmak için tasarlanır.

Bu tür kültürel ilgilere ek olarak, eleştirel okul, eyleyenlerle ve onların bilinçleriyle ve modern dünyada onlara ne olduğuyla meşgul oldu. Kitlelerin bilinci dışsal güçlerin (kültür endüstrisi gibi) denetimi altına girdi. Sonuç olarak kitleler, devrimci bir bilinç geliştirmeyi başaramadılar. Ne yazık ki, Marxistler ve çoğu sosyolog gibi eleştirel kuramcılar genellikle birey bilincini ve kültürü açıkça birbirinden ayırt edemezler veya onlar arasındaki birçok bağlantıyı belirleyemezler. Eleştirel kuramcılar, eserlerinin çoğunda bilinç ve kültür arasında gidip geldikleri halde düzeyleri değiştirdikleri şeklinde bir hisse hiç kapılmadılar veya çok az kapıldılar.

Burada eleştirel kuramcıların özellikle Marcuse'ün (1969) Freud'un bilinç (ve bilinçdışı) düzeyindeki anlayışını, eleştirel kuramcıların kültür yorumuna katma çaba-

larının büyük önemi vardır. Eleştirel kuramcılar Freud'un eserinden üç şey türettiler: (1) kuramlarını geliştirirken birlikte çalışacakları bir psikolojik yapı, (2) hem modern toplumun negatif etkisini hem de devrimci bilinç geliştirmenin başarısızlığını anlamalarına olanak sağlayan bir psikopatoloji algısı, (3) psişik özgürleşmenin olanakları (G. Friedman, 1981). Birey bilincine ilginin yararlarından biri, bu ilginin, eleştirel okulun kötümserliğine ve kültürel kısıtlamalar üzerinde odaklanmasına karşı yararlı bir düzeltici olmasıdır. İnsanlar denetlendikleri, yanlış gereksinimlerle aşılandıkları ve uyuşturuldukları halde aynı zamanda, Freudçu terimlerle başlıca egemenlik biçimlerini devirmeye yönelen yaratıcı eylem için temel enerji kaynağı sağlayan bir libidoya (genişçe cinsel enerji olarak kavranan) sahiplerdir.

Diyalektik

Eleştirel kuramın ikinci temel pozitif odaklanması, diyalektiğe yönelik bir ilgidir (bu fikir, bu bölümde daha sonra çözümleyici Marxizmin bakış açısından eleştirilmektedir). En genel düzeyde diyalektik bir yaklaşım, toplumsal *totallik* üzerinde bir odaklanma demektir.[3] "Toplumsal yaşamın herhangi bir kısmi yönü ve herhangi bir yalıtılmış fenomen, tarihsel bütünlükle, global bir varlık olarak kavranan toplumsal yapıyla ilişkilendirilmedikçe anlaşılamaz" (Connerton, 1976:12). Bu yaklaşım, toplumsal yaşamın herhangi bir *spesifik* yönü özellikle onun geniş bağlamı dışında ekonomik sistem üzerinde bir odaklanmanın reddedilmesini kapsar. Bu yaklaşım, toplumsal gerçekliğin çeşitli düzeylerinin —en önemli olarak birey bilinci, kültürel üstyapı ve ekonomik yapı— birbiriyle ilişkisine yönelik bir ilgiyi gerektirir. Diyalektik aynı zamanda beraberinde yöntembilimsel bir reçete taşır: Toplumsal yaşamın bir bileşeni, diğerlerinden yalıtılmış olarak incelenemez.

Bu fikrin hem artsüremli hem de eşsüremli bileşenleri vardır. *Eşsüremli* görüş, bizi, çağdaş bir totallik içinde toplumun bileşenlerinin ilişkisiyle ilgilenmeye yöneltir. *Artsüremli* görüş, bugünün toplumunun gelecekte nereye gidebileceğine olduğu kadar tarihsel köklerine ilgi gösterir (Bauman, 1976). İnsanların, toplumsal ve kültürel yapıların egemenliği altına girmeleri —Marcuse'ün ifadesiyle "tek-boyutlu" toplum— spesifik tarihsel bir gelişimin sonucudur ve insanlığın evrensel bir özelliği değildir. Bu tarihsel bakış açısı, kapitalizmde ortaya çıkan, sistemin doğal ve kaçınılmaz bir olgu olduğu şeklindeki sağduyu görüşüne karşı çıkar. Eleştirel kuramcıların görüşü açısından (ve başka Marxistlerin) insanlar, toplumu "ikinci doğa" olarak görmeye başlamışlardır; toplum, "sağduyu bilgeliği tarafından yabancı, uzlaşmaz, talepkâr ve zorba —aynen insan-olmayan doğa gibi— bir iktidar olarak algılanır. Aklın kurallarına bağlı kalmak, rasyonel olarak davranmak, başarı elde etmek, özgür olmak için insan şimdi kendisini 'ikinci doğa'ya uydurmak zorundadır" (Bauman, 1976:6).

Daha özel olarak Theodor Adorno (1966/1973) pozitivizmi eleştirisi içinde negatif diyalektik kavramını geliştirildi. Marx'tan aldığı ilhamla Adorno, toplumsal fikirler ile maddi güçler arasındaki etkileşimi vurgular. Bununla birlikte, Adorno, yeni önermeler, yeni olay açıklamaları geliştirmez. Bunun yerine negatif diyalektiğin amacı, toplum bilimsel bilginin olumsallığını özellikle modern kapitalizmle ilişkisini göstermektir. Negatif diyalektik, bunu yaparken aynı zamanda "özdeşlik düşüncesi"n-

3 Jay (1984), "totallik"i sadece eleştirel kuramın değil genel olarak Marxçı kuramın merkezinde görür. Bununla birlikte, bu fikir, postmodern Marxistler tarafından reddedilmektedir (bkz. bu bölümde daha sonraki tartışma).

den sakınmaya çalışır (Dahms, 2011b). Özdeşlik düşüncesi, Adorno'nun eleştirel kuram içinde tekrar üretmek istemediği pozitivizmin ve tüm modern düşüncenin bir yönüdür. Dahms, onu şöyle betimler:

> Özdeşlik düşüncesi, bir kavramın potansiyel karmaşıklığını (Hegelci *Begriff* anlamında) ortadan kaldırarak bir terimin basitliğine dönüştüren, görünürde belirsizlikten uzak sorunlu bir terimi bir nesneyle bağlantılandıran ve bir nesnenin tüm boyutlarının bu terim temelinde yeterince ifade edilebileceğini öne süren, düşüncenin denetim işlevine karşılık gelir (575).

Başka bir anlatımla, negatif diyalektik, çağdaş postmodern düşünceye (bkz. Bölüm 16) çok benzer bir şekilde toplumsal yaşamın indirgemeci açıklamaları karşısında toplumsal yaşamın sürekli değişen karmaşıklığını vurgular.

Eleştirel kuramcılar, aynı zamanda geleceği düşünmeye yönelirler ancak, Marx'ın öncülüğünü izleyerek ütopyacı olmayı reddederler, onlar daha çok, çağdaş toplumu eleştirmeye ve değiştirmeye odaklanırlar (Alway, 1995). Bununla birlikte, dikkatlerini Marx'ın yaptığı gibi toplumun ekonomik yapısına vermek yerine onun kültürel üstyapısı üzerinde yoğunlaştırırlar. Diyalektik yaklaşımları, gerçek dünyada çalışma yapmalarını sağlar. Doğruluğu bilimsel laboratuvarlarda aramaktan tatmin olmazlar. Fikirlerinin nihai sınanışı, bu fikirlerin pratikte kabul edilme ve kullanılma dereceleridir. Bozuk iletişimin kurbanı olan insanların, eleştirel kuramın fikirlerini kabul ettikleri ve kendilerini o sistemden özgürleştirmek için kullandıkları zaman meydana gelen bu sürece, *otantikleşme* adını verirler (Bauman, 1976:104). Böylece eleştirel düşünürlerin ilgilerinin başka bir yönüne ulaşırız —insanlığın *özgürleşimi* (Marcuse, 1964:222).

Daha soyut terimlerle, eleştirel düşünürlerin kuram ve pratik arasındaki etkileşim ve ilişkiyle uğraştıkları söylenebilir. Frankfurt okulunun görüşü, kapitalist toplumda bu ikisinin ayrıldığıydı (Schroyer, 1973:28). Yani kuramlaştırmayı, yetki verilen veya daha büyük olasılıkla bu hakka sahip olan bir grup yaparken pratik, daha az güçlü olan başka bir gruba havale edilir. Birçok örnekte, kuramcının eseri, gerçek dünyada süregiden şeylerden habersizdir, böyle olması da Marxçı kuramın ve sosyoloji kuramının yoksullaştırılmış ve büyük ölçüde geçersiz bir yığınına yol açar. Önemli olan, kuram ile pratik arasındaki ilişkiyi onarmak için ikisini birleştirmektir. Böylece kurama pratik yol gösterirken pratik, kuram tarafından şekillendirilecektir. Süreç içinde hem kuram hem de pratik zenginleşecektir.

Bu ilan edilmiş amaca karşın eleştirel kuramın çoğu, kuram ve pratiği bütünleştirmeyi berbat bir halde başaramamıştır. Aslında, eleştirel kuramın en sık seslendirilen eleştirilerinden biri, çoğunlukla, insan kitlesinin tümüyle erişemeyeceği bir biçimde yazılmış olmasıdır. Üstelik eleştirel kuram, kültür ve üstyapıyı incelemeye bağlı olması nedeniyle bazı çok ezoterik konulara değinir ve çoğu insanın pragmatik, günlük ilgileri hakkında söyleyecek çok az şeyi vardır.

Bilgi ve İnsani İlgiler Eleştirel okulun en çok bilinen diyalektik ilgilerinden biri, Jurgen Habermas'ın (1970, 1971) bilgi ve insani ilgilere —öznel ve nesnel etmenler arasındaki ilişkiye yönelik daha genel diyalektik ilginin bir örneği— duyduğu meraktır. Ancak Habermas, öznel ve nesnel etmenlerin birbirinden yalıtılmış olarak ele alı-

namayacağını dikkatlice ifade etmiştir. Ona göre bilgi sistemleri, nesnel düzeyde varolur oysa insani ilgiler daha öznel fenomenlerdir.

Habermas, üç bilgi sistemini ve onlara karşılık gelen ilgileri birbirinden ayırdı. Her bir bilgi sisteminin arkasında yatan ve onu yönlendiren ilgileri genel olarak meslekten olmayan insanlar bilmezler ve onları açığa çıkarmak, eleştirel kuramcıların görevidir. Birinci bilgi tipi, çözümleyici bilim veya klasik pozitivist bilim sistemleridir. Habermas'ın görüşü açısından böyle bir bilgi sisteminin temelindeki ilgi, çevreye, diğer toplumlara veya toplum içindeki insanlara uygulanabilen teknik önkestirim ve denetimdir. Habermas'ın görüşü açısından çözümleyici bilim, baskıcı denetimi pekiştirmeye kolaylıkla elverişli hale gelir. İkinci bilgi tipi, *insani bilgi*dir ve bu bilgi, dünyayı *anlamaya* ilgi gösterir. İnsani bilgi, geçmişimizi anlamanın genellikle bugün meydana geleni anlamamıza yardımcı olduğu şeklindeki genel görüşten hareket eder. Bu bilginin, karşılıklı anlamaya ve kendini anlamaya pratik bir ilgisi vardır. Bu bilgi, ne baskıcı ne de özgürleştiricidir. Üçüncü tip, Habermas'ın ve genel olarak Frankfurt okulunun benimsediği *eleştirel bilgi*dir. Bu tip bilgiyle bitişik ilgi, *insan özgürleşimi*dir. Habermas'ın ve diğerlerinin oluşturduğu eleştirel bilginin, kitlelerin öz-bilincini (Freudçular tarafından ifade edilen mekanizmalar aracılığıyla) yükselteceği ve beklenen özgürleşimle sonuçlanacak bir toplumsal harekete yol açacağı umuldu.

Eleştirel Kurama Yönelik Eleştiriler

Eleştirel kurama birtakım eleştiriler yöneltilmiştir (Bottomore, 1984). Birincisi, eleştirel kuram, büyük ölçüde tarih dışı olmakla, tarihsel ve çeşitli olayları (örneğin, 1930'larda Nazizm, 1940'larda anti-Semitizm, 1960'larda öğrenci ayaklanmaları) karşılaştırmalı bağlamlarına dikkatini vermeden incelemekle suçlanmıştır. Bu eleştiri, doğası gereği tarihsel ve karşılaştırmalı olması gereken herhangi bir Marxçı kuramın aleyhine bir eleştiridir. İkincisi, daha önce gördüğümüz gibi eleştirel okul, genel olarak ekonomiyi göz ardı etmiştir. Bununla ilgili ve son olarak, eleştirel kuramcılar, işçi sınıfının devrimci bir güç olarak kaybolduğunu savunmaya eğilim duydular, oysaki bu görüş, geleneksel Marxçı çözümlemeye kesin olarak karşıydı.

Bunun gibi eleştiriler, Bottomore gibi geleneksel Marxistlerin şu sonuca varmalarına neden oldu; "Frankfurt Okulu, orijinal biçimiyle ve Marxizmin veya sosyolojinin bir okulu olarak öldü" (1984:76). Benzer düşünceler, eleştirel kuramı "başarısız olan paradigma" (1986:273) olarak nitelendiren Greisman tarafından ortaya konulmuştur. Frankfurt Okulu özgün bir okul olarak öldüyse bunun nedeni fikirlerinden birçoğunun, Marxizm, yeni Marxizm hatta ana akım sosyoloji içinde bulunmasıdır. Bu nedenle Bottomore, Habermas örneğiyle ilgili olarak şu sonuca vardı; eleştirel okul, Marxizm ile sosyolojinin yaklaşmasını tecrübe etti ve "aynı zamanda Frankfurt Okulu'nun bazı özgün fikirleri muhafaza edildi ve geliştirildi" (1984:76).

Jurgen Habermas'ın Fikirleri

Eleştirel kuramın güç kaybetme olasılığına karşın Jurgen Habermas[4] ve kuramları çok daha canlıdır (J. Bernstein, 1995; R. Brown ve Goodman, 2001; Outhwaite, 1994). Bu bölümde Habermas'ın çok az fikrine değindik ancak eleştirel kuram üzerine olan bu kısmı, onun kuramına ayrıntılı bir bakışla sonuçlandırıyoruz (yine de, düşüncesinin diğer boyutları Bölüm 13 ve 14'te ele alınacaktır).

4 Habermas 1955'te Theodor Adorno'nun araştırma asistanı olarak başladı (Wiggershaus, 1994:537).

Marx'tan Farklılıkları

Habermas, amacının "Benim, tarihsel maddeciliğin yeniden inşası olarak anladığım, kuramsal bir program geliştirmek" (1979:95) olduğunu ileri sürer. Habermas, Marx'ın başlangıç noktasını (insan potansiyeli, türsel varlık, "duyumsal insan etkinliği") kendi başlangıç noktası olarak kabul etti. Bununla birlikte, Habermas (1971) Marx'ın türsel varlığın çözümleme açısından farklı olan iki bileşenini —çalışma (veya emek, amaca yönelik rasyonel eylem) ve toplumsal (veya sembolik) etkileşim (veya iletişimsel eylem)— birbirinden ayırmayı başaramadığını ileri sürdü. Habermas'ın belirttiği gibi Marx'ın eserindeki sorun, "*insan türünün kendi kendisini oluşturan ediminin emeğe indirgenmesi*"dir (1971:42). Bu nedenle, Habermas, şöyle söyler: "Ben, çalışma ve etkileşim arasındaki temel ayrımı başlangıç noktam olarak kabul ediyorum" (1970:91). Habermas, *amaca yönelik rasyonel eylemi* (çalışma) ve *iletişimsel eylemi* (etkileşim) kullanmaya yatkın olduğu halde yazdığı eserlere baştan sona bu ayrım ışık tutar.

"Amaca yönelik rasyonel eylem" başlığı altında Habermas, araçsal eylem ve stratejik eylem arasında ayrım yapar. Her ikisi de hesaplamaya dayalı olarak öz-çıkarın peşine düşülmesini kapsar. *Araçsal eylem*, verili bir amaca yönelik en iyi aracı rasyonel olarak hesaplayan tek bir eyleyeni kapsar. Stratejik eylem, bir amacın peşine düşmede amaca yönelik rasyonel eylemi koordine eden iki veya daha fazla bireyi kapsar. Araçsal ve stratejik eylemin *her ikisi*nin de amacı araçsal üstünlüktür.

Habermas en çok iletişimsel eylemle ilgilendi, bu eyleme;

> katılan faillerin eylemleri, başarının ben merkezli hesaplanışları vasıtasıyla değil *anlamaya ulaşmak* ile ilgili eylemler vasıtasıyla koordine edilir. İletişimsel eylemde, katılanlar öncelikle kendi başarılarına yönelmiş değildirler, *ortak durum tanımları* temelinde eylem planlarını birbiriyle uyumlu hale getirebilecekleri koşullar altında bireysel amaçlarının peşine düşerler.
>
> (Habermas, 1984:286; italikler eklendi)

Amaca yönelik rasyonel eylemin gayesi, bir hedefin elde edilmesi olduğu halde, iletişimsel eylemin amacı iletişimsel anlamanın elde edilmesidir (Stryker, 1998).

Açıkça, iletişimsel eylemde önemli bir konuşma bileşeni vardır. Bununla birlikte, bu tür eylem, "konuşma eylemleri veya eşdeğerde sözlü olmayan ifadeler"i kapsayan eylemden daha geniştir (Habermas, 1984: 278).

Habermas'ın Marx'tan saptığı en önemli nokta, amaca yönelik eylemin (çalışma) *değil*, iletişimsel eylemin en kendine özgü ve en yaygın insani fenomen olduğunu ileri sürmektir. İletişimsel eylem (çalışma değil), tüm insan bilimlerinin yanısıra tüm sosyokültürel yaşamın temelidir. Marx, çalışma üzerinde odaklanmaya yönelirken Habermas, iletişim üzerinde odaklanmaya yöneldi.

Marx, sadece çalışma üzerinde odaklanmadı, çeşitli tarihsel dönemlerde çalışmayı eleştirel olarak çözümlemenin temeli olarak özgür ve yaratıcı çalışmayı (türsel varlık) ele aldı. Habermas da bir temel benimser ancak bu temel, amaca yönelik rasyonel eylem alanında değil, iletişimsel eylem alanındadır. Habermas'ın temeli, bozulmamış iletişim, zorlama olmayan iletişimdir. Bu temel ile birlikte Habermas, bozuk iletişimi eleştirel olarak çözümleyebilmektedir. Tıpkı Marx'ın çalışmanın bozulmasının yapısal kaynaklarını incelediği gibi Habermas, iletişimi bozan toplumsal yapılarla ilgilendi. Habermas ve Marx, farklı temellere sahip oldukları halde her ikisi

de temellere sahiptir ve bu temeller onların görececilikten kaçınmalarına ve çeşitli tarihsel fenomenler hakkında karar vermelerine olanak sağlar. Habermas, bu tür bir temelden yoksun olmaları ve görececiliğe düşmeleri nedeniyle özellikle Weber ve önceki eleştirel kuramcılara yönelik eleştirel bir tutuma sahiptir.

Marx ve Habermas arasında başka bir koşutluk daha vardır. Her ikisi için de bu temeller sadece onların çözümleyici başlangıç noktalarını değil aynı zamanda siyasal amaçlarını temsil eder. Yani Marx için amaç, bozulmamış çalışmanın (türsel varlık) ilk defa varolacağı komünist bir toplum olduğu halde Habermas için siyasal amaç, bozulmamış iletişimin (iletişimsel eylem) olduğu bir toplumdur. Birincil amaçlar açısından Marx, bozulmamış çalışmanın önündeki engellerin (kapitalist) kaldırılmasına çabalar, Habermas ise özgür iletişimin önündeki engellerin kaldırılmasına ilgi duyar.

Burada Habermas (1973; ayrıca bkz. Habermas, 1994:101), diğer eleştirel kuramcılar gibi, Freud'dan yararlanır ve psikanalistlerin birey düzeyinde yaptıkları ile kendisinin toplumsal düzeyde gereksinim duyulduğunu düşündüğü şey arasında birçok koşutluk görür. Habermas, psikanalizi, bir bozuk iletişim kuramı olarak gördü ve onun, bireylerin bozulmamış bir biçimde iletişim kurabilmelerini amaçladığını düşündü. Psikanalist, birey iletişimindeki bozulmaların kaynaklarını, yani iletişime yönelik bastırılmış engelleri bulmak ister. Psikanalist, bireyin kendisi üzerine düşünme yoluyla bu engellerin üstesinden gelmesine yardımcı olmaya çaba gösterir. Benzer bir şekilde, eleştirel kuramcı, "sistematik kendini kandırmayı açıklığa kavuşturmaya hizmet eden bir tartışma biçimi" (Habermas, 1984:21) olan *terapik eleştiri* yoluyla insanların genel olarak bozulmamış iletişime yönelik toplumsal engellerin üstesinden gelmelerine yardım eder. Öyleyse, psikanaliz ile eleştirel kuram arasında bir analoji (birçok eleştirmenin meşru olmayan bir analoji olarak düşündüğü) vardır. Psikanalist, hastaya, toplumsal eleştirmenin, yeterince iletişim kuramayanlara iletişim kurabilme "yeteneği kazanmaları" için yardımcı olmasıyla aynı biçimde yardım eder (Habermas, 1994:112).

Marx için olduğu gibi, Habermas'ın gelecekteki ideal toplumunun temeli de çağdaş dünyada mevcuttur. Yani, Marx'a göre türsel varlığın öğeleri, kapitalist toplumdaki çalışmada bulunur. Habermas'a göre bozulmamış iletişimin öğeleri, çağdaş iletişimin her ediminde bulunur.

Rasyonelleşme

Böylece Habermas'ın eserinde merkezi bir konu olan rasyonelleşmeye gelmekteyiz. Burada Habermas, Sadece Marx'ın eserinden değil Weber'in eserinden de etkilenir. Habermas'ın görüşü açısından daha önceki eserlerin çoğu, üretici güçlerin gelişimi ve yaşam üzerinde teknolojik bir denetime neden olan amaca yönelik rasyonel eylemin rasyonelleşmesi üzerinde odaklanmıştır (Habermas, 1970). Weber ve Marx'a göre de bu tür rasyonelleşme, modern dünyada başlıca bir sorun, muhtemelen *tek* başlıca sorundur. Bununla birlikte, sorun genel olarak rasyonelleşme *değil* amaca yönelik rasyonel eylemin rasyonelleşmesidir. Gerçekte, Habermas'a göre amaca yönelik rasyonel eylemin rasyonelleşmesi sorununun panzehiri, iletişimsel eylemin rasyonelleşmesinde yatmaktadır. İletişimsel eylemin rasyonelleşmesi, egemenlikten kurtulmuş iletişime, özgür ve açık iletişime yol açar. Burada rasyonelleşme, özgürleşimi, *"iletişim üzerindeki kısıtlamaların kaldırılması"*nı kapsar (Habermas, 1970:118; ayrıca bkz. Habermas, 1979). Habermas'ın daha önceden anılan *meşruluklar* ve daha genel olarak

ideoloji hakkındaki eseri bu noktayla ilişkilidir. Yani, bunlar bozuk iletişimin iki temel nedeni, özgür ve açık iletişime sahip olmak için ortadan kaldırılması zorunlu olan nedenlerdir.

Bu tür bir rasyonelleşme, toplumsal normlar düzeyinde bireysel esneklik ve kendi üzerine düşünmenin artışına neden olacak şekilde normatif baskıcılığın ve katılığın azalmasını kapsayacaktır. Bu yeni, daha az kısıtlayıcı olan veya kısıtlayıcı olmayan normatif sistemin gelişimi, Habermas'ın toplumsal evrim kuramının merkezinde bulunur. Habermas'a göre (1979) rasyonelleşme, yeni bir üretici sistemin yerine, daha az bozucu yeni bir normatif sisteme yol açar. Çokları Habermas'ı, maddi düzeyden normatif düzeye kaymasında Marxist kökenleri terk etmekle suçlamalarına karşın Habermas, bu suçlamayı kendi görüşünün bir yanlış anlaşılması olarak görür.

Habermas'a göre bu evrimin son noktası, rasyonel bir toplumdur (Delanty, 1997). Burada *rasyonellik*, iletişimi bozan engellerin kaldırılması anlamına gelir ancak daha genel olarak, fikirlerin, eleştiri karşısında açıkça sunulduğu ve savunulduğu bir sistem anlamına gelir; tartışma sırasında kısıtlanmamış görüş birliği gelişir. Bunu daha iyi anlamak için Habermas'ın iletişim kuramının daha fazla ayrıntısına gereksinim duyarız.

İletişim

Habermas, daha önce tartışılan iletişimsel eylem ile söylem arasında ayrım yapar. İletişimsel eylem günlük yaşamda meydana geldiği halde *söylem*,

> deneyim ve eylem bağlamlarından koparılmış olan iletişim biçimidir ve yapısı bize: paranteze alınan doğruluk iddiaları, tavsiyeler veya uyarıların, tartışmanın seçkin nesnesi olduklarını; katılımcılar, temalar ve tavsiyelerin, ortadaki doğruluk iddialarının sınanması amacına başvurma dışında kısıtlanmamasını; daha iyi argümanın dışında hiçbir gücün uygulanmamasını ve işbirliği içinde doğruluk arayışı güdüsü dışındaki tüm güdülerin dışlanmasını garanti eder.
>
> (Habermas, 1975:107–108)

Söylemin kuramsal dünyasında bulunan ancak aynı zamanda iletişimsel eylemler dünyasının temelini oluşturan ve gizli olan, hangi argümanın galip geleceğini gücün veya iktidarın belirlemediği bunun yerine daha iyi argümanın galip geldiği "ideal konuşma durumu"dur. Kanıtların ağırlığı ve tartışma, neyin geçerli veya doğru kabul edildiğini belirler. Böyle bir söylemden ortaya çıkan argüman (ve katılanların üzerinde anlaştıkları) doğrudur (Hesse, 1995). Bu nedenle Habermas, (doğruluğun bir kopyası [veya "gerçeklik"i] kuramını değil [Outhwaite, 1994:41]) doğruluğun bir görüş birliği kuramını benimser. Bu doğruluk, tüm iletişimin parçasıdır ve onun tam ifade edilmesi, Habermas'ın evrimci kuramının amacıdır. Thomas McCarthy'nin söylediği gibi "Doğruluk fikri, nihai olarak, tüm bozucu etkilerden arınmış bir etkileşim biçimine işaret eder. Eleştirel kuramın amacı olan 'iyi ve doğru yaşam', doğruluk düşüncesinin doğasında bulunur; her konuşma ediminde ona yönelik bir beklenti vardır" (1982:308).

Etkileşimdekiler, dört tip geçerlilik iddiası ileri sürdüklerinde ve bunları kabul ettiklerinde kuramsal olarak (ve iletişimsel eylem içinde kuramsallıktan önce) söylem içinde uzlaşım ortaya çıkar. Birincisi, konuşmacının sözleri anlaşılabilir, kavranabilir olarak görülür. İkincisi, konuşmacı tarafından sunulan önermeler doğrudur; yani konuşmacı güvenilir bilgi sunmaktadır. Üçüncüsü, konuşmacı bu önermeleri sunarken

doğrucu (gerçeğe sadık) ve samimidir; konuşmacı güvenilirdir. Dördüncüsü, konuşmacı için bu tür önermeleri söylemek, haklı ve uygundur; böyle yapmak için normatif temele sahiptir. Görüş birliği, tüm bu geçerlilik iddiaları ileri sürüldüğünde ve kabul edildiğinde ortaya çıkar; biri veya daha fazlası sorgulandığında görüş birliği çöker. Daha önceki bir noktaya dönersek, modern dünyada bu süreci bozan, bir görüş birliğinin doğmasını engelleyen ve Habermas'ın ideal toplumunun gelmesi için üstesinden gelinmesi gereken güçler vardır (Morris, 2001).

Günümüzde Eleştirel Kuram: Axel Honneth'in Eserleri

Habermas, günümüzde toplum düşünürlerinin en ünlüsü olduğu halde çağdaş gerçekliklere daha iyi uyum sağlayan bir eleştirel kuram geliştirme çabasında yalnız değildir (örneğin bkz. Wexler, 1991 içinde çeşitli denemeler; Antonio ve Kellner, 1994). Castells (1996), yeni "enformasyon toplumu"yla ilgili eleştirel bir kuramı gerekli görmüştür. Aşağıda, sürmekte olan bu çabaları anlatmak için Axel Honneth'in özellikle tanınma çabası hakkındaki eserleriyle ilgili kısa bir tartışma yer almaktadır.

Axel Honneth'in Fikirleri

Jurgen Habermas'ın bir öğrencisi olan Axel Honneth(d. 1949) bugünlerde Frankfurt Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün başkanıdır. Habermas'ın artık emekli olmasıyla birlikte Honneth, günümüzün önde gelen eleştirel kuramcısı olarak ortaya çıkmıştır. Bu konuma ulaşmak için eleştirel okulun eserlerine olduğu kadar özellikle Habermas'ınkilere dayanan ancak aynı zamanda onları eleştiren bir kuramsal görüş geliştirmiştir (Honneth, 1985/1991, 1990/1995, 1992/1994, 2000/2007, 2008).

Honneth'in, Habermas'ın kuramsal bakış açısını olduğu kadar prosedürlerini eleştirisi, eleştirel bir kuramın gerekliliğiyle ilgili temel görüşlerine dayanır. Bir kere, böyle bir kuramın, gündelik yaşamda varolan pratikle ilgili eleştirilere dayanması ve onlardan ortaya çıkması gerekir. Honneth'in (1990/1995:xii)ifade ettiği gibi, bir toplumsal fenomenin, "eleştirinin pratik bir boyutunun, eleştirel anlama için oluşturucu bir gereklilik olarak ortaya çıkmasıyla aynı biçimde" açıklanması gerekir. Yine, eleştirel bir kuramın, insanları, gerçek dünya içinde tecrübe ettikleri egemenlik ve baskıdan özgürleştirmeye yönelik bir ilgisinin olması gerekir. Yani, eleştirel kuramın, geleneksel Marxçı bakış açısıyla aynı doğrultuda hem kuram hem de pratikle ilgili olması gerekir. Eleştirel kuramın, "tarihsel sürecin kendisinde hem eleştiriye hem de yerleşik egemenlik biçimlerinin üstesinden gelmeye enerji bulan toplumun itici kuvvetlerini belirleme"yi amaçlaması gerekir (Honneth, 1990/1995:xii). Yani, eleştirel kuramın özgürleşimci ilgisi, toplumun kendi içinde (onun doğasında) bulunur.

Klasik eleştirel kuramın özellikle Horkheimer ve Adorno'nun temel sorunu, kapitalist dünya hakkındaki tümüyle güdümlü görüşünün, negativizme yol açmasıdır; bu kuram, gündelik dünyada ve eleştirel kuramın kendisinde pratik eleştiriye ve özgürleşimci olanaklara hiçbir umut bırakmadı. Honneth (1990/1995:xii), eleştirel kuramın, "onların [eleştirel kuramcılar] dönemlerinin toplumsal gerçekliği içinde ahlaki-pratik eleştiri alanı için hiçbir yer bırakmayan, kapitalist egemenlik ile kültürel manipülasyon arasındaki kapalı bir çevrimi" varsaydığını söyledi. Bu durum, Honneth'in şu sonuca varmasına neden oldu; bugün eleştirel kuram için dolayısıyla kendisi için kilit sorun, "toplumsal egemenliğin yapısıyla olduğu kadar pratik dönüşümü için gereken toplum-

sal kaynakların belirlenmesiyle nasıl ilgilenileceğidir" (Honneth, 1990/1995:xiii).

Bu bağlamda Honneth, Habermas'ın iletişim kuramını, günlük yaşam-dünyasını ele almamızı ve kavramamızı sağladığı için ileriye doğru bir adım olarak görür. Bu dünyada "etkileşimin normatif beklentilerinin biçimi içinde—eleştirinin içkin bir anı için olduğu kadar aşkın bir anı için de referans noktası olarak hizmet eden... ahlaki deneyimlerin bir katmanı" bulunur (Honneth, 1990/1995:xiii). Fakat sonuçta Honneth, Habermas'ın eserlerinin özellikle günlük yaşam içinde varoldukları biçimiyle ahlaki tepkiler ve anlayışlarla yeterince meşgul olmadığını düşündü. Bu nedenle Honneth, Habermas'ın görüşlerinden yararlanır ancak ondan daha ileri ve farklı bir yönde gider.

Habermas, iletişime ilgi duyduğu halde Honneth, bireylerin ve bütünlüklerin kimlik taleplerinin tanınması üzerinde odaklanır. Honneth, eleştirel kurama uygun olarak, tanınma taleplerine karşı işlenen şiddeti ve talepte bulunanlar için ortaya çıkan zararları ve patolojileri ele almak ister. Bireyler ve gruplar, bazı soyut ahlak ilkeleri nedeniyle değil "sezgi yoluyla gerekli olduğu farzedilen adalet kavrayışlarına yönelik şiddet deneyimi" nedeniyle siyasal direnişe geçerler (Honneth, 1900/1995:xiv). Yani, tanınmayı hakettiklerini düşünürler. Tanınmadıklarında tarafsızlık anlayışları altüst olur ve kendilerine yönelik adaletsiz görünenlere karşı direniş gösterirler. Ayrıca, "aslında bu, ahlaki adaletsizlik olarak tecrübe edilecek olan yaşam dünyası içinde toplumsal tanınmaya yönelik bireysel veya kolektif taleplere karşı şiddettir" (Honneth, 1990/1995:xv). Honneth'i de kapsayan eleştirel kuramcıların, ahlaki referans noktaları için günlük toplumsal dünyaya bakmaları gerekir. "Ahlaki bir tutunum noktası olan toplumsal eleştiri"yi sağlayan günlük dünyadır (Honneth, 1990/1995:xv).

Honneth'in eserlerinin merkezinde Hegel'den türetilen bir fikir —tanınma çabası— bulunur. Honneth, Hegel'in fikirlerini, sadece, tanınma üzerinde odaklanmaları nedeniyle değil, aynı zamanda ahlakla insanların ahlak duyguları arasında bağlantı kurdukları için de çekici bulur, bunun yanında bu fikirlerin, tanınmanın eksik oluşu hakkındaki düşüncelerin, toplumsal eyleme ve toplumsal çatışmaya nasıl yol açabileceğini gösterdiklerini de düşünür. İnsanlar, kendilerinin tanınmalarının normatif olduğunu düşünürler ve özellikle tekrar tekrar tanınmadıklarında hakettikleri saygıyı görmediklerini düşünürler.

Tarih boyunca insanlar, çoğu kez, hakettikleri şekilde tanınmadıklarını düşünmüşlerdir ve çağdaş toplum içinde artan bir tanınma bunalımının olması mümkündür hatta büyük ihtimaldir. Örneğin, bir kimsenin işi dolayısıyla tanınmasında zorluklar bulunmaktadır (özellikle kadınların; bkz. Honneth, 2000/2007; 75-77; Rossler, 2007). Daha genel olarak çeşitli kurumların (örneğin aile, iş), insanların gereksinim duydukları türden tanınmayı oluşturma yeteneklerinde bir gerileme olmuştur.

Daha özel olarak, ayrıca Hegel'i izleyerek insanların, başkalarının üç tanıma biçimine gereksinim duydukları düşünülür. Birincisi, sevgi veya bir kişinin gereksinimleri ve duygularına özen göstermektir. İnsanlar, bu biçimde tanındıklarında özgüven edinirler. İkincisi, saygı veya bir kişinin ahlaki ve meşru onurudur ve bu, özsaygıya yol açar. Sonuncusu, bir kişinin toplumsal başarımlarından kaynaklanan kıymettir ve bu da özkıymete yol açar (Van den Brink ve Owen, 2007b). Bu tanınma biçimleri, öznelerarası bir şekilde elde edilir ve sürdürülür (Mead'den türetilen bir bakış açısı). Yani insanların kendilerini bu biçimlerle ilişkilendirmeleri (ve özgüven, özsaygı ve özkıymetlerinin olması) için başkaları tarafından tanınmaları gerekir. En sonunda, "[t]anınma ilişkileri, ahlaki öznelliğimiz ve failliğimiz için gerekli bir koşul-

dur" (Van den Brink ve Owen, 2007b:4–5). İnsanlar, insanlar olarak eksiksiz özerkliklerini sadece, yeterince tanınmayla birlikte gerçekleştirebilirler.

Saygısızlık (Honneth, 2000/2007), insanların hakettiklerini düşündükleri tanınmayı elde etmedikleri zaman meydana gelir ve bu da onların uygun kimlikler oluşturma yeteneklerini olumsuz etkiler. Saygının eksikliğiyle ilgili düşünceler, doğrulanamaz düşünceler değildir, insanların belirli tanınma biçimlerini hakettikleri şeklinde normatif bir standarda dayanırlar; insanlar, sevgi, saygı ve kıymeti hakederler. Normatif sistemin, insanların elde etmeleri gerektiğini söylediği tanınmayı nsanlar elde etmedikleri zaman çatışma ve direnişin ortaya çıkması olasıdır. Bu tür bir normatif standardın varlığı, sadece, bu tür eylemlerin temelinde yatmaz aynı zamanda, dışarıdakilerin (eleştirel kuramcılar dâhil), bu eylemleri ve bu eylemlere dayanan somut tanınma taleplerini değerlendirmek için yerleşik normları kullanmalarına olanak tanır. Yani Honneth, bize, tanınmaya yönelik talepleri değerlendirmemiz için bir Arşimet noktası sağlar; bu tür taleplerin meşruluğuyla ilgili yargılarımızın keyfi olmaması gerekir.

Honneth'in eleştirel kuramının en az dört başlıca eleştirisi vardır. Birincisi, bazı eleştiriciler, tanınmanın, toplumsal ve etik kuramın merkezindeki yerini sorgular: Tanınma, Honneth'in öne sürdüğü kadar önemli midir? Tanınma, Marx'ın kuramındaki emek ve Habermas'ın kuramındaki iletişim kadar önemli midir? İkincisi, Honneth'in geliştirdiği monist kuram türü hakkında kuşkular bulunmaktadır: Tüm sorun tanınma mıdır? Üçüncüsü, tanınmanın üç temelinin olup olmadığıyla ilgili bazı sorulardır: Niçin daha fazla ya da daha az değildir? Son olarak, Honneth'in kuramı içinde iktidarın işleyişini farketmek zordur.

Kültürel Eleştiride Sonraki Gelişmeler

Kellner ve Lewis (2007), Frankfurt okulunu, "kültürel dönüş" ve kültürel araştırmaların parçası olan "kültürel eleştiri"yi kapsayan bir çalışma geleneğinin parçası olarak görür (McGuigan, 2005; Storey, 2007). Bu geleneğin merkezinde Frankfurt okulu bulunur ancak ondan daha önce Kant, Nietzsche, Marx ve Freud'un (başkaları arasında) eserleri gelir ve bu geleneği sonraki çalışmalar, özellikle "Birmingham okulu" ile ilişkili çalışmalar sürdürür.

İsminin akla getirdiği gibi Birmingham okulu veya Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi, Birleşik Krallık'taki Birmingham Üniversitesi ile bağlantılıydı (Barker, 2007). 1964'te kurulan okul 1988'e kadar varlığını sürdürdü. Richard Hoggart tarafından oluşturulan merkez, en büyük şöhretini ve uyumunu Stuart Hall'un öncülüğü altında kültürel araştırmaların bir merkezi olarak elde etti (Rojek, 2003, 2005). Sanata ve seçkin sınıflara ayrıcalık tanıyan ve yüksek değer veren İngiltere'deki edebi geleneğin tersine Birmingham okulu, popüler kültüre, onun ürünlerine ve bu ürünlerle bağlantısı olan alt sınıflara değer verdi ve onlar üzerinde odaklandı. Üstelik popüler kültür, hegemonik fikirlerin, toplumsal denetimin mekanizmaları olarak işlediği, onlara rıza gösterildiği ve en önemlisi Marxçı bir bakış açısından alt sınıfların onlara direndiği bir arena olarak görüldü. Hegemonik fikirler, rıza ve direnme gibi kavramlar açıkça Birmingham okulunu Marxçı kurama, özellikle Antonio Gramsci'nin (yapısalcılık ve göstergebilim bu okulun çalışmalarının en azından bir kısmını etkilediği

halde) kuramlarına yaklaştırdı. İdeolojik bir mücadele mevcuttu ve popüler kültürün parçası olmak ve popüler kültürle ilişkisi olanların iktidardakilere karşı hegemonya karşıtı bir savaşım vermelerine yardımcı olmak, "organik entelektüeller" (en azından kuramsal olarak işçi sınıfının parçası olan düşünürler) olarak Birmingham araştırmacılarının sorumluluğuydu (her zaman yerine getirilmese de). Birmingham araştırmacıları aynı zamanda, seçkinlerin çıkarlarına hizmet eden ideolojiler ve efsaneler ile dolu olan hâkim metinlerin maskesini düşürmeyi ve gizemlerini kaldırmayı kendi rolleri olarak gördüler. İlgisiz toplum bilimciler değil, iktidar seçkinleri karşısında "insanlar"ın yanında olan "popülistler"di (McGuigan, 2002, 2005). Bu nedenle Birmingham ile ilişkisi olanlar eleştirel kuramcılar gibi, ekonomik belirlenimcilik ve temel-üstyapı bakış açısından uzaklaştılar ve üstyapı üzerinde özellikle ekonomik temelden görece özerk olarak görülen kültür üzerinde (ulus devlet üzerinde olduğu kadar) bir vurguya yöneldiler.

Kültür düzeyinde odak noktası, ideoloji ve hegemonyaydı, ayrıca, iktidar ve denetimin kendilerini ortaya koyma ve bunlara karşı gösterilen direnç biçimleriydi. Bu odaklanma, bir tarafta, medyanın, egemen grubun ideolojilerini nasıl ifade ettiği ve işçi sınıfı gençliğinin kendi altta yer alan konumunu nasıl yeniden ürettiğine yönelik diğer taraftan, işçi sınıfı gençliğinin bu konuma ve egemen sınıfın ideolojisine karşı giyim ve tarz (örneğin "dazlaklar") gibi şeyler vasıtasıyla nasıl direndiğine yönelik bir ilgi demekti. Birmingham okulu, çeşitli metinlerin (yapısalcılığın ve göstergebilimin etkisini yansıtan, bkz. Bölüm 16) —filmleri, reklamları, pembe dizileri, haber programlarını— nasıl hegemonik ürünler olduklarını ve anlamlarının nasıl sabit olmadığını ve izleyiciler tarafından çeşitli, bazen birbirine aykırı veya muhalif biçimlerde üretildiklerini çözümlemeye ilgi duydu. Yine bu, okulun hegemonya ve direnmeye yönelik ikili ilgisinin bir yansımasıydı.

Alt sınıfların birbirine aykırı ve muhalif biçimlerde kültürü tanımlama gücü, Birmingham okulu ve Frankfurt okulu arasındaki temel farkla ilişkiliydi. Sonraki, kültürü, kültür endüstrisi tarafından değeri düşürülmüş olarak gördü: önceki, onu, seçkinci bir bakış açısı olarak gördü. Birmingham okulunun, özellikle alt sınıflar tarafından yorumlandığı ve üretildiği biçimiyle kültüre ilişkin çok daha fazla pozitif görüşü vardı.

Yeni Marxçı Ekonomik Sosyoloji

Birçok yeni Marxçı (örneğin eleştirel kuramcılar), en azından kısmen ekonomik belirlenimciliğin aşırılığına karşı bir tepki olarak ekonomi kurumu hakkında görece az yorum yaptı. Bununla birlikte, bu kısıtlamalar, bir dizi karşı tepkiyi harekete geçirdi. Bu kısımda, ekonomik alan üzerinde odaklanmaya dönen bazı Marxistlerin eserlerini ele alacağız. Onların eserleri, Marxçı kuramı, modern kapitalist toplumun gerçekliklerine uyarlamaya yönelik bir çabayı oluşturur (Lash ve Urry, 1987; Mészáros, 1995).

Bu bölümde iki eser grubunu ele almaktayız. Birincisi, sermaye ve emekle ilgili geniş konu üzerinde odaklanır. İkincisi, Fordizmden post-Fordizme geçiş hakkındaki daha dar ve daha çağdaş eserleri içerir.

Sermaye ve Emek

Marx'ın ekonomik yapılara ve süreçlere ilişkin orijinal kavrayışları, onun dönemindeki kapitalizmin —rekabetçi kapitalizm olarak kavrayabileceğimiz— çözümlenişine dayanıyordu. Kapitalist endüstriler görece küçüktü ve bunun sonucu, tek bir endüstrinin veya endüstrilerin küçük bir grubunun bir piyasa üzerinde tam ve tartışmasız denetim sağlayamayacağıydı. Marx'ın ekonomiye ilişkin eserlerinin çoğu, onun döneminde doğru kabul edilen, kapitalizmin rekabetçi bir sistem olduğu şeklindeki öncüle dayalıydı. Kuşkusuz, Marx gelecekteki tekel ihtimalini önceden gördü fakat onlar onlar hakkında sadece kısa yorum yaptı. Daha sonraki birçok Marxçı kuramcı, sanki kapitalizm büyük ölçüde Marx'ın dönemindekiyle aynı kalmış gibi çalışmaya devam etti.

Tekelci Sermaye

Paul Baran ve Paul Sweezy'nin (1966; Toscano, 2007b) eserlerini bu bağlam içinde ele almamız gerekir. Onlar, bilinen formülleştirmeleri tekrarlaması ve kapitalist toplumdaki son zamanların önemli gelişmelerini açıklamada başarısız olması nedeniyle Marxçı toplum biliminin eleştirisiyle başladılar. Marxçı kuramı, rekabetçi ekonomi varsayımına bağlı kalmayı sürdürmesi nedeniyle durağanlaşmakla eleştirdiler. Onlara göre modern Marxçı bir kuramın, rekabetçi kapitalizmin yerine büyük ölçüde tekelci kapitalizmin geçtiğini kabul etmesi gerekir.

Tekelci kapitalizm içinde bir veya az sayıda kapitalist, ekonominin belirli bir alanı üzerinde denetim kurar. Açıkça, tekelci kapitalizmde rekabetçi kapitalizmde olduğundan çok daha az rekabet vardır. Rekabetçi kapitalizmde örgütler, ücret temelinde rekabet ederdi; yani kapitalistler, malları piyasaya daha az fiyatla sunarak daha fazla mal satmaya çaba gösterirdi. Tekelci kapitalizmde, firmalar artık bu biçimde rekabet etmek zorunda değillerdir çünkü bir veya az sayıda firma bir piyasa üzerinde denetim kurar; rekabet satış alanına kayar. Reklam, paketleme ve potansiyel tüketicilerin hoşuna giden diğer yöntemler rekabetin temel alanlarıdır.

Fiyat rekabetinden satış rekabetine geçiş, tekelci kapitalizmin özelliği olan başka bir sürecin —*giderek artan rasyonelleşme*— parçasıdır. Fiyat rekabeti son derece irrasyonel olarak görülür. Yani, tekelci kapitalist bakış açısından, malları giderek daha düşük fiyatla sunmak, daha düşük kârdan hatta muhtemel iflaslardan söz etmesek bile piyasada bir kaosa yol açabilir. Bunun tersine satış rekabeti, acımasız bir sistem değildir gerçekte reklam endüstrisine iş bile sağlar. Üstelik basitçe, satışların maliyeti ve promosyon, fiyatlara eklendiğinde fiyatlar yüksek tutulabilir. Bu nedenle satış rekabeti, fiyat rekabetinden çok daha az risklidir.

Tekelci kapitalizmin son derece önemli diğer bir yönü, dev şirketlerin yükselişidir, az sayıda büyük şirket, ekonominin çoğu alanını denetim altında tutar. Rekabetçi kapitalizm içinde örgüt, neredeyse yalnız başına bir girişimci tarafından denetim altında tutulmaktaydı. Modern şirkete çok sayıda hissedar sahiptir ancak hisselerin çoğuna, az sayıda büyük hissedar sahiptir. Hissedarlar şirkete "sahip" olduğu halde yöneticiler günlük denetim uygularlar. Tekelci kapitalizmde yöneticiler son derece önemlidir, oysa rekabetçi kapitalizmde girişimciler merkezi bir konumdaydı. Yöneti-

cilerin sürdürmeye çabaladıkları dikkate değer güçleri vardır. Onlar, dışarıdan gelen kaynaklara bağlı kalmak yerine gereksinim duydukları kaynakları mümkün olduğunca içeride oluşturmaya çalışarak firmalarının finansal bağımsızlığının yolarını bile ararlar.

Baran ve Sweezy, modern kapitalist toplumda şirket yöneticisinin merkezi konumu hakkında genişçe yorum yaptılar. Yöneticiler, örgütün kârlarını azami seviyeye çıkarmaya yönelmiş son derece rasyonel bir grup olarak görüldü. Bu nedenle onların, ilk girişimcilerin özelliği olan risk alma eğilimleri yoktur. Onlar, girişimcilerin sahip olduğundan daha uzun bir zaman perspektifine sahiplerdir. İlk kapitalistler, kısa dönemde kârları en üst seviyeye çıkarmakla meşgul oldukları halde modern yöneticiler, bu tür çabaların, firmanın uzun-dönem kârlılığını tersten etkileyen kaotik fiyat rekabetine yol açabileceğinin farkındalardır. Böylece yönetici, uzun dönemde kârlılığı en üst seviyeye çıkarmak için kısa dönemde bazı kârlardan vazgeçecektir.

Baran ve Sweezy, çeşitli nedenlerle eleştirilmiştir. Bu eleştirilerden biri, onların yöneticilerin rasyonelliğini fazlaca vurgulamalarıdır. Örneğin Herbert Simon (1957), yöneticilerin en rasyonel ve en kârlı çözümler bulmakla değil en az tatmin edici çözümler (ve sadece bulma yeteneklerinin olduğu) bulmakla meşgul olduklarını savunacaktı. Başka bir konu, yöneticilerin gerçekte, modern kapitalizm içinde merkezi bir figür olup olmadıklarıyla ilgilidir. Birçokları, kapitalist sistemi gerçekten büyük hissedarların denetim altında tuttuğunu savunacaktı.

Emek ve Tekelci Sermaye

Harry Braverman (1974), emek sürecini ve işçinin sömürülmesini, Marxçı kuramın merkezi olarak ele aldı. Yalnızca, Marx'ın beden işçisiyle meşguliyetini güncellemeyi değil aynı zamanda beyaz yakalılar ve hizmet işçilerine ne olduğunu incelemeyi amaçladı.

Braverman, Marx'ın çözümlemesini genişletme amacına yönelik olarak "işçi sınıfı" kavramının, spesifik bir insan veya meslek grubunu betimlemekten çok, emek gücünün alımı ve satımı sürecinin ifadesi olduğunu ileri sürdü. Modern kapitalizm içinde adeta hiç kimse üretim araçlarının sahibi değildir; bu nedenle çoğu beyaz yakalılar ve hizmet işçilerini kapsayan birçokları, emek güçlerini, üretim araçlarına sahip olan az sayıda kimseye satmaya zorlanırlar. Bu görüş açısından, makineleşme ve rasyonelleşmenin türevsel süreçlerinin yanısıra kapitalist denetim ve sömürü, beyaz yakalılar ve hizmet mesleklerini içine alacak şekilde genişlemektedir.

Yönetimsel Denetim Braverman, Marx'ın odak noktası olan ekonomik sömürüyü kabul etti ancak *denetim* konusuna yoğunlaştı. Şu soruyu sordu: Kapitalistler istihdam ettikleri emek gücü üzerinde nasıl denetim kurarlar? Bir cevap, kapitalistlerin bu tür bir denetimi yöneticiler aracılığıyla uyguladıklarıdır. Gerçekte Braverman, *yönetimi*, "*şirket içinde denetim amacıyla yürütülen bir emek süreci*" olarak tanımladı (1974:267).

Braverman, işçileri denetim altında tutmak için yöneticilerin kullandıkları daha fazla kişisel olmayan araçlar üzerinde yoğunlaştı. Temel ilgilerden biri, işçileri denetim altında tutmak için uzmanlaşmanın kullanılmasıydı. Burada Breverman, bir bütün olarak toplumda işbölümü ile örgüt içindeki işin uzmanlaşması arasında dikkatlice ayrım yaptı. Tüm bilinen toplumlar, işbölümüne sahip olmuştur (örneğin, erkek ile

kadın, çiftçiler ile zanaatkârlar ve benzeri arasında) ancak örgüt içindeki işin uzmanlaşması, kapitalizmin özel bir gelişimidir. Braverman, toplumsal düzeyde işbölümünün bireyi geliştirebileceğine, oysa işyerindeki uzmanlaşmanın, insan yeteneklerini alt bölümlere ayırmakla sonuçlanan feci etkilere sahip olduğuna inandı: "Bireyin alt bölümlere ayrılması, insan yeteneklerine ve gereksinimlerine bakılmadan uygulandığında kişiye karşı ve insanlığa karşı bir suçtur" (1974:73).

İşyerinde uzmanlaşma, görev ve işlemlerin, ayrıntılı ve son derece uzmanlaşmış etkinlikler oluşturacak şekilde sürekli olarak alt bölümlere ayrılmasını ve yeniden alt bölümlere ayrılmasını içerir, böylece her birinin *farklı* bir işçiye verilmesi muhtemeldir. Bu süreç, Braverman'ın "ayrıntı işçileri" dediği şeyin yaratılmasını oluşturur. Kapitalist, herhangi bir bireyin sahip olduğu çeşitli yeteneklerden küçücük bir kısmını işçinin işte kullanması için seçer. Braverman'ın ifade ettiği gibi, kapitalist ilk olarak iş sürecini parçalar daha sonra işçiden beceri ve yeteneklerinin sadece küçük bir bölümünü kullanmasını isteyerek "işçiyi de parçalarına ayırır" (1974:78). Braverman'ın ifadesiyle işçi, "kendisini gönüllü olarak yaşam boyu bir ayrıntı işçiye asla dönüştürmez. Bu dönüşümü gerçekleştiren kapitalisttir" (1974:78).

Kapitalist, işin uzmanlaşmasını niçin gerçekleştirir? Birincisi, işin uzmanlaşması, yönetimin daha fazla denetim kurmasını sağlar. Belirli bir görevi yapan işçiyi denetlemek, çok çeşitli becerileri kullanan bir işçiyi denetlemekten daha kolaydır. İkincisi, işin uzmanlaşması, üretkenliği artırır. Yani, son derece uzmanlaşmış görevleri yapan bir grup işçi, her biri tüm becerilere sahip olan ve tüm üretim etkinliklerini yerine getiren aynı sayıdaki zanaatkârın üretebileceğinden daha fazlasını üretebilir. Örneğin, bir otomobil montaj bandındaki işçiler, her biri kendi otomobilini üreten aynı sayıdaki becerikli zanaatkârın üreteceğinden daha fazla otomobil üretir. Üçüncüsü, uzmanlaşma, kapitalistin gereksinim duyduğu emek gücüne en az ücreti ödemesine olanak sağlar. Kapitalist, fazla ödenen, becerikli zanaatkârlar yerine daha az ödenen, beceriksiz işçileri kullanabilir. İşverenler, kapitalizmin mantığını izleyerek, işçilerin emeğini giderek ucuzlattılar ve bu, Braverman'ın "basit emek" dediği adeta farklılaşmamış kitle ile sonuçlanmaktadır.

Uzmanlaşma, kapitalistler ve çalıştırdıkları yöneticiler için yeterli bir denetim kurma aracı değildir. Diğer önemli bir araç, yönetici adına emeği denetim altında tutmak için bilimi uygulamaya koymaya yönelik bir girişim olan bilimsel yönetim biçimindeki çabaları kapsayan bilimsel tekniktir. Braverman'a göre bilimsel yönetim, "yabancılaşmış emeğin en iyi nasıl denetim altında tutulacağı"nın bilimidir (1974:90). Bilimsel yönetim, emeğin denetim altında tutulmasını amaçlayan bir dizi aşamada bulunur –bir işyerinde birçok işçiyi toplamak, işgünü uzunluğunu belirlemek, çalışkanlığı garantiye almak için işçileri doğrudan gözetim altında tutmak, dikkatin dağılmasına karşı kurallar uygulamaya koymak (örneğin konuşma) ve kabul edilebilir en az üretim düzeyini belirlemek. Bilimsel yönetim genel olarak "*işin nasıl yapılacağını titizlikle gösteren tarzın işçiye dikte edilmesi*" aracılığıyla katkıda bulundu (Braverman, 1974:90). Örneğin Braverman, F. W. Taylor'u (Kanigel, 1997) kürekle kömür atmakla ilgili olarak ne tür küreğin kullanılacağı, durma biçimi, küreğin kömür yığınına hangi açıdan gireceği ve her bir harekette ne kadar kömür alınacağına dair kurallar geliştirmeye sevkeden erken dönemindeki eserini tartıştı. Başka bir anlatımla Taylor, emek süreci üzerinde neredeyse tam bir denetimi garanti eden yöntemler geliştirdi.

İşçilere olabildiğince az sayıda bağımsız karar bırakılacaktı; böylece zihinsel olanın ve elle yapılanın birbirinden ayrılması başarıyla gerçekleştirildi. Yönetim, emek sürecinin her aşamasını denetim altında tutmak için işle alakalı bilgi üzerindeki tekelini kullandı. Sonuçta, işin kendisi, herhangi bir anlamlı beceri, içerik veya bilgiden yoksun bırakıldı. Zanaatkârlık tamamen yok edildi.

Braverman, makine düzeneğini işçiler üzerinde denetimin bir aracı olarak gördü. Modern makine düzeneği, "alet ve/veya işe, makinenin kendi yapısı tarafından sabit bir hareket yörüngesi verilince" var olmaya başladı (Braverman, 1974:188). Beceri, işçinin edinmesine bırakılmaktansa makinenin kendi içine yerleştirildi. İşçiler, iş sürecini denetim altında tutacak yerde makine tarafından denetim altına alındı. Üstelik yönetim için makineleri denetim altında tutmak, işçileri denetim altında tutmaktan çok daha kolaydır.

Braverman, işin uzmanlaşması, bilimsel yönetim ve makineler gibi mekanizmalar aracılığıyla yönetimin, beden işçileri üzerinde denetimini artırabildiğini savundu. Özellikle denetim üzerindeki bu vurgu, yararlı bir anlayış olduğu halde Braverman'ın ayırt edici katkısı, bu tür bir çözümlemeyi, emek sürecini Marx'ın orijinal çözümlemesi içinde bulunmayan emek gücünün alanlarını da kapsayacak şekilde genişletme çabası olmuştur. Braverman, beyaz yakalı işçilerin ve hizmet işçilerinin, ondokuzuncu yüzyılda beden işçileri üzerinde kullanılan aynı denetim süreçlerine tabi olduklarını savundu (Schmutz, 1996).

Braverman'ın örneklerinden biri, beyaz yakalı büro işçileridir. Bir zamanlar bu tür işçiler, giysi, beceri, eğitim ve kariyer beklentisi gibi yönleriyle beden işçilerinden farklı olan bir grup olarak düşünüldü (Lockwood, 1956). Bununla birlikte, bugün her iki grup da aynı denetim araçlarına tabidir. Bu nedenle, fabrika ile fabrika benzeri modern büroyu birbirinden ayırmak, bu ikincisi içinde işçiler giderek daha fazla proleterleştikçe daha zorlaşmıştır. Bir kere, büro işçilerinin işi giderek daha fazla uzmanlaşmıştır. Başka anlamlarının yanısıra bu durum, işin zihinsel ve beden gücüne dayanan yönlerinin ayrılmış olması demektir. Bugün büro yöneticileri, mühendisler ve teknisyenler, zihin işi yaparlar, oysa büro işçilerinin yaptığı "iş", delgi makinesi kullanma gibi el işlerinden çok fazlası değildir. Sonuç olarak, bu işler için gereksinim duyulan beceri düzeyi düşürülmüştür ve işler, çok az özel eğitimi gerektirir veya hiç gerektirmez hale gelmiştir.

Bilimsel yönetim aynı zamanda büroyu da işgal ediyor görünmektedir. Büro görevleri, bilimsel olarak araştırılmış ve bu araştırmanın sonucunda basitleştirilmiş, rutinleştirilmiş ve standartlaştırılmıştır. Son olarak, makineleşme, öncelikle bilgisayar ve bilgisayarla ilişkili donanım aracılığıyla büroyu yiyip bitirmiştir.

Bu mekanizmaları büro işine uygulama yoluyla bu tür işçileri denetim altında tutmak, yöneticilere daha kolay göründü. Bu denetim mekanizmalarının büroda, fabrikada olduğu kadar güçlü ve etkili olması muhtemel değildir; yine de eğilim, beyaz yakalı "fabrika"nın geliştirilmesi doğrultusundadır.[5]

Braverman'a birkaç açık eleştiri yöneltilebilir. Bir kere, Breverman, beden işi ve büro işi arasındaki benzerlik derecesini muhtemelen gözünde büyüttü. Yine, dene-

5 Braverman'ın kitabının bilgisayar teknolojisinin bürolarda yer almasının hızla artmasından özellikle sözcük işlemcilerin yaygın kullanımından önce yazıldığını belirtmek önemlidir. Önceki büro teknolojilerinin gerektirdiğinden daha fazla beceri ve eğitim gerektiren bu tür teknolojilerin işçinin özerkliğini artıracağı muhtemeldir (Zuboff, 1988).

timle meşguliyeti onu, kapitalizmde ekonomik sömürünün dinamiklerine görece az önem vermeye sevk etti. Hal böyleyken, Breverman, modern kapitalist toplum içindeki emek süreciyle ilgili anlayışımızı zenginleştirdi (Foster, 1994; Meiksins, 1994).

Emek ve Sermaye Üzerine Diğer Eserler

Denetim konusu Richard Edwards (1979) için çok daha merkezidir. Edwards'a göre, denetim, işyerinin yirminci yüzyıldaki dönüşümünün merkezinde bulunur. Edwards, Marx'ı izleyerek, hem geçmişteki hem de bugünkü işyerini bir sınıf çatışması alanı, kendi ifadesiyle "tartışmalı bölge" olarak görür. Bu alan içinde tepedekilerin diptekileri denetim altında tutma tarzında çarpıcı değişimler meydana gelmiştir. Ondokuzuncu yüzyılın rekabetçi kapitalizmi içinde "basit" denetim, "patronların, işçileri uyararak, onları korkutarak ve tehdit ederek, iyi performansı ödüllendirerek, anında işe alıp işten çıkararak, sadık çalışanlara ayrıcalık tanıyarak ve genel olarak despot, cömert veya başka türlü hareket ederek emek sürecine müdahale etme yoluyla kişisel güç uyguladıkları" bir biçimde kullanıldı (Edwards, 1979:19). Birçok küçük işte bu denetim sistemi sürdüğü halde modern, büyük-ölçekli örgütler için onun çok basit olduğu kanıtlanmıştır. Bu tür örgütlerde basit denetimin yerine kişisel olmayan ve daha sofistike teknik ve bürokratik denetimin geçme eğilimi vardır. Modern işçiler, birlikte çalıştıkları teknolojiler tarafından denetim altında tutulabilir. Bunun klasik örneği, otomobil montaj bandıdır ve içinde işçilerin eylemleri, bandın kesintisiz gereksinimleri tarafından belirlenir. Başka bir örnek, bir işçinin ne kadar iş yaptığının ve kaç adet hata yaptığının kaydını tutabilen modern bilgisayardır. Modern işçiler, yöneticilerin kişisel olarak denetim altında tutmasından çok bürokrasilerin kişisel olmayan kuralları tarafından denetim altında tutulur. Kapitalizm durmaksızın değişmektedir ve bununla birlikte işçilerin denetim altında tutulduğu araçlar da değişmektedir.

Michael Burawoy'un (1979) eseri ve onun kapitalist bir sistemde işçilerin neden çok yoğun çalıştığı ile meşguliyeti de belirtilmelidir. Burawoy, Marx'ın bu tür yoğun çalışmanın, zorlamanın bir sonucu olduğuna dair açıklamasını reddeder. Sendikaların ortaya çıkışı ve diğer değişimler yönetimin keyfi gücünü büyük ölçüde saf dışı bıraktı. "Tek başına zorlama, işçiler üretim bölümüne vardıklarında ne yaptıklarını açıklamaz" (Burawoy, 1979:xii). Burawoy'a göre işçiler, kapitalist sistemde yoğun çalışmaya en azından kısmen rıza gösterirler ve rızanın en azından bir kısmı işyerinde üretilir.

Burawoy'un yaklaşımını, araştırmasının bir boyutu olan, işçilerin işte oynadıkları oyunlar, daha genel olarak geliştirdikleri resmi olmayan pratikler vasıtasıyla gösterebiliriz. Çoğu çözümleyici, bunları, işçilerin yabancılaşmayı ve işle ilgili başka hoşnutsuzlukları azaltmaya yönelik çabaları olarak görür. Buna ek olarak, bunlar çoğu zaman işçilerin yönetime karşı koymak için geliştirdikleri toplumsal mekanizmalar olarak görülmüştür. Bunun tersine Burawoy, bu oyunların "genellikle yönetimden ne bağımsız ne de yönetime karşıt oldukları" (1979:80) sonucuna varır. Aslında, "yönetim, en azından alt düzeylerde sadece oyunun örgütlenmesine değil aynı zamanda oyunun kurallarının uygulanmasına fiilen katılır" (1979:80). Bu oyunlar, yönetim, örgüt veya kapitalist sisteme meydan okumaktan çok fiili olarak onlara destek verir. Bir kere, oyunu oynamak, işçiler arasında, oyunun altında yatan kurallara yönelik genel olarak oyunun kurallarını tanımlayan toplumsal ilişkiler sistemine (mal sahi-

bi-yönetici-işçi) yönelik rıza oluşturur. Yine, hem yöneticiler hem de işçiler oyuna dahil olduğu için kendisine oyunun tepki vereceği farzedilen düşmanca toplumsal ilişkiler sistemi belirsizleşir.

Burawoy, kâr etmek amacıyla işçilerin işbirliği yapmalarını sağlamada aktif işbirliği ve rıza oluşturmanın bu tür yöntemlerinin, zorlamadan (işbirliği yapmayanları işten çıkarma gibi) çok daha fazla etkili olduğunu ileri sürer. En sonunda Burawoy, oyun ve başka resmi olmayan pratiklerin, işçilerin, sistemi kabul etmelerini sağlayan ve onların hep daha yüksek kârlara katkıda bulunmalarına neden olan yöntemler olduğuna inanır.

Fordizm ve Post-Fordizm

Ekonomik yönelime sahip olan Marxistlerin en son ilgilerinden biri, daha önceden veya bugün "Fordizm"den "post-Fordizm"e bir geçişe tanık olup olmadığımız konusudur (A. Amin, 1994; Kiely, 1998; Wiedenhoft, 2005). Bu ilgi, modern bir toplumdan postmodern bir topluma geçiş yaşayıp yaşamadığımıza dair daha geniş bir konuyla ilişkilidir (Gartman, 1998). Biz, genel olarak bu geniş konuyu (Bölüm 16), bunun yanısıra çağdaş Marxçı kuramcıların onu ele alma biçimlerini (daha sonra bu bölümde) tartışacağız. Genel olarak *Fordizm*, modern dönemle ilişkilidir oysa *post-Fordizm*, daha yeni olan postmodern çağla bağlantılıdır. (Fordizme yönelik Marxçı ilgi yeni değildir; Gramsci [1971] 1931'de bu konuda bir deneme yayımladı.)

Kuşkusuz Fordizm, Henry Ford tarafından ortaya konulan fikirler, ilkeler ve sistemlere işaret eder. Öncelikle otomobil montaj bandını oluşturması yoluyla modern kitle-üretim sisteminin gelişimine Ford'un öncülük ettiği genel olarak kabul edilir. Aşağıdaki özellikler Fordizm ile ilişkilendirilebilir:

- Türdeş ürünlerin kitlesel üretimi.
- Montaj bandı gibi esnek olmayan teknolojilerin kullanımı.
- Standartlaşmış iş rutinlerinin benimsenmesi (Taylorizm).
- "Emeğin vasıfsızlaşması, yoğunlaşması ve türdeşleşmesinin yanısıra ölçek ekonomileri"nden türetilmiş üretkenliğin artışı (Clarke, 1990:73).
- Sonuç olarak kitle işçisinin ve bürokratik sendikaların yükselişi.
- Kâr ve üretkenlikteki artışa bağlı olarak benzer ücretlerin sendikalar ile müzakeresi.
- Kitlesel üretim endüstrilerinin türdeşleşen ürünlerine yönelik bir pazarın yükselişi ve sonuç olarak tüketim tarzlarının türdeşleşmesi.
- Sendikalaşmanın neden olduğu ücretlerdeki artışın, kitlesel olarak üretilmiş ürünlerin artan arzına yönelik yükselen bir talebe yol açması.
- Keynesçi makroekonomik politikalarla yönetilen bir ürün pazarı ve devletin denetlediği kolektif pazarlık ile işleyen bir emek pazarı.
- Endüstrinin gereksinim duyduğu kitlesel işçileri sağlayan kitlesel eğitim kurumları (Clarke, 1990:73).

Yirminci yüzyıl boyunca Fordizm, özellikle Birleşik Devletler'de gelişme gösterdiği halde 1970'lerde doruk noktasına ulaştı ve özelikle 1973 krizinden ve ardından Amerikan otomobil endüstrisinin gerileyişi ve Japon muadilinin yükselişinden sonra

gerilemeye başladı. Sonuç olarak Fordizmin gerileyişi ve aşağıdaki özelliklere sahip olan post-Fordizmin yükselişine tanık olduğumuz ileri sürülmektedir:

- Kitlesel ürünlere ilgideki gerileme, daha özellikli ürünlere, bilhassa stil ve nitelik açısından yüksek olanlara ilgideki bir artış eşlik etmektedir.
- Daha özellikli ürünler, daha küçük ve daha verimli sistemlerin oluşmasıyla sonuçlanan daha kısa üretim sürelerini gerektirir.
- Yeni teknolojilerin gelişiyle birlikte daha esnek üretim kârlı hale gelmiştir.
- Yeni teknolojiler, işçilerin daha çeşitli becerilere ve daha iyi eğitime, daha fazla sorumluluğa ve daha çok özerkliğe sahip olmalarını gerektirir.
- Üretimin daha esnek sistemler aracılığıyla denetim altında tutulması gerekir.
- Büyük, esnek olmayan bürokrasilerin daha esnek olarak işlemesi için önemli ölçüde değiştirilmesi gerekir.
- Bürokratikleşmiş sendikalar (ve siyasal partiler) artık yeni, son derece farklılaşmış emek gücünün çıkarlarını yeterince temsil etmezler.
- Merkezileşmemiş kolektif pazarlık, merkezileşmiş müzakerenin yerini alır.
- İşçiler, daha farklılaşmış insanlar haline gelirler ve daha farklılaşmış metalar, yaşam tarzları ve kültürel çıktılara gereksinim duyarlar.
- Merkezileşmiş refah devleti artık çeşitlilik gösteren bir nüfusun gereksinimlerini (örneğin, sağlık, refah, eğitim) karşılayamaz ve farklılaşmış, daha esnek kurumlara gereksinim duyulur (Clarke, 1990:73-74).

Eğer Fordizmden post-Fordizme kaymanın özetlenmesi gerekseydi bu kayma, homojenlikten heterojenliğe geçiş olarak betimlenirdi. Burada iki genel sorun bulunur. Birincisi, Fordizmden post-Fordizme geçiş fiilen meydana geldi mi (Pelaez ve Holloway, 1990)? İkincisi, post-Fordizm, Fordizmle ilişkili sorunları çözme umudu vermekte midir?

Birincisi, kuşkusuz, Fordizm ile post-Fordizm arasında *hiçbir* açık tarihsel kırılma olmamıştır (S. Hall, 1988). Post-Fordizmin öğelerinin modern dünyada ortaya çıktığını onaylamak istesek bile Fordizmin öğelerinin sürdüğü ve hiçbir kaybolma belirtisi göstermediği eşit ölçüde açıktır. Örneğin, Fordizm ile birçok ortak yönü olan "McDonaldcılık" olarak adlandırabileceğimiz bir fenomen, çağdaş toplumda şaşırtıcı bir hızda gelişme göstermektedir. Hızlı-yiyecek restoranı modeli temelinde toplumun giderek daha fazla alanı, McDonaldcılığın ilkelerini kullanmaktadır (Ritzer, 2008b). McDonaldcılığın Fordizm ile birçok ortak yönü vardır —türdeş ürünler, katı teknolojiler, standartlaştırılmış iş rutinleri, vasıfsızlaşma, emeğin (ve müşterinin) türdeşleşmesi, kitlesel işçi, tüketimin türdeşleşmesi ve benzeri. Bu nedenle modern dünyada McDonaldcılık şeklini almış olsa da Fordizm hayatta ve sağlıklıdır. Üstelik klasik Fordizm —örneğin montaj bandı biçiminde— Amerikan toplumunda önemli bir varlık sürdürür.

İkincisi, post-Fordizmin bizimle birlikte olduğu fikrini kabul etsek bile, modern kapitalist toplumun sorunlarına çözümü temsil eder mi? Bazı yeni Marxistler (ve kapitalist sistemin birçok destekçisi [Womack, Jones ve Roos, 1990]), post-Fordizme büyük umut bağlamaktadır: "Post-Fordizm ağırlıklı olarak, gelecekte kapitalist gelişimin, sosyal demokrasinin kurtuluşu olacağı şeklindeki umudun bir ifadesidir" (Clarke,

1990:75). Yine de bu sadece bir umuttu, her halükârda, post-Fordizmin bazı gözlemcilerin olmasını beklediği bir nirvana durumu olmayabileceğine dair şimdiden kanıt bulunmaktadır.

Japon modelinin (1990'larda Japon endüstrisinin hızlıca gerileyişiyle sönükleşen) post-Fordizmin temeli olduğuna yaygın bir şekilde inanılmaktadır. Bununla birlikte Japon yönetim teknikleri kullanan Japon endüstrisi üzerine (Satoshi, 1982) ve Amerikan endüstrisi üzerine (Parker ve Slaughter, 1990) araştırmalar, bu sistemlerin büyük sorunlarının olduğunu ve işçinin sömürü düzeyini *artırmaya* hizmet bile edebileceklerini gösterir. Parker ve Slaughter, Birleşik Devletler'de uygulandığı biçimiyle Japon sistemini "gerilim yoluyla yönetim" (Japonya'da muhtemelen daha kötüdür) olarak adlandırır: "Amaç, sistemi, bir paket lastiği gibi kopma noktasına kadar germektir" (1990:33). Başka şeyler arasında iş, banda ayak uydurmak için kahramanca çaba harcamaya gereksinim duyan işçi üzerine büyük bir gerilim yükleyen geleneksel Amerikan montaj bandında olduğundan bile daha hızlı hale gelir. Daha genel olarak Levidow, yeni, post-Fordist işçileri "çoğunlukla daha az gerçek ücret —fabrika işçileri, ev işçileri, giyim sanayi için evde çalışanlar, özelleştirilmiş hizmet işçileri hatta teknik okul okutmanları— karşılığında üretkenlikleri artırılmak için acımasızca basınç altında tutulmuş" (1990:59) olarak betimler. Bu nedenle, post-Fordizm kapitalizmin sorunlarına bir çözümü temsil etmekten çok işçilerin kapitalistler tarafından sömürüsünün artırılmasının sadece yeni, daha sinsi bir aşaması pekâlâ olabilir.

Tarihsel Yönelimli Marxizm

Tarihsel araştırmaya yönelen Marxistler, tarihe duyulan Marxçı ilgiye sadık kaldıklarını ileri sürerler. Marx'ın tarihsel araştırmalarının en dikkat çekeni, kapitalizm öncesi ekonomik oluşumlarla ilgili çalışmasıydı (1857-1858/1964). Sonradan Marxçı bir bakış açısından çok sayıda tarihsel çalışma yapılmıştır (örneğin, S. Amin, 1977; Dobb, 1964; Hobsbawm, 1965). Bu kısımda, tarihsel bir yönelimi yansıtan bir çalışma türünü ele almaktayız –Immanuel Wallerstein'ın (1974, 1980, 1989, 1992, 1995; Chase-Dunn, 2001, 2005a) modern dünya sistemi üzerine araştırmaları (Chase-Dunn, 2005b).

Modern Dünya Sistemi

Wallerstein, çoğu Marxçı düşünürün kullandığı çözümleme birimlerinden farklı bir çözümleme birimi seçti. İşçilere, sınıflara hatta devlete bakmadı çünkü bunların çoğunu kendi amaçları açısından çok dar buldu. Siyasal veya kültürel sınırlarla belirlenmeyen bir işbölümüne sahip olan geniş bir ekonomik oluşuma baktı. Söz konusu birimi, bir dizi sınırları ve tanımlanabilir bir yaşam süresi olan, yani sonsuza kadar sürmeyecek, büyük ölçüde kendine yeten bir toplumsal sistemi olan kendi *dünya sistemi* kavramında buldu. Bu sistemin içyapısı çeşitli toplumsal yapılar ve üye gruplardan oluşur. Bununla birlikte Wallerstein, sistemi, kendisini bir arada tutan bir uzlaşım açısından tanımlamaya eğilim duymadı. Bunun yerine, sistemi, doğal bir gerilim içinde olan çeşitli güçlerin bir arada tuttuğunu düşündü. Bu güçler her zaman sistemi paramparça etme potansiyeline sahiptir.

Wallerstein, şimdiye kadar iki tip dünya sisteminin var olduğunu ileri sürdü. Bunlardan biri, örneği eski Roma olan dünya imparatorluğudur. Diğeri, modern-kapi-



IMMANUEL WALLERSTEIN

Kısa Yaşam Öyküsü

Immanuel Wallerstein, Afrika konusunda bir uzman olarak 1960'larda tanındı, sosyolojiye en önemli katkısı *Modern Dünya Sistemi*'dir (*The Modern World-System*) (1974). Bu kitap, hızlı bir başarıydı. Kitap dünya çapında tanınmış hale geldi ve on dile ve körler alfabesine çevrildi.

28 Eylül 1930'da doğan Wallerstein, 1959'daki doktora dâhil tüm derecelerini Columbia Üniversitesi'nden aldı. Wallerstein, daha sonra Columbia'da öğretim üyesi oldu; orada yıllarca ve Montreal, McGill Üniversitesi'nde beş yıl görevde kaldıktan sonra Binghamton'daki State University of New York'da 1976'da seçkin sosyoloji profesörü oldu.

Wallerstein'a, 1975'te *Modern Dünya Sistemi*'nin ilk cildi için saygın Sorokin Ödülü verildi. O zamandan itibaren konu hakkında çalışmaya devam etti ve dünya sistemiyle ilgili çözümlemesini 1840'a kadar getiren iki ek cildin yanısıra birtakım makaleler yayınladı. Önümüzdeki yıllarda Wallerstein'dan bu konuda daha fazla çalışma bekliyoruz. Wallerstein, gelecek yıllarda dikkat çekecek birtakım çalışmalar yapmayı sürdürmektedir.

Aslında bu eserin, birçok biçimde çoktan çektiği ve çekeceği dikkat, çalışmalarının bütününden daha önemlidir. Dünya sistemi kavramı, sosyolojide düşünce ve araştırma odağı haline geldi, bu az sayıda araştırmacının sahip olabileceği bir başarıydı. Bugün dünya sistemi hakkında araştırma yapan ve kuram geliştiren sosyologlardan birçoğu, öyle ya da böyle Wallerstein'a eleştirel yaklaşırlar ancak, onların tümü kendi düşüncelerinin oluşumunda onun oynadığı rolü açıkça teslim ederler (Chase-Dunn, 2005a).

Dünya sistemi kavramı önemli bir katkı olduğu halde kuramsal olarak ışık tutulan tarihsel araştırmanın canlanışında Wallerstein'ın oynadığı rol de en az bunun kadar anlamlıydı. Sosyolojinin erken yıllarında Marx, Weber ve Durkheim gibi kişilerin en önemli eserler büyük ölçüde bu türdendi. Bununla birlikte, daha yakın yıllarda çoğu sosyolog, bu tür araştırma yapmaktan uzaklaştı ve anket formu ve mülakat gibi tarih dışı yöntemleri kullanmaya yöneldi. Bu yöntemleri kullanmak tarihsel yöntemlerden daha hızlı ve kolaydır, ortaya çıkan verileri de bilgisayar ile çözümlemek daha kolaydır. Bu tür yöntemlerin kullanımı, geniş açılı tarihsel yönelimi olan bilgiden daha dar açılı teknik bir bilgi gerektirir. Üstelik anket formu ve mülakat kullanan araştırmada kuram görece olarak daha küçük bir rol oynar. Wallerstein, tarihsel araştırmaya güçlü bir kuramsal temel ile birlikte duyulan ilginin canlanışında ön safta bulunmuştur.

talist dünya ekonomisidir. Bir dünya imparatorluğu, siyasal (ve askeri) egemenliğe dayanır oysa kapitalist bir dünya ekonomisi, ekonomik egemenliğe dayanır. Kapitalist bir dünya ekonomisi, birkaç nedenle bir dünya imparatorluğundan daha istikrarlı olarak görülür. Bir kere, çok sayıda devleti kuşattığı için çok daha geniş bir temeli vardır. Yine, ekonomik istikrarın yerleşik sürecine sahiptir. Ekonomik kazanç, özel girişimcilere dağıtılırken oluşan kayıpları, kapitalist dünya sistemi içindeki müstakil siyasal oluşumlar emer. Wallerstein, üçüncü bir dünya sisteminin, *sosyalist dünya yönetimi*nin *mümkün olacağını* da öngördü. Kapitalist dünya ekonomisi, siyasal alanı ekonomik alandan ayırdığı halde sosyalist bir dünya ekonomisi onları bütünleştirecekti.

Merkez coğrafi alan, kapitalist dünya ekonomisine hâkimdir ve sistemin geri kalanını sömürür. Çevre, merkeze hammadde sağlayan ve merkez tarafından sömürülen alanlardan oluşur. *Yarı çevre*, sömüren ve sömürülen arasında bulunan bir dizi bölgeyi içeren diğer ikisinin dışında kalan bir kategoridir. Kilit nokta şudur; Wallerstein'a göre uluslararası sömürü bölüşümü, devlet sınırları ile değil dünyadaki ekonomik işbölümü ile tanımlanır.

Wallerstein (1974), dünya sistemi hakkındaki birinci cilt içinde kabaca 1450 ile 1640 arasındaki yıllarda dünya sisteminin kökenini ele aldı. Bu gelişmenin önemi, siyasal (ve böylelikle askeri) egemenlikten ekonomik egemenliğe kaymaydı. Wallerstein, ekonomiyi, siyasetten çok daha fazla etkili ve daha az ilkel bir egemenlik aracı olarak gördü. Siyasal yapılar çok hantaldır, oysa ekonomik sömürü, "fazlanın, alt tabakadan üst tabakaya, çevreden merkeze, çoğunluktan azınlığa akışını mümkün kılar" (Wallerstein, 1974:15). Modern dönemde kapitalizm, bir dünya ekonomisinin büyümesi ve gelişmesinin temelini sağladı; bu gelişme, birleşik bir siyasal yapının yardımı olmaksızın başarıyla gerçekleştirildi. Kapitalizm, siyasal egemenliğe bir alternatif olarak görülebilir. Kapitalizm, ekonomik fazlayı, siyasal sömürüde kullanılan daha ilkel tekniklerin ürettiğinden daha başarılı bir şekilde üretebilir.

Wallerstein, feodalizmin "yıkıntıları" arasından kapitalist dünya ekonomisinin yükselişi için üç şeyin gerekli olduğunu ileri sürdü: keşif ve sömürgeleştirme aracılığıyla coğrafi yayılma, dünya ekonomisinin bölgeleri (örneğin merkez, çevre) için farklı emek denetim yöntemlerinin gelişimi ve ortaya çıkan kapitalist dünya ekonomisinin merkez devletleri haline gelecek olan güçlü devletlerin gelişimi. Bunların her birine sırasıyla bakalım.

Coğrafi Yayılma

Wallerstein, ulusların coğrafi yayılmasının diğer iki aşamanın önkoşulu olduğunu ileri sürdü. Denizaşırı yayılmacılıkta Portekiz öncülüğü yaptı ve bunu diğer Avrupalı uluslar izledi. Wallerstein, spesifik ülkeler veya genel anlamda Avrupa hakkında konuşurken dikkatliydi. Denizaşırı yayılmayı, kendi doğrudan çıkarları için hareket eden bir grubun neden olduğu biçimde görmeyi tercih etti. Soylular gibi seçkin gruplar, çeşitli nedenlerle denizaşırı yayılmaya gereksinim duydular. Bir kere, bu seçkin gruplar, feodal ekonominin dağılmasının yol açtığı doğuş aşamasında olan bir sınıf savaşı ile karşılaştılar. Köle ticareti onlara kapitalist ekonomiyi üzerinde kuracakları uysal bir işgücü sağladı. Yayılma aynı zamanda onlara, kapitalizmin gelişimi için gereksinim duyulan çeşitli metalar sağladı —altın külçe, yiyecek ve çeşitli tiplerde hammadde.

Dünya Çapında İşbölümü

Dünya, coğrafi yayılmaya maruz kaldığında sonraki aşama olan dünya çapında bir işbölümüne hazırdı. Onaltıncı yüzyılda kapitalizm, dünyaya hâkim olmanın başlıca tarzı olarak devletçiliğin yerine geçti ancak kapitalizm dünya genelinde tek tip olarak gelişmedi. Gerçekte Wallerstein, kapitalist sistemin dayanışmasının en nihayetinde kapitalizmin eşitsiz gelişimine dayandığını ileri sürdü. Marxçı yönelimine bağlı olarak Wallerstein, bu dayanışmanın görüş birliğine dayalı bir denge olarak değil başlangıçtan itibaren çatışma ile dolu bir denge olduğunu düşündü. Kapitalist sistemin farklı parçaları, spesifik işlevlerde uzmanlaşmaya başladı —emek gücünü yetiştirme, yiyecek sağlama, hammadde sağlama ve endüstriyi örgütleme. Üstelik farklı bölgeler belirli işçi tipilerini üretmek için uzmanlaşmaya başladı. Örneğin, Afrika köleleri üretti; batı ve güney Avrupa'da çok sayıda toprak kiracısı-çiftçi köylü vardı; batı Avrupa aynı zamanda ücretli işçiler, yönetici sınıflar ve diğer vasıflı ve yönetsel personelin merkeziydi.

Daha genel olarak uluslararası işbölümünün üç parçasından her biri, emek denetiminin tarzı açısından farklılaşma eğilimi gösterdi. Merkez, serbest emeğe sahipti, çevrenin özelliği, zorlanmış emekti ve yarı çevre, ortakçılığın kalbiydi. Aslında Wallerstein, kapitalizmin anahtarının, vasıflı işçilere yönelik serbest emek piyasasının egemen olduğu bir merkezde ve çevre bölgelerinde daha az vasıflı işçilere yönelik zorlamaya dayalı bir emek piyasasında bulunduğunu ileri sürdü. Bu tür bir kombinasyon kapitalizmin özüdür. Serbest emek piyasası, dünya genelinde gelişmiş olsaydı sosyalizm gelmiş olurdu.

Dünyanın bazı bölgeleri, sonradan daha büyük avantajlar geliştirmenin temeli olarak kullanılan küçük ilk avantajlara sahip olarak başlar. Onaltıncı yüzyılda merkez öncelikle batı Avrupa, şehirlerin büyümesi, endüstrilerin gelişimi ve tüccarların önemli hale gelişiyle birlikte avantajlarını hızlıca artırdı. Merkez, çok çeşitli etkinlikler geliştirerek kendi alanını genişletmeye yöneldi. Aynı zamanda, merkezin etkinliklerinin her biri, daha verimli bir şekilde üretim yapmak amacıyla daha fazla uzmanlaştı. Bunun tersine çevre durağanlaştı ve Wallerstein'ın ifadesiyle "monokültür"e veya farklılaşmamış, tek-odaklı topluma daha çok yöneldi.

Merkez Devletlerin Gelişimi

Dünya sisteminin gelişiminin üçüncü evresi, siyasal alanla ve çeşitli ekonomik grupların devlet yapılarını kendi çıkarlarını korumak ve genişletmek için nasıl kullandıklarıyla ilgiliydi. Mutlak monarşiler, batı Avrupa'da kapitalizmin gelişimiyle hemen hemen aynı zamanda ortaya çıktılar. Avrupa'da onaltıncı yüzyıldan onsekizinci yüzyıla kadar devletler, merkezi ekonomik faillerdi, bununla birlikte merkez sonradan ekonomik girişimlere kaydı. Merkezdeki güçlü devletler kapitalizmin gelişiminde kilit bir rol oynadılar ve nihai olarak kendi ölümlerinin ekonomik temelini hazırladılar. Avrupalı devletler, onaltıncı yüzyılda diğer şeyler arasında bürokratik sistemleri geliştirerek ve genişleterek ve ordular geliştirme ve onların etkinliklerini iç istikrarı garantiye alacakları şekilde meşrulaştırma aracılığıyla toplumda gücün bir tekelini oluşturarak kuvvet kazandılar. Merkez bölgedeki devletler, güçlü siyasal sistemler geliştirdikleri halde çevre, görece olarak zayıf devletler geliştirdi.

Sonraki Gelişmeler

Wallerstein (1980), *Modern Dünya Sistemi II*'de dünya ekonomisinin 1600 ile 1750 arasında sağlamlaşmasının hikâyesini toparladı. Bu dönem, Avrupa merkezli dünya ekonomisinin anlamlı bir genişlemesi dönemi değildi ancak sistemin içinde birtakım anlamlı değişimler vardı. Örneğin Wallerstein, merkezde Hollanda'nın yükselişi ve ardından gerileyişini tartıştı. Daha sonra iki merkez olan İngiltere ile Fransa arasındaki çatışmayı bunun yanısıra İngiltere'nin nihai zaferini çözümledi. Wallerstein'ın çevreyle ilgili ayrıntılı çözümlemesi, Hispanik Amerika'nın döngüsel kaderiyle ilgiliydi. Yarı çevrede diğer şeyler arasında İspanya'nın gerileyişine ve İsveç'in yükselişine tanık oluruz. Wallerstein tarihsel çözümlemesini, dünya ekonomisinin işbölümü içinde farklı toplumların oynadıkları çeşitli rollerle ilgili Marxçı bir görüş açısından sürdürdü. Wallerstein, siyasal ve toplumsal etmenlere yakın ilgi gösterdiği halde onun temel odak noktası, dünya tarihinde ekonomik etmenlerin rolü olmaya devam etti.

Wallerstein (1989), *Modern Dünya Sistemi III*'te tarihsel çözümlemeyi 1840'lara kadar getirir. Wallerstein, 1730'dan 1840'lara kadar dönem içinde üç büyük gelişmeyi ele almaktadır —Endüstri Devrimi (öncelikle İngiltere'de), Fransız Devrimi ve Amerika'da Avrupa'nın eski sömürgelerinin bağımsızlığı. Wallerstein'ın görüş açısından bunların hiçbiri, dünya kapitalist sistemine kökten meydan okumalar değildi; böyle olmaktansa bu gelişmeler, bu sistemin "daha fazla sağlamlaştırılması ve yerleştirilmesi"ni temsil ediyordu (Wallerstein, 1989:256).

Wallerstein, İngiltere ile Fransa arasındaki merkez üzerinde egemenlik mücadelesinin hikayesine devam eder. Dünya ekonomisi, daha önceki çözümleme döneminde durgunlaşmış olduğu halde şimdi genişlemekteydi ve Büyük Britanya daha hızlı endüstrileşmeye ve büyük-ölçekli endüstrilere hâkim olmaya muktedirdi. İngiltere'nin egemenliği yönündeki bu kayma, onsekizinci yüzyılda Fransa'nın endüstriyel alanda egemen olmasına rağmen meydana geldi. Fransız Devrimi, özellikle feodalizmden kalan kültürel değerlerin sonunun gelmesine yardımcı olma ve kültürel-ideolojik sistem ile ekonomik ve siyasal gerçekliklerin işbirliğine girmelerini sağlama yoluyla dünya kapitalist sisteminin gelişiminde önemli bir rol oynadı. Bununla birlikte devrim, ardından gelen Napoleoncu yönetim ve savaşların yaptığı gibi Fransa'nın endüstriyel gelişimine engel oluşturdu. Bu dönemin sonunda "Britanya dünya sistemi içinde nihayet hegemonik hale geldi" (Wallerstein, 1989:122).

1750 ile 1850 arasındaki döneme dünya ekonomisinin çevresine geniş yeni bölgelerin (Hindistan alt kıtası, Osmanlı ve Rus imparatorlukları ve Batı Afrika) katılması damgasını vurdu. Bu bölgeler, Wallerstein'ın dünya sisteminin "dış alan"ı dediği şeyin parçasıydı ve bu nedenle sistemle bağlantıları vardı ancak sistemin içinde değillerdi. *Dış bölgeler*, kapitalist dünya ekonomisinin kendilerinden mallar istediği ancak karşılığında merkez uluslarda üretilmiş malların ithaline direnebilen bölgelerdi. Dış bölgelerin katılmasının bir sonucu olarak geçmişin dış uluslarına komşu ülkeler de dünya sistemi içine sürüklendi. Bu nedenle Hindistan'ın katılması, Çin'in çevrenin bir parçası olmasına katkıda bulundu. Ondokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın başında katılımın temposu hızlandı ve "tüm yerküre, kapitalist dünya ekonomisinin dış alanının bile parçası hiç olmamış bölgeler içeri çekildi" (Wallerstein, 1989: 129).

Dünya ekonomisine katılma doğrultusundaki baskı, katılmış olan uluslardan değil "dünya ekonomisinin kendi sınırlarını genişletme gereksiniminden, dünya eko-

nomisinin içinde bulunan baskıların sonucu olan bir gereksinimden" geliyordu (Wallerstein, 1989:129). Üstelik katılma süreci, ani bir süreç değil, zamana yayılmış bir şekilde meydana gelen bir süreçtir.

Ekonomi üzerine Marxçı odaklanmayı yansıtan Wallerstein (1989:170), dünya ekonomisinin parçası olmanın "zorunlu olarak" şu anlama geldiğini ileri sürer; sürece dâhil ulusların siyasal yapılarının, devletlerarası sistemin parçası olmaları gerekir. Bu nedenle, katılan bölgelerdeki devletlerin kendilerini devletlerarası siyasal sistemin parçası olma yönünde dönüştürmeleri, bu devletlerin yerine bu rolü kabul etmek isteyen yeni siyasal biçimlerin geçmesi veya bu devletlerin, siyasal sistemin daha önceden parçası olan devletlerin hâkimiyeti altına girmeleri zorunludur. Katılma süreci sonunda ortaya çıkan devletlerin, devletlerarası sistemin parçası olmaları yetmez, aynı zamanda ekonomilerini dış müdahaleden korumak için yeterince güçlü olmak zorundalardır. Bununla birlikte, bu devletlerin çok güçlü olmamaları gerekir; yani kapitalist dünya ekonomisinin ilkelerine uygun davranmayı reddedebilecek kadar güçlü hale gelmemeleri gerekir.

Son olarak, Wallerstein, 1750 ile 1850 arasında tüm Amerika'nın sömürge olmaktan kurtulmasını (dekolonizasyon) inceler. Yani tüm Amerika'nın Büyük Britanya, Fransa, İspanya ve Portekiz'in denetiminden kurtulma durumunu ayrıntılı olarak anlatır. Özellikle Birleşik Devletler'in sömürge olmaktan kurtulmasının, dünya kapitalist sisteminin sonraki gelişmeleri üzerinde kuşkusuz büyük sonuçları olacaktı.

Çok yakın zamanlarda Wallerstein (2011a), *Modern Dünya Sistemi*'nin (*The Modern World System*) IV. cildini yayınladı, bu kitabın alt başlığı *Merkeziyetçi Liberalizmin Zaferi*'dir (*Centralist Liberalism Triumphant*). Bu cilt, 1789 ile 1914 arasındaki dönemi kapsar. Kapitalist dünya-ekonomisinin ekonomik ve politik yapılarının ortaya çıkışını betimleyen önceki ciltlerin tersine bu cilt, kapitalist dünya ekonomisinin ideolojisinin ortaya çıkışını betimler. Ondokuzuncu yüzyıldan önce "dünya sisteminin politik ekonomisi ile onun söylemsel retoriği arasında bir kopukluk" vardı (2011a:277). Bundan çıkarılacak sonuç şuydu; dünya sisteminin bu erken yapısal kazançları pekiştirmek için meşrulaştırıcı bir ideolojiye de gereksinimi vardı. Wallerstein, bu ideolojiyi jeokültür olarak adlandırdı: "jeokültür ile dünya sisteminin her yerinde hem açık hem de örtük olarak yaygın bir şekilde paylaşılan değerleri kastediyoruz" (201 la:277). IV. cildin argümanı şudur; ondokuzuncu yüzyılın ortalarında modern dünya sisteminin jeokültürü olarak merkeziyetçi liberalizm ortaya çıktı.

Fransız Devrimi'nden kaynaklanan merkeziyetçi liberalizmin, dünya kapitalizminin jeokültürü olarak başarılı olacağı belirgin değildi. Ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında merkeziyetçi liberalizme, solun sosyalizmi ve sağın muhafazakârlığı karşı çıktı. Bu bakış açılarından her biri, Fransız Devrimi'nin farklı bir yorumunu, modernliğin "tarihsel öznesi"yle ilgili eşsiz bir görüşü ve devletin bu tarihsel özneyle ilişkisi hakkında farklı fikirleri ortaya koydu. Yine de: "Bir kimse, liberalizme bu yoğun karşıtlığın ön cephesinde tüm bu rejimlerin taleplerinin merkezi bir bileşeni olarak, liberallerin ilkesi olagelen üretkenlik aracılığıyla aynı ilerleme inancını bulur" (201 la: 18). Muhafazakârlığın ve sosyalizmin gerginlikleri etkin olmaya devam ettikleri halde bu ortaklık, tüm konumların, merkeziyetçi liberalizmin çekimine girmesine yol açtı.

Wallerstein, üç modern toplumsal kurumun ortaya çıkışını ayrıntılı olarak açıklayarak liberalizmin nasıl dünya sisteminin parçası haline geldiğini gösterir: liberal

devlet, modern vatandaşlık ve toplum bilimleri. Genellikle liberalizmle bağlantılı olan laissez-faire ideolojisinin tersine Wallerstein (Karl Polanyi'yi anımsatırcasına), merkeziyetçi liberalizmin, güçlü bir devletin yaratılmasını gerektirdiğini gösterir. Liberal devletin önceliği, laissez-faire piyasasını oluşturmak değil genel olarak ekonomik büyümeyi sağlamaktır. Bu öncelik, serbest piyasa yasalarını kapsayabileceği gibi serbest piyasanın yaratılmasıyla ilişkisi olmayan yasaları da kapsar. Örneğin, liberal devlet, toplumsal refah programlarının yaratılmasıyla da uğraşır. Toplumsal düzeltimcilik politikalarının, ekonomik üretkenliğe katkı sağladığı düşünüldü ancak daha önemli olarak bu programlar "tehlikeli sınıfların terbiye edilmesi" şeklindeki politik amaca hizmet etti (2011a:140). Bu, radikal sosyalizmin ciddi bir ideolojik tehdit olmasını saf dışı bırakarak onu liberalizm projesinin içine çekti.

Vatandaşlıkla ilgili olarak eşitlik ve demokratik kolektif yönetim kavramları, "liberal ideolojinin merkezi parçası"ydı (2011a:217). Sorun, evrensel oy hakkının, liberal devleti yaratmakta olan seçkinlerin iktidarını tehdit etmesiydi. Sonuç olarak, kapsayıcı vatandaşlık kavrayışına, "etkin" vatandaşların sayısını sınırlandırmayı (örneğin, kolektif yönetime katılmalarına izin verilenler) amaçlayan bir dizi dışlamalar eşlik etti. Diğerleri arasında, kadınlar ve ırk ayrımcılığına uğrayan gruplar, "edilgen" vatandaşlar olarak sınıflandırıldı. Onlar, liberal devletin korumalarından yararlanabilirlerdi ancak bu devletin yönetimine katılamazlardı. Bu kapsama-dışlama sisteminde başlıca ondokuzuncu ve yirminci yüzyıl hareketlerinin temeli haline gelecek olan, "kimliklerle ilgili tüm çağdaş kavramsal araçlarımızın yaratımını ondokuzuncu yüzyıl gördü" (2011a:217).

Son olarak Wallerstein, tarihsel toplum bilimlerinin ortaya çıkışını ele alır: tarih, ekonomi, sosyoloji ve siyaset bilimi. Bunlar, liberal devletin hem meşrulaştırılmasında hem de onun işleyişine katkıda bulunmada merkezi bir rol oynadılar. Bu disiplinler, kendilerini yansız ve nesnel bilimler olarak tasvir etmeye çalıştıkları halde liberalizmin görevleriyle sıkıca birleşirler ve bu nedenle dünya ekonomik sisteminin jeokültürünün gelişimi için merkezi bir öneme sahip olurlar.

Modern Dünya Sistemi'nin IV. cildi bizi ancak 1914'e kadar getirir ve son 100 yıldaki bazı önemli gelişmelere dokunmadan bırakır. Bu açıdan Wallerstein, en az iki cildin daha çıkacağını belirtir. Bunlar, en son küresel egemen olarak Birleşik Devletler'in ortaya çıkışını betimleyecek ve daha sonra bizi şimdiki duruma ve ötesine getiren kapitalizmin yapısal krizini ayrıntısıyla açıklayacaktır.

Günümüzde Dünya Sistemi Kuramı

Marxistler, dünya sistemi bakış açısını, toplumsal sınıflar arasındaki ilişkileri yeterince vurgulamadaki başarısızlığı nedeniyle eleştirdiler (Bergeson, 1984). Onların görüş açısından Wallerstein yanlış konu üzerinde odaklanır. Marxistlere göre püf noktası, merkez-çevre uluslararası işbölümü değil, verili toplumlar *içindeki* sınıf ilişkileridir. Bergeson, bu görüşleri, her iki tarafta da güçlü ve zayıf noktalar olduğunu ileri sürerek uzlaştırmak için çaba gösterir. Bergeson'un bu ikisi arasındaki görüşü, merkez-çevre ilişkilerinin sadece eşitsiz alışveriş ilişkileri olmadığı, aynı zamanda küresel *sınıf* ilişkileri olduğudur. Bergeson'un kilit noktası, merkez-çevre ilişkilerinin, Wallerstein'ın ileri sürdüğü gibi sadece alışveriş ilişkileri olarak değil aynı zamanda daha

da önemlisi iktidar-bağımlılık ilişkileri, yani sınıf ilişkileri olarak önemli olmasıdır.

Bunların ışığında dünya sistemi kuramı, çağdaş yeni Marxçı çözümlemenin en etkili biçimlerinden biri haline gelmiştir. Son yıllarda dünya sistemi kuramcıları, günümüzdeki ve gelecek yıllardaki dünyayı irdelemek için kuramı ileriye doğru itmelerinin (Chase-Dunn, 2001; Wallerstein, 1992, 1999, 2011b) yanında geriye doğru modern çağ öncesine itmişlerdir (Chase-Dunn ve Hall, 1994). Dünya sistemi kuramının etkisi kısmen, bu kuramın, küreselleşme kuramı alanındaki araştırmayla kesişmesiyle ilişkilidir (bkz. Bölüm 15).

Daha özel olarak, dünya sistemi kuramcıları, 2008'de başlayan küresel ekonomik krizin ışığında kapitalist dünya ekonomisinin birtakım çözümlemelerini üretmişlerdir (Silver ve Arrighi, 2011; Wallerstein, 2011b). Bu çözümlemeler genel olarak kapitalist dünya ekonomisinin uzun-süren bir gerilemenin ortasında bulunduğu ve süregiden krizin kapitalist dünya ekonomisinin sonuna işaret ettiği sonucuna varırlar. Wallerstein, bunu en güçlü şekilde ifade eder: "Artık sorun şöyle değildir; kapitalist sistem kendisini nasıl onaracak ve ileriye doğru atılımını nasıl yenileyecektir? Sorun şudur; bu sistemin yerini ne alacaktır? Bu kaostan hangi düzen seçilecektir?" (2011b:84).

Kapitalizm, son 400 yıl içinde çok sayıda kriz yaşadı. Çoğu Marxistin belirttiği gibi bunlar, kapitalizmin gerçek yapısında bulunur. Kapitalizm, dünya sistemini genişleterek ve dışarıda yeni kâr kaynakları arayarak (yukarıda betimlendiği gibi) bu krizlerde hayatta kalabilmiştir. Bununla birlikte, kapitalizmin bu en son krizde hayatta kalmayabileceğini düşünmek için yeterli nedenler vardır. Örneğin, karmaşık sistemlerden ve kaos kuramından yararlanan Wallerstein (2011b), her ekonomik krizin, kapitalist dünyanın bir denge durumundan uzaklaştırdığını söyler. Sadece, sistemin, merkez, çevre ve yarı çevre ilişkilerinin yeni bir biçimine dönüştürülmesinden sonra dünya ekonomisi yeniden dengeye kavuşur. Bununla birlikte, aynı zamanda her ardışık kriz, sistemi dengeden daha fazla uzaklaştırır. Sistemin, sabit bir duruma artık dönemeyeceği derecede önkestirilemez kitlesel dalgalanmalar, sistemi gitgide daha fazla karakterize eder. Mevcut kriz, kapitalist dünyayı, artık dengeye dönemeyeceği bir duruma getirmiştir.

Daha az soyut terimlerle, personel, üretim girdileri ve vergilendirme olarak üç kilit alanda üretim maliyetlerinden tasarrufta bulunmak, kapitalistlere giderek daha fazla zor gelir:

> Kapitalizm, artık sadece, dünya nüfusunun çoğunluğu için daha fazla baskıyı içerdiği için değil aynı zamanda kapitalistlere ilkesel amaçları olan sonsuz sermaye birikimini artık sağlamaması nedeniyle yaşayabilir değildir. Oyunun, artık, astarı yüzünden pahalıdır –bu, kapitalistlerin kendilerine giderek daha fazla aşikâr olan bir şeydir.
>
> (2011b:84)

Kapitalist dünya ekonomisinin çevreyi tahrip ettiği ve onun enerji kaynaklarını neredeyse tükettiği ve kapitalizmin esneme payının olmadığı gerçeği de buna eklenir. Wallerstein'ın bakış açısından kalan tek sorun şudur: kapitalizmin çöküşünü ne izleyecektir? Wallerstein, iki alternatif önerir. Birincisi, mevcut sistemin yerine daha da "hiyerarşik, sömürücü ve kutuplaştırıcı" olan bir sistem geçebilecektir (2011b:85).

İkincisi, "görece demokratik ve görece eşitlikçi olan bir sistem"i kolektif olarak seçebiliriz (2011b:85). Bu sonuncu sistem türü asla varolmadığı halde Wallerstein, tarihsel olarak bu sistemin olanaklarını gerçekleştirmek için şimdiye kadarki en iyi konumda bulunduğumuzu öne sürer.[6]

Yeni Marxçı Mekân Çözümlemesi

Yeni Marxçı kuramların aslında tüm kuramların sınıflandırılması bir derece keyfidir. Yukarıda "Yeni Marxçı Ekonomik Sosyoloji" başlığı altında tartışılan dünya sistemi hakkındaki eserlerin bu başlık altında da tartışılabilmesi, bu noktaya açıklık getirir. Örneğin, dünya sistemi fikri, diğer şeyler arasında, doğası gereği mekânsaldır, dünya ekonomisinin küresel farklılaşması ile ilgilidir. Dünya sistemi hakkındaki çalışmalar, toplumsal dünyada mekânı ve rolünü anlamamıza yönelik yeni Marxçı kuramcıların yaptığı birtakım dikkate değer katkıları içeren daha geniş bir çalışma bütününün parçasıdır. Bu ise sosyolojide (Gieryn, 2000) ve toplum kuramında mekâna duyulan daha geniş bir ilginin canlanışının sadece bir parçasıdır. Bu kısımda, yeni Marxistlerin ön safta oldukları bu alana yönelik başlıca katkıları ele alacağız.[7]

Yeni Marxçı kuramda (ve başka yerlerde) mekâna duyulan ilgideki artışın başlangıç noktası, birçok kuramın özellikle Marxçı kuramın zamana mekândan fazla imtiyaz verdiğini ifade eden Michel Foucault'nun eserleridir (bkz. Bölüm 16): "Mekânın bu değerinin düşürülüşü kuşaklar boyunca hüküm sürmüştür. ... Mekân, ölmüş olan, sabit olan, diyalektik olmayan, hareketsiz olan biçiminde ele alındı. Tersine zaman, zenginlik, üretkenlik, yaşam, diyalektikti" (Foucault, 1980b:70). Burada mekâna, zamanla birlikte hak ettiği değerin verilmesi ve zengin, üretken, canlı ve diyalektik olarak ele alınması gerektiği ima edilmektedir. Geçmişte odak noktası zaman (ve tarih) olmuş olsa da Foucault'nun (1986:22) iddiasına göre "Şimdiki çağ her şeyden çok mekân çağı olacaktır". Gerçekte, Bölüm 16'da göreceğimiz gibi Foucault, "hapishane takımadası" ve Panoptikon gibi başlıkları tartışırken mekâna yönelik birtakım önemli anlayışlar ortaya koymaktadır.

Mekânın Üretimi

Mekânla ilgili yeni Marxçı kuramda öncü bir eser, Henri Lefebvre'in *Mekânın Üretimi*'dir (*The Production of Space*) (1974/1991) (ayrıca bkz. Faist, 2005; Kurasawa, 2005). Lefebvre'ye göre toplum kuramcıları, mekanın doğasını yeterince kuramlaştırmadılar. Onlar, mekanı öncelikle, mekan içinde meydana glen daha önemli olayların doğal bir zemini olarak ele aldılar. Bu eski kuramcılar açısından mekan, içinde şeylerin vuku bulduğu bir yerdir fakat kendi başına anlama veya öneme sahip değildir. Marxistler, daha özel olarak, mekanın üretilmesinden çok mekan içindeki şeylerin

6 2008 ekonomik krizinin nedenlerinin olduğu kadar olası sonuçlarının tam bir çözümlenişi için bkz. Calhoun ve Derluguian'ın (2011) dünya-sistemi kuramcılarından ve başka bakış açılarından çözümlemeleri kapsayan üç ciltlik çok kıymetli derlemesi.

7 Mekân kuramına yeni-Marxçı –Fredric Jameson'ın (1984, 1991) "hiper mekân" hakkındaki eseri– olarak görülebilecek en azından başlıca bir katkı, bu kitabın başka bir yerinde "Postmodern Toplum Kuramı" (bkz. Bölüm 16) başlığı altında tartışılmaktadır ve bu tartışma, sınıflandırma sorunlarını yansıtıcı niteliktedir. Üstelik mekân üzerine buna ek önemli katkılar, daha başka kuramsal kökenlerden gelmiştir ve bu kitapta başka noktalarda da tartışılacaktır. Örneğin Anthony Giddens'ın mekân (ve zaman), ayrılma ve benzeri üzerine çok önemli fikirleri Bölüm 14'te tartışılacaktır.

(örneğin fabrikalar gibi üretim araçları) üretilmesine odaklandılar. Marxçı kuramın ilgilerini, (endüstriyel) üretimden mekânın üretimine kaydırması gerekir. Bu da odak noktasının, üretimden yeniden üretime kaydırılmasının gerekli olduğu gerçeğini yansıtır. Mekân birçok biçimde kapitalist sistemin, bu ekonomik sistem içindeki sınıf yapısının ve benzerinin yeniden üretilmesine hizmet eder. Bu nedenle, herhangi bir devrimci eylem mekânın yeniden yapılanmasına ilgi duymak zorundadır.

Lefebvre bir Marxist olarak özellikle kapitalizmin, insanların yaşadıkları mekânı şekillendirme biçimine ilgi gösterdi. Lefebvre, kapitalist mekân egemenliğini daha iyi anlamak için mekânın insan toplumları tarafından şekillendirilme biçimlerinin tarihiyle ilgili bilgi verir. Erken dönemdeki pastoral ve tarıma dayalı toplumlar, mekânı egemenlikleri altına almadılar. Onlar, doğaya oldukça yakın yaşadılar ve Lefebvre, bu erken dönem toplumlar üzerinde mekânların ve doğanın güçlerinin egemen olduğunu öne sürer. Onlar, dolaysız coğrafyalarının zorluklarını karşılayacak şekilde yaşadılar. Bu durum, Lefebvre'nin mutlak mekân dediği şeyin gelişimiyle birlikte değişmeye başlar. Mutlak mekân, dinsel ve siyasal ilgiler tarafından şekillendirilir. Bu mekânlar, dağ zirveleri ve mağaralar gibi yerlerde bulunur. Örnekler, Yunan tapınakları ve Hıristiyan türbeleri ve mezarlıklarıdır. Lefebvre, görünüşte, bu mekânların güçlerini doğadan aldıklarını söyler. Örneğin, eski Yunan tapınağı, doğal bir yerleşimde bulunur ve düzen ve simetrinin geometrik ilkelerini yansıtacak şekilde inşa edilir. Benzer şekilde Hıristiyan mezarlığı, doğal bir yerleşim içinde bulunur ve ölümün doğal gücüyle temasımızı sağlar. Bununla birlikte en sonunda bu mekânlar doğaya egemen olur. Sonuç olarak bunlar, inşa edilmiş mekânlardır ve inşa edilmiş mekânlar, yerine geçtikleri doğal dünyaya kendi düzenlerini dayatırlar. Buna ek olarak, bu mekânları denetim altında tutan seçkinler, sembolik iktidarlarını, insani potansiyelleri egemenlik altına almak için kullanırlar.

Bir sonraki mekân türü tarihsel mekân olarak adlandırılır. Bu mekân türü, modern Avrupa'nın ilk döneminde üretilmeye başlar. Lefebvre, tarihsel mekânı tartışmaya görece çok az zaman ayırmasına karşın mutlak mekân ile şimdinin soyut mekânı arasında köprü kurmak önemlidir. Tarihsel mekân, sekülerdir. Bu mekan, mutlak mekânda bulunan doğayla dinsel bağlantıdan kopar. Tarihsel mekân, ayrı uluslar birbiriyle iktidar ve zenginlik biriktirmek için yarıştıkça üretilir. Bu mekân, doğa veya dinden çok insanın zihinsel ilgileri yoluyla üretilir. En sonunda, tarihsel mekân, soyut mekâna yol açar.

Soyut mekân, modern, endüstriyel, kapitalist toplum içinde üretilen mekân türüdür. Soyut mekân, doğaya ve topluma tam egemenliği kapsar. Devletle yan yana çalışan kapitalist, mümkün olduğu kadar kâr sağlamak için mekân üzerinde mümkün olduğu kadar fazla denetim kurmaya çabalar. Gerçekten de Lefebvre açısından göre mekânın denetlenmesi, kapitalizmin büyümesi için gereklidir. Bu tür denetim, kapitalistin, soyut bir mekân görüşünü kabul etmesini gerektirir. Kapitalist bir toplum içinde kent planlaması ve mimari gibi meslekler, mekânın soyut temsillerini üretme amacına hizmet eder. Soyut temsiller, mekânı, çözümlenecek ve çözülecek sorunların bir dizisi olarak ele alırlar. Bu temsiller, mekânı, insanların hayatlarını yaşadıkları bir mekândan çok matematiksel bir kareleme çizimi olarak ele alırlar. Aslında planlamacılar, mekânı, onu kullanan kişinin bakış açısından görmek yerine mekânın verimli ve kârlı kullanımını en üst düzeye çıkarmaya çalışırlar. Mekân en verimli bir şekilde nasıl kullanıla-

bilir? Bu görüşten hareketle kâr üreten sadece fabrika değildir aynı zamanda fabrikaya ham maddeleri ve işçileri taşıyan ve fabrikadan dışarıya son ürünleri taşıyan otobüs hattı, tren yolları ve karayolları da kâr üretir. Kent, ülke ve en sonunda gezegen, mekânsal yönetim açısından monolitik bir sorun olarak ele alınır.

Açıkça, soyut mekânın üretiminin, mekânın gündelik deneyimine yönelik içerimleri vardır. Soyut mekân, insanların mekânı kullanma ve onun üzerinde hareket etme biçimini denetim altında tutar ve böyle yaparak insanların kendi hayatlarını deneyimleme ve yaşama biçimini de belirler. Örneğin, yirminci yüzyılın son yarısında tasarlanan Kuzey Amerika kentleri, otomobil endüstrisinin çıkarları çevresinde örgütlendi. Kent planlamacıları, Avrupa'da bulunanlar gibi yürünebilir kentler planlamaktan çok dış mahallelerin içinden geçen çapraşık yol sistemleri ve karayolları inşa etmeyi seçerler. Kuzey Amerika kentlerinde yaşayan insanların, kentle ilgili deneyimlerini, yüksek hızlı trafiğin ve sıkışıklığın merceğinden edinmeleri büyük olasılıktır. Onlar, işe gidip gelirken tek-yolculu arabalarda uzun saatler geçirecekler ve onların dış mahallelerdeki evleri, varoluşun içe kapanık merkezi haline gelecektir.

Bunların ışığında, Lefebvre, iyi bir Marxçı kuramcı olarak, soyut mekânın en sonunda kendi ölümüne yol açacak çelişkilerle de dolu olduğunu vurgular. Örneğin, kapitalizmin sonuçlarından biri, zengin ve fakir arasında açık ve büyüyen bir farktır. Bu eşitsizlik, mekânsal olarak zengin dış mahallelerin ve etrafı çevrili güvenlikli sitelerin gelişimi yoluyla gerçekleşmektedir. Etrafı çevrili güvenlikli siteler, düşük gelirli mahallelerde ve gecekondularda yaşayan fakirlerin izinsiz girişlerine karşı zenginlerin mülkiyetini korumak için tasarlanmıştır. Eğer eşitsizlik büyümeye devam ederse (Marxistlerin öngördüğü gibi) zenginler ve fakirler arasında daha fazla mekânsal ayrılmanın ortaya çıkmasını bekleyebiliriz. Şimdiye kadar, araştırmacıların, bu mekânlar aracılığıyla görünür kılınan eşitsizlikler hakkında sadece yorum yapmalarına karşın Lefebvre, bu türden çelişkilerin farkedilmesinin eninde sonunda bu mekânsal ayrılmalara meydan okumaya ve yeni bir mekân türüne yol açacağını öne sürer.

Bu bizi Lefebvre'nin farklılık gösteren mekân kavramına getirir. Soyut mekân, herkesi ve her şeyi denetim altında tutmayı ve türdeşleştirmeyi amaçlarken farklılık gösteren mekân, denetimden özgürlük ve farklılıktır. Soyut mekân, dünyada varolan doğal birliği bozarken, farklılık gösteren mekân bu birliği sağlar. Farklılığa dayalı mekân, soyutlama ve hesaplama ilkeleri aracılığıyla hayal edilmeyen mekân kullanımına olanak verir. Farklılığa dayalı bir mekân, kapitalizm sisteminin bakış açısından değil onun içinde yaşayanların bakış açısından üretilen bir mekân olacaktır. Lefebvre, bu mekânın aynı zamanda insanları, insan çıkarlarının çok uzun zamandır egemenliği altına aldığı doğal mekânın gücüne yaklaştıracağını öne sürer. Aslında farklılık gösteren mekân, devrimci ve dönüştürücüdür çünkü insani mekânsal dışavurumun eşsiz biçimlerinin, farklılığının ve geriliminin gelişmesine imkân verir. Soyut mekânın tersine farklılık gösteren mekân, o mekânda yaşayan çeşitli insanlara duyarlı olan ve hesaplanabilir olan devingen bir mekândır.

Böylece, Marxçı kuramın bağlamı içinde Lefebvre'nin mekân çözümlemesi, iki nedenle önemlidir. Birincisi, o, yeni bir çözümleme ve eleştirinin odak noktasını ortaya koyar. Dikkatimiz, üretim araçları sayesinde kapitalist zenginlik üretiminden kapitalizmin, çağdaş toplumun total mekânını şekillendirme biçimine kaymalıdır. Başka bir ifadeyle kapitalin güçleri, sadece fabrikalarda ve finansal alışveriş merkez-

lerinde bulunmaz aynı zamanda gündelik yaşamın mekânlarını da düzenler. İkincisi, Lefebvre, toplumsal değişimi motive etmek için bu çözümlemeyi yapar. Devlet, kapitalist ve burjuvanın mekâna egemen olduğu bir dünyada yaşıyoruz. Bu dünya, içeriği boşaltılmış, kapalı, arındırılmış bir dünyadır (örneğin, karayolları, yerel toplulukların yerine geçerler ve onları yok ederler). Lefebvre, insanların, hayatta kalmak ve başarmak için gereksinim duydukları mekânların türlerini üretmek amacıyla içinde başkalarıyla birlikte çalıştıkları bir dünyaya gereksinim duyduğumuzu ileri sürer. Böyle bir dünyada insanlar, mekâna egemen olmaya çabalamayacaklar ancak kendi kolektif gereksinimlerine hizmet etmesi için doğal mekânda değişiklik yapacaklardır. Bu nedenle Lefebvre'nin amacı, soyut sistemlerin değil insanların bir ürünü ve yansıması olan mekânın üretimidir. Gezegen-çapında mekân, gündelik yaşamı dönüştürmenin temeli olarak hizmet edecektir. Üretim araçları üzerindeki devlet sahipliğinin veya özel sahipliğin, bu tür bir sistem içinde pörsüdüğünü söylemeye gerek yoktur.

Triyalektik

Edward Soja (1989), Foucault ve Lefebvre'in her ikisinden de etkilendi. Örneğin Foucault gibi zaman (ve tarih) üzerinde odaklanmayı, "hapishane tarihselciliği"ni ve "geçici tutukevi"ni (Soja, 1989:1) yaratmakla eleştirir. Mekân ve coğrafya araştırmasını, zaman araştırmasıyla birleştirmeye çabalar. Soja'nın düşüncesi üzerinde Lefebvre'in köklü etkisi oldu ancak Soja onun eserinin bazı yönlerini eleştirir ve çeşitli biçimlerde onun ötesine geçmeye çabalar.

Soja'nın (1996, 2000) mekânı anlamamıza yönelik kuramsal katkısının çekirdeği *triyalektik* kavramıdır. Açıkça Soja, Marxçı (ve Hegelci) diyalektik düşüncesini geliştirmekte ve kendi düşüncesini onun üzerinde inşa etmektedir. Bununla birlikte, daha dolaysız kaynak, Lefebvre'in eseri, özellikle yukarıda tartışılan mekânsal pratik, mekânın temsilleri ve temsilsel mekânlar arasındaki farktır. Çok genel olarak Lefebvre, maddi pratikler ile mekân hakkındaki iki tip fikir arasında ayrım yapmaktadır. Soja, bu temel ayrımı, *kent mekânı* veya "yorumlayıcı ve açıklayıcı amaçlar için *iç mekânsallığı özel olarak vurgulanan* tarihsel-toplumsal-mekânsal bir feneomen olarak kent" (Soja, 2000:8) diye nitelendirdiği şeyi kuramlaştırma amacıyla kullanır. Bu tanım, Soja'nın temel öncüllerinden birini vurgular; yani, Soja, mekânı saygınlaştırırken çözümlemesine tarihi (veya daha genel olarak zamanı) ve toplumsal ilişkileri katma konusunda ısrar eder. Toplumsal çözümlemelere mekânı katma yönündeki hareket cesaretlendirilirken bu, tarih ve zamanın çözümlenmesinin zararına yapılmamalıdır. Üstelik toplumsal ilişkilerin katılması, Soja'nın bakış açısını, bu kitap boyunca incelenen sosyolojik ve toplum kuramları geleneği içine sıkıca yerleştirir.

Birincimekân bakış açısı, kentin araştırılmasında coğrafyacıların benimsediği yaklaşım (ve Lefebvre'in mekânsal pratik düşüncesi) ile uyumlu olan, temelde maddeci bir yönelimdir. Soja (2000:10) Birincimekân yaklaşımını şöyle betimler: "kent mekânı, bir yaşam tarzı olarak kentçiliğin somut biçimleri ve özel kalıplarını üretmek ve yeniden üretmek için birlikte görev yapan bir dizi maddileşmiş 'toplumsal pratikler' olarak araştırılabilir. Burada kent mekânı fiziksel ve ampirik açıdan biçim ve süreç olarak, kent yaşamının haritası çıkarılabilir biçimlenimleri ve pratikleri olarak algılanır". Birincimekân yaklaşımı, nesnel fenomenler üzerinde odaklanır ve "mekân içindeki şeyleri" vurgular.

Bunun tersine İkincimekân yaklaşımı (Lefebvre'in mekânın temsilleri ve temsilsel mekânını kapsayan) daha öznel olmaya ve "mekân hakkındaki düşünceler" üzerinde odaklanmaya eğilim gösterir. İkincimekân bakış açısı içinde "kent mekânı, imgelem, yansıyıcı düşünce ve sembolik temsil içinde kavramlaştırılan daha çok zihinsel veya düşünsel bir alan, imgelemin kavranan bir mekânı veya... kent imgelemi haline gelir" (Soja, 2000:11). İkincimekân bakış açısının örnekleri, hepimizin kendimizde taşıdığımız zihinsel haritaları, bir kent mekânının görünümleri ve kentin coğrafyası hakkında enformasyon elde etme ve taşımaya yönelik biçimsel yöntemleri kapsar.

Soja, yukarıdakilerin ikisini de Üçüncümekân içine dâhil etmeye çabalar ve onu şöyle görür:

> hem Birincimekân hem de İkincimekân bakış açısını içine alan insani mekânsallığın toplumsal üretimini başka bir düşünme biçimi fakat aynı zamanda coğrafi veya mekânsal imgelemin kapsamı ve karmaşıklığından söz açmak. Bu alternatif veya "üçüncü" bakış açısında kentçiliğin mekânsal spesifikliği, tümüyle *yaşanan mekân* olarak eşzamanlı bir şekilde gerçek ve hayal edilen, fiili ve sanal, yapılaşmış bireyin ve kolektif deneyimin ve failliğin mahali olarak araştırılır.
>
> (Soja, 2000:11)

Bu, kent mekânı hakkında son derece karmaşık bir görüştür. Kent mekânının büyük karmaşıklığı nedeniyle ve çoğunun gizli olması ve muhtemelen bilinmemesi nedeniyle yapabileceğimiz en iyi şey, kent mekânını, "iç mekânsal, toplumsal ve tarihsel boyutları, birbiriyle ilişkili mekânsallığı, toplumsallığı ve tarihselliği aracılığıyla" seçici olarak keşfetmektir (Soja, 2000:12). Kariyeri boyunca Soja'nın gözde kent mekânı Los Angeles olmuştur ve kendisinin bütünleştirici Üçüncümekân anlayışını da kapsayan çeşitli bakış açılarından hareketle bu mekânı çözümlemeye defalarca geri dönmüştür.

Umut Mekânları

Bu bölüme, kuramların sınıflandırılmasının bir derece keyfi olduğu görüşüyle başlıyoruz. Aslında, Edward Soja'nın eseri, aşağıda tartışacağımız bir kategoriye —postmodern Marxçı kuram— uyduğu kadar yeni Marxçı mekân çözümlemelerine de uyar. Aynısı, tartışacağımız bir sonraki düşünürün —David Harvey— eseri için de doğrudur ve aslında, onun eserini sadece bu başlık altında değil aynı zamanda postmodern Marxçı kuram başlığı altında da tartışacağız.

Aslında Harvey, eseri, yıllar içinde çeşitli inişler çıkışlar geçirdikçe birbirinden farklı biçimlerde mekân çözümlemeleri ortaya koydu. Harvey, erken eserlerinden bahsederken kendisinin bilimsel açıdan umursamaz olduğunu düşündü ancak 1960'larda yöneliminin ilk değişimini yaşadı ve kendisini bilimsel yöntemin yönlendirdiği bir pozitivist olarak ilan etti, sonuç olarak nicelleştirme, kuramların gelişimi, yasaların keşfi ve benzerine yöneldi (Harvey, 1969). Bununla birlikte, birkaç yıl içinde Harvey (1973), başka bir paradigma değişimi geçirdi ve erken dönemindeki pozitivizme bağlılığını reddetti. Artık, Karl Marx'ın eserine epeyce borçlu olarak maddeci kuramı destekledi.

Daha sonra göreceğimiz gibi Harvey, postmodern kuramla flört ettiği ve birçok biçimde ondan etkilendiği halde Marxçı kurama bağlılığını sürdürmüştür ve bu durum,

onun daha yakın zamanlardaki kitaplarından biri olan *Umut Mekânları*'nda (*Spaces of Hope*) belirgindir (Harvey, 2000). Harvey'in yeni Marxçı kuramı tartışmasıyla alakalı olan görüşünün bir yönü, *Komünist Manifesto*'daki coğrafi görüşleri çözümlemesi ve eleştirmesidir. Harvey, "mekânsal sabit" fikrinin *Manifesto*'nun merkezinde olduğunu düşünür. Yani her zamankinden daha yüksek kâr oluşturma gereksinimi, kapitalist firmaların, diğer şeyler arasında, halihazırda içinde faaliyet gösterdikleri alanları sömürme biçimleri aracılığıyla sömürmek ve daha fazlasını bulmak için sürekli olarak yeni coğrafi alanlar (ve pazarlar) aramak zorunda olmaları anlamına gelir. Bu tür coğrafi görüşler *Manifesto*'da önemli bir yer işgal ettiği halde onlara, tipik olarak, "son kertede zaman ve tarihe, mekân ve coğrafya üzerinde saygınlık kazandıran bir retoriksel tarz içinde" daha altta yer verildi (Harvey, 2000:24).

Harvey (2000:31), *Manifesto*'nun güçlerini tasdik ederek ve onun, "coğrafi yeniden düzenlemeler ve yeniden yapılandırmalar, mekânsal stratejiler ve coğrafi öğeler eşitsiz coğrafi gelişmeler ve benzerinin; sermaye birikiminin ve hem tarihte hem de bugün sınıf çatışmaları dinamiğinin hayati yönleri olduklarını" onayladığını kabul ederek başlar. Bununla birlikte, *Manifesto*'da mekân (ve başka konular) hakkında ortaya konulan görüşler son derece sınırlıdır ve Harvey onları güçlendirmeye ve güncel hale getirmeye koyulur.

Örneğin Harvey, Marx ve Engels'in, dünyanın uygarlaşmış-barbarlar ile daha genel bir merkez-çevre arasındaki basit bir farklılaşmayı kullandıklarını ileri sürer. Bununla ilişkili olarak *Manifesto*, kapitalizmin, uygarlaşmış bölgelerden barbar bölgelere, merkezden çevreye yayıldığı görüşünü ortaya koyar, yayılmacı bir model kullanır. Harvey bu tür bir yayılmanın örneklerinin olduğunu kabul ettiği halde çevre uluslarda içsel gelişmelerin, onların kendi emek güçlerini ve metalarını küresel pazara katmalarına yol açan hem tarihte hem de günümüzde başka örnekler de bulunmaktadır.

Daha önemlisi Harvey (2000:34) "*Manifesto*'da en büyük eksiklerden birinin, genel olarak dünyanın özel olarak ise kapitalizmin bölgesel örgütlerine dikkat edilmeyişi" olduğunu ileri sürer. Bu nedenle, devletin, burjuvazinin yürütme kolu olduğu şeklindeki kabulün, "devletin üzerinde bulunduğu toprak parçası açısından tanımlanması, örgütlenmesi ve yönetilmesinin zorunlu olduğu" kabulü ile desteklenmeye gereksinimi vardır (Harvey, 2000:34). Örneğin, zayıf bir şekilde bağlantısı olan taşra illerinin, ulusu oluşturmak için bir araya getirilmesi zorunludur. Bununla birlikte, bölgeler devlete dönüştüklerinde artık eskisi gibi sabit kalmazlar. Taşımacılıktaki ve iletişimdeki devrimler, "sınıf çatışmasının eşitsiz dinamikleri" ve "eşitsiz kaynak donanımı" dâhil her türlü şey, bölgesel biçimlenimleri değiştirir. Üstelik "meta, sermaye, emek ve enformasyon akışları her zaman sınırları geçirgen hale getirir" (Harvey, 2000:35). Bu nedenle, bölgeler sürekli olarak yeniden tanımlanır ve yeniden düzenlenir, bunun sonucu ise devletin nihai olarak bölgesel bir temel üzerinde oluştuğunu varsayan herhangi bir modelin aşırı derecede basit olmasıdır. Buradaki ima, kapitalizmin egemen olduğu bir dünyada sürekli olarak bölgesel değişimlere ayak uydurmaya gereksinimimizin olduğudur.

Manifesto'daki mekânsal görüşlerden bir diğeri, kapitalizmin yoğunlaşmasının (örneğin kentlerde fabrikalar), önceden ülke genelinde dağınık olan proletaryanın yoğunlaşmasına yol açtığıdır. Yalıtılmış işçiler ile kapitalistler arasındaki çatışma

yerine işçilerin bir bütünlüğünün, kendileri de artık bir bütünlük içinde örgütlenmesi muhtemel olan kapitalistlerle karşı karşıya gelmeleri daha muhtemeldir. Bu nedenle Harvey'in (2000:36) ifadesiyle "mekânsal çatışmanın üretimi, sınıf çatışması açısından yansız değildir". Bununla birlikte, mekân ile sınıf çatışması arasındaki ilişki hakkında söylenecek çok daha fazla şey vardır ve bu ilişki, kapitalizmin daha yakın zamanlardaki tarihi içinde fazlasıyla sergilenmektedir. Örneğin ondokuzuncu yüzyılın sonunda kapitalistler, işçilerin ve kendi güçlerinin yoğunlaşmasını sınırlandırma çabasıyla fabrikaları kentlerden varoşlara dağıttılar. Yine yirminci yüzyılın sonunda, proletaryayı zayıflatmanın ve kapitalistleri güçlendirmenin daha ileri bir çabasıyla fabrikaların dünyanın uzak bölgelerine dağıtılmasına tanık olduk.

Harvey aynı zamanda *Manifesto*'nun *kent* proletaryası üzerinde odaklanmaya eğilim gösterdiğini ve böylece kırsal bölgelerin yanısıra tarım işçileri ve köylüleri de büyük ölçüde ihmal ettiğini ifade eder. Kuşkusuz sonraki gruplar yıllar geçtikçe devrimci hareketler içinde çok etkin olduklarını kanıtladılar. Üstelik Marx ve Engels, dünya işçilerinin hiçbir ülkesinin olmadığı ve türdeş bir proletaryanın gelişiminde ulusal farklılıkların kaybolduğu görüşünü ileri sürerek işçileri türdeşleştirme eğilimindeydiler. Harvey, ulusal farklılıkların varolmaya devam etmesinin yanında kapitalizmin kendisinin, "eski kültürel farklılıklar, toplumsal cinsiyet ilişkileri, etnik tercihler ve dinsel inançları bazen besleyerek" (Harvey, 2000:40) işçiler arasında ulusal (ve diğer) farklılıklar da ürettiğini belirtir. Üstelik emek burada, mekânsal farklılıkları sürdürmede bir rol oynar, bu rolü, örneğin, "mekâna bağlı sadakatleri *yola* döşeyerek, bölgesel örgüt biçimleri vasıtasıyla" farklılıkları seferber ederek oynar (Harvey, 2000:40). Son olarak Harvey, Manifesto'da dünyanın işçilerinin birleşmesi çağrısını belirtir ve kapitalizmin giderek artan küresel niteliği dikkate alındığında bu tür bir tavsiyenin bugün her zamankinden daha fazla geçerli ve daha fazla önemli olduğunu ileri sürer.

Buraya kadar, Harvey'in ortaya koyduğu son derece çeşitlilik gösteren görüşün sadece küçük bir parçası ele alınmasına rağmen temel bir soruya cevap verilmelidir; Harvey, "umut mekânları" ile ne demek ister? Birincisi, bugünün araştırmacıları arasında yaygın bir kötümserlik olarak gördüğü şeye karşılık vermek ister. İkincisi, toplumda "siyasal çatışma mekânları"nın ve bu nedenle umudun varlığını kabul eder. Son olarak, bugünün mekânlarının baskıcılığına ilgi duyanlara umut veren, geleceğin ütopik bir mekânını betimler.

Bu nedenle, Harvey, bu ve birçok başka biçimde, mekân ile kapitalizmin birbiriyle ilişkileri konusunda daha zengin ve daha çağdaş bir bakış açısı geliştirmek için Marx'ın (ve duruma göre Engels'in) mekân ve kapitalizme yönelik sınırlı kavrayışına bağlı kalır. Bu anlamda, Harvey'in burada ortaya koyduğu, yeni Marxçı kuramın neredeyse paradigmatik bir örneğidir.

Post-Marxist Kuram

Son yıllarda yeni Marxçı kuramda çarpıcı değişimler meydana gelmiştir (Aronson, 1995; Grossberg ve Nelson, 1988; Jay, 1988). Yeni Marxçı kuramın en son türleri, bu bölümde daha önce tartışılan yeni Marxçı kuramların öncüllerinin yanısıra Marx'ın orijinal kuramının temel öncüllerini de reddederler. Bu yüzden, bu yeni yaklaşımlar, post-Marxist kuramlar olarak düşünülmeye başlamıştır (Dandaneau, 1992; Wright,

1987). Bu kuramlar, Marxçı kuramın temel öğelerini reddettikleri halde yeni Marxçı kuramın parçası olarak kabul edilecek kadar Marxçı kurama yakınlıkları vardır. Burada post-Marxçı kuramlar çoğunlukla, Marxçı kuramlar ile diğer kuramlar, fikirler, yöntemler ve benzeri arasında bir sentezi kapsadıkları için tartışılmaktadır. Yeni Marxçı kuramdaki bu çarpıcı değişimleri nasıl açıklayabiliriz? Bununla ilgili iki dizi etmen vardır, biri kuramın dışındadır ve toplumsal dünyadaki değişimleri kapsar, diğeri kuramın kendi içindedir (P. Anderson, 1984; Ritzer, 1991a).

Birincisi ve Marxçı kuramın dışında olan, Soğuk Savaş'ın sona ermesi (Halliday, 1990) ve dünya komünizminin çöküşüydü. Sovyetler Birliği yok oldu ve Rusya, en azından kısmen, kapitalist bir ekonomiye benzeyen bir pazar ekonomisine doğru hareket etmektedir (Piccone, 1990; Zaslavsky, 1988). Doğu Avrupa, kapitalist-biçimli bir ekonomi doğrultusunda Rusya'dan bile daha hızlı kayma gösterdi (Kaldor, 1990). Çin, komünizme sadık kalmaktadır ancak kapitalizm ülke genelinde serpilmektedir. Küba yalıtılmıştır, kapitalizm doğrultusunda hareket etmek için Fidel Castro'nun ölümünü veya devrilmesini beklemektedir. Bu nedenle, dünya çapında komünizmin hatası, Marxistlerin kendi kuramlarını yeniden ele almalarını ve yeniden inşa etmelerini gerekli hale getirdi (Burawoy, 1990; Aronson, 1995).

Dünyadaki bu değişimler, kuramın kendi içindeki ikinci bir dizi değişimle, kendisi de yeni-Marxçı kuramı etkileyen entelektüel değişimler serisiyle ilişkiliydi (P. Anderson, 1990a, 1990b). Postyapısalcılık ve postmodernizm (bkz. Bölüm 16) gibi yeni kuramsal akımların yeni Marxçı kuram üzerinde köklü bir etkisi oldu. Üstelik çözümleyici Marxizm olarak bilinen bir hareket mesafe katetti; bu hareket, Marxçı kuramların herhangi bir bilimsel girişimin kullandığıyla aynı yöntemleri kullanmaya gereksinim duyduğu inancına dayalıydı. Daha alışılagelmiş entelektüel açıdan Marx'ın yeniden yorumlanmasına yol açan bu yaklaşım, Marxçı konulara rasyonel seçim kuramını uygulamaya ve Marxçı konu başlıklarını, pozitif bilimin teknikleri ve yöntemlerinin kullanılmasıyla araştırmaya çabalar. Mayer'in daha spesifik olarak belirttiği gibi, "Bilimin alışılagelmiş normlarına yönelik artan boyun eğiş ve Marxçıkurama yönelik azalan saygınlık aynı zamana rastlar" (1994:296).

Bu nedenle, toplumsal ve entelektüel değişimlerin bileşimi, 1990'larda yeni Marxçı kuramın tabiatını çarpıcı bir şekilde başkalaştırdı. Daha önce tartışılan kuramlar önemini sürdürdüğü halde yeni Marxçı kuramdaki enerjinin çoğu, yirmibirinci yüzyıla girdiğimizde bu kısımda tartışılacak kuramlar üzerinde odaklanır.

Çözümleyici Marxizm

Çözümleyici Marxizmin öncülerinden biri olan John Roemer'ın (1986a:1) onu tanımlama biçimi şöyledir:

> Son on yıl içinde bugün toplum kuramında yeni bir tür olarak görünen şey oluşmaktadır: çözümleyici açıdan sofistike Marxizm. Onun uygulayıcıları, büyük ölçüde, çağdaş mantık, matematik ve model kurma araçlarıyla birlikte takip ettikleri Marxçı sorulardan esinlenirler. Onların yöntembilimsel duruşları konvansiyoneldir. Bu yazarlar öz-bilinçli olarak, hem Marxçı hem de yeni Marxçı geleneklerin ürünleridir.

Bu nedenle çözümleyici Marxistler, ana akım, çözümleyici felsefenin ve toplum bili-

minin "en gelişkin" yöntemlerini Marxçı özsel konularla ilişkili hale getirdiler (Mayer, 1994:22). Çözümleyici Marxizm, bu bölümde "*Marxist olmayan* yöntemler ile Marxist kuramın sentezini oluşturmayı açıkça amaçladığı" için tartışılmaktadır (Veneziani, 2008;Weldes, 1989:371).

Çözümleyici Marxizm, Marx'ın kuramına dogmatik olmayan bir yaklaşımı benimser. Marxçı kuramı körü körüne ve düşüncesizce desteklemez, Marxçı kuramı desteklemek için tarihsel olguları inkâr etmez ve Marx'ın kuramını tümüyle kökten yanlış olarak reddetmez. Daha çok, Marx'ın kuramını, ondokuzuncu yüzyılın büyük bir gücü olan ve geçerli bir çekirdeğe sahip olmanın yanısıra özsel zayıflıkları olan toplum biliminin bir biçimi olarak görür. Marx'ın kuramından yararlanılmalıdır ancak bu çaba, yirmibirinci yüzyıla uygun yöntem ve tekniklerin kullanılmasını gerektirir. Çözümleyici Marxizm, kendine özgü bir Marxçı yöntemin olduğu şeklindeki fikri reddeder ve böyle bir yöntembiliminin varolduğunu ve geçerli olduğunu düşünenleri eleştirir:

> Özel bir Marxist mantık veya açıklama biçimi olduğunu düşünmüyorum. Gericilik, sıklıkla kendisini özel terimlerin ve ayrıcalıklı mantığın bir yogasının arkasında muhafaza eder. Marxizmin yogası "diyalektik"tir. Diyalektik mantık, belirli bir tümevarımsal çekiciliği olabilen bazı önermelere dayanır ancak bu önermeler çıkarsama kuralları olmaktan çok uzaktır: olaylar karşıtlarına dönüşür ve nicelik niteliğe dönüşür. Marxçı toplum bilimi içinde diyalektik sıklıkla ereksel akıl yürütmenin tembel bir türünü haklılaştırmak için kullanılır. Gelişmeler, amaçlandığı gibi tarihin onları tüketmesi gerektiği için meydana gelir.
>
> (Roemer, 1986b:191)

Benzer bir şekilde, "Özel olarak Marxist bir çözümleme biçimi yoktur... genel olarak iyi toplum bilimini karakterize eden yöntemin ötesinde özel bir çözümleme yöntemine herhangi bir bağlılık yoktur" (1986:220). Aynı anlayışla çözümleyici Marxistler, olgu ve değerin birbirinden ayrılamayacağı, diyalektik olarak ilişkili oldukları şeklindeki fikri reddederler. Ana akım felsefi ve toplum-bilimsel düşünce ölçütlerini izleyerek olgu ve değeri birbirinden ayırmaya ve kuramsal, kavramsal ve ampirik çözümleme aracılığıyla duygulara kapılmadan olguları incelemeye çalışırlar.

Çözümleyici Marxizme niçin Marxist denilmesi gerektiği sorulabilir. Roemer, bu soruya cevap olarak "Böyle olması gerektiğinden emin değilim" demektedir (1986a:2). Bununla birlikte, çözümleyici Marxizmi niçin yeni Marxçı bir kuram olarak kabul edebileceğimize ilişkin birkaç neden ortaya koyar. Birincisi, çözümleyici Marxizm, sömürü ve sınıf gibi Marxçı konuları ele alır. İkincisi, sosyalizmi kapitalizme tercih edilebilir olarak görmeye devam eder. Üçüncüsü, kapitalizmle ilişkili sorunları anlamaya ve açıklamaya çabalar. Bu anlamlarda Marxist olduğu halde aynı zamanda "isteyerek ve kolayca başka görüş açılarından ödünç alır" (Roemer, 1986a:7). Yine, çözümleyici Marxizm, kitap boyunca tartışılan kuramsal sentezlere yönelik hareketle aynı çizgidedir.

Bu kısımda çözümleyici Marxizmin üç çeşidi en azından kısaca tartışılacaktır. Birincisi, ana akım entelektüel araçları kullanarak Marx'ı tekrar çözümleme çabasını tartışacağız. İkincisi, rasyonel seçim ve oyun-kuramına dayalı Maxizmi ele alacağız. Son olarak, gelişkin yöntembilimsel araçları kullanan Marxçı bakış açısından gelen ampirik araştırmalara değineceğiz.

Çözümleyici Marxizm içindeki kilit belgelerden biri, G. A. Cohen'in *Karl Marx'ın Tarih Kuramı: Bir Savunma*'dır (*Karl Marx's Theory of History: A Defence*) (1978). Cohen, Marx'ı egzotik bir diyalektikçi olarak yorumlamak yerine Marx'ın eserlerinde daha sıradan işlevsel açıklama biçimini kullandığını ileri sürdü. Yani Cohen, Marx'ı bir diyalektikçi olmaktan çok bir işlevselci olarak görür. Cohen'e göre Marx'ın açıklamasının doğası işlevselcidir çünkü "açıklanan şeyin karakterini, onu açıklayan şey üzerindeki etkisi belirler" (1978/1986:221). Cohen, Marx'ın eserlerindeki işlevsel açıklamanın şu örneklerini ortaya koyar:

- Üretim ilişkileri, üretici güçlere *tekabül eder.*
- Hukuksal ve siyasal üstyapı, gerçek bir *temel üzerinde yükselir.*
- Toplumsal, siyasal ve entelektüel süreç, maddi yaşamın üretim tarzı tarafından *koşullandırılır.*
- Bilinç, toplumsal varlık tarafından belirlenir.

Bu örneklerin her birinde ikinci kavram, birinci kavramı *açıklar.* Bu nedenle son örnek açısından, bilincin karakteri, bilincin toplumsal varlık üzerindeki etkisi daha özel olarak toplumsal varlığı destekleme eğilimi ile açıklanır.

Cohen, işlevsel düşünceyi, Bölüm 7'de tartışılan sosyolojik (yapısal) işlevselcilik türünden ayırmaya özen gösterir. Cohen, (yapısal) işlevselciliğin üç tezden oluştuğunu düşünür. Birincisi, toplumsal dünyanın tüm öğeleri, birbiriyle bağlantılıdır. İkincisi, toplumun tüm bileşenleri bir bütün olarak toplumu olduğu kadar birbirini pekiştirir. Üçüncüsü, toplumun her yönü, daha büyük topluma yaptığı katkı nedeniyle olduğu biçimdedir. Bu tezlere, Marxistler açısından çeşitli nedenlerle özellikle muhafazakârlıkları nedeniyle itiraz edilebilir. Bununla birlikte, önceden bahsedilen işlevsel açıklamalar, işlevselciliğin hiçbir ilkesini kabul etmeksizin Marxistler tarafından kullanılabilir. Bu nedenle, işlevsel açıklama zorunlu olarak muhafazakâr değildir; işlevsel açıklama, aslında oldukça devrimci olabilir.

Çözümleyici Marxizmin ikinci bir kilit alanını, neoklasik ekonomi bilimi özellikle rasyonel seçim kuramı ve oyun kuramından (ana akım sosyoloji kuramı içinde rasyonel seçim kuramına ilişkin bir tartışma için bkz. Bölüm 11) şekillendirmiştir. Tarihsel olarak, Marxizm kuramının tek mikrotoplumsal bileşeni, eleştirel kuramcıların Freud'u kullanımları içinde bulunur. Çözümleyici Marxistler, rasyonel seçim kuramı aracılığıyla Marxist kurama alternatif bir mikro boyut eklerler. Roemer, "Marxçı çözümlemenin mikro-temelleri gerektirdiği"ni, özellikle "neoklasik ekonomi bilimi tarafından geliştirilen modelleme tekniklerinin cephaneliği"nin (1986b: 192) yanısıra rasyonel seçim ve oyun kuramını gerektirdiğini ileri sürer. Mikro temeller üzerindeki bu vurgu, yapısal Marxistlerin bir eleştirisi olarak da işlev görmektedir. John Elster, aslında Marx'ın, eyleyenler, onların amaçları, niyetleri ve rasyonel seçimleriyle ilgilendiğini söyler: "Kapitalist girişimciler, gerçekten aktif anlamda *faillerdir*. Kapitalistler, üretim sisteminde salt yer tutuculara indirgenemezler" (1985:13). Rasyonel seçim Marxizmi, rasyonel failler (kapitalist ve proletarya) ve onlar arasındaki ilişkiler üzerinde odaklanır.

Böylece Elster (1982, 1986), Marxçı kuramın, rasyonel seçim kuramının bir başka biçimi olan oyun kuramını daha fazla kullanması gerektiğine inanır. Oyun kuramı, rasyonel seçim kuramının diğer türleri gibi eyleyenlerin rasyonel olduklarını ve kazançla-

rını en yüksek seviyeye getirmeye çabaladıklarını varsayar (Macy ve Van de Rijt, 2007). Yapısal kısıtlamaları kabul ettiği halde bu kısıtlamaların eyleyenlerin tercihlerini tümüyle belirlediklerini ileri sürmez. Rasyonel seçim kuramının, oyun kuramının bir tipi olarak kendine has yönü, çözümleyicinin tek bir eyleyenin rasyonel seçimlerinin ötesine geçmesine ve birtakım eyleyenlerin kararları ile eylemelerinin birbirine bağımlılığını ele almasına müsaade etmesidir. Elster (1982), oyuna katılan eyleyenler arasında üç birbirine bağımlılık tipi saptar. Birincisi, her eyleyen için ödül, tüm eyleyenlerin yaptıkları tercihlere bağlıdır. İkincisi, her eyleyen için ödül, tümü için ödüle bağlıdır. Son olarak, her eyleyenin yaptığı tercih, tümü tarafından yapılan tercihlere bağlıdır. "Oyunlar"ın çözümlenmesi (eyleyenlerin kendi öz-çıkarlarının peşinde olduklarında bu çıkarları feda etmelerinden daha kötü bitirdikleri, ünlü "mahkûm ikilemi" oyunu gibi), çeşitli eyleyenlerin stratejilerini ve toplumsal sınıflar gibi birlikteliklerin ortaya çıkışını açıklamaya yardımcı olur.

Roemer (1982), çözümleyici Marxizm içinde sömürüye yönelik bir yaklaşımın gelişiminde ön safta yer almıştır (bir eleştiri için bkz. J. Schwartz, 1995). Roemer, sömürünün üretim aşamasında ortaya çıktığını düşünmekten uzaklaştı (ve bu nedenle değerin son derece kuşkulu emek kuramından) ve sömürüyü, mülkiyetin farklılaşan sahipliğiyle bağlantısı olan baskıyla ilişkili olarak düşünmeye yöneldi. Mayer'in belirttiği gibi, "sömürü, zorlayıcı bir üretim süreci bile olmaksızın üretici kaynakların eşitsiz sahipliğinde ortaya çıkar" (1994:62). Bu bakış açısı, diğer şeyler arasında, kapitalist toplumlarda olduğu kadar sosyalist toplumlarda da sömürüyü kavramamıza olanak sağlar. Sömürüye ilişkin bu görüş, örneğin, sömürülmeleri mülkiyetin eşitsiz dağılımından kaynaklananların, mülkiyeti daha eşit dağıtmak için tasarlanmış toplumsal hareketlere katılabilmeleri bakımından rasyonel seçim kuramıyla ilişkilidir. Bu tür yönelim, çözümleyici Marxizmin, rasyonel seçim kuramı gibi ana akım bir yönelime rağbet ederken kendi etik ve politik amaçlarını sürdürmesine olanak tanır.

Son olarak, Marxçı kavramların ampirik olarak araştırılmasına kesin yöntemlerin dâhil edilmesi ve uygulanmasıyla ilişkisi olan öncü figür Erik Olin Wright'tır (1985; Burawoy ve Wright, 2001). Wright kendisini açıkça genel olarak çözümleyici Marxizm ile özel olarak ise John Roemer'in eserleriyle ilişkilendirir. Wright'ın eserleri üç temel bileşeni kapsar: birincisi, sınıf gibi temel Marxçı kavramlara açıklık getirilmesi; ikincisi, bu kavramların ampirik olarak araştırılması; üçüncüsü, bu kavramlara (özellikle sınıf) dayalı daha uyumlu bir kuramın geliştirilmesi.

Wright, *Sınıflar* (*Classes*) (1985) kitabında Marx'ın sorduğu ancak asla cevaplamadığı soruya cevap bulmaya çaba gösterir: "Sınıfı ne oluşturur?" Wright, kendi cevabının Marx'ın orijinal kuramsal gündemine sadık kalacağına açıklık getirir. Bununla birlikte, Marx'ın yaşadığı dönemden beri hem kuramsal çalışmanın hem de tarihin 100 yılından daha fazlası geçtiği için kendi cevabı Marx'ın verme ihtimali olan cevapla aynı olmayacaktır. Bu çerçevede Wright'ın en çok bilinen kavramsal katkısı, "sınıf ilişkileri içinde çatışan konumlar"la ilgili fikridir (Wright, 1985:43). Wright'ın temel öncülü, çoğunlukla varsayıldığı gibi, verili bir konumun, verili bir sınıf içinde bulunmasının gerekmediği şeklindedir; böyle bir konum eşzamanlı olarak birden fazla sınıf içinde olabilir. Bu nedenle bir konum eşzamanlı olarak proleter ve burjuva olabilir. Örneğin, yöneticiler, altta yer alanları gözetip denetlemeleri anlamında burjuvalardır ancak başkalarının onları gözetip denetlemeleri anlamında proleterlerdir.

Çatışmalı sınıf konumları fikri, dikkatli kavramsal çözümleme aracılığıyla türetilir ve daha sonra ampirik olarak araştırılır (Wright'ın toplumsal sınıfa yaklaşımının bir eleştirisi için bkz. Gubbay, 1997).

Postmodern Marxçı Kuram

Marxçı kuram, yapısalcılık ve postyapısalcılık içindeki kuramsal gelişmelerden köklü bir şekilde etkilenmiştir (P. Anderson, 1984:33) ve burada özel bir ilgi postmodernizme verilmektedir (Landry, 2000; E. Wood ve Foster, 1997; bkz. Bölüm 16).

Hegemonya ve Radikal Demokrasi

Postmodern Marxizmi temsil eden başlıca eser, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'nin *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'sidir (*Hegemony and Socialist Strategy*) (1985). Ellen Wood'un görüşü açısından bu eser, postmodernizm içinde dilbilimi, metinler ve söylem üzerinde odaklanmayı kabul ederek ideolojiyi maddi temelinden ayırır ve nihai olarak "toplumsalı tümüyle ideoloji veya 'söylem' içinde eritir" (1986:47). Laclau ve Mouffe için merkezi önemi olan hegemonya kavramı, Gramsci tarafından devlet egemenliğinin zorlayıcı etkisi üzerinde odaklanmaktan çok kültürel liderlik üzerinde odaklanmak için geliştirildi. Bu odak kayması, kuşkusuz bizi, maddi dünyaya yönelik geleneksel Marxçı ilgiden uzaklaştırıp fikirler ve söylemlere doğru yönlendirir. Wood'un belirttiği gibi, "Kısaca, Laclau-Mouffe'nin görüşü, maddi çıkarlar diye bir şeyin olmadığı ancak maddi çıkarlar hakkında sadece söylemsel olarak inşa edilen fikirlerin olduğu şeklindedir" (1986:61).

Laclau ve Mouffe, maddi çıkarların yerine fikirleri geçirmeye ek olarak proletaryayı, Marxçı kuramın merkezindeki ayrıcalıklı konumundaki yerinden eder. Wood'un ileri sürdüğü gibi Laclau ve Mouffe, "sosyalist projeyi sınıfsızlaştırma"ya (1986:4) girişen hareketin bir parçasıdır. Laclau ve Mouffe, sınıf konusunu öznel, söylemsel terimler açısından ortaya koyarlar. Toplumsal dünyayı, çeşitli konumlar ve karşıtlıklar karakterize eder. Sonuç olarak Marx'ın proletaryayı kuşattığını düşündüğü "birleşik söylem" türüyle karşılaşmak olanaksızdır. Proletaryanın evrensel söyleminin "yerine, her biri kendi indirgenemez söylemsel kimliğini inşa eden seslerin bir polifonisi geçmiştir" (Laclau ve Mouffe, 1985:191). Böylece, Marxçı kuramlar, proletaryayla ilgili tek söylem üzerinde odaklanmak yerine, diğerleri arasında kadınlar, siyahlar, çevreciler, göçmenler ve tüketiciler gibi çok çeşitli mülksüzlerin seslerinden kaynaklanan birçok farklı söylem üzerinde odaklanmaya teşvik edildiler. Marxçı kuram, artık sadece proletarya üzerinde odaklanmadığı ve artık proletaryanın sorunlarını toplumdaki *tek* sorun olarak görmediği için sonuçta *merkezsizleştirildi* ve *totalleştiricilikten uzaklaştırıldı*.

Maddi etmenler üzerindeki odak noktasını ve proletaryaya yönelik merkezi ilgiyi reddeden Laclau ve Mouffe, Marxçı kuramın amacı olarak proletaryanın kurtuluşunu kapsayan komünizmi reddetme yönünde ilerlediler. Laclau ve Mouffe, alternatif olarak "radikal demokrasi" olarak nitelenen bir sistem önerirler. Siyasal sağın yaptığı gibi bireysel demokratik hakların üzerinde odaklanmak yerine "çok sayıda demokratik mücadelenin eklemlenmesinin ürünü olacak yeni bir hegemonya oluşturmayı" önerdiler (Mouffe, 1988:41). Bu yeni hegemonya içinde gereksinim duyulan

şey "demokratik değerlerin hegemonyasıdır ve bu değerler, demokratik pratiklerin çoğaltılmasını, hatta onların çok çeşitli toplumsal ilişkiler içinde kurumsallaştırılmasını gerektirir" (Mouffe, 1988:41). Radikal demokrasi, çok çeşitli demokratik mücadeleyi –ırkçılık karşıtı, cinsiyetçilik karşıtı, kapitalizm karşıtı, doğanın sömürülmesi karşıtı (Eder, 1990) ve birçok diğerleri– geniş bir şemsiye altında toplamaya çaba gösterir. Dolayısıyla bu demokrasi, "radikal ve çoğul demokrasi"dir (Laclau, 1990:27). Bir grubun mücadelesinin, diğerleri pahasına yürütülmesi gerekmez; tüm demokratik mücadelelerin eşdeğer mücadeleler olarak görülmesi gerekir. Bu nedenle, bu grupların kendilerini radikal demokrasi için daha geniş bir mücadelenin parçası olarak görmelerini sağlayacak kimlikleri üzerinde bir değişiklik yapma yoluyla bu mücadeleleri biraraya getirmek gereklidir. Laclau ve Mouffe'nin ileri sürdükleri:

> Solun alternatifi, kendisini tam olarak demokratik devrimin alanı içinde bulmasından ve baskıya karşı farklı mücadeleler arasındaki eşdeğerlerin saflarını genişletmesinden oluşmalıdır. *Bu nedenle Solun görevi, liberal-demokratik ideolojinin reddedilmesi olamaz fakat tersine radikal ve çoğul bir demokrasi doğrultusunda onu geliştirmektir.* ...Solun hegemonik stratejisinin imkanı, demokratik zeminin terk edilmesinde değil, tersine demokratik mücadelelerin alanının tüm sivil toplumu ve devleti içine alacak şekilde genişletilmesinde bulunur.
>
> (Laclau ve Mouffe, 1985:176)

Radikal demokrasi, kapitalizmin yok edilmesi amacını sürdürdüğü halde bu tür bir yok edilişin toplum içindeki diğer eşitsizlikleri ortadan kaldırmayacağını kabul eder. Tüm toplumsal eşitsizlikleri incelemek, geleneksel Marxistlerin beklediklerinden daha geniş bir hareketi gerektirir.

Süreklilikler ve Zaman-Mekân Sıkışması

Postmodernist kuram içinde diğer bir Marxçı akın (yine de başka bir tartışma olan Fredric Jameson'ın eseri için bkz. Bölüm 16), David Harvey'in *Postmodernliğin Durumu*'dur (*The Condition of Postmodernity*) (1989). Harvey, postmodern düşüncenin çokça meziyetini gördüğü halde Marxçı bir görüş açısından bu düşünce içinde ciddi zayıflıklar görür. Postmodernist kuram, modern dünyanın sorunlarını aşırı vurgulamakla ve maddi kazanımlarının önemini yeteri kadar vurgulamamakla suçlanır. En önemlisi, postmodern kuram, bu zorlukların üstesinden gelme biçimleri önermekten çok postmodernliği ve onunla ilişkili sorunları kabul eder görünür: "Postmodernizmin retoriği, politik ekonominin gerçeklikleri ve küresel iktidarın koşullarıyla yüzleşmekten kaçındığı için tehlikelidir" (Harvey, 1989:117). Postmodernist kuramın, kendi fikirlerinin kaynağı —yirmibirinci yüzyıl kapitalizminin ilk döneminin siyasal ve ekonomik dönüşümü— ile yüzleşmeye gereksinimi vardır.

Payasalar ve emek süreci üzerinde denetim kurmak, siyasal ve ekonomik sistemin merkezindedir (bu iki alan, kapitalizmdeki *birikim* sorununu kapsar). 1945 ile 1973 arasındaki savaş sonrası döneme özelliğini esnek olmayan bir birikim süreci verdi, 1973'ten itibaren daha esnek bir sürece doğru hareket ettik. Harvey, önceki dönemi Fordizm (Keynesçi ekonomi olduğu kadar) ile daha sonraki dönemi post-Fordizm (bunun bir eleştirisi için bkz. Gartman, 1998) ile ilişkilendirir ancak bu bölümde şimdiye kadar ele alındıkları için bu konuları burada tartışmamız gerekmiyor. Fordizm

esnek olmadığı halde Harvey, post-Fordizmin, "emek süreçleri, emek piyasaları, ürünler ve tüketim kalıpları bakımından esnekliğe" dayanan esnek birikimle ilişkili olduğunu düşünür. "Ona temel özelliğini, üretimin tümüyle yeni sektörleri, finansal hizmet sağlamanın yeni biçimleri, yeni pazarlar ve hepsinden öte ticari, teknolojik ve örgütsel yeniliğin büyük ölçüde yoğunlaştırılmış oranlarının ortaya çıkışı kazandırır" (1989:147).

Harvey, büyük değişimler gördüğü ve postmodern düşüncenin temelinde bu değişimlerin yattığını ileri sürdüğü halde Fordist ve post-Fordist dönemler arasında birçok *sürekliliğin* olduğuna inanır. Harvey'in çıkardığı başlıca sonuç şudur; her ne kadar "1973'ten beri kapitalizmin yüzey görünümünde büyük bir değişim olsa da... kapitalist birikimin altta yatan mantığı ve onun kriz eğilimleri aynı kalmaktadır" (Harvey, 1989:189).

Harvey'in yaklaşımının merkezinde zaman-mekân sıkışması fikri bulunur. Harvey, modernizmin hem zamanı hem de mekânı sıkıştırmaya hizmet ettiğine ve bu sürecin postmodern dönemde, "kültürel ve toplumsal yaşam üzerinde olduğu kadar siyasal-ekonomik pratikler, sınıf gücünün dengesi üzerinde yön şaşırtıcı ve bozucu bir etkisi olan yoğun bir zaman-mekân sıkışması safhasına" yol açarak hızlandığına inanır (Harvey, 1989:284). Ancak bu zaman-mekân sıkışması, kapitalizmin önceki dönemlerinden farklı *değil*dir: "Kısaca, kapitalizmin deviniminin merkezinde yatan mekânın zaman aracılığıyla yok edilmesi süreci içinde başka bir acımasız devreye tanık olmaktayız" (Harvey, 1989:293). Mekânın zaman aracılığıyla yok edilmesine bir örnek vermek gerekirse, bir zamanlar sadece Fransa'da mevcut olan peynirler, hızlı, düşük-maliyetli taşımacılık nedeniyle şimdi Birleşik Devletler'in her tarafında satılmaktadır. Veyahut 1991'de Irak ile savaşta, Bağdat'a düzenlenen hava saldırılarından Tel Aviv'e atılan "sukut"ları, Riyad'daki askeri brifingleri televizyon bize anında ulaştırdı.

Dolayısıyla Harvey'e göre postmodernizm ile modernizm süreksiz *değil*dir; altta yatan aynı kapitalist devinimin yansımalarıdır.[8] Hem modernizm hem de postmodernizm, hem Fordizm hem de post-Fordizm bugünün dünyasında birlikte varolur. Fordizm üzerindeki bu vurgu, "zaman zaman ve yer yer, hangi biçimlenimin yararlı olduğuna, hangisinin olmadığına bağlı olarak değişiklik gösterecek"tir (Harvey, 1989:344). Böyle bir görüş açısı, postmodernlik konusunun, yeni Marxçı kuramın şemsiyesi altına girmesine hizmet eder, buna karşın yeni Marxçılık da postmodern düşünce içindeki gelişmeler tarafından değişikliğe uğratılır.

Son olarak Harvey, şimdiden yeni bir döneme, yeni Marxçı kuramın, muhtemelen başka fikir sistemlerini bütünleştirme yoluyla kuram oluşturmaya hazırlanması gereken bir döneme doğru hareket ediyor olabileceğimizi belirterek postmodernlikteki değişimleri ve çatlakları gösterir.

Marxizmden Sonrası

Bu bölümde tartışıl*abilecek* sayısız post-Marxist görüş (Beilharz, 2005d) vardır ancak son olarak daha aşırı görüşlerden birini ele alacağız.

Ronald Aronson'un (1995) kitabının adı, *Marxizmden Sonrası* (*After Marxism*)

8 Bauman (1990), kapitalizmin ve sosyalizmin, modernliğin sadece aynadaki görüntüleri olduğunu ileri sürer.

hikâyenin çoğunu anlatmaktadır. Kendisinin Marxist olduğunu söylemiş biri olan Aronson, Marxizmin sona erdiğini ve Marxist kuramcıların, toplumsal dünya ve onun sorunlarını incelerken bugün yalnız başlarına olduklarını açıkça ifade etmektedir. Bu görüş, "Marxçı proje"nin kuram ve pratiğin bütünleşmesini içerdiği şeklindeki fikre dayanır. Bazı Marxistler, Marxçı kuramın bazı kısımlarına rağbet etmeyi sürdürdükleri halde kapitalizmden sosyalizme geçişle ilgili Marxçı proje ölmüştür çünkü amaçları açısından açıkça başarısız olmuştur. Marxçı projenin başarısız olduğu şeklindeki hükmü veren Aronson değil tarihtir. Dolayısıyla bu kurama rağbet etmeyi sürdüren Marxistler, Marxçı projeyi oluşturan kuram ve pratiğin diyalektik bütünlüğünü imha etmektedirler. Bu parçalara ayrılma fecidir çünkü Marxizme etkili gücünü veren, "tek bir uyumlu kuramsal ve pratik proje"yi temsil etmesi gerçeğidir (Aronson, 1995:52).

Ancak, eğer kapitalizm varolmayı sürdürüyorsa ve komünizmin ölümüyle birlikte her zamankinden daha güçlü olması muhtemelse Marxist proje nasıl sona erer? Aslında Aronson, Marxizmin hâlâ geçerli olduğu şeklindeki fikir lehine çeşitli görüşlerin olduğunu kabul eder. Örneğin, dünya genelinde çoğu insanın bugün kapitalizmin şafağında olduğundan daha kötü koşullarda bulunduğunu ve birtakım değişimlere karşın kapitalizmin temel sömürgeci yapısının değişmediğini kabul eder. Bu tür gerçekliklere karşın Aronson, çeşitli dönüşümlerin bizi, Marxçı kuramın hayati yönlerinin modasının geçtiği şeklinde bir sonuca götürmesi gerektiğini ileri sürer:

- İşçi sınıfı giderek daha yoksul hale gelmemiştir.
- Sınıf yapısı basitçe iki kutuplaşmış sınıfa ayrılmamıştır (burjuvazi ve proletarya).
- Üretim süreçlerinin dönüşümü nedeniyle endüstri işçilerinin sayısı azalmıştır, işçi sınıfı daha çok parçalı hale gelmiştir ve işçilerin kendi durumlarıyla ilgili bilinçleri aşınmıştır.
- İşçi sınıfının genel olarak daralması, bu sınıfın gücü, sınıf bilinci ve sınıf çatışmasına girme yeteneğinin azalmasına neden olmuştur.
- İşçilerin giderek kendilerini daha az işçi olarak görmeleri olasıdır, işçilerin çoklu ve rekabet eden kimlikleri vardır ve böylece işçi olmak bugün birçok kimlikten sadece biridir.

Aronson'a kalırsa Marxizm sona ermiştir; Aranson, Marxizmin varoluşundan hatta onun adına işlenen aşırılıklardan (örneğin Stalinizm) pişmanlık duymamamız gerektiğini savunur. Marxizm,

> umut verdi, dünyayı anlamlı kıldı; birçok ve sayısız yaşantıya doğrultu ve anlam kazandırdı. Yirminci yüzyıl silahlı güçleri azami derecede artırdıkça milyonlara, insanların gereksinimlerini karşılamak için bir gün kendi yaşamlarını ve kendi dünyalarını şekillendirebileceklerine inanarak karşı koyma ve savaşma ilhamı verdi. (Aronson, 1995:85)

Aronson, Marxizmin gerçek dünyadaki başarısızlıklarının yanında çöküşünü, kuramın kendi içinde bulunan sorunlara bağlar. Bu sorunların kökenini, Marx'ın orijinal kuramının, modern dünyanın ilk zamanlarında oluşturulmuş olması ve sonuç olarak modern ve modern öncesi fikirlerin rahatsız edici bir karışımını içermesi gerçeğine dayandırır. Bu sorunlar, tarihi boyunca Marxçı kuramın başına bela olmuştur.

Örneğin, kehanete dayalı modern öncesi kurtuluş inancı ile birlikte bilim ve olguların araştırılmasına modern inanç: "Ondaki bilim cilası altında bu tür bir dogmatik kehanet, denetimimizin ötesinde ilahi bir gücün kurtaracağı bir dünyaya ilişkin dinsel beklentiyle kendisinin derin ve modern öncesi akrabalığını açığa vurur" (Aronson, 1995:97). Başka bir örnek, Marxizmin nesnel süreçleri vurgulama ve öznel süreçleri vurgulamama eğilimi göstermesidir.

Aronson, bölümlerinden birine şu kışkırtıcı açıklama ile başlar: "Feminizm, Marxizmi yıkıyor" (1995:124). Feminizmin bu işi yalnız başına başarmadığına hızlıca açıklık getirir. Bununla birlikte, feminizm, "kadınlar *olarak* kadınların ezilmesi" (Aronson, 1995:126) üzerinde odaklanan bir kuramı talep ederek Marxizmin yıkılışına katkıda bulunur. Bu odaklanma açıkça tüm insanlara uygulanabilen bir kuram ortaya koyduğunu iddia eden Marxçı kuramın altını oydu. Feminizm, kuramların, insanlığın evrensel sorunlarından çok kendi özel durumları üzerinde odaklanmalarını talep eden başka grupların gelişimine zemin hazırladı.

Aronson, çözümleyici Marxizm gibi daha önce tartışılan post-Marxist kuramları Marxizmden yoksun Marxizm olarak betimlemektedir. Yani onlar, pratiği olmayan saf kuramlardır ve bu nedenle Aranson'a göre Marxizm olarak adlandırılmamaları gerekir:

> Onlar, çözümleyici Marxizmin sahip çıktığı gibi bu ada sahip çıkabilirler ancak çok sayıda Marxizmden yoksun Marxizmin yaptığı şeyi yaparlar. Kendi kelimeleri ve bağlılıkları doğru gibi geldiğinde bile Marxizmin halesine sığınmaktan daha fazlasını yapmayacak kadar dönüşmüş, sınırlı, dar kuramlar haline gelmişlerdir.
>
> (Aronson, 1995:149)

Bu tür Marxçı kuramlar hayatta kalacaklar ancak dünyada daha gösterişsiz bir yer işgal edeceklerdir. Bu kuramlar çokça kuramsal sesin arasında sadece bir kuramsal sesi temsil edeceklerdir.

Tüm bunlar dikkate alındığında Aronson, modern dünyanın eleştirel çözümleyicilerinin, üzerine dayanacakları Marxçı bir proje olmaksızın kendi başlarına kaldıkları sonucuna varır. Bununla birlikte bu durum, hem iyi hem kötüdür. Marxçı projenin muazzam güçleri varken bu proje aynı zamanda eleştirel çözümleyicilerin bir ayak bağıydı. Eski Marxistlerin yeni bir Marx veya yeni bir Marxçı proje aramaları gerekir mi? Toplumdaki ve kuramdaki değişimler ışığında Aronson, "Marxizmin cisimleştirdiği bütüncülük, bütünleşme, uyum ve güven türünün mümkün olmasının ötesine" geçtiğimiz için bu sorulara cevabın hayır olduğunu düşünür (1995:168). Bu nedenle bugün peşinde koşmamız gereken tek bir radikal hareket değil grupların ve fikirlerin radikal bir ittifakıdır. Bu tür bir ittifakın amacı, modernliği kendi sömürgeci iç gerilimlerinden ve çeşitli baskıcı biçimlerinden kurtarmaktır.

Bu tür yeni bir radikal hareketin karşılaştığı bir sorun, bir çeşit gelecek ütopyasının çok güçlü vizyonuyla teşvik edilemeyeceğidir. Yine de bu hareketin kendisini bir arada tutan ve ileriye doğru hareket etmesini sağlayan bir tür duygusal çimentoya sahip olması gerekir. Hareketin, neyin doğru neyin yanlış olduğuna ilişkin bir algısının, ahlaki bir temelinin olması gerekir. Bu hareketin, Marxçı projeyi karakterize edenden daha mütevazi bir beklentisinin olması gerekir. Bu tür beklentiler mütevazi oldukları halde toplumsal amaçlarını elde etmede başarısız oldukları zaman Marxçı projeyi karakterize eden köklü büyü bozumuna yol açmaları daha az olasıdır.

Post-Marxizme Yönelik Eleştiriler

Birçok Marxist kuram, post-Marxist gelişmelerden rahatsızdır (örneğin, Burawoy, 1990; E. Wood, 1986; E. Wood ve Foster, 1997). Sözgelimi Burawoy, çözümleyici Marxistlere tarih konusunu saf dışı bıraktıkları için ve açıklık ve kesinliği saplantı haline getirdikleri için saldırır. Weldes, ana akım ekonomi bilimcilerin sömürgeleştirmesine izin vermesi, tamamen "teknik, sorun-çözme yaklaşımı"nı benimsemesi, giderek daha fazla akademik, daha az politik olması ve gittikçe daha fazla muhafazakârlaşması nedeniyle çözümleyici Marxizmi eleştirir (1989:354). Ellen Wood ise siyasal konulara değinir ve çözümleyici Marxizmi (postmodern Marxizmi olduğu kadar), siyasal dinginciliği ve "her radikal değişim programının başarısızlığa mahkum olduğu yerde kinik bozgunculuğu" nedeniyle eleştirir (1989:88). Hatta çözümleyici Marxizmin bir kolu olarak Marxçı fikirlerin çok sıkı bir şekilde ampirik olarak araştırılmasını destekleyenler bile, kendilerine göre yöntembilimsel bireyciliğin bir görüşünü yanlış olarak benimseyen rasyonel seçim kuramındaki kardeşlerine yönelik eleştirel bir tutum takınmışlardır (A. Levine, Sober ve Wright, 1987).

Laclau ve Mouffe özel olarak ağır saldırı altında kalmışlardır. Örneğin Allen Hunter, onları, genel olarak idealizme bağlılıkları nedeniyle ve daha spesifik olarak "*her şey*i söylemsel olarak görerek kendilerini söylem çözümlemesinin aşırı ucuna" yerleştirmeleri nedeniyle eleştirir (1988:892). Benzer bir şekilde Geras (1987) Laclau ve Mouffe'ye idealizmleri nedeniyle saldırır ancak aynı zamanda onları müsrif, uçarı, mantıksız ve gerici olarak görür. Laclau ve Mouffe'nin Geras'a verdikleri cevabın mahiyetini, bu cevabın başlığı ele vermektedir; "Özür Dilemeksizin Post-Marxizm" (1987). Burawoy, Laclau ve Mouffe'ye "her şeyin önemli olduğu ve açıklanamanın bu nedenle imkânsız olduğu tarih ağı içinde kaybolmaları" nedeniyle saldırır (1990:790).

Son olarak, Aronson'un tersine Burawoy, kapitalizmin devinimlerini ve çelişkilerini anlamak açısından Marxizmin yararlı olmayı sürdürdüğüne inanır (ayrıca bkz. E. Wood, 1995). Bu nedenle, komünizmin çöküşü ve dünya ölçekli kapitalizmin yükselişiyle birlikte "Marxizm ...bir kez daha hak ettiği yere gelecektir" (Burawoy, 1990:792). Wood ve Foster (1997:67), 1990'lardaki gelişmeler ışığında ve daha yakın zamanlarda Marxizmin her zamankinden daha fazla gerekli olduğunu çünkü "insanlığın, sömürü ve baskının küresel boyutlarıyla giderek daha fazla bağlantılı hale geldiği"ni ileri sürerler.

Özet

Bu bölümde yeni Marxist sosyoloji kuramları olarak sınıflandırılabilecek çok çeşitli yaklaşımları incelemekteyiz. Bunların tümü Marx'ın eserlerini kendilerinin hareket noktası olarak benimser. Birbirinden farklı bu gelişmeler yeni Marxizme dikkate değer bir hayatiyet kazandırmalarına karşın aynı zamanda bazı gereksiz ve büyük ölçüde bozuk işlevli farklılaşmalar ve anlaşmazlıklar yaratırlar. Bu nedenle modern Marxçı sosyoloji kuramcısının bir görevi, çeşitli spesifik eserlerin değerini kabul etmekle birlikte kuramların bu geniş yelpazesini bütünleştirmektir.

Sosyolojik yönelimli düşünür açısından tarihsel olarak ilk ancak günümüzde en az önemli olan yeni Marxçı kuram, ekonomik belirlenimciliktir. Marxçı kuramın diğer

çeşitleri bu sınırlı görüşe karşıt olarak geliştirildi. Hegelci Marxizm özellikle Georg Lukács'ın eserinde bulunduğu biçimiyle bu tür bir tepkiydi. Bu yaklaşım, Marxçı kuramın öznel, Hegelci köklerine dönerek ekonomik belirlenimciliğin sınırlılıklarının üstesinden gelmeye çabaladı. Hegelci Marxizmin aynı zamanda çok az çağdaş geçerliliği vardır; onun önemi, daha sonraki yeni Marxçı kuramlar üzerindeki etkisinde bulunur.

Hegelci Marxizm geleneğinin bir mirasçısı olan eleştirel okulun, sosyoloji açısından günümüzde geçerliliği vardır. Eleştirel kuramcıların (Marcuse, Habermas, Honneth ve başkaları) büyük katkıları, kültür, bilinç ve bunların ilişkilerine yönelik ortaya koydukları derin kavrayışlardır. Bu kuramcılar; kültürel fenomenleri, "kültür endüstrisi", "bilgi endüstrisi", iletişimsel eylem, egemenlik ve meşrulaştırmalar ile ilgili anlayışımızı pekiştirmiştir. Eleştirel kuramcılar, buna, öncelikle kendi eserlerinde Freudçu kuramın bir bütünleştirilme biçimi içinde bilince yönelik bir ilgiyi ekledi. Bununla birlikte, eleştirel kuram, ekonomik belirlenimciliğin sınırlılıklarını telafi etme çabasında çok ileri gitti; eleştirel kuram, ekonomiye yönelik aslında genel olarak büyük-ölçekli toplumsal güçleri ele almaya yönelik bir ilgiyi yeniden devreye sokmaya gereksinim duyar.

Bu bağlamda, özellikle alt sınıflardan kaynaklandığı biçimiyle kültürle ilgili çok daha pozitif bir görüşü kabul eden Birmingham okulunun eserleri de tartışılmaktadır.

Daha sonra bu bölüm, yeni Marxçı ekonomik sosyolojinin iki çalışma çizgisiyle ilgili tartışmaları ortaya koymaktadır. Birincisi, özellikle Baran ve Sweezy'nin ve Braverman'ın eserlerinde sermaye ile emek arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. İkincisi, Fordizmden post-Fordizme geçişle ilgilidir. Her iki eser dizisi, Marxçı sosyolojinin bazı geleneksel ekonomik ilgilerine dönme çabalarını temsil eder. Bu eserler, çağdaş kapitalist toplumun ortaya çıkan gerçekliklerini dikkate alarak Marxçı ekonomik sosyolojiyi güncelleştirmeye çalıştığı için önemlidir.

Başka bir ilgi, tarihsel yönelimli Marxizmdir, daha özel olarak modern dünya sistemi üzerine Immanuel Wallerstein'ın ve onu destekleyenlerin eserleridir. Daha sonra mekânsal konulara odaklanan yeni Marxçılarla ilgili bir tartışmaya yer verilmektedir. Bölüm, komünizmin çöküşü ışığında post-Marxçı kuramlar olarak adlandırılan yönelimlere ayrılan bir başlık ile sona ermektedir. Bu başlık altında birkaç tip çözümleyici Marxizm ve postmodern Marxçı kuram bulunmaktadır. Bu kısımda aynı zamanda, dünyadaki gelişmeler ışığında Marxçı tasarımı terk etmeye zorlanan Marxistlerin benimsediği türden görüşlerin bir örneğine ilişkin bir tartışma bulunmaktadır.

Sembolik Etkileşimcilik

Bölümün Ana Hatları

Başlıca Tarihsel Kökenler
George Herbert Mead'in Fikirleri
Sembolik Etkileşimcilik: Temel İlkeler
Benlik ve Erving Goffman'ın Eseri
Duygular Sosyolojisi
Eleştiriler
Sembolik Etkileşimciliğin Geleceği

Sembolik etkileşimcilik (Sandstrom ve Kleinman, 2005) çok çeşitli ilginç ve önemli fikirler sunar. George Herbert Mead, Charles Horton Cooley, W. I. Thomas, Herbert Blumer ve Erving Goffman'ı kapsayan birtakım önemli düşünürlerin bu yaklaşımla ilişkileri olmuştur.

Başlıca Tarihsel Kökenler

Sembolik etkileşimcilikle ilgili tartışmaya Mead ile başlıyoruz (Shalin, 2011). Özel olarak Mead'in eserinin genel olarak sembolik etkileşimciliğin iki önemli entelektüel kökeni, pragmatizm felsefesi (D. Elliott, 2007) ve psikolojik davranışçılıktır (Joas, 1985; Rock, 1979).

Pragmatizm

Geniş ölçekli felsefi bir görüş olan pragmatizm içine Mead'in sosyolojik yöneliminin gelişimini etkileyen bazı yönleri saptayabiliriz (Charon, 2000; Joas, 1993).[1] Birincisi, pragmatistlere göre asıl gerçeklik "dışarıda" gerçek dünyada varolmaz; gerçeklik, "dünyada ve dünyaya yönelik eyleme geçtiğimizde etkin bir şekilde yaratılır" (Hewitt, 1984:8; ayrıca bkz. Shalin, 1986). İkincisi, insanlar, dünya hakkındaki bilgilerini, onlar için yararlılığı kanıtlanmış olan şeylere dayandırırlar ve bu tür bilgileri anımsarlar. İnsanların artık "işe yaramayan" şeyleri değiştirmeleri muhtemeldir. Üçüncüsü, insanlar, dünyada karşılaştıkları toplumsal ve fiziksel "nesneler"i kendileri için yarar-

1 En azından kısmen pragmatizme dayanan yaratıcı eyleyenle ilgili bir kuram geliştirmeye yönelik çaba için bkz. Joas (1996).

larına göre tanımlarlar. Son olarak, eğer eyleyenleri anlamak istiyorsak bu anlamayı insanların dünyada fiilen ne yaptıklarına dayandırmamız gerekir. Sembolik etkileşimcilik için üç nokta kritik öneme sahiptir: (1) eyleyen ve dünya arasındaki etkileşim üzerinde bir odaklanma, (2) hem eyleyenin hem de dünyanın durağan yapılar olarak değil devingen süreçler olarak görülmesi ve (3) eyleyenin toplumsal dünyayı yorumlama yeteneğine atfedilen büyük önem.

Son nokta, felsefi pragmatist John Dewey'in eserinde en çok dile getirilir (Jacobs, 2007b; Sjoberg ve diğerleri, 1997). Dewey, zihni, bir şey veya yapı olarak değil bir dizi aşamayı kapsayan bir düşünme süreci olarak kavradı. Bu aşamalar, toplumsal dünyada nesneleri tanımlama, mümkün davranış tarzlarının ana hatlarını ortaya çıkarma, alternatif eylem sürecinin sonuçlarını hayal etme, muhtemel olmayan olasılıkları saf dışı etme ve son olarak eylemin en uygun tarzını seçmeyi kapsar (Sheldon Stryker, 1980). Düşünme süreci üzerindeki bu odaklanmanın, sembolik etkileşimciliğin gelişiminde çok büyük etkisi oldu.

Gerçekte J. David Lewis ve Richard Smith, sembolik etkileşimciliğin gelişiminde Dewey'in (William James ile birlikte; bkz. Musolf, 1994) Mead'den daha etkili olduğunu ileri sürerler. "Mead'in eserinin, ilk dönem Chicago sosyolojinin ana akımının periferisinde olduğu"nu (Lewis ve Smith, 1980: xix) söyleyecek kadar ileri giderler. Bu tartışmayı yaparken pragmatizmin iki kolunu birbirinden ayırırlar –"felsefi gerçekçilik (Mead ile ilişkili) ve "nominalist pragmatizm" (Dewey ve James ile ilişkili). Onlara göre sembolik etkileşimcilik daha çok, nominalist yaklaşım tarafından etkilenmişti hatta felsefi gerçekçilik ile uyumsuzdu. Nominalist görüş şudur; makro-düzey fenomenler varolduğu halde bu fenomenlerin, "bireylerin bilinçleri ve davranışları üzerinde bağımsız ve belirleyici etkileri" yoktur (Lewis ve Smith, 1980:24). Daha pozitif olarak bu görüş, "bireyleri, topluluğun normları, rolleri, inançları ve benzerini kendilerine ait kişisel çıkarlar ve anlık planlarına göre kabul eden, reddeden, değiştiren, olmazsa 'tanımlayan', varoluşsal açıdan özgür failler olarak kavrar" (Lewis ve Smith, 1980:24). Buna karşın toplumsal realistlerin vurgusu, toplum üzerine ve onun bireyi ve zihinsel süreçleri nasıl oluşturduğu ve denetlediği üzerinedir. Özgür failler olmayan eyleyenler ve onların bilişleri ve davranışları, daha geniş toplum tarafından denetlenir.[2]

Bu ayrım dikkate alındığında, Mead daha çok gerçekçi kampa dâhil edilebilir ve bu nedenle sembolik etkileşimcilerin benimsediği nominalist doğrultuyla pek bağdaşmaz. Daha sonraki gelişme içinde anahtar figür, Meadci bir yaklaşıma bağlı çalıştığını iddia ettiği halde aslında bir nominalist olduğunu düşünmemizin daha uygun olacağı Herbert Blumer'dir. Kuramsal olarak Lewis ve Smith, onların farklılıklarının özünü şöyle yakalamıştır:

> Blumer... tümüyle psişik etkileşimciliğe doğru kaydı. ... Meadci toplumsal davranışçıdan farklı olarak psişik etkileşimci, sembollerin anlamlarının evrensel ve nesnel olmadığını, bunun yerine anlamların alıcılar tarafından, alıcıların onları nasıl "yorumlama"yı seçtiklerine göre sembollere "atfedildiği"ni savunur.
>
> (Lewis ve Smith, 1980:172)

2 Burada yapılan ayrımların bir eleştirisi için bkz. D. Miller (1982b, 1985).

Davranışçılık

Mead'in kendisini realist ve ampirik doğrultuya sevk eden bir bakış açısı da olan psikolojik davranışçılıktan (J. C. Baldwin, 1986, 1988a, 1988b; Mandes, 2007) etkilenmiş olması, Lewis ve Smith'in Mead hakkındaki yorumunu destekler. Aslında Mead, kendisinin temel ilgisini, John B. Watson'ın (Mead'in öğrencilerinden biriydi) *radikal davranışçılığından* ayırmak amacıyla *toplumsal davranışçılık* olarak adlandırdı.

Watson çizgisindeki radikal davranışçılar (K. Buckley), bireylerin *gözlenebilir* davranışlarıyla ilgilendiler. Onların odak noktası, söz konusu tepkilere veya davranışlara neden olan uyarıcıya yönelikti. Bu davranışçılar, bir uyarıcının uygulandığı zaman ile bir tepkinin ortaya çıktığı zaman arasında meydana gelen örtülü zihinsel süreçlere çok önem atfetmeyi ya reddettiler ya da istemediler. Mead, gözlenebilir davranışın önemini teslim etti ancak davranışın, radikal davranışçıların göz ardı ettiği, örtülü yönlerinin olduğunu da düşündü. Ancak, Mead, davranışçılığın temelinde olan ampirizmi kabul ettiği için bu örtülü fenomenler hakkında bir felsefe geliştirmeyi adeta istemedi. Bunun yerine o, ampirik davranışçılık bilimini, bu olguları –yani, uyarıcı ve tepki arasında olup biten şeyi– içine alacak şekilde genişletmeye çabaladı. Bernard Meltzer, Mead'in görüşünü şöyle özetlemiştir:

> Mead'e göre araştırma birimi, insan eyleminin hem açık hem de örtük yönlerini kapsayan "edim"dir. Geleneksel, ortodoks psikolojilerin tüm birbirinden ayrılmış kategorileri, edim içinde bir yer bulur. Dikkat, algı, imgelem, usavurma, duygu ve benzeri edimin parçaları olarak görülür... böylece edim insan etkinliğine dâhil olan toplam süreci kapsar.
>
> (Meltzer, 1964/1978:23)

Mead ve radikal davranışçıların, insan ve hayvan davranışı arasındaki ilişki hakkındaki görüşleri farklıdır. Radikal davranışçılar, insanlar ile hayvanlar arasında hiçbir fark görmemeye eğilimliyken Mead anlamlı, niteliksel bir farkın olduğunu ileri sürdü. İnsanın, uyarıcı ile tepki arasında, nasıl tepki vermek gerektiğini kararlaştırmak için dil kullanmasına olanak sağlayan zihinsel yeteneklere sahip olması, bu farkın püf noktası olarak görüldü.

Mead, eşzamanlı olarak Watsoncı davranışçılığa borcunu gösterdi ve kendisini ondan ayırdı. Mead, bir yandan, "bu sonraki alana (sosyal psikoloji) davranışçı bir görüş açısından yaklaşacağız" dediği zaman buna açıklık getiriyordu. Diğer yandan Mead, "Kullanacağımız davranışçılık, Watson'ın kullandığından *daha yeterli*dir" (1934/1962:2; italikler eklendi) dediği zaman Watson'ın görüşünü eleştiriyordu.

Charles Morris, *Zihin, Benlik ve Toplum*'a yazdığı girişte Mead ve Watson arasında üç temel farklılık sıraladı. Birincisi, Mead, Watson'ın sadece davranış üzerinde odaklanmasını basit buldu. Gerçekten de Watson'ı davranışı geniş toplumsal bağlamından sökmekle suçladı. Mead, davranışı, geniş toplumsal dünyanın küçük bir parçası olarak ele almak istedi.

İkincisi, Mead, Watson'ı davranışçılığı zihinsel süreçleri ele alacak şekilde genişletmek istememekle suçladı. Eyleyenin bilinci ve zihinsel süreçleri hakkında Watson'ın bir düşüncesi yoktu, Mead'in etkili bir şekilde açıklık getirdiği gibi: "John B. Watson'ın tutumu, *Alice Harikalar Diyarında*'daki Kraliçe'nin tutumudur —'Kafa-

larını uçurun!'— böyle bir şey yoktu. Bilinç... yoktu" (1934/1962:2-3). Mead, kendi bakış açısını Watson'ınki ile karşılaştırdı: "O, davranışçıdır ancak Watsoncı davranışçılıktan farklı olarak, edimin dış gözlemin ulaşmadığı parçalarının bulunduğunu onaylar" (1934/1962:8). Daha somut olarak Mead, kendi misyonunu, Watsoncı davranışçılığın ilkelerini zihinsel süreçleri kapsayacak şekilde genişletmek olarak gördü.

Son olarak, Watson zihni reddettiği için Mead, Watson'ın, eyleyeni kukla olarak ve edilgen olarak kabul eden bir görüşünün olduğunu düşündü. Diğer taraftan Mead, eyleyen hakkında çok daha devingen ve yaratıcı bir görüşe katkıda bulundu ve kendisini sonraki sembolik etkileşimcilere çekici yapan buydu.

Özellikle Dewey ve Mead'in kuramlarındaki pragmatizm ve davranışçılık ilk olarak 1920'lerde Chicago Üniversitesi'ndeki lisansüstü öğrencilere aktarıldı. Bu öğrenciler içinden, Herbert Blumer sembolik etkileşimciliği yerleşik hale getirdi. Kuşkusuz, aralarında en önemlisi Georg Simmel (bkz. Bölüm 5) olan başka önemli kuramcılar da bu öğrencileri etkiledi. Simmel'in eylem ve etkileşim biçimlerine ilgisi, Meadci kuramla hem uyumluydu hem de onun bir uzantısıydı.

İndirgemecilik İle Sosyolojizm Arasında

Blumer, *sembolik etkileşimcilik* terimini 1937'de türetti ve kendisini gelişiminde yararlı olan bazı denemeler yazdı (Morrione, 2007). Mead, başlangıç aşamasında bulunan sembolik etkileşimciliği davranışçılıktan ayırmaya çabalarken Blumer, sembolik etkileşimciliği iki cephede savaş veriyor olarak gördü. Birincisi, Mead'i endişelendirmiş olan indirgemeci davranışçılıktı. Buna, büyük-ölçekli sosyolojik kuramlardan özellikle yapısal işlevselcilikten ciddi tehditler eklendi. Blumer'e göre davranışçılık ve yapısal işlevselcilik, insan davranışına neden olan etmenler (örneğin dışarıdan gelen uyarıcı ve normlar) üzerinde odaklanma eğilimindeydiler. Blumer'e kalırsa her iki kuram, eyleyenlerin kendilerini etkileyen güçlere ve kendilerine ait davranışlara anlam vermelerine aracılık eden çok önemli süreçlerdir (Morrione, 1988).

Blumer'e göre birey davranışı üzerinde dışarıdan gelen uyarıcının etkisini vurgulamalarıyla birlikte davranışçılar açıkça psikolojik indirgemecilerdi. Davranışçılığa ek olarak bazı diğer psikolojik indirgemecilik tipleri, Blumer'e sıkıntı verdi. Örneğin, Blumer, insan davranışını, "tutum" kavramına ilişkin alışılagelmiş düşüncelere dayanarak açıklamaya çabalayanları eleştirdi (Blumer, 1955/1969:94). Blumer'e göre bu kavramı kullananların çoğu, bir tutumu, eyleyenin içinde "önceden düzenlenmiş bir eğilim" olarak düşünür; onların, eylemleri tutumlar tarafından harekete geçirilmiş olarak düşünme eğilimleri vardır. Blumer'in görüşü açısından bu, çok mekanik bir düşüncedir, önemli olan içselleştirilmiş bir eğilim olarak tutum değil, "eyleyenin edimine biçim vermesinin aracı olan tanımlayıcı süreç"tir (Blumer, 1955/1969:97). Ayrıca Blumer, bilinç ve bilinç dışı dürtüler üzerinde odaklananları belirledi ve onları eleştirdi. Özellikle, onların şu görüşünden rahatsız oldu; eyleyenler, üzerinde hiçbir denetime sahip olmadıkları varsayılan bağımsız, zihinsel dürtüler tarafından harekete geçirilirler. Eyleyenleri, id veya libido gibi güçler tarafından harekete geçirilmiş olarak gören Freudçu kuram, Blumer'in karşı olduğu psikolojik türden kuramın bir örneğidir. Kısaca Blumer, eyleyenlerin anlam inşa etmelerine —eyleyenlerin benliği olduğu ve kendileriyle ilişki kurdukları gerçeği— aracılık eden süreçleri göz ardı eden herhangi

bir psikoloji kuramına karşıydı. Blumer'in genel eleştirileri, Mead'inkilere benziyordu fakat Blumer, bu eleştirileri davranışçılığın ötesindeki psikolojik indirgemeciliğin başka biçimlerini de içine alacak şekilde genişletti.

Blumer, birey davranışını büyük-ölçekli dış güçler tarafından belirlenmiş olarak gören büyük-ölçekli sosyolojik kuramlara (özellikle yapısal işlevselcilik) da karşıydı. Blumer, "'toplumsal sistem", 'toplumsal yapı', 'kültür', 'statü-konumu', 'toplumsal rol', 'görenek', 'kurum', 'kolektif temsil', 'toplumsal durum', 'toplumsal norm' ve 'değerler' gibi toplumsal-yapısal ve toplumsal-kültürel etmenler üzerinde odaklanan kuramları bu kategoriye dâhil etti (Blumer, 1962/1969:83). Hem sosyolojik kuramlar hem de psikolojik kuramlar, anlamın önemini ve gerçekliğin toplumsal inşasını göz ardı ederler:

> Bu tür tipik psikolojik ve sosyolojik açıklamalarda şeylerin insanlar için anlamı, onların davranışlarını izah etmek için kullanılan etmenler içinde ya pas geçilir ya da yutularak yok edilir. Eğer davranışın verili türleri, onları ürettiği düşünülen özel etmenlerin sonuçları olarak ilan edilirse insanların eylemlerinin yöneldiği şeylerin anlamıyla ilgilenmeye gerek yoktur.
>
> (Blumer, 1969b:3)

George Herbert Mead'in Fikirleri

Mead, sembolik etkileşimciliğin tarihinde en önemli düşünürdür (Chriss, 2005b; Joas, 2001) ve onun *Zihin, Benlik ve Toplum* kitabı bu gelenek içinde en önemli tek çalışmadır.

Toplumsalın Önceliği

Ellsworth Faris, *Zihin, Toplum ve Benlik*'i incelemesinde "zihin ve sonra toplum değil ilk olarak toplum ve sonra zihinlerin bu toplum içinde ortaya çıkışının... [Mead'in] muhtemel tercihi olduğu"nu (aktaran D. Miller, 1982a:2) ileri sürdü. Faris'in bu kitabın adını tersine çevirmesi, Mead'in kendisinin de onayladığı, yaygın bir şekilde kabul edilen, şu gerçeği yansıtır; Mead'in çözümlemesinde topluma veya daha geniş olarak toplumsala öncelik verilmektedir.

Mead'e göre geleneksel sosyal psikoloji, toplumsal deneyimi açıklamaya yönelik bir çabayla başladı; bunun tersine Mead, toplumsal deneyimi anlamak için her zaman toplumsal dünyaya öncelik verir:

> Sosyal psikoloji içinde biz, toplumsal grubun davranışını onu oluşturan ayrık bireylerin davranışları açısından inşa etmiyoruz; bunun yerine biz, karmaşık grup etkinliğinin *verili bir toplumsal bütünü ile çalışmaya başlıyoruz*, onu oluşturan ayrık bireylerin her birinin davranışını (öğeler olarak) onun içinde çözümlüyoruz. ... Yani biz, toplumsal grupların örgütlenmiş davranışlarını ona ait olan ayrık bireylerin davranışları açısından açıklamak yerine toplumsal grubun davranışını açıklamaya çabalıyoruz. Sosyal psikolojiye göre, parça bütünden değil *bütün (toplum) parçadan (birey) önceliklidir* ve bütün, parça veya parçalar açısından değil parça, bütün açısından açıklanır.
>
> (Mead, 1934/1962:7; italics added)

Mead'e göre toplumsal bütün hem mantıksal olarak hem de zamansal olarak birey zihninden önce gelir. Daha sonra göreceğimiz gibi, Mead'in kuramında, daha önce bir toplumsal grup olmadan düşünen, öz-bilinçli birey, mantıksal olarak olanaksızdır. Toplumsal grup, ilk sırada gelir ve öz-bilinçli zihinsel durumların gelişimine yol açar.

Edim

Mead, edimi, kendi kuramı içindeki en "temel birim" olarak kabul eder (1982:27). Mead, davranışçıların yaklaşımına en çok eylemi çözümlerken yakınlaşır ve uyarıcı ve tepki üzerinde odaklanır. Bununla birlikte, burada bile uyarıcı, insan eyleyende otomatik, düşünmeksizin bir tepkiye neden olmaz. Mead'in söylediği gibi, "Biz uyarıcıyı, edime yönelik bir zorlama veya buyruk olarak değil bir fırsat veya imkan olarak kavrarız" (1982:28). Mead (1938/1972), edim içinde temel ve birbiriyle ilişkili dört aşama saptadı (Schmitt ve Schmitt, 1996); bu dört aşama organik bir bütünü (başka bir ifadeyle onlar birbiriyle diyalektik olarak ilişkilidir) temsil eder. Hem insanlar hem de hayvanlar eylem gerçekleştirirler ve Mead ikisi arasındaki benzerliklerle özellikle de farklılıklarla ilgilendi.[3]

Birinci aşama, "dolaysız duyusal uyarılma"yı ve eyleyenin uyarılmaya tepkisini, onunla ilgili bir şey yapma gereksinimini içeren *dürtü*dür. Açlık, bir dürtünün iyi bir örneğidir. Eyleyen (hem insan olmayan hem de insan) dürtüye hemen ve düşünmeksizin tepki verebilir ancak insan eyleyenin, uygun tepki (örneğin şimdi veya sonra yemek) hakkında düşünecek olması daha olasıdır. Edimin ikinci aşaması *algı*dır. Algı, eyleyenin, dürtü ile ilişkili olan uyarıcıyı aramasını ve ona tepki göstermesini kapsar; burada uyarıcı, açlık olduğu kadar açlığı tatmin etmek için mevcut olan çeşitli araçlardır. İnsanlar, işitme, koku, tat ve benzeri aracılığıyla uyarıcıyı duyumsama yeteneğine sahiptir. Algı, farklı uyarıcıların yanısıra yeni ortaya çıkan uyarıcıları içerir ve onlar, neye dikkat etmek gerektiğini ve neyi göz ardı etmek gerektiğini ayırt etme kapasitesine sahiptir. Mead, insanları, algıladıkları nesnelerden ayırmayı reddeder. Nesneyi algılama edimi, onu bir kişi için nesne yapar; algı ve nesne birbirinden ayrılamaz (birbiriyle diyalektik ilişkileri vardır).

Üçüncü aşama *manipülasyon*dur. Dürtü ortaya çıktığında ve nesne algılandığında sonraki aşama, nesneyi manipüle etmeyi veya daha genel olarak onunla ilgili olarak eyleme geçmeyi kapsar. İnsanlar, hayvanlar üzerindeki zihinsel avantajlarına ek olarak başka bir avantaja daha sahiptir. İnsanların, hayvanlardan daha zeki bir şekilde nesneleri manipüle etmelerine olanak veren elleri (ellerindeki parmakları ile birlikte) vardır. Mead'e göre, manipülasyon aşaması, süreç içinde geçici bir duraksamayı oluşturur böylece bir tepki hemen ortaya çıkmaz. Aç bir insan bir mantarı görür ancak onu yemeden önce ilk olarak onu alması, onu incelemesi olasıdır ve muhtemelen bu özel çeşidin yenebilir olup olmadığına bir kılavuz kitaba bakarak karar verir. Nesneyi elden geçirmenin getirdiği duraksama, insanlara çeşitli tepkileri düşünüp taşınma olanağı verir. Eyleyen, bu düşünüp taşınmalara bağlı olarak, mantarı yemeye (veya yememeye) karar verebilir ve bu, edimin son aşaması olan *tamamlama*yı veya daha genel olarak ilk dürtüyü tatmin eden eyleme geçmeyi oluşturur. Hem insanlar hem de hayvanlar

3 Mead'in insanlar ve hayvanlar arasındaki farklılıklar üzerine düşüncesinin bir eleştirisi için bkz. Alger ve Alger (1997).

mantarı tüketebilirler ancak insanın mantarı manipüle etme ve onu yemenin içerimlerini düşünme (veya okuma) yeteneği nedeniyle kötü mantarı yeme olasılığı daha azdır.

Edimin dört aşaması, irdeleme kolaylığı açısından ardışık bir düzen içinde bir-birinden ayrılmıştır ancak Mead bu dört aşama arasında diyalektik bir ilişki görür. John C. Baldwin bu fikri şöyle ifade eder: "Edimin dört parçası, bazen çizgisel bir düzen içinde bağlantılı *görünme*sine karşın, onlar gerçekte organik bir süreci oluşturacak şekilde iç içe geçerler: Her bir parçanın kesimleri, edimin başlangıcından sonuna kadar tüm zamanlarda her parçanın diğerini etkileyeceği şekilde bulunur" (1986:55-56). Böylece edimin sonraki aşamaları önceki aşamaların ortaya çıkışlarına neden olabilir. Örneğin, yiyeceği manipüle etmek, bireyi, aç olduğu ve yiyeceğin gereksinimi tatmin etmek için mevcut olduğu şeklindeki açlık dürtüsüne ve algısına sevkedebilir.

Jestler

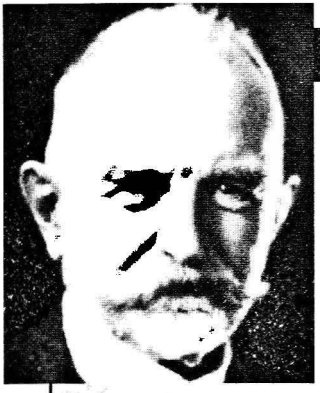
Edim bir kişiyi kapsar ancak, *toplumsal edim* iki veya daha fazla kişiyi içerir. Mead'e göre *jestler* toplumsal edim içinde ve daha genel olarak toplumsal süreç içinde temel mekanizmadır. Mead onları şöyle tanımlar, "jestler, ikinci organizmanın uygun tepkilerine neden olan (toplumsal olarak) spesifik bir uyarıcı olarak birinci organizmanın hareketleridir" (Mead, 1934/1962:14; ayrıca bkz. Mead, 1959:187). Hem hayvanlar hem de insanlar, bir bireyin düşünmeden ve otomatik olarak başka bir bireyin tepkisine neden olması anlamında jestler yapabilirler. Mead'in jestler açısından meşhur köpek dalaşı örneği şöyledir:

> Her köpeğin edimi, öteki köpeğin tepkisi için ona uyarıcı olur. ... Köpeğin, öteki köpeğe saldırmaya hazır olması gerçeği, diğer köpeğin kendi konumunu veya kendi tutumunu değiştirmesi için ona bir uyarıcı olur. O, bu saldırıyı, ikinci köpekteki tutum değişikliği olmadan yapar, ikinci köpekteki bu tutum değişikliği ise birinci köpeğin tutumunu değiştirmesine neden olur.
>
> (Mead, 1934/1962:42–43)

Mead bu durumda meydana gelen şeyi "jestlerin karşılıklı konuşması" olarak nitelendirir. Bir köpeğin jestleri otomatik olarak ikinciden gelen jestlere neden olur; köpekler arasında meydana gelen hiçbir düşünce süreci yoktur.

İnsanlar bazen jestlerin karşılıklı konuşmalarına akıl olmadan girişebilirler. Mead, dövüşçülerden birinin "içgüdüsel olarak" ikincinin eylemlerine neden olduğu durumlarda boks ve eskrim maçlarında meydana gelen birçok eylem ve tepkiyi örnekler olarak verir. Mead bu tür bilinç dışı eylemleri "anlamlı olmayan" jestler olarak niteledi; insanları farklılaştıran şey, "anlamlı" jestleri veya eyleyen bir tepki vermeden önce düşünce gerektiren jestleri kullanma yetenekleridir.

Anlamlı jestlerin gelişiminde sesli jestler özel olarak önemlidir. Bununla birlikte, tüm sesli jestler anlamlı değildir. Bir köpeğin diğerine havlaması anlamlı değildir; insana ait bazı sesli jestler (örneğin düşünmeksizin yapılan bir homurdanma) anlamlı olmayabilir. Bununla birlikte sesli jestlerin özellikle dil biçiminde gelişimi insan yaşamının kendine özgü gelişimini mümkün kılan en önemli etmendir: "İnsani hayvanın jestin bu alanında uzmanlaşması, bilimin mümkün kıldığı, doğa üzerindeki ve insani çevre üzerindeki tüm denetimi ile birlikte bugünkü insan toplumu ve bilgisinin ortaya çıkışı ve gelişiminden en nihayetinde sorumludur" (Mead, 1934/1962:14).



GEORGE HERBERT MEAD

Kısa Yaşam Öyküsü

Bu kitap boyunca tartışılan en önemli kuramcılar, ünlerinin doruğuna, yayımlanan eserleri sayesinde ulaştılar. George Herbert Mead, en azından yaşantısı süresince yazıları nedeniyle olduğu kadar öğretimi nedeniyle de önemliydi. Yirminci yüzyıl içinde önemli sosyologlardan olacak birçok kişi üzerinde onun sözlerinin güçlü bir etkisi oldu. Öğrencilerinden birinin söylediği gibi "Karşılıklı konuşma onun en iyi aracıydı; yazmak ikinci planda geliyordu" (T. V. Smith, 1931:369). Kendisi de bilinen bir sosyolog olan başka bir öğrencisinin –Leonard Cottrell– Mead'in nasıl bir hoca olduğuna ilişkin betimlemesini görelim:

> Benim için Profesör Mead'in, dersi eşsiz ve unutulmaz bir deneyimdi. ... Profesör Mead, iri, sevimli-görünen, muhteşem bir bıyığı ve keçisakalı olan bir kışıydı. İzleyicilerle oynadığı sanki gizli bir oyunun tadını çıkarıyormuş gibi gözlerindeki bir ışıltıyla eşleşen tipik olarak sevecen, oldukça ürkek bir tebessümü vardı...
>
> Profesör Mead ders anlatmaya başladığında –her zaman ders notu olmadan– elinde tebeşirle oynar ve tüm dikkatini ona verirdi. ... Dersinde ince bir noktaya değindiğinde kafasını kaldırıp bir göz atar ve bize doğru ürkek, neredeyse özür dileyici bir tebessüm gönderirdi –asla doğrudan kimseye bakmadan. Dersi akıp gidiyordu ve çok geçmeden sınıftan gelen sorular ve yorumların hoş karşılanmadığını öğreniyorduk. Aslında biri bir soru sorma cesareti gösterdiğinde öğrencilerden hoşnutsuz mırıltılar geliyordu. Onlar, altın akışın herhangi bir aksamasına razı değillerdi. ...
>
> Öğrencilerden çok beklentisi yoktu. Asla sınav yapmazdı. Her birimizin yükümlülüğü olabildiğince bilgiye dayanan bir makale yazmaktı. Profesör Mead bunları büyük bir dikkatle okuyordu ve ders notunuz makalenize biçtiği değerdi. Öğrencilerin makale yazmak için derse devam etmeyeceği bunun yerine malzemeleri okuyacağı düşünülebilir ancak durum bu değildi. Öğrenciler her zaman geldiler. Onlar, Mead'i dinlemeye doyamıyorlardı.
>
> (Cottrell, 1980:49–50)

Mead, yazmakta çok zorlanıyordu ve bu onu büyük ölçüde sıkıntıya soktu. "İstediğim şeyi yazma yeteneğim olmadığı için bunaldım" (aktaran G. Cook, 1993:xiii). Bununla birlikte, yıllar geçtikçe Mead'in birçok fikri, özellikle *Zihin, Benlik ve Toplum*

Bu gelişim, sesli jestin kendine özgü karakteristiğiyle ilişkilidir. Surat ekşitme gibi fiziksel bir jest yaptığımızda biz ne yaptığımızı göremeyiz (aynaya bakmadıkça). Bunun tersine sesli bir jest telaffuz ettiğimizde ötekilerin duyduğu gibi kendimizi duyarız. Bir sonuç, sesli jestin, dinleyeni etkilemesiyle büyük ölçüde aynı biçimde konuşanı etkileyebileceğidir. Bir diğeri, fiziksel jestlerde kendimizi durdurmaya muktedir olduğumuzdan çok daha fazla sesli jestlerde kendimizi durdurmaya muktedir

(Mead'in verdiği bir dersten öğrencilerin tuttuğu notlara dayanan bir kitap) içinde yayınlanmıştır. Bu kitabın ve Mead'in diğer çalışmalarının çağdaş sosyolojinin, özellikle sembolik etkileşimciliğin gelişimi üzerinde güçlü bir etkisi oldu.

27 Şubat 1863'te Massachusetts, South Hadley'de doğan Mead büyük ölçüde, felsefe ve onun sosyal psikolojiye uygulanışı alanında eğitim aldı. Lisans derecesini Oberlin College'dan (babası orada bir hocaydı) 1883'te aldı ve birkaç yıl ortaokul öğretmeni, demiryolu şirketleri için kamuoyu araştırmacısı, özel öğretmen olarak çalıştıktan sonra 1887'de Harvard'da lisansüstü öğrenime başladı. Leipzig ve Berlin üniversitelerinde olduğu kadar Harvard'da birkaç yıl eğitimden sonra Mead'e 1891'de Michigan Üniversitesi'nde öğretim görevliliği verildi. Mead'in asla herhangi bir lisansüstü derecesi elde etmediğini belirtmek ilginçtir. 1894'te John Dewey'in davetiyle Chicago Üniversitesi'ne geçti ve yaşamının daha sonraki kısmında orada kaldı.

Mead'in bir mektuptan şu alıntıda açıklık getirdiği gibi Dewey'den aşırı derecede etkilendi: "Bay Dewey sadece büyük orijinalliği ve derin düşüncesi olan bir insan değildir, aynı zamanda şimdiye kadar karşılaştığım en değerbilir düşünürdür. Ondan şimdiye kadar karşılaştığım herhangi bir insandan edindiğimden daha fazlasını edindim" (aktaran G. Cook, 1993:32). Bu özellikle Mead'in Chicago'da çalışmasının ilk yılları için doğruydu ve o, Dewey'i eğitim kuramında bile izlemişti (Dewey Chicago'dan 1904'te ayrıldı). Bununla birlikte Mead'in düşüncesi, hızlıca Dewey'den farklılaştı ve kendisini ünlü zihin, benlik ve toplumla ilgili sosyal psikolojik kuramlarına yöneltti. 1900'de sosyal psikoloji üzerine bir ders vermeye başladı. 1916-1917'de ileri düzey bir derse (1928 dersinden stenografi öğrencisinin notları *Zihin, Toplum ve Benlik*'in temeli oldu) dönüşen bu ders, sosyoloji bölümünden Ellsworth Faris'in 1919'dan sonra verdiği temel sosyal psikoloji alanındaki bir dersin arkasından veriliyordu. Mead'in sosyoloji öğrencileri (psikoloji ve eğitim öğrencilerinin yanısıra) üzerindeki güçlü etkisi bu ders aracılığıyla oldu.

Bilimsel arayışlarına ek olarak Mead toplumsal reforma katıldı. Bilimin toplumsal sorunların üstesinden gelmek için kullanılabileceğine inandı. Örneğin, Jane Addams'ın Hull House'undan esinlenen Chicago Yerleşim Evi Üniversitesi'ne yardım toplayıcı ve karar verici olarak sıkça katıldı. Belki de en önemlisi, yerleşim evi tarafından yürütülen toplumsal araştırmada kilit bir rol oynadı.

1928'de emeklilik hakkı olmasına rağmen üniversitenin daveti üzerine ders vermeyi sürdürdü ve 1930 yazında felsefe bölümünün başkanı oldu. Ne yazık ki bölüm ile üniversite rektörü arasındaki sert bir kavgaya bulaştı. Bu, 1931'in başında Mead'in hastane yatağından kaleme aldığı bir istifa mektubuyla sonuçlandı. Hastaneden Nisan sonunda taburcu oldu ancak bir gün sonra kalp yetmezliğinden öldü. John Dewey, Mead'in "felsefe alanında Amerika'da son kuşakların en orijinal kafası" olduğunu söyledi (G. Cook, 1993:194).

olduğumuzdur. Başka bir ifadeyle sesli jestler üzerinde fiziksel jestler üzerinde olduğundan çok daha iyi denetim kurarız. Göreceğimiz gibi bir kişinin kendisini denetleme yeteneği, insanların diğer ayırt edici yetenekleri için son derece önemlidir. Daha genel olarak, "insan toplumunda toplumsal örgütlenme aracını en üst düzeyde sağlayan sesli jest olmuştur" (Mead, 1959:188).

Anlamlı Semboller

Anlamlı bir sembol, sadece insanların yapabileceği bir tür jesttir. Jestler, onları, jestlerin hitap ettiği kişilerden geldiği varsayılan tepkilerle aynı türden tepki (aynı olması gerekmez) haline getiren bireylerde ortaya çıktıklarında anlamlı semboller haline gelirler. Sadece, anlamlı sembollere sahip olduğumuz zaman hakiki iletişime sahip oluruz; terimin tam anlamıyla iletişim; karıncalar, arılar ve benzerleri arasında olanaksızdır. Fiziksel jestler anlamlı semboller olabilir ancak gördüğümüz gibi onlar kusursuz bir şekilde anlamlı semboller olmaya uygun değillerdir çünkü insanlar kendi fiziksel jestlerini kolayca göremez veya duyamazlar. Böylece, sesli telaffuzlar en kuvvetli olasılıkla anlamlı semboller haline gelirler, bununla birlikte tüm seslendirmeler bu tür semboller değillerdir. En kuvvetli olasılıkla anlamlı semboller haline gelen sesli jest dizisi, *dil*dir: "birinci bireyin deneyiminde bir anlama cevap veren ve ikinci bireyde anlamı seslendiren bir sembol. Jest nerede bu duruma ulaştıysa 'dil' dediğimiz şey haline gelmiştir. Artık o, anlamlı bir semboldür ve belli bir anlama işaret eder" (Mead, 1934/1962:46). Jestlerin karşılıklı konuşmasında sadece jestlerin kendilerinin iletişimi kurulur. Bununla birlikte dil ile birlikte jestler ve onların anlamlarının iletişimi kurulur.

Dilin veya daha genel olarak anlamlı sembollerin yaptığı şeylerden biri, onun ötekilerde devreye soktuğu aynı tepkiyi konuşmakta olan bireyde devreye sokmaktır. *Köpek veya kedi* kelimesi, kelimeyi telaffuz eden kişide, hitap edilen kişilerde oluşanla aynı zihinsel imgeye neden olur. Dilin başka bir etkisi, onun ötekiler için olduğu gibi konuşan kişi için uyarıcı olmasıdır. Kalabalık bir tiyatroda "yangın" diye çığlık atan kişi, en azından haykırışın hitap ettiği kişiler kadar tiyatrodan çıkmak için harekete geçer. Böylece anlamlı semboller, insanların kendi eylemlerinin uyarıcıları olmalarına olanak sağlar.

Pragmatist yönelimi benimseyen Mead aynı zamanda genel olarak jestlerin, özel olarak ise anlamlı sembollerin "işlevleri"ni inceler. Jestin işlevi, "herhangi bir verili toplumsal edimin içerdiği bireyler arasında, o edimin ilgili olduğu nesne veya nesnelere başvuru yoluyla uyum gösterimeyi mümkün kılmaktır" (Mead, 1934/1962:46). Böylece, bir çocuğun uçurumun kenarına çok yaklaşmasını engellemek için isteksizce yüz ekşitilebilir ve bu yolla onun, tehlike potansiyeli bulunan bir durumda olması engellenir. Anlamlı olmayan jest iş yaptığı halde, "anlamlı sembol, bu tür bir uyum gösterme ve yeniden uyum gösterme için anlamlı olmayan jestten çok daha büyük kolaylıklar sağlar çünkü anlamlı sembol, anlamlı sembole yönelik aynı tutumu bireyde devreye sokar... ve bu tutum ışığında bireyin daha sonraki davranışını, onların davranışlarına uyumlu hale getirmesine olanak sağlar" (Mead, 1934/1962:46). Pragmatik görüş açısından anlamlı bir sembol, toplumsal dünyada anlamlı olmayan bir jestten daha fazla iş görür. Başka bir ifadeyle hoşnutsuzluğumuzu ötekilere iletirken kızgın bir sesli paylama, kıvrımlı bir beden dilinden çok daha fazla iş görür. Hoşnutsuzluk ortaya koyan birey, genellikle beden dilinin bilincinde değildir ve bu nedenle beden diline öteki kişinin nasıl tepki gösterdiği ışığında bu bireyin sonraki eylemlere bilinçli olarak uyum gösterebilmesi muhtemel değildir. Bunun tersine, bir konuşmacı, kızgın bir paylamanın telaffuz edilmesinin bilincindedir ve onun hedef aldığı kişinin tepki göstermesiyle büyük ölçüde aynı biçimde (ve neredeyse aynı zamanda) ona tepki

gösterir. Böylece, konuşmacı, öteki kişinin nasıl tepki göstereceğini düşünebilir ve o tepkiye kendi tepkisini hazırlayabilir.

Anlamlı sembollerin diğer bir işlevinin Mead'in kuramı açısından hayati önemi vardır —onların zihnini, zihinsel süreçlerini ve benzerini mümkün kılması. İnsan *düşüncesi* sadece anlamlı semboller özellikle de dil aracılığıyla mümkündür (Mead'e göre hayvanlar düşünemez). Mead, *düşünce*yi "basitçe, bireyin bu tür jestler aracılığıyla kendisiyle içselleştirilmiş veya örtülü konuşması" olarak tanımlar (1934/1962:47). Hatta daha güçlü bir şekilde Mead şunu ileri sürer: "Düşünme öteki insanlarla konuşma ile aynıdır" (1982:155). Başka bir ifadeyle düşünme kendi kendine konuşmayı içerir. Böylece, burada Mead'in düşünmeyi davranışçı açıdan nasıl tanımladığını açıkça görebiliriz. Karşılıklı konuşma, davranışı (konuşma) içerir ve o davranış, bireyin içinde de gerçekleşir; bu gerçekleştiğinde, düşünme meydana gelmektedir. Bu, düşünmenin zihinselci bir tanımı değil, kesinlikle davranışçı bir tanımıdır.

Anlamlı semboller, *sembolik etkileşim*i de mümkün kılar. Yani insanlar, sadece jestler aracılığıyla değil aynı zamanda anlamlı semboller aracılığıyla birbirleriyle etkileşim kurabilirler. Bu yetenek, kuşkusuz bir farklılık dünyası oluşturur ve sadece jestler aracılığıyla mümkün olduğundan daha karmaşık etkileşim kalıpları ve toplumsal örgütlenme biçimlerini mümkün kılar.

Anlamlı sembol, Mead'in düşüncesi içinde açıkça merkezi bir rol oynar. Gerçekten de David Miller (1982a: 10-11), Mead'in kuramı içindeki merkezi rolü anlamlı sembole verir.

Zihin

Mead'in, bir kimsenin kendisiyle bir iç konuşması olan bir şey değil bir süreç olarak tanımladığı zihin, bireyin içinde değildir; bilinç, kafatası içinde bulunmaz fakat bir toplumsal fenomendir (Franks, 2007). Zihin, toplumsal süreçler içinde ortaya çıkar ve gelişir ve bu sürecin tamamlayıcı bir parçasıdır. Toplumsal süreç, zihinden önce gelir; birçoklarının inandığı gibi zihnin bir ürünü değildir. Böylece, zihin de özsel olarak değil işlevsel olarak tanımlanır. Bilinç gibi fikirlerle bu benzerlikler dikkate alındığında, zihnin özgün herhangi bir yönü var mıdır? İnsanların ötekilerden elde etmeyi amaçladıkları tepkiyi kendilerinde devreye sokmaya yönelik özgün kapasiteye sahip olduklarını daha önce gördük. Zihnin kendine has özelliği, bireyin "kendinde ötekinin basitçe tek bir tepkiyi değil aynı zamanda adeta bir bütün olarak toplumun tepkisini de devreye sokma" yeteneğidir. "Bu, 'zihin' dediğimiz şeyi bireye verir. Herhangi bir şey yapmak artık belirli bir düzenli tepki anlamına gelir; eğer biri kendisine o tepkiye sahipse "zihin" dediğimiz şeye sahiptir" (Mead, 1934/1962:267). Böylece, Mead'in eserinde, tüm topluluğa tepki verme ve düzenli bir tepki ortaya koyma yeteneği olması dolayısıyla zihin, diğer benzer-sesli kavramlardan ayırt edilebilir.

Mead, zihni başka bir biçimde, pragmatik biçimde de inceler. Yani, zihin sorun çözmeye doğru yönelen düşünce süreçlerini içerir. Gerçek dünya sorunlarla doludur ve bu sorunları çözmeye ve insanların dünyada daha iyi çalışmalarına olanak vermeye çabalamak zihnin işlevidir.

Benlik

Genel olarak Mead'in düşüncesinin çoğu ve özellikle zihin üzerine düşünceleri, kritik önemi olan *benlik* kavramı hakkındaki fikirlerini (Schwalbe, 2005), aslında, kendi kendini nesne olarak kavrama yeteneği hakkındaki fikirlerini içerir; benlik hem özne hem de nesne olmaya yönelik özgün yetenektir. Mead'in başlıca kavramları için olduğu gibi, benlik de toplumsal bir sürecin önceden varolduğunu farzeder: insanlar arasında iletişim. Hayvanların benliği yoktur, insan bebeklerinin de doğduklarında benlikleri yoktur. Benlik, toplumsal etkinliğin ve toplumsal ilişkilerin gelişimiyle ve aracılığıyla ortaya çıkar. Mead'e göre toplumsal deneyimlerin yokluğunda benliğin ortaya çıkmasını hayal etmek olanaksızdır. Bununla birlikte benlik bir kez geliştiğinde onun toplumsal bağlam olmaksızın varolmaya devam etmesi mümkündür. Böylece Robinson Crusoe, medeniyet içindeyken bir benlik geliştirdi ve bir süreliğine ıssız bir ada olduğunu düşündüğü yerde yalnız başına yaşarken benliğe sahip olmayı sürdürdü. Başka bir ifadeyle Crusoe kendisini bir nesne olarak kavrama yeteneğine sahip olmayı sürdürdü. Benlik geliştikten sonra insanlar her zaman değil ancak genellikle onu ortaya koyarlar. Örneğin alışkanlığa dayalı eylemlerde veya haz veya acının dolaysız psikolojik deneyimlerinde benlik bulunmaz.

Benlik diyalektik olarak zihinle ilişkilidir. Yani Mead bir yandan bedenin bir benlik olmadığını ve sadece bir zihin geliştiği zaman bir benlik haline geldiğini ileri sürer. Diğer taraftan benlik, düşünümselliği ile birlikte zihnin gelişimi için esastır. Elbette zihin ve benliği birbirinden ayırmak olanaksızdır çünkü benlik zihinsel bir süreçtir. Bununla birlikte, benliği zihinsel bir ilişki olarak düşünebilmemize karşın benlik, toplumsal bir süreçtir. Tüm diğer zihinsel fenomenlerle ilgili olarak gördüğümüz gibi Mead benliği tartışmasında onu bilinç içine oturtma fikrine karşı çıkar ve bunun yerine onu toplumsal deneyim ve toplumsal süreçler içine yerleştirir. Mead bu yolla benliğin davranışçı bir anlamını oluşturmaya çabalar: "Ancak, benlik, birinin başka birine yönelttiği şeye tepki gösterdiği nokta, kendisine ait bu tepkinin kendi davranışının bir parçası olduğu nokta, sadece kendisini duyduğu değil aynı zamanda kendisine tepki gösterdiği, kendisiyle konuştuğu ve öteki bir kişinin ona cevap verdiği kadar hakiki bir şekilde kendisine cevap verdiği noktadır, böylece içinde bireylerin kendileri için nesneler haline geldiği *davranışa* sahip oluruz" (1934/1962:139; italikler eklendi). Öyleyse benlik, bireyin bir parçası olduğu genel toplumsal sürecin başka bir yönüdür.

Benlik diyalektik olarak zihinle ilişkilidir. Yani Mead bir yandan bedenin bir benlik olmadığını ve sadece bir zihin geliştiği zaman bir benlik haline geldiğini ileri sürer. Diğer taraftan benlik, düşünümselliği ile birlikte zihnin gelişimi için esastır. Elbette zihin ve benliği birbirinden ayırmak olanaksızdır çünkü benlik zihinsel bir süreçtir. Bununla birlikte, benliği zihinsel bir ilişki olarak düşünebilmemize karşın o, toplumsal bir süreçtir. Tüm diğer zihinsel fenomenlerle ilgili olarak gördüğümüz gibi Mead benliği tartışmasında onu bilinç içine oturtma fikrine karşı çıkar ve bunun yerine onu toplumsal deneyim ve toplumsal süreçler içine yerleştirir. Mead bu yolla benliğin davranışçı bir anlamını oluşturmaya çabalar: "Ancak benlik, birinin başka birine yönelttiği şeye tepki gösterdiği nokta, kendisine ait bu tepkinin kendi davranışının bir parçası olduğu nokta, sadece kendisini duyduğu değil aynı zamanda kendisine tepki

gösterdiği, kendisiyle konuştuğu ve öteki bir kişinin kendisine cevap verdiği kadar gerçek bir şekilde kendi kendisine cevap verdiği noktadır, böylece bireyleri kendileri için nesneler haline getiren *davranış*a sahip oluruz" (1934/1962:139; italikler eklendi). Öyleyse benlik, bireyin bir parçası olduğu genel toplumsal sürecin başka bir yönüdür.

Benliğin gelişimi için genel mekanizma düşünümselliktir veya kendimizi bilinçdışı olarak ötekilerin yerine koyma ve onların davrandığı gibi davranma yeteneğidir. Sonuç olarak insanlar ötekilerin kendilerini incelediği gibi kendilerini inceleyebilirler. Mead'in söylediği gibi:

> Düşünümsellik –bireyin deneyiminin kendisi üzerine geri-dönmesi– aracılığıyla tüm toplumsal süreç, buna dahil olan bireylerin deneyiminde ortaya çıkar; bireyin, ötekilerin kendisine yönelik tutumunu almasını sağlayan, bireyin bilinçli olarak o sürece uyum gösterebilmesini ve herhangi bir verili edim içindeki süreçte kendisinin ona uyum göstermesi açısından değişiklik yapmasını sağlayan türden araçlardır.
>
> (Mead, 1934/1962:134)

Benlik, aynı zamanda, insanların ötekilerle konuşmalara katılmalarına olanak sağlar. Yani biri, diğerinin söylediğinin farkındadır ve sonuçta neyin söylenmekte olduğunu ve ardından neyin söyleneceğini izleyebilir.

Benliğe sahip olmak için bireylerin "kendilerinin dışını" kavramaları gerekir, böylece onlar kendilerine değer biçebilirler, böylece onlar kendileri için nesneler haline gelebilirler. Bunu yapmak için temel olarak insanlar kendilerini, başka herhangi birini koydukları gibi deneyimsel alana koyarlar. Herkes o deneyimsel durumun önemli bir parçasıdır ve verili bir durumda rasyonel olarak eyleme geçebilmek için herkesin kendisini dikkate alması gerekir. Bunu yaptığında herkes kendisini kişisel olmayan bir şekilde, nesnel bir şekilde ve duygu olmaksızın incelemeye çalışır.

Bununla birlikte, insanlar kendilerini doğrudan tecrübe edemezler. Bunu sadece, kendilerini ötekilerin konumuna koyarak ve kendilerini o bakış açısından görerek yapabilirler. Bir kimsenin kendi benliğini gördüğü bakış açısı, belirli bir bireyin ya da bir bütün olarak toplumsal grubun bakış açısıdır. Mead'in ortaya koyduğu gibi, çok genel olarak, "Sadece ötekilerin rollerini alarak kendimize geri dönebilmekteyiz" (1959:184-185).

Çocuk Gelişimi

Mead benliğin kökeniyle çok ilgilenir. Jestlerin karşılıklı konuşmasını benliğin arka planı olarak görür fakat bu, bir benlik içermez çünkü böyle bir konuşmada insanlar kendilerini nesneler olarak kavramazlar. Mead, benliğin kökenini iki aşama[4] vasıtasıyla çocuk gelişimine dayandırır.

Oynaşma Aşaması Birinci aşama *oynaşma aşaması*dır; bu aşama süresince çocuklar ötekilerin belirli tutumlarını benimsemeyi öğrenirler (Vail, 2007b). Hayvanlar da oynadıkları halde sadece insanlar "başka birini oynarlar" (Aboulafia, 1986:9). Mead bir çocuğun "Kızılderili" oynamasını örnek verir: "Bu, çocuğun, belirli bir dizi uyarıcıya sahip olması anlamına gelir; bu uyarıcılar başkalarından isteyecekleri cevapları kendileri söylerler ve bir Kızılderiliye cevap verirler" (Mead, 1934/1962:150). Bu tür bir oynaşma sonucunda çocuk, hem özne hem de nesne olmayı öğrenir ve bir benlik

inşa edebilmeye başlar. Bununla birlikte, bu sınırlı bir benliktir çünkü çocuk sadece farklı ve ayrı olan ötekilerin rollerini alabilir. Çocuklar, "anne" ve "baba" olarak oynayabilirler ve süreç içinde, ebeveynlerinin ve öteki spesifik insanların yaptıkları gibi kendilerini değerlendirme yeteneği geliştirirler. Bununla birlikte kendilerine ilişkin daha genel ve düzenlenmiş bir anlamdan yoksundurlar.

Oyun Aşaması Bir kişinin terimin tam anlamıyla bir benlik geliştirmesi için gerekli olan bir sonraki aşama, *oyun aşamasıdır* (Vail, 2007c). Oynaşma aşamasında çocuk ayrık olan ötekilerin rolünü aldığı halde, oyun aşamasında çocuğun oyuna dâhil olan başka herkesin rolünü alması gerekir. Üstelik bu farklı rollerin birbiriyle kesin bir şekilde ilişkisinin olması gerekir. Mead, oyun aşamasını anlatırken ünlü beyzbol (veya onun deyişiyle "dokuz top") oyunu örneğini verir:

> Fakat bir rol alan, birkaç bireyin katıldığı bir oyunda çok geçmeden herkesin rolünü almaya hazır olması gerekir. Eğer dokuz top oyununa girerse kendine ait konumla ilişkisi olan her konumun tepkilerini bilmesi gerekir. Başka herkesin kendine ait oyunu sürdürmek için ne yapacağını bilmesi gerekir. Tüm bu rolleri almak zorundadır. Bu rollerin hepsi aynı zamanda bilinçte bulunmak zorunda değildir ancak bazı anlarda, topu atacak olan, yakalayacak olan ve benzeri gibi üç ya da dört bireyi kendi tutumu içinde bulundurmak zorundadır. Bu tepkilerin bir dereceye kadar kendine ait düzenleme içinde bulunması gerekir. Oyun içinde bu tür ötekilerin bir dizi tepkisi öyle bir şekilde düzenlenmiştir ki bir kimsenin tutumları, öteki kimsenin tutumlarını devreye sokar.
>
> (Mead, 1934/1962:151)

Oynaşma aşamasında çocuklar düzenli bütünler değillerdir çünkü, bir dizi kesintili rol oynarlar. Sonuçta Mead'in görüşü açısından onlar kesin kişiliklerden yoksundurlar. Bununla birlikte, oyun aşamasında,[4] bu tür, düzenleme meydana gelir ve kesin bir kişilik ortaya çıkmaya başlar. Çocuklar örgütlü gruplarda çalışabilecek hale gelmeye, en önemlisi spesifik bir grup içinde ne yapacaklarını kararlaştırabilecek hale gelmeye başlarlar.

Genelleşmiş Öteki

Oyun aşaması, Mead'in (1959:87) en çok bilinen kavramlarından biri olan *genelleşmiş öteki*ni beraberinde getirir (Vail, 2007a). Genelleşmiş öteki, tüm topluluğun tutumudur veya beyzbol oyunu örneğinde tüm takımın tutumudur. Genelleşmiş ötekinin rolünü alma yeteneği benlik için esastır: "O, sadece ait olduğu örgütlü toplumsal grubun tutumlarını, örgütlü, işbirlikçi toplumsal etkinlik veya bu tür bir dizi etkinlik yönünde gerçekleştirdiği sürece tam bir benlik geliştirir" (Mead, 1934/1962:155). İnsanların kendilerini, sırf münferit olan ötekilerin bakış açısından değil genelleşmiş ötekinin görüş açısından değerlendirmeleri de son derece önemlidir. Münferit ötekiler değil genelleşmiş ötekinin rolünü almak, soyut düşünce ve nesnelliğin olanağını sağlar (Mead, 1959:190). Mead'in benliğin tam gelişimini betimlemesi şöyledir:

> Bunun sonucunda benlik, ötekilerin bu bireysel tutumlarını, örgütlü toplumsal tutum veya grup tutumları içinde düzenleyerek ve böylece içinde kendisinin ve ötekilerin

4 Mead oyunlar terimini kullanmasına karşın Aboulafia'nın (1986:198) belirttiği gibi örgütlü tepkilerin herhangi bir sistemini (örneğin aile) kastettiği açıktır (1986:198).

> bulunduğu toplumsal davranışın veya grup davranışının genel sistematik kalıbının bireysel bir yansıması haline gelerek tam gelişimine ulaşır –merkezi sinir sistemi vasıtasıyla, ötekilerin bireysel tutumlarını aldığı gibi kendisi için benimsediği bu örgütlü grup davranışları üzerinden bir bütün olarak bireyin deneyimi içine kendisi için benimsediği bir kalıp.
>
> (Mead, 1934/1962:158)

Başka bir ifadeyle bir benliğe sahip olmak, bir toplumun üyesi olmayı ve topluluğa mahsus tutumlar tarafından yönlendirilmeyi gerektirir. Oynaşma, benliğin sadece parçalarını gerektirirken, oyun tutarlı bir benliği gerektirir.

Genelleşmiş ötekinin rolünü almak, sadece benlik için gerekli değildir aynı zamanda örgütlü grup etkinliklerinin gelişimi için de çok önemlidir. Bir grup, bireylerin kendi etkinliklerini, genelleşmiş ötekinin tutumlarıyla uyumlu olarak yönlendirmelerini gerektirir. Genelleşmiş öteki, Mead'in toplumsala verdiği meşhur önceliği de temsil eder çünkü grup, bireylerin davranışını genelleşmiş öteki aracılığıyla etkiler.

Mead, benliğe pragmatik bir bakış açısından da bakmaktadır. Bireysel düzeyde benlik, bireyin, geniş toplumun daha etkili bir üyesi olmasını sağlar. Benlik nedeniyle insanların verili bir durumda kendilerinden bekleneni yapmaları olasıdır. İnsanlar, grup beklentilerine uygun yaşamaya çabaladıkları için, onların grubun beklediğini yapmayı başaramamadan kaynaklanan yetersizliklerden kaçınmaları daha olasıdır. Üstelik benlik, bir bütün olarak toplum içinde daha fazla işbirliğine olanak sağlar. Bireylerin kendilerinden bekleneni yapmaları hesaba katılabileceği için grubun daha etkin bir işleyişi olur.

Benlikle ilgili genel olarak ortaya konulanın yanısıra yukarıda yürütülen tartışma bizi, Mead'in eyleyenlerinin, konformistlerden pek fazlası olmadıklarına ve eyleyenlerde çok az bireyselliğin bulunduğuna inanmaya yöneltir çünkü herkes, genelleşmiş ötekinin beklentilerine uymakla meşguldür. Ancak Mead, her benliğin tüm diğerlerinden farklı olduğu konusunda açıktır. Benlikler, ortak bir yapıyı paylaşırlar ancak her benlik, benzersiz yaşamöyküsel bir anlatımı gerektirir. Buna ek olarak, basitçe, toplumda tek büyük genelleşmiş öteki olmadığı, birçok genelleşmiş ötekiler olduğu açıktır çünkü toplumda birçok grup vardır. Bu nedenle insanlar genelleşmiş ötekileri çoğaltmışlardır ve sonuç olarak çokça benlik vardır. Her kişinin benzersiz benlikler dizisi kendisini başka herkesten farklı kılar. Üstelik insanların, topluluğu olduğu gibi kabul etmeleri gerekmez; insanlar şeyleri yeniden düzenleyebilirler ve onları daha iyi yapmaya çabalayabilirler. Düşünme kapasitemiz nedeniyle topluluğu değiştirebiliriz. Ancak Mead bireysel yaratıcılık konusunu bilinen, davranışçı açıdan ortaya koymaya zorlanmaktadır: "Tüm topluluğun hoşnutsuzluğuna karşı tepki gösterebileceğimiz tek yol, çoğunluğun, içinde bulunduğumuz topluluktan belirli bir açıdan daha fazla destekleyeceği daha yüksek bir topluluk türü kurmaktır... O [benlik], buna karşı kendi başına direnir. Ancak bunu yapmak için geçmişin ve geleceğin seslerini kavramak zorundadır. Bu, benliğin, topluluğun sesinden daha fazla bir ses elde edebilmesinin tek yoludur" (1934/1962:167-168). Başka bir anlatımla genelleşmiş ötekine karşı koymak için bireyin, sadece bugünden değil geçmişten ve gelecekten oluşan daha büyük bir genelleşmiş öteki inşa etmesi ve daha sonra ona karşılık vermesi gerekir.

Mead, benliğin "ben" ve "beni" dediği iki yönü veya aşaması olduğunu belirtir (bu ayrımın bir eleştirisi için bkz. Athens, 1995). Mead'in ifade ettiği gibi "Benlik, temelde, bu iki birbirinden ayırt edilebilir aşama ile birlikte devam eden bir toplumsal süreçtir" (1934/1962:178). "Ben" ve "beni"nin, benliğin daha geniş süreci içindeki süreçler olduğunu göz önünde tutmak önemlidir; onlar, "şeyler" değillerdir.

"Ben" ve "Beni"

"Ben", bir bireyin ötekilere dolaysız tepkisidir. Benliğin hesaplanamaz, tahmin edilemez ve yaratıcı yönüdür. İnsanlar "ben"in eyleminin ne olacağını peşinen bilmez: "Fakat insan, tepkinin ne olacağını bilmez ve başka herhangi bir kimse de bilmez. "Ben", muhtemelen ya çok parlak bir oyun çıkaracak ya da bir hata yapacaktır. İnsanın dolaysız deneyiminde göründüğü kadarıyla bu duruma yönelik tepki belirsizdir" (Mead, 1934/1962:175). "Ben"in tümüyle hiçbir zaman farkında olmayız ve onun sayesinde kendimizi eylemlerimiz ile şaşırtırız. "Ben"i sadece edim yerine getirildikten sonra biliriz. Böylece "ben"i sadece beklentilerimizde biliriz. Mead, dört nedenle "ben" üzerinde önemle durmaktadır. Birincisi, "ben", toplumsal süreç içinde yeniliğin ana kaynağıdır. İkincisi, Mead, "ben" içinde en önemli değerlerin bulunduğuna inanır. Üçüncüsü, "ben", hepimizin aradığı bir şeyi oluşturur –benliğin gerçekleşmesi. Bizim "belirli bir kişilik" geliştirmemize olanak veren "ben"dir. Son olarak Mead, insanların, ilkel toplumlarda daha fazla "beni" tarafından hâkimiyet altına alındığı halde tarih içinde modern toplumlarda "ben"in daha büyük bir bileşenini kapsayan evrimci bir süreç görür."

"Ben", Mead'in kuramsal sistemine çok gereksinim duyulan bir devingenlik ve yaratıcılık verir. "Ben" olmaksızın Mead'in eyleyenleri dışsal ve içsel denetimlerin tümüyle hâkimiyeti altına gireceklerdir. Mead, "ben" aracılığıyla sadece tarihteki büyük şahsiyetlerin (örneğin Einstein) değil aynı zamanda günlük bir temel üzerinde bireylerin yol açtığı değişimleri inceleyebilmektedir. Bu değişimleri olanaklı kılan "ben"dir. Her kişilik "ben" ve "beni"nin bir karışımı olduğu için büyük tarihsel şahsiyetler, başkalarının çoğunun sahip olduğundan daha büyük oranda bir "ben"e sahip olarak görülür. Her bireyin "ben"inin ve "beni"sinin ilgili yaşamöyküsel olarak ifade edilişi aracılığıyla Mead'in sistemi içine eşsizlik de girer. Yani her kişinin yaşantısının spesifik gereklilikleri ona "ben"in ve "beni"nin eşsiz bir karışımını verir.

"Ben", bir kimsenin kendisinin varsaydığı ötekilerin bir dizi örgütlü tutumları" olan "beni"ye karşı tepki gösterir (Mead, 1934/1962:175). Başka bir ifadeyle "beni", genelleşmiş ötekinin benimsenmesidir. "Ben"in tersine, insanlar "beni"nin bilincindedir; "beni" bilinçli sorumluluğu içerir. Mead'in söylediği gibi, "'beni', olağan, alışılagelmiş bir bireydir" (1934/1962:197). Herkesin –uyum derecesi ne olursa olsun– sağlam bir "beni"ye sahip olmasına ve sahip olması gerekmesine rağmen konformistlere "beni" hâkimdir. Toplum bireye "beni" aracılığıyla hâkim olur. Aslında Mead, *toplumsal denetim* fikrini, "beni"nin ifade edilmesinin "ben"in ifade edilmesi üzerindeki hâkimiyeti olarak tanımlar. Mead, daha sonra *Zihin, Benlik ve Toplum* içinde toplumsal denetim hakkındaki fikirlerini daha da geliştirir:

> Toplumsal denetim, öz-eleştiri biçiminde kendisini gösterdiği gibi, içinde bulunduğu deneyim ve davranışla ilgili örgütlü toplumsal sürece başvuru yoluyla bütünleştirmeye

> hizmet edecek şekilde birey davranışı veya hareketi üzerinde çok yakından ve kapsamlı olarak kendisini hissettirir. ... Birey davranışı veya hareketi üzerindeki toplumsal denetim, bu tür [öz] eleştirinin toplumsal kökeni ve temeli sayesinde işler. Bu, öz-eleştirinin temelde toplumsal olarak denetlenen toplumsal eleştiri ve davranış olması demektir. Bu yüzden, toplumsal denetim, insan bireyi ezmeye veya öz-bilinçli bireyselliği aşındırmaya eğilim göstermekten çok uzak olarak, bunun tersine, gerçekte bu bireyselliği oluşturucudur ve ayrılmaz bir şekilde bu bireysellikle ilişkilidir.
>
> (Mead, 1934/1962:255)

Mead, "ben" ve "beni"yi pragmatik açıdan da inceler. "Beni", bireyin toplumsal dünyada uyumlu yaşamasını sağlar. "Ben", toplumda değişimi olanaklı kılar. Toplum, onun işlemesini sağlayacak yeterli uyumluluğa sahiptir ve onu durağanlaşmaktan engelleyen yeni gelişmeleri devamlı olarak içine alır. Bu nedenle "ben" ve "beni" bütün toplumsal sürecin parçalarıdır ve hem bireyin hem de toplumun daha etkin bir şekilde işlev görmelerine olanak sağlar.

Toplum

Mead, en genel düzeyde *toplum* terimini, hem zihinden hem de benlikten önce gelen mevcut toplumsal süreci kastetmek için kullanır. Zihni ve benliği şekillendirmedeki önemi dikkate alındığında toplum Mead için açıkça merkezi bir öneme sahiptir. Başka bir düzeyde Mead için toplum, "beni" biçimi içinde bireyin devraldığı örgütlü tepkiler dizisini temsil eder. Böylece bu anlamda bireyler, öz eleştiri aracılığıyla kendilerini denetleme yeteneğini kendilerine veren toplumu kendileriyle birlikte taşırlar. Mead, toplumun evrimini de inceler. Ancak Mead'in, kuramsal sistemi içinde toplumun merkeziliğine karşın toplum hakkında açıkça söyleyecek çok az şeyi vardır. Onun en önemli katkıları, zihin ve benlik hakkındaki düşüncelerinde bulunmaktadır. Mead'in düşüncesinde daha toplumsal (makro) bir bileşen gören John C. Baldwin bile şunu itiraf etmeye zorlanmıştır: "Mead'in kuramsal sisteminin makro bileşenleri, mikro bileşenler kadar iyi gelişmiş değildir" (1986:123).

Daha spesifik bir toplumsal düzeyde toplumsal *kurumlar* hakkında Mead'in söyleyecek birtakım şeyleri vardır. Mead bir *kurum*u kabaca, "topluluk içindeki ortak tepki" veya "topluluğun yaşam alışkanlıkları" olarak tanımlar (1934/1962:261, 264; ayrıca bkz. Mead, 1936:376). Daha özel olarak, "tüm topluluk, belirli koşullar altında bireye benzer bir biçimde davranır... bu koşullar altında tüm topluluk tarafında özdeş bir tepki vardır. Buna kurumun oluşumu diyoruz" (Mead, 1934/1962:167). Bu tutumların örgütlü dizisini kendimizle birlikte taşırız ve böyle yapmamız da eylemlerimizi büyük ölçüde "beni" aracılığıyla denetlemeye hizmet eder.

Eğitim, topluluğun ortak alışkanlıklarının (kurum) eyleyende "içselleştirildiği" süreçtir. Bu, esaslı bir süreçtir çünkü Mead'in görüşü açısından insanlar kendilerine geniş toplumun verdiği gibi tepki verebilene kadar onların hem benlikleri yoktur hem de onlar topluluğun hakiki üyeleri değildir. Bunu yapmak için insanların, topluluğun tutumlarını içselleştirmeleri gerekir.

Ancak yine Mead, kurumların bireyselliği imha etmesi veya yaratıcılığı bastırması gerekmediğini belirtecek kadar dikkatlidir. Mead, "az veya çok katı ve esneklikten uzak ilerici olmayışlarıyla bireyselliği hurdahaş eden veya ortadan kaldıran,

baskıcı, basmakalıp ve ultra muhafazakâr toplumsal kurumların –kilise gibi– var olduğunu" kabul eder (1934/1962:262). Bununla birlikte o, çabucak şunu da ekler: "Toplumsal kurumların niçin baskıcı veya katı bir şekilde muhafazakâr olmaları gerektiğinin veyahut onların niçin bireyselliğin cesaretini kırmak yerine birçok kurumun yaptığı gibi bireyselliği teşvik ederek, esnek ve ilerici olmamaları gerektiğinin hiçbir zorunlu veya kaçınılmaz nedeni yoktur" (Mead, 1934/1962:262). Mead'e göre kurumların insanların ne yapmaları gerektiğini önü açık olarak ve genel anlamda tanımlamaları gerekir ve bireysellik ve yaratıcılığa olanak sağlamaları gerekir. Burada Mead, hem bireyleri sınırlandıran *hem de* onların yaratıcı bireyler olmalarına olanak sağlayan toplumsal kurumlar hakkında çok modern bir kavrayış sergiler (bkz. Giddens, 1984). Mead, toplumun olanak sağlayıcı özelliğini vurgulamasıyla –tartışmalı olmakla birlikte toplumun kısıtlayıcı gücünü göz ardı etmesiyle– diğer klasik kuramcılardan farklıydı (Athens, 2002).

Mead'in genel olarak toplumu, özel olarak kurumları[5] çözümlemesinde yoksun olduğu şey, Marx, Weber ve Durkheim gibi kuramcıların makro çözümleme düzeyini ele aldıkları biçimde bu kurumlarla ilgili gerçek bir makro anlayıştır. Bu, Mead'in, bütünün, parçalarının toplamından daha fazlası olarak görülmesi anlamında bir *ortaya çıkış* (Sawyer, 2005, 2007) fikrine sahip olmasına karşın böyledir. Daha spesifik olarak "ortaya çıkış, bir yeniden örgütlenmeyi içerir ancak yeniden örgütlenme, olmayan bir şeyi beraberinde getirir. Oksijen ve hidrojen ilk defa bir araya gelince su meydana gelir. Artık, su, hidrojen ve oksijenin bir bileşimidir ve daha önce su, bu ayrı elementler içinde bulunmuyordu (Mead, 1934/1962:198). Bununla birlikte, Mead, ortaya çıkış fikrini bilince uygulamaya, onu büyük topluma uygulamaktan daha yatkındı. Yani, zihin ve benlik, toplumsal süreçlerden oluşmuş olarak görüldü. Üstelik Mead ortaya çıkış terimini, yeni ve alışılmamış bir şeyin var olması anlamında kullanır (D. Miller, 1973:41).

Sembolik Etkileşimcilik: Temel İlkeler

Bu bölümün merkezinde, sembolik etkileşim kuramının temel ilkeleriyle ilgili bir tartışma bulunmaktadır. Kuramı genel açıdan nitelendirmeye çabaladığım halde bunu yapmak kolay değildir, Paul Rock'un söylediği gibi sembolik etkileşimciliğin "kasıtlı olarak inşa edilmiş bir belirsizliği" vardır ve "sistemleştirmeye direnç" gösterir (1979:18-19). Sembolik etkileşimcilik içinde anlamlı farklılıklar vardır, bunlardan bazıları konu ilerledikçe tartışılmaktadır.

Bazı sembolik etkileşimciler (Blumer, 1969a; Manis ve Meltzer, 1978; A. Rose, 1962; Snow, 2001) kuramın temel ilkelerini sıralamaya çabalamışlardır:

1. İnsanlarda hayvanlardan farklı olarak düşünme kapasitesi bulunur.
2. Düşünme kapasitesi, toplumsal etkileşim tarafından şekillendirilir.
3. Toplumsal etkileşimde insanlar, insana özgü olan düşünme kapasitelerini uygulama olanağını kendilerine sağlayan anlamları ve sembolleri öğrenirler.

5 Mead, en az iki yerde toplumun daha makro bir anlamını ortaya koymaktadır. Bir noktada toplumsal kurumları, "grubun veya toplumsal etkinliğin örgütlü bir biçimi" olarak tanımlar (Mead, 1934/1962:261). Daha önce, Comte'unkini andıran bir tartışmada ailenin toplum içinde klan ve devlet gibi daha büyük birimlerin temeli olduğu şeklindeki görüşü ortaya koyar.

4. Anlamlar ve semboller, insanların, insana özgü olan eylem ve etkileşimi sürdürmelerine olanak verir.
5. İnsanlar, durumu yorumlamaya dayalı olarak eylem ve etkileşim içinde kullandıkları anlamlarda ve sembollerde değişiklik yapabilirler ve onları değiştirebilirler.
6. İnsanlar, bu değişiklikleri veya değişimi, kısmen, eylemin olası süreçlerini incelemelerine, bu süreçlerin görece avantajlarını ve dezavantajlarını değerlendirmelerine ve birini seçmelerine olanak sağlayan birbirleriyle etkileşim kurma yetenekleri nedeniyle yapabilirler.
7. Grupları ve toplumları, iç içe geçmiş eylem kalıpları ve etkileşim oluşturur.

Düşünme Kapasitesi

İnsanların düşünme yeteneğine sahip oldukları şeklindeki çok önemli varsayım, sembolik etkileşimciliği davranışçı köklerinden farklılaştırır. Bu varsayım, aynı zamanda sembolik etkileşimin bütün kuramsal yöneliminin temelini oluşturur. Bernard Meltzer, James Petras ve Larry Reynolds, insanın düşünme kapasitesine dair varsayımın, James, Dewey, Thomas, Cooley ve tabi ki Mead gibi ilk sembolik etkileşimcilerin başlıca katkılarından biri olduğunu belirtirler: "İnsan toplumu içinde bireyler, insanların kendi denetimlerinin ötesindeki veya az ya da çok sabit bir yapının sınırları içindeki dışsal veya içsel güçler tarafından teşvik edilen birimler olarak görülmediler. Bunun yerine, toplumsal varlığı oluşturan yansıtıcı veya etkileşim içindeki birimler olarak görüldüler" (1975:42). Düşünme yeteneği, insanların yalnızca yansıtıcı olmadan davranma yerine yansıtıcı olarak eylemde bulunmalarına olanak verir. İnsanların yaptıkları şeyi, sadece ortaya salıverme yerine, çoğunlukla inşa etmeleri ve yönlendirmeleri gerekir.

Düşünme yeteneği, zihinle ilgili içinde bulunur ancak sembolik etkileşimciler, zihnin, bilincin toplumsallaşmasından kaynaklandığını düşünerek bir ölçüde sıradışı bir zihin kavrayışı benimserler. Düşünme yeteneğini, fizyolojik beyinden ayırırlar. İnsanların, zihinler geliştirmek için beyinlere sahip olmaları gerekir ancak bir beyin, hayvanlarda açıkça görüldüğü gibi kaçınılmaz olarak bir zihin üretmez (Troyer, 1946). Aynı zamanda sembolik etkileşimciler, zihni; bir şey, fiziksel bir yapı olarak değil devam eden bir süreç olarak kavrarlar. Zihnin kendisi, uyarıcının ve tepkinin daha geniş sürecinin parçası olan bir süreçtir. Zihin; toplumsallaşma, anlamlar, semboller, benlik, etkileşim ve hatta toplumu içeren sembolik etkileşimin neredeyse başka her yönüyle ilişkilidir.

Düşünce ve Etkileşim

İnsanlar sadece genel bir düşünme kapasitesine sahiplerdir. Bu kapasitenin toplumsal etkileşim süreci içinde şekillenmesi ve işlenmesi gerekir. Böyle bir görüş, sembolik etkileşimciyi, toplumsal etkileşimin spesifik bir biçimi —*toplumsallaşma*— üzerinde odaklanmaya götürür. İnsanın düşünme yeteneği, çocukluk toplumsallaşmasının ilk aşamasında gelişir ve yetişkin toplumsallaşması süresince işlenir. Sembolik etkileşim-

cilerin, toplumsallaşma sürecinin çoğu başka sosyologlarından farklı görüşleri vardır. Sembolik etkileşimcilere göre alışılagelmiş sosyologların, toplumsallaşmayı, basitçe insanların toplum içinde hayatta kalmak için gereksinim duydukları şeyleri (örneğin, kültür, rol beklentileri) öğrendikleri bir süreç olarak görmeleri olasıdır. Sembolik etkileşimcilere göre toplumsallaşma, insanların düşünme yeteneği geliştirmelerine, insana has biçimlerde gelişmelerine olanak sağlar. Üstelik toplumsallaşma, eyleyenin enformasyon edindiği tek yönlü bir süreç değil, eyleyenin enformasyonu kendine ait gereksinimlere göre şekillendirdiği ve uyarladığı devingen bir süreçtir (Manis ve Meltzer, 1978:6).

Kuşkusuz sembolik etkileşimciler sadece toplumsallaşma ile ilgilenmediler aynı zamanda genel olarak, "kendi içinde hayati önem"i (Blumer, 1969b:8) olan etkileşimle ilgilendiler. *Etkileşim*, içinde düşünme yeteneğinin hem geliştiği hem de ifade edildiği bir süreçtir. Toplumsallaşma süresince sadece etkileşim değil tüm etkileşim tipleri düşünme yeteneğimizi işlemektedir. Bunun ötesinde, düşünme, etkileşim sürecini şekillendirir. Çoğu etkileşim içinde eyleyenlerin ötekileri hesaba katması ve kendi etkinliklerini ötekilere nasıl uyduracaklarına karar vermeleri gerekir. Bununla birlikte tüm etkileşimler düşünce içermez. Burada Blumer'in (Mead'i izleyerek) toplumsal etkileşimin iki temel biçimi arasında yaptığı ayrım konuyla ilgilidir. Birincisi sembolik olmayan etkileşimdir —Mead'de jestlerin karşılıklı konuşması. İkincisi, sembolik etkileşim, zihinsel süreçleri gerektirir.

Sembolik etkileşimcilere göre düşünmenin önemi, *nesneler* hakkındaki görüşlerinde yansıma bulur. Blumer, üç tip nesne arasında ayrım yapar: bir masa veya bir ağaç gibi *fiziksel nesneler*; bir öğrenci veya bir anne gibi *toplumsal nesneler* ve bir fikir veya ahlaki bir ilke gibi *soyut nesneler*. Nesneler, basitçe gerçek dünya içinde "oradaki" şeyler olarak görülür; en büyük anlama, eyleyenlerin onları tanımlama biçimi sahiptir. Bu sonuncu nokta, farklı nesnelerin farklı bireyler için farklı anlamlarının olduğu şeklindeki göreceli görüşe yol açar: "Bir ağaç; bir bitki bilimci, bir keresteci, bir şair ve bir bahçıvan için farklı bir nesnedir" (Blumer, 1969b:11).

Bireyler, nesnelerin anlamlarını, toplumsallaşma sürecinde öğrenirler. Çoğumuz, ortak bir anlamlar dizisini öğreniriz ancak yukarıda bahsedilen ağaç örneğinde olduğu gibi birçok örnekte aynı nesnelerin farklı tanımlarının olduğunu görürüz. Bu tanımsal görüş aşırıya götürülebileceği halde sembolik etkileşimciler, gerçek dünyadaki nesnelerin varlığını inkâr etmezler. Tüm yapmak istedikleri, eyleyenlerin aynı nesnelerin farklı tanımlarına sahip olabilecekleri ihtimaline olduğu kadar bu nesneleri tanımlamanın çok önemli doğasına dikkat çekmektir: "Bir nesnenin doğası... onun, kendisi için bir nesne olduğu kişi açısından sahip olduğu anlamdan meydana gelir" (1969b:11).

Anlamları ve Sembolleri Öğrenme

Sembolik etkileşimciler, Mead'i izleyerek toplumsal etkileşime nedensel anlam vermeye eğilim gösterirler. Böylece, anlam tek başına zihinsel süreçten değil etkileşimden kaynaklanır. Bu odaklanma, Mead'in pragmatizminden türer: Mead, yalıtılmış zihinsel süreçler üzerinde değil insan eylemi ve etkileşimi üzerinde odaklandı. Sembolik etkileşimciler genel olarak bu doğrultuda devam ettiler. Diğer şeyler arasında merkezi ilgi, insanların zihinsel olarak nasıl anlamlar ve semboller yarattıkları değil

onları genel olarak etkileşim, özel olarak toplumsallaşma esnasında nasıl öğrendikleridir.

İnsanlar anlamları olduğu gibi sembolleri de öğrenirler. İnsanlar, göstergelere düşünmeden tepki gösterdikleri halde sembollere düşünceli bir tarzda tepki gösterirler. Göstergelerin kendi anlamları vardır (örneğin, çok susamış olan biri için kızgın köpeklerin jestlerinin veya suyun anlamı). "*Semboller*, insanların temsil etmeyi düşündükleri her neyse onu *temsil etmek* (veya 'anlamına gelmek', veya 'yerine geçmek') *için kullanılan toplumsal nesnelerdir*" (Charon, 1998:47). Tüm toplumsal nesneler başka şeylerin anlamına gelmezler fakat başka şeylerin anlamına gelen toplumsal nesneler sembollerdir. Kelimeler, fiziksel yapıntılar ve fiziksel eylemlerin (örneğin *tekne* kelimesi, bir haç, Süleyman'ın Mührü ve bir yumruk) hepsi sembol olabilir. İnsanlar, çoğunlukla sembolleri kendileri hakkında bir şey iletmek için kullanırlar: örneğin belirli bir yaşam biçimine sahip olduklarını başkalarına iletmek için *Rolls-Royce*lar sürebilirler.

Sembolik etkileşimciler, dili, pek çok sembolün bir sistemi olarak kavrarlar. Kelimeler, şeylerin anlamına geldikleri için sembollerdir. Kelimeler, tüm diğer sembollere olanak verirler. Edimler, nesneler ve diğer kelimeler, sadece kelimelerin kullanılması aracılığıyla betimlenebilmekte oldukları için varolurlar.

Semboller, insanların, insana özgü biçimlerde eylemde bulunmalarına olanak sağlamaları açısından çok önemlidir. İnsan, sembol dolayısıyla, "kendisini dayatan gerçekliğe edilgen bir şekilde tepki vermez fakat içinde hareket edilen dünyayı etkin bir şekilde yaratır ve yeniden yaratır" (Charon, 1998:69). Genel olarak sembollerin, özel olarak ise dilin, bu genel yarara ek olarak eyleyen için birtakım spesifik işlevleri vardır.

Birincisi, semboller, insanların toplumsal dünyada karşılaştıkları nesneleri adlandırmalarına, sınıflandırmalarına ve hatırlamalarına olanak vererek insanların maddi ve toplumsal dünya ile ilgilenmelerini sağlarlar. İnsanlar bu yolla başka türlü kafa karıştırıcı olacak bir dünyayı düzenleyebilirler. Dil, insanların, resimsel imgeler gibi diğer türden semboller vasıtasıyla olabileceğinden çok daha fazla etkili bir şekilde adlandırmalarına, sınıflandırmalarına ve özellikle hatırlamalarına olanak sağlar.

İkincisi, semboller, insanların çevreyi algılama yeteneklerini geliştirirler. Eyleyeni, ayırt edilemez uyarıcıların bir yığını istila etmez, bunun yerine eyleyen, çevrenin diğer parçalarına yönelik olarak değil de bazı parçalarına yönelik olarak uyarılabilir.

Üçüncüsü, semboller düşünme yeteneğini geliştirirler. Resimsel semboller, sınırlı bir düşünme yeteneğine olanak sağlamalarına karşın dil bu yeteneği büyük ölçüde artırır. Bu açıdan düşünme, bir kimsenin benliğiyle sembolik etkileşim kurması olarak kavranabilir.

Dördüncüsü, semboller çeşitli sorunları çözme yeteneğini geniş ölçüde artırırlar. Hayvanların, deneme-yanılmayı kullanmaları gerekir ancak insanlar, bir eylemi gerçekleştirmeden önce çeşitli alternatif eylemleri sembolik olarak düşünebilirler. Bu yetenek, pahalıya mal olan hatalar yapma ihtimalini azaltır.

Beşincisi, eyleyenlerin, zamanı, mekânı hatta kendi şahsiyetlerini aşmalarına sembollerin kullanımı olanak sağlar. Eyleyenler, sembollerin kullanımı aracılığıyla geçmişte yaşamanın nasıl bir şey olduğunu veya gelecekte yaşamanın nasıl bir şey

olabileceğini hayal edebilirler. Eyleyenler buna ek olarak kendi şahsiyetlerini sembolik olarak aşabilirler ve öteki kişinin görüş açısından dünyanın özelliklerinin neler olduğunu hayal edebilirler. Bu, ötekinin rolünü alma şeklindeki tanınmış sembolik etkileşimci kavramdır (D. Miller, 1981).

Altıncısı, semboller, cennet ya da cehennem gibi metafizik bir gerçekliği hayal etmemize olanak sağlarlar. Yedincisi ve en geneli, semboller, insanların çevre tarafından köleleştirilmekten kaçınmalarına olanak sağlar. İnsanlar edilgen değil etken — yani yaptıkları şeylerde kendi kendilerini yönlendiren— olabilirler.

Eylem ve Etkileşim

Sembolik etkileşimcilerin öncelikli ilgileri, anlamların ve sembollerin insan eylemi ve etkileşimi üzerindeki etkisidir. Burada Mead'in örtük ve açık davranış arasındaki ayrımını kullanmak yararlıdır. *Örtük davranış*, sembolleri ve anlamları içeren düşünme sürecidir. *Açık davranış*, bir eyleyen tarafından yerine getirilen fiili davranıştır. Bazı açık davranışlar, örtük davranış içermez (alışkanlığa dayalı davranış veya dışsal uyarıcıya düşünmeden verilen tepkiler). Bununla birlikte, çoğu insan eylemi her iki türü de içerir. Sembolik etkileşimciler en büyük ilgiyi örtük davranışa gösterdiler, hâlbuki alışveriş davranışçıları veya genel olarak geleneksel davranışçılar en büyük ilgiyi açık davranışa gösterdiler.

Anlamlar ve semboller, insani toplumsal eyleme (tek bir eyleyeni içerir) ve toplumsal etkileşime (karşılıklı toplumsal eylem içinde bulunan iki veya daha fazla eyleyeni içerir) özgün niteliklerini kazandırırlar. Toplumsal eylem içinde bireyler, başkaları ile zihinlerinde eyleme girerler. Başka bir ifadeyle, bir eylemi başlatan insanlar eşzamanlı olarak bu eylemin, katılan öteki eyleyenler üzerindeki etkisini ölçmeye çalışırlar. İnsanlar çoğunlukla düşünme içermeyen, alışılagelmiş davranışa giriştikleri halde toplumsal eyleme girişme kapasitesine sahiptirler.

İnsanlar, toplumsal etkileşim sürecine katılan ötekilere sembolik olarak anlamlar iletirler. Ötekiler, bu sembolleri yorumlarlar ve tepki eylemlerini kendi yorumları temelinde yönlendirirler. Başka bir ifadeyle, eyleyenler, toplumsal etkileşim içinde karşılıklı etkileme sürecinde bulunurlar. Christopher (2001), bu devingen toplumsal etkileşimden eşlerin katıldığı bir "dans" olarak bahseder.

Seçim Yapmak

Hayvanlardan farklı olarak insanlar kısmen anlamları ve sembolleri kullanma yeteneği nedeniyle giriştikleri eylemlerle ilgili olarak seçim yapabilirler. İnsanların, dışarıdan kendilerine dayatılan anlamları ve sembolleri kabul etmeleri gerekmez. Kendilerine ait durum yorumları temelinde "insanların, yeni anlamlar ve yeni anlam çizgileri oluşturma yetenekleri vardır" (Manis ve Meltzer, 1978:7). Böylece sembolik etkileşimciye göre eyleyenlerin en azından bir derece özerkliği vardır. Eyleyenler basitçe kısıtlanmış veya belirlenmiş değildirler; eyleyenlerin eşsiz ve bağımsız seçimler yapma yeteneği vardır. Üstelik eyleyenler eşsiz bir tarzı olan bir yaşantı geliştirebilirler (Perinbanayagam, 1985:53).

W. I. Thomas ve Dorothy Thomas, *durum tanımı* kavramıyla bu yaratıcı kapasiteyi vurgulama bakımından etkili olmuşlardır: "İnsanlar, durumları gerçek olarak

tanımlarlarsa bu durumlar sonuçları bakımından gerçektir" (Thomas ve Thomas, 1928:572). Thomaslar, durumları tanımlamalarımızın çoğunun bize toplum tarafından sağlandığının farkındaydılar. Aslında, bu fikri, özellikle aileyi ve topluluğu toplumsal tanımlarımızın kaynakları olarak belirleyerek vurguladılar. Bununla birlikte Thomaslar'ın görüşü, insanların anlamlarda ve sembollerde değişiklik yapmalarına ve onları değiştirmelerine olanak sağlayan durumların "kendiliğinden" bireysel tanımlarının olanağı üzerindeki vurgusu nedeniyle kendine özgüdür.

Gruplar ve Toplumlar

Sembolik etkileşimcilerin genellikle diğer sosyologların makro-yapılar üzerinde odaklanma eğilimlerine yönelik son derece eleştirel bir tutumları vardır. Rock'un söylediği gibi "Etkileşimcilik çoğu makro-sosyolojik düşünceyi, anlaşılır incelemeye açık olmayan... belirsiz ve aşırı hırslı bir metafizik olarak dışarıda tutar" (1979:238). Dmitri Shalin, "etkileşimci eleştirinin, dışsal, zaman dışı, verili herhangi bir zamanda belli ve değişime dirençli olarak toplumsal düzenin klasik görüşünü hedeflediği"ne dikkat çeker (1986:14). Rock aynı zamanda şunu söyler "O [sembolik etkileşimcilik], toplumsal yapı fikrinden tümüyle uzak durmazken etkinlik ve süreç üzerine vurgusu, yapısal metaforlara çok daha önemsiz bir yer verdi" (1979:50).

Blumer, "insanların toplumsal eylemlerini, içinde bulundukları durumları yorumlamaları aracılığıyla gerçekleştirdikleri edimler olarak değil, dışarıya doğru bir akış veya üzerlerinde oyun oynayan güçlerin dışavurumu olarak gören yaklaşımı [içinde] barındıran sosyolojik belirlenimciliği" eleştirenlerin ön safındadır (1962/1969:84).[6] Blumer'e göre toplum, makro yapılardan oluşmaz. Toplumun temeli, eyleyenlerde ve eylemde bulunur: "İnsan toplumu, eylemde bulunan insanlardan meydana gelmiş olarak ve toplumun yaşamı, insanların eylemlerinden meydana gelmiş olarak görülür" (Blumer, 1962/1969:85). İnsan toplumu eylemdir; grup yaşamı "süregiden etkinliklerin kompleksi"dir. Bununla birlikte toplum bir dizi yalıtılmış eylemden oluşmaz. "Eylem tarzlarını birbirine uyduran bireyleri, ... her birinin sadece kendisi için değil, birbirleri için işaretler oluşturan katılımcıları" (Blumer, 1969b: 16) içeren kolektif eylem de vardır. Bu durum, Mead'in *toplumsal edim* dediği ve Blumer'in *ortak eylem* dediği şeye yol açar.

Blumer, ortaya çıkış fikrini –büyük-ölçekli yapıların mikro süreçlerden doğduğunu– kabul etti (Morrione, 1988). Maines'e göre "Blumer'in büyük-ölçekli örgütlenmeleri ele alışı, onun ortak eylem anlayışına dayanır" (1988:46). Bir ortak eylem, basitçe bireylerin edimlerinin genel toplamı değildir –ortak eylem kendine ait bir karaktere sahip olmaya başlar. Böylece, bir ortak eylem, eyleyenlerin ve eylemlerinin dışında veya eyleyenleri ve eylemleri zorlayıcı değildir; ortak eylemi, eyleyenler ve eylemleri oluşturur. Blumer'e göre ortak eylemin araştırılması sosyoloğun alanıdır.

Bu tartışmadan, ortak eylemin neredeyse tümüyle esnek olduğu kanısına ulaşılır –yani toplum, eyleyenlerin olmasını istedikleri herhangi bir şey olabilir. Bununla birlikte Blumer bu kadar ileri gitmeye hazır değildi. Ortak eylemin her defasında yenilenmesi gerektiğini ileri sürdü ancak, her ortak eylemin "iyice oturmuş ve yinelenen biçim"inin olduğunu kabul etti" (Blumer, 1969b:17). Sadece, çoğu ortak eylem, kalıp-

6 Wood ve Wardell (1983), Blumer'in bu görüşü benimsediğini fark ettikleri halde Mead'in "yapısallık dışı" bir yanlılığının olmadığını ileri sürerler. Ayrıca bkz. Joas (1981).



ERVING GOFFMAN

Kısa Yaşam Öyküsü

Erving Goffman 1982'de şöhretinin doruğundayken öldü. Sosyoloji kuramı içinde uzun zaman "kült" bir şahsiyet olmuştu. Bu statüsü, California, Berkeley'deki saygın sosyoloji bölümünde profesör olmasını ve daha sonra Ivy Ligi'nden Pennsylvania Üniversitesi'nde daimi profesörlük yapmasını sağladı. (G. W. H. Smith, 2007; P. Manning, 2005b).

1980'lerde merkezi önemde bir kuramcı olarak ortaya çıktı. Aslında, öldüğü yıl Amerikan Sosyoloji Derneği'nin başkanı seçilmişti ancak ilerleyen hastalığı nedeniyle başkanlık konuşmasını yapamadı. Goffman'ın başına buyruk durumunu göz önünde bulunduran Randall Collins, bu konuşmasıyla ilgili şöyle söyler: "Herkes onun Başkanlık konuşmasını nasıl yapacağını merak ediyordu: putkırıcı bir şöhreti olan Goffman'ın düz, geleneksel bir sunum yapması düşünülemezdi... daha çarpıcı bir ileti aldık: Goffman ölüyor, başkanlık konuşması iptal edildi. Bu durum, Goffmancı gereğine uygun bir dışarı çıkma biçimiydi" (1986b:112).

Goffman, Alberta, Kanada'da 11 Haziran 1922'de doğdu (S. Williams, 1986). Lisansüstü derecelerini Chicago Üniversitesi'nden aldı ve çoğu kez Chicago okulunun bir üyesi ve sembolik etkileşimci olarak düşünülür. Bununla birlikte, ölümünden kısa süre önce bir sembolik etkileşimci olup olmadığı sorulduğunda, bu etiketin, kendisini bu kategori içine koymasına imkan vermeyecek kadar muğlak olduğu şeklinde bir cevap verdi (Manning, 1992). Aslında, Goffman'ın eserini herhangi bir kategoriye sıkıştırmak zordur. Goffman, kendi kuramsal bakış açısını oluştururken birçok kaynaktan yararlandı ve kendine özgü bir yönelim oluşturdu.

lar içinde yinelenmez aynı zamanda Blumer bu tür eylemi, kültür ve toplumsal düzen gibi önceden kurulu bulunan anlamlar sistemlerinin yönlendirdiğini kabul etmek istiyordu.

Blumer, büyük-ölçekli yapıların olduğunu ve onların önemli olduğunu kabul eder görünür. Burada Blumer, bu tür yapıların çok önemli olduğunu kabul eden Mead'i (1934/1962) takip etti. Bununla birlikte, bu tür yapıların, sembolik etkileşimcilik içinde sınırlı bir rolü vardır. Bir kere, Blumer çok sıklıkla büyük-ölçekli yapıların, içinde toplumsal yaşantının, eylemin ve etkileşimin gerçekten önemli olan yönlerinin yer bulduğu "çerçeveler" olduğunu ileri sürdü (1962/1969:87). Büyük-ölçekli yapılar, insan eylemine koşullar ve sınırlılıklar getirir ancak onu belirlemez. Ona göre insanlar toplum gibi yapıların bağlamı içinde hareket etmek yerine durumlar içinde hareket ederler. Büyük-ölçekli yapılar, içinde bireylerin eylemde bulunduğu ve eyleyenlere eylemde bulunmalarına olanak veren sembollerin sabit dizisini temin eden durumları şekillendirmeleri açısından önemlidir.

Blumer, önceden kurulu bulunan bu tür kalıpları tartışırken bile "yönlendirilmemiş edimin alanlarının, tıpkı ortak eylemin önceden kurulu bulunan ve içtenlikle takip

Collins (1986b; Williams, 1986), Goffman'ın sembolik etkileşimcilikten daha fazla sosyal antropolojiyle bağlantısını kurar. Toronto Üniversitesi'nde bir lisans öğrencisi olan Goffman bir antropolog ile birlikte çalışmıştı ve Chicago'da "Sembolik Etkileşimciler ile değil W. Lloyd Warner [bir antropolog] ile önemli temasları vardı" (Collins, 1986b:109). Collins'e göre Goffman'ın ilk eserlerindeki alıntıların bir incelenişi, sosyal antropologlardan etkilendiğini ve sembolik etkileşimcilerin nadiren alıntılandığını, alıntıladığında ise bunların onun eleştirisiyle ilgili olduğunu gösterir. Bununla birlikte, Goffman, Chicago'da üretilen betimleyici araştırmalardan etkilendi ve kendi özgün bakış açısını üretmek için onların bakış açısını sosyal antropolojininkiyle bütünleştirdi. Bu nedenle bir sembolik etkileşimci, insanların kendi benlik-imgelerini nasıl oluşturduklarını ve müzakere ettiklerini incelerken Goffman, "toplumun... insanları" nasıl "kendilerinin belirli bir imgesini sunmaya zorladığı" ile ilgilenir "... çünkü toplum, birçok karmaşık rol arasında bizi her zaman bir ölçüde ileri geri zorlar ve aynı zamanda bizi sahte, tutarsız ve güvenilmez hale getirir" (Collins, 1986a:107).

Goffman, bakış açısının özgünlüğüne karşın sembolik etkileşimciler üzerinde güçlü bir etkiye sahipti. Buna ek olarak onun başka bir günlük yaşam sosyolojisi olan etnometodolojiyi şekillendirdiği ileri sürülebilecekti. Aslında Collins, Goffman'ı sadece etnometodolojinin oluşmasında değil, aynı zamanda konuşma çözümlemesinin oluşmasında da kilit bir şahsiyet olarak görür: "Günlük yaşamın yakın ampirik araştırmasına öncülük eden Goffman'dı ancak bunu ses kayıt cihazı ve görüntü kayıt cihazı yokken kendi çıplak gözleriyle yapmıştı (1986b:111). (Etnometodoloji ile konuşma çözümlemesi arasındaki ilişki hakkında bir tartışma için bkz. Bölüm 10). Birtakım önemli etnometodologlar (Sacks, Schegloff), Berkeley'de etnometodolojinin kurucusu olan Harold Garfinkel ile değil Goffman ile çalıştılar.

Sembolik etkileşimcilik, yapısalcılık ve etnometodoloji üzerindeki etkileri dikkate alındığında Goffman'ın kuramlarının uzun bir zaman etkili olmaları muhtemeldir.

edilen yönergelerinin kapsadığı alanlar gibi insanın grup yaşantısı içinde doğal, özgün ve yinelenir olduğuna" (1969b:18) hızlıca açıklık getirdi. Birçok yönlendirilmemiş alanın olmasının yanında yönlendirilmiş alanlarda bile ortak eylem, durmadan oluşturulmak ve yeniden oluşturulmak zorundadır. Bu oluşturma ve yeniden oluşturmada eyleyenlere gencl olarak kabul edilen anlamlar yol gösterir ancak eyleyenler bu anlamlar tarafından belirlenmezler. Eyleyenler, bu anlamları olduğu gibi kabul edebilirler fakat bu anlamları önemsiz bazen de önemli değişikliklere de uğratabilirler. Blumer'in ifadesiyle "Grup yaşamını oluşturan ve sürdüren kurallar değildir, kuralları oluşturan ve sürdüren grup yaşamındaki toplumsal süreçtir" (1969b:19).

Sheldon Stryker, Blumer'in mikro-süreç ile makro-yapılar arasındaki ilişkiyi ele alışından tatmin olmadı ve sembolik etkileşimciliğe yönelik daha tutkulu bütünleştirici bir amaç ileri sürdü: "Tatmin edici kuramsal bir çalışmanın, toplumsal yapı ile kişi arasında köprü kurması gerekir, kişi düzeyinden büyük-ölçekli toplumsal yapıya ve tekrar geriye hareket edebilmesi gerekir. ... Örgüt ve kişi düzeyleri arasında hareketi kolaylaştıran kavramsal bir çerçevenin var olması gerekir" (1980:53). (Perinbanayagam, sembolik etkileşimcilik için benzer bir rolü ifade eder: "diyalektik bir etkileşimciliğe yol

açan yapı *ve* anlamın, benlik *ve* ötekilerin, varlık ve ortaya çıkış diyalektiğinin varoluşu" [1985:xv].) Stryker, yönelimini Meadci sembolik etkileşimcilik içinde cisimleştirdi ancak sembolik etkileşimciliği, öncelikle rol kuramının kullanılmasıyla toplumsal düzeyi kapsayacak şekilde genişletmeye çalıştı.

> Bu yaklaşım türü Mead ile başlar ancak, toplumsal kişinin ve toplumsal yapının karşılıklı etkisini yeterince incelemek amacıyla rol kuramsal kavramlar ve ilkeler ortaya koymak için Mead'in ötesine geçer. Bu karşılıklı etki içinde bağlantı noktası etkileşimdir. Toplumsal yapı, meydana gelen etkileşimi sınırlandıran ve yönlendiren benlik kavrayışlarını, durum tanımlarını ve davranışsal fırsatları ve repertuarları kısıtlayacak şekilde toplumsal sürecin -birey eyleyenleri birleştiren süregiden etkileşim kalıpları- bağlamı içinde işlemektedir..
>
> (Sheldon Stryker, 1980:52)

Stryker, kendi yönelimini sekiz genel ilke açısından geliştirdi:

1. İnsan eylemi, adlandırılmış ve sınıflandırılmış bir dünyaya bağlıdır, bu dünya içinde adlar ve sınıflamaların eyleyenler için anlamı vardır. İnsanlar, dünyaya yönelik nasıl davranmalarının beklendiğini olduğu gibi dünyayı nasıl sınıflandırmaları gerektiğini, ötekilerle etkileşim içinde öğrenirler.
2. İnsanların öğrendikleri en önemli şeyler arasında toplumsal *konumları* isimlendiren sembollerin kullanımı vardır. Buradaki kritik nokta, Stryker'ın konumları yapısal açıdan kavradığıdır: "toplumsal yapının görece sabit, morfolojik bileşenleri" (Stryker, 1980:54). Stryker, rolleri toplumsal konumlara atfedilen ortak davranışsal beklentiler olarak kavramasıyla *rolle*re merkezi önem de verdi.
3. Stryker, öteki sembolik etkileşimciler gibi büyük toplumsal yapıları, örgütlü davranış kalıpları açısından kavramaya eğilim göstermesine karşın bu yapıların önemini de kabul etti. Buna ek olarak Stryker'ın tartışması, toplumsal yapıyı basitçe, içinde insanların eylemde bulundukları "çerçeve" olarak ele aldı. İnsanlar, bu yapılar içinde birbirini adlandırırlar yani birbirlerini, konumları işgal edenler olarak tanırlar. İnsanlar böyle yaparak her birinin yapması beklenen şey konusunda karşılıklı beklentilere yol açarlar.
4. Ayrıca, bu bağlam içinde eylemde bulunan insanlar sadece birbirlerini değil kendilerini de adlandırırlar; yani onlar kendilerini konumsal olarak isimlendirirler. Bu kendi kendini isimlendirmeler, benliğin parçası, kendilerine ait davranış bakımından içselleştirilmiş beklentiler olurlar.
5. İnsanlar, etkileşim halindeyken duruma, öteki katılanlara, kendilerine ve durumun belirli özelliklerine uygun adlar koyarak durum tanımı yaparlar. Böylece bu tanımları, eyleyenler kendi davranışlarına düzen vermek için kullanırlar.
6. Toplumsal davranış, toplumsal anlamlar tarafından kısıtlandığı halde bu anlamlar tarafından belirlenmez. Stryker'ın *rol oluşturma* fikrine güçlü bir inancı vardır. *İnsanlar basitçe, roller almak yerine kendi rolleri için etkin, yaratıcı bir yönelim benimserler.*

7. Toplumsal yapılar, rollerin ne derecede, sırf "alındığı"nı değil "oluşturulduğu"nu dasınırlandırmaya hizmet eder (D. Martin ve Wilson, 2005). Bazı yapılar, yaratıcılığa diğerlerinden daha fazla izin verir.
8. Rol oluşturmanın olanakları, çeşitli toplumsal değişimlere olanak sağlar. Değişimler toplumsal tanımlar içinde –isimler, semboller ve sınıflamalar içinde– ve etkileşimin olanakları içinde meydana gelir. Bu değişimlerin toplam etkisi, daha büyük toplumsal yapıdaki değişiklikler olabilir.

Stryker, daha yeterli bir sembolik etkileşimciliğe doğru yararlı bir başlangıç sunduğu halde eserinin bazı sınırlılıkları vardır. En dikkat çekeni, daha büyük toplumsal yapılarla ilgili çok az şey söylediğidir. Stryker eserinde bu büyük yapıları bütünleştirme gereksinimi gördü ancak "bu tür kaynaşmanın nasıl devam edeceğiyle ilgili tam anlamıyla bir gelişme kaydedilmesinin, mevcut eserin kapsamı dışında olduğunu" onayladı (1980:69). Stryker, sembolik etkileşimcilik içindeki büyük-ölçekli yapısal değişkenlerin gelecekte sınırlı rolünün olacağını düşündü. Nihai olarak, sınıf, statü ve iktidar gibi yapısal etmenleri, etkileşimi kısıtlayan değişkenler olarak birleştirmeyi umdu ancak, sembolik etkileşimciliğin bu yapısal değişkenler arasındaki ilişkileri incelemesini kabul etmeye yanaşmadı. Büyük olasılıkla bu tür bir konu, daha çok, büyük-çaplı toplumsal fenomenler üzerinde odaklanan kuramlara bırakıldı.

Benlik ve Erving Goffman'ın Eseri

Sembolik etkileşimcilere göre benlik müthiş önemi olan bir kavramdır (Bruder, 1998). Aslında Rock'a göre benlik, "etkileşimcilerin entelektüel şemalarının merkezini oluşturur. Tüm diğer sosyolojik süreçler ve olaylar, çözümleyici anlamlarını ve düzenlerini bu merkezden alarak bu merkez etrafında dönerler" (1979:102). Erving Goffman'ın eseri, benlik kuramlarına indirgenemeyeceği halde (Smith, 2011) sosyolojiye en önemli katkılarından birinin, onun benlik kuramı olduğu açıktır. Aşağıda Goffman'ın benlik kuramını, Goffman'ın daha genel kuramları olduğu kadar öteki sembolik etkileşimci benlik kuramlarının bağlamı içine yerleştirmekteyiz.

Benlik

Benlik kavramını, başlangıcındaki Meadci formülleştirilmesinin ötesinde anlamaya çabalarken ilk olarak Charles Horton Cooley'in geliştirdiği *ayna benlik* fikrini anlamamız gerekir (Franks ve Gecas, 1992). Cooley bu kavramı şöyle tanımladı:

> birinin benliğinin belirli bir zihinde nasıl göründüğüne ilişkin bir derece kesin hayal gücü —yani kendine malettiği herhangi bir fikir— ve bir kimsenin sahip olduğu benlik-düşüncesi türü, başka zihne atfedilen bu şeye yönelik tutum tarafından belirlenir... Böylece biz, hayal gücü içinde kendi görünüşümüz, tarzlarımız, amaçlarımız, davranışlarımız, karakterimiz, arkadaşlarımız ve benzerine ilişkin başkasının zihnindeki düşünceyi kavrarız ve onun tarafından etkileniriz.
>
> (Cooley, 1902/1964:169)

Ayna benlik fikri, üç bileşene ayrılabilir. Birincisi, başkalarına nasıl göründüğümüzü hayal ederiz. İkincisi, onların bu görünüm hakkındaki yargılarının ne olması gerekti-

ğini hayal ederiz. Üçüncüsü, ötekilerin yargılarını hayal etmemiz sonucunda gurur duyma ve küçük düşme gibi bazı benlik-düşünceleri geliştiririz.

Cooley'in ayna benlik kavramı ve Mead'in benlik kavramı, modern sembolik etkileşimci benlik kavrayışının gelişiminde önemliydi. Blumer'in *benlik* tanımı aşırı basittir: "Bu ifadeyle (benlik) ezoterik bir şey kastedilmez. Bu ifade ancak, bir insanın, kendisine ait eylemin nesnesi olabilmesi demektir... insan, kendisine yönelik eylem gerçekleştirir ve başkalarına yönelik eylemlerinde kendisini, kendi kendisine nasıl bir nesne ise ona göre yönlendirir" (1969b:12). Benlik bir şey değil bir süreçtir (Perinbanayagam, 1985). Blumer'in açıklık getirdiği gibi benlik, insanların dış uyarıcıya yönelik basitçe tepki vermelerinden çok eyleme geçmelerine olanak verir:

> Bu sürecin [yorum] iki farklı adımı vardır. Birincisi, eyleyen, eylemin yöneldiği şeyleri kendisine ifade eder; anlamı olan şeyleri kendisine göstermek zorundadır. ... Kendisiyle bu etkileşim, psikolojik öğelerin birbirini karşılıklı etkilemesinden başka bir şeydir; bu etkileşim, kendisiyle iletişim kurma sürecine dâhil olan kişinin bir durumudur. ... İkincisi, kendisiyle iletişim kurma süreci sayesinde yorum, anlamları ele almakla ilgili bir konu olabilir. Eyleyen, içinde bulunduğu durumun ve eyleminin doğrultusunun ışığı altında anlamları seçer, kontrol eder, erteler, yeniden gruplandırır ve dönüştürür.
>
> (Blumer, 1969b:5)

Yorumla ilgili bu betimleme, eylemi nasıl gerçekleştireceğini seçme sürecinde benliğin oynadığı rolün altını çizdiği halde Blumer, Cooley ve Mead'in ilk formülleştirmesinin çok ötesine geçmedi. Bununla birlikte, öteki çağdaş düşünürler ve araştırmacılar benlik kavramını daha da geliştirdiler.

Bununla birlikte, Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu* (*Presentation of Self in Everyday Life*) (1959) kitabında benliğin etkilenimci kavranışlarının önemli ölçüde ötesine geçer (Dowd, 1996; Schwalbe, 1993; Travers, 1992; Tseelon, 1992). Goffman'ın benlik kavrayışı, Mead'in fikirlerine, daha özel olarak kendiliğinden benlik olan "ben" ile benlik içindeki toplumsal kısıtlamalar olan "beni" arasındaki gerilimle ilgili tartışmasına çok şey borçludur. Bu gerilim, Goffman'ın "tümüyle insani olan benliklerimiz ile toplumsallaşmış benliklerimiz arasındaki çok önemli uyuşmazlık" (1959:56) dediği şeyde yansıma buldu. Bu gerilim, insanların bizden ne yapmamızı bekledikleri ile spontane olarak ne yapabileceğimiz arasında ortaya çıkar. Bizden beklenen şeyi yapmamıza yönelik istekle karşılaşırız; üstelik kararsız kalmamamız beklenir. Goffman'ın ifade ettiği gibi "İnişler ve çıkışlara maruz kalırız" (1959:56). İnsanlar, sabit bir benlik imgesi sürdürmek için toplumsal izleyicilerine yönelik performans sergilerler. Goffman, bu performansa ilginin bir sonucu olarak dramaturji veya toplumsal yaşantıyı, sahnede sergilenen drama performansının bir dizisi olarak kavrayan bir görüş üzerinde odaklandı.

Dramaturji Goffman'ın benlik düşüncesini dramaturjik yaklaşımı şekillendirdi. Goffman'a göre benlik:

> spesifik bir yeri olan organik bir şey değildir. ... Öyleyse benliği çözümlerken benliğin sahibinden, benlikle en fazla kazanacak veya en fazla kaybedecek kişiden uzaklaştırılırız çünkü o kişi ve bedeni adeta ortak çalışma ürünü olan bir şeyin bir

> süreliğine asılacağı askı gibidir. ... Benlikleri üretme ve sürdürmenin aracı, askının içinde bulunmaz.
>
> (Goffman, 1959:252–253)

Goffman, benliği eyleyenin bir mülkiyeti olarak değil eyleyen ve izleyici arasındaki dramatik etkileşimin ürünü olarak algıladı. Benlik, "sunumu yapılan sahnede... ortaya çıkan dramatik bir sonuçtur" (Goffman, 1959:253). Benlik, dramatik bir etkileşimin sonucu olduğu için performans sergileme esnasındaki aksamalar karşısında kırılgandır (Misztal, 2001). Goffman'ın dramaturjisi, bu tür aksamaların engellendiği veya üstesinden gelindiği süreçle ilgilenir. Goffman'ın tartışmasının çoğunluğu, dramaturjik olasılıklar üzerinde odaklanmasına karşın Goffman, çoğu performansın başarılı olduğunu ifade etti. Sonuç şudur; olağan durumlarda sıkı bir benlik, performans sergileyenlerle uyum içindedir ve bu benliğin performans sergileyenden ortaya çıktığı "görülür".

Goffman, insanların etkileşime girdiklerinde başkaları tarafından kabul edilecek olan belirli bir benlik sergilemek istediklerini varsaydı. Bununla birlikte, eyleyenler sözkonusu benliği sergilediklerinde bile izleyici olanların kendi performanslarını bozabileceklerinin farkındalardır. Bu nedenle eyleyenler, izleyiciler üzerinde, özellikle onların aksatıcı olabilecek öğeleri üzerinde denetim kurmanın gereklerini yerine getirirler. Eyleyenler, izleyicilere sundukları benlik biçiminin, izleyicilerin eyleyenleri, eyleyenlerin tanımlamalarını istedikleri gibi tanımlamaları için yeterince güçlü olacağını ümit ederler. Eyleyenler aynı zamanda bunun, izleyicilerin kendi istedikleri gibi gönüllü olarak eylemde bulunmalarına neden olacağını ümit ederler. Goffman, bu merkezi ilgiyi "izlenim yönetimi" olarak nitelendirir. İzlenim yönetimi, eyleyenlerin karşılaşması muhtemel belirli sorunlar karşısında belirli izlenimler sürdürmek için kullandıkları teknikleri ve bu sorunlarla başetmek için kullandıkları yöntemleri kapsar.

Goffman, bu teatral analojiyi takip ederek sahne önünden bahseder. Bu ön *cephe*, daha çok, performansın, performansı gözleyenlere çoğunlukla sabit ve genel biçimlerde durum tanımı yapacak şekilde işlev gören parçasıdır. Goffman, daha ileri giderek sahne önü içinde dekor ve kişisel cepheyi birbirinden ayırır. *Dekor*, eyleyenler, performans sergileyecekleri zaman normal olarak bulunması gereken fiziksel sahneye işaret eder. Eyleyenler, dekor olmaksızın çoğunlukla performansı sergileyemezler. Örneğin, bir cerrah genellikle bir ameliyathaneye, bir taksi sürücüsü taksi durağına ve bir buz patencisi buza gereksinim duyar. *Kişisel cephe*, izleyicilerin kendilerini performanslarla özdeşleştirdikleri anlatımsal donanımın öğelerinden oluşur. Örneğin, bir cerrahın tıbbi önlük giymesi, belirli araçlarının olması ve benzeri beklenir.

Goffman daha sonra kişisel cepheyi, görünüş ve tarz alt bölümlerine ayırır. *Görünüş*, performans sergileyenin toplumsal statüsünü söyler (örneğin cerrahın tıbbi önlüğü). *Tarz*, performans sergileyenin durum içinde hangi tür rolü oynama beklentisi içinde olduğunu söyler (örneğin, fiziksel üsluplara bağlılık, tutum). Sert tarz ve uysal tarz oldukça farklı performans türlerini belirtirler. Genel olarak görünüş ve tarzın birbiriyle uyumlu olmasını bekleriz.

Goffman, sistemin ön cephe ve başka yönlerine bir sembolik etkileşimci olarak yaklaştığı halde onların yapısal karakterini tartışmadı. Örneğin, ön cephelerin kurumsallaşma eğilimi gösterdiğini ve böylece belirli bir ön cepheye neyin gireceğiyle ilgili

"kolektif temsiller"in ortaya çıktığını ileri sürer. Eyleyenler, yerleşik roller aldıkları zaman çok sık olarak bu performanslar için daha önceden yerleşik hale gelmiş özel ön cepheler bulurlar. Goffman'a göre sonuç, ön cephelerin oluşturulmadığı, seçilme eğilimi gösterdiğidir. Bu fikir, çoğu sembolik etkileşimcinin bize vereceğinden çok daha fazla yapısal bir imgeyi ifade eder.

Böyle bir yapısal görüşe karşın Goffman'ın en ilginç anlayışı etkileşim alanında bulunur. İnsanlar, sahne-önü performanslarında genel olarak[7] kendilerinin idealleştirilmiş bir resmini sunmaya çabaladıkları için kaçınılmaz olarak performansları içinde bazı şeyleri gizlemeleri gerektiğini düşünürler. Birincisi, eyleyenler, geçmişteki yaşantılar içinde (örneğin, uyuşturucu bağımlılıkları) veya performanstan önce girişilen, performansları ile bağdaşmayan gizli hazların (örneğin, içki alışkanlığı) üzerini örtmek isteyebilirler. İkincisi, eyleyenler performansa hazırlanma aşamasında yapılan hataları olduğu kadar bu hataları düzeltmek için atılan adımları gizlemek isteyebilirler. Örneğin, bir taksi sürücüsü, yanlış yönde sürmeye başladığını saklamaya çabalayabilir. Üçüncüsü, eyleyenler, sadece son ürünleri göstermeyi ve onları üretmeye dâhil olan süreci gizlemeyi gerekli bulabilirler. Örneğin, hocalar bir derse hazırlanmak için birkaç saat harcayabilirler ancak malzemeyi her zaman biliyormuş gibi hareket etmek isteyebilirler. Dördüncüsü, eyleyenlerin, son ürünlerin imalatına dâhil olan "kirli iş"i izleyicilerden gizlemeleri gerekli olabilir. Kirli iş, "başka biçimlerde gerçekleştirilen fiziksel olarak temiz olmayan, yarı-yasal, acımasız ve onur kırıcı" etkinlikleri içerebilir (Goffman, 1959:44). Beşincisi, eyleyenler belirli bir performans sergilerken diğer standartları geçiştirirler. Son olarak, eyleyenler muhtemelen herhangi bir hakaret, onur kırılması veya yapılan muameleyi saklamayı gerekli görebilirler, böylece performans devam edebilir. Eyleyenlerin genellikle tüm bu gerçekleri izleyicilerden saklamalarında çıkarları vardır.

Sahne önü açısından dramaturjinin başka bir boyutu şudur; eyleyenler kendilerinin izleyicilere gerçekte olduğundan daha yakın oldukları izlenimini vermeye çalışırlar. Örneğin, eyleyenler, o an giriştikleri performansın tek performansları olduğu veya en azından onların en önemli performansları olduğu izlenimini geliştirmeye çalışabilirler. Eyleyenlerin, bunu yapmak için izleyicilerin, performansın yanlışlığını görmeyecek kadar performansın dışında olduklarından emin olmları gerekir. Goffman, yanlışlık görülse bile izleyicilerin, eyleyenin idealleşmiş imgesine zarar gelmeyecek şekilde kendi kendilerine bu yanlışlığın üstesinden gelmeye çabalayabileceklerini ileri sürdü. Bu durum, performansların etkileşimsel karakterini ortaya çıkarır. Başarılı bir performans, tüm tarafların katılımına bağlıdır. Bu tür izlenim yönetiminin başka bir örneği, eyleyenin, izleyiciyle ilişkisinde olduğu kadar bu performansta eşsiz bir şeyin olduğu fikrini aksettirme çabasıdır. İzleyiciler de eşsiz bir performansın alıcıları olduklarını hissetmek isterler.

Eyleyenler, herhangi bir performansın tüm parçalarının birbiriyle kaynaştığından emin olmaya gayret ederler. Bazı durumlarda tek bir uygunsuz hal, bir performansı aksatabilir. Bununla birlikte, performanslar gereken tutarlılık derecesi açısından farklılık gösterirler. Dini bir ortamda bir papazın dil sürçmesi, korkunç bir şekilde aksatıcı olabilir ancak bir taksi sürücüsü yanlış bir dönüş yapsa bu genel performansı büyük olasılıkla önemli ölçüde aksatmaz.

7 Ancak her zaman değil –benliği sunmanın bir biçimi olarak kendi kendini alaya alma konusunda bkz. Ungar (1984).

Performans sergileyenlerin kullandığı diğer bir teknik, *gizemlileştirme*dir. Eyleyenler, çoğunlukla kendileri ile izleyiciler arasındaki teması kısıtlama yoluyla performanslara gizemli bir hava verme eğilimi gösterirler. Eyleyenler kendileri ile izleyiciler arasında "toplumsal mesafe" oluşturarak izleyicide bir huşu duygusu yaratmaya gayret gösterirler. Bu ise izleyicinin, performansı sorgulamasını engeller. Yine, Goffman, izleyicilerin bu sürece dâhil olduklarını ve çoğunlukla performans sergileyen ile mesafelerini koruma yoluyla performansın güvenilirliğini sürdürmeye çabaladıklarını belirtir.

Bu durum bizi Goffman'ın takımlara yönelik ilgisine götürür. Bir sembolik etkileşimci olan Goffman'a göre birey eyleyenler üzerinde odaklanma, etkileşimle ilgili önemli olguların anlaşılmasını zorlaştırdı. Bu nedenle Goffman'ın temel çözümleme birimi, birey değil takımdı. Bir *takım*, tek bir rutini sahnelemede işbirliği yapan bireyler dizisidir. Bu yüzden performans sergileyen ile izleyiciler arasındaki ilişkiye dair yukarıdaki tartışma gerçekten takımlar hakkındadır.[8] Her üye, ötekilere bağımlıdır çünkü hepsi performansı aksatabilir ve hepsi bir edime katkı yaptıklarının farkındadır. Goffman, bir takımın bir tür "gizli topluluk" olduğu sonucuna ulaşır.

Goffman, aynı zamanda, ön cephede bastırılan gerçeklerin veya çeşitli türlerden informal eylemlerin, ortaya çıkabilecekleri *sahne arkası*nı ele alır. Bir sahne arkası çoğunlukla sahne önüne bitişiktir ancak aynı zamanda ondan ayrıdır. Performans sergileyenler, ön cephedeki izleyiciler arasından herhangi bir kimsenin arka cephede görünmesini hiçbir şekilde beklemezler. Üstelik bundan emin olmak için çeşitli türlerde izlenim yönetimine girişirler. Bir performans, eyleyenlerin, izleyicilerin sahne arkasına girmelerini önleyemedikleri zaman zorlaşır. Bunların dışında kalan, ön cephe veya arka cephe olmayan, üçüncü bir alan olan *dışarı* da vardır.

Hiçbir bölge, *her zaman* bu üç alandan biri değildir. Belirli bir bölgede farklı zamanlarda üç alanın tümü bulunabilir. Bir profesörün odası, bir öğrenci ziyaret ettiğinde sahne önüdür, öğrenci ayrıldığında sahne arkasıdır ve profesör üniversitenin bir basketbol oyunundayken dışarıdır.

İzlenim Yönetemi Genel olarak *izlenim yönetimi* (P. Manning, 2005c), olay çıkarma gibi isteyerek yapılan eylemlerin yanısıra istenmeden yapılan jestler, münasebetsiz girişler ve gaflar gibi bir dizi beklenmeyen eyleme karşı korunmaya yöneliktir. Goffman bu tür sorunların üstesinden gelmenin çeşitli yöntemleriyle ilgilenir. Birincisi, örneğin grup içi bağlılığı geliştirerek, takım üyelerinin izleyiciler ile özdeşleşmesini önleyerek ve izleyicileri performans sergileyenler hakkında çok bilgili olmayacakları şekilde periyodik olarak değiştirerek dramaturjik bağlılığı üretmeyi amaçlayan eylemleri içeren bir dizi yöntem vardır. İkincisi, Goffman, bir kişinin dil sürçmelerinden kaçınmak için soğukkanlı olması, kendi kendini denetlemesi ve performansının yüz ifadesi ve ses tonunu yönetmesi gibi dramaturjik disiplinin çeşitli biçimlerini öne sürmektedir. Üçüncüsü, Goffman, bir performansın nasıl olacağını önceden belirleme, acil durumları planlama, sadık takım arkadaşları seçme, iyi izleyiciler seçme, ihtilafın daha az muhtemel olduğu küçük takımlara katılma, kendini yalnızca kısa sürelerle

8 Performans sergileyen ve izleyiciler, tek takım türüdür ancak Goffman aynı zamanda performans sergileyenlerden bir grup olarak ve izleyicilerden başka bir grup olarak da bahsetti. İlginç bir şekilde Goffman aynı zamanda bir takımın tek bir birey olabileceğini ileri sürdü. Bir bireyin, kendisinin izleyicisi olduğu –bir izleyicinin mevcut olduğunu hayal edebilmesi– şeklindeki düşünce, Goffman'ın klasik sembolik etkileşimciliği takip eden mantığına dayanır.

gösterme, izleyicilerin özel enformasyona ulaşmasını engelleme, önceden tahmin edilemeyen olayları engellemek için bütün gündemi belirleme gibi dramaturjik açıdan tedbirli olmaya ilişkin çeşitli tipler saptar.

Eyleyen veya eyleyenler takımı tarafından gerçekleştirilen başarılı izlenim yönetiminde izleyicilerin de payı vardır. İzleyiciler sıklıkla gösteriye büyük ilgi ve dikkat vererek duygusal taşkınlıklardan kaçınma, dil sürçmelerini önemsememe ve acemi performans sergileyeni özel olarak dikkate almama yoluyla gösteriyi koruyacak şekilde hareket ederler.

Manning, sadece benliğin merkeziliğine değil, aynı zamanda bu esere Goffman'ın insanlar hakkındaki *kinik* görüşüne de dikkat çeker.

> *Benliğin Sunumu*'nun genel anlamı, insanların bireysel olarak veya gruplar içinde başkalarını kinik bir göz ardı etme vasıtasıyla kendi amaçlarını kovaladıkları bir dünyaya yöneliktir. ... Buradaki görüş, manipülatif ve kinik bir benliği saklamayı maskeleyen bir dizi performans olarak birey hakkındadır.
>
> (P. Manning, 1992:44)

Manning, Goffman'ın düşüncesinin bu yönünü betimlemek için "iki benlik tezi"ni ortaya koyar; yani insanların hem bir performans benlikleri hem de gizli, kinik bir benlikleri vardır.

Rol Mesafesi Goffman (1961), bir bireyin verili bir rolü benimseme derecesiyle ilgilenir. Goffman'a göre çok sayıda rol nedeniyle çok az insan, belirli bir role kendisini tümüyle verir. *Rol mesafesi*, bireylerin kendilerini içinde bulundukları rollerden ne derece ayırdıklarıyla ilgilenir. Örneğin, yaşı büyük çocuklar, atlıkarıncaya bindikleri takdirde böyle bir deneyimden hoşlanmayacak kadar büyük olduklarının farkına varmaları olasıdır. Bu hisle başa çıkmanın bir biçimi, atlı karınca üzerindeyken görünürde tehlikeli eylemler gerçekleştirirken rolü dikkatsiz, bezgin bir şekilde yapma yoluyla rolle arasındaki mesafeyi göstermektir. Yaşı büyük çocuklar bu tür eylemleri gerçekleştirirken bu eylemlere yaşı küçük çocukların yakıştığı kadar yakışmadıklarına veya yakıştıklarında bunun nedeninin yaptıkları özel şeyler olduğuna dair gerçekten de izleyicilere açıklama yapmaktadırlar.

Goffman'ın kilit anlayışlarından biri, rol mesafesinin, bir kimsenin toplumsal statüsünün bir işlevi olduğudur. Yüksek statülü insanlar sıklıkla rol mesafesini, alt statülü konumlardaki insanlardan farklı nedenlerle ortaya koyarlar. Örneğin, yüksek statülü bir cerrah, rol mesafesini ameliyat odasında ameliyat yapan takımın gerilimini rahatlatmak için ortaya koyabilir. Alt statülü konumlardaki insanlar, rol mesafesini teşhir ederken çoğunlukla daha fazla savunmacılık ortaya koyarlar. Örneğin, tuvaletleri temizleyen insanlar bunu bezgin ve ilgisiz bir tarzda yapabilirler. Bu insanlar, izleyicilerine bu tür işlere göre fazla iyi olduklarını söylemeye çalışıyor olabilirler.

Damga Goffman (1963), bir kişinin ne olması gerektiği yani yani "*varsayılan toplumsal kimlik*" ile bir kişinin gerçekte ne olduğu yani "*gerçek toplumsal kimlik*" arasındaki açıklıkla ilgilenir. Bu iki kimliği arasında açıklık olan herhangi bir kişi damgalanır. *Damga*, damgalanan insanlar ve normal olanlar arasındaki dramaturjik etkileşim üzerinde odaklanır. Bu etkileşimin doğası, bir bireyin iki damga tipinin

hangisine sahip olduğuna bağlıdır. *Küçük düşürücü* damga örneğinde eyleyen, farklılıkların izleyici üyeler tarafından bilindiğini veya onlar için aşikar olduğunu varsayar (örneğin yarı felçli biri veya bir bacağını kaybetmiş biri). *Küçük düşürebilir* bir damga, farklılıkların izleyici kişiler tarafından bilinmediği ve onlar tarafından kavranmadığı bir damgadır (örneğin, kolostomi ameliyatı olan biri veya heteroseksüel bilinen bir homoseksüel). Küçük düşürücü bir damgası olan biri için temel dramaturjik sorun, insanların sorunu bilmeleri durumunun ürettiği gerilimi yönetmektir. Küçük düşürebilir damgası olan biri için dramaturjik sorun, enformasyonu yönetmektir, böylece izleyicilerin sorundan haberleri olmaz (Evsizlerin damga ile nasıl baş ettikleriyle ilgili bir tartışma için bkz. Anderson, Snow ve Cress, 1994)

Goffman'ın *Damga* hakkındaki metninin çoğu, bariz, genellikle acayip damgaları olan insanlara ayrılmıştır (örneğin burnun kaybedilmesi). Bununla birlikte, okur, kitapta ilerledikçe Goffman'ın yaşantımızın bir zamanında bir yerlerde hepimizin damgalandığını gerçekten de söylediğini farkeder. Goffman'ın örnekleri, büyük çoğunluğu Hıristiyan olan topluluk içinden "geçen" Yahudi, normal ağırlıkta olan insanların grubundaki şişman kişi, geçmişi hakkında yalan söyleyen ve izleyicilerin bu aldatmacayı öğrenmediğinden sürekli olarak emin olması gereken bir bireydir.

Çerçeve Çözümlemesi *Çerçeve Çözümlemesi* (1974) içinde Goffman, kendisinin klasik sembolik etkileşimci köklerinden uzaklaşıp toplumsal yaşamın küçük-ölçekli yapılarını araştırmaya yöneldi (çerçeveler fikrini kullanan bir araştırma için bkz. McLean, 1998). Goffman, insanların, W. I. Thomas'ın kastettiği anlamda durumları tanımladıklarını hâlâ kabul etmesine karşın bu tanımların artık daha az önemli olduğunu düşündü: "Durumları gerçek olarak tanımlamanın kesinlikle sonuçları vardır ancak, bunlar, gelişim sürecindeki olaylara çok az katkıda bulunabilir" (Goffman, 1974:1). Üstelik insanlar durumları tanımladıklarında bile genelde bu tanımları kendileri oluşturmazlar. Eylem; etkin, yaratıcı ve müzakere süreci aracılığıyla tanımlandığından çok kurallara mekanik bağlılık aracılığıyla tanımlanır. Goffman amacını şöyle belirtir: "olaylara anlam kazandırmak için toplumumuzda mevcut olan temel anlama çerçevelerini yalıtmak ve bu referans çerçevelerinin maruz kaldığı özel kırılganlıkları çözümlemek" (1974:10).

Goffman, günlük durumları görünmez bir şekilde yöneten yapıları bulmak için bu durumların ötesine ve arkasına bakar. Bu yapılar, "bireylerin, kendi yaşam mekânları ve genel olarak yaşam dünyaları içindeki olayları 'bir yere yerleştirme, algılama, teşhis etme ve nitelendirme'lerine olanak veren 'yorumlama şemaları'dır [Chambliss, 2005]. Çerçeveler, olayları veya hadiseleri anlamlı kılma yoluyla deneyimi düzenleme ve bireysel veya kolektif eylemi yönlendirme işlevi görür" (Snow, 1986:464). Çerçeveler, deneyimlerimizi tanımlayan düzenlemelerin ilkeleridir. Çerçeveler, toplumsal dünyada görmekte olduğumuz varsayımlardır. Çerçeveler olmaksızın dünyamız, birtakım kaotik bireyler ve ilişkisiz olaylar ve olgulardan çok fazlası olmazdı. Gonos, çerçevelerin başka yapısal özelliklerini açıkladı:

> Goffman'ın çerçevelenmiş özel etkinlikleri çözümlemelerinden çerçevelerin belirli ilkesel özelliklerini çıkarsayabiliriz. Bir çerçeve, kısa bir zaman süreci içinde bir araya getirilmiş öğelerin zayıf, bir ölçüde gelişigüzel bir karışımı olarak kavranmaz. Bundan ziyade belli bir düzenleme ve sabit ilişkileri olan bir dizi temel bileşenden oluşur. Bu

> bileşenler, bir durumun öğeleri gibi oradan buradan toplanmazlar fakat bir sistem olarak sürekli bir arada bulunurlar. Standart bileşenler uyum içindedir ve tamdır. ... Diğer daha az önemli öğeler herhangi bir ampirik durumda bulunurlar ve bazı özellikleri bütüne katkı sağlar. ... Tüm bu noktalarda, çerçeveler kavrayış açısından "yapılar"a çok yakındır."
>
> (Gonos, 1977:860)

Gonos'a göre çerçeveler büyük ölçüde etkileşimi sabitleştiren kurallar veya yasalardır. Kurallar çoğunlukla bilinç dışıdır ve normalde müzakere edilebilir değildir. Gonos'un saptadığı kurallar, "göstergelerin nasıl 'yorumlanacağını', dışsal göstergelerin 'benlikler'le nasıl ilişkilendirileceğini ve etkinliğe hangi 'deneyim'in eşlik edeceğini tanımlayan kurallardır" (1980:160). Gonos, şu sonuca varır; "Böylece Goffman'ın sorunsalı, aslında 'günlük yaşam'ın gözlenebilir etkileşiminin değil bu etkileşimin ebedi yapısının ve ideolojisinin, durumların değil durumların çerçevelerinin araştırılmasını teşvik eder" (1980:160).

Özellikle daha geniş kültür içinde önceden varolan yapıların çerçeveleri kabul edilebilir ancak, bu aynı zamanda eyleyenlerin çerçevelerle ilişkilerinde yorumlayıcı, yapılandırıcı (P. Berger ve Luckmann, 1967; Swatos, 2007) çalışmaya gereksinim duydukları durumdur. Eyleyenlerin, diğerleri arasında hangi çerçevenin belli bir durumda kullanılacağına karar vermeleri gerekir. Çerçevelerin kendileri, gereksinim ortaya çıktıkça eyleyenler tarafından dönüştürülebilir. Ayrıca, çerçeveler durağan kalmaktansa zaman içinde değişebilir. Bu değişim özellikle, geçerliliğini kaybetmemiş çerçevelerle rekabet eden veya sahip oldukları farklı çerçevelerle birlikte onların yerine geçen başarılı toplumsal hareketler ortaya çıktığında meydana gelir.

Snow'a (2007) göre çerçeveler, yorumlayıcı çalışmada üç işlev yerine getirirler. Birincisi, çerçeveler neyin ilgili ya da ilgisiz olduğunun, neyin "çerçeve içi"nde ya da neyin "çerçeve dışı"nda olduğunun altını çizerek çevremiz üzerinde dikkati *yoğunlaştırırlar*. İkincisi, çeşitli altı çizilen öğelerin bağlantısını kurarak *eklemlenme mekanizmaları* olarak hareket ederler, böylece onlarla ilgili bir "hikaye" anlatılır, böylece diğerleri değil de bir dizi anlam iletilir. Üçüncüsü, bazı şeylerin öteki şeylerle ilişkili görülme biçimini yeniden oluşturma yoluyla *dönüştürücü işlev* görürler. Snow (2007) şu sonuca vardı; "onlar [çerçeveler] yorumlama için o derece temeldir ki mümkün olsa bile az sayıda söz, çerçevelenme biçimlerinin dışında anlamlı bir şekilde anlaşılabilirdi."

Philip Manning (1992:119), aynı olaylar dizisine uygulanan farklı çerçevelerin, aynı olaylara çok farklı anlamlar vermeye nasıl hizmet ettiğiyle ilgili şu örnekleri verir (1992:119). Örneğin iki kol saatini cebine koyan ve ödeme yapmadan mağazadan ayrılan kadının bu görünümüne ne demeliyiz? Mağaza güvenlik görevlisinin çerçevesinden bakıldığında bu açık bir mağaza soyma durumu olarak görünür. Bununla birlikte, yasal çerçeve, kadının avukatının bunu, kızına hediye almak için çarşıya çıkan dalgın bir kadının edimi olarak görmesine imkan verir. Başka bir örnek verirsek, tıbbi çerçeve tarafından bir kadın, jinekoloğunun eylemlerini bir biçimde görmeye yönlendirilebilir fakat o kadın, cinsellik ve cinsel taciz çerçevesini kullanırsa aynı eylemleri çok farklı bir biçimde görebilir.

Manning'e göre Çerçeve Çözümlemesi'nde açık olan ve Goffman'ın önceki

eserlerinde belirtisi olan başka bir değişim, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*'nun merkezindeki kinik yaşam görüşünden uzaklaşmadır. Aslında, *Çerçeve Çözümlemesi*'nin ilk sayfasında Goffman şöyle der; "Tüm dünya bir sahne değildir –kuşkusuz tümüyle tiyatro da sahne değildir" (1974:1).Goffman, günlük yaşamın bir metaforu olarak tiyatronun sınırlılıklarını açıkça görmüştür. Bu metafor, bazı açılardan hâlâ yararlı olduğu halde yaşamın bazı yönlerini aydınlattığı gibi diğer yönlerini gizler. Gizlenen şeylerden biri, günlük yaşamda ritüelin önemidir. Manning günlük yaşamda ritüelin oynadığı rollerden birini şöyle betimler:

> Goffman'a göre ritüel esastır çünkü temel ilişkilere güven duymamızı sürdürür. Ritüel, ötekilere, toplumsal yapı içindeki konumumuzun meşruluğunu tasdik etme fırsatları sağlarken bizi de aynı şeyi yapmak zorunda bırakır. Ritüel, çoğunlukla, toplumsal olarak alttakilerin kendilerinden üstte olanların daha yüksek konumlarını tasdik ettikleri bir yerleştirme mekanizmasıdır. Bir toplumda ritüelin derecesi, o toplumun yapısının meşruluğunu yansıtır çünkü bireylere verilen ritüel saygı aynı zamanda bireylerin işgal etikleri rollere saygının bir göstergesidir.
>
> (P. Manning, 1992:133)

Daha genel olarak, bu ritüellerin günlük yaşamda genellikle dünyada düzen ve dayanışmayı sağlamanın aracı olan kilit mekanizmalardan biri olduğunu söyleyebiliriz.

Goffman'ın ritüellere ilgisi kendisini Emile Durkheim'ın sonraki eserlerine özellikle *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*'ne (*The Elementary Forms of Religious Life*) (1912/1915) yaklaştırdı. Daha genel olarak Goffman, Durkheim'ın toplumsal olgular anlayışıyla uyum içinde kurallar üzerinde odaklanmaya ve onları, toplumsal davranış üzerindeki dışsal kısıtlamalar olarak görmeye başladı. Bununla birlikte, kurallar, davranışın yalnızca kısmi, belirsiz kılavuzlarıdır. Dahası, insanlar kısıtlanırken bu kısıtlamalar bireylerin çeşitlilik göstermelerinin, hatta bu kuralları bireylerin hayallere dayalı olarak kullanmalarının olanaklarını saf dışı bırakmaz. Philip Manning'in belirttiği gibi, "Goffman çoğunlukla, kuralların öncelikli kısıtlamalar olduğunu varsaydı. ... Bununla birlikte Goffman ara sıra, kuralların davranışı yöneten kısıtlamalar olduğu şeklindeki Durkheimci fikrin sınırlılıklarını vurguladı ve eylemlerimizi sınırlandırmayı amaçlayan kuralları sıkça göz ardı veya istismar ettiğimizi vurguladı" (1992:158). Aslında, modern düşünceyle uyumlu olarak Goffman açısından kurallar, insanların toplumsal etkileşim içinde kullandıkları hem kısıtlamalar hem de kaynaklar olabilir.

Duygular Sosyolojisi

1970'lerden beri duygular sosyolojisi, sosyoloji ve sosyoloji kuramı içinde başlıca bir alan haline gelmiştir (Kemper, 1990; Turner and Stets, 2005). Bu alan, kültür sosyologları, evrimci sosyologlar, yapısalcı kuramcılar ve alışveriş kuramı, konuşma çözümlemesi ve sembolik etkileşimcilik kadar çeşitli geleneklerdeki mikrososyolojik kuramcılardan gelen katkıları içerir. Aslında Turner ve Stets (2005), duyguları araştırmanın, çağdaş mikrososyolojinin ön planında olduğunu iddia ederler.

Duygu Nedir?

Duygu sosyolojisinin kurucu şahsiyetlerinden biri olan Arlie Hochschild (1983/2003), son yüzyılda başlıca iki duygu modelinin olduğunu ileri sürer. Organizmal model,

Charles Darwin, William James ve Sigmund Freud'un eserlerinde örneklendirilmiştir. Bu model, duyguyu büyük ölçüde biyolojik olarak ele alır ve bazı duyguların evrensel olarak paylaşıldığını ileri sürer. Örneğin Turner ve Stets (2005), duygularla ilgili yazını incelemelerinde korku, kızgınlık, mutluluk ve çılgınlığı evrensel düzeyde öncelikli duygular olarak saptarlar. Organizmal modelde duyguya, içgüdü yol gösterir ve duygunun temel karakteri, toplumsal etmenler tarafından şekillendirilmeden varlığını sürdürür. Örneğin mutluluk, içinde mutluluğun dışa vurulduğu kültürden veya toplumsal bağlamdan bağımsızdır. Bu durum, başka bir varsayımla özel olarak duygunun edilgen olduğu varsayımıyla ilişkilidir. Duygu, duyguları yaşayan insanlar tarafından yönetilemez veya kararlaştırılamaz.

John Dewey, Hans Gerth ve C. Wright Mills, Erving Goffman'ın eserlerinde etkileşimsel model örneklendirilir. Hochschild'ın ifade ettiği gibi, etkileşimciler, bazı duygu bileşenlerinin biyolojik olduğunu iddia ediyor görünseler de "toplumsal etmenlerin, sadece önce ve sonra değil duygu deneyimi esnasında da etkileşimsel olarak devreye girdikleri"ni ileri sürerler (1983/2003:221). Bunun anlamı şudur; insanlar, duygulara edilgen olarak cevap vermezler, dışavurulduğu biçimiyle duyguyla ekin olarak yakın ilişkiye geçerler. Bu da duygunun deneyiminin ve dışavurumunun, kültürel kurallara ve toplumsal bağlama göre değiştiği şeklindeki fikri içerir.

Açıkça duyguyla ilgili sembolik etkileşimci çalışmalar, Hochschild'ın etkileşimsel modelinin özelliklerini paylaşırlar. İlk sembolik etkileşimcilerden birçoğu, en azından bir dereceye kadar duygulara değindi. Örneğin Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*'un bazı pasajlarını duygu ile semboller arasındaki ilişkiye ayırır. En sesli jestlerin, duygusal bir karaktere sahip olduklarını belirtir. Bununla birlikte, sembollerin tersine sesli jestlerin duygusal bileşeni, başkalarında ortaya çıkardığı aynı tepkileri bizde ortaya çıkarmaz. İnsanlar, başkalarına kızgınlıklarını dışavurumlarında başka insanların bu kızgınlıkla ilgili deneyimlerini hissetmezler. Bunların ışığında Mead, insanın dışavurumlarının, başkalarında aynı duygusal deneyimin ortaya çıkması için amaçlanan bazı türleri olduğunu ileri sürer. Örneğin şiir, hem şairde hem de o şairi izleyen kitlede aynı duygusal tepkiyi uyandırmak amacıyla semboller kullanır. Charles Cooley'in ayna benlik kuramı da duygusal bir bileşeni içerir. Cooley'in benlik gelişimiyle ilgili kuramının, üç aşamayı kapsadığını anımsayalım (bkz. Goffman başlığı altındaki önceki tartışma). Üçüncü aşamada bir kişi, başkalarının kendisini belirli bir biçimde gördüklerini kavradıktan sonra bir benlik fikri, daha özel olarak bir gurur veya utanma duygusu geliştirir. Goffman (1967), insanların, başarısız edimlere eşlik eden utanma duygularından kaçınmak için benlik sunumuna giriştiklerini ileri sürerken bu soruna değinmiştir.

Bu ilk kuramlarda yine de duygu, toplumsal etkileşim için sembol ve dil alışverişinden daha az önemli olarak görülür. Bu anlamda sembolik etkileşimcilik, bir bilişsel yanlılık sergilemiş ve sembol kullanmanın ve düşüncenin (sembol kullanmanın içselleştirilmesi), benliği ve toplumsal gerçekliği şekillendirmede oynadığı rolü önemle vurgulamıştır. Aşağıda duygular sosyolojisinin gelişiminin merkezinde bulunan iki kuramcı üzerinde odaklanıyoruz: Thomas Scheff ve Arlie Hochschild. Her iki kuramcı da duygunun, toplumsal etkileşim ve daha genel olarak toplumsal örgütlenme açısından merkezi olduğunu düşünür.

Utanç: Toplumsal Duygu

Thomas Scheff (2003), özel olarak devingen bir duygu kuramı yaratmak için Charles Cooley, Erving Goffman ve psikanaliz kuramcısı Helen Lewis'in eserlerini birleştirir. Scheff, spesifik duyguların doğasını kuramlaştırmanın önemli olduğunu ileri sürer. Burada farklı duyguların, toplumsal etkileşime farklı biçimlerde girdiklerine işaret edilir. Scheff, gurur özel olarak ise utanç duyguları üzerinde odaklanmıştır çünkü bunların, toplumsal etkileşimin anlaşılması için en önemli duygular olduklarını söyler.

Aslında bir yazısında Scheff, utancı, "ilk toplumsal duygu" olarak adlandırır (2003:39).[9] Bu, tümüyle toplumsal olan duygular ile bireysel ve biyolojik etmenlerin açıklayabileceği duygular arasında bir ayrıma işaret eder. Örneğin, korku, öncelikle toplumsal değildir çünkü bedene yönelik bir tehdide işaret eder (2003:256). Bu nedenle korku, diğer insanlar hesaba katılmadan yaşanabilir. Diğer taraftan utanç, her zaman diğer kişilerin aldırmadığı yargılara dayanır ve bu nedenle toplumsal bir duygudur. Scheff, utancı şöyle tanımlar:

> Utanç ile çok sayıda akrabayı ve başkasını içeren duyguların büyük bir ailesini kastediyorum; bunların en dikkat çekenleri sıkılma, küçük düşme ve başarısızlık veya yetersizlik hisleri veya reddedilmeye yönelik tepkileri içeren utangaçlık gibi ilişkili hislerdir. Bu akrabaları birleştiren şey, toplumsal bağa tehdit hissini içermeleridir.
>
> (2000:96-97)

Alıntının gösterdiği gibi utanç, toplumsal bağa aracılık ettiği için önemlidir. Daha özel olarak Scheff, utancın bunu üç yapma biçimini betimler. Birincisi, utanç, insanları sadece anlamaya değil aynı zamanda toplumsal ihlalleri hissetmeye zorlayan "ahlaki denge çarkı" olarak işlev görür (2003:254). İkincisi, utanç çoğunlukla ilişki sorunlu iken ortaya çıkar, bu nedenle toplumsal bağı onarmaya yönelik bir gereksinime işaret eder. Üçüncüsü, diğer duyguların dışavurumunu düzenler. Eğer sevgi, korku ve kızgınlık gibi duyguların utanç duygusuna yol açacağı beklentisi içinde olursak bu duyguları dışavurmamız çok muhtemel olmaz.

Scheff'in kuramının gücü, mikrotoplumsal alışverişin giriftliğini dikkate almasıdır. Mead gibi Scheff de insanların sürekli bir öz değerlendirme –Ben ve Beni'nin bakış açıları arasında ileri geri hareket etmek– durumunda olduklarını varsayar. Scheff bu kavramı, Amerikalı pragmatist Charles Sanders Peirce'in eserlerinden yararlanarak geliştirir. Scheff (1997), etkileşim halindeyken anlık bir temelde hem sembolik hem de duygusal açıdan öteki insanların içsel deneyimlerini hayal etme ile öteki insanların dışsal davranışlarını gözleme arasında gidip geldiğimizi ileri sürer. Bu süreçte, duruma uymayı da gerektiren kişilerarası anlamaya yaklaşmak mümkündür. İnsanlar, birbirlerinin bilişsel ve duygusal durumlarına uyum sağlarlar. Uyum sağlamayı başarma, toplumsal bağı güvenceye almanın bir yoludur. İnsanlar ne kadar çok birbirlerini anladıkları gibi hissederlerse toplumsal bağ o kadar sıkı olur. Uyum sağlama ve toplumsal bağın tartışılması önemlidir çünkü Scheff'in mikrososyolojik duygu kuramının makrososyolojik sorunlarla bağlantısını kurar. Scheff toplumsal bağın doğasını anladığı-

9 Scheff bu iddiada yalnız değildir. Belirtildiği gibi Cooley ve Goffman, utancı, merkezi bir toplumsal duygu olarak ele alırlar. "Etkilenme kuramı" (Sedgwick and Frank, 1995; bkz. Bölüm 17) olarak adlandırılan toplum kuramının ortaya çıkmakta olan bir alanı için ilham kaynaklarından biri olan psikolog Sylvan Tomkins de utancı en önemli duygulardan biri olarak saptar.

mızda toplumların çok geniş ölçüde nasıl bir arada tutulduğunu da anlamaya başlayabileceğimizi ileri sürer. Başka bir ifadeyle, Emile Durkheim geleneğinde duygunun araştırılması, toplumu bir arada tutan tutkalın araştırılmasıdır.

Gurur ve utanç duyguları, uyum sağlama süreciyle yakından ilişkilidir. İnsanlar, toplumsal etkileşimde sadece öznelerarası anlamaya çabalamazlar aynı zamanda bu anlama, gurur ve utanç duygularıyla doludur. Etkileşimi, sadece sembollerin alışverişi harekete geçirmez aynı zamanda daha önemli olarak "duyguların alışverişi" –etkileşim sürecine çoğu zaman ve farkında olmadan yol gösteren, gurur ile utanç arasında ileri geri hareket– etkileşimin temelinde bulunur (1997:100, 102). Goffman'dan (1967) yararlanan Scheff, bunu, saygı-duygu sistemi olarak adlandırır. Her alışveriş, her cümle, her ses tonlaması, kendisiyle birlikte saygı edimleri getirir. Bu durumda bireye, saygıyla yaklaşılır ve birey, gurur duyguları yaşar. Başka örneklerde saygı alıkonulur. Bu durumda kişi, yetersiz olarak yargılanır ve kişi, utanç duyguları yaşar.

Utancın Görünmezliği

Bunların ışığında Scheff, utancın kabul edilmesi söz konusu olduğunda bir paradoksla karşılaştığımızı ileri sürer. Utanç ve gurur duyguları, etkileşimin her anında hazır bulunur. Yine de Scheff, insanların büyük ölçüde utanç duygularının farkında olmadıklarını belirtir. Utanç, her zaman mevcuttur, etkileşimi yönlendirir ancak görünmezdir. Bu argüman daha geniş bir argümanın parçasıdır; bu argüman açısından Scheff (1977, 2006), çağdaş Batı dünyasında çoğu insanın genel olarak duyguların özel olarak utancın toplumsal-ilişkisel yaşamlarda oynadıkları merkezi rolünün farkında olmadıklarını iddia eder. Bunun nedeni, kendi kendini ayakta tutan bireyciliğin erdemlerini önemle vurgulayan değer sistemlerine doğru bir kaymadır. Batılı insanlar için utancı kavramak zordur çünkü utanç, bencil duyguların bize başka insanlar aracılığıyla geldiğini ortaya çıkarır. Kendine yeterliliği ödüllendiren bir kültürde utanç duygusu, başkalarına mutlak bağımlılıklarımızı ve onlar karşısında kırılganlıklarımızı gösterir.

Burada Scheff'in kuramı, Norbert Elias'ın (1939/1994) tarzların tarihini çözümlemesiyle (bkz. Bölüm 13) koşutluk gösterir. Elias, ortaçağdan modern Batı toplumuna geçişte mahcup edici ve utandırıcı edimlere gösterilen hoşgörünün azaldığını gösterir. Örneğin, bir kimsenin kamunun önünde burnunu karıştırması, bir zamanlar önemsizken modern çağın içinde mahcubiyet ve utancın bir sebebi haline geldi. Aynı zamanda bu utanç duygularının farkında olma azaldı, böylece bir kimse, kamu önünde burnunu karıştırdığı için mahcup olabileceği halde bu mahcubiyeti açıkça tartışamayacaktır ve tartışmak istemeyecektir. Utandırıcı edimler sadece gizli değildir aynı zamanda bu edimlerin gizlendikleri gerçeği de inkâr edilir. *Duygunun çifte inkârı*, utanç hakkındaki utanç, utancın görünmezliğini sağlama alır ve gündelik toplumsal yaşamın verimli ve rasyonel eşgüdümüne olanak verir.

Utancın inkârının sorunu, utancın, patolojik utanca ve başka yıkıcı duygulara yol açabileceğidir. Scheff (1997) burada psikanalitik argümanları kullanır. Temel fikir, utancın inkâr edilmesi veya psikanalitik terimlerle bastırılması, benlik ve ötekiler üzerinde negatif bir etkiye sahiptir ve en sonunda toplumsal bağı tehdit eder. Örneğin utanç inkâr edildiğinde insanlar, Helen Lewis'in (1971) bir duygu tuzağı dediği şeye yakalanabilirler. Utanç, dışa yönelik hiçbir ifade bulmaz, tersine içe döner. Utanç içe

döndüğünde insanlar utançlarından utanç duymaya başlarlar. Goffman'ın saygı-duygu kavramını tekrar ele alan Scheff insanların kişilerarası duygu tuzaklarına da yakalanabileceklerini söyler. Böyle bir durum, bir kimse, başka bir kişinin utancından utanç duymaya başladığında meydana gelir. Bu da duygu tuzağını daha da derinleştirerek ilk kişinin utancını artırır. Utanca karşı kültürel tabu nedeniyle tüm bunlar, konuşulmaz kalır ve bireyler, hem kişilerarası ilişkiyi hem de bireyin kendisiyle olan ilişkiyi karakterize eden utancın ötesine geçme kabiliyetinden yoksun kalırlar.

Üstelik bu utanç, dışa doğru ifade edilen küçük düşme ve kızgınlığa dönüşebilir. Kendilerinden utanan insanlar, utancı kabul etmezler fakat başkalarını yıpratmaya yönelirler, bu da toplumsal bağa başka bir saldırıdır. Batıda olduğu gibi, utancın inkâr edilmesi, toplumun merkezi bir bileşeni haline geldiğinde genel olarak toplumsal düzen tehdit edilir. Bu nedenle Scheff'in duygu kuramı, sadece, psikolojik ve kişilerarası ilişkiyi onarmayı değil aynı zamanda makrotoplumsal kaos ve çatışmanın kökenlerini anlamayı amaçlar (bkz. örneğin, 1871'den 1945'e kadar Fransız-Alman ilişkilerinin duygusal kökenlerini çözümlemesi; Scheff, 1979).

Duygu Yönetimi ve Duygu İşi

Daha önce bu tartışmanın başında Arlie Hochschild'ın fikirlerinden söz ettik. Hochschild, etkileşimci bir gelenek içinde çalışma yürütür ancak, etkileşimciliğin bir adım ilerisine giderek duygu yönetimi bakış açısını ortaya koyar. Bu araştırmada Hochschild, Goffman'ın ve tiyatro yönetmeni Constantin Stanislavski'nin eserlerinin ışık tuttuğu, duygunun makrososyolojik bir kuramını sunar. Bununla birlikte bu mikrotoplumsal süreçleri, daha ge"niş toplumsal yapıların bağlamı içine yerleştirir. Daha özel olarak kendisinin duygu yönetimi çözümlemesine, Marxçı ve feminist bir boyut getirir.

Goffman'dan yararlanan Hochschild, duyguların insanların içinde depolanmadığını, duygu yönetimine veya kendi adlandırmasıyla duygu işine dayalı olduklarını ileri sürer. Duygu en temel biçimiyle biyolojiktir. Bununla birlikte bu sadece, insan faillerin üzerinde çalışacakları ham maddedir. Hochschild, duyguyu ve hissi diğer insani duyulara benzetir:

> Duygunun biyolojik olarak verili bir duyu ve en önemli duyumuz olduğunu öne sürüyorum. Duygu, diğer duyular gibi –duyma, dokunma ve koklama– dünyayla ilişkimizi bilmemizi sağlayan bir araçtır ve bu nedenle insanların grup yaşamı içinde hayat sürmeleri için çok önemlidir. Bununla birlikte, duygu, sadece, eyleme yönelimle değil aynı zamanda bilişe yönelimle ilişkili olduğu için duyular arasında eşsizdir.
>
> (1983/2003:229)

Duyguya biyoloji neden olur ancak duyguyu biyoloji belirlemez. Biliş (veya düşünce) aracılığıyla duyguda değişiklik yapılır. Sembolik etkileşimci kuramda biliş, kültürel olarak inşa edilen anlamlı sembollerin bir ürünüdür. Bu nedenle insanlar, sembolleri manipüle etme yoluyla, çeşitli türlerden hareket etme aracılığıyla (Goffman'da) duygularında değişiklik yapabilirler.

Hochschild, yüzeydeki eyleme ile derindeki eyleme arasında ayrım yaparak Goffman'ın fikirlerini genişletir. Duyguların, eylemenin bir ürünü olduklarını söyle-

mek, duyguların yerine getirildiğine işaret eder. Bununla birlikte duygular iki biçimde gerçekleştirilir. Kişi, yüzeydeki eylemede yüz ifadesi ve ses tonu gibi yüzeysel görünümleri, duygusal ifadeyi başkalarına iletmek için manipüle eder. Örneğin, politikacı değerbilirliğini iletmek için gülümser ve destekleyicisiyle samimi bir şekilde tokalaşır. Stanilavski'nin fikirlerine başvuran Hochschild, bu tür bir edimde "işin temel aracının ruh değil beden olduğu"nu söyler (1983/2003:37). Goffman, yüzeydeki eylemenin usta kuramcısı olarak görülür ve aslında eserine yönelik bir eleştiri, Goffman'ın tüm insan davranışını, yüzeydeki eylemenin kinik biçimlerine indirgediği şeklindedir.

Diğer taraftan Hochschild, Stanilavski'nin yöntemli eylemeyle ilgili tekniğine dayalı bir düşünce aracılığıyla derindeki eyleme nosyonunu geliştirir. Stanislavski, kendi eyleyenlerinin sadece, bedenin yüzeyi aracılığıyla değil aynı zamanda "ruh" aracılığıyla da duyguyu iletmelerini arzu etti. Derindeki eylemede duyguların yerine getirilmesi, duygular aracılığıyla yaşamaktan kaynaklanır. Derin bir eyleyen, eylemi basitçe yerine getirmez, gerçekte duyguları, yerine getirişin parçası olarak yaşar. Duygular, canlandırılır ve yerine getirilir ancak bu, derinden yapılır.

Hochschild, gündelik yaşamda insanların benzer bir derindeki eyleme türüne giriştiklerini ileri sürer. Duygular, içgüdüsel olarak üretilmedikleri için bir kişinin yeni bir duruma girdiği her seferde ortama uygun duygu yaratması gerekir. Hochschild'a göre bu teknik şunları içerir:

- Bir kişi, bir durumda belirli bir biçimde hissetmesinin beklendiğini bilir.
- Böylece bu kişi, o duygunun ortaya çıkabileceği koşulları yaratır.
- Bu kişi, bu koşulları yaratmak için zihinde bir duygu belleği canlandırır.
- Bir duygu, kendisiyle birlikte güçlü duygular taşıyan yaşamöyküsel bir olaydır.
- Böylece bu kişi, bellekte mevcut olan duygu, "sanki" şimdiki zaman için geçerliymiş gibi eylemde bulunur.
- Bu durum, kişinin duruma uygun duyguyu derinden hissetmesine olanak verir.

Hochschild, gündelik yaşamda bunun nasıl meydana geldiğine ilişkin çok sayıda örnek verir. Bir kişi, bir arkadaşının sinir krizinden beklendiği kadar fazla etkilenmez, dolayısıyla kendi geçmişinden benzer bir olay anımsar ve o duygu öğesini arkadaşıyla daha iyi sempati kurmak için kullanır. Genç bir Katolik kadın bir erkekle cinsel ilişkiye girmiş olmasını haklılaştırmak amacıyla onu sevdiğini hissetmek için yoğun çaba gösterir. Bu prosedür içinde bedeni, anın beklentileriyle uyumlu hale getirmek amacıyla bellek ve hayal gücü yoğun olarak kullanılır.

Bunların ışığında, duygu işi sadece, bir kişinin kendi duygu belleğiyle ilişkisini içermez. Hochschild, insanların, dolaysız ortamlarını derin his uyandırmak için kullandıkları çok sayıda yol saptar. Örneğin, insanlar, bir duygu belleğini uyandırmaya daha iyi yardımcı olmak için "sahne aksesuarları"na bel bağlayabilirler. Veya insanlar, doğru duyguyu hissetmeye yardımcı olmak için arkadaşlara ve aileye –Goffman'ın ifadesiyle kendi performans takımının üyeleri– bel bağlayabilirler. Alternatif olarak, insanlar, istenmeyen bir duyguyu bastırmak için özellikle hatırlatıcı bir ortamı terkedebilirler. Burada duygu işi sadece, belirli duygular çağrıştırmak için değil aynı zamanda belirli duyguları bastırmak için de kullanılır. Örneğin eğer bir birey, bir

arkadaşın veya sınıftan birinin bir başarısızlığından yakışıksız bir keyif hissetmeye başlarsa kendi geçmişinden benzer bir başarısızlığı hayal etmesi muhtemeldir. Eğer bu duygu işi başarılı olursa o birey keyif duygusunu bastıracak ve daha uygun olan sempati duygusunu uyandıracaktır.

Bu özetle iki şey açığa kavuşmuş olmalıdır. Birincisi Hochschild, yüzeydeki eylemenin, gündelik yaşamda duygu deneyimini anlamak için yetersiz bir kavram olduğunu ileri sürdüğü halde duyguyu hâlâ eyleyenin, benlik ve diğerleri ile etkileşiminde yaratılan bir şey olarak görür. İkincisi, giriştiğimiz derindeki eylemenin çoğu, otomatik, hızlı ve özeldir. Bu nedenle, derindeki eyleme, doğrudan doğruya, duygu işi aracılığıyla yaratılan bir şey olarak kavranamaz. Yani Hochschild'ın duygu işini betimlemesi oldukça karmaşık görülebileceği halde çoğumuz bu tür duyguyu gündelik etkileşimimizin alışılagelmiş bir parçası haline getirmiştir. Aslında sadece, hislerimiz bir duruma nüfuz eden hissetme kurallarıyla anlaşmazlık içinde olduğunda duygu yaratmayla ilgili zor çalışmayı anlamaya başlarız.

Hissetme Kuralları

Duygu yönetimi, tarihsel olarak, kültürel olarak ve durumdan duruma değişir. Başka bir ifadeyle farklı durumlara, Hochschild'ın hissetme kuralları olarak adlandırdığı şey eşlik eder. Hissetme kuralları, duygu yönetimi için kültürel olarak belirlenen standartlardır. Örneğin Lyn Lofland (1985), ölen birine duyulan kederin dışavurumunun tarihsel zaman içinde değişme biçimini betimler. Hissetme kuralları, özel bir durumda hissetmenin derecesi, doğrultusu ve süresini düzenler. Derece, belirli bir duygunun ne kadar güçlü hissedilmesi gerektiğine işaret eder. Arkadaşımın çocuğunun doğumunda çok mu yoksa az mı mutlu olmalıyım? Doğrultu, bir duruma uyan duygu türüne işaret der. Arkadaşımın çocuğunun doğumunda üzüntülü olabilir miyim? Süre, belirli bir hissetmenin zaman uzunluğuna işaret eder. Arkadaşım için günlerce, haftalarca, aylarca ve bir yıl boyunca mutluluk hissedebilir miyim?

Daha özel olarak hissetme kuralları, bir dizi kişilerarası alışveriş kuralı olarak mikrodurumla ilgilidir. Hochschild, duygusal alışverişi, hediye vermeye benzetir. Önemli olan nokta, hediye vermenin, kültürel kurallar tarafından yönetilmesidir. İyi verilmiş hediye gibi uygun duygu alışverişi, toplumsal bağın yaşayabilirliğini sağlar. Böylece, gündelik yaşamda başkalarından belirli hisler almayı bekleriz ve başkalarına belirli hisleri geri veririz: "hissetme kuralları, insanlar arasındaki alışverişle ilgili jestlere borçludur" (1983/2003:76).[10] Bu kuralların da yüzeydeki eylemeyle ve derindeki eylemeyle ilgili önceki tartışmayla bağlantısı vardır. Hochschild, insanların yüzeydeki eyleme ile derindeki eyleme arasındaki farklılığı kavramada oldukça başarılı olduklarını söyler. Hissetme kurallarının olanak verdiği bazı durumlarda yüzeydeki eyleme aracılığıyla hislerin alışverişini yaparız. Siyasetçinin bir destekleyiciye samimiyet ifadesinin en azından kısmen yüzeydeki bir edim olmasını tümüyle bekleriz. Siyasetçiler bu edimi sürdürme çabasına girdiklerinde genellikle memnun kalırız. Bir aşk ilişkisi gibi diğer durumlarda duygusal alışveriş, derinden eylemeyi gerektirecektir. Eğer bir kişi sevgilisinin gerçek hissini bulmaktan çok sadece duygularında çeşitli değişimler yaşadığını hissederse bu durum genellikle yetersiz bir his alışverişi olarak kabul edilecektir.

10 Candace Clark (1987), kendisinin sempati biyografisi ve sempati kredisi kavramlarıyla bu fikri daha fazla geliştirir.

Hissin Ticarileşmesi

Hochschild'ın eserindeki merkezi bir tema, duygu yönetimi üzerinde kapitalizmin etkisidir. Geçmişte hissetme kuralları, gündelik yaşam alanı içinde organik olarak üretildiği halde bu kurallar kapitalizmin entrikaları tarafından giderek daha fazla belirlenir. Hochschild, özel ve bilinçdışı duygularımızın yerini şirketlerin ve örgütlerin almasını sağlayan bu süreci *duygusal sistemlerin dönüşümü* olarak adlandırır. Önceki dönemlerin özel duygusal sisteminin yerine giderek artan bir şekilde kamusal ve şirketleştirilmiş duygu sistemi geçer. Ayrıca Hochschild'ın bu süreç hakkındaki araştırmasıyla ilgili kısa bir değerlendirme, mikrotoplumsal duygu yönetimi ile makrotoplumsal yapılar arasındaki ilişkiyi kavrayabilmemizi sağlayan çeşitli yolları gösterir.

Hochschild (1983/2003), ünlü havayolları hostesliğiyle ilgili kitap büyüklüğündeki araştırması olan *Yönetilen Kalp*'te (*The Managed Heart*) ilk olarak duygunun ticarileşmesini inceledi. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllardaki ekonomik üretimi araştıran Karl Marx, ekonomik değerin el işçiliği aracılığıyla üretildiğini ileri sürdü. Bunun tersine, çağdaş Amerika'da ekonomik değer, hizmet çalışması aracılığıyla giderek daha fazla üretilmektedir. Hizmet çalışmasının büyük bir bileşeni, *duygusal emeği* içerir. Örneğin, havayolu endüstrisinde uçuş personelinden, uzun saatlere ve sorun çıkaran müşterilere rağmen gülümsemeye devam etmeleri ve yüzlerinden mutluluğu eksik etmemeleri beklenir. Uçak kabini içinde uçuş personelinin yarattığı duygusal atmosfer, havayolu şirketinin sattığı ürünün bir bileşenidir. Gerçekten de Hochschild'ın eserinin ortaya koyduğu gibi endüstri yöneticileri, uçuş personeline, müşterilere yansıtmaları gereken hislerin türleri ve bu duyguları oluşturmak için kullanabilecekleri teknikler hakkında spesifik dersler verirler. El işçiliği bedene zarar verirken hizmet işçiliği duygusal sisteme zarar verir. Kuşkusuz bu tür duygusal emek, yüzeydeki eyleme olarak görülebilir ve birey, performansla kendi arasına bir derece rol-mesafesi koyabilir. Bununla birlikte Hochschild, şirketleştirilmiş olarak yönetilen duygu işinin giderek daha fazla ağır basmasının, hissetme kapasitemizi etkileyebileceğinden ve yaşamımızın başka alanlarında duygusal dışavurumun daha derin biçimlerini ortaya çıkaracağından kaygı duyar.

Hochschild (1997, 2003), Amerikan ailelerinde çalışma ile ev arasındaki ilişki konusundaki araştırmasında bu fikirleri daha da geliştirdi. Hochschild, Amerko olarak adlandırdığı bir şirketle ilgili araştırmasında ev ile çalışma arasındaki ilişkide şaşırtıcı bir değişime dikkat çeker. Geleneksel olarak insanlar, aileyi, dinlenme ve toparlanmanın sıcak ve samimi bir mekânı olarak görmelerine karşın ev, giderek daha fazla, bir gerilim mekânı olarak görülür. Gerçekten de işyeri, bir dinlenme mekânı olarak görülmeye başlamıştır: "aile yaşamı 'iş' haline geldi, iş ise daha çok 'ev' haline geldi" (2003:198). Hochschild, bu değişimin nedeninin, şirketleştirilmiş Amerika'nın duygusal kültüründeki bir dönüşüm olduğunu ileri sürer. Hochschild, bu kavramı açıklarken Anthony Giddens'ın yapılaşma kuramından (bkz. Bölüm 13) yararlanır. Birey duyguları, kapsayıcı bir şirket yapısı tarafından tek taraflı olarak belirlenmez, bundan çok, kurumlar, rahatlık ve mutluluk duygularının desteklenmesine yardımcı olan bir çevre yaratmak için bireylerle birlikte çalışırlar. Daha spesifik olarak "Duygusal bir kültür, duygusal odaklanmaya hatta 'kutsal'la ilgili bir hisse yol açan, hissi yöneten kurallar ve hisler hakkındaki bir dizi inanç ve ritüeldir" (203). Havayolu kabininde güven ve

rahatlık atmosferi yaratması beklenen uçuş personeli gibi birçok çağdaş Amerikan şirketi, aile evinin giderek daha fazla sıkıntılı ve kutsallıktan arınmış hale gelen mekânına alternatif olarak hoş karşılanan ve kutsal görülen duygusal bir kültür yaratabilmişlerdir.

Hochschild, bakıcılık işini incelemesinde bir kavramsal yenilik daha ortaya koyar. Burada daha önceki kuramsal eserinde betimlediği duygusal sistemlerin, küresel toplumsal sistemler hakkındaki son zamanlardaki eseriyle bağlantısını kurar. Bakıcılığı şöyle tanımlar:

> 'bakıcılık" terimiyle, bakıcıyla bakılan arasındaki genellikle karşılıklı olan duygusal bağa işaret ediyorum; bu öyle bir bağdır ki bakıcı başkalarının sağlığı hakkında kendisini sorumlu hisseder ve bu sorumluluğu yerine getirme sürecinde zihinsel, duygusal ve fiziksel işi yapar.
>
> (2003:214)

Bakıcılık işi, Amerika'da tarihsel olarak kadınların yerine getirdiği görevleri içerir: aile evini muhafaza etmek, çocukların bakımı, büyüklerin bakımı. Bununla birlikte orta-sınıf Amerikan aileler, çift-gelirli aileler haline geldikçe bakım işi aile dışından destek alınarak yapılmaktadır: dadılar, bakıcılar ve ev bakıcıları, çocuklara ve yaşlılara bakmak için ücretle çalıştırılır. Kendi ülkelerinde geçim sağlayacak bir maaş kazanamayan bu bakım işçilerinin birçoğu, küresel ağlar aracılığıyla ithal edilirler. Daha özel olarak birçok, bakım işçisi, Üçüncü Dünya ülkelerinden gelen kadınlardır. Bu kadınlar, orta-sınıf Amerikalı ailelerin çocuklarına bakmak için ailelerini ve çocuklarını geride bırakırlar. Duygusal emekle ilgili daha önceki Marxist kuramlara kulak veren Hochschild, bu örneği dikkate alarak, hislerin "dağıtılabilir kaynaklar" olduklarını ileri sürer (2003:191). Kapitalizm daha önceki dönemlerde Üçüncü Dünya'dan altın ve diğer sermaye biçimleri elde etmesine karşın günümüzde kapitalizm, Üçüncü Dünya'dan sevgi ve bakım elde etmektedir.

Hochschild, açıkça, küresel sistemin, duygu yönetiminin mikrotoplumsal pratiğiyle bağlantısını kuran bir kuramı ortaya koymadığı halde doğmakta olan bu toplumsal yapıların, dünya genelinde insanların duygusal yaşamlarını ve duygusal çalışmalarını derinden etkilediği açıktır.

Eleştiriler

Sembolik etkileşimcilerin, özel olarak Chicago okulundan Mead, Blumer ve Goffman'ın fikirlerini çözümlemiş olarak şimdi bu bakış açısına yönelik belli başlı eleştirileri sıralayacağız.

Birinci eleştiri, ana akım sembolik etkileşimciliğin, alışılagelmiş bilimsel tekniklerden kolayca vazgeçtiğidir. Eugene Weinstein ve Judith Tanur, bu noktayı çok iyi ifade ederler: "Sırf, bilincin içeriklerinin niteliksel olmaları nedeniyle bu içeriklerin dışsal ifadelerinin kodlanamayacağı, sınıflandırılamayacağı ve sayılamayacağı anlamı çıkmaz" (1976:105). Bilim ve öznelcilik birbirini dışlamaz.

İkincisi, Manford Kuhn (1964), William Kolb (1944), Bernard Meltzer, James Petras ve Larry Reynolds (1975) ve birçok başkası zihin, benlik, ben ve beni gibi Meadci temel kavramların belirsizliğini eleştirdiler. En genel olarak Kuhn (1964), Mead'in kuramındaki belirsizliklerden ve çelişkilerden bahseder. Onlar, Meadci kura-

mın ötesinde sembolik etkileşimci kavramların birçoğunu, bulanık olmakla ve kesin olmamakla, bu nedenle kuram ve araştırmaya sıkı bir temel sağlama kabiliyetleri bulunmamakla eleştirirler. Bu kavramların kesin olmaması nedeniyle onları çalışır duruma getirmek olanaksız olmasa da zordur; sonuç, test edilebilir önermelerin oluşturulamayacağıdır (Sheldon Stryker, 1980).

Sembolik etkileşimciliğe üçüncü eleştiri, onun büyük-çaplı toplumsal yapıları önemsiz gösterme veya göz ardı etme eğilimiyle ilgili olmuştur. Bu eleştiri, çeşitli biçimlerde ifade edilmiştir. Örneğin, Weinstein ve Tanur, sembolik etkileşimciliğin, ürünlerin birbirleriyle bağlantılılığını göz ardı ettiğini ileri sürdüler: "*Sosyoloji olarak sosyolojinin meşgul olduğu etkileşimin bölümleri arasındaki bağlantıları oluşturan, toplam sonuçlardır.* ... Toplumsal yapı kavramı, etkileşimin bölümlerinin birbirleriyle bağlantı içinde olmalarının aracı olan ilişkilerin olağanüstü yoğunluğu ve karmaşıklığının üstesinden gelmek için gereklidir" (1976:106). Sheldon Stryker'a göre, sembolik etkileşimciliğin mikro odaklanması, "toplumsal yapının olgularını ve davranış üzerindeki makro-örgütsel özelliklerin etkisini en aza indirmeye veya inkâr etmeye" hizmet eder (1980:146).

Bir nebze daha az öngörülebilen dördüncü eleştiri, sembolik etkileşimin yeterince mikroskobik olmadığı, onun bilinçdışı ve duygular gibi etmenlerin önemini göz ardı ettiğidir (Meltzer, Petras ve Reynolds, 1975; Sheldon Stryker, 1980). Benzer bir şekilde sembolik etkileşimcilik; gereksinimler, dürtüler, niyetler ve istekler gibi psikolojik etmenleri göz ardı etmekle eleştirilmiştir. Eyleyeni eylemde bulunmaya yönelten sabit güçlerin olduğunu inkâr etmeye çaba gösteren sembolik etkileşimciler, bunun yerine anlamlar, semboller, eylem ve etkileşim üzerinde odaklanmışlardır. Sembolik etkileşimciler, eyleyeni zorlayabilecek psikolojik etmenleri göz ardı ederler, bu ise eyleyen üzerindeki daha geniş toplumsal kısıtlamaların göz ardı edilmesine benzer bir eylemdir. "Sembolik etkileşimciler, her iki durumda, gündelik yaşam üzerinden bir "fetiş" oluşturmakla suçlanırlar (Meltzer, Petras ve Reynolds, 1975:85). Bu gündelik yaşam üzerinde odaklanma ise dolaysız durum üzerinde belirgin bir aşırı vurgulamaya ve "geçici, epizodik ve kısa süreli olana saplantılı bir ilgi"ye yol açar (Meltzer, Petras ve Reynolds, 1975:85).

Sembolik Etkileşimciliğin Geleceği

Gary Fine (1993), 1990'larda sembolik etkileşimciliğin ilginç bir tasvirini ortaya koydu. Fine'ın temel görüşü, sembolik etkileşimciliğin son yıllarda çarpıcı bir şekilde değiştiğidir. Birincisi, sembolik etkileşimcilik, Chicago Üniversitesi'nde 1920'ler ve 1930'larda en parlak döneminden beri bir hayli *parçalanma* yaşamıştır. Artık, sembolik etkileşimcilik geniş başlığı altında çok çeşitli eserler bulunmaktadır. İkincisi, sembolik etkileşimcilik, *büyüme* yaşadı ve mikro ilişkilere duyduğu geleneksel ilgisinin çok ötesine geçti (S. Harris, 2001). Üçüncüsü, sembolik etkileşimcilik birçok başka kuramsal bakış açısını *kapsamına aldı* (Feather, 2000). Son olarak sembolik etkileşimcilerin fikirleri ise başka kuramsal bakış açılarına derin bağlılığı bulunan sosyologlar tarafından benimsendi. Dahası, sembolik etkileşimciler, 1990'larda sosyoloji kuramının karşılaştığı önemli sorunların bazılarına –mikro-makro, faillik-yapı ve ben-

zeri– yoğun ilgi gösterdiler.

Böylece, sembolik etkileşimcilik ile öteki sosyoloji kuramlarını ayıran çizgiler bir hayli bulanıklaşmıştır (Maines, 2001). Sembolik etkileşimcilik hayatta kalmayı sürdüreceği halde bir sembolik etkileşimcinin (ve böylelikle her tür sosyoloji kuramcısı) ne anlama geldiği giderek daha fazla belirsizleşmektedir. Fine, bu durumu şu biçimde ifade eder:

> Geleceği tahmin etmek tehlikelidir ancak sembolik etkileşimcilik nitelemesinin baki kalacağı apaçıktır. ... Yine de daha fazla yabancılarla evlenme, daha fazla değiş tokuş ve daha fazla etkileşim göreceğiz. Sembolik etkileşim, gelecekte elverişli bir niteleme olarak hizmet edecektir ancak bir düşünce nitelemesi olarak hizmet edecek midir?
>
> (G. Fine, 1993:81–82)

Bu kitap boyunca, birçok sosyoloji kuramı arasında süregiden sentezlerle ilgilenmekteyiz. Tüm bu sentezler, bilinen *herhangi bir* kuramsal nitelemenin gelecekte özgün düşünce biçimlerini betimleyip betimlemeyeceği şeklindeki daha genel bir soruya yol açar.

Özet

Bu bölüm, sembolik etkileşimciliğin felsefi pragmatizm (John Dewey'in eserleri) ve psikolojik davranışçılık (John B. Watson'ın eserleri) içindeki kökleriyle ilgili kısa bir tartışma ile başlamaktadır. Sembolik etkileşimcilik Chicago Üniversitesi'nde 1920'lerde pragmatizm, davranışçılık ve Simmelci sosyoloji gibi diğer etkilerin kesişme noktaları üzerinde gelişti.

Gelişen sembolik etkileşimcilik, davranışçılığın psikolojik indirgemeciliğine ve daha çok makro-yönelimli sosyoloji kuramlarının yapısal belirlenimciliğine tam bir karşıtlık içindeydi. Sembolik etkileşimciliğin özgün yaklaşımı, eyleyenlerin zihinsel kapasitelerini ve eylem ve etkileşim ile ilişkilerini dikkate almaktı. Tüm bunlar, süreç açısından kavrandı; eyleyenin ya içsel psikolojik durumlar ya da büyük-ölçekli yapısal güçler tarafından harekete geçirildiğini görmeye yönelik bir isteksizlik vardı.

Sembolik etkileşimcilik içinde en önemli kuram, George Herbert Mead'in kuramıdır. Temelde, Mead'in kuramı, toplumsal dünyaya öncelik ve üstünlük tanıdı. Yani, bilinç, zihin, benlik ve benzeri, toplumsal dünyadan ortaya çıkar. Mead'in toplum kuramındaki en temel birim, diyalektik olarak birbiriyle ilişkili dört aşamayı —dürtü, algı, manipülasyon ve tamamlanma— içeren edimdir. *Toplumsal* bir edim, iki veya daha fazla kişiyi içerir ve toplumsal edimin temel mekanizması jesttir. Hayvanlar ve insanlar, jestlerin karşılıklı konuşması yeteneğine sahip oldukları halde sadece insanlar jestlerinin bilinçli anlamını birbirlerine iletebilirler. İnsanların sesli jestler oluşturabilme özgünlüğü vardır ve bu, insana özgü anlamlı semboller geliştirme ve kullanma yeteneğine yol açar. Anlamlı semboller, dilin gelişimine ve terimin tam anlamıyla insanların kendilerine özgü birbirleriyle iletişim kurma yeteneğine yol açar. Anlamlı semboller, sembolik etkileşimi olduğu kadar düşünceyi de olanaklı kılar.

Mead, zihinsel süreçlerin bir yelpazesini; yansıtıcı zekâ, bilinç, zihinsel imgeler ve daha genel olarak zihni içeren daha geniş toplumsal sürecin parçası olarak inceler. İnsanların, kendileriyle içsel konuşma yapmak için özgün kapasiteleri vardır. Mead'e göre tüm zihinsel süreçler, beyinde değil toplumsal süreçler içinde bulunur.

Benlik, kendini bir nesne olarak kavrama yeteneğidir. Yine, benlik, toplumsal süreç içinde ortaya çıkar. Benliğin genel mekanizması, insanların kendilerini ötekilerin yerine koyma, ötekilerin eylemde bulunduğu gibi eylemde bulunma ve kendilerini ötekilerin gördüğü gibi görme yeteneğidir. Mead, benliğin başlangıcının izini, çocukluğun oynaşma ve oyun aşamaları içinde sürer. Daha sonraki aşamalarda genelleşmiş ötekinin ortaya çıkışı özellikle önemlidir. Kendini, topluluğun bakış açısından görme yeteneği, örgütlü grup etkinliklerinin olduğu kadar benliğin ortaya çıkışının temelinde bulunur. Ayrıca, benliğin iki aşaması vardır –benliğin tahmin edilemez ve yaratıcı yönü olan "ben" ve eyleyen tarafından varsayılan ötekilerin örgütlü davranış dizisi olan "beni". Toplumsal denetim, "beni" aracılığıyla ortaya konulur, oysa "ben", toplumdaki yeniliğin kaynağıdır.

Mead'in, zihinden ve benlikten önce gelen süregiden toplumsal ilişkiler olarak toplum hakkında söyleyecek görece az şeyi vardır. Mead, toplumun makro anlamından büyük ölçüde yoksundur. Kurumlar kolektif alışkanlıklardan çok farklı tanımlanmazlar.

Sembolik etkileşimcilik şu temel ilkelerle özetlenebilir:

1. Hayvanlardan farklı olarak insanlar, düşünme kapasitesiyle donatılmışlardır.
2. Düşünme kapasitesi, toplumsal etkileşim tarafından şekillendirilir.
3. İnsanlar, toplumsal etkileşim içinde, insana özgü düşünme kapasitelerini kullanmalarına olanak sağlayan anlamları ve sembolleri öğrenirler.
4. Anlamlar ve semboller, insanların, insana özgü eylem ve etkileşim yürütmelerine imkân verir.
5. İnsanlar, durumu yorumlamaları temelinde eylem ve etkileşim içinde kullandıkları anlamlarda ve sembollerde değişiklik yapabilirler veya onları değiştirebilirler.
6. İnsanlar, bu değişiklikleri veya değişimleri, kısmen, eylemin olası yönlerini incelemelerine, bunların avantajlarını ve dezavantajlarını değerlendirmelerine ve böylece birini seçmelerine olanak sağlayan kendileriyle etkileşimde bulunma yetenekleri nedeniyle yapabilirler.
7. Eylem ve etkileşimin iç içe geçmiş kalıpları, grupları ve toplumları oluşturur.

Bu genel ilkeler bağlamında, sembolik etkileşimci gelenek içinde Charles Horton Cooley, Herbert Blumer ve en önemlisi Erving Goffman'ı içeren bazı önemli düşünürlerin eserlerinin doğasını berraklaştırmaya çabalıyoruz. Goffman'ın benliği dramaturjik olarak çözümlemesini ve mesafe, damga ve çerçeve çözümlemesi hakkındaki eserlerini ayrıntılı olarak sunmaktayız. Bununla birlikte Goffman'ın çerçeveler üzerine eserinin daha önceki eserlerindeki bir eğilimi abarttığına ve yapısalcı çözümleme doğrultusunda daha da ileri gittiğine değinmekteyiz.

Sembolik etkileşimciliği daha bütünleştirici ve sentetik doğrultulara götüren iki çabanın —Mead'in yaklaşımının daha bütünleştirici açıdan yeniden tanımlanması ve Stryker'ın makro düzey fenomenleri daha iyi inceleyen yaklaşımı— yanısıra sembolik etkileşimciliğin bazı önemli eleştirilerini de ele almaktayız. Bölüm, sembolik etkileşimciliğin gelecekle ilgili bir imgesi ile sona ermektedir.

Etnometodoloji

Bölümün Ana Hatları

Etnometodolojiyi Tanımlamak
Etnometodolojinin Çeşitlenmesi
Bazı İlk Örnekler
Konuşma Çözümlemesi
Kurumların Araştırılması
Geleneksel Sosyolojiye Yöneltilen Eleştiriler
Etnometodoloji İçindeki Gerilimler ve Sıkıntılar
Sentez ve Bütünleşme

Grek kökleri dikkate alındığında *etnometodoloji* terimi, insanların gündelik yaşamlarını sürdürürken günlük olarak kullandıkları "yöntemler" anlamına gelir. Biraz farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse dünya, süregiden pratik bir başarım olarak görülür. İnsanların rasyonel oldukları fakat günlük yaşamlarını sürdürürken "biçimsel mantığı" değil "pratik akıl yürütme"yi kullandıkları düşünülür.

Etnometodolojiyi Tanımlamak

Bu bölüme, Bölüm 6'da ortaya konulan *etnometodoloji* tanımı ile başlıyoruz: "toplumun sıradan üyelerinin kendilerini içinde buldukları durumları anlamlandırmalarına, bu durumların içinde kendilerine çözümler üretmelerine ve bu durumlara göre hareket etmelerine aracılık eden sağduyuya dayalı bilgi bütününün ve prosedürler ve dikkate alışlar dizisinin" araştırılması (Heritage, 1984:4; Linstead, 2006).

Kurucusu Harold Garfinkel'in (1988, 1991) etnometodolojiyi tanımlama çabalarını inceleyerek onun doğasına ilişkin daha fazla fikir edinebiliriz. Garfinkel, Durkheim gibi "toplumsal olgular"ı temel sosyolojik fenomenler olarak dikkate aldı (Hilbert, 2005). Bununla birlikte Garfinkel'in toplumsal olguları, Durkheim'ın toplumsal olgularından çok farklıdır. Durkheim'a göre toplumsal olgular dışsaldır ve bireyleri zorlayıcıdır. Bu tür bir odaklanmayı kabul edenler, eyleyenleri, toplumsal yapılar ve kurumlar tarafından kısıtlanmış ve belirlenmiş olarak ve bağımsız yargıyı ya hiç hayata geçiremeyenler ya da çok az hayata geçirebilenler olarak görme eğilimindelerdir. Etnometodologların keskin terimleriyle bu tür sosyologlar, eyleyenleri, "yargı yeteneği uyuşmuş" olarak ele almaya eğilim gösterdiler.



HAROLD GARFINKEL

*Kısa Yaşam Öyküsü**

Bunalım ve daha sonra II. Dünya Savaşı esnasında yetişkin olan birçokları gibi Harold Garfinkel sosyolojide kıvrımlı bir yol benimsedi. Garfinkel, New Jersey Newark'da 29 Ekim 1917'de doğdu. Göçmen ailelere taksitle ev eşyaları satan küçük bir işadamı olan babası, ticareti öğrenmesini arzu ettiği halde Harold üniversiteye gitmek istedi. Babasının işine girdi ancak resmen tanınmamış Newark Üniversitesi'nde işletme dersleri almaya da başladı. Dersleri, Columbia'dan lisansüstü öğrencilerin vermesine yönelik bir eğilim olduğundan bu dersler hem yüksek nitelikteydi hem de bu öğrencilerin pratik deneyimleri olmadığı için son derece kuramsaldı. Garfinkel'in, sonraki kuramsal yönelimi ve özel olarak "açıklamalar"a yönelimi, en azından kısmen, genel olarak bu derslere, özel olarak ise "açıklamalar kuramı" adlı bir açıklama dersine bağlanabilir. "'Sütunları ve şekilleri [üstlere] nasıl açıklanabilir hale getirirsiniz?' Garfinkel'e göre büyük bir soruydu" (Rawls, 2000). Aynı zamanda Garfinkel, Newark'da sosyoloji dersleri alan ve daha sonra toplum bilimci olacak başka Yahudi öğrencilerle karşılaştı.

1939'da mezun olan Garfinkel, Georgia'nın kırsal bölgesinde Quaker mezhebinin bir çalışma kampında bir yaz geçirdi. Katıldığına benzer kamusal çalışma tasarımlarının ilerletilmesini de amaçlayan bir sosyoloji programının North Carolina Üniversitesi'nde bulunduğunu orada öğrendi. Programa bir bursla kabul edilen Garfinkel, tez danışmanı olarak Guy Johnson'ı seçti ve Johnson'ın ırk ilişkileriyle meşguliyeti, Garfinkel'in mastır tezini, ırklar arası cinayet konusunda hazırlamasına yol açtı. Garfinkel, çok çeşitli toplum kuramlarının etkisinde kaldı, bunlardan en dikkat çekenleri, fenomenologların çalışmaları ve en yeni yayınlanan (1937'de) Talcott Parsons'ın *Toplumsal Eylemin Yapısı*'ydı. North Carolina'daki öğrencilerin büyük çoğunluğu o zamanlar istatistik ve "bilimsel sosyoloji"nin çekimine kapıldığı halde Garfinkel'i kendisine çeken kuram oldu, özellikle Florian Znaniecki'nin toplumsal eylem ve eyleyenin görüş açısının önemi üzerine artık neredeyse unutulmuş eseri oldu. Garfinkel, savaş zamanındaki çalışmasıyla da bu ilgilerini pekiştirdi. 1942'de Hava Kuvvetleri'nde askerlik görevine başladı.

> [Garfinkel'e] Miami Beach'de bir golf sahasında hiç tank olmadan savaş tankları konusunda askerleri eğitme görevi verildi. Garfinkel'de sadece, *Life* dergisinden resimler vardı. Gerçek tankların tümü savaştaydı. Kuramlaştırılmış açıklamaların

Bunun tersine, etnometodolojiye göre toplumsal olguların nesnelliğini, üyeler ("üyler"in bir tanımı birazdan verilmektedir) oluşturur —böyle bir nesnellik, üyelerin yöntembilimsel etkinliklerinin bir ürünü olarak görülür. Garfinkel, taklit edilemez ve neredeyse anlaşılmaz üslubu içinde etnometodolojinin odak noktasını şöyle betimler:

> Etnometodoloji için toplumsal olguların nesnel gerçekliği; bu gerçekliğin, hiçbir zaman aşımı olmadan ve hiçbir kaçma, saklanma, geçme, gecikme veya peşinen toptan halletme olmadan her yerde, her zaman, sadece, kesinlikle ve tümüyle

> yerine somut ampirik ayrıntı konusunda ısrar eden bu insan, gerçek savaşa girmek üzere olan gerçek askerleri, hayali tanklara karşı savaştırarak eğitiyordu. Bu eğitim koşullarında askerlerin hayali tanklara yakınlık durumları gibi şeyler, yaşam ile ölüm arasındaki farkı belirleyebilecek türdendi. Bu görevin, Garfinkel'in görüşlerinin gelişimi üzerindeki etkisi sadece hayal edilebilir. Askerleri, hayali tanklardan her biri üzerine patlayıcılar attırarak, hayali tankların onları görmesini engellemek için hayali tank yerlerine ateş ettirerek eğitmek zorundaydı. Bu görev, Garfinkel'in North Carolina'da kuramsal konular olarak ilgilendiği eylem ve açıklanabilirliğin yeterince betimlenişiyle ilgili sorunları yeni ve çok somut bir biçimde ortaya çıkardı.
> (Rawls, 2000)

Savaş sona erdiğinde Garfinkel, Harvard'a gitti ve Talcott Parsons ile birlikte çalıştı. Parsons, soyut kategorilerin ve genellemelerin önemini vurguladığı halde Garfinkel, ayrıntılı betimlemeye ilgi gösterdi. Garfinkel, disiplinde tanındıkça bu betimleme sosyoloji içinde merkezi bir tartışma haline geldi. Bununla birlikte, kısa zaman içinde kendi kuramsal yönelimini soyut olarak tartışmaktan daha çok bu kuramsal yönelimin önemini ampirik olarak kanıtlamakla meşgul oldu. Garfinkel hâlâ Harvard'da bir öğrenci olduğu halde Princeton'da iki yıl ders verdi ve doktorasını aldıktan sonra, uçaklar ve denizaltılarda liderliği araştırdığı bir "esnek ücret" projesinde iki yıl görev aldığı Ohio State'e geçti. Bu araştırma, kaynak azalması nedeniyle kısa sürdü ancak Garfinkel, Kansas, Wichita'da jürileri araştıran bir projeye katıldı. Garfinkel, Amerikan Sosyoloji Derneği'nin 1954 toplantısındaki proje için bir konuşma hazırlarken, jürinin düşünüp taşınmasını ve daha genel olarak toplumsal yaşamla ilgili olarak onu büyüleyen şeyi betimlemek için etnometodoloji terimini buldu.

Garfinkel, 1954 sonbaharında UCLA'da 1987'de emekli olana kadar sürdürdüğü bir göreve başladı. Başlangıçta *etnometodoloji* terimini seminerlerinde kullandı. Birtakım dikkat çekici öğrenciler Garfinkel'in yaklaşımının çekimine kapıldı ve bu yaklaşımı Birleşik Devletler'de ve sonunda dünyada yaygınlaştırdı. En dikkat çekenleri, Garfinkel'in yaklaşımının ilham verdiği, en azından şu an için etnometodolojinin en önemli çeşidini —konuşma çözümlemesi— geliştiren Harvey Sacks, Emmanuel Schegloff ve Gail Jefferson'dan oluşan bir grup sosyolog idi.

* Ana hatlarıyla bu yaşam öyküsü, Anne Rawls'un "Harold Garfinkel"ine, dayanır, George Ritzer, ed., *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Volume II-Contemporary Social Theorists* (Malden, MA., and Oxford, England: Wiley-Blackwell). Ayrıca bkz. Maynard ve Kardash (2007) ve Rawls (2005b).

> üyelerin çalışmaları olarak, nasıl yalnızca, her toplumun yerel olarak, içeriden üretilen, doğal olarak örgütlenmiş, düşünümsel bir şekilde açıklanabilir, süregiden, uygulanabilir yerine getirişiyse *aynı şekilde* sosyolojinin temel fenomenidir.
> (Garfinkel, 1991:11)

Başka bir biçimde ifade etmek gerekirse, etnometodoloji, gündelik yaşamın örgütlenmesini veya Garfinkel'in (1988:104) betimlediği gibi "ölümsüz, olağan toplum"u ele alır.

Etnometodoloji, Durkheim'ın toplumsal olgu kavramı ile amaçladığı anlamda bir makrososyoloji değildir fakat etnometodoloji taraftarları etnometodolojiyi bir mikrososyoloji olarak da görmezler. Böylece etnometodologlar, eyleyenleri, yargı yeteneği uyuşmuş olarak ele almayı reddettikleri halde insanların "sonsuz bir şekilde düşünümsel, öz-bilinçli ve hesaplayıcı" (Heritage, 1984:118) olduklarına inanmazlar. Etnometodologlarlar, bunun yerine, Alfred Schutz'u izleyerek çoğu kez eylemin rutin olduğunu ve görece yansıtıcı olmadığını kabul ederler. Hilbert (1992), etnometodologların eyleyenler veya bireyler üzerinde değil "üyeler" üzerinde odaklandıklarını ileri sürer. Bununla birlikte, üyeler, bireyler olarak değil "kesinlikle ve yalnızca üyelik etkinlikleri [olarak] *–kendilerine göre* büyük-ölçekli örgüt yapısı ve küçük-ölçekli etkileşimsel veya kişisel yapıyı içinde ürettikleri ustalıklı pratikler" olarak- görülür (Hilbert, 1992:193). Özetle, etnometodologlar, *ne* mikro yapılara *ne de* makro yapılara ilgi gösterirler; onlar, her iki yapı tipini üreten ustalıklı pratiklere ilgi gösterirler. Dolayısıyla, Garfinkel ve etnometodologlar, sosyolojinin nesnel yapılara yönelik geleneksel ilgisini yeni bir biçimde ele almaya çabalamışlardır (Maynard ve Clayman, 1991).

Garfinkel'in etnoyöntemler hakkındaki temel görüşlerinden biri, bu yöntemlerin "düşünümsel bir şekilde açıklanabilir" olduklarıdır. *Açıklamalar*, eyleyenlerin spesifik durumları izah etme (betimleme, eleştirme ve idealleştirme) biçimleridir (Bittner, 1973; Orbuch, 1997). *Açıklama yapma*, insanların dünyaya anlam vermek için açıklamalar sunmalarına aracılık eden süreçtir. Etnometodologlar, açıklamaların sunuluş ve başkaları tarafından kabul ediliş (veya reddediliş) biçimlerine olduğu kadar insanların açıklamalarını çözümlemeye de çok ilgi gösterdiler. Etnometodologların konuşmaları çözümleme ile meşgul olmalarının nedenlerinden biri budur. Bir örnek vermek gerekirse, bir öğrenci, hocasına, sınava neden giremediğini izah ederken bir açıklama getirmektedir. Öğrenci, bir olayı hocasına anlamlı hale getirmeye çalışmaktadır. Etnometodologlar, bu açıklamanın doğasıyla ilgilenirler fakat daha genel olarak öğrencinin açıklama getirmesine ve hocanın onu kabul etmesine veya reddetmesine aracılık eden *açıklama pratikleri* (Sharrock ve Anderson, 1986) ile ilgilenirler. Etnometodologlar, açıklamaları çözümlerken "etnometodolojik kayıtsızlık" tutumunu benimserler. Yani açıklamaların doğasını yargılamak yerine onların pratik eylem içinde nasıl kullanıldıklarını çözümlerler. Hem konuşanın hem de dinleyenin açıklamaları sunmak, anlamak ve kabul etmek veya reddetmek için gereksinim duydukları yöntemlerle olduğu kadar açıklamalarla da ilgilenirler (bu konuda daha fazlası için bkz. Young, 1997).

Açıklamalar fikrini genişleten etnometodologlar, sosyologların da başka herkes gibi açıklamalar sunduklarına özenle dikkat çekerler. Bu nedenle sosyoloji araştırmalarının raporları, açıklamalar olarak görülebilir ve tüm diğer açıklamaların araştırılmasıyla aynı biçimde çözümlenebilir. Sosyoloji hakkındaki bu bakış açısı, sosyologların, aslında tüm bilim insanlarının eserlerinin büyüsünü bozar. Sosyolojinin (aslında tüm bilimlerin) önemli bir kısmı, sağduyu yorumlarını içerir. Etnometodologlar, sosyologların açıklamalarını, meslekten olmayan insanların açıklamalarını araştırdıkları biçimde araştırabilirler. Bu nedenle sosyologların ve tüm bilim insanlarının gündelik pratikleri, etnometodologların inceleme alanına dâhil olur.

Açıklamaların, düşünümsel olduklarını söyleyebiliriz çünkü açıklamalar, gözlenebilir hale getirdikleri ve ele aldıkları durumların oluşumuna katkıda bulunurlar. Bu nedenle, insanların ne yaptıklarını betimlerken ne yaptıklarının doğasını değiştiririz.

Bu durum, sosyologlar için doğru olduğu kadar meslekten olmayan insanlar için de doğrudur. Sosyologlar, toplumsal yaşamı araştırırken ve onun hakkında rapor hazırlarken araştırdıkları şeyi değiştirme sürecinde bulunurlar. Yani özneler, inceleme konusu olmaları sonucunda ve davranışlarıyla ilgili betimlemelere tepki olarak davranışlarını değiştirirler (benzer bir fikir için bkz. Bölüm 13'de Giddens'ın "çifte hermenutik"iyle ilgili tartışma).

Etnometodolojinin Çeşitlenmesi

Etnometodoloji Garfinkel tarafından 1940'ların sonundan itibaren "keşfedildi" ancak ilk defa *Etnometodolojide Araştırmalar*'ın (*Studies in Ethnomethodology*) 1967'de yayımlanmasıyla birlikte sistematikleştirildi. Etnometodoloji, yıllar içinde aşırı büyüdü ve birkaç farklı doğrultuda gelişme gösterdi. *Etnometodolojide Araştırmalar*'ın yayımlanmasından sadece on yıl sonra Don Zimmerman, etnometodolojinin mevcut birkaç çeşidinin olduğu sonucunu vardı. Zimmerman'ın belirttiği gibi etnometodoloji, "az çok ayrı ve bazen birbiriyle bağdaşmayan birtakım araştırma çizgileri"ni kapsadı (1978:6). On yıl sonra Paul Atkinson (1988), etnometodolojide tutarlılığın olmayışının altını çizdi ve en azından bazı etnometodologların, yaklaşımın altında yatan öncüllerden çok fazla uzaklaştıklarını ileri sürdü. Bu nedenle etnometodoloji, çok coşkulu bir sosyoloji kuramı türü olduğu halde son yıllarda giderek "artan sancılar" yaşamıştır. Etnometodolojinin çeşitliliğinin ve sorunlarının gelecek yıllarda çoğalacağının muhtemel olduğunu söylemek yerindedir. Bu çerçevede, etnometodolojinin konusu, gündelik yaşamın sonsuz çeşitliliğidir. Sonuç olarak, çok daha fazla araştırma, daha fazla çeşitlenme ve daha fazla "artan sancılar" olacaktır.

Kurumsal Ortamlarla İlgili Araştırmalar

Maynard ve Clayman (1991) etnometodoloji içindeki birtakım çalışmaların betimlemesini yaparlar ancak bizim görüş açımızdan iki çalışma dikkat çeker.[1] Etnometodolojik araştırmanın birinci tipi, *kurumsal ortamlarla ilgili araştırmalar*dır. Garfinkel ve arkadaşlarının (aşağıda tartışılmaktadır) yürüttüğü ilk etnometodolojik araştırmalar, ev gibi resmi olmayan, kurumsallaşmamış ortamlarda gerçekleşti. Daha sonra, çok çeşitli kurumsal ortamlarda gündelik pratikleri araştırmaya yönelik bir çaba oldu –mahkeme salonları, tıbbi ortamlar (Ten Have, 1995) ve polis karakolları– ve bu tip araştırmalar 1990'ların başından itibaren artmaktadır (Perakyla, 2007). Bu tür araştırmaların amacı, insanların resmi görevlerini yerine getirme ve süreç içinde görevlerin gerçekleştiği kurumları oluşturma biçimlerinin anlaşılmasıdır.

Bu tür kurumsal ortamlarla ilgili alışılagelmiş sosyoloji araştırmaları, insanların bu kurumlar içinde ne yaptıklarını açıklamak için bu kurumların yapıları, resmi kurallar ve resmi prosedürler üzerinde odaklanırlar. Etnometodologlara göre bu tür dışsal

1 Etnometodolojik çalışmanın başka bir kütlesi, özellikle matematik, astronomi, biyoloji ve optik gibi alanlarda bilimin araştırılmasını ele alır (örneğin Lynch, 1985, 1993). Etnometodolojinin geri kalanında olduğu gibi bu alandaki araştırmalar, sağduyu prosedürleri üzerinde, matematik ve bilim tarihi içindeki en büyük keşiflerde bilim insanlarının bile kullandığı pratik akıl yürütme üzerinde yoğunlaşır. Odak noktası, bilim insanlarının dahil oldukları göreneklerin yanısıra bilim insanlarının yaptıkları çalışmalardır. Etnometodologlar, bilim insanlarının günlük bazda kullandıkları "çalışma tezgahı pratikleri" ile ilgilenirler.

kısıtlamalar, bu kurumların içinde gerçekten neyin olup bittiğini açıklama bakımından yetersizdir. İnsanlar, dışsal güçler tarafından belirlenmezler; bilakis insanlar, görevlerini yerine getirmek ve içinde varoldukları kurumları oluşturmak için dışsal güçleri kullanırlar. İnsanlar, pratik prosedürlerini, sadece günlük yaşamlarını sürdürmek için değil kurumların ürünlerini imal etmek için de kullanırlar. Örneğin, polis karakolları tarafından toplanan suç oranları sadece, görevlilerin kendi çalışmaları içinde açıkça tanımlanmış kuralları izlemelerinin sonuçları değildir. Görevliler böyle yapmaktansa, örneğin kurbanların cinayetler olarak sınıflandırılması gerekip gerekmediğine karar vermek için bir dizi sağduyu prosedürü kullanırlar. Bu nedenle, böyle oranlar, uzmanların yorumlayıcı çalışmalarına dayanır ve bu tür kayıt tutma kendi içinde araştırmaya değer bir pratik etkinliktir.

Konuşma Çözümlemesi

Etnometodolojinin ikinci çeşidi, *konuşma çözümlemesi*dir (Rawls, 2005a; Schegloff, 2001).[2] Konuşma çözümlemesi "konuşmaya dayalı etkileşimin temel yapılarının ayrıntılı olarak anlaşılması"dır (Zimmerman, 1988:429). *Konuşma*, etnometodolojik bakış açısının temel öğeleri ile uyumlu terimlerle tanımlanır: "*Konuşma*, konuşanların çözümlenebilir başarımları olan *sabit*, *düzenli* özellikler sergileyen bir *etkileşimsel etkinlik*tir" (Zimmerman, 1988:406; italikler eklendi). Konuşmanın kuralları ve prosedürleri olduğu halde bu kurallar ve prosedürler neyin söylendiğini belirlemezler fakat bir konuşmayı "başarmak" için kullanılırlar. Konuşma çözümlemesinin odak noktası, konuşmayı kısıtlayan dışsal güçler değil konuşmanın kendisine içsel olan, söylenen üzerindeki kısıtlamalardır. Konuşmalar, içeriden, sıralı bir şekilde düzenlenmiş olarak görülürler.

Zimmerman, konuşma çözümlemesinin işler durumda olan beş temel ilkesini ayrıntılı olarak anlatır. Birincisi, konuşma çözümlemesi, konuşmalar hakkında son derece ayrıntılandırılmış veriler toplamayı ve çözümlemeyi gerektirir. Bu veriler, sadece kelimeleri değil aynı zamanda "ses bandına yansıyan etkinliğin akışı ile çoğunlukla sıkıca bütünleşen video kayıtlarındaki mevcut 'sözel olmayan' davranışları hiç saymazsak, tereddütler, kesintiler, yeniden başlamalar, sessizlikler, nefes almalar, boğaz temizlemeler, burun çekme, kahkaha, kahkahaya benzer sesler, konuşma ritmi ve benzerleri"ni içerir (Zimmerman, 1988:413). Tüm bu şeyler, çoğu konuşmanın parçasıdır ve katılan eyleyenler tarafından bir konuşmanın yapılmasında yöntemsel araçlar olarak görülürler (Lynch, 1999).

İkincisi, konuşmanın en küçük ayrıntısının bile düzenli bir başarım olduğu varsayılmalıdır. Bir konuşmanın bu tür anlık yönleri sadece etnometodologlar tarafından düzenlenmez, bu yönler ilk önce "toplumsal faillerin kendi yöntemli etkinlikleri tarafından düzenlenir" (Zimmerman, 1988:415).

Üçüncüsü, genel olarak etkileşimin ve özel olarak konuşmanın, katılan eyleyenlerin başarımları olan sabit, düzenli özellikleri vardır. Etnometodologlar, konuşmaları incelerken onları, içinde meydana geldikleri daha geniş bağlamdan olduğu kadar eyleyenlerin bilişsel süreçlerinden sanki özerklermiş, ayrılabilirlermiş gibi ele alırlar.

2 Konuşma çözümlemesini, etnometodolojinin bir çeşidi olarak ele alırken konuşma çözümlemesinin, Harvey Sacks'ın (Harold Garfinkel'in değil Erving Goffman'ın bir öğrencisiydi, bkz. Jacobsen, 2007) eserlerinde köklerinin bulunduğu ve yıllar içinde bir dizi ayrı ilgiler geliştirdiği belirtilmelidir.

Dördüncüsü, "konuşmanın temel çerçevesi, ardışık düzendir" (Zimmerman, 1988:422). Bununla ilgili ve sonuncu olarak, "konuşma etkileşiminin seyri, adım adım veya lokal bazda idare edilir" (Zimmerman, 1988:423). Burada Zimmerman, Heritage'ın (1984) "bağlamın-şekillendirdiği" ve "bağlamı-yenileyen" konuşma arasındaki ayrımını hatırlatmaktadır. Belirli bir anda söyleneni, konuşmanın daha önceki ardışık bağlamının şekillendirmesi anlamında konuşmaları bağlam şekillendirir. Konuşma içinde, bu kez söylenenin bir sonraki kez söylenecek olanın bağlamının parçası olduğu için konuşmalar bağlam-şekillendiricidir.

Yöntembilimsel olarak, konuşma çözümleyicileri, konuşmaları meydana geldikleri doğal durumlarda sıklıkla ses veya görüntü kayıt cihazı kullanarak araştırmaya yönelirler. Bu yöntem, araştırmacının günlük dünyaya enformasyonu dayatması yerine günlük dünyadan enformasyon akışına olanak sağlar. Araştırmacı, notlarına bel bağlamak yerine gerçek konuşmayı anlık ayrıntısıyla inceleyebilir ve yeniden inceleyebilir. Bu teknik aynı zamanda araştırmacının, konuşmaların son derece ayrıntılı çözümlemelerini yapmasına olanak sağlar.

Konuşma çözümlemesi, konuşmaların, diğer kişilerarası ilişki biçimlerinin temel ilkelerini barındırdığı varsayımına dayanır (David Gibson, 2000). Konuşmalar, etkileşimin en yaygın biçimidir ve bir konuşma, "toplumsal olarak düzenlenen iletişimsel pratiklerin ve prosedürlerin tüm matrislerini içerir" (Heritage ve Atkinson, 1984:13).

Geride kalan sayfalarda etnometodolojinin genel bir anlamını vermeye çabaladık. Bununla birlikte, etnometodolojinin merkezini kuramsal açıklamalar değil ampirik çalışmalar oluşturur. Kuramsal olarak bildiklerimiz bu araştırmalardan türetilir. Bu nedenle şimdi okura etnometodoloji hakkında daha iyi bir his vermek umuduyla bu araştırmaların bir dizisini ele almaktayız.

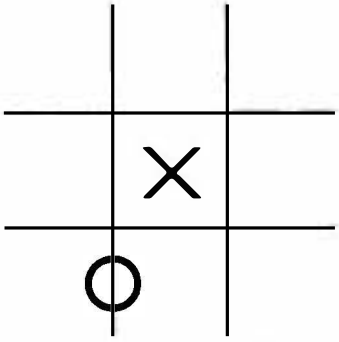
Bazı İlk Örnekler

Etnometodolojinin başlangıçtaki şöhretinin çoğunu sağlayan etnometodolojideki bazı ilk araştırmaları ele alarak başlıyoruz. Bazı ilk yöntemler bugün nadir de olsa kullanıldıkları halde etnometodolojik araştırma hakkında bize önemli ölçüde fikir verirler.

İhlal Deneyleri

İhlal deneylerinde insanların toplumsal gerçekliği inşa etmelerine aracı olan yöntemlere ışık tutmak için toplumsal gerçeklik ihlal edilir. Bu araştırmanın ardındaki varsayım, sadece her zaman toplumsal yaşantının yöntemli üretiminin meydana geldiği değil aynı zamanda katılanların toplumsal eylemlere girdiklerinin farkında olmadıklarıdır. İhlal deneylerinin hedefi, normal prosedürü aksatmaktır, böylece, gündelik dünyanın inşa edilmesine veya yeniden inşa edilmesine aracılık eden süreç gözlenebilir ve araştırılabilir. Garfinkel (1967) eserinde ihlal deneylerinin birtakım örneklerini ortaya koydu, bunlardan çoğu, resmi olmayan ortamlarda etnometodolojinin temel ilkelerini örneklerle açıklamak için yürütüldü.

Lynch (1991:15), Garfinkel'in (1963) erken eserinden alınan şu ihlal örneğini (Şekil 10.1) ortaya koyar: Bu elbette bir üç taş oyunudur. İyi bilinen kurallar, oyuna katılanların hücrelerden biri *içine* bir marka koymalarını sağlar ancak bu örnekte kurallar ihlal edilmiş ve iki hücre *arasına* bir marka konulmuştur. Eğer bu ihlal gerçek



ŞEKİL 10.1 ***Üç Taş Oyununda İhlal***

KAYNAK: Michael Lynch, 1991. "Hiçbir Şeyin Resimleri? Toplum Kuramında Görsel İnşalar." *Sociological Theory* 9:15.

bir üçtaş oyununda meydana gelseydi, öteki oyuncu (2. oyuncu) muhtemelen markanın doğru konulması için ısrar edecekti. Eğer böyle konulmasaydı, 2. oyuncu, 1. oyuncunun niçin böyle olağandışı bir harekette bulunduğu hakkında açıklama yapmaya çabalayacaktı. Etnometodologlar, üçtaş oyununun gündelik dünyasının nasıl inşa edildiğini anlamak için 2. oyuncunun eylemlerini araştıracaklardı.

Başka bir örnek de şöyledir; Garfinkel, öğrencilerinden evlerinde on beş dakika ile bir saat arasında bir zamanı, yatılı öğrenci olduklarını hayal ederek ve bu varsayıma dayalı hareket ederek geçirmelerini istedi. "Onlara, kendilerini dikkatli ve kibar bir biçimde yönlendirmeleri talimatı verildi. Kişisellikten kaçınacaklar, resmi olarak hitap edecekler ve sadece kendileriyle konuşulduğu zaman konuşacaklardı" (Garfinkel, 1967:47). Örneklerin büyük çoğunluğunda bu davranış aile üyelerini şaşırtmıştı: "Raporlar, şaşkınlık, hayret, şok, endişe, sıkıntı, öfke hikayeleri ve çeşitli aile üyelerinin, öğrencilerin huysuz, anlayışsız, bencil, edepsiz veya kaba oldukları şeklindeki suçlamaları ile doluydu". Bu tepkiler, insanların nasıl davranacakları hakkındaki sağduyu varsayımlarıyla uyum içinde eylemde bulunmalarının ne kadar önemli olduğunu gösterir.

Garfinkel'i en fazla ilgilendiren, aile üyelerinin böyle bir ihlalle, sağduyu biçimleri içinde başetmeye nasıl çabaladıklarıydı. Aile üyeleri, öğrencilerden davranışları için açıklamalar talep ettiler. Çoğu kez onların sorularında anormal davranışla ilgili bir anlam vardı:

> "Kovuldun mu?"
> "Hasta mısın?"
> "Aklın başında değil mi ya da aptal mısın?"
>
> (Garfinkel, 1967:47)

Aile üyeleri aynı zamanda bu davranışları kendilerine, önceden bilinen güdüler bakımından açıklamaya çabaladılar. Örneğin, bir öğrencinin, çok çalıştığı veya sözlüsüyle bir kavga yapmış olduğu için garip davrandığı düşünüldü. Bu tür açıklamalar katılımcılar —bu örnekte diğer aile üyeleri— için önemlidir çünkü bu açıklamalar, normal koşullarda etkileşimin her zamanki gibi meydana geleceğini düşünmelerine yardımcı olur.

Öğrenci, bu tür açıklamaların geçerliliğini kabul etmediğinde aile üyelerinin çekilmeleri ve suçluyu yalnız bırakmaları, kınamaları ve ondan intikam almaları olasıydı. Açıklama aracılığıyla düzenin yeniden kurulması, öğrenci tarafından reddedildiği için derin duygular ortaya çıkıyordu. Öteki aile üyeleri, daha yoğun ifadelerin ve eylemlerin dengeyi yeniden kurmak için gerekli olduğunu düşünüyorlardı:

> "Canını sıkma, bu onun her zamanki hallerinden biri."
> "Ailemizdeki uyumu bozmak zorunda mısın?"
> "*Bunu* daha fazla uzatmanı istemiyorum ve annene adam gibi davranmazsan çekip gitmelisin!"
>
> (Garfinkel, 1967:48)

Sonunda öğrenciler deneyi ailelerine açıkladılar ve çoğu durumda uyum tekrar sağlandı. Bununla birlikte, bazı örneklerde katı duygular devam etti.

İhlal deneyleri, insanların gündelik yaşamlarını düzenleme biçimlerini göstermek için yürütülür. Bu deneyler, toplumsal gerçekliğin direncini açığa çıkarır çünkü özneler (veya kurbanlar), ihlali hızlıca normalleştirmeye –yani durumu yaygın terimlerle açıklanabilir kılmaya– yönelirler. İnsanların bu ihlalleri ele alma biçiminin, onların gündelik yaşamlarını nasıl ele aldıklarını anlattığı varsayılır (Handel, 1982). Bu deneyler yeterince masum göründüğü halde sıklıkla bir hayli duygusal tepkiye yol açarlar. Bu aşırı tepkiler, rutin, sağduyu etkinliklerine dâhil olmanın insanlar için ne denli önemli olduğunu yansıtır. İhlallere tepkiler bazen o kadar aşırıdır ki Hugh Mehan ve Houston Wood, bu deneylerden yararlanma konusunda şu ikazda bulunmuşlardır: "İlgi duyan kişilere yeni ihlal araştırmaları yürütmemeleri kuvvetle tavsiye edilir" (1975:113).

Toplumsal Cinsiyeti Başarmak

Toplumsal cinsiyetin –erkek ya da kadın— biyolojik olarak temellendiği inkâr edilemez. İnsanlar basitçe, kendilerinin biyolojik yapılarının doğal sonucu olarak görülürler. İnsanların, çoğunlukla toplumsal cinsiyetlerini *başardıkları* düşünülmez. Bunun tersine, seksilik açıkça bir başarımdır; insanlar seksi görünmek için belirli biçimlerde konuşmaya ve eylemde bulunmaya gereksinim duyarlar. Bununla birlikte, genellikle, bir erkek veya bir kadın olarak görünmek için *herhangi bir şey* yapmak veya söylemek gerekmediği varsayılır. Etnometodoloji, alışılmadık bazı sonuçları ile birlikte toplumsal cinsiyet konusunu araştırdı (Stokoe, 2006).

Etnometodolojik görüş, Harold Garfinkel'in (1967) bu yönelimin yararıyla ilgili artık klasik olan tanıtımlarına dayandırılabilir. Garfinkel, 1950'lerde kadın olduğu tartışma götürmeyen Agnes adlı bir kişiyle tanıştı.[3] O sadece bir kadın şekline sahip değildi, o şekil aynı zamanda, birtakım ideal ölçülere sahip olan neredeyse "mükemmel" bir şekildi. Ayrıca, onun yüzünde tüy yoktu, kaşları alınmıştı, sevimli bir yüzü, iyi bir görünümü vardı –ve ruj sürmüştü. Bu açıkça bir kadındı, yoksa değil miydi? Garfinkel, Agnes'in her zaman bir kadın olarak görünmediğini keşfetti. Aslında kendisiyle karşılaştığı zaman Agnes, doktorları, erkek cinsel organının alınması ve bir vajina yapılması için ameliyat olması gerektiğine ikna etmeye çabalıyordu.

Agnes, doğumunda bir erkek olarak tanımlanmıştı. Aslında 16 yaşına kadar her

3 Garfinkel'in, Agnes'i yorumlaması üzerine ilginç tartışma için bkz. Denzin (1990a, 1991), Hilbert (1991), Lynch ve Bogen (1991) ve Maynard (1991).

şeyiyle bir erkek çocuktu. O yaşta bir şeylerin ters gittiğini hisseden Agnes evden uzaklaştı ve bir kız gibi giyinmeye başladı. Kısa zamanda bir kadın gibi giyinmenin yeterli olmadığını keşfetti; bir kadın olarak kabul edilmesi için bir kadın gibi ("görünmek" suretiyle) *davranmayı öğrenmek* zorundaydı. Kabul edilen kalıpları öğrendi ve sonuçta bir kadın olarak tanımlanmaya ve kendisini tanımlamaya başladı. Garfinkel, Agnes'in toplumda bir kadın gibi faaliyette bulunmasını sağlayan bu dönüşme pratikleri ile ilgilendi. Burada daha genel olan nokta, basitçe erkekler veya kadınlar olarak doğmadığımızdır; aynı zamanda hepimiz, erkeklere veya kadınlara dönüşmemize olanak veren basmakalıp pratikleri öğrenir ve rutin olarak kullanırız. Sadece bu pratikleri öğrenerek sosyolojik anlamda bir erkek veya bir kadın oluruz. Böylece, atfedilen bir statü olduğu düşünülen toplumsal cinsiyet gibi bir kategori bile bir dizi yerleşik pratiğin yerine getirilmesi olarak anlaşılabilir.

Konuşma Çözümlemesi

Şimdi etnometodoloji içindeki başlıca araştırma tipi haline gelen konuşma çözümlemesini ele almaktayız. Konuşma çözümlemesinin amacı, konuşmanın doğal kabul edilen düzenlenme biçimlerinin araştırılmasıdır. Konuşma çözümleyicileri, konuşanlar ile dinleyenler arasındaki ilişkiler ile değil, bir konuşmadaki söyleyişler arasındaki ilişkilerle meşgul oldu (Sharrock ve Anderson, 1986:68).

Telefon Konuşmaları: Kimlik Saptama ve Tanıma

Emanuel A. Schegloff (1979), telefon konuşmalarının başlama biçimini incelemesini, toplumsal etkileşimin düzenli özelliğini anlamaya yönelik daha geniş bir çabanın parçası olarak gördü:

> Meslektaşlarımın ve benim, giriştiğimiz çalışma, ... konuşma ve etkileşimi oluşturan düzenli fenomenleri *belirleme* ve *betimleme* ile meşgul olur ve kendilerine referansla bu fenomenlerin üretildiği sistematik düzenlemelerin tasvirine ilgi gösterir.
>
> (Schegloff, 1979:24, italikler eklendi)

Bu ilgi, konuşmalarda sıranın düzenlenmesi ve normal konuşma prosedüründe ihlali onarmak için insanların aradıkları yollar gibi etkileşim içindeki çeşitli düzenli fenomenleri kapsayacak şekilde genişler. Buna ek olarak, başlangıçları, bitişleri ve düzenli olarak yinelenen içsel sıralamayı kapsayan bir konuşmanın genel yapısına yönelik bir ilgi vardır.

Bu bağlamda Schegloff, "başlayan konuşma türünün önerilebildiği, sergilenebildiği, kabul edilebildiği, reddedilebildiği, üzerinde değişiklik yapılabildiği —kısaca, konuşmanın taraflarının başlangıçta oluşturdukları— bir mekân" (1979:25) olarak tanımladığı bir telefon konuşmasının başlamasını inceledi. Telefonda duyulan konuşma, yüz yüze konuşmalardan farklı olmadıkları halde katılanlar görsel temastan yoksundur. Schegloff, telefon konuşmalarının yüz yüze konuşmalarda bulunmayan bir öğesi üzerinde odaklanır: görsel teması olmayan tarafların birbirinin kimliğini saptama ve tanımalarına aracılık eden ardışıklık.

Schegloff telefon konuşmalarının başlangıçlarının oldukça açık ve standartlaşmış olduğunu gördü:

A. Alo?
B. Shar'n?
A. Merhaba!

(Schegloff, 1979:52)

Ancak bazı başlangıçlar "kendine has özelliklere sahiptir —neredeyse virtüöz performanslarıyla" (Schegloff, 1979:68):

A. Alo.
B. Alo Margie?
A. Evet.
B. eee Resmi yapıyoruz, antika görüntüsü veriyoruz,
A. bu doğru mu.
B. ha, ha—haha
A. haha, haha, haha
B. hehe, hehe, hehe! heh
A. heh
B. insanların aletlerini normalde tutma
A. h(aha)! haha, haha
B. Buna dikkat etmedim—bunun—için üzgünüm.

(Schegloff'dan uyarlandı, 1979:68)

Bu tür başlangıçlar genel başlangıçlardan farklı olabileceği halde düzensiz değillerdir. Bu başlangıçları, "Bazı özel koşullara taraflarca uyarlanmış ve uydurulmuş sistematik bir ardışık düzenleme meydana getirir" (Schegloff, 1979:68). Örneğin, B'nin ödünç aldığı bir elektrikli aleti uzun süre elinde tuttuğundan dolayı özür dilemesi anlaşılmadıkça son konuşma neredeyse kavranamaz. B bir şeylerden bahsederek (resim yapmak, antika görüntüsü vermek) şaka yapar ve özür, ancak sonunda her ikisi de gülüşürken gelir.

Schegloff'un sonucu şudur; son derece kendine has örneklerin bile "kendi yerel özgünlüklerinden, bu özgünlükleri içinde kaynaştıran biçimsel düzenlemelerin ortaya çıkarılması için" incelenmesi gerekir (Schegloff, 1979:71).

Gülmeyi Başlatma

Gail Jefferson (1979; ayrıca bkz. Jefferson, 1984), bir konuşmanın seyri içinde ne zaman gülmek gerektiğinin nasıl bilindiği sorusunu inceledi. Meslekten olmayan görüş açısından, bir konuşma veya bir etkileşim süreci içinde gülme tümüyle serbest bir olaydır. Bununla birlikte Jefferson, bir söyleyişin birkaç temel yapısal özelliğinin, diğer tarafın gülmesine neden olacak şekilde tasarlandığını gördü. Birincisi konuşan tarafından, söyleyişin sonuna bir gülüş yerleştirilmesidir:

Dan. Bunun bir hayli gözlerden uzak olduğunu düşündüm. Benim, senin keş olduğunu söylediğimi duydun mu... haha haha. Doly. haha haha.

(Jefferson'dan uyarlandı, 1979:80)

Jefferson'ın rapor ettiği ikinci araç, konuşmanın-içindeki gülmedir –sözgelimi cümlenin ortasında:

A. Biliyorsun yapmadım...biliyorsun
B. Kahretsin, biliyorsun emekliyim (haha);
A. Hıı, evet, ha ha.

(Jefferson'dan uyarlandı, 1979:83)

Jefferson (1979:83), bu örneklerden gülmenin meydana gelişinin fark ettiğimizden daha düzenli olduğu sonucunu çıkardı.

Jefferson sadece gülme kararını değil, gülme çağrısını reddetmeyi de ele aldı. Bir çağrıdan sonra sessizliğin yeterli olmadığını, çağrının reddedildiğini gösteren açık bir işaretin gerekli olduğunu gördü. Örneğin, gülmeyi reddeden birinin, konuşanın gülmeye başlamasından hemen sonra ciddi bir şekilde konuyu sürdürmeye başlaması ciddi bir strateji olabilecektir.

Phillip Glenn (1989), çok taraflı bir konuşma içinde birlikte gülmeye başlamayı inceledi. Glenn, iki taraflı etkileşimler içinde normalde ilk olarak, konuşanın güldüğü halde çok taraflı konuşmalarda genellikle konuşandan başka birinin ilk olarak güldüğünü ileri sürdü. İki taraflı bir etkileşim içinde konuşan kendi malzemesi üzerinde gülmeye neredeyse zorlanır çünkü o işlevi yerine getirebilecek sadece bir başka kişi vardır. Bununla birlikte, çok taraflı bir etkileşim içinde ilk olarak gülebilecek birçok başka insanın bulunması gerçeği, konuşanın, ilk olarak gülmeye başlama riskini almamayı daha iyi başarabilmesi demektir.

Alkış Alma

John Heritage ve David Greatbatch (1986), İngiliz politik konuşmalarının (J. Maxwell Atkinson'ın [1984a, 1984b] geliştirdiği bir takım eserlerden alınan) retoriğini araştırdılar ve konuşmacıların dinleyicilerden alkış almalarının temel araçlarını ortaya çıkardılar. Onlar, "(a) konuşma malzemelerinin kuşatıcı zemini karşısında ifadeleri *vurgulamak* ve böylece içeriklerinin altını çizmek ve (b) söz konusu iletinin *açık bir tamamlanma noktasını tasarlamak* için sözlü olarak inşa edilen ifadeler" yoluyla alkış alındığını ileri sürerler (Heritage ve Greatbatch, 1986:116). Vurgu, dinleyicilere alkışın uygun olduğunu söyler ve açık bir tamamlama noktasına iyice dikkat edilmesi, izleyicilerin az veya çok uyum içinde alkışlamaya başlamalarına olanak sağlar. Heritage ve Greatbatch, İngiliz politik konuşmalarını çözümlemelerinde yedi temel retorik aracı ortaya çıkardılar:

1. *Karşıtlık*: Örneğin bir politikacı şunu ileri sürebilir: "Savaşa çok fazla harcama yapıldı... barışa çok az harcama yapıldı". Bu tür bir ifade alkış oluşturur çünkü aynı nokta ilkin negatif açıdan daha sonra pozitif açıdan belirtilmektedir. Dinleyiciler, aynı zamanda, cümlenin ikinci yarısının açılımını, tamamlanmış olan ilk yarısı ile karşılaştırarak ne zaman alkışlanacağını tahmin edebilirler.
2. *Liste:* Politik konuların bir listesi özellikle çoğu kez kullanılan üç-parçalı liste, izleyiciler tarafından tahmin edilebilen bir tamamlama noktasını içerdiği kadar vurguyu da sağlar.
3. *Bulmaca çözme:* Burada politikacı önce izleyicilere bir bulmaca sunar ve daha sonra bir çözüm ortaya koyar. Konunun bu çifte sunumu, vurgulamaya olanak

verir ve izleyiciler, çözümün sonunda ifadenin tamamlanmasını tahmin edebilirler.

4. *Başlık-can alıcı nokta:* Burada politikacı bir açıklama yapmayı tasarlar ve sonra açıklamayı yapar.
5. *Bileşim:* Listelenen araçlardan iki veya fazlasını kullanmayı içerir.
6. *Görüş Belirtme:* Konuşmacının güçlü bir şekilde değinmesi beklenen durumların en baştan betimlenişini kapsar. Bununla birlikte konuşma, ilk olarak değerlendirici olmayan bir şekilde sunulur. Konuşmacı kendisine ait görüşü ancak sonuçta ortaya koyar.
7. *Kovalama:* İzleyiciler özel bir iletiye tepki vermedikleri zaman meydana gelir. Konuşmacı, örneğin, merkezi noktayı tekrar ifade ederek alkışlanmayı aktif olarak kovalayabilir.

Heritage ve Greatbatch'ın araştırdıkları politik parti konferanslarında bu yedi araç, toplam alkışın üçte ikisinden biraz fazlasını açıklıyordu. Yedisi arasında *karşıtlık* (alkış olaylarının neredeyse dörtte birini açıklamasıyla) açık arayla en yaygın alkış alan formattı. Konuşmacının mesaj ("tonlama, zamanlama ve jest") verme biçimi de önemlidir (Heritage ve Greatbatch, 1986:143). Son olarak Heritage ve Greatbatch, yedi aracın, politik konuşma yapma ile sınırlı olmadığını aynı zamanda reklam sloganlarında, gazete başyazılarında, bilimsel metinlerde ve benzerlerinde de bulunduğunu belirtirler. Aslında bu araçların ve kökenlerinin gündelik, doğal, konuşmaya dayalı etkileşim içinde bulunduğu sonucunu çıkarırlar. Burada ima şudur; kendileriyle etkileşim kurduğumuz kimselerden pozitif tepkiler almak için bu araçları günlük olarak hepimiz kullanırız.

Yuhalama

Steven Clayman (1993), daha sonraki ve koşut bir araştırmada, yuhalamayı, kamusal konuşma bağlamı içinde beğenmemenin bir dışavurumu olarak araştırdı. Alkış, izleyicilerin konuşmacıyla bağ kurmalarına olanak sağlarken yuhalama, bağları koparmakla ilgili bir edimdir.

Alkış ve yuhalama gibi tepkiler iki temel biçimde başlar —bağımsız bireysel karar almanın sonucu olarak ve izleyici kişilerin davranışlarının karşılıklı izlenmesinin sonucu olarak. Daha önceki araştırmalar, bireysel karar almanın, alkışın başlangıcında baskın olduğunu göstermiştir. Karar büyük ölçüde tek başına alındığı için alkış, popüler bir söz söylenmesinden neredeyse hemen sonra ortaya çıkar. Bir anda ortaya çıkan alkışın birinci veya ikinci saniyede doruğa ulaşması durumu, bireysel karar alma ile uyumludur. Dahası, önceki kısımda gösterildiği gibi izleyici kişileri alkış kararı almaya ve alkışlamaya sevkeden bir dizi bilinen araç, konuşmacı tarafından kullanılır.

Bununla birlikte, yuhalama, bireysel karar almaktan daha fazla ortak dinlemenin bir sonucudur. İtiraz edilebilecek ifadelerin söylenişi ile yuhalamanın başlangıcı arasında genellikle bir gecikme vardır. Eğer yuhalama, bağımsız kararlar alan bazı bireylerden kaynaklansaydı alkışın ortaya çıktığı kadar hızlı ortaya çıkardı. Zaman gecikmesi, izleyici kişilerin, yuhalamanın uygun olup olmadığına karar vermeden önce ötekilerin davranışını izlemekte olduklarını gösterir. Buna ek olarak, yuhalamanın başlamasına sıklıkla izleyicilerin gösterileri öncelik eder.

Örneğin izleyiciler, "çeşitli sesler çıkarma —kendi aralarında fısıldanma veya konuşma, konuşmacıya söylenme, bağırma veya alay etme... sonuçta ortaya çıkan ses bir 'mırıltı', 'uğultu' veya 'bağırtı' olarak nitelendirilebilir–"aracılığıyla konuşmacıdan kopmalarıyla[4] birlikte başlayan gösterilerine girişebilirler (Clayman, 1993:117). İzleyici kişiler bu sesleri dinlerler; bu sesler bu kişilere, izleyici kitlesinin söz konusu söyleyişi beğenmemeye yatkın olduğunu gösterir. Belirli bir izleyici, yuhalamaktan çekinmez çünkü yalnız olmayacağına ve bu nedenle diğer izleyici kişilerin de beğenmesinden zarar görmeyeceğine inanmak için gerekçesi vardır.

Başlangıç gösterileri, bağımsız karar almadan kaynaklanmıyorsa nereden kaynaklandıkları sorulabilir. Clayman burada, bir dereceye kadar bağımsız karar almanın geçerli olduğuna inanır. Başlangıç gösterilerinde bireysel karar alma ortaya çıkar çünkü sonuçta kendini gösteren davranışlar (örneğin, yandakilerle özel fısıldaşmalar, kendi kendine konuşma [örneğin, "şaşkınca ifadeler"]) yuhalamadan daha özeldir ve izleyicilerin geri kalanı tarafından onaylanmama ihtimali yuhalamadan daha azdır. Bu nedenle bu tür davranışların uygunluğunu belirlemek için izleyicileri gözlemeye ya çok az gerek vardır ya da hiç gerek yoktur.

Clayman, kolektif olarak üretilen alkışın ve yuhalamanın, bireysel olarak üretilen anlaşmaya ve anlaşmamaya çok benzedikleri sonucuna vardı. Her iki durumda "Anlaşmalar, nitelendirilmemiş bir tarzda gecikmeden ortaya çıkar ve hiçbir özel açıklama veya izaha gerek duymadıkları düşünülür. Bunun terinse anlaşmazlıklar genellikle ertelenir, nitelendirilir ve açıklanabilir" (Clayman, 1993:125). Bu benzerlik, alkış ve yuhalamanın sadece, kamusal konuşmanın içinde yer alan örgütsel ve kurumsal yapılar ve normlar ile değil aynı zamanda yaşamın bütün alanlarında bulunan genel etkileşimsel ilkeler ile açıklanabileceği sonucuna götürür. Bu "insan davranışının genel ilkeleri", çoğu başka toplumsal kurumları oluşturan ve onlardan önce gelen kendine has örgütsel özellikleri ve alışılagelmiş pratikleri barındıran, toplumsal kurumun kendi içinde bir türü olan" etkileşim düzeninin parçasıdır (Clayman, 1993:127). Başka bir ifadeyle, konuşma çözümleyicilerinin açığa çıkardıkları temel ilkeler, kamusal konuşmaya yönelik pozitif (alkış) veya negatif (yuhalama) tepkileri anlamamıza olanak sağlar.

Cümlelerin ve Anlatıların Etkileşime Dayalı Ortaya Çıkışı

Charles Goodwin (1979), cümlelerin, içinde ortaya çıktıkları etkileşim sürecinden yalıtılmış olarak incelenebileceği şeklindeki geleneksel dilbilimsel varsayıma meydan okudu. Onun görüşü şöyleydi; "cümleler konuşma içinde ortaya çıkar" (Goodwin, 1979:97). Durum şu şekildedir; "Konuşmacı, *cümleyi oluştururken* cümlenin o anki alıcıya uygunluğunu sürdürmek için cümlesinin anlamını yeniden inşa eder" (Goodwin, 1979:98; italikler eklendi).

Konuşmacılar konuşurken dinleyicilere aşırı dikkat kesilirler. Dinleyenler, sözel, yüzsel veya beden diliyle tepki verdikçe konuşmacı —o tepkiler temelinde— cümleyi ortaya çıkarken uyarlar. Tepkiler, konuşmacının, vurgusunu yapıp yapmadığına karar vermesine, yapmamışsa cümlenin yapısını değiştirmesine olanak sağlar. Goodwin,

4 Aynı zamanda yuhalamanın alkış gibi bağlılık gösterilerinden sonra ortaya çıkması muhtemeldir ancak farklı bir süreç söz konusudur ve bu süreci burada incelemeyeceğiz.

belirli bir cümle dizilişinde meydana gelen bazı değişiklikleri betimledi: "John'un cümlesinin göz önüne serilen anlamı iki kez inşa edilir, cümleye yeni bir parça eklenir, cümlenin oluşturulmasından önce bir başkası iptal edilir ancak farklı bir parça onun yerine geçer" (1979:112). Başka bir ifadeyle cümleler, işbirliğine dayalı süreçlerin ürünleridir.

Mandelbaum (1989), anlatıların, etkileşime dayalı ortaya çıkışını inceledi. Onun temel görüşü şudur; alışılmış varsayımın tersine izleyiciler edilgen olarak değil anlatının "ortak-yazarı" olarak görülebilir. Goodwin'in çözümlemesine koşut bir şekilde Mandelbaum, izleyici kişilerin, anlatım devam ederken anlatıyı değiştirmek için faille birlikte çalışmalarına olanak sağlayan kaynaklara sahip olduklarını gösterir. İzleyiciler de adım adım devam eden konuşmaya geçici olarak ara verilmesine olanak sağlamaları yoluyla katılım gerçekleştirirler, böylece anlatıcı, konuşma üzerinde hâkimiyet sağlar. İzleyici kişiler, "hıı haa" ve "yaa hımm" gibi dışavurumların kullanımı ile anladıklarını göstermeleri yoluyla anlatıya yardım da ederler. İzleyiciler, anlatı içindeki bazı sorunları "onarabilirler" ve böylece anlatının daha düzgünce anlaşılmaya başlamasına olanak verirler. Bu tartışma açısından en önemlisi, izleyiciler, anlatıya müdahale edebilirler ve yeni bir doğrultuda hareket etmesine neden olabilirler. Dolayısıyla, çok gerçek bir anlamda genel olarak cümleler ve konuşmalar gibi anlatılar da etkileşimsel ürünlerdir.

Konuşma ile Sesli Olmayan Etkinliklerin Bütünleştirilmesi

Konuşma çözümleyicileri, konuşma üzerinde ve diğer etnometodologlar, sesli olmayan etkinlikler üzerinde odaklanmışlardır. Bazı araştırmacılar, sesli ve sesli olmayan etkinliklerin bütünleşmesini çözümlemek için videoları ve filmleri kullanırlar. Örneğin Charles Goodwin (1984), iki eşin akşam yemeği toplantısıyla ilgili bir videoyu inceledi. Sesli ve sesli olmayan etkinlikler arasındaki ilişki açısından konu, toplantıda bir anlatım yapan kişinin (bu örnekte Ann) beden duruşudur:

> Ann ellerini birbirine kenetlemekte, her iki dirseğini masaya dayamakta ve hitap ettiği alıcı olan Beth'e bakarken öne doğru eğilmektedir. Konuşmacı bu duruşuyla hitap ettiği alıcıya doğru tam bir yönelimi, anlatısını aktarırken tam olarak kendisini vermeyi ve konuşma dışında hiçbir etkinlikle ilgilenmemeyi sergiler. Bu duruşun, ... bir şey söylemenin sürdüğüne dair görsel bir teşhir oluşturduğu görünür.
>
> (C. Goodwin, 1984:228)

Goodwin, daha genel olarak şu sonuca varır; "Ann'ın anlatımı, sadece konuşması üzerinden değil aynı zamanda anlatım esnasında bedenini ve etkinliklerini düzenleme biçimiyle de görünür hale gelir" (1984:229).

Goodwin'in incelediği sesli olmayan başka bir etkinlik, konuşma ile ilişkilendirdiği bakıştır:

> Bir konuşmacı, dinleyiciye bakınca, dinleyicinin konuşmacıya bakması gerekir. Konuşmacılar, bakmayan dinleyicilere baktıkları ve böylece kuralın ihlallerini tespit ettiklerinde, konuşmalarında sıklıkla tekrar etmeler ve duraksamalar gibi deyimsel kırılmalar oluştururlar. Bu deyimsel kırılmalar, hem devam eden konuşmayı o noktada bazı biçimler açısından eşsiz olarak konumlandırma yoluyla olaya bir ihlal olarak yönelirler hem de dinleyicinin bakışını talep edişler olarak işlev görme yoluyla bir

> düzeltme imkanı sağlarlar. Böylece bakmayan alıcılar deyimsel kırılmalardan hemen sonra sıklıkla bakışlarını konuşmacıya yönlendirmeye başlarlar.
>
> (C. Goodwin, 1984:230)

Beden duruşu ve bakış, sesli etkinliklerle yakından ilişkili olan birçok sesli olmayan etkinlikten sadece ikisidir.

Çekingenlik Göstermek (ve Özgüven)

Çekingenliği ve özgüveni psikolojik özellikler olarak düşünmeye eğilimliyizdir ancak Philip Manning ve George Ray (1993), bunların, konuşma karşılaşmalarını idare ederken "yap"tığımız şeyler olduklarını göstermeye çabaladılar. Bilmediklerimizi tanımak için hepimizin kullandığı bir dizi tipik prosedür vardır. Çekingen ve özgüvenli kişiler, kendilerine özgü bir şekilde toplumsal durumlarla baş etmek için bu prosedürlerde birbirinden farklı biçimlerde de olsa değişiklik yaparlar. Bu nedenle çekingen ve özgüvenli kişiler farklı konuşma stratejileri kullanırlar.

Manning ve Ray, on çekingen ve on özgüvenli ikilinin etkileşimini videoya çeken ve kaydını tutan üniversite öğrencileri ile bir laboratuvar araştırması yürüttüler. Hepimiz "ortam-konuşması"na —yani yakın çevremiz hakkında konuşma— giriştiğimiz halde çekingen insanlar bunu özgüvenli olanlardan çok daha fazla yaparlar. Şu örneği ele alalım:

> A. (asabi kahkaha) Bir mikrofon
> B. Kaydedilmekteyiz
> A. Biliyorum belki
> B. Ha
> A. Tamam
> B. Bizim ne kadar asabi olduğumuzu gözleyeceklerini tahmin ediyorum (gülmeler)
> A. Biliyorum
>
> (Manning ve Ray, 1993:182)

Manning ve Ray, çekingen katılımcıların, bir konuşmanın başında ortam-konuşmasına girişme olasılıklarının özgüvenlilerden iki buçuk kat daha fazla olduğunu buldular. Üstelik çekingen olanların sonradan, konuşma ne zaman gevşese ortam konuşmasına dönme olasılıkları sekiz kat daha fazlaydı. Manning ve Ray şu sonucu çıkarırlar; "Çekingen katılımcıların ortam-konuşmasını, hava durumu hakkındaki tartışmalarına benzer şekilde, 'güvenli' bir konu olarak kullandıklarına inanıyoruz. Bunun tersine... özgüvenli katılımcılar, ortam-konuşmasını kaçınılması gereken bir açmaz olarak gördüler" (1993:183). Özgüveni yüksek olanların, ortam konuşması yapmak yerine isimleri değiştirme ve derhal bir konuşma konusunu takdim etme ("konu öncesi bir bölüm") olasılıkları daha fazlaydı. Çekingen katılımcılar, konudan önceki bölümleri reddetme eğilimi gösterdikleri halde özgüvenli olanların, bu bölümlere ayrıntılı bir tepki vermeleri olasıdır.

Kilit konu, konuşma içindeki bu ve başka farklılıkların, altta yatan psikolojik farklılıkların belirtileri olup olmadıkları veya çekingenlik ve özgüvenin, farklı konuşma prosedürleri olup olmadıklarıdır. Etnometodolojik bakış açısını benimseyen Manning ve Ray'in (1993:189), sonraki görüşü benimsemeye eğilim gösterdiklerini söylemeye gerek yoktur.

Kurumların Araştırılması

Bu bölümde daha önce belirtildiği gibi birtakım etnometodologlar, çeşitli toplumsal kurumlar içinde konuşmayı araştırmaya ilgi gösterdiler. Bu kısımda, bu tür çalışmanın birkaç örneğini inceleyeceğiz.

İş Görüşmeleri

Bazı etnometodologlar dikkatlerini çalışma dünyasına çevirmişlerdir. Örneğin, Button (1987) iş görüşmelerini inceledi. Button'un, görüşmeyi, ardışık, sıralı bir konuşma olarak ve "o ortama yönelik tarafların yerleşik pratik yetenekleri" olarak görmesi şaşırtıcı değildir (Button, 1987:160). Bu araştırmada değinilen bir konu, görüşme yapanların, görüşülen kişilerin, cevap verildikten sonra cevaba dönmelerini belki de cevabı düzeltmelerini engellemek için bir başka şeye geçmeleridir. Birincisi, görüşme yapan, görüşmenin bütünüyle bittiğini belirtebilir. İkincisi, görüşme yapan, tartışmayı başka bir doğrultuda yönlendiren başka bir soru sorabilir. Üçüncüsü, görüşme yapan, görüşülen kişinin cevaba dönmesini olanaksızlaştıran bir biçimde verilen cevabın değerlendirmesini yapabilir.

Button, bir iş görüşmesini, görüşme yapan şeyin ne olduğunu merak eder. Görüşmenin kapıda bir işaret veya insanların bir araya gelişi olmadığını ileri sürer. Aksine, "bazı toplumsal ortamların görüşme olarak nitelendirilebilmesini sağlayan, o insanların ne yaptığı ve birbirleriyle etkileşimlerini nasıl yapılandırdıkları ve düzenledikleridir. Bu durum, katılımcıların birbirleriyle konuşma alışverişini düzenleme biçimini bütün olarak içerir" (Button, 1987:170). Bu nedenle, bir iş görüşmesini tanımlayan şey, etkileşimin, konuşmanın doğasıdır.

Yönetimsel Müzakereler

Anderson, Hughes ve Sharrock (1987), iş yöneticileri arasındaki müzakerelerin doğasını incelemişlerdir. Bu tür müzakereler hakkındaki bulgularından biri, onların ne kadar akla yatkın, bağlantısız oldukları ve kişisel olmadıklarıdır:

> Her şey, dikkatli, ölçülü ve akla yatkın bir şekilde yürütülür. Onların manevralarında hiçbir kişisel düşmanlık yoktur ve buna niyetlenilmez. Bu ise –basitçe onların ne yaptıklarıdır ve onların çalışma gününün parçasıdır. ... Garezler, anlaşmazlıklar ve tartışmalar her zaman mevcuttur, hazırdır, denetim altında tutulur. Bu kez bir anlaşma yapılamazsa yapılmasın.
>
> (Anderson, Hughes ve Sharrock, 1987:155)

Bu tür bir etkileşim, iş dünyası hakkında bize çok şey anlatır.

Anderson, Hughes ve Sharrock, iş dünyasında meydana gelen şeyin gündelik yaşamda meydana gelen şeyden farklı olmadığını ileri sürerler. Toplumsal ilişkilerimizin çoğunda yukarıda betimlenen iş yöneticilerinin davrandığı biçimde davranırız. "İş yaşamı, toplumsal yaşamın geri kalanından ayrı tutulan, kapalı bir alanda gerçekleşmez. İş yaşamı, toplumsal yaşamın bir devamıdır ve onunla iç içe geçmiştir" (Anderson, Hughes ve Sharrock, 1987:155).

Acil Durum Merkezlerine Çağrılar

Whalen ve Zimmerman (1987), acil durum iletişim merkezlerine yapılan telefon çağrılarını incelemişlerdir. Bu tür çağrıların yapıldığı koşullar, telefondaki açılış konuşmalarını azaltmaya neden olur. Normal telefon konuşmalarında çoğunlukla davet-cevap, tanıtma-tanıma, selamlama ve "nasılsınız" ardışıklığını görürüz. Bununla birlikte, acil durum çağrılarında açılış bölümü azaltılır ve tanımalar, selamlamalar ve "nasılsınızlar" rutin olarak yoktur.

Acil durum telefon çağrılarının başka bir ilginç yönü, normal bir konuşmada ihmal edilebilecek belirli açılış olaylarının çok ciddi olarak ele alınmasıdır:

> . . . arayanın telefon görevlisinden cevap aldıktan sonra meşgule alması veya telefon hattında sessizlik olması veya arka planda köpeklerin havlaması, tartışma ve bağrışma gibi sesler veya bir duman alarmının çalması gibi durumlar. Telefon hattında doğrudan konuşmaya girilmemesine karşın telefon görevlisi başlangıçta bu olayları bir yardım gereksiniminin muhtemel göstergeleri olarak ve bu nedenle işlevsel veya *sanal* talepler olarak ele alır.
>
> (Whalen ve Zimmerman, 1987:178)

Acil durum telefon konuşmasının kendine has doğası, normal konuşmanın yapısı doğrultusunda bu ve başka uyarlamalara neden olur.

İlgili bir çalışmada Whalen, Zimmerman ve Whalen (1988), bir ambulansın gecikmiş olarak gönderilmesine ve bir kadının ölümüne yol açan başarısız olan spesifik bir acil durum telefon konuşmasını inceledi. Medya bu olayda telefon görevlisini sorumlu tuttuğu halde Whalen, Zimmerman ve Whalen sorunu, bu spesifik acil durum telefon konuşmasının doğasına bağlar:

> Araştırmamız, katılanların, bu konuşmada neyin meydana gelmekte olduğu hakkında oldukça farklı anlayışları ve neyin meydana geleceğinin varsayıldığı hakkında farklı beklentileri olduğunu açığa çıkardı. Etkileşimin seyri içinde hem arayanın hem de hemşire-telefon görevlisinin (ve onun amirinin) konuşması, bu başarısız işbirliğini artıracak ve derinleştirecek şekilde işledi. Bu başarısız işbirliği, katılımcıların etkinliğini bozan ve dönüştüren bir tartışmaya esaslı bir biçimde katkıda bulundu.
>
> (Whalen, Zimmerman ve Whalen, 1988:358)

Bu nedenle "aksilik"e neden olan, telefon görevlisinin yetenekleri değil, spesifik konuşmanın doğasıydı.

Arabulma Dinlemelerinde Anlaşmazlık Çözümü

Angela Garcia (1991), çeşitli anlaşmazlıkların —az miktarda para konusunda toprak sahibi ile kiracı arasında ve aile üyeleri ve arkadaşlar arasında— arasını bulmak için tasarlanmış bir California programında uyuşmazlık çözümünü inceledi. Esas amacı, kurumsal çatışma çözümü ile sıradan konuşmalarda meydana gelen çatışma çözümünü karşılaştırmaktır. Garcia'nın kilit noktası, kurumsal arabulmanın, sıradan konuşmada çekişme düzeylerinin artmasına neden olan süreçleri saf dışı bırakarak çatışma çözümünü kolaylaştırdığıdır. Dahası, arabulmada çekişme ortaya çıktığı zaman sıradan konuşmada varolmayan çatışmanın sonlandırılmasını olanaklı kılan prosedürler varolur.

Garcia konuşma çözümleyicilerinin konuşma sırasına yönelik bilinen ilgileri ile başlar. Arabulma, herhangi bir zamanda kimin konuşmasına izin verileceğini ve cevapların hangi biçimi alabileceğini öngörür. Örneğin, ilk olarak şikayetçiler konuşur ve sunumları esnasında tartışmacılar tarafından sözleri kesilemez. Söz kesmeler konusunda bu kısıtlamalar, arabulunan anlaşmazlıklarda çatışmanın miktarını sınırlandırır. Bunun tersine, normal konuşmalarda söz kesebilme, çatışma ihtimalini ve miktarını büyük ölçüde artırır. Anlaşmazlığı olanların konuşmak veya yaptırımları uygulamak için arabulucunun iznini istemek zorunda olmaları durumu da çatışma olasılığını azaltır. İstek reddedilebilir hatta öyle olmasa bile bir isteğin yapılmış olması durumu, anlaşmazlığı olanlar arasında doğrudan çatışma olasılığını azaltır. Çatışma ihtimalinin azaltılmasında başka bir kilit etmen, anlaşmazlığı olanların düşüncelerini birbirlerine değil de arabulucuya yöneltmeleridir. Bir konunun ortaklaşa tartışıldığı süreler içinde katılımcılar değil arabulucu hem konuyu hem de kimin katılacağını, anlaşmazlığı olanların yönelttiği soruları sorma yoluyla denetler. Bu nedenle arabulucu, hem bir tampon hem de bir denetleyici olarak hizmet eder ve her iki rolle çatışma olasılığını sınırlandırmaya çalışır.

Arabulucu, özellikle, anlaşmazlığı olanların doğrudan veya dolaylı suçlamalarının ve itirazlarının ihtimalini sınırlandırmaya çabalar. Bu tür "tartışmalı konuşma"nın çatışmaya yol açma olasılığı yüksektir ve arabulucular çatışmanın ortaya çıkmasını engellemeye çabalarlar ve başlar başlamaz hızlıca harekete geçerler. Arabulucu, tartışmalı konuşmayı durdurmak için konuyu değiştirmeyi, soruyu yeniden yönlendirmeyi veya anlaşmazlığı olanlara yaptırım uygulamayı deneyebilir.

Kısaca, "arabulmada çekişmeyi oluşturan, dolaylı ve doğrudan yöneltilen karşıt sözler meydana gelmez" (A. Garcia, 1991:827). Garcia, kendi sonuçlarını, dört arabulma özelliği sunarak özetler; bunlar, itibarını koruduğu halde anlaşmazlığı olanların çekişmelerini azaltmalarına veya devre dışı bırakmalarına olanak verir:

1. Suçlamalar ve itirazlar, arabuluculuğu yapılan anlaşmazlıkla ilgili konuşma sırası olan sistem içinde birbirine bitişik değildir böylece bir tartışmanın ortaya çıkma ihtimali azalır.
2. İtirazlar, doğrudan suçlamalara değil arabulucunun sorgulamalarına yapılır. Sonuç olarak, itirazlar, yanıtlardan ayrıldıkları için anlaşmazlıkla ilgili yanıtları kışkırtma ihtimalleri azdır.
3. Suçlama ve yanıt arasında bir gecikme olduğu için, anlaşmazlığı olanların belirli suçlamalara yanıt vermelerine müsaade edilmez ancak, yanıt vermemeleri haksız olduklarını ima etmez. Gecikme, anlaşmazlığı olanın, "bazı suçlamaları atlamasına, daha önemli suçlamalar üzerinde odaklanmasına, güvenilir bir şekilde itiraz edemeyeceği suçlamayı ihmal etmesine" olanak verir (A. Garcia, 1991:830).
4. Suçlamalar ve itirazlar, arabuluculuk sistemi tarafından azaltılır. Örneğin, suçlanan failden açık bir şekilde değil de örtük bir şekilde bahsedilebilir, şikayetçinin kendisini suçlanan tarafa dâhil ettiği bir sonucu olacak şekilde failden kolektif olarak "biz" diye bahsedilebilir veya suçlamalar, "hayal ediyorum" veya "belki" gibi ifadeler ve deyimlerin kullanılması yoluyla suçlamalar hafifletilebilir.

Clayman'in yuhalama araştırmasından farklı olarak Garcia, arabuluculuktaki etkileşimin yapısının, gündelik yaşamın etkileşimsel örgütlenmesine benzer olduğunu düşünmez. Aslında onun görüşü, bu ikisinin çok farklı etkileşimsel düzenler olduklarıdır. Bununla birlikte Clayman ve diğer konuşma çözümleyicileri gibi Garcia (1991:833) da etkileşimde özellikle bu örnekte arabulmada meydana gelen şeyi anlamanın anahtarını, arabulmanın toplumsal ve normatif yapısında değil "arabulmanın kendisinin etkileşimsel düzeni"nde görür.

Greatbatch ve Dingwall (1997), İngiltere'de on ajansta yürütülen boşanma arabuluculuğu oturumlarını inceledi. Garcia'nın araştırmasının tersine, anlaşmazlığı olanlar birbirleriyle doğrudan konuşurlar ve sıklıkla tartışmalara girerler. Bu koşullarda Greatbatch ve Dingwall, bu tür tartışmalardan hangi biçimlerde çıkıldığı ile meşgul olurlar. Arabulucular çeşitli eylemlere girişebilecekleri halde bu araştırmada odak noktası, bir tarafın konuşma fırsatını devretmesi ve konuşmayı sadece diğer tarafa bırakması, girişimi ve hitabı diğer tarafa değil arabulucuya yönlendirmesi, birinin tartışmadan çekildiğini ilan etmesi ve uzlaştırıcı açıklamalar sunması (örneğin "suç bende") gibi anlaşmazlığı olanların bir tartışmadan çıkmak için yapabilecekleri şeylerdir. Bununla birlikte İngiltere'deki çoğu örnekte anlaşmazlığı olanlar birbiriyle doğrudan konuşmazlar, arabuluculara hitap ederler. İki araştırma arasındaki spesifik farklılıklardan muhtemelen daha önemlisi, Greatbatch ve Dingwall'un (1997:164) konuyu, Garcia'nın bu tür ortamlarda meydana gelen şeyin gündelik yaşama benzer olmadığı şeklindeki görüşüne uygun olarak ele almalarıdır: "Burada betimlenen şiddet azaltıcı pratikler, arabulmaya özgü değildir, sıradan konuşmadan türetilen genel özellikleri olan konuşma pratikleridir". Başka bir ifadeyle, anlaşmazlığı olanların tartışmadan çıkmak için yaptıkları şeyler, gündelik bazda tartışmalardan ayrılma biçimlerimize benzer.

Geleneksel Sosyolojiye Yöneltilen Eleştiriler

Etnometodologlar geleneksel sosyolojiyi birkaç nedenle eleştirirler.

Toplumsaldan Ayrılış

Sosyologlar, kendi toplumsal gerçeklik anlayışlarını toplumsal dünyaya dayatmakla eleştirilirler (Mehan ve Wood, 1975). Sosyolojinin kendi esas bilgi kaynağı olması gereken gündelik dünyayı yeterince dikkate almadığına veya ona yeterince saygı göstermediğine inanırlar (Sharrock ve Anderson, 1986). Daha uç noktada, sosyoloji toplumsal dünyanın temel yönlerini (etnoyöntemler) araştırma dışında bırakır ve gündelik pratikleri gizleyen, inşa edilmiş bir dünya üzerinde odaklanır. Sosyologlar, toplumsal dünya hakkındaki kendi görüşlerine kapılmış olarak araştırdıkları toplumsal gerçekliği paylaşmamaya eğilim göstermişlerdir. Mehan ve Wood'un ifade ettikleri gibi, "Sosyoloji, bir toplum bilimi oluşturmaya çabalarken toplumsal dünyaya yabancılaşmıştır" (1975:63).

Mehan ve Wood, bu genel yönelimin içinde sosyolojiye birtakım özel eleştiriler yönelttiler (ayrıca bkz. Sharrock ve Anderson, 1986). Sosyologların kullandıkları kavramların toplumsal dünyayı bozduğu, onun iniş ve çıkışlarını tahrip ettiği söylenir. Sosyolojinin bilimsel tekniklere ve istatistiksel veri çözümleme tekniklerine dayanması daha fazla bozulmaya neden olur. İstatistikler basitçe, gerçek dünyanın inceliğine

ve çok yönlülüğüne çoğunlukla hakkını vermezler. Sosyologlar insan davranışını önceden düşünülmüş kategorilere tercüme ederken kullandıkları kodlama teknikleri toplumsal dünyayı bozar. Buna ek olarak, kodların görünen basitliği, toplumsal dünyanın kimi yönlerinin, sosyoloğun önceden düşünülmüş kategorilerine dönüştürülmesinde devrede olan karmaşık ve bozucu çalışmayı gizler. Sosyologların, bir fenomenin kendisini incelemek yerine cevap verenin fenomeni betimlemesini sorgulamaksızın kabul etme eğiliminde oldukları düşünülür. Bu nedenle bir toplumsal ortamın betimlenmesi, o ortamın bir kavranışı olarak değil o ortam *olarak* ele alınır. Son olarak Mehan ve Wood, sosyologların, gündelik yaşamın gerçekliğinden giderek artan bir şekilde uzaklaştırılan soyutlamalar ortaya koymaya yatkın olduklarını ileri sürdüler.

Konu ve Kaynağı Karıştırma

Biraz farklı bir yaklaşım benimseyen Don Zimmerman ve Melvin Pollner (1970), alışılagelmiş sosyolojinin,*konu* ve *kaynağı* karıştırmanın sıkıntısını yaşadığını ileri sürdüler. Yani, gündelik toplumsal dünya, sosyolojinin gözde konuları için bir kaynaktır fakat bu dünya, nadiren kendi başına bir konudur. Bu durum, çeşitli biçimlerde gösterilebilir. Örneğin, Roy Turner (1970; ayrıca bkz. Sharrock ve Anderson, 1986), sosyologların çoğunlukla gündelik konuşmalara, kendi başına bir konu olarak değil kendileri aracılığıyla normlar, değerler, tutumlar ve benzerleri gibi gizli gerçekliklerin araştırılacağı bir kaynak olarak baktıklarını ileri sürdü. Bununla birlikte, gündelik konuşmalar, bir kaynak olarak değil, toplumsal yaşam faaliyetinin yürütülme biçimlerinden biri olarak görülebilir —kendi başına bir konu. Matthew Speier (1970), sosyologların, çocukluk toplumsallaşmasını incelediklerinde süreçlerin kendilerini değil, süreçlerden genelleştirilen bir dizi soyut "aşama"yı incelediklerini ileri sürdü. Speier'e göre, "*toplumsallaşma, etkileşimsel yetkinliklerin edinilmesidir*" (1970:189). Bu nedenle etnometodologların, bu yetkinliklerin gerçek dünyanın gündelik gerçekliği içinde kazanılma ve kullanılma biçimini incelemeleri gerekir.

Çocukluk toplumsallaşmasıyla ilgili Robert W. Mackay'in (1974) yaptığı başka bir çözümleme, geleneksel sosyolojiye ve konu ve kaynağın bir dizi soyut "aşama"yı olarak bile daha fazla yararlıdır. Mackay, geleneksel sosyolojinin "normatif" yaklaşımını, etnometodolojinin yorumlayıcı yaklaşımı ile karşılaştırdı. Normatif yaklaşımın, toplumsallaşmanın adeta "tam" yetişkinlerin "eksik" çocuklara toplumun biçimlerini öğretmelerini kapsayan bir dizi aşama olduğunu savunduğu düşünülür. Mackay bunu, toplumsallaşmanın, çocuklar ile yetişkinler arasında bir etkileşimi içerdiği gerçeğini ihmal eden bir "açıklama" olarak gördü. Çocuklar, edilgin, yetersiz alıcılar değil toplumsallaşma sürecinde etkin katılımcılardır çünkü bilgiyi düşünme, keşfetme ve kazanma yetenekleri vardır. Toplumsallaşma, iki yönlü bir süreçtir. Mackay, etnometodolojik yönelimin, "araştırma fenomeni olarak yorumlayıcı yetkinliklere dayanan çocuklar ile yetişkinler arasındaki etkileşimi onardığına" inandı (1974:183).

Zimmerman ve Pollner (1970), konu ve kaynağın karıştırılmasının başka örneklerinin alıntısını yapar. Örneğin sosyologların, bürokrasiler içindeki eylemi normalde örgütün kuralları, normları ve değerleri ile açıkladıklarını ileri sürdüler. Bununla birlikte, örgütleri konular olarak ele alsalardı, o eylemlerin kurallar ile açıklanabilir görünmelerini, eyleyenlerin çoğunlukla basit bir şekilde eylemleri aracılığıyla sağladıklarını anlarlardı. Sosyolojik araştırmanın konusu, kurallar değil eyleyenlerin kural-

ları *kullanmaları* olmalıdır. Zimmerman ve Pollner, hapishane mahkûmları arasında bir davranış kodu örneğinden bahsederler. Geleneksel sosyoloji, eyleyenlerin, mahkûmların kodu ile sınırlanma biçimlerini inceleyeceği halde etnometodologlar, mahkûmların, açıklayıcı ve ikna edici bir araç olarak kodu nasıl kullandıklarını incelerdi. Don Zimmerman ve Lawrence Wieder, konu ve kaynağın karıştırılması hakkında şu genellemeyi ortaya koydular:

> Etnometodolog, bir çeşit eyleyenin görüş açısının çözümlenmesi yoluyla gözlenebilecek şekilde düzenli, kalıplaşmış, yinelenen eylemlerle ilgili nedensel açıklama yapmakla ilgilenmez. Toplumun üyelerinin, içinde yaşadıkları dünyadaki düzeni görme, betimleme ve açıklama görevine nasıl yöneldikleriyle ilgilenir.
>
> (Zimmerman ve Wieder, 1970:289)

Etnometodologlara göre toplumsal düzen, kendi içinde bir gerçeklik değil toplumsal eyleyenlerin bir başarımıdır.

Etnometodoloji İçindeki Gerilimler ve Sıkıntılar

Etnometodoloji, sosyoloji içinde muazzam adımlar attığı ve özellikle konuşma çözümlemesi alanında gündelik yaşam dünyasının bilgisini biriktirmeye yönelik bazı kapasiteler sergilediği halde belirtilmesi gereken bazı sorunlar vardır.

Birincisi, bugün etnometodoloji on yıl veya yirmi yıl öncesinden çok daha fazla kabul edildiği halde ona birçok sosyolog hâlâ önemli ölçüde kuşku ile bakar (Pollner, 1991). Bu sosyologlar, etnomedolojinin, bugün toplumun karşı karşıya olduğu çok önemli konuları ihmal ederek bayağı sorunlara odaklandığını düşünürler. Etnometodologların cevabı, gündelik yaşam en önemli sorun olduğu için çok önemli konularla ilgilendikleri şeklindedir. Paul Atkinson, durumu şöyle toparlar: "Etnometodoloji, bazı kesimlerde anlayışsızlık ve düşmanlığın karışımı olan bir tutumla karşılanmaya devam eder fakat kuram, yöntemler ve sosyolojik araştırmanın ampirik olarak yürütülmesi söz konusu olduğunda tartışmasız bir şekilde dikkate alınması gereken bir güçtür" (1988:442).

İkincisi, etnometodolojinin fenomenolojik köklerini ve bilinçli, bilişsel süreçlere ilgisini unuttuğuna inananlar vardır (Cicourel [1974] ve Coulter [1983, 1989] istisnalardır, her ne kadar Coulter gündelik dünya içinde bilişi cisimleştirmeye eğilim duysa da). Etnometodologlar, özellikle konuşma çözümleyicileri, bu tür bilinçli süreçler üzerinde odaklanmak yerine "konuşmanın kendisinin yapısal özellikleri" üzerinde odaklanmaya başlamışlardır (Atkinson, 1988:449). Bu süreç içinde unutulan, eyleme yönelik güdüler ve güdülenmelerdir. Atkinson'un görüşü açısından etnometodoloji, "aşırı kısıtlanmış" olarak gelişti ve "davranışçı ve ampirist" olmaya başladı (1988:441). Etnometodolojinin, bu yönde hareket ederken eyleyeni yargı yeteneği uyuşmuş olarak ele alınama arzusunu içeren bazı temel ilkelerine geri döndüğü düşünülür:

> Garfinkel'in ilk düşüncesi, toplumsal düzenin üretiminde devreye sokulan hünerli, ustalıklı ve yöntemli çalışma üzerinde odaklanmak için yargı yeteneğinin uyuşması fikrini reddetmekti. Bununla birlikte, aradan geçen yıllarda, etnometodolojinin bazı biçimleri, model eyleyenleri olarak yargı yeteneği uyuşmuş olana geri döndüler. Amaçlılık ve anlam adeta saf dışı bırakıldı.
>
> (Atkinson, 1988:449)

Üçüncüsü, bazı etnometodologlar, eserlerindeki ilgiler (örneğin konuşmalar) ile

daha büyük toplumsal yapı arasındaki bağlantıyı merak ettiler. Etnometodologlar, mikro-makro ayrımını birbirine bağladıklarını düşünme eğiliminde olmalarına karşın bölümde daha önce tartışıldığı ve bölümün sonuna doğru tekrar dönüleceği gibi bu ilgi varlığını sürdürmektedir. Örneğin Zimmerman birkaç yıl önce makro sosyoloji ile aşılama fikrini, "açık bir soru, merak uyandırıcı bir olasılık" olarak gördü (1978:12). Daha sonra Pollner, etnometodolojinin, "o [kesin gözüyle bakılan] pratikleri, geniş toplumsal bağlamları içinde... dünyevi aklı, yapısal ve tarihsel süreçler içinde anlamak için sosyolojiye dönmesi" gerektiği konusunda ısrar etti. "Dünyevi aklın sadece, dünyevi akıl yürütenlerin kendi çalışmalarının sonucu olmadığı çünkü bu aklın daha uzun bir süreç ve daha geniş ölçekli dinamikler tarafından şekillendirildiği iddia edilir" (1987:xvi). Etnometodolojik fikirleri kendi yapılaşma kuramıyla bütünleştiren Giddens (1984) gibi kişiler bu tür bazı çapraz aşılamalar uyguladılar. Daha genel olarak Boden (1990 bkz. bir sonraki bölüm) yapı ile faillik arasındaki ilişki konusunda etnometodolojinin ne ortaya koymak zorunda olduğunu ana hatlarıyla belirtti. Etnometodolojik araştırmaların bulgularının sadece mikro yapılarla değil aynı zamanda makro yapılarla da alakalı olduğunu ileri sürdü. Kurumsal araştırmaların, makro yapıya ve onun mikro-düzey fenomenlerle ilişkisine ışık tutma umudu vardır.

Dördüncüsü, alanın içinden ortaya konulan bir sorun olarak Pollner (1991) etnometodolojiyi, başlangıçtaki radikal yansıtıcılığını kaybetmekle eleştirmiştir. Radikal yansıtıcılık, etnometodologların etkinliklerini de içeren tüm toplumsal etkinliğin başarım olduğu görüşüne götürür. Bununla birlikte, etnometodoloji ana akım sosyologlar tarafından daha fazla kabul edilmeye başlamıştır. Pollner'ın belirttiği gibi, "Etnometodoloji, sosyolojinin varoşlarında iş görmeye alışmaktadır" (1991:370). Etnometodologlar daha fazla kabul edildikçe kendi çalışmalarını çözümleme gereksinimini unutma eğilimi gösterdiler. Sonuç olarak Pollner'a göre etnometodoloji, kendi kendini çözümleyici ve eleştirel yaklaşımını kaybetme ve tam anlamıyla başka bir düzenin kuramsal özelliği haline gelme tehlikesi içindedir.

Son olarak, aynı başlık altında tartışılmalarına karşın etnometodoloji ile konuşma çözümlemesi arasındaki ilişkide artan bir sıkıntı olduğu belirtilmelidir (Lynch, 1993:203-264). Daha önce bahsedildiği gibi ikisinin kökenleri bir ölçüde farklıdır. Daha önemlisi son yıllarda bir bütün olarak sosyolojide en büyük gelişme gösteren konuşma çözümlemesidir. Konuşma çözümlemesinin, konuşmaları ampirik olarak araştırma eğilimi, disiplinin ana akımı açısından oldukça kabul edilebilir hale gelmektedir. Kurumlarla ilgili etnometodolojik araştırmalar çevrede kalırken konuşma çözümlemesi ana akım içinde yerleşmeye devam ederse etnometodoloji ile konuşma çözümlemesi arasındaki gerilimin artma olasılığı vardır.

Sentez ve Bütünleşme

Sosyoloji kuramı içindeki en kararlı mikro-aşırılıkçı bakış açısı olan etnometodoloji bile senteze ve bütünleşmeye açık olmanın bazı işaretlerini göstermiştir. Örneğin, etnometodoloji, daha fazla ana akım sosyoloji çizgisinde görünen alanlara doğru genişliyor gibidir. Heritage ve Greatbatch'ın (1986) izleyicilerden alkış almada kullanılan yöntemleri çözümlemesi ve Clayman'ın (1993) yuhalama araştırması iyi örneklerdir. Bu tür etnometodologların geliştirdikleri tipolojiler, çeşitli başka sosyoloji

kuramcılarının tipoloji türlerinden çok farklı görünmez.

Bununla birlikte, etnometodolojinin bazı sorunları vardır ve güvensiz bir durumda olmayı sürdürür ve bu nedenle kuramsal senteze yönelik eğilime bazı biçimlerde karşı çıktığı görülür. Sentez fikrini görünürde reddeden Garfinkel, etnometodolojiyi, "kıyaslanamaz bir şekilde alternatif sosyoloji" olarak görür (1988:108). Boden (1990), etnometodoloji ve konuşma çözümlemesi *lehinde* bir ölçüde içine kapanık olmakla birlikte güçlü bir delil göstermeyi gerekli bulur. Boden'in ileri sürdüğü gibi etnometodolojinin sosyoloji içinde desteğini genişlettiği ve derinleştirdiği kesinlikle doğrudur. Bununla birlikte, Boden'in iddia ettiği gibi etnometodolojinin hatta başka herhangi bir sosyoloji kuramının "kalıcı" olup olmadığı konusunda kaygı duyulmaktadır. Her halükârda bu tür bir görüş, kuramsal sınırların zayıfladığı ve yeni sentetik bakış açılarının ortaya çıktığı şeklindeki fikirle çelişir. Etnometodoloji hâlâ sınırlarındaki bir aşınmayı göremeyecek kadar yeni ve güvensiz olabilir.

Hal böyleyken, Boden'in (1990) denemesinin çoğu, etnometodoloji içindeki, özellikle faillik ve yapı, eylemin iç içe geçmişliği ve tarihin seyri içindeki geçici olaylar gibi bütünleşme konularıyla ilgili sentetik çabaları inceler. Boden, bir dizi Avrupalı ve Amerikalı kuramcının etnometodoloji ve konuşma çözümlemesini kendi yönelimleriyle ne ölçüde bütünleştirmeye başladıklarını inceler. Ne yazık ki eksik olan, etnometodologların başka sosyoloji kuramlarının fikirlerini kendi bakış açılarıyla ne ölçüde bütünleştirmekte olduklarıyla ilgili bir tartışmadır. Etnometodologlar, başka kuramcıların, etnometodolojik bakış açılarını bütünleştirmelerine epeyce istekli görünürler fakat bunun karşılığını yapmaya daha az heveslilerdir.

Etnometodoloji ve Mikro-Makro Düzen

Hilbert (1990), etnometodoloji ile mikro-makro düzen arasındaki ilişkiyi inceler. Daha önce gördüğümüz gibi Hilbert, etnometodolojinin bir mikro sosyoloji olduğu şeklindeki alışılagelmiş fikri reddeder ancak ona göre etnometodoloji, bir makro sosyoloji olarak da görülmemelidir. Bunun yerine Hilbert, etnometodolojinin, mikro-makro konusunu "aştığını" çünkü "hem mikro yapı hem de makro yapının üretilme yöntemleri olan toplumsal pratikler ile olduğu kadar bu ikisi arasındaki 'bağlantı' ile [üyelik pratikleri]" ilgilendiğini ileri sürer (1990:794).

Hilbert, bir ölçüde hatalı bir şekilde (bkz. Bölüm 13) mikro-makro bağlantısı konusunu bir dizi yapısal ilgiye indirger. Yani bu konu, mikro yapılar, makro yapılar ve bunlar arasındaki bağlantı üzerinde bir odaklanmayı kapsar. Hilbert'e göre etnometodologlar *herhangi bir düzeydeki* yapılara "aldırışsız"dır. Etnometodologlar, mikro ya da makro yapılar ile ilgilenmek yerine genel olarak yapının üyelik pratikleri, "etnoyöntemler"i, "ustalıklı üretim"iyle ilgilenirler. Yani, etnometodologlar "hem büyük ölçekli kurumsal (makro) yapı hem de daha küçük, daha yakın (mikro) yapı olarak toplumsal yapının üyeler tarafından ve üyeler için üretilme, sürdürülme, desteklenme ve yeniden üretilme yöntemleri" ile ilgilenirler (Hubert, 1990:799).

Hilbert, mikro-makro bağlantısı konusunu aşmaya hizmet eden etnometodolojinin "radikal tez"i dediği şeyi ortaya koyar:

> Konuşma çözümleyicilerinin tanık oldukları ancak üyelerin muhtemelen bilgi sahibi olmadıkları ampirik fenomenler ve... üyelerin yöneldikleri ve garanti gördükleri ancak ampirik olmayan ve toplumsal bilimlerin (ustalıklı bir şekilde) erişemediği

yapısal fenomenler . . . *aynı fenomenler*dir.

(Hilbert, 1990:801)

Başka bir ifadeyle etnometodologlara göre mikro ve makro yapılar arasında yapılabilecek bir ayrım yoktur çünkü bu yapılar eşzamanlı olarak oluşturulur. Bununla birlikte, hem etnometodologlar hem de diğer sosyoloji kuramcıları mikro-makro konusuna nihai çözüm getirmemişlerdir. Hubert'in çabası, bu konuyu mikro ve makro *yapılar*ın bağlantısına yönelik ilgiye indirgemesiyle bozulmuştur. Bölüm 13'de göreceğimiz gibi bu konu böyle bir bağlantıdan çok daha fazlasını içerir. Yine de etnometodologlar, bu soruna, mikro ve makro yapıyı ortadan kaldırarak ve mikro ve makronun aynı şey olduğunu ileri sürerek ilginç, aslında radikal bir yaklaşım önerirler! Mikro-makro konusunu incelemenin bir yolu, iki düzeyi aynı genel sürecin parçası olarak görme yoluyla ayırmayı reddetmektir.

Özet

Bu bölüm, sosyolojinin ve sosyoloji kuramının çok özgün bir türü olan etnometodolojiye ayrılmıştır. Etnometodoloji, toplumun sıradan üyelerinin gündelik yaşamlarını sürdürmek için izledikleri gündelik pratiklerin araştırılmasıdır. İnsanların, gündelik yaşamlarını çeşitli ustalıklı pratikler aracılığıyla yürüttükleri düşünülür. Kurumsal araştırmalar ve konuşma çözümlemesi, etnometodolojinin iki çeşididir.

"İhlal deneyleri"ni içeren etnometodolojinin bazı ilk örneklerinin yanısıra Grfinkel'in Agnes hakkındaki ve "o"nun bir kadın olarak (gerçekte bir erkek olduğu halde) yerine getirdiği biçimler hakkındaki meşhur araştırmasını inceledik. Bölümün büyük kısmı, etnometodolojinin merkezinin —konuşmalar ve kurumların araştırılması— tartışılmasına ayrılmaktadır. Konuşma araştırmalarının tartışılması, insanların, gülmenin, alkışlamanın ve yuhalamanın ne zaman uygun olduğunu nasıl bildikleri gibi sorunları içermektedir. Aynı zamanda arabulma görüşmelerinde anlaşmazlıkların çözüme kavuşturulmasını ele alan bir araştırmayı içeren bazı kurumsal araştırmaları da tartışmaktayız.

Etnometodologlar, ana akım sosyolojiye yönelik bir hayli eleştirel olma eğilimindelerdir. Örneğin, ana akım sosyologların, insanların gerçekte ne yaptıklarını araştırmak yerine kendi toplumsal gerçeklik anlayışlarını insanlara dayattıkları düşünülür. Sosyologlar, kendi kavramlarını dayatarak, istatistikler kullanarak ve benzerleriyle toplumsal dünyayı çeşitli biçimlerde bozarlar. Sosyologlar, konu ve kaynağı karıştırmakla da suçlanırlar —yani, gündelik dünyayı kendi içinde bir konu olarak değil, bir kaynak olarak kullanmakla.

Etnometodolojinin sürekli olarak ana akım sosyolojiden dışlanması, bilişsel süreçleri unuttuğu şeklindeki suçlama, toplumsal yapıyı yeterince inceleyememesi, başlangıçtaki radikal niteliğini kaybetmesi ve etnometodologlar ile konuşma çözümleyicileri arasındaki gerginliği kapsayan etnometodoloji içinde çeşitli gerilimler ve sıkıntılar vardır. Bölüm, bütünleşme ve sentez üzerine etnometodoloji içindeki bazı çalışmalarla ilgili bir tartışmayla sona ermektedir. Yine de etnometodolojinin diğer sosyoloji kuramlarıyla bağdaşmadığını düşünenler bulunmaktadır.

Alışveriş, Ağ ve Rasyonel Seçim Kuramı

Bölümün Ana Hatları

Alışveriş Kuramı
Ağ Kuramı
Ağ Alışverişi Kuramı
Rasyonel Seçim Kuramı

Bu bölümde birbiriyle ilişkili üç kuram —alışveriş kuramı, rasyonel seçim kuramı ve ağ kuramı— üzerinde odaklanacağız. Rasyonel seçim kuramı, alışveriş kuramının gelişimini, özellikle onun rasyonel bir eyleyen varsayma eğilimini şekillendiren entelektüel etkilerden biriydi. Bununla birlikte çağdaş alışveriş kuramı, rasyonel seçim kuramının etkisini göstermeyi sürdürdüğü halde başka entelektüel akımlar tarafından da etkilenmiş ve bir dizi özgün doğrultularda devam etmiştir. Bu nedenle, çağdaş alışveriş ve rasyonel seçim kuramları birbiriyle uyumlu olmaktan çok uzaktır. Temel farklılık şudur; rasyonel seçim kuramı bireysel karar alma üzerinde odaklandığı halde alışveriş kuramcısı için temel çözümleme birimi toplumsal ilişkidir. Yakın zamanlarda alışveriş kuramcıları, toplumsal ilişkilerin ağlarına daha yakın ilgi gösterdiler ve bu odaklanma onların bizzat ağ kuramıyla bağlantılı hale gelmelerine yol açtı. Ağ kuramı, insan eyleyenlerin rasyonelliğiyle ilgili varsayımı reddettiği halde rasyonel seçim kuramıyla birçok ortak yönü bulunmaktadır (Mizruchi, 1994). Genel olarak ve önceki iki bölümde tartışılan kuramlardan farklı olarak bu kuramlar pozitivist bir yönelimi paylaşırlar.

Alışveriş Kuramı

Molm ve Cook'u (1995; Cook ve Rice, 2001, 2005; Lovaglia, 2007) izleyerek, davranışçılık içindeki köklerinden itibaren alışveriş kuramının gelişiminin tarihine genel bir bakış ile başlıyoruz.

Davranışçılık

Davranışçılık en çok psikolojide bilinir ancak hem davranışçı sosyoloji üzerinde doğrudan etkileri (Bushell ve Burgess, 1969; Baldwin ve Baldwin, 1986) hem de özellikle alışveriş kuramı üzerinde dolaylı etkileri vardır (Molm; 2005a). Davranışçı sosyolog, bir eyleyenin davranışının çevre üzerindeki ve eyleyenin sonraki davranışı üzerindeki

etkileriyle ilgilenir. Bu ilişki, *etkin koşullandırma* için veya "sonuçları itibariyle davranışın değişikliğe uğratılmasının" aracı olan öğrenme süreci için temeldir (Baldwin ve Baldwin, 1986:6). Bu davranış en azından ilk olarak çocuklarda rastlantısal bir davranış olarak düşünülebilir. İçinde davranışın varolduğu toplumsal veya fiziksel çevre, davranış tarafından etkilenir ve kendisi de çeşitli biçimlerde davranışa "karşılık" verir. Bu tepki —pozitif, negatif veya nötr— eyleyenin sonraki davranışını etkiler. Eğer tepki, eyleyen için ödüllendirici olduysa aynı davranışın gelecekte benzer durumlar içinde ortaya çıkması olasıdır. Eğer tepki, acı verici veya cezalandırıcı olduysa davranışın gelecekte meydana gelmesi daha az olasıdır. Davranışçı sosyolog, çevresel tepkilerin veya sonuçların *tarihi* ile şimdiki davranışın doğası arasındaki ilişkiyle ilgilenir. Verili bir davranışın geçmişteki sonuçları şimdiki durumunu yönlendirir. Geçmişte belirli bir davranışa neyin neden olduğunu bilmekle eyleyenin şimdiki durumda aynı davranışı üretip üretmeyeceğini tahmin edebiliriz.

Davranışçı, ödüller (veya pekiştiriciler) ve maliyetlere (veya cezalar) yoğun ilgi gösterir. Ödüller, davranışı güçlendirme (yani pekiştirme) yetenekleriyle tanımlanırken maliyetler davranışın ortaya çıkma olasılığını azaltır. Göreceğimiz gibi genel olarak davranışçılığın ve özel olarak ödüller ve maliyetlerin, erken dönemde alışveriş kuramı üzerinde güçlü bir etkisi oldu.

Rasyonel Seçim Kuramı

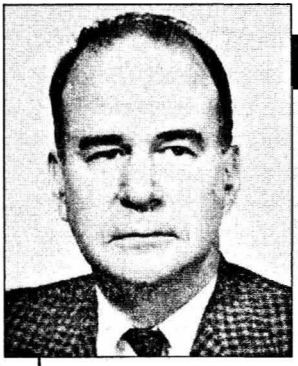
Rasyonel seçim kuramının temel ilkeleri, neoklasik ekonomi biliminden türetilmiştir (faydacılık ve oyun kuramının yanısıra; Levi ve diğerleri, 1990; Lindenberg, 2001; Simpson, 2007). Çeşitli farklı modellere dayanan Debra Friedman ve Michael Hechter (1988), rasyonel seçim kuramının "iskeletsel" modeli olarak tanımladıkları şeyin bir toparlamasını yaptılar.

Rasyonel seçim kuramında odak noktası aktörlerdir. Eyleyenlerin, amaçlı oldukları veya niyetlerinin olduğu düşünülür. Yani eyleyenlerin, eylemlerinin yöneldiği hedefleri veya amaçları vardır. Eyleyenlerin tercihlerinin (veya değerler, yararlar) olduğu düşünülür. Rasyonel seçim kuramı, bu tercihlerin veya tercihlerin kaynaklarının neler olduklarıyla ilgilenmez. Eylemin, amaçları elde etmek için gerçekleştirilmesinin, eyleyenin tercih hiyerarşisi ile uyumlu olması önemli bir durumdur.

Rasyonel seçim kuramı, eyleyenlerin amaçları veya niyetleri ile başladığı halde eylem üzerindeki en az iki temel kısıtlamayı hesaba katması gerekir. Birincisi, kaynakların azlığıdır. Eyleyenlerin, farklı kaynaklarının olmasının yanısıra başka kaynaklara farklılık gösteren erişimleri vardır. Kaynağı çok olanlar için amaçlara ulaşmak görece kolay olabilir. Bununla birlikte, eğer varsa az kaynağı olanlar için amaçların elde edilmesi ya zordur ya da olanaksızdır.

Fırsat maliyetleri fikri, *kaynakların azlığı*yla ilişkilidir (D. Friedman ve Hechter, 1988:202). Eyleyenler, belirli bir hedefi kovalarken, sonraki en çekici eylemlerinden vazgeçmenin maliyetine dikkat etmeleri gerekir. Eğer bir eyleyenin kaynakları göz ardı edilebilir ise, o hedefe ulaşma ihtimali az ise ve o hedefe ulaşmaya çabalarken sonraki en değerli hedefe ulaşma ihtimalini riske atarsa, eyleyen en üst düzeyde değerli olan hedefi kovalamamayı seçebilir. Eyleyenlerin, yararlarını en üst düzeye çıkarmaya çalıştıkları düşünülür,[1] ve bu amaç, öncelikli bir hedefe ulaşma ihtimali ile

1 Çağdaş rasyonel seçim kuramcılarının, en üst düzeye çıkarma arzusu ve yeteneği üzerinde sınırlılıkların olduğunu kabul etmelerine karşın (Heckathorn, 1997).



GEORGE CASPAR HOMANS

Kısa Yaşam Öyküsü

Büyük ölçüde bir tesadüf eseri olarak sosyolog oldum ve bunu başka yayınlarımda açıkladım [tam bir özyaşam öyküsü için bkz. Homans, 1984.] Sosyolojide aralıksız çalışmam, Harvard İşletme Okulu'ndaki Profesörlerden Lawrence Henderson ve Elton Mayo ile 1933'de başlayan ilişkim ile başladı. Bir biyokimyacı olan Henderson, endüstriyel çalışmanın psikolojik özelliklerini, bir psikolog olan Mayo ise insani etmenleri araştırıyordu. Mayo o sıralar ve daha sonra Chicago'daki Western Elektrik Şirketi'nin Hawthorne Fabrikası'ndaki ünlü araştırmaların başkanıydı.

Mayo'nun yönetimi altında okuma ve tartışma kursuna katıldım. Mayo, öğrencilerinin diğer kitaplar arasında önde gelen toplumsal antropologların özellikle Malinowski, Radcliffe-Brown ve Firth'in bazı kitaplarını okumalarını istedi. Mayo, modern toplumların tersine yerli toplumlarda toplumsal ritüellerin, üretici çalışmayı nasıl desteklediğini anlamamız için bu kitapları okumamızı istedi.

Ben onlarla tümüyle farklı bir nedenle ilgilenmeye başladım. O günlerde entelektüel olarak kültür antropologları egemendiler ve bu grup içindeki Clyde Kluckhohn gibi arkadaşlarım, her kültürün biricik olduğunu iddia ediyorlardı. Ben okumalarımdan, bunun yerine, yerli toplumların bazı kurumlarının, toplumların birbirlerinden ödünç almış olamayacakları zaman ve mekân açısından çok ayrı yerlerde tekrarladıklarını fark ettim. Kültürler biricik değillerdi, dahası onların benzerlikleri yalnızca, insan doğasının dünyanın her tarafında aynı olduğu şeklindeki varsayımla açıklanabilirdi. İnsan türünün üyeleri, benzer koşullarda benzer kurumları bağımsız olarak yaratmışlardır. Bu görüş o sıralar popüler değildi. Şimdi de popüler olduğundan emin değilim.

Bugüne kadar hem modern hem de yerli insan gruplarıyla ilgili birtakım somut "alan" araştırmalarının etkisine de kapıldım. II. Dünya Savaşı'nda Donanma'da aktif göreve çağrıldığım zaman uzun deniz seyirleri sırasında bu konuyu derinlemesine düşündüm. Oldukça ani bir şekilde, bu araştırmalardan bazılarının tümünde ortak olan kavramlar açısından betimlenebileceklerini kavradım. Birkaç gün içinde bu tür bir kavramsal şemanın taslağını çıkardım.

Savaştan sonra kadrolu bir görevle Harvard'a döndüğümde söz konusu araştırmalara kavramsal şemamı uygulamayı amaçlayan, sonradan *İnsan Grubu* (*The Human Group*) (1951) olarak adlandırılan kitap üzerinde çalışmaya başladım. Bu çalışma esnasında kavramsal şemanın sadece, bilimin başlangıç noktası olarak yararlı olduğunu farkettim.

bu ulaşmanın, ikinci en değerli amacın elde edilme ihtimalini ne duruma getirdiği arasındaki ilişkiye değer biçilmesini içerebilir.

Birey eylemi üzerindeki kısıtlamaların ikinci kaynağı, toplumsal kurumlardır. Friedman ve Hechter'ın ifade ettiği gibi bir birey genellikle

doğumdan ölüme aile ve okul kuralları; yasalar ve yönetmelikler; kiliseler, sinagoglar

Bundan sonra gerekli olan şey, kavramları birbiriyle ilişkilendiren önermelerdi. *İnsan Grubu*'nda, seçtiğim gruplar için geçerli olan bu tür önermelerden bazılarını ifade ettim.

Profesör Talcott Parsons'ı uzun süredir biliyordum ve artık Toplumsal İlişkiler Bölümü'nde onunla yakın ilişki içindeydim. Sosyoloji mesleği, Parsons'ı, öncü kuramcısı olarak görüyordu. Parsons'ın kuramlar olarak nitelendirdiği şeyler sadece kavramsal şemalardı ve bir kuram, en azından birkaç önerme içermedikçe bir kuram değildi. Bilim felsefesi üzerine birkaç kitap okuduğumda bu görüşün doğru olduğuna inanmaya başladım.

Bir kuramın önermeler içermesi de yeterli değildi. Bir fenomenle ilgili bir kuram fenomenin bir açıklanışıydı. Açıklama, alt düzey bir genellikle ilgili bir veya daha fazla önermenin çeşitli şekillerde verili veya sınır koşullar veya parametreler olarak nitelendirilen şeye uygulanan daha genel önermeleri izlediğini göstermeye dayanıyordu. Küçük kitabım olan *Toplum Biliminin Doğası*'nda (*The Nature of Social Science*) (1967) bu konu hakkındaki görüşümü ifade ettim.

Daha sonra, sosyal psikoloji alanını ve bu alan içindeki deneysel araştırmaları okurken *İnsan Grubu* içinde ifade etmiş olduğum ampirik önermeleri ve dikkatimi çeken başka önermeleri açıklamak için hangi genel önermeleri bu şekilde kullanabileceğimi kendi kendime sordum. Genel önermeler sadece bir koşulu karşılayacaktı: bu önermeler, ilk anlayışımla uyumlu olarak, türün üyeleri olarak birey insanlara uygulanmalıdır.

Bu tür önermeler hazırda bulunuyordu —şanslıydım çünkü onları kendim için icat edemeyecektim. Eski arkadaşım B. F. Skinner ve başkalarının ifade ettiği gibi bunlar davranışsal önermelerdi. Bu önermeler, kişiler için, hem fiziksel çevrede tek başına eylemde bulunurken hem de başka kişilerle etkileşim içindeyken geçerlidir. *Toplumsal Davranış* (*Social Behavior*) (1962 ve 1974'te gözden geçirilmiş) kitabının iki baskısında bu önermeleri, uygun verili koşullar altında görece kalıcı toplumsal yapıların, bu yapıları oluşturmayı amaçlamaya gereksinim duymayan bireylerin eylemlerinden nasıl ortaya çıkabildiklerini ve bu eylemler tarafından nasıl sürdürülebildiklerini açıklamaya çalışmak için kullandım. Ben sosyolojinin merkezi entelektüel sorununun bu olduğunu düşünüyorum.

Yapılar oluşturulduğunda, bu yapılar, kendileri içinde yer alan veya kendileriyle temasa geçen kişilerin davranışı üzerinde daha ileri etkilere sahip olurlar. Fakat bu daha ileri etkiler, ilkönce bu yapıların oluşturulmasını ve sürdürülmesini açıklamak için kullanılanlarla aynı önermeler tarafından açıklanır. Yapılar sadece, önermelerin uygulanacağı yeni verili koşulları sağlar. Benim sosyolojim temelde kolektivist değil bireyci olmayı sürdürür.

[George Homans 1989'da öldü. Ana hatlarıyla Homans'ın yaşam öyküsü için bkz. Bell (1992). Ayıca bkz. Fararo (2007) ve Molm (2005b).]

ve camiler; hastaneler ve cenaze evleri tarafından eylemlerinin denetlendiğini görür. Bireyler için mevut eylem süreçlerinin uygulanabilir dizisini, oyunun yürürlüğe konulabilir kurallarını —normlar, yasalar, gündemler ve oylama kurallarını kapsayan— sınırlandırma yoluyla toplumsal sonuçları sistematik olarak etkiler.

(D. Friedman ve Hechter, 1988:202)

Bu kurumsal kısıtlamalar, belirli eylemleri cesaretlendirilmeye ve diğerlerinin cesaretini kırmaya hizmet eden hem pozitif hem de negatif yaptırımlar getirirler.

Friedman ve Hechter, rasyonel seçim kuramı için temel olarak gördükleri iki başka fikir belirtirler. Birincisi, kümelenme mekanizması veya "bireylerin birbirinden ayrı eylemlerinin toplumsal sonuç üretmek için birleştirilmesine" aracılık eden süreçtir (D. Friedman ve Hechter, 1988:203). İkincisi, rasyonel seçim yaparken enformasyonun önemidir. Bir zamanlar, eyleyenlere açık olan alternatif eylem süreçleri arasında amaçlı seçimler yapmak için eyleyenlerin eksiksiz veya en azından yeterli enformasyona sahip oldukları varsayılırdı. Bununla birlikte, mevcut enformasyonun niteliği veya niceliğinin oldukça değişken olduğuna ve bu değişkenliğin eyleyenlerin seçimleri üzerinde derin bir etkisinin olduğuna dair artan bir kabul vardır (Heckathorn, 1997).

En azından ilk oluşumunda alışveriş kuramını gelişmemiş bir rasyonellik kuramı etkiledi. Bu bölümde daha sonra rasyonel seçim kuramını incelerken bu kuramla ilişkili olan daha büyük karmaşıklıklardan bazılarını tartışacağız.

George Homans'ın Alışveriş Kuramı

George Homans'ın alışveriş kuramının merkezinde bir dizi temel önerme bulunur. Önermelerinin bazıları, etkileşimde bulunan en az iki bireyle ilgili olduğu halde Homans, bu önermelerin psikolojik ilkelere dayandığını dikkatlice belirtmiştir. Homans'a göre bu önermeler iki nedenle psikolojiktir. Birincisi, "onlar genellikle, kendilerini psikologlar olarak nitelendiren kişiler tarafından ifade edilir ve ampirik olarak test edilir" (Homans, 1967:39-40). İkincisi ve daha önemlisi, onlar, toplum içinde birey ile ilgilendikleri düzey nedeniyle psikolojiktir: "Onlar gerçekte gruplar veya toplumlar hakkında önermeler değil birey insanların davranışı hakkında önermelerdir ve *insanlar olarak insanların davranışları* genelde psikolojinin ilgi alanı olarak kabul edilir" (Homans, 1967:40; italikler eklendi). Homans, bu görüşün bir sonucu olarak "psikolojik belirlenimci —ve bu korkunç bir deyimdi— olarak adlandırılmayı" kabul etti (1974:12). Homan'a göre indirgemecilik, "adı konulmuş bir bilimin [bu durumda sosyoloji] önermelerinin başka bir adı konulmuş bilimin [bu durumda psikoloji] genel önermelerinin mantığını nasıl izlediğini gösterme süreci"dir" (1984:338.

Homans psikolojik ilkelerin gerekli olduğunu belirtmesine karşın bireyleri yalıtılmış olarak düşünmedi. İnsanların toplumsal olduğunu ve zamanlarının dikkate değer kısmını birbirleriyle etkileşim kurarak geçirdiklerini kabul etti. Toplumsal davranışı psikolojik ilkelerle açıklamaya çabaladı: "[Homans'ın] varsaydığı görüş şudur; sonuçların insan davranışı üzerindeki etkileriyle ilgili önermeler olarak psikolojinin genel önermeleri, sonuçlar, fiziksel çevreden değil başka insanlardan geldiği zaman değişmez" (Homans, 1967:59). Homans, etkileşimden yeni bir şeyler ortaya çıktığı şeklindeki Durkheimcı görüşü yadsımadı. Ancak Durkheim'den farklı olarak, ortaya çıkan bu özelliklerin psikolojik ilkelerle açıklanabileceğini, toplumsal olguları açıklamak için yeni sosyolojik önermelere gereksinim olmadığını ileri sürdü. Temel sosyolojik norm kavramını şu açıklama için kullandı:

> Toplumsal bir olgunun büyük bir örneği, toplumsal normdur ve grupların bağlı oldukları normlar çok daha fazla bireyin davranışını kesinlikle uyum doğrultusunda kısıtlar. Sorun, kısıtlamanın varlığı değil onun açıklanmasıdır. ... Norm, otomatik

> olarak kısıtlamaz: bireyler uyum göstermenin kendileri için net avantaj olduğunu algıladıkları için uyum gösterirler ve algılanan avantajın davranış üzerindeki etkisini psikoloji inceler.
>
> (Homans, 1967:60)

Sosyolojiye "insanları geri getir[mek]" için ayrıntılı bir program geliştiren Homans aynı zamanda psikoloji, insanlar ve "toplumsal yaşantının temel biçimleri" üzerinde odaklanan bir kuram geliştirmeye de çabaladı. Homans'a göre bu kuram, "toplumsal *davranışı*, en az iki kişi arasındaki somut veya soyut, az veya çok ödüllendirici veya maliyetli bir etkinlik alışverişi olarak tasarlar" (1961:13; italikler eklendi).

Örneğin, Homans bir tekstil endüstrisinde güç kaynağı ile çalışan makinelerin gelişimini ve böylece Endüstri Devrimini, insanların, ödüllerini artıracak bir biçimde eylemde bulunmalarının muhtemel olduğu şeklindeki psikolojik ilke aracılığıyla açıklamaya çabaladı. Daha genel olarak kendi geliştirdiği alışveriş kuramında temel toplumsal davranışı, ödüller ve maliyetler açısından açıklamaya çabaladı. Homans'ı, tanınmış "meslektaş ve arkadaş"ı olan Talcott Parsons'ın yapısal-işlevsel kuramları kısmen güdüledi. Bu tür kuramların "her şeyi açıklama dışında her erdeme sahip olduğunu" ileri sürdü (Homans, 1961:10). Homans'a göre yapısal işlevselciler, kavramsal kategoriler ve şemalar oluşturmaktan çok fazlasını yapmamışlardır. Homans, bilimsel bir sosyolojinin bu tür kategorilere gereksinim duyduğunu ancak sosyolojinin "aynı zamanda kategoriler arasındaki ilişkiler hakkında bir dizi genel önermeye gereksinim duyduğunu çünkü bu tür önermeler olmadan açıklamanın imkansız olduğunu" kabul etti. "Önermesiz hiçbir açıklama yoktur!" (1974:10). Bu nedenle Homans, psikolojik düzeyde odaklanan bu önermeleri geliştirmeyi kendisi için görev olarak benimsedi, bunlar alışveriş kuramının temelini oluşturmaktadır.

Homans, *Toplumsal Davranış: Temel Biçimleri*'nde (*Social Behavior: Its Elementary Forms*) (1961, 1974),[2] kendi alışveriş kuramının, hem davranış psikolojisinden hem de temel ekonomi biliminden (rasyonel seçim kuramı) türetildiğini kabul eder. Aslında Homans (1984), bu kuramın "alışveriş kuramı" olarak nitelendirilmesinden üzüntü duyar çünkü bu kuramı spesifik durumlara uygulanan bir davranış psikolojisi olarak görür. Homans, davranışçı paradigmanın öncüsü olan B. F. Skinner'i daha özel olarak Skinner'in güvercinlerle ilgili araştırmasını tartışarak başlar:[3]

> Öyleyse yavru veya toy bir güvercinin laboratuvarda kafesinde olduğunu farzedin. Güvercinin, çevresini keşfetmek için kullandığı, doğuştan gelen davranış dağarcığındaki öğelerden biri gagadır. Kafesin etrafında hızlıca gagalama yaparak dolaşan güvercin, orada bekleyen psikoloğun veya imkân dâhilinde otomatik bir makinenin tahıl taneleri koyduğu yuvarlak kırmızı hedefe vuruşlar yapar. Bulgu şöyledir; güvercinin davranışı tekrar ortaya koyma olasılığı –yani sadece gagalama yapmadığı aynı zamanda hedefi de gagaladığı olasılığı– artmıştır. Skinner'in dili açısından güvercinin hedefi gagalama davranışı, *işlemsel* bir davranıştır; işlemsel olan *pekiştirici* olmuştur; tahıl pekiştiricidir ve güvercin *işlemsel koşullanma* yaşamıştır. Dilimizin sıradan İngilizce olmasını

2 Aşağıdaki tartışmada, Homans'ın kitabının iki baskısı arasında birinden diğerine hareket etmekteyim. Kendimi, gözden geçirilmiş baskıyla sınırlandırmıyorum çünkü birinci baskının birçok boyutu Homans'ın görüşünü daha açık bir şekilde yansıtmaktadır. Homans, gözden geçirilmiş baskıya önsözde, onun baştan sona bir gözden geçirme olduğu halde "altta yatan görüşün özünde değişiklik" yapmadığını söyler (Homans, 1974:v). Bu nedenle eşzamanlı olarak her iki kitabı da kullanmanın güvenli olduğunu düşünmekteyim.

3 Ayrıca Skinner, insanları da kapsayan başka türleri araştırdı.

> yeğleseydik güvercinin öyle yapmaya yönelik ödüllendirildiği için hedefi gagalamayı öğrendiğini söyleyebilirdik.
>
> (Homans, 1961:18)

Skinner, bu örnekte güvercinleri ele aldı; Homans'ın ilgisi insanlardı. Homans'a göre Skinner'in güvercinleri, psikolog ile gerçek bir alışveriş ilişkisine girmez. Güvercin, tek-taraflı alışveriş ilişkisine girer, oysa insanların alışverişi en az iki-taraflıdır. Güvercin, tahıl tarafından teşvik edilir ancak psikolog, güvercinin gagalamaları tarafından tam olarak teşvik edilmez. Güvercin, psikoloğun fiziksel çevreyle kurduğu ilişkiyle aynı türden ilişki sürdürmektedir. Homans karşılıklılık olmadığı için bunu, *bireysel davranış* olarak tanımladı. Homans, bu tür davranışın araştırılmasını psikoloğa havale etti, oysa sosyoloğun, "en az iki hayvanın her birinin etkinliğinin ötekinin etkinliğini teşvik ettiği (veya cezalandırdığı) ve bundan dolayı her birinin diğerini etkilediği alan olarak" toplumsal davranışı araştırması gerektiğini ileri sürdü (1961:30). Bununla birlikte, Homans'a göre bireysel davranışın tersine toplumsal davranışı açıklamak için *hiçbir yeni önerme*ye gereksinim duyulmaması önemlidir. Skinner'in güvercinlerle ilgili araştırmasında geliştirdiği gibi bireysel davranışın yasaları, karşılıklı teşvikin karmaşıklıklarını dikkate aldığımız sürece toplumsal davranışı açıklar. Homans sonuçta sadece istemeyerek Skinner'in türettiği ilkelerin ötesine geçmek zorunda kalabileceğini kabul etti.

Homans, kuramsal çalışmalarında kendisini gündelik toplumsal etkileşim ile sınırlandırdı. Bununla birlikte, Homans'ın, kendi ilkeleri üzerinde inşa edilmiş bir sosyolojinin en sonunda tüm toplumsal davranışı açıklayabileceğine inandığı açıktır. Homans'ın ele aldığı türden alışveriş ilişkisini örneklendirmek için kullandığı olay şudur:

> Bir büroda iki insanın evrak işi yapmakta olduğunu düşünün. Büro kurallarına göre herkes kendi işini kendisi yapmalıdır, eğer yardıma gereksinim duyarsa yöneticiye başvurmalıdır. Bu insanlardan Kişi olarak adlandıracağımız biri işinde becerikli değildir ve zaman zaman yardım aldığında işini daha iyi ve daha hızlı yapar. Kurallara rağmen yöneticiye gitmekten çekinir çünkü yetersizliğini itiraf etmesi, yükselme şansına zarar verebilir. Bunun yerine kısaca Öteki olarak adlandıracağımız öteki insanı bulur ve yardım ister. Öteki, iş konusunda Kişi'den daha deneyimlidir; işini iyi bir şekilde ve hızlıca yapar ve boş zamanı kalır ve yöneticinin bir kural ihlali bulmaya çalışmayacağını farzetmek için gerekçesi vardır. Öteki, Kişi'ye yardım eder, Kişi ise Öteki'ne teşekkür ve beğeni ifadeleri sunar. İki insan, yardım ve beğeni alışverişi yapmıştır.
>
> (Homans, 1961:31–32)

Bu tür bir durum üzerinde odaklanan ve fikirlerini Skinner'in bulgularına dayandıran Homans, bazı önermeler geliştirdi.

Başarı Önermesi

> Kişilerin gerçekleştirdikleri tüm eylemler açısından bir kişinin belirli bir eylemi ne kadar sık ödüllendirilirse o eylemi yapma olasılığı o kadar artar.
>
> (Homans, 1974:16)

Bir büro ortamında Homans'ın Kişi-Öteki örneği açısından bu önerme şu anlama gelir; bir kişi geçmişte yararlı tavsiye almışsa ötekilerin tavsiyesini daha fazla isteme

olasılığı vardır. Üstelik bir kişi geçmişte çoğunlukla tavsiye almışsa çoğunlukla daha fazla tavsiye isteyecektir. Benzer bir şekilde, öteki kişi, geçmişte beğenilerek ödüllendirilmişse tavsiyede bulunmayı daha sık isteyecektir. Genel olarak başarı önermesine uygun davranış üç aşamayı kapsar; birincisi, bir kişinin eylemi; ikincisi, ödüllendirilmiş bir sonuç ve son olarak ilk eylemin veya ona en azından bazı açılardan benzeyen bir eylemin yinelenmesi.

Homans, başarı önermesiyle ilgili olarak bazı durumları belirginleştirdi. Birincisi, giderek daha fazla sıklaşan ödüllerin, giderek daha fazla sıklaşan eylemlere yol açtığı genellikle doğru olduğu halde, bu karşılıklılık durumu sonsuza dek devam edemez. Basitçe, bir noktadan sonra bireyler bu biçimde sıklıkla eylemde bulunamaz. İkincisi, davranış ile ödül arasındaki zaman aralığı ne kadar kısa olursa bir kişinin davranışı yineleme olasılığı o kadar fazla olur. Tersine davranış ile ödül arasındaki uzun zaman aralıkları, davranışın yinelenme olasılığını azaltır. Son olarak Homans'a göre, düzenli ödüllerden daha fazla aralıklı ödüllerin, davranışın tekrarına neden olması muhtemeldir. Düzenli ödüller bıkkınlık ve doyuma yol açar, oysa düzensiz aralıklı ödüllerin (kumar oyunundaki gibi) davranışın yinelenmesine neden olması çok muhtemeldir.

Uyarıcı Önermesi

> Belirli bir uyarıcının veya uyarıcı dizisinin geçmişte ortaya çıktığı durumda bir kişinin eylemi ödüllendirilmişse şimdiki uyarıcılar geçmişteki uyarıcılara daha fazla benzedikçe kişinin o eylemi veya benzer bir eylemi gerçekleştirme ihtimali o kadar artar.
>
> (Homans, 1974:23)

Yine Homans'ın büro örneğine bakalım: Eğer Kişi ve Öteki, geçmişte tavsiye verme ve almayı ödüllendirici buldularsa onların, gelecekte benzer koşullarda benzer eylemlere girişme olasılıkları vardır. Homans, daha gerçekçi bir örnek bile verir: "Oltasını bulanık suya atan ve bir balık yakalayan balıkçı, bulanık suda tekrar balık tutmaya daha fazla eğilim gösterir" (1974:23).

Homans, *genelleme* süreciyle yani davranışı benzer koşulları kapsayacak şekilde genişletme eğilimiyle ilgilendi. Balık tutma örneğinde genellemenin bir yönü, bulanık sularda balık tutmaktan herhangi bir loşluk derecesi olan herhangi bir suda balık tutmaya geçmektir. Benzer bir şekilde, balık yakalamadaki başarının, bir tür balık tutmaktan (sözgelimi tatlı sudan tuzlu suya) diğerine hatta balık tutmaktan avcılık yapmaya geçmeye neden olması muhtemeldir. Bununla birlikte, *ayırım yapma* süreci de önemlidir. Yani eyleyen sadece, geçmişte başarılı olduğu kanıtlanmış spesifik koşullarda balık tutabilir. Bir kere, başarının meydana geldiği koşullar, çok karmaşıklık gösterdiyse benzer koşullar davranışı harekete geçirmeyebilir. Eğer son derece önemli bir uyarıcı, davranışa gereksinim duyulmasından çok önce ortaya çıkarsa davranışı fiilen harekete geçirmeyebilir. Eğer uyarıcı eyleyen için çok değerli ise eyleyen, uyarıcıya aşırı duyarlı hale gelebilir. Aslında eyleyen, en azından, tekrarlanan hatalar tarafından durum düzeltilene kadar gerçersiz uyarıcıya tepki verebilecektir. Tüm bunları, bireyin uyarıcıya yönelik uyanıklığı veya dikkatliliği etkiler.

Değer Önermesi

> Bir kişinin eyleminin sonucu kendisi için ne kadar değerli ise eylemi gerçekleştirmesi o kadar olasıdır.
>
> (Homans, 1974:25)

Büro örneğinde, her birinin ötekine verdiği ödüllerin değerli görüldüğü bir durumda eyleyenlerin arzu edilen davranışı gerçekleştirmeleri bu ödüllerin değerli görülmediği bir durumdan daha fazla olasıdır. Homans, bu noktada ödüller ve cezalar kavramlarını öne sürdü. Ödüller, pozitif değerleri olan eylemlerdir; ödüllerdeki bir artışın arzu edilen davranışa yol açması daha fazla olasıdır. Cezalar, negatif değerleri olan eylemlerdir; cezadaki bir artış, eyleyenin arzu edilmeyen davranışları ortaya koymasının daha az muhtemel olması demektir. Homans, cezaları, insanların davranışlarını değiştirmelerini sağlamanın etkisiz bir aracı olarak gördü çünkü insanlar cezaya arzu edilmeyen biçimlerde tepki gösterebilirler. Basitçe, arzu edilmeyen davranışı ödüllendirmemek tercih edilir; böylece bu tür bir davranış eninde sonunda yok olur. Ödüller, açıkça tercih edilecektir ancak onlar az miktarda bulunabilir. Homans, kendi kuramının basitçe hedonist bir kuram olmadığını açığa kavuşturdu; ödüller ya maddi (örneğin para) ya da özgeci (başkalarına yardım etmek) olabilir.

Yoksunluk-Doyum Önermesi

> Yakın geçmişte bir kişi belirli bir ödülü ne kadar sık almışsa o ödülün daha fazlası o kişi için o kadar az değerli olur.
>
> (Homans, 1974:29)

Büroda Kişi ve Öteki tavsiye verip alma nedeniyle birbirlerini o kadar sık ödüllendirirler ki bu ödüller onlar için değerli olmaktan çıkar. Burada zaman çok önemlidir; eğer belirli ödüller uzun bir zamana yayılırsa insanların doymuş hale gelmeleri daha az olasıdır.

Homans, bu noktada, başka iki kritik kavramı tanımladı: maliyet ve yarar. Herhangi bir davranışın *maliyeti*, alternatif eylem biçiminden vazgeçilmesiyle kaybedilen ödüller olarak tanımlanır. Toplumsal alışverişte *yarar*, ortaya çıkan maliyetten daha fazla miktarda kazanılan ödül olarak görülür. Bu sonuncusu Homans'ı, yoksunluk-doyum önermesini şu şekilde yeniden biçimlendirmeye yöneltmiştir; "bir kişi eyleminin bir sonucu olarak ne kadar fazla yarar sağlarsa eylemi gerçekleştirme olasılığı o kadar artar" (1974:31).

Saldırma-Onama Önermesi

> *Önerme A:* Bir kişinin eylemi, beklediği ödülle karşılanmadığında veya beklemediği ceza ile karşılandığında o kişi öfkelenir, saldırgan davranış gerçekleştirme ihtimali artar ve bu tür bir davranışın sonuçları o kişi için daha değerli hale gelir.
>
> (Homans, 1974:37)

Büro örneğinde, eğer Kişi beklediği tavsiyeyi alınazsa ve Öteki umduğu övgüyü elde etmezse her ikisinin de öfkelenmesi olasıdır,[4] Homans'ın eserinde düş kırıklığı ve öfke

4 Homans'ın, gözden geçirilmiş sonraki baskıda bunu hâlâ "dağıtıcı adalet yasası" olarak nitelemesine karşın kavramı ilk baskıda daha kapsayıcı olarak geliştirdi. Dağıtıcı adalet, ödüller ve maliyetlerin ilgili bireyler arasında adil bir şekilde dağıtılıp dağıtılmadığına işaret eder. Aslında Homans başlangıçta onu bir önerme olarak ifade etti: "Dağıtıcı adalet ilkesinin gerçekleşmemesi bir insanın ne kadar dezavantajına olursa öfke olarak nitelendirdiğimiz duygusal davranışı o insanın sergileme olasılığı o kadar fazla olur" (1961:75).

kavramlarını bulmamız şaşırtıcıdır çünkü bu kavramlar zihinsel durumlara karşılık gelir. Aslında Homans şu kadarını kabul eder: "Bir kişi beklediği şeyi elde etmeyince onun hayal kırıklığına uğradığı söylenir. Sadelik yanlısı bir davranışçı beklentiye hiç de değinmez çünkü bu kelime... bir zihin durumuna işaret eder görünmektedir" (1974:31). Homans, bu tür beklentilerle ilgili hayal kırıklığının "sadece" içsel bir duruma işaret etmesinin gerekmediğini ileri sürer. Bu hayal kırıklığı, sadece Kişi tarafından değil dışarıdakiler tarafından da gözlenebilen "bütünüyle dışsal olaylar"a da işaret eder.

Saldırma-onama hakkındaki önerme A, sadece negatif duygulara işaret eder, oysa önerme B daha pozitif duygularla ilgilidir:

> *Önerme B:* Bir kişinin eylemi, o kişinin beklediği ödülü, özellikle beklediğinden daha büyük bir ödülü elde ederse veya beklediği cezayı almazsa o kişi memnun olur; onun onaylayıcı davranış gerçekleştirme olasılığı artar ve bu tür bir davranışın sonuçları onun için daha değerli olur.
>
> (Homans, 1974:39)

Örneğin büroda Kişi, beklediği tavsiyeyi aldığı ve Öteki, beklediği övgüyü aldığı zaman her ikisi memnun olur ve her ikisinin tavsiye almaları ve vermeleri daha fazla muhtemel olur. Tavsiye ve övgü her ikisi için daha değerli hale gelir.

Rasyonellik Önermesi

> Bir kişi, alternatif eylemler arasında seçim yaparken, kendi algıladığı kadarıyla sonucu elde etme olasılığının (o) sonuç değeri (D) ile çarpılmasıyla ortaya çıkan daha büyük değerli eylemi seçer.
>
> (Homans, 1974:43)

Önceki önermeler yoğun bir şekilde davranışçılığa bağlı kaldığı halde rasyonellik önermesi, rasyonel seçim kuramının Homans'ın yaklaşımı üzerindeki etkisini en açık şekilde gösterir. Ekonomik açıdan, rasyonellik önermesiyle uyum içinde eylem gerçekleştiren eyleyenler, yararlarını en üst düzeye çıkarırlar.

Temelde, insanlar kendilerine açık olan çeşitli alternatif eylemleri incelerler ve onlarla ilgili hesaplar yaparlar. Her eylemin akışıyla ilişkili olan ödüllerin miktarını karşılaştırırlar. Ayrıca ödüllere gerçekte ulaşma olasılığının hesabını yaparlar. Eyleyenler, yüksek düzeyde değerli ödülleri edinmelerinin ihtimal dışı olduğunu düşünürlerse o ödüllerin değerleri azalacaktır. Bunun tersine, daha az değerli ödüller yüksek düzeyde erişilebilir olarak görülürse bu ödüllerin değeri artacaktır. Bu nedenle, ödülün değeri ile ona erişme olasılığı arasında bir etkileşim vardır. En çok arzu edilen ödüller, *hem* çok değerli *hem de* yüksek düzeyde erişilebilir olan ödüllerdir. En az arzu edilen ödüller, çok değerli olmayan ve büyük olasılıkla erişilmeyen ödüllerdir.

Homans, rasyonellik önermesini başarı, uyarıcı ve değer önermeleriyle ilişkilendirir. Rasyonellik önermesi, bize, insanların bir eylemi gerçekleştirip gerçekleştirmeyeceklerinin, onların başarı olasılığı ile ilgili algılarına bağlı olduğunu söyler. Ancak bu algıyı ne belirler? Homans, başarı şansının yüksek mi düşük mü olduğu ile ilgili algıları, geçmişteki başarının ve şimdiki durumun geçmişteki durumlarla benzerliğinin şekillendirdiğini ileri sürer. Rasyonellik önermesi bize, bir eyleyenin, bir ödülü niçin diğerinden daha değerli gördüğünü söylemez, bu nedenle değer önermesine gereksi-



PETER M. BLAU

Kısa Yaşam Öyküsü

Peter Blau, 7 Şubat 1918'de Avusturya, Viyana'da, doğdu. 1939'da Birleşik Devletler'e göç etti ve 1943'te Birleşik Devletler vatandaşı oldu. 1942'de lisans derecesini görece az bilinen Illionis, Elhmurst'taki Elmhurst College'dan aldı. Öğrenimi, II. Dünya Savaşı ile kesintiye uğradı, Birleşik Devletler ordusunda görev aldı ve Bronz Yıldız madalyasıyla ödüllendirildi. Savaştan sonra okula döndü ve öğrenimini 1952'de Columbia Üniversitesi'nden doktora derecesi alarak tamamladı (Binenstock 2005).

Blau ilk önce, sosyolojide biçimsel örgütlerin araştırılmasına katkıları dolayısıyla yaygın olarak tanındı. Biçimsel örgütler üzerine ders kitaplarının yanında örgütlerle ilgili ampirik araştırmaları, bu yan alanda hâlâ yaygın olarak alıntılanmaktadır ve 2002'de ölümüne kadar bu alana düzenli olarak katkıda bulunmaya devam etti. Ayrıca Otis Dudley Duncan ile birlikte yazdıkları ve Amerikan Sosyoloji Derneği'nden 1968'de saygın Sorokin Ödülünü kazanan bir kitap olan *Amerikan Meslek Yapısı* (*The American Occupational Structure*) (1967) ile de tanındı. Bu çalışma, toplumsal tabakalaşmayla ilgili sosyolojik araştırmaya çok önemli bir katkı sağlar.

Blau, bir dizi eser nedeniyle çok iyi tanınsa da burada bizi ilgilendiren, Blau'nun sosyoloji kuramına katkısıdır. Bu katkının ayırt edici yönü, Blau'nun iki ayrı kuramsal yönelime katkıda bulunduğudur. Blau'nun 1964'teki *Toplumsal Yaşamda Alışveriş ve İktidar* (*Exchange and Power in Social Life*) kitabı, çağdaş alışveriş kuramının önemli bir parçasıdır. Blau'nun bu eserle yaptığı başlıca katkı, küçük-ölçekli alışveriş kuramını kabul etmesi ve daha büyük-ölçekli konulara uygulamaya çalışmasıydı. Bu eser, bazı dikkat çeken zayıflıklarına karşın büyük- ve küçük-ölçekli sosyolojik konuları kuramsal olarak bütünleştirme çabasını oluşturur. Blau, yapısal kuramın da ön safındaydı. Amerikan Sosyoloji Derneği'nin başkanı olduğu süre içinde (1973-1974), bu konuyu derneğin yıllık toplantısının teması yaptı. Yapısal kuramı açıklığa kavuşturmak ve genişletmek için tasarlanmış birtakım kitaplar ve makaleler yayımladı. Bu alandaki sonraki eserleri arasında *Fırsatların Yapısal Bağlamları* (*Structural Contexts of Opportunities*) (1994) ve *Toplumsal Çevrelerin Kesişimi*'nin(*Crosscutting Social Circles*) ikinci baskısı bulunmaktadır (Blau ve Schwartz, 1997).

Peter Blau, 12 Mart 2002'de öldü.

nim duymaktayız. Homans kendisinin rasyonellik ilkesinin, kendisinin daha davranışçı önermeleriyle bağlantısını bu biçimlerde kurar.

Sonuçta Homans'ın kuramının özü, eyleyenin bir yarar arayıcısı olarak görülmesidir. Bununla birlikte, Homans'ın kuramı, zihinsel durumlar konusunda (Abrahamsson, 1970; Mitchell, 1978) ve büyük-ölçekli yapılar konusunda (Ekeh, 1974) zayıftı. Örneğin, Homans, bilinç konusunda "tamamen gelişmiş bir psikoloji"ye gereksinimi

kabul etti (1974:45).

Homans, bu tür zayıflıklara karşın kararlılıkla birey davranışı düzeyinde çalışan bir davranışçı olarak kaldı. Büyük-ölçekli yapıların, temel toplumsal davranışı yeterince anladığımız takdirde anlaşılabileceğini ileri sürdü. Toplumsal düzeyde "temel süreçlerin birleştirilmesinin daha karmaşık olduğu" garanti edilse de alışveriş süreçlerinin bireysel ve toplumsal düzeylerde "aynı" olduğunu iddia etti (Homans, 1974:358).

Peter Blau'nun Alışveriş Kuramı

Peter Blau'nun (1964) amacı, "bireyler ve gruplar arasındaki ilişkileri yöneten toplumsal süreçlerin çözümlenişinin temelindeki toplumsal yapıyı anlamak"tı. Temel soru, ... toplumsal yaşamın, insanlar arasında giderek artan karmaşık birliktelik yapıları içinde nasıl örgütlü hale geldiğidir" (1964:2). Blau'nun amacı, Homans'ın toplumsal yaşamın temel biçimleri ile ilgisinin ötesine geçmek ve karmaşık yapıların çözümlenişine girişmektir: "Yüz yüze etkileşim sürecinin araştırılmasına yönelik sosyolojik amaç, evrim geçiren toplumsal yapıların ve onların gelişimlerini karakterize eden doğmakta olan toplumsal güçlerin anlaşılmasının zeminini yaratmaktır" (1964:13).[5]

Blau, kendi düşüncesinde insan davranışının çoğunu yönlendiren ve gruplar arasında olduğu kadar bireyler arasındaki ilişkilerin altını çizen alışveriş süreci üzerinde odaklandı. Doğrusu Blau, kişilerarası alışverişten toplumsal yapıya ve toplumsal değişime yol açan birbirini izleyen dört aşamalı bir dizi hayal etti:

Adım 1: İnsanlar arasındaki kişisel alışveriş işlemleri, . . .
Adım 2: Statü ve iktidarın farklılaşmasına neden olur, bu da . . .
Adım 3: Meşrulaştırma ve örgütlenmeye yol açar, bu da . . .
Adım 4: Muhalefet ve değişimin tohumunu eker.

Mikrodan Makroya

Blau ve Homans, bireysel düzeyde benzer süreçlerle ilgilendiler. Bununla birlikte, Blau'nun toplumsal alışveriş kavramı, ötekilerden gelen ödüllendirici tepkilere dayanan tesadüfî olan eylemlerle sınırlıdır –beklenen tepkiler gelmediğinde devam etmeyen eylemler. İnsanlar, toplumsal birliktelikler kurmalarına yol açan çeşitli nedenlerle birbirlerini çekerler. Başlangıç bağları oluşturulduğunda birbirlerine sağladıkları ödüller, bağları sürdürmeye ve geliştirmeye hizmet eder. Bunun tersi durum da mümkündür: yetersiz ödüllerle bir birliktelik zayıflayacak veya parçalanacaktır. Alınıp verilen ödüller ya içsel (sözgelimi aşk, duygusal yakınlık, saygı) ya da dışsal (sözgelimi para, fiziksel emek) olabilir. Taraflar her zaman birbirlerini eşit bir şekilde ödüllendirmezler; bir birliktelik içindeki alışverişte eşitsizlik olduğunda iktidar farklılığı ortaya çıkar.

Bir taraf ötekinde olan bir şeye gereksinim duyduğunda ancak karşılığında vereceği karşılaştırılabilir hiçbir şeyi olmadığında dört alternatif mevcuttur. Birincisi, insanlar öteki insanları kendilerine yardım etmeleri için zorlayabilirler. İkincisi, gereksinim duydukları şeye erişmek için başka bir kaynak bulabilirler. Üçüncüsü, ötekilerden gereksinim duydukları şey olmadan idare etmeye çabalayabilirler. Son olarak ve

5 Blau'nun (1987) makro kuramı, mikro bir temel üzerinde inşa etme fikrini kabul etmemesi ilginçtir.

en önemlisi, kendilerini ötekilere bağımlı hale getirebilirler, böylece ilişkilerinde ötekilere "genelleşmiş itibar" verirler; ötekiler, onlardan bir şeyler yapmalarını istediklerinde bu itibarı kullanabilirler (Bu son alternatif elbette iktidarın temel karakteristiğidir).

Bu noktaya kadar Blau'nun görüşü Homans'ın görüşüne benzemektedir fakat Blau, kuramını, toplumsal olgular düzeyini kapsayacak şekilde genişletti. Örneğin, toplumsal etkileşim süreçlerini, bu süreçleri kuşatan toplumsal yapının dışında çözümleyemeyiz. Toplumsal yapı, toplumsal etkileşimden ortaya çıkar fakat bu meydana geldiğinde toplumsal yapılar, etkileşim sürecini etkileyen ayrı bir varlığa sahip olurlar.

Toplumsal etkileşim ilkin toplumsal gruplar içinde varolur. İnsanlar, bir grubun çekimine, o gruptaki ilişkilerin diğer gruplardakilerden daha fazla ödül sağladığını düşündüklerinde kapılırlar. O grubun çekimine kapıldıkları için kabul edilmek isterler. Kabul edilmek için grup üyelerine ödüller sağlamak zorundalardır. Bu ise yeni insanlarla ilişki kurmanın ödüllendirici olacağını göstererek grup üyelerini etkilemeyi kapsar. Grup üyeleri ile ilişki, yeni gelenler grubu etkiledikleri zaman kuvvetlenir —üyeler bekledikleri ödülleri aldıkları zaman. Yeni gelenlerin grup üyelerini etkileme çabaları genel olarak grup kaynaşmasına yol açar ancak rekabet ve en nihayetinde toplumsal farklılaşma, ödüllendirme yetenekleri olan çok sayıda insan etkin olarak birbirini etkilemeye çabaladığında meydana gelir.

Buradaki paradoks şudur; etkileme yetenekleri olan grup üyeleri, çekici arkadaşlar olabileceği halde onların etkileyici özellikleri, öteki grup üyelerinde bağımlılık korkuları da ortaya çıkarabilir ve onların cazibelerini sadece gönülsüzce kabul etmelerine neden olabilir. Grup oluşumunun ilk aşamalarında grup üyeleri arasında toplumsal kabul görme rekabeti, gerçekte grubun potansiyel liderleri için bir tarama testi vazifesi görür. En iyi ödüllendirme yeteneği olanların liderlik konumuna ulaşmaları en olasıdır. Daha az ödüllendirme yeteneği olanlar, potansiyel liderlerin sağladığı ödülleri almaya devam etmek isterler ve bu da çoğunlukla onlara bağımlı olmalarıyla ilgili korkularını fazlasıyla telafi eder. En sonunda, daha çok ödüllendirme yeteneği olan bireyler, liderler olarak ortaya çıkarlar ve grup farklılaşır.

Grubun, lider ve takipçiler şeklinde farklılaşması, bütünleşmeye yönelik yeni bir gereksinim yaratır. Takipçiler, liderlerinin statüsünü kabul ettiklerinde onların bütünleşmeye çok daha fazla gereksinimleri olmuştur. Takipçiler, başlarda en etkileyici niteliklerini sergilemişlerdi. Şimdi ise dost takipçilerle bütünleşme sağlamak için zayıflıklarını sergilerler. Gerçekte bu, onların artık liderler olmak istemediklerinin açık bir ilanıdır. Takipçinin bu şekilde kendisinin değerini azaltması, sempatiye ve diğer kaybedenlerden toplumsal kabul görmeye yol açar. Bu noktada lider (veya liderler) de genel grup bütünleşmesini geliştirmek için kendi değerini azaltır. Lider, altta yer alanların bazı alanlarda üstün olduklarını kabul ederek altta yer almaktan kaynaklı üzüntüyü azaltır ve grup yaşantısının her alanı üzerinde denetim kurmayı amaçlamadığını gösterir. Bu güç tipleri, yeni, farklılaşmış haline karşın grubu yeniden bütünleştirmeye hizmet eder.

Tüm bunlar, Homans'ın alışveriş kuramıyla ilgili tartışmasını anımsatır. Bununla birlikte Blau, toplumsal düzeye geçti ve iki tip toplumsal örgütü birbirinden ayırdı. Alışveriş kuramcıları ve davranışçı sosyologlar da toplumsal örgütün ortaya çıkışını onaylar fakat göreceğimiz gibi bu konuda Blau ile "daha saf" toplumsal davranışçılar

arasında temel bir fark vardır. Blau'ya göre toplumsal grupların ortaya çıkmakta olan özelliklerini içeren birinci tip, daha önce tartışılan alışveriş ve rekabet sürecinde ortaya çıkar. Toplumsal örgütlenmenin ikinci tipi, ortaya çıkmakta olan bir tip değildir bilakis belirlenmiş amaçların elde edilmesi için belirgin bir şekilde yerleşik olan bir tiptir —örneğin, kâr için satılabilecek mallar üretmek, bowling turnuvalarına katılmak, toplu pazarlığa girişmek ve siyasal zaferler elde etmek. Blau, bu iki tip örgütlenmeyi tartışırken, genellikle toplumsal davranışçının ilgisi olan "toplumsal davranışın temel biçimleri"nin açıkça ötesine geçti.

Blau, bu örgütlere ilgi duymasına ek olarak örgütlerin içindeki alt gruplara önem verdi. Örneğin liderlik ve muhalefet gruplarının her iki örgüt tipi içinde bulunduğunu ileri sürdü. Birinci tip içinde bu iki grup, etkileşim sürecinde ortaya çıkar. İkincisi içinde liderlik ve muhalefet grupları, örgütün yapısının içinde inşa edilir. Her iki durumda gruplar arasında farklılaşma kaçınılmazdır ve örgüt içinde liderler ve takipçileri arasında muhalefet ve çatışmanın zeminini hazırlar.

Homans'ın davranışla ilgili temel biçimlerinin ötesindeki karmaşık toplumsal yapılara geçen Blau, alışveriş kuramını toplumsal düzeye uyarlamak zorunda olduğunu biliyordu. Blau, küçük gruplar ile büyük bütünlükler arasındaki temel farkı kabul etti oysa Homans, tüm toplumsal davranışı temel psikolojik ilkeler açısından açıklama çabasıyla bu farkı en az düzeye indirgedi.

> Büyük bütünlükleri karakterize eden karmaşık toplumsal yapılar, küçük grupların daha basit yapılarından köklü biçimde farklılaşır. Toplumsal ilişkilerin yapısı, küçük grup içinde, grup üyeleri arasındaki toplumsal etkileşimin seyri içinde gelişir. Büyük bir topluluğun veya tüm toplumun çoğu üyesi arasında dolaysız bir etkileşim olmadığı için onlar arasındaki toplumsal ilişkilerin yapısına başka bir mekanizma aracılık eder.
>
> (Blau, 1964:253)

Bu açıklama, incelemeyi gerektirir. Blau bir taraftan, toplumsal davranışçılığı, karmaşık toplumsal yapıları incelemek için yeterli bir paradigma olarak kabul etmedi (bkz. Ek). Diğer taraftan toplumsal etkileşim ve ona eşlik eden toplumsal tanımlar, büyük-ölçekli örgütlerde doğrudan meydana gelmedikleri için toplumsal-tanımcı paradigmayı kabul etmedi. Bu nedenle, toplumsal-davranış paradigmasıyla başlayan Blau, daha karmaşık toplumsal yapıları incelemek için toplumsal-olgular paradigmasının safında yer aldı.

Normlar ve Değerler

Blau'ya göre, karmaşık toplumsal mekanizmalar arasında aracılık yapan mekanizmalar, toplumun içinde varolan normlar ve değerlerdir (değer uzlaşması):

> Ortak uzlaşmayla belirlenen değerler ve normlar, toplumsal yaşantının aracıları olarak ve toplumsal işlemlerin aracı bağlantıları olarak hizmet ederler. Bu değerler, dolaysız toplumsal etkileşimin mümkün olmasını sağlarlar ve karmaşık toplumsal yapılarda toplumsal bütünleşme ve farklılaşma süreçlerinin yanısıra onlardaki örgütlenme ve yeniden örgütlenmenin gelişimini yönetirler.
>
> (Blau, 1964:255)

Diğer mekanizmalar toplumsal yapılar arasında aracılık yaparlar fakat Blau, değer uzlaşması üzerinde odaklandı. İlk olarak toplumsal normları inceleyen Blau, bu norm-

ların, doğrudan alışveriş yerine dolaylı alışverişi geçirdiğini ileri sürdü. Bir üye, grup normuna uyum gösterir ve bu uyum dolayısıyla kabul görür, aynı zamanda uyumun, grubun sürekliliğine ve istikrarına katkıda bulunması gerçeğinden dolayı örtük kabul görür. Başka bir ifadeyle grup veya bütünlük, birey ile bir alışveriş ilişkisine girer. Bu ise Homans'ın kişilerarası alışveriş üzerinde odaklanan daha basit kavrayışına terstir. Blau, birey-birey alışverişlerinin yerini alan bütünlük-birey alışverişlerinin birtakım örneklerini ortaya koydu:

> Kurmay subaylar, sokak polislerinin işlerine onlardan aldıkları ödüllerin alışverişi için yardım etmezler, bu yardımı sağlayan, kurmay üyelerin resmi yükümlülükleridir ve bu yükümlülüklerin yerine getirilmesi karşılığında kuruluştan parasal ödüller alırlar.
>
> Örgütlü hayırseverlik, dolaylı toplumsal alışverişin başka bir örneğidir. Sepetlerini fakirlere getiren ve onların şükranlarını ve takdirlerini kazanan eski-moda hayırsever kadının tersine çağdaş örgütlü yardımseverlikte birey bağışçılar ile alanlar arasında doğrudan bir temas ve alışveriş yoktur. Zengin işadamları ve üst sınıfın üyeleri, yardımseverliklerinden yararlanan bireylerin şükranlarını kazanmak için değil kendi toplumsal sınıfları içinde egemen olan normatif beklentilerle uyumlu olmak için ve denklerinin toplumsal onayını kazanmak için hayırsever katkılar yaparlar.
>
> (Blau, 1964:260)

Blau'nun formülleştirmesi içindeki norm kavramı, Blau'yu birey ile bütünlük arasındaki alışveriş düzeyine taşır ancak, değerler kavramı onu, en büyük-ölçekli toplumsal düzeye ve *bütünlükler arasındaki* ilişkinin çözümlenmesine taşır. Blau şöyle söyler:

> Çeşitli tiplerin ortak değerleri, toplumsal etkileşimin ve toplumsal ilişkilerin yapısının kapsamını toplumsal mekân ve zaman aracılığıyla genişleten toplumsal işlemlerin medyası olarak kavranabilir. Toplumsal değerler üzerinde uzlaşma, toplumsal işlemlerin aralığını, doğrudan toplumsal temasların sınırlarının ötesine genişletmenin ve toplumsal yapıları, insanların yaşam sürelerinin ötesinde sürdürmenin temeli olarak hizmet eder. Değer ölçütleri, kelimenin iki anlamı açısından toplumsal yaşamın medyası olarak görülebilir; değer bağlamı, toplumsal ilişkilerin biçimini kalıba sokan aracılardır ve ortak değerler, geniş ölçekte toplumsal birliktelikler ve işlemlere aracılık eden bağlantılardır.
>
> (Blau, 1964:263–264)

Örneğin, özgün değerler, bütünleşme ve dayanışmanın medyalarıdır. Bu değerler, bir grubun üyelerini, yurtseverlik yahut okulun veyahut şirketin iyiliği gibi şeyler etrafında birleştirmeye hizmet ederler. Bunlar, kolektif düzeyde, bireyleri, yüz yüze bir zemin üzerinde birleştiren kişisel çekim duygularına benzer olarak görünürler. Bununla birlikte bu değerler, bütünleştirici bağları salt kişisel çekimin ötesine taşırlar. Ayrıca özgün değerler, iç-grubu, dış-gruptan farklılaştırırlar böylece, onların birleştirici işlevleri pekişir.

Blau'nun çözümlemesi bizi, alışveriş kuramının Homans'ın geliştirdiği biçiminden uzaklara taşır. Homans için son derece önemli olan birey ve birey davranışı, Blau'nun kavrayışında neredeyse kaybolmuştur. Çok çeşitli *toplumsal olgular*, bireyin yerine geçer. Örneğin, Blau, grupları, örgütleri, bütünlükleri, toplumları, normları ve değerleri tartışmıştır. Blau'nun çözümlemesi açıkça geleneksel toplumsal olguculuğun ilgi alanlarına giren büyük-ölçekli toplumsal birimleri neyin bir arada tuttuğu ve birbirinden ayırdığı ile ilgilenmiştir.

Blau, alışveriş kuramını toplumsal düzeye genişlettiğini ileri sürmesine karşın alışveriş kuramını değiştirerek tanınamaz hale getirdi. Hatta toplumsal düzeydeki süreçlerin, bireysel düzeydekilerden temelde farklı olduğunu kabul etmek zorunda kaldı. Alışveriş kuramını genişletmeye çabalayan Blau, bu kuramı, başka bir makro-düzey kurama dönüştürmeyi başardı. Blau, alışveriş kuramının öncelikle yüz yüze ilişkilerle ilgilendiğini kabul eder görünür. Sonuç olarak, bu kuramın daha çok makro yapılar üzerinde odaklanan başka kuramsal yönelimler ile tamamlanması gerekir. Blau (1987, 1994), bunu açıkça kabul etmeye etti ve sonraki çalışmaları, makro-düzey, yapısal fenomenler üzerinde odaklandı.

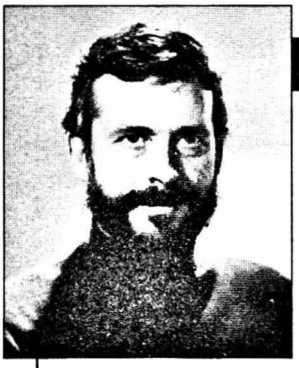
Richard Emerson'ın ve Öğrencilerinin Eserleri

Richard Emerson 1962'de iktidar-bağımlı ilişkiler üzerine önemli bir deneme yayımladı ancak toplumsal "alışveriş kuramının gelişiminde yeni bir aşamanın başlamasını belirleyen", 1972'de yazılan (Emerson, 1972a, 1972b) birbiriyle ilişkili iki önemli denemeydi (Cook ve Whitmeyer, 2000; Molm ve Cook, 1995:215). Molm ve Cook, bu yeni eser dizisinin itici gücü olarak üç temel etmen görür. Birincisi, Emerson, alışveriş kuramıyla, önceki iktidar bağımlılığına ilgisinin daha geniş bir çerçevesi olarak ilgilendi. İktidarın, alışveriş kuramı bakış açısı için merkezi olduğu Emerson'a göre açıktı. İkincisi, Emerson, davranışçılığın (işlemsel psikoloji) alışveriş kuramının temeli olarak kullanabileceğini ancak Homans'ı etkilemiş olan sorunların bazılarından kaçınabileceğini düşündü. Bir kere, Homans ve diğer alışveriş kuramcıları, aşırı derecede rasyonel bir insan imgesi varsaymakla suçlanmışlardı fakat Emerson, rasyonel bir eyleyen varsaymadan davranışçılığı kullanabileceğini düşündü. Yine, Emerson, Homans'ın, ağına düştüğü totoloji sorunundan kaçınabileceğine inandı:

> Homans, bireysel alışveriş davranışını, başka bir eyleyenin sağladığı pekiştirmeye dayalı olarak tahmin etti ancak, davranışsal tepkiler ve pekiştirme, işlemsel psikoloji içinde bağımsız anlama sahip değildir. Bir pekiştirici, tanımı gereği, tepki sıklığını artıran veya sürdüren bir uyarıcıdır.
>
> (Molm ve Cook, 1995:214)

Buna ek olarak Emerson, makro-düzey fenomenleri açıklama yeteneği olan bir alışveriş bakış açısı geliştirme yoluyla indirgemecilik (bundan Homans zevk alıyordu) suçlamasından kaçınabileceğini düşündü. Üçüncüsü, Emerson, normatif fenomenlere bağlı olan bir açıklamaya başvuran Blau'dan farklı bir biçimde, "farklı çözümleme düzeylerine uzanan temel ilkeler olarak toplumsal ilişkiler ve toplumsal ağ"ı kullanarak toplumsal yapı ve toplumsal değişimi incelemek istedi (Molm ve Cook, 1995:215). Buna ek olarak Emerson'ın sisteminde eyleyenler ya bireyler ya da daha büyük kurumsal yapılar (failler aracılığıyla işleyen yapılar olsa da) olabilir. Bu nedenle Emerson, işlemsel psikolojinin ilkelerini, toplumsal yapının bir kuramını geliştirmek için kullandı.

Emerson, 1972'de yayımlanan iki denemede bütünleştirici alışveriş kuramının temelini geliştirdi. Emerson, bu denemelerin birincisinde (1972a) toplumsal alışverişin psikolojik temelini incelerken, ikincisinde (1972b) makro-düzeye ve alışveriş ilişkilerine ve ağ yapılarına döndü. Emerson daha sonra mikro-makro bağlantısını daha açık hale getirdi: "Alışveriş kuramı ve araştırmasını, *alışveriş ağı yapıları*nın araştırılması



RICHARD EMERSON

*Kısa Yaşam Öyküsü**

Richard Emerson, Utah, Salt Lake City'de 1925'de doğdu. Dağlara yakın bir yerde büyüyen Emerson, ırmaklardan, dağ tepelerinden ve buzullardan hiçbir zaman çok uzaklara ayrılmadı. Emerson'ın en çok takdir edilen kişisel başarılarından biri, 1963'de Everest Dağı tırmanışına katılmasıdır. Bu deneyiminin çeşitli yönleri, *Sierra Club Annual Bulletin*'in 1963 baskısı içindeki yayını olan "Everest Geçişi"nde ve 1966'da *Sosyometri* (*Sociometry*) içinde yayımlanan bir makalede ele alınır. Emerson, bu tırmanış esnasında uzayan baskı altında grup performansını araştırmak için Ulusal Bilim Vakfı'ndan bir bağış aldı. Bu proje, Emerson'a, Ulusal Coğrafya Derneği adına Başkan Kennedy tarafından Temmuz 1963'de takdim edilen Hubbard Madalyasını kazandırdı (Cook, 2005).

Richard Emerson'ın dağları sevmesi ve Pakistan'ın dağlık köylerinin kırsal toplumsal yaşamı, meslek yaşantısı boyunca kendisi için sabit bir sosyolojik ilham kaynağı oldu. Kişilerarası davranış, grup performansı, iktidar ve toplumsal etki hakkındaki araştırmalarını, işbirliği ve rekabetin yoğunluğunu çevresel baskının şiddetlendirdiği bir deneyim olarak gezi ekibinin üyeleriyle birlikte zorluklara karşı koyması teşvik etti.

II. Dünya Savaşı'ndan ve Batı Avrupa'da askerlik görevinden sonra lisans eğitimini 1950'de Utah Üniversitesi'nde tamamladı ve daha sonra mastır (1952) ve doktora (1955) derecelerini almak için Minnesota Üniversitesi'ne geçti, burada ana alanı sosyoloji, yan alanı psikolojiydi. Doktora tezinin başlığı, "Yüz Yüze Gruplarda Etkinin Belirleyicileri"ydi.

aracılığıyla *mikro* çözümleme düzeylerinden daha *makro* çözümleme düzeylerine doğru genişletmeye çabalıyorum" (aktaran Cook, 1987:212). Emerson'ın en önemli öğrencisi Karen Cook'un ifade ettiği gibi, mikro-makro bağlantısının merkezinde alışveriş ağı yapılarına dair fikir bulunur: "Alışveriş ağları düşüncesinin kullanılması, yalıtılmış bireyler veya ikililer ile daha büyük birliktelikler veya bireylerin toplamları (örneğin, biçimsel gruplar veya birlikler, örgütler, komşular, siyasal partiler ve benzeri) arasındaki kavramsal boşluğu dolduran kuramın gelişimine olanak sağlar" (1987:219).[6]

Hem Emerson hem de Cook, alışveriş kuramının temel, mikro-düzey öncüllerini kabul ederler ve bunlarla başlarlar. Örneğin, Emerson şöyle söyler, "Alışveriş yaklaşımı, insanların toplumsal etkileşim sürecinden elde ettikleri ve bu sürece sağladıkları yararları birinci ilgi odağı olarak kabul eder" (1981:31). Emerson, daha özel olarak, davranışçı ilkeleri başlangıç noktası olarak kabul eder. Emerson (1981:33) alışveriş kuramının üç temel varsayımını ana hatlarıyla ortaya koyar:

6 Bütünleştirici alışveriş kuramlarını geliştirenler sadece Emerson ve Cook (Blau'nun yanısıra) değildir. Ayrıca bkz. Uehara (1990) ve Willer, Markovsky ve Patton (1989).

Emerson'ın ilk akademik görevi, Cincinnati Üniversitesi'ndeydi (1955-1964). Cincinnati'den ayrılması üzerine şunları yazdı, "Eserlerimde yinelenen bir tema, iktidar-bağımlılık ilişkileri hakkındaki makalede billurlaştı. Bununla birlikte, bu kuram, geçmişin bir özeti değil gelecek için açıkça bir atlama tahtasıdır. Tabakalaşma ve topluluğun iktidar yapısını içeren kuramsal ve ampirik uzantılara ilişkin spesifik planlara sahibim." Aralık 1982'de beklenmedik bir şekilde öldüğünde hâlâ bu çalışmayı sürdürüyordu. Onun iktidar-bağımlılık ilişkileri üzerine eseri (1962) şimdi kendisine atıf yapılan bir klasiktir ve Amerikan sosyolojisinde iktidar hakkındaki mevcut eserlerin çoğunu etkilemiştir."

Son derece etkili olan iki ayrı çalışma daha vardır. Bunlar, Emerson'ın 1967'de yazılan ve sonradan 1972'de yayımlanan toplumsal alışveriş kuramı üzerine iki bölümüdür. Bu eser 1965'de öğretim üyesi olduğu Washington Üniversitesi'nde tamamlandı. Eminim ki Olympic ve Cascade dağlarının cazibesine kapılan Emerson Kuzeybatıya sürüklendi.

Emerson, toplumsal alışveriş kuramının ampirik gelişimi üzerine 10 yıl boyunca (1972-1982) Karen Cook ile birlikte çalıştıkları Washington Üniversitesi'ndeyken sosyoloji kuramı üzerindeki etkisi billurlaştı. Emerson ve Cook, Birleşik Devletler'de bir araştırma programını, bu türden araştırma yapmak için bilgisayarla donatılmış ilk laboratuvarda yürüttü. Ulusal Bilim Vakfı'ndan arka arkaya gelen üç bağış, bu çalışmanın mali kaynağını oluşturdu.

Emerson, eski meslektaşları ve öğrencileri tarafından bir "düşünür" olarak hatırlanır. Emerson'ın kişiliğinin bu yönünü en iyi şekilde, 1960'da Robert Bowen'in *Yeni Profesörler* (*The New Professors*) kitabı içinde yazdığı makaleden bir alıntı yakalamaktadır: "Öyleyse, bir konuyla ilgili akademik (yani 'pratik olmayan, yaşantıdan uzak') araştırma içinde değerli olan nedir? İnsanlar bu soruyu da sormaktadırlar. Bu tür soruları yanıtlamak zordur çünkü bunları soranlar hiçbir zaman bir dağa tırmanmamışlardır ve bir konuyla ilgileri olmamıştır. Onların yaşantıdan çok uzak olduklarını söylüyorum."

*Bu kısa yaşam öyküsü Karen Cook tarafından yazıldı.

1. Olaylardan yararı olan insanlar "rasyonel olarak" eylem gerçekleştirmeye eğilim gösterirler ve böylece bu tür olaylar meydana gelir.
2. İnsanlar en sonunda davranışsal olaylarla doyuma ulaştıkları için bu tür olayların yararı azalır.
3. İnsanların toplumsal süreçler aracılığıyla elde ettikleri yararlar, alışverişte sağlayabilecekleri yararlara bağlıdır, bu durum alışveriş kuramına, "top*lumsal etkileşim aracılığıyla yararlar*ın akışı [üzerinde] odaklanma" olanağı verir.

Tüm bunlar oldukça tanıdıktır ancak, Emerson, 1972'deki ilk mikro-yönelimli denemesinin son kısmında davranışsal yönelimli alışveriş kuramını farklı bir doğrultuda anlatmaya başlar: "Bu bölümde temel amacımız, işlemsel ilkeleri, işlemsel psikolojinin karşılaştığından daha karmaşık durumları ele alabilecek bir çerçeve içine dâhil etmektir" (1972a:48).

Bu tema, 1972'deki ikinci denemenin açılışını yapar: "Bu denemenin amacı, *toplumsal yapı*yı bağımlı değişken olarak ele alan bir toplumsal alışveriş kuramının inşasına başlamaktır" (Emerson, 1972b:58). Emerson, 1972'deki ilk denemede çevresiyle alışveriş ilişkisine giren (örneğin, bir gölde balık tutan bir kişi) tek bir eyleyen

ile ilgilendiği halde ikinci denemede alışveriş ağlarının yanısıra toplumsal-alışveriş ilişkilerine döner.

Emerson'ın makro-düzey kuramında eyleyenler ya bireyler ya da bütünlükler olabilir. Emerson, eyleyenler arasındaki alışveriş ilişkisi ile ilgilenmektedir. Bir *alışveriş ağı*, şu bileşenlere sahiptir (Cook ve diğerleri, 1983:277):

1. Ya birtakım birey eyleyen ya da birtakım kolektif eyleyen bulunur.
2. Değerli kaynaklar, eyleyenler arasında dağıtılır.
3. Ağ içindeki tüm eyleyenler arasında alışveriş fırsatları bulunur.
4. Bazı alışveriş fırsatları, gerçekte kullanılan alışveriş ilişkileri haline gelir.
5. Alışveriş ilişkilerinin, tek bir ağ yapısı içinde birbirleriyle bağlantıları kurulur.

Özetle: "Bir 'alışveriş ağı', eyleyenler arasındaki iki veya daha fazla birbiriyle bağlantılı olan alışveriş ilişkisi tarafından oluşturulan özel bir toplumsal yapıdır" (Cook ve diğerleri, 1983:277).

Bir alışveriş ağı fikri, iki eyleyen arasındaki alışverişin (ikili alışveriş), daha makro-düzey fenomenlerle bağlantısını kurar (Yamagishi, Gillmore ve Cook, 1988:835).

Her alışveriş ilişkisi, bir dizi bağlantılı alışveriş ilişkisini içeren daha geniş bir alışveriş ağı içine yerleştirilmiştir. Bağlantılı ile kastedilen, bir ilişkideki alışverişin diğer ilişkideki alışverişi etkilemesidir.

Bu nedenle, iki ikili-alışveriş ilişkileri olarak A-B ve A-C'den, birindeki alışveriş diğerindeki alışverişi etkilediği zaman minimal bir ağ (A-B-C) oluşturduğunu söyleyebiliriz. A, B ve C'nin ortak bir üyeliklerinin olması bir alışveriş ağının gelişimi için yeterli değildir; A-B ile B-C'deki alışverişler arasında bir ilişkinin olması gerekir. Örneğin Abe, Bill ile büro politikaları hakkında enformasyon alışverişi yapabilir ve Bill, Cathy ile hizmet alışverişi yapabilir ancak yalnıza bu kadarı, Abe'nin enformasyonu, Bill'in Cathy ile hizmet alışverişini pozitif veya negatif olarak etkileyene kadar bu alışverişleri, bir alışveriş ağı haline getirmez.

Önemli bir ayrım, pozitif ve negatif alışveriş bağlantıları arasındaki ayrımdır (Emerson, 1972b). Bağlantılar, birindeki alışveriş diğerindeki alışverişi pozitif olarak etkilediği zaman (örneğin Abe'nin Bill'e verdiği enformasyon, Bill'in Cathy'ye hizmet sağlamasına yardım eder) pozitiftir, biri diğerindeki alışverişi dizginleyince negatiftir (Abe, Bill'e, Cathy hakkında Bill ve Cathy'nin ilişkisine burnunu sokan bir dedikodu anlatabilir) veya ikisinin karışımıdır.

İktidar-Bağımlılık

Emerson, *iktidarı*, "bir eyleyenin diğerini 'kabul etme'ye ikna edebildiği potansiyel maliyet düzeyi" olarak tanımladı, oysa *bağımlılık*, "bir ilişki içinde bir eyleyenin kabul ettiği potansiyel maliyet"i içerir (1972b:64). Bu tanımlar, Emerson'ın iktidar-bağımlılık kuramına yol açar (Molm, 2007), bunu Yamagishi, Gillmore ve Cook şu şekilde tanımlar: "Bir alışveriş ilişkisinde bir tarafın diğeri üzerindeki iktidarı, kendisinin diğer tarafa bağımlılığının ters bir işlevidir" (1988:837; Whitmeyer, 2005b). Eşitsiz iktidar ve bağımlılık, ilişkilerde dengesizliklere yol açar ancak zaman içinde bunlar daha dengeli bir iktidar-bağımlılık ilişkisine doğru ilerler.

Molm ve Cook (1995), bağımlılığı, Emerson'ın eserindeki eleştirel kavram olarak gördüler. Molm'un ifade ettiği gibi, "Eyleyenlerin birbirlerine bağımlılıkları, etkileşimlerinin ve birbirleri üzerindeki iktidarlarının temel yapısal belirleyicileridir" (1988:109). Emerson'ın konuyla başlangıçta ilgilenme biçimi şuydu: "Eyleyen A'nın eyleyen B'ye bağımlılığı, (1) B'nin aracılık ettiği amaçlara A'nın *güdüsel yatırım*ıyla doğrudan orantılıdır ve (2) A-B ilişkisinin dışında bu amaçları A için elde edilebilirliğiyle ters orantılıdır" (1962:32). Bu nedenle bağımlılığın bir anlamı Emerson'ın iktidar tanımıyla bağlantılıdır: "A'nın B üzerindeki iktidarı, B'nin A'ya bağımlılığına eşittir ve bu bağımlılığa dayanır" (1962:33). A'nın B'ye bağımlılığı, B'nin A'ya bağımlılığına eşit olduğu zaman A ile B arasındaki ilişkide bir denge vardır. Bağımlılıklarda bir dengesizlik olduğunda daha az bağımlılığı olan eyleyenin iktidar açısından avantajı vardır. Bu nedenle, iktidar, A ile B arasındaki *ilişki*nin yapısı içine inşa edilen bir potansiyeldir. İktidar, ilişkiden ödüller elde etmek için de kullanılabilir. Dengeli ilişkilerde bile bir tür eşitlik içinde olmasına karşın iktidar bulunur.

İktidar-bağımlılık araştırmaları, pozitif sonuçlar —başkalarını ödüllendirme yeteneği— üzerinde odaklanır. Bununla birlikte bir dizi araştırmada Molm (1988, 1989, 1994, 1997; Peterson, 2005), iktidar-bağımlılık ilişkilerindeki negatif sonuçların —cezalandırıcı iktidarın— rolünü vurgulamıştır. Yani, iktidar başkalarını hem ödüllendirme hem de cezalandırma yeteneğinden türetilebilir. Genel olarak, Molm, cezalandırıcı iktidarın ödüllendirici iktidardan daha zayıf olduğunu bulmuştur, bunun nedeni kısmen, cezalandırma edimlerinin negatif tepkilere neden olma ihtimalidir. Bu da, negatif tepkileri çoğaltma riskinin, cezalandırma iktidarının önemli bir parçası olması demektir. Risk öğesi, cezalandırıcı iktidarın, ödüllendirici iktidardan daha stratejik olarak kullanıldığı şeklindeki sonucun çıkarılmasına neden olur (Molm, 2001).

Bununla birlikte bir araştırmada Molm (1994), cezalandırıcı iktidarın bağlantılı riskinin ve görece zayıflığının doğası gereği ödüllendirici iktidardan daha az etkili olması nedeniyle değil yaygın bir şekilde kullanılmaması nedeniyle ortaya çıkabileceğini ileri sürdü. Molm, Quist ve Wisely (1994), cezalandırıcı iktidarın, ödüllendirici iktidara sahip olanlar tarafından kullanıldığı zaman adil olarak algılanma ihtimalinin daha fazla olduğunu ancak, paydaşların ödüller beklediği zaman adaletsiz ve bu nedenle zayıf bir pekiştirici olarak algılanmasının muhtemel olduğunu buldular.

Daha Bütünleştirici Bir Alışveriş Kuramı

Cook, O'Brien ve Kollock (1990), alışveriş kuramının; birbiriyle bağlantılı bireyler, kurumlar ve ulus-devletler arasındaki alışverişleri de içeren çeşitli çözümleme düzeylerindeki alışverişlerle ilgili olan bütünleştirici terimlerle tanımlamasını yaparlar. Alışverişin tarihi içinde iki çalışma biçimi saptarlar —biri, mikro düzeyde toplumsal davranış üzerinde alışveriş olarak odaklanır, diğeri, daha makro düzeyde toplumsal yapıyı alışveriş olarak görür. Alışveriş kuramının gücünü mikro-makro bütünleşmesinde görürler çünkü bu kuram, "tek bir kuramsal çerçeve içinde makro düzeye (veya sistem düzeyi) olduğu kadar birey eyleyenlere uygulanan önermeleri içerir ve bir çözümleme düzeyindeki değişimlerin diğer çözümleme düzeyleri için sonuçlarını açıkça formüle etmeye çabalar" (Cook, O'Brien ve Kollock, 1990:175).

Cook, O'Brien ve Kollock, tümü daha bütünleştirici bir alışveriş kuramına işaret eden üç çağdaş eğilim saptarlar. Birincisi, mikroskobik ölçekli konuları araştırmak

için laboratuvar deneyinin geleneksel kullanımını tamamlayan daha makro ölçekli konular üzerinde odaklanan alan araştırmasının artarak kullanılmasıdır. İkincisi, Cook, O'Brien ve Kollock, müstakil çalışmalarda ikililerden daha büyük alışveriş ağlarına doğru bir kaymaya dikkat çekerler. Üçüncüsü ve en önemlisi, aşağıda daha fazla tartışılan, alışveriş kuramı ile yapısal sosyolojilerin özellikle ağ kuramının sentezini yapmaya yönelik süregiden çabadır.

Aynı zamanda Cook, O'Brien ve Kollock, çeşitli başka kuramlardan elde edilebilecek bütünleştirici anlayışları tartışırlar. Karar verme kuramı, "eyleyenlerin işlemlerle ilgili seçimler yapma biçiminin daha iyi anlaşılması"nı sağlar (Cook, O'Brien ve Kollock, 1990:168). Daha genel olarak bilişsel bilim (bilişsel antropoloji ve yapay zekâyı kapsayan), "eyleyenlerin, enformasyonu algılama, işleme ve elde etme biçimleri üzerine daha fazla ışık" tutar (Cook, O'Brien ve Kollock, 1990:168). Sembolik etkileşimcilik, eyleyenlerin niyetlerini birbirlerine nasıl belirttiklerine ilişkin bilgiyi sağlar ve bu ise, alışveriş ilişkilerinde güven ve bağlılığın gelişiminde önemlidir. En önemlisi Cook, O'Brien ve Kollock, alışveriş kuramının kendi geliştirdikleri sentetik biçimini, merkezi önemi olan faillik-yapı ilişkisi konusunu incelemek için çok iyi donatılmış olarak görürler. Onların görüş açısından "Alışveriş kuramı, amaçlı eyleyenleri açıkça yapılarla ilgili olarak kavramlaştıran toplum bilimleri içinde sınırlı sayıda kuramsal yönelimden biridir" (Cook, O'Brien ve Kollock, 1990:172).

Alışveriş kuramcılarının kendi yaklaşımlarının başka kuramsal yönelimlerle sentezini oluşturmaya yönelik çabalarının son zamanlarda birtakım örnekleri vardır. Örneğin, Yamagishi ve Cook (1993), alışveriş kuramını, rasyonel seçim kuramının bir türü olan toplumsal ikilem kuramı (Yamagishi, 1995) ile bütünleştirmeye çabalamışlardır. Toplumsal ikilem yaklaşımı, tutuklunun ikileminde söz konusu olan ikiliye dair meşhur düşünceden ve bu konu üzerine yapılan araştırmadan türetilmiştir: "Bir toplumsal ikilem, özendirme yapısının belirli bir tipini içeren şöyle bir durum olarak tanımlanır; (1) tüm grup üyeleri, işbirliği yaparsa tümü kazanır, oysa (2) her birey için işbirliği yapmamak daha fazla yararlıdır" (Yamagishi ve Cook, 1993:236; Yamagishi, 2005). Yamagishi ve Cook, araştırmalarının ayrıntılarına girmeksizin alışveriş ilişkisinin ve yapısının doğasının, insanların toplumsal ikilemlerin üstesinden gelme biçimini etkilediğini keşfettiler.

Başka bir girişimi, Hegtvedt, Thompson ve Cook (1993), alışveriş kuramı ile bilişsel süreçleri inceleyen bir yaklaşımı bütünleştirmek için ortaya koydular: atfetme kuramı. Alışveriş kuramının bu kuram ile bütünleşmesi, alışveriş kuramına, insanların atıfları algılama ve yapma biçimini inceleyecek bir mekanizma kazandırır, alışveriş kuramı, "atfetmenin toplumsal yapısal öncülleri ve davranışsal sonuçları"nı incelemede atfetme kuramının zayıflıklarını telafi eder (Hegtvedt, Thompson ve Cook, 1993:100). Örneğin, bu nedenle yazarlar, algılanan iktidarın, bir kişinin yapısal iktidar konumuyla ilişkili olduğu şeklindeki ve "kendilerini daha fazla iktidara sahip olarak algılayanların, kendi alışveriş sonuçlarını, kişisel eylemlere veya etkileşimlere atfetmelerinin daha fazla muhtemel olduğu" şeklindeki hipotezlere destek buldular (Hegtvedt, Thompson ve Cook, 1993:104). Bu araştırma, yazarların hipotezlerini tamamen desteklemese de toplumsal yapı, bilişsel süreçler (algılama ve atfetme) ve davranış arasındaki ilişkiyi araştırmanın önemine işaret eder.

Alışveriş kuramını, rasyonel seçim kuramına bel bağlamaktan koparacak ve alış-

veriş kuramının faillikle ilgili çeşitli mikro kuramlarla bütünleşmesine olanak tanıyacak önemli bir öneri, Meeker (1971) tarafından getirildi. Meeker, rasyonelliğe, alışveriş kuralının bir tipi olarak bakılması gerektiğini ve alışverişin, özgecilik, rekabet, karşılıklılık ve statü tutarlılığı gibi başka alışveriş kurallarına dayandırılabileceğini ileri sürdü.

Son yıllarda alışveriş kuramı, çeşitli yeni doğrultularda hareket etmeye başlamıştır (Molm, 2001). Birincisi, alışveriş ilişkilerinde bulunan riske ve belirsizliğe giderek artan bir özen gösterilmektedir (Kollock, 1994). Örneğin, bir eyleyen, karşılığında değerli hiçbir şey almaksızın diğer bir eyleyene değerli sonuçlar sağlayabilir. İkincisi, riske duyulan bir ilgi, alışveriş ilişkilerinde güvene yönelik bir alakaya yol açabilir. Sorun şudur: Değerli sonuçlar sağlandığında bir eyleyen karşılıklılık ilişkisine girmek için diğerine güvenebilir mi? Üçüncüsü, eyleyenlerin, birbirleriyle bir dizi karşılıklı bağlılık geliştirme yoluyla riski azaltmalarıyla ve güveni artırmalarıyla ilişkili konudur (Molm, 1997). Bu ise dördüncü bir konuyla bağlantılıdır –kendi çıkarını düşünen eyleyenler üzerinde bir odaklanmanın egemen olduğu bir kuramda duygu ve hislere yönelik dikkatin artması. Beşincisi, yakın zamanların alışveriş kuramının çoğu, yapı üzerinde odaklandığı halde alışveriş ilişkileri içinde eyleyenin rolü ve doğasını ayrıntılarıyla anlatmaya yönelik artan bir ilgi vardır. Molm, daha fazla dikkat gerektiren konular açısından, alışveriş kuramının, alışveriş yapıları üzerinde odaklanmaya eğilim gösterdiğini ancak değişim veya alışveriş dinamiklerine daha fazla ilgi göstermeye gereksinim duyduğunu ileri sürer. Son olarak, son yıllarda en fazla dikkat çeken yeni doğrultu, alışveriş kuramı ile ağ kuramını bütünleştirme olmuştur. Bu ağ alışverişi kuramına, ağ kuramını tartıştıktan sonra döneceğiz.

Ağ Kuramı

Ağ çözümleyicileri (örneğin Harrison White, 1992; Mizruchi, 2005; Wasserman ve Faust, 1994; Wellman ve Berkowitz, 1988/1997) kendi yaklaşımlarını, Ronald Burt'un "atomcu" ve "normatif" sosyoloji yaklaşımları dediklerinden ayırmaya özen gösterirler (Burt, 1982; ayrıca bkz. Granovetter, 1985). Ağ çözümleyicileri, daha genel olarak, eyleyenlerin "kişisel atıfları" üzerinde odaklanırlar (Wellman, 1983). Atomcu yaklaşımlar aşırı mikro ölçekli olmaları ve eyleyenler arasındaki ilişkileri ihmal etmeleri nedeniyle reddedilir. Barry Wellman'ın ifade ettiği gibi "Birey güdülerinin açıklamasını yapmayı psikologlara bırakmak daha iyidir" (1983:163). Elbette bu durum, güdülerle öyle ya da böyle son derece ilgili olan birtakım sosyoloji kuramlarının reddedilmesini kapsar.

Ağ kuramcılarına göre normatif yaklaşımlar, eyleyenlerin normlar ve değerleri içselleştirmelerinin aracı olan kültür ve toplumsallaşma süreci üzerinde odaklanırlar. Normatif yönelim açısından insanları bir arada tutan, paylaşılan fikirler dizisidir. Ağ kuramcıları, böyle bir görüşü reddederler ve toplumun üyelerinin irtibatını sağlayan bağların nesnel örüntüleri üzerinde odaklanılması gerektiğini ileri sürerler (Mizruchi, 1994). Wellman'ın bu görüşü ifade etme biçimi şöyledir:

> Ağ çözümleyicileri, insanların ve bütünlüklerin nasıl davranmaları gerektiği hakkındaki inançlardaki düzenlilikleri değil, onların nasıl davrandıklarındaki

> düzenlilikleri araştırmak isterler. Bundan dolayı, ağ kuramcıları, toplumsal davranışla ilgili normatif açıklamalardan kaçınmaya çalışırlar. Onlar, toplumsal süreci, birey eyleyenlerin kişisel atıfları ve içselleştirilmiş normlarının toplamı olarak ele alan herhangi bir açıklamayı reddederler.
>
> (Wellman, 1983:162)

Temel İlgiler ve İlkeler

Ağ kuramı, ne olmadığını açığa kavuşturduktan sonra temel ilgisini berraklaştırır — toplumsal ilişkiler veya toplumun üyelerinin (birey ve bütünlük) irtibatını sağlayan bağların nesnel örüntüsü (Burt, 1992). Wellman'ın bu odaklanmayı nasıl ifade ettiğine bakalım:

> Ağ çözümleyicileri, sosyologların öncelikli işinin toplumsal yapının araştırılması olduğu şeklindeki basit ancak güçlü düşünceyle başlar. ... Bir toplumsal yapıyı araştırmanın en doğrudan yolu, üyelerin irtibatını sağlayan bağların örüntüsünü çözümlemektir. Ağ çözümleyicileri, derin yapıları ararlar –toplumsal sistemlerin genellikle karmaşık yüzeylerinin arkasındaki düzenli ağ örüntüleri. ... Eyleyenlerin ve onların davranışlarının, bu yapılar tarafından kısıtlandığı düşünülür. Bu nedenle odaklanma, gönüllü eyleyenler üzerinde değil yapısal kısıtlama üzerindedir.
>
> (Wellman, 1983:156–157)

Ağ kuramının özgün bir yönü, mikrodan makroya çok çeşitli yapılar üzerinde odaklanmasıdır. Yani ağ kuramına göre eyleyenler, insanlar olabileceği gibi (Wellman ve Wortley, 1990) gruplar, kuruluşlar (W. Baker, 1990; Clawson, Neustadtl ve Bearden, 1986; Mizruchi ve Koenig, 1986) ve toplumlar olabilir. İrtibatlar, mikro ölçekli düzeylerde olduğu kadar büyük-ölçekli, toplumsal yapısal düzeyde de gerçekleşir. Mark Granovetter, bu tür mikro-düzey irtibatları, "bu tür ilişkilerin somut kişisel ilişkiler ve yapıları (veya 'ağları')" içindeki "yerleşik" eylem olarak betimler (1985:490). Herhangi bir "eyleyen"in (birey veya bütünlük) değerli kaynaklara (varsıllık, iktidar, enformasyon) farklı erişimi olabileceği şeklindeki fikir, bu irtibatların herhangi biri için temeldir. Sonuç, başkalarına bağımlı bazı bileşenleri olan yapılaşmış sistemlerin tabakalaşma eğiliminde olmalarıdır.

Ağ çözümlemesinin temel bir yönü, sosyologları, toplumsal grupların ve toplumsal kategorilerin araştırılmasından uzaklaştırıp "grup olarak adlandırılacak kadar bağlı ve sıkıca kaynaşmış" olmayan eyleyenler arasındaki bağların araştırılmasına yöneltmesidir (Wellman, 1983:169). Bunun iyi bir örneği, Granovetter'in (1973, 1983, 2005; Tindall ve Malinick, 2007) "zayıf bağların gücü" hakkındaki eseridir. Granovetter, "güçlü bağlar", örneğin, insanlarla onların yakın arkadaşları arasındaki irtibatlar ile "zayıf bağlar", örneğin, insanlarla sadece tanışları arasındaki irtibatlar arasında ayrım yapar. Sosyologlar, güçlü bağları olan veya toplumsal gruplarla irtibatları olan insanlar üzerinde odaklanma eğilimi göstermişlerdir. Sosyologlar, güçlü bağları son derece önemli olarak görmeye eğilim gösterdikleri halde zayıf bağların sosyolojik olarak çok az önemli olduğu düşünülmüştür. Granovetter'in katkısı, zayıf bağların çok önemli olabileceğine açıklık getirdi. Örneğin, iki eyleyen arasındaki zayıf bağlar, güçlü içsel bağları olan iki grup arasında bir köprü hizmeti görebilir. Bu tür bir zayıf bağ olmadığında grup tamamıyla yalıtılabilir. Bu yalıtılma ise daha parçalı bir top-

lumsal sisteme yol açabilir. Zayıf bağları olmayan bir birey, sıkıca kaynaşmış bir grup içinde kendisini yalıtılmış bulacak ve daha büyük toplumda olduğu kadar başka gruplarda nelerin olup bittiğine ilişkin enformasyondan yoksun olacaktır. Bu nedenle zayıf bağlar, yalıtılmayı engeller ve bireylerin daha büyük toplumla daha iyi bütünleşmelerine olanak tanır. Granovetter, zayıf bağların önemini vurguladığı halde "güçlü bağların da değerinin olabileceğine" hızlıca açıklık getirir (1983:209; bkz. Bian, 1997). Örneğin, güçlü bağları olan insanların, birbirlerine daha fazla yardım etme güdüleri vardır ve birbirlerine daha kolay ulaşabilirler.

Ağ kuramı, görece yenidir ve gelişmemiştir. Burt'un söylediği gibi, "ağ çözümlemesi olarak başvurulan yaklaşımların halen gevşek bir birliği vardır" (1982:20). Ancak bir ağ bakış açısıyla yayımlanmakta olan birtakım makaleler ve kitapların ve bugün ağ kuramına yönelik bir dergi (*Social Networks*) olmasının gösterdiği gibi ağ kuramı büyümektedir. Ağ kuramında çalışmalar, gevşek bir şekilde bir arada bulunduğu halde bu kuramın, uyumlu bir dizi ilkeye dayandığı görülmektedir (Wellman, 1983).

Birincisi, eyleyenler arasındaki bağlar genellikle hem içerik hem de yoğunluk açısından simetriktir. Eyleyenler birbirlerine farklı şeyler sağlarlar ve bunu daha çok veya daha az yoğunluk ile yaparlar. İkincisi, bireyler arasındaki bağların, daha büyük ağların yapılarının bağlamı içinde çözümlenmeleri gerekir. Üçüncüsü, toplumsal bağların yapılandırılması, çeşitli türlerde tesadüfî olmayan ağlara yol açar. Bir taraftan ağlar geçişlidir: A ile B arasında ve B ile C arasında bir bağ varsa A ile C arasında bir bağ olması muhtemeldir. Sonuç, A, B ve C'yi kapsayan bir ağın daha fazla olma ihtimalidir. Diğer taraftan, kaç tane irtibatın var olabileceğinin ve irtibatların ne kadar yoğun olabileceklerinin sınırları vardır. Sonuç, bir kümeyi diğerinden ayıran belirgin sınırları olan ağ kümelerinin gelişiminin muhtemel olmasıdır. Dördüncüsü, kümelerin varoluşu, bireyler arasında olduğu kadar kümeler arasında da çapraz-bağların olabileceği duruma yol açar. Beşincisi, kıt kaynakların farklılığa dayalı olarak dağıtıldığı şeklindeki sonuçla birlikte bir sistem içindeki öğeler arasında asimetrik bağlar vardır. Son olarak, kıt kaynakların eşitsiz dağılımı, hem işbirliğine hem de rekabete yol açar. Bazı gruplar, kıt kaynakları işbirliği içinde elde etmek için bir araya gelirler, oysa diğerleri, kaynaklar üzerinde rekabet ederler ve çatışırlar. Bu nedenle, koalisyon ve çatışmanın kaygan biçimleriyle değişen sistemin yapısıyla birlikte ağ kuramı dinamik bir niteliğe sahip olur (Rosenthal ve diğerleri, 1985).

Bir örnek olarak, Mizruchi (1990), kuruluşların uyumu ve bunun iktidarla ilişkisi konusuyla ilgilenir. Uyumun, tarihsel olarak iki farklı biçimde tanımlandığını ileri sürer. Birincisi veya öznel görüş şudur; "uyum, grup üyelerinin grup ile özdeşleşme düşüncelerinin, özellikle bireysel çıkarların grubun çıkarlarına bağlı olduğu şeklindeki düşüncelerinin bir işlevi"dir (Mizruchi, 1990:21). Burada normatif sistem vurgulanır ve uyum ya normatif sistemin içselleştirilmesi yoluyla ya da grup baskısı yoluyla üretilir. İkincisi veya nesnel görüş şudur; "dayanışma, bireylerin duygularından bağımsız olarak gözlenebilen nesnel bir süreç olarak görülebilir" (Mizruchi, 1990:22). Mizruchi'nin ağ kuramıyla işbirliği dikkate alındığında, uyuma yönelik nesnel yaklaşıma saldırdığını söylemeye gerek kalmaz.

Mizruchi, davranışın benzerliğini, sadece uyumun değil aynı zamanda *yapısal eşdeğer* olarak adlandırdığı şeyin bir sonucu olarak görür: "Yapısal olarak eşdeğerli eyleyenlerin, toplumsal yapı içindeki öteki eyleyenler ile benzer ilişkileri vardır"

(1990:25). Bu nedenle yapısal eşdeğerlilik sözgelimi kuruluşlar arasında varolduğu halde aralarında iletişim olmayabilir. Aynı biçimde davranırlar çünkü toplumsal yapı içinde başka varlıklarla aynı ilişki içinde bulunurlar. Mizruchi, yapısal eşdeğerliliğin, davranışın benzerliğini açıklamada uyum kadar güçlü bir rol oynadığı sonucuna varır. Mizruchi, en sonunda, toplumsal ilişkilerin bir ağını kapsayan yapısal eşdeğerliliğe büyük önem verir.

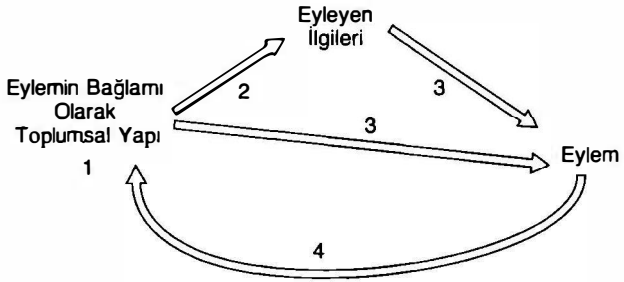
Daha Bütünleştirici Bir Ağ Kuramı

Ronald Burt (1982), başka bir yapısal belirlenimcilik biçiminin değil bütünleştirici bir yaklaşımın peşinde olan ağ kuramcılarının ön saflarında olmuştur. Burt, eylem kuramı içinde "atomcu" ve "normatif" yönelimler arasındaki ayrışmayı ifade ederek başlar. Atomcu yönelim, "alternatif eylemlerin ayrı bireyler tarafından bağımsız olarak değerlendirildiğini böylece değerlendirmelerin diğer eyleyenlere referans vermeden yapıldığını varsayar", oysa "normatif bakış açısı, eyleyenlerin oluşturduğu toplumsal normlar, eyleyenleri karşılıklı olarak toplumsallaştırdıkça, bir sistem içinde birbirine bağımlı ilgileri olan ayrı eyleyenler tarafından tanımlanır" (Burt, 1982:5).

Burt, "atomcu ve normatif eylem arasındaki ayrışmadan kaçınan" bir bakış açısı geliştirir, bu bakış açısı, "eylemle ilgili varolan iki bakış açısının sentezi olmaktan çok iki görüş arasında entelektüel olarak köprü kuran üçüncü bir görüştür" (1982:8). Burt, kuşkusuz diğer iki bakış açısına borçlu olduğu halde, "marjinal değerlendirme postülatının ölçütü açısından" diğer ikisinden farklılaşan bir *yapısal bakış açısı* olarak adlandırdığı şeyi geliştirir. "Önerilen yapısal bakış açısının varsaydığı ölçüt, işbölümünün oluşturduğu şekliyle eyleyenin statü/rol-dizisidir. Bir eyleyen alternatif eylemlerin yararını kısmen kendi kişisel koşullarına ve kısmen ötekilerin koşullarına göre değerlendirir" (1982:8). Burt, kendi yaklaşımını, atomcu yaklaşımın mantıksal bir genişlemesi olarak ve normatif kuramın "amprik olarak doğru bir şekilde kısıtlanması" olarak görür.

Şekil 11.1, Burt'un yapısal eylem kuramını tasvir etmektedir. Burt'un yapısal eylem kuramını betimlemesine göre "eyleyenler, yapısal kısıtlamalar altında amaçlıdır" (1982:9; ayrıca bkz. Mizruchi, 1994). Ona göre:

> Eyleyenler kendilerini bir yapı içinde bulurlar. Bu toplumsal yapı, eyleyenlerin toplumsal benzerliklerini tanımlar, bu ise birkaç alternatif eylemden her birini gerçekleştirme aracılığıyla eyleyenlerin avantajları yitirmekle ilgili algılamalarını



ŞEKİL 11.1 ***Ronald Burt'un Bütünleştirici Modeli***

> biçimlendirir. Aynı zamanda toplumsal yapı, eyleyenlerin eylemleri gerçekleştirme yeteneklerini farklı şekillerde kısıtlar. Bu nedenle er ya da geç gerçekleştirilen eylemler, hem ilgilerin hem de yeteneğin toplumsal yapı tarafından biçimlendirildiği nokta olan yeteneklerinin sınırına kadar ilgilerinin peşinde olan eyleyenlerin müşterek bir işlevidir. Son olarak, toplumsal yapısal kısıtlama altında gerçekleştirilen eylemler, toplumsal yapının kendisinde değişiklik yapabilir ve bu değişikliklerin, toplumsal yapı içinde eyleyenlerin karşılaşacakları yeni kısıtlamalar yaratma potansiyeli vardır.
>
> (Burt, 1982:9)

Ağ Alışverişi Kuramı

Ağ alışverişi kuramı, toplumsal alışveriş kuramı (Markovsky, 2005) ile ağ çözümlemesini birleştirir. Bu birleşmenin, her iki kuramın eksiklerini giderirken avantajlarını koruduğu varsayılır. Bir taraftan, ağ çözümlemesinin, basit, tablolaştırılabilir toplumsal ilişki modellerine dayalı olarak toplumsal etkileşimlerin karmaşık temsillerini inşa edebilme avantajı vardır ancak, Cook ve Whitmeyer (1992:123), ağ çözümlemesinin ilişkinin tam olarak ne olduğuyla ilgili eksik bir kavrayışa sahip olduğunu ileri sürerler. Diğer taraftan, toplumsal alışveriş kuramı, mümkün yararlara dayanan seçimler yapan eyleyenlerle ilgili basit bir modelin avantajına sahiptir fakat eksiktir çünkü toplumsal yapıları bireylerin seçimlerinin bir belirleyicisi değil temelde bireysel seçimlerin bir sonucu olarak görür. Daha basit olarak ifade edildiğinde, ağ kuramı, güçlü bir yapı modeline (ilişkilerin ağları) ancak ilişkilerin neyi içerdiğinin belirsiz bir modeline sahiptir, oysa alışveriş kuramı, eyleyenler arasındaki ilişkilerin (alışveriş) güçlü bir modeline ancak onların, içinde hareket ettikleri toplumsal yapıların zayıf bir modeline sahiptir. Toplumsal alışveriş kuramının yararları artırmak için alışveriş yapan eyleyen modeli, ağ çözümlemesinin yoksun olduğu içeriği sağlamaktadır ve ağ çözümlemesi, alışveriş kuramının yoksun olduğu bağımsız bir değişken olarak toplumsal yapı modelini sağlamaktadır.

Ağ alışverişi kuramının arkasındaki temel fikir, herhangi bir alışverişin, toplumsal alışverişin daha büyük ağının bağlamı içinde meydana geldiğidir. Bu yaklaşımda, alışverişi yapılmakta olan şey, içinde bu alışverişlerin meydana geldiği ağların çeşitli büyüklükleri, biçimleri ve bağlantılarından daha az önemlidir. Toplumsal alışveriş gibi ağ alışverişi kuramı öncelikle iktidar konusu üzerinde odaklanır. Temel öncül şudur; bir eyleyenin alışveriş için sahip olduğu fırsat ne kadar artarsa eyleyenin iktidarı o kadar artar. Eyleyenlerin ağ içindeki konumlarının bir sonucu olarak onların alışveriş yararlarına yönelik imkanları çeşitlilik gösterir ve bu nedenle onların yararlar üzerinde denetim kurma ve onları biriktirme yetenekleri de çeşitlilik gösterir.

Emerson (1972a, 1972b), toplumsal alışveriş kuramının, iki-kişi veya ikili alışveriş ilişkileri üzerinde odaklanmasıyla sınırlandığı sonucunu çıkardığında toplumsal alışveriş ağları hakkındaki araştırmayı başlattı. Bu ilişkileri birbiriyle bağlantılı olarak ele alan Emerson, alışverişi, daha büyük ağ yapıları içine yerleşmiş olarak görmeye doğru yöneldi. Emerson'ın (1972b:58) başlangıçta niyeti, "içinde toplumsal yapının bağımlı değişken olarak ele alındığı bir toplumsal alışveriş kuramı" geliştirmekti. Bununla birlikte, Emerson'ın araştırması, toplumsal yapının bağımsız değişken de olabileceğini kısa zaman içinde kanıtladı; başka bir ifadeyle, yapı sadece alışveriş ilişkileri tarafından belirlenmiyordu, alışveriş ilişkileri de toplumsal yapı tarafından

belirleniyordu.

Yamagishi, Gillmore ve Cook (1988), alışveriş kuramı ile ağ kuramının bağlantısını kurma yoluyla daha ileri gittiler. İktidarın, alışveriş kuramının merkezinde olduğunu ancak bu iktidarın, ikili içinde anlamlı olarak araştırılamayacağını ileri sürdüler. Tersine, iktidar "temelde toplumsal yapısal bir fenomendir" (Yamagishi, Gillmore ve Cook, 1988:834). Tümüyle yeterli bir kuramın, alışveriş ilişkilerinin bir çözümlemesi ile alışveriş ilişkileri arasındaki bağlantıların bir çözümlemesini birleştirmesi gerekir. Yamagishi, Gillmore ve Cook, bunu yapmak için Emerson'ın ağlar içinde iktidarın dağılımı hakkında kestirimler oluşturmaya yönelik pozitif ve negatif olarak bağlantılı alışverişlerle ilgili görüşüne dayanırlar.

Cook ve Whitmeyer (1992) sonraki bir makalede alışveriş kuramı ile ağ kuramını birleştirme olasılığını daha sıkı incelediler. İki yaklaşımın, eyleyenlerle ilgili görüşleri ve yapıyla ilgili görüşleri arasındaki bağdaşabilirliği incelediler. Neredeyse tüm alışveriş kuramlarının açıkça ve çoğu ağ çözümlemelerinin üstü kapalı olarak, eyleyenlerin, hangi biçimde tanımlarlarsa tanımlasınlar öz-çıkarlarını en üst düzeye çıkarmanın rasyonel olarak peşinde olduklarını varsaydıkları için iki kuramın eyleyenlerle ilgili görüşlerinin temelde aynı olduğu sonucuna vardılar. İki yaklaşımın yapı hakkındaki görüşü açısından önemli ölçüde benzerliğe de dikkat çektiler. Temel fark şudur; alışveriş kuramı, yapıyı oluşturan toplumsal ilişkileri sadece fiili alışveriş açısından görür oysa ağ çözümlemesi, alışverişin meydana gelip gelmediğine bakmaksızın her türlü ilişkiyi kapsamına alma eğilimindedir.

Alışveriş kuramı ve ağ kuramının bir ilişkiyi tanımlamalarındaki bu farklılık, bir alışveriş ağı (Friedkin, 2005) ile ağ çözümlemesine gösterilen ilginin ağ türü arasındaki temel farklılığı oluşturur. Ağ alışverişi kuramcıları, sadece alışveriş ilişkileriyle ilgilenirler oysa ağ kuramcıları çok çeşitli ilişkilerle ilgilenirler. Bir örnek olarak, birçok ağ araştırması, "merkezilik" üzerinde odaklanır. Bu ise, birçok farklı insanla bağlantılı olma avantajı anlamına gelebilir. Ağ alışverişi kuramcılarına göre sadece "bağlantılı olmak" yeterli değildir; ilişkilerin de alışveriş ilişkileri olması gerekir. Bu nedenle, yukarıdaki Abe, Bill ve Cathy örneğindeki ağ alışverişine göre sadece Bill ile Cathy olduğu kadar Abe ile Bill bir çeşit alışveriş içindeyse ve buna ek olarak bir ikilinin alışverişlerinin, ötekilerin alışverişleri üzerinde bir çeşit etkisi varsa Bill "merkezi"dir. Bunun tersine alışveriş çözümlemesi için onların bağlantılı olması yeterlidir ve bu bağlantının doğasının ne olduğu konu dışıdır.

Yapısal İktidar

Alışveriş kuramı ile ağ çözümlemesinin bağlantısını kurmanın nedenlerinden biri, ikili ilişkiler içindeki iktidar çözümlemesinin ötesine geçebilmek ve bir bütün olarak ağ içindeki iktidarın dağılımını çözümleyebilmekti. Bu tür bir çözümleme, çağdaş ağ alışverişi kuramı içindeki en önemli konulardan biri haline gelmiştir. Bir ağ içinde iktidarın dağılımını inceleme çabalarından birinde Cook ve arkadaşları (1983) "kırılganlık"la ilgili bir kuram geliştirdiler. Bir konumun iktidarının belirlenmesinin, tüm yapının o konuma bağımlılık derecesine dayandığını ileri sürdüler. Onlara göre sistemin bütününün bu bağımlılığı, hem o konumun yapı açısından merkeziliğinin hem de iktidar-bağımlılık ilişkilerinin doğasının bir işlevidir. Başka bir ifadeyle, kırılganlık,

ağın bütününün belirli bir yapısal konuma bağımlılığını kapsar.

Ağlar içinde iktidarın dağılımını inceleyen başka önemli bir çaba, Markovsky, Willer ve arkadaşları tarafından geliştirildi (Markovsky, Willer ve Patton, 1988; Willer ve Patton, 1987). Bu yaklaşım, *ağ alışverişi kuramı* adıyla anılacak kadar etkili hale gelmiştir. Bu kuram, iktidarı, ağın yapısının daha özel olarak eyleyenler açısından alternatif bağlantıların elde edilebilirliğinin belirlediğini varsayar. Kuram, alternatif ağ yollarını hesap etmeye dayanan grafik-kuramsal iktidar endeksini (GİE) ve ağlar içindeki görece iktidarı tahmin etmek için eyleyenlerin sonuçlar hakkındaki beklentilerine dayanan direniş modelini kullanır.

Güçlü ve Zayıf İktidar Yapıları

Ağ Alışverişi Kuramı,, eyleyenlerin alışverişlerin dışında bırakılıp bırakılamayacağına göre iki tip ağ (güçlü ve zayıf iktidar) arasında ayrım yapar. Güçlü iktidar yapıları, dışarıda bırakılması gereken (az iktidarı olan eyleyenler) bazı eyleyenleri ve dışarıda bırakılamayacak öteki eyleyenleri (çok iktidarı olan eyleyenler) kapsar. Örneğin, bir şirket içinde kimin daha yüksek bir konuma geleceğiyle ilgili karara bir alışveriş olarak bakılabilir. Yüksek konumu verebilen patron için yapılan işle yüksek konumun alışverişi yapılır. Eğer, sadece bir patronun olduğunu ve konum için birçok rakibin olduğunu varsayarsak güçlü bir iktidar ağımız olacaktır. Patron, alışverişin dışında bırakılamaz, oysa rakiplerin biri hariç hepsinin dışarıda bırakılması gerekir. Bu kuram, güçlü iktidar yapıları içinde çok gücü olan eyleyenlerin mevcut kaynakları neredeyse tümüyle elde edeceklerini öngörür. Bu örnekte, rakipler, patronun talep ettiği her işi yerine getirmek için harekete geçeceklerdir. Bununla birlikte, kendisi de bir rakibi yükseltebilen başka bir patronu ağ içine dâhil edersek, bu kuram, her iki patronun çok daha az iktidarının olacağını çünkü şimdi yükselmeye yönelik olarak rakiplerin, alışverişe bir alternatifleri olacağını öngörür.

İkinci patronun dâhil edilmesi, zayıf gücü olan bir iktidar yapısını beraberinde getirecektir. Zayıf iktidar yapıları içinde tüm konumlar dışarıda bırakılmaya karşı kırılgandır. Patron 2'nin varlığı, Patron 1'in alışverişin dışında bırakılabileceği anlamına gelir. Bu nedenle rakipler, alışverişte en az miktarda iş yapılmasını istediği halde kendilerini yükseltecek bir patrona hizmet edebilirler. Konumlar, zayıf iktidar ağları içinde, dışarıda bırakmaya yönelik farklı ihtimallere sahip olabilirler. Diyelim ki yükselmek için yirmi rakip ve sadece iki patron var. Bu durumda belirli bir rakibin dışarıda bırakılması belirli bir patronun dışarıda bırakılmasından daha fazla muhtemeldir. Bu kuram, dışarıda bırakılma ihtimali daha az olan konumların (patronlar), dışarıda bırakılma ihtimali daha fazla olan konumlara (rakipler) oranla daha fazla yarar sağlayacaklarını öngörür.

Alışveriş kuramı ile ağ çözümlemesinin bağlantısının kurulmasının büyük avantajlarından biri, faillik hakkındaki genişletilmiş görüştür. Alışveriş çözümlemesi, failliği önemsizleştirme eğilimi göstermiş ve verili yapıların özellikleriyle ilgili betimlemelere yoğunlaşmıştır. Alışveriş kuramı, kendi çıkarının peşinde olan rasyonel fail modeline sahiptir ancak bu model, faillerin pazarlık konumlarını pekiştirmek için yapıyı değiştirmeye yönelik iktidarlarını göz ardı etmiştir. Leik (1992), ağ alışverişi

kuramını, eyleyenin "ağ bağlantılarını stratejik manipüle etmesi"ni incelemek için kullandı. Bu durum, yükselmek için rekabet edenler gibi, az iktidarı olan konumların, kendi konumlarını geliştirmek için başka yükselme kaynakları arayabileceklerini, hâlbuki "çok iktidarı olan eyleyenlerin, kendilerine bağımlı olanları yalıtmayı tercih ettiklerini" iddia eder (Leik, 1992: 316).

Ağ alışverişi kuramının daha belirsiz bir başka özelliğinden bahsedilmelidir: laboratuvar deneylerine eğilimi. Kuramın gelişiminin çoğunu, denetimli laboratuvar koşullarında denekler ile yapılan deneyler sağlamıştır. Denetimli koşullar içinde kuramları test edebilmek elbette büyük bir avantajdır ve sosyolojide bu durumun enderliği, çoğu zaman bir sıkıntı kaynağıdır. Bununla birlikte, ilgili özelliklerin yalıtılmasını amaçlayan bu laboratuvar koşulları aşırı yapaydır. Eğer deneklerin kendi alışverişlerinin eşitsiz etkilerini bilmelerine izin verilirse kuramın öngörüleri, laboratuvarlarda bile yeterli olmaz çünkü normatif değerlendirmeler araya girer (Molm, 2001:264). Bu durum, laboratuvar dışındaki toplumsal etkileşimlere uygulandığı zaman deneysel sonuçların dikkatlice yorumlanmak zorunda olması demektir. Üstelik laboratuvarın yapay koşulları, yapay bir kuramı cesaretlendirebilir. Willer'in (1999:289), ifade ettiği gibi, "Yerleşik deneysel paradigma, neyin araştırılacağını ve araştırılmayacağını yönettiği zaman kuramın gelişimi tek taraflı hale gelir ve araştırma, hiç önemi olmayan veya laboratuvar dışında bilinen önemi olmayan konular üzerinde odaklanır". Willer bir örnek olarak zayıf iktidar ağlarına duyulan güçlü ilgiden bahseder. "Hiç kimse alan içindeki zayıf iktidar ağlarını çalışmamıştır Bu nedenle, bu ağların ampirik önemleri hatta ampirik varoluşları bilinmez" (Willer, 1999:290).

Rasyonel Seçim Kuramı

Rasyonel seçim kuramı, alışveriş kuramının gelişimini etkilediği halde ana akım sosyoloji kuramının dışında kalmıştır (Hechter ve Kanazawa, 1997). Rasyonel seçim kuramının çağdaş sosyoloji içinde "sıcak" kuramlardan biri haline gelmesi büyük ölçüde James S. Coleman'ın çabalarıyla olmuştur (Heckathorn, 2005; Chriss, 1995; Lindenberg, 2000; Tilly, 1997). Bir kere, Coleman 1989'da rasyonel seçim bakış açısından çalışmaların yayılmasını amaçlayan bir dergi olan *Rationality and Society'yi* kurdu. Yine, Coleman (1990b) bu bakış açısına dayalı olarak, son derece etkili bir kitap olan *Toplum Kuramının Temelleri*'ni (*Foundations of Social Theory*) yayımladı. Son olarak, Coleman 1992'de Amerikan Sosyoloji Derneği'nin başkanı oldu ve başkan olduğu toplantıda, rasyonel seçim kuramına arka çıktı ve "Toplumun Akla Dayalı Yeniden İnşası" başlıklı bir konuşma yaptı (Coleman, 1993b).

Rasyonel seçim kuramının temel ilkelerini ana hatlarıyla açıkladığımız için Coleman'ın (1989) *Rationality and Society*'nin birinci sayısının girişinde yaptığı yorumlar ile başlamak yararlı olacaktır. Dergi, disiplinlerarası olacaktı çünkü rasyonel seçim kuramı (veya Coleman'ın adlandırdığı şekliyle "rasyonel eylem paradigması" [1989:5]), paradigmatik bütünleşmeyi oluşturma imkanı olan tek kuramdır. Coleman, yaklaşımın, yöntembilimsel bireycilik içindeki bir temelden hareket ettiğini ileri sürmekten ve rasyonel seçim kuramını, makro-düzeydeki fenomenlerin açıklanışı için mikro-düzeydeki temel olarak kullanmaktan çekinmez. Hatta daha ilginci, Coleman'ın yaklaşımının "kafa dengi" bulmadığı şeydir:

> eylemleri, sistemi oluşturan eyleyenlere başvurmaksızın sistem düzeyinde hareket eden, yöntembilimsel olarak bütünlükçü olan çalışma... eylemin sırf dışavurumcu olarak görülmesi, eylemin irrasyonel olarak görülmesi ve ayrıca eylemin, niyet veya amaç aracılığı olmaksızın tümüyle dışsal güçlerin neden olduğu bir şey olarak görülmesi. Bu görüş, birey davranışını, herhangi bir eylem modeli olmadan, belirli etmenler veya belirleyiciler tarafından "açıklayan" toplum biliminde yaygın olarak yürütülen ampirik çalışmayı dışlar.
>
> (Coleman, 1989:6)

Böylece, sosyolojideki çalışmaların önemli bir bölümü, *Rasyonellik ve Toplum*'un sayfalarının dışında tutulmuştur. Bununla birlikte, makro-düzey ilgiler ve onların rasyonel eylemle bağlantıları dışarıda tutulmaz. Coleman, çalışmaların, bu tür akademik ilgilerin ötesinde, değişen toplumsal dünyamızla pratik alakası olan bir rasyonel seçim bakış açısından hareketle yapılmasını ister. Örneğin, Heckathorn ve Broadhead (1996), AIDS'i önlemeyi amaçlayan kamu politikalarını, rasyonel seçim bakış açısından incelemiştir.

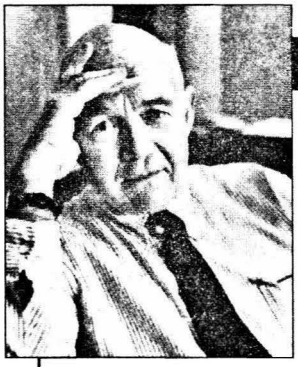
Toplum Kuramının Temelleri

Coleman, sosyolojinin toplumsal sistemler üzerinde odaklanması gerektiğini ancak bu tür makro fenomenlerin kendi doğalarında bulunan etmenler tarafından açıklanması gerektiğini ileri sürer, bu etmenler prototipsel olarak bireylerdir. Coleman, bu düzeyde çalışmayı, verilerin çoğu zaman birey düzeyinde toplanması ve daha sonra sistem düzeyine uyum sağlayacak şekilde birleştirilmesi ve düzenlenmesi durumunu da kapsayan birkaç nedenle destekler. Birey düzeyinin, toplumsal değişimi yaratmak için genellikle "müdahaleler"in yapıldığı nokta olması, birey düzeyinde odaklanmayı destekleyen nedenlerden biridir. Göreceğimiz gibi, toplum kuramının sırf akademik bir alıştırma olmadığı, bu tür "müdahaleler" aracılığıyla toplumsal dünyayı etkilemesi gerektiği şeklindeki fikir, Coleman'ın bakış açısının merkezinde bulunur.

Birey üzerinde odaklanması dikkate alındığında Coleman, kendine özgü bakış açısını, bu yönelimin "özel bir çeşidi" olarak görmesine karşın kendisinin yöntembilimsel bir bireyci olduğunu kabul eder. Coleman'ın görüşü, ortaya çık fikrini kabul etmesi anlamında ve sisteme içsel olan etmenler üzerinde odaklandığı halde bu etmenlerin zorunlu olarak birey eylemleri ve yönelimleri olmamaları anlamında özeldir. Yani, bireylerin dışında mikro-düzey fenomenler, Coleman'ın çözümlemesinin odak noktası olabilir.

Coleman'ın rasyonel seçim yönelimi, "kişiler amaçlı olarak bir hedefe yönelik eyleme geçerler, bu hedef (ve böylelikle eylem) değerler ve tercihler tarafından biçimlendirilir" şeklindeki temel fikri içinde açıktır (1990b:13). Ancak Coleman (1990b:14) kendisinin, çoğu kuramsal amaçlar açısından ekonomi bilimine dayalı olarak rasyonel eyleyenle ilgili daha kesin bir kavramsallaştırmaya yani eyleyenlerin veya gereksinimlerini ve isteklerini tatmin etmeyi seçtiklerini kabul eden bir kavramsallaştırmaya ihtiyaç duyduğunu savunmaya devam etmektedir.

Coleman'ın kuramında iki temel öğe vardır –eyleyenler ve kaynaklar. Kaynaklar, üzerinde eyleyenlerin denetim kurdukları ve içinde eyleyenlerin bazı çıkarlarının olduğu şeylerdir. Bu iki öğe dikkate alındığında Coleman, eyleyenlerin etkileşimlerinin sistem düzeyine nasıl yol açtığını ayrıntısıyla açıklar:



JAMES S. COLEMAN

Kısa Yaşam Öyküsü

James S. Coleman'ın sosyolojide dikkat çekecek derecede değişik bir meslek yaşamı oldu; "kuramcı" nitelemesi, ona uyan birkaç nitelemeden sadece biriydi. Doktora derecesini Columbia Üniversitesi'nden 1955'de aldı (Columbia "okulu"nun önemi üzerine, bkz. Swedberg, 1996) ve bir yıl sonra akademik kariyerine Chicago Üniversitesi'nde (Johns Hopkins Üniversitesi'nde ondört yıl kaldıktan sonra 1973'de oraya döndü ve ölünceye kadar orada kaldı) yardımcı doçent olarak başladı. Coleman, Chicago'da ders vermeye başladığı yıl, bir bütün sosyolojide değilse bile endüstri sosyolojisi tarihinde başlıca eserlerden biri olan *Sendikal Demokrasi*'nin (*Union Democracy*) (1956) daha az kıdemli yazarıydı (Seymour Martin Lipset ve Martin A. Trow). (Coleman'ın Columbia'da Lipset tarafından yönetilen doktora tezi, *Sendikal Demokrasi*'de incelenen bazı konuları ele aldı). Coleman daha sonra dikkatini gençlik ve eğitim üzerine araştırmaya yöneltti, bunun zirve noktası, Amerikan okullarında ırksal eşitliğe ulaşmanın bir yöntemi olarak oldukça tartışmalı ortak taşıma politikasının gelişimine yardımcı olan bir federal hükümet raporuydu (bu, yaygın bir şekilde "Coleman Raporu" olarak bilinmeye başladı). Bu eser aracılığıyla Coleman, diğer herhangi bir Amerikan sosyoloğundan daha fazla pratik etkiye sahip oldu. Daha sonra Coleman dikkatini, pratik dünyadan matematiksel sosyolojinin görkemli atmosferine yöneltti (özellikle *Matematiksel Sosyolojiye Giriş* (*Introduction to Mathematical Sociology*) [1964] ve *Kolektif Eylemin Matematiği* (*The Mathematics of Collective Action*) [1973]). Daha sonraki yıllarda Coleman, *Toplum Kuramının Temelleri* (*Foundations of Social Theory*) (1990) kitabının yayımlanması ve 1989'da *Rationality and Society* dergisinin kurulmasıyla sosyoloji kuramına, özellikle rasyonel seçim kuramına yöneldi. Burada anılan çalışmaları, neredeyse en inanılmaz çeşitliliği yansıtır ve Coleman'ın özgeçmişinde listelenen 28 kitaba ve 302 makaleye yüzeysel olarak bile dokunmaz.

Coleman, 1949'da Purdue Üniversitesi'nden lisans derecesi aldı ve 1951'de Columbia Üniversitesi'ndeki meşhur sosyoloji bölümüne girmeden önce Eastman Kodak'da bir kimyacı olarak çalıştı. Kuramcı Robert Merton'ın (bkz. Bölüm 7) özellikle Durkheim ve birey davranışının toplumsal belirleyicileri konusundaki derslerinin Coleman üzerinde temel bir etkisi oldu. Başka bir etki, meşhur yöntembilimci Paul Lazarsfeld idi, Coleman, niceliksel yöntemlere ve matematiksel sosyolojiye yaşam boyu ilgisini ondan türetti.Üçüncü önemli etki, Seymour Martin Lipset idi, Coleman onun araştırma ekibine dâhil oldu ve böylece çok önemli bir araştırma olan *Sendikal Demokrasi*'yi hazırlamaya katıldı. Bu nedenle, Coleman'ın lisansüstü eğitimi, kuram, yöntemler ve bunların ampirik araştırmadaki bağlantılarını güçlü bir şekilde tanımasını sağladı. Bu eğitim, gelecek vadeden tüm sosyologlar için bir modeldi ve hâlâ öyledir.

Coleman, lisansüstü eğitimden sonra ve meslek yaşamına atıldığında bu deneyimler temelinde kendisinin sosyoloji "vizyon"unu betimledi:

> Sosyoloji... kendi çözümleme birimi olarak bireyi değil toplumsal sistemi (küçük bir sistem de olsa, büyük bir sistem de olsa) almalıdır; ancak sosyoloji, araştırmacının yanlılığına uygun olan, tekrarlamaya uygun olmayan ve çoğu kez açıklayıcı veya nedensel bir içeriği bulunmayan sistematik olmayan teknikleri terk ederek niceliksel yöntemleri de kullanmalıdır. Ben ve Columbia'daki diğer öğrenciler o zaman niçin bu vizyona sahiptik? Bunun nedeninin, Robert K. Merton ve Paul Lazarsfeld'ın eşsiz birleştirilmesi olduğuna inanıyorum.
> (Coleman, 1994:30–31)

1990'ların ortalarının görüş açısından geriye bakan Coleman, kendi yaklaşımının değiştiğini ancak varsaydığı kadar değişmediğini gördü. Öneğin, Johns Hopkins'de 1960'larda toplumsal simülasyon oyunları hakkındaki eseriyle ilgili olarak şunu söylemiştir; bu oyunlar, "sistemin özelliklerini sadece, eylemin belirleyicileri olarak ele alan bir kuramsal yönelimden (Emile Durkheim'ın *İntihar* araştırması), sistemin özelliklerini aynı zamanda eylemlerin sonuçları olarak ele alan bir kuramsal yönelime geçmeme öncülük ettiler" (Coleman, 1994:33). Bu nedenle Coleman, bir eylem kuramına gereksinim duydu ve çoğu ekonomistle ortak bir şekilde seçtiği şuydu;

> rasyonel veya başka bir ifadeyle amaçsal eylemin bu tür en basit temeli. Sosyolojinin en zorlu görevi, mikro eylem düzeyinden, normlar, toplumsal değerler, statü dağılımı ve toplumsal çatışmanın makro eylem düzeyine hareket eden bir kuramın geliştirilmesidir.
> (Coleman, 1994:33)

Coleman'ın niçin ekonomi bilimine yakınlaştığını açıklayan bu ilgidir:

> Ekonomi bilimini diğer toplum bilimlerinden ayıran, "rasyonel seçim"i kullanması değil birey eyleminin düzeyi ile sistem işleyişinin düzeyi arasında hareket etmeye olanak tanıyan bir çözümleme modeli kullanmasıdır. Ekonomik çözümleme, kişilerin rasyonel olarak eyleme geçtikleri ve piyasanın tam iletişimle mükemmel olduğu şeklindeki iki varsayım aracılığıyla sistem işleyişinin makro düzeyi ile birey eylemlerinin mikro düzeyinin bağlantısını kurabilir.
> (Coleman, 1994:32)

Coleman'ın, okullar üzerine ilk eserleri ile uyumlu olan sosyoloji vizyonunun başka bir yönü, toplumsal politikaya uygulanabilir olmasıdır. Coleman kuramla ilgili olarak şöyle söylemiştir; "Toplum kuramında eseri yargılamanın ölçütlerinden biri, toplumsal politikaya ışık tutmaya yönelik potansiyel yararlılığıdır" (Coleman, 1994:33). Çok az sosyolog, Coleman'ın kuram, yöntemler ve toplumsal politikanın bağlantısını kurma amacına katılmayacaktı, oysa birçok sosyolog, Coleman'ın bunlar arasında bağlantı kurma biçimlerinin sadece bazılarına katılmayacaktı. Ayrıntılara katılsalar da katılmasalar da gelecekte sosyologlara, sosyoloji pratiğinin bu üç boyutunun bağlantısını kurma gereksinimi meydan okumayı sürdürecek ve sosyologların en azından bazıları James Coleman'ın eserlerinde yararlı bir model bulacaklardır.

James Coleman, 25 Mart 1995'te öldü (Marsden, 2007; Lindenberg, 2005; J. Clark, 1996).

> Bir toplumsal sistemin asgari temeli, her biri diğerinin ilgisini çeken kaynaklar üzerinde denetime sahip olan en az iki eyleyendir. İkisinin, amaçlı eyleyenler olarak birbirlerini kapsayan eylemlere,... bir eylem sistemine girmelerine yol açan, ötekinin denetimi altındaki kaynaklara yönelik her birinin duyduğu ilgidir. ... Eyleyenlerin her birinin kendi çıkarlarını en üst düzeye çıkarma hedefi dolayısıyla amaçlı olmalarının yanında bu yapı, onların eylemlerine birbirine bağımlı ve sistematik bir özellik verir.
> (Coleman, 1990b:29)

Coleman, rasyonel seçim kuramına bağlı olduğu halde bu bakış açısının en azından şimdilik tüm cevaplara sahip olduğuna inanmaz. Ancak Coleman'ın, bu kuramın bu yönde hareket edebileceğine inandığı açıktır çünkü Coleman şunu ileri sürer; "rasyonelliğe dayanan bir toplum kuramının başarısı, kuramın açıklayamadığı toplumsal etkinlik alanının giderek azalmasında yatar" (Coleman, 1990b:18).

Coleman, gerçek dünyada insanların her zaman rasyonel olarak davranmadığını kabul eder fakat bunun, kuramda çok az farklılık yaptığını düşünür: "Benim örtük varsayımım şudur; çoğunlukla kavrandığı gibi eyleyenler kesinlikle rasyonelliğe göre de davransalar gözlenen biçimlerde sapma da gösterseler, burada yapılan kuramsal öngörüler özde aynı olacaktır" (1990b:506; Inbar, 1996).

Coleman'ın bireysel rasyonel eyleme yönelimi dikkate alındığında mikro-makro konusu açısından kendi odak noktası, mikrodan-makroya bağlantıdır veya birey eylemlerinin birleşiminin, sistemin davranışını meydana getirme biçimidir. Coleman, bu konuya öncelik verdiği halde makrodan-mikroya bağlantıya veya sistemin eyleyenlerin yönelimlerini kısıtlama biçimine de ilgi duyar. Son olarak, ilişkinin mikro-mikro yönüne veya bireysel eylemlerin başka bireysel eylemler üzerindeki etkisine ilgi duyduğunu açığa vurur.

Bu görünen dengeye karşın Coleman'ın yaklaşımında en az üç önemli zayıflık vardır. Birincisi, mikrodan-makroya konusuna aşırı öncelik verir, böylece, diğer ilişkileri baştan savar. Son olarak, Coleman'ın nedensel okları sadece bir doğrultuda gider; başka bir ifadeyle mikro ve makro fenomenler arasındaki diyalektik ilişkiyi ihmal eder.

Coleman kendi rasyonel seçim yaklaşımını kullanarak bir dizi makro-düzey fenomeni açıklar. Coleman'ın temel görüşü şudur; kuramcılar kendilerinin eyleyenle ilgili kavrayışlarını sabit tutmaya ve bu mikro-sabitlerden makro-düzey fenomenlerin çeşitli imgelerini oluşturmaya gereksinim duyarlar. Makro fenomenlerdeki farklılıklar bu yolla mikro düzeydeki çeşitlenmelere değil makro düzeydeki ilişkilerin farklı yapılarına bağlanabilir.

Mikrodan-makroya hareketteki temel bir adım, bir bireyin sahip olduğu otorite ve hakların başka birine sağlanmasıdır. Bu eylem, bir eyleyenin diğerinden altta yer almasına yol açar. Daha önemlisi, bu eylem, en temel makro fenomenleri yaratır —iki bağımsız eyleyenden ziyade iki insandan oluşan eyleyen bir birim. Sonuçta ortaya çıkan yapı, eyleyenlerden bağımsız işlemektedir. Bu durumda bir eyleyen kendi çıkarlarını en üst düzeye çıkarmak yerine başka bir eyleyenin veya bağımsız kolektif birimin çıkarlarını gerçekleştirmeye çabalar. Bu ise sadece farklı bir toplumsal gerçeklik değil aynı zamanda "özel eksiklikleri ve özel sorunları olan" bir toplumsal gerçekliktir (Coleman, 1990b:145). Uygulamalı yönelimleri dikkate alındığında Coleman, bu sorunların belirlenmesine ve çözümüne ilgi duyar.

Kolektif Davranış

Coleman'ın makro fenomenleri ele alan yaklaşımının bir örneği, kolektif davranış konusuyla ilgilidir (Zablocki, 1996). Coleman, kolektif davranışı ele alır çünkü bu davranışın, çoğu kez düzensiz ve istikrarsız özelliğinin, rasyonel seçim bakış açısından çözümlenmesinin zor olduğu düşünülür. Ancak Coleman'ın görüşü, rasyonel seçim kuramının sadece düzenli ve istikrarlı fenomenleri değil makro fenomenlerin tüm tiplerini açıklayabileceğidir. Rasyonel eyleyenden "kolektif davranış denen vahşi ve çalkantılı sistemsel işleyişe" geçiş, "bir eyleyenin eylemleri üzerinde bir alışverişin parçası olarak değil tek taraflı olarak gerçekleştirilen... denetimin başka bir eyleyene basit (ve rasyonel) bir transferini kapsar" (Coleman, 1990b:198).

İnsanlar niçin kendi eylemleri üzerindeki denetimi başkalarına tek taraflı olarak aktarırlar? Rasyonel seçim bakış açısından cevap, insanların bunu kendi yararlarını en üst düzeye çıkarma çabası içinde yaptıklarıdır. Normalde bireyin yararını en üst düzeye çıkarması, birkaç eyleyen arasındaki denetimin dengelenmesini kapsar ve bu da toplum içindeki dengeyi üretir. Bununla birlikte, kolektif davranış örneğinde, denetimin tek taraflı transferinin olması nedeniyle bireyin yararlarını en üst düzeye çıkarması zorunlu olarak sistem dengesine yol açmaz. Kolektif davranışın, böyle olmaktansa dengesizlik özelliği bulunur.

Normlar

Coleman'ın incelediği başka bir makro-düzey fenomen, normlardır. Çoğu sosyolog, normları verili olarak ele aldığı halde ve normlara birey davranışını açıklamak için başvurduğu halde normların niçin ve nasıl varolduklarını açıklamaz. Coleman, bir grup rasyonel eyleyen arasında normların nasıl ortaya çıkabildiğini ve sürdürülebildiğini merak eder. Coleman, normları başlatanların ve sürdürenlerin, yararın, normlara uymanın sonucu olduğunu ve zararın, bu normları ihlal etmekten kaynaklandığını düşünen bazı insanlar olduğunu ileri sürer. İnsanlar kendi davranışları üzerindeki bazı denetimlerden vazgeçmek isterler ancak süreç içinde ötekilerin davranışı üzerinde bazı denetimler (normlar aracılığıyla) elde ederler. Coleman normlar hakkında kendi görüşünü şöyle özetler:

> Bu açıklamanın merkezi öğesi, ... birinin kendi eylemi üzerindeki denetim haklarından vazgeçmesi ve ötekilerin eylemleri üzerinde kısmi denetim haklarını kabul etmesi yani bir normun ortaya çıkışıdır. Sonuçta olan... her birinin tek başına elinde bulunan denetimin, o denetimi uygulayan tüm eyleyenlerin tüm kesimleri arasında yaygın bir şekilde dağıtılmış hale gelmesidir.
>
> (Coleman, 1990b:292)

Bir kere daha, insanların, kendi üzerlerinde denetim haklarından kısmen vazgeçerek ve ötekiler üzerinde kısmi denetim elde ederek yararlarını en üst düzeye çıkardıkları düşünülür. Denetimin transferi tek taraflı olmadığı için normlar açısından denge vardır.

Ancak, normların bazı insanların avantajına diğerlerinin dezavantajına hareket ettiği koşullar vardır. Bazı durumlarda eyleyenler kendi eylemlerini denetleme hakkını normları başlatanlara ve sürdürenlere bırakırlar. Bu tür normlar, bazı insanların diğer insanların eylemlerini denetleme (normlar aracılığıyla) hakkının olmasıyla ilgili bir uzlaşma ortaya çıktığı zaman etkili hale gelir. Üstelik normların etkililiği, o uzlaşmayı yürürlüğe geçirme yeteneğine bağlıdır. Dengesizlik özelliği olan kolektif davranış türünü engelleyen, uzlaşma ve yürürlüğe geçirmedir.

Coleman, normların birbiriyle ilişkili hale geldiğini kabul eder ancak böyle bir makro konuyu, toplumsal sistemlerin temelleri hakkındaki kendi eserinin kapsamının ötesinde görür. Bununla birlikte, normların içselleştirilmesiyle ilgili mikro konuyu çalışmak istemektedir. İçselleştirmeyi tartışmakla, kendisinin "rasyonel tercih içinde temellenen bir kuram için tehlikeli sular"a girmekte olduğunu kabul etmektedir (Coleman, 1990b:292). Normların içselleştirilmesini içsel bir müeyyide sisteminin kurulması olarak görür; insanlar bir normu ihlal ettikleri zaman kendilerine müeyyide uygularlar. Coleman, bu konuyu, başkalarının normları içselleştirmelerini sağlama yoluyla başkalarını denetlemeye çabalayan bir eyleyenin veya birtakım eyleyenlerin fikri açısından inceler. Bazı eyleyenlerin normları içselleştirmeleri ve bu normların denetimi altına girmeleri, başka bazı eyleyenlerin çıkarınadır. Coleman, bu durumun, "bu tür çabaların makul maliyetle etkili olabildiği zaman" rasyonel olduğunu düşünür (Coleman, 1990b:294).

Coleman normları kendi kuramının üç temel kavramı —mikrodan makroya, mikro düzeyde amaçlı eylem ve makrodan mikroya açısından inceledi. Normlar, mikro-düzey amaçlı eylem temelinde varolan makro-düzey fenomenlerdir. Normlar bir kez müeyyideler veya müeyyide tehdidi aracılığıyla varolduklarında bireylerin eylemlerini etkiler. Belirli eylemler cesaretlendirilebildiği halde diğerlerinin cesareti kırılabilir.

Kurumsal Eyleyen

Coleman, normlar konusunda makro düzeye hareket etmiştir ve kurumsal eyleyenle ilgili bir tartışma içinde bu düzeydeki çözümlemesini sürdürmektedir (J. Clark, 1996). Böyle bir bütünlük içinde eyleyenler, kendi kişisel çıkarları açısından eyleme geçmeyebilirler ancak, eyleyenlerin, bütünlüğün çıkarı açısından eyleme geçmeleri gerekir.

Bireysel seçimden kolektif (toplumsal) seçime geçmek için çeşitli kurallar ve mekanizmalar vardır. En basiti, oy verme durumu ve bireysel oyların tablolaştırılmasına yönelik prosedürler ve kolektif bir karara ulaşmadır. Bu, mikrodan-makroya boyutudur, oysa, kolektivite tarafından önerilen adayların listesi gibi şeyler makrodan-mikroya bağlantıyı içerir.

Coleman, hem kurumsal eyleyenlerin hem de insan eyleyenlerin amaçlarının olduğunu ileri sürer. Üstelik bir örgüt gibi kurumsal bir yapı içinde insan eyleyenler, kurumsal amaçlarla çelişen kendi amaçlarını kovalayabilirler. Bu çıkar çatışması, kurumsal otorite aleyhine başkaldırının kaynaklarını anlamamıza yardım eder. Mikrodan-makroya bağlantı burada insanların, otoriteyi kurumsal yapıdan çıkarma ve başkaldırıya katılan yapılara meşruluk tanıma biçimlerini kapsar. Ancak belirli makro-düzey koşullarda insanları bu tür çıkarma ve meşruluk tanıma edimlerine yönelten makrodan-mikroya bir bağlantı da vardır.

Bir rasyonel seçim kuramcısı olarak Coleman birey ile ve tüm hakların ve kaynakların bu düzeyde varolduğu fikri ile başlar. Bireylerin çıkarları, olayların rotasını belirler. Yine de, özellikle, "hakların ve kaynakların dolayısıyla egemenliğin büyük bir bölümünün kurumsal eyleyenlerde bulunduğu" modern toplumda bu doğru değildir (Coleman, 1990b:531). Modern dünyada kurumsal eyleyenler giderek artan bir önem kazanmışlardır. Kurumsal eyleyen, bireyin yararına ya da zararına eyleme geçebilir. Bu bakımdan kurumsal eyleyene nasıl değer biçmeliyiz? Coleman, "sadece, kavramsal olarak, tüm egemenliğin birey kişilerde bulunduğu bir noktadan başlama yoluyla" varolan herhangi bir toplumsal sistem aracılığıyla bireylerin nihai çıkarlarının

tam da ne uygunlukta gerçekleştiğini görmenin mümkün olduğunu ileri sürer. Birey kişilerin egemen oldukları önkabulü, sosyologların toplumsal sistemlerin işleyişini değerlendirebilmelerine olanak sağlar (1990b:531-532).

Coleman'a göre kilit toplumsal değişim, "doğal kişi" eyleyenleri tamamlayacak şekilde kurumsal eyleyenlerin ortaya çıkışları olmuştur. Her ikisi de eyleyen olarak kavranabilir çünkü her ikisi de "kaynaklar ve olaylar üzerinde denetime, kaynaklar ve olaylara yönelik çıkarlara ve bu denetim aracılığıyla sözkonusu çıkarları gerçekleştirmek için eylemler gerçekleştirme yeteneğine" sahiptir (Coleman, 1990b:542). Kuşkusuz her zaman kurumsal eyleyenler olmuştur ancak aile gibi eski eyleyenlerin yerine durmadan, amaçlı olarak inşa edilen, kendi ayakları üzerinde duran kurumsal eyleyenler olarak yeni eyleyenleri geçmektedir. Bu yeni kurumsal eyleyenlerin varoluşu, onların toplumsal sorumluluklarının nasıl sağlanacağı sorununu ortaya çıkarır. Coleman, bu toplumsal sorumluluğun, içsel reformlar tesis ederek veya bu tür kurumsal eyleyenleri veya onları düzenleyen faillikleri etkileyen yasalar gibi dışsal yapıyı değiştirerek gerçekleştirilebileceğini iddia eder.

Coleman, aileye dayanan komşuluklar ve dinsel gruplar gibi en eski yapılar ile ekonomik örgütlenmeler ve hükümet gibi amaçlı yapıları birbirinden ayırır. Aile içinde bir zamanlar bir arada tutulan etkinliklerin artan bir şekilde "ayrıştığını" düşünür. İşlevleri dağıtıldıkça ve yerlerine çeşitli kurumsal eyleyenler geçtikçe en eski yapılar "çözülmektedir". Coleman, bu çözülmenin yanısıra en eski yapıları dolduran insanları ele almaktan ziyade amaçlı yapılardaki konumları ele almak zorunda olduğumuzu düşünür. Bu nedenle kendi çalışmasının, "kişilerin dayandıkları en eski yapıların yok olmasıyla birlikte geçerli bir toplumsal yapı inşa etmenin temelini sağlamayı" amaçladığı sonucuna varır (Coleman, 1990b:652).

Coleman, *homo sociologicus* olarak nitelediği bir görüşü benimsemesinden dolayı toplum kuramının çoğunu eleştirir. Bu bakış açısı, toplumsallaşma sürecini ve birey ile toplum arasındaki yakın uyumluluğu vurgular. Bu nedenle *homo sociologicus*, bireylerin kendileri üzerinde yer alan kısıtlamalara karşın istedikleri gibi eyleme geçme özgürlüğünü inceleyemez. Dahası bu bakış açısı toplumsal sistemin eylemlerini değerlendirme yeteneğinden yoksundur. Buna karşın, Coleman'a göre *homo economicus* tüm bu yeteneklere sahiptir. Üstelik Coleman geleneksel toplum kuramına, eski kuramsal sloganları tekrarlayıp durmaktan fazla bir şey yapmaması nedeniyle ve toplumda meydana gelen değişimlere ilgisiz kalması ve toplumun nereye yöneldiğini bilmemize yardımcı olamaması nedeniyle saldırır. Sosyoloji kuramının (sosyoloji araştırmasının yanısıra) toplumun işleyişine yönelik bir amacının, bir rolünün olması gerekir. Coleman, sadece bilgi uğruna bilgiye değil, "toplumun yeniden inşası için bir bilgi arayışı"na ilgi duydu (1990b:651).

Coleman'ın toplum kuramı hakkındaki görüşleri, toplumun değişen doğası hakkındaki görüşleriyle yakından bağlantılıdır. En eski yapıların geçip gidişi ve onların yerini amaçlı yapıların alması, yeni toplumsal örgütler tarafından yeterince doldurulmayan bir dizi boşluk bırakmıştır. Toplum kuramını ve daha genel olarak toplum bilimlerini, yeni bir toplum inşa etme gereksinimi gerekli hale getirmiştir (Coleman, 1993a, 1993b; Blumer, 1996). Hedef, amaçlı yapıları tahrip etmek değil fırsatları gerçekleştirmek ve bu tür toplumsal yapıların sorunlarından kaçınmaktır. Yeni toplum, yeni bir toplum bilimi gerektirir. Kurumsal alanlar arasındaki bağlantılar değişmiştir ve sonuç olarak toplum bilimlerinin, geleneksel sınırları aşmak istemeleri gerekir.

Eleştiriler

Genel olarak rasyonel seçim kuramının (Goldfield ve Gilbert, 1997; D. Green ve Shapiro, 1994; Imber, 1997), sosyoloji içinde yoğun ateş altında kaldığını söylemeye gerek yoktur. Aslında Heckathorn (1997:15), sosyolojinin bazı çevrelerinde rasyonel seçim kuramıyla ilgili bir tür "histeri" olduğuna işaret eder. James Coleman'ın eserine birçok çevreden saldırı gelmiştir (Alexander, 1992; Rambo, 1995). Örneğin, Tilly (1997:83), Coleman'ın kuramına yönelik şu temel eleştirileri ortaya koyar:

1. Nedensel mekanizmaları ihmal etti.
2. Eksik ve bu nedenle yanıltıcı psikolojik indirgemeciliği destekledi.
3. Bir süredir toplum bilimcileri, amaçsızca dolaştıkları, yerel eşkıyanın ve bireysel indirgemeciliğin çeşitli tarzlarını satan insanlara duydukları güvenin avı haline getiren, bir çıkmaza girmeye ikna eden genel bir kuram biçimini —rasyonel seçim kuramı— savundu.

Daha genel olarak bazı araştırmacılar, rasyonel seçim kuramını eksik buldular (Weakliem ve Heath, 1994) ancak eleştirilerin büyük çoğunluğu, sosyoloji içinde alternatif görüşleri destekleyenlerden geldi (Wrong, 1997). Örneğin, makro-yapısal görüşü dikkate alındığında Blau (1977), sosyolojinin makro-düzey fenomenler üzerinde odaklanması gerektiğini ileri sürer, sonuç olarak rasyonel seçim kuramının meşgul olduğu birey davranışının açıklanışı, sosyolojinin sınırları dışında kalır.

Rasyonel seçim kuramı, tüm diğer kuramsal bakış açılarının yerine geçmeye çalışması nedeniyle birçok çevre tarafından aşırı ihtiraslı olmakla eleştirildi. Bu nedenle, Donald Green ve Ian Shapiro (1994:203), rasyonel seçim kuramının, "rasyonel seçimin açıklayabileceği şeyin sınırlarını derinlemesine inceleme"sinin ve "rekabet eden kuramsal açıklamaları ihmal etme, içine alma veya itibarını düşürme eğiliminden... vazgeçme"sinin çok iyi olacağını ileri sürdü.

England ve Kilbourne (1990), feminist bir bakış açısından rasyonel seçim kuramı içindeki bencillikle ilgili varsayımı eleştirmişlerdir; onlara göre bencillik-özgecilik bir değişken olarak kavranmalıdır. Bencillik varsayımı, eril bir yanlılığı temsil eder. Onlar, bu varsayımı reddetmenin ve ona bir değişken olarak bakmanın, rasyonel seçim kuramının "tümdengelimsel kesinliği"ni azaltacağını kabul ettiler ancak bu tür daha gerçekçi, daha az yanlı olan kuramsal yönelimin yararlarının maliyetlerinden daha ağır bastığını düşündüler.

Sembolik etkileşimci bir bakış açısından hareket eden Denzin (1990b; ayrıca bkz. bu kitapta Bölüm 9), bu tür taban tabana zıt bir yönelimden beklenebilecek eleştiriyi ortaya koyar:

> Rasyonel seçim kuramı... şu soruya ikna edici bir cevap veremez: Toplum nasıl mümkündür? ... bu kuramın ideal rasyonellik normları, gündelik yaşantıya ve etkileşim içindeki bireylerin gerçek etkinliklerini düzenleyen rasyonellik ve duygusallık normlarına uymaz.
>
> Rasyonel seçim kuramı, çağdaş toplum kuramının yararlılığını sınırlandırmıştır. Bu kuramın, grup yaşamıyla ilgili şeması ve insan, eylem, etkileşim, benlik, toplumsal cinsiyet, duygusallık, iktidar, dil, gündelik yaşamın politik ekonomisi ve tarih ile ilgili resmi, üzücü bir şekilde dardır ve *yorumlayıcı amaçlar için* tümüyle yetersizdir.
>
> (Denzin, 1990a:182–183; italikler eklendi)

Geniş bir yorumlayıcı bakış açısından hareket edenlerin çoğu, Denzin'in rasyonel seçim kuramıyla ilgili güçlü eleştirilerini kabul edecektir.

Genel eleştirilere ek olarak rasyonel seçim kuramı, kültür (Fararo, 1996) ve şans olayları (G. Hill, 1997) gibi şeylere önem vermeme veya onları ihmal etme nedeniyle eleştirildi.

Son olarak, başka birçok eleştiri betimlenebileceği halde Smelser'ın (1992), başka birçok sosyolojik bakış açısı gibi rasyonel seçim kuramının, içsel evrim ya da tepkiler ya da dışsal eleştiriler sonucunda bozulduğu şeklindeki görüşünden bahsedebiliriz. Bu nedenle rasyonel seçim kuramı, totolojikleşmiş ve yanlışlamaya karşı dayanıklı hale gelmiştir ve en önemlisi "her şeyi açıklayan dolayısıyla hiçbir şeyi açıklamayan kapasiteyi" geliştirmiştir (Smelser, 1992:400).

Rasyonel seçim kuramının birçok destekçisi vardır (Hedstrom ve Swedberg, 1996). Onu bir sosyoloji kuramı olarak daha fazla meşrulaştırmaya yönelik birçok çaba ve bu kuramı uygulamaya ve genişletmeye yönelik çok daha fazla çaba göreceğiz. Rasyonel seçim kuramına yöneltilen eleştirilerin daha fazla tırmanışını görmemiz de olasıdır.

Özet

Bu bölüm, başka şeyler arasında, pozitivist bir yönelimi paylaşan birbiriyle ilişkili üç kuramı ele almaktadır. Modern alışveriş kuramı, bir dizi entelektüel etki içinden özellikle davranışçılık ve rasyonel seçim kuramı içinden evrilmiştir. Modern alışveriş kuramının kurucusu George Homans idi. Homans'ın indirgemeci, kesin olarak mikro-yönelimli alışveriş kuramı az sayıda önermeyle özetlenmektedir. Blau, öncelikle normların önemini vurgulama yoluyla alışveriş kuramını makro düzeye genişletmeye çabaladı. Alışveriş kuramı içindeki çağdaş çalışmaların çoğu, Richard Emerson'ın alışverişe bütünleştirici, mikro-makro bir yaklaşım geliştirmeye yönelik daha yapısal çabasından etkilenmiştir. Emerson'ın öğrencileri ve diğerleri, onun kuramsal bakış açısını, çeşitli yeni alanlara genişletmekle meşguldürler.

Emerson'ın ilgi duyduğu konulardan biri ağlardı, bu aynı zamanda ağ kuramıyla bağlantısı olanların ilgisiydi. Alışveriş kuramı ile ağ kuramı arasında birçok kesişme olduğu halde çok sayıda ağ kuramcısı, bir alışveriş çerçevesinin dışında çalışmalarını sürdürür. Ağ kuramı, toplumsal gerçekliğin mikro ve makro düzeyleri içindeki ve arasındaki bağlantıların nesnel tarzı üzerinde odaklanmasıyla ayırt edilir.

Ağ alışverişi kuramı, bir alışveriş ağı içinde iktidarın dağılımı üzerinde odaklanmak için toplumsal alışveriş kuramı ve ağ çözümlemesini birleştirir. Bu kuram, yapıların kendilerinin güçlü veya zayıf olmalarını belirli biçimlerde inceler.

Büyük ölçüde James Coleman'ın çabaları sayesinde, alışveriş kuramının gelişiminde rol oynayan rasyonel seçim kuramı, kuramsal bir bakış açısı olarak gelişimini tamamlamıştır. Rasyonel seçim kuramı, büyük ölçüde ekonomi biliminden türetilen bazı temel ilkelerden yararlanarak mikro düzey ve makro düzey konuların yanısıra makro-düzey fenomenlerin oluşumunda mikro-düzey etmenlerin oynadığı rolü inceleyebilmeyi amaçlar. Sosyolojide rasyonel seçim kuramını destekleyenlerin sayısı artmaktadır ancak başka kuramsal bakış açılarını destekleyenlerin bu kurama gösterdikleri direnç de artmaktadır.

Çağdaş Feminist Kuram

Patricia Madoo Lengermann
George Washington Üniversitesi

Gillian Niebrugge
Amerikan Üniversitesi

Bölümün Ana Hatları

Feminizmin Temel Soruları

Tarihsel Çerçeve: Feminizm, Sosyoloji ve Toplumsal Cinsiyet

Çağdaş Feminist Kuramın Çeşitleri

Feminist Sosyolojik Kuramlaştırma

Feminist kuram, toplumsal yaşam ve insan deneyimi hakkında kadın merkezli bir bakış açısından geliştirilen genelleşmiş, geniş ölçekli bir fikirler sistemidir. Feminist kuram, iki biçimde kadın-merkezli—veya kadınlar-merkezli—dir. Birincisi, tüm feminist araştırmanın başlangıç noktası, toplum içindeki kadınların durumu (veya durumları) ve deneyimleridir. İkincisi, kuram, toplumsal dünyayı kadınların görüş açısından betimlemeye çabalar. Feminist kuram; bilim insanları, sanatçılar ve aktivistlerin disiplinlerarası ve uluslararası bir topluluğun çalışması açısından çoğu sosyoloji kuramından ayrılır.[1] Feminist sosyologlar, bu disiplinlerarası topluluk tarafından yapılan keşifleri dikkate almak için disiplinsel bilgiyi yeniden çalışarak sosyolojiyi genişletmeye ve derinleştirmeye çabalar.

Bölüme, feminist araştırmaya kılavuzluk eden temel soruları ana hatlarıyla ele alarak başlıyoruz. Daha sonra, feminizm ile sosyoloji arasındaki ilişkinin kısa bir tarihini vermekteyiz; sonrasında, çağdaş feminist kuramın çeşitli tiplerini, bu kurama sosyologların katkılarını vurgulayarak betimlemekteyiz. Bölümü, bu çeşitli feminist kuramsal geleneklerden ortaya çıkan feminist sosyolojik düşüncenin bütünleştirilmiş bir anlatımıyla sonlandırmaktayız.

Feminizmin Temel Soruları

Çağdaş feminist kuramın itici gücü basit gibi görünen bir soruyla başlar: "*Kadınlardan ne haber*?" Başka bir ifadeyle, araştırılan herhangi bir durumda kadınlar nerededir? Eğer ortada yoklarsa, niçin? Eğer varlarsa, tam olarak ne yaparlar? Durumu nasıl tecrübe ederler? Neye katkıda bulunurlar? Bu onlar için ne anlama gelirler?

1 Bu bölüm, bu uluslararası çabaya öncelikle İngilizce-dilindeki katkıdan yararlanmaktadır.

Feminist araştırma, bu soruya yanıt olarak, bazı genelleşmiş cevaplar üretmiştir. Kadınlar çoğu toplumsal durumda bulunurlar. Bazı yerlerde bulunmamalarının nedeni, yetenek veya ilgiden yoksun olmaları değil kadınları dışarıda bırakmaya yönelik kasıtlı çabaların olmasıdır. Bulundukları yerlerde kadınlar, haklarındaki popüler kavrayıştan (örneğin edilgen eşler ve anneler gibi) çok farklı roller oynamışlardır. Aslında eşler olarak ve anneler olarak bir dizi başka rol içinde kadınlar, erkeklerle birlikte, araştırılan durumları yaratmışlardır. Yine de kadınlar, çoğu toplumsal durum içinde aktif olarak bulundukları halde bilim insanları, kamular ve toplumsal eyleyenlerin kendileri, onların bu bulunuşlarını görmemişlerdir. Dahası, çoğu toplumsal durumda kadınların rolleri esas olduğu halde erkeklerin rollerinden farklı, onlardan daha az saygın olmuşlar ve onlardan daha altta yer almışlardır. Onların görünmezliği, bu eşitsizliğin sadece bir göstergesidir.

Böylece feminizmin ikinci temel sorusuna gelmekteyiz; "*Tüm bunlar niçin böyledir?*" Feminist kuram, bu soruya cevap verirken sosyoloji için geniş içerimleri olan genel bir toplum kuramı üretti. Bu soruya feminist sosyoloji kuramının başlıca katkılarından biri, *toplumsal cinsiyet* kavramının geliştirilmesidir. Feminist kuramcılar, 1970'lerden itibaren insanların (a) erkek ve kadın ile ilişkili biyolojik olarak belirlenmiş nitelikler ile (b) erkeklik ve kadınlıkla ilişkili toplumsal olarak öğrenilmiş davranışlar arasındaki ayrımları görmelerini olanaklı hale getirdiler. Feminist kuramcılar, bu ayrımı, sonrakini "toplumsal cinsiyet"[2] olarak betimleyerek yaptılar. Toplumsal cinsiyetin temel nitelikleri, feminizm tartışmasının kuramsal bir noktası olarak varlığını sürdürür ve bu tartışmalar, feminist kuramın bazı çeşitlerini birbirinden ayırmanın bir biçimini ortaya koyar. Ancak, neredeyse tüm çeşitler arasında anlaşmanın bir başlangıç noktası, toplumsal cinsiyetin bir toplumsal inşa olarak, doğadan kaynaklanan bir şey olarak değil insanlar tarafından grup yaşantısı süreçlerinin parçası olarak yaratılan bir şey olarak anlaşılmasıdır.

Tüm feministler için üçüncü soru şudur; "*Toplumsal dünyayı tüm insanlar için daha adil bir mekân yapacak şekilde nasıl değiştirebilir ve iyileştirebiliriz?*" Toplumsal dönüşüme adalet ilgisi açısından bu bağlılık, eleştirel toplum kuramının özgün karakteristiğidir ve sosyoloji içinde feminizm, Marxizm, yeni-Marxizm ve ırksal, etnik azınlıklar tarafından ve postkolonyal kuramlar içinde geliştirilen toplum kuramının paylaştığı bir bağlılıktır. Patricia Hill Collins (1998:xiv), bu bağlılığın adalet arama ve adaletsizliğe karşı gelme açısından önemini güçlü bir biçimde ifade eder: "Aktif bir şekilde, adaletsizliğin karakterize ettiği spesifik politik, toplumsal ve tarihsel bağlamlar içinde birbirinden farklı yerleri olan insan gruplarının karşılaştığı temel sorularla boğuşan... eleştirel toplum kuramı, bilgi yığınlarını kuşatır". Eleştirel kurama bu bağlılık, feminist kuramcıların, araştırdıkları insanların günlük yaşantılarını nasıl iyileştireceklerini sormalarını gerektirir.

Bu soruları araştıran feminist çevreler hem Birleşik Devletler'de hem de uluslararası olarak farklı kökenleri daha kapsayıcı hale geldikçe feminist kuramcılar bir

2 *Toplumsal cinsiyet* (*gender*) kelimesinin kökleri, *cinsiyet* (*sex*) ile değiştirilebilir bir şekilde ancak özellikle gramer tartışması içinde (bir ismin eril olarak mı yoksa dişil olarak mı anlaşıldığı) kullanıldığı ondördüncü yüzyıl gibi erken bir zamanda bulunur. *Toplumsal cinsiyet*, 1900'lerin ilk dönemindeki sosyoloji makaleleri içinde *cinsiyet* ile değiştirilebilir bir anlamda arasıra kullanılır. Biyolojik olarak belirlenmiş nitelikler ile toplumsal olarak öğrenilen davranışlar arasındaki ayrımın ilk feminist sosyolojik kavramsallaştırılmasını, Charlotte Perkins Gilman 1898'de kendisinin *Kadınlar ve Ekonomi Bilimi* (*Woman and Economics*) içinde yaptı, Gilman bu eserde, *aşırı cinsiyet ayrımı* kavramını, bugün toplumsal cinsiyet dediğimiz şeyi işaret etmek için geliştirdi.

soruyu ortaya attılar: "*Kadınlar arasındaki farklılıklar hakkında ne söylenebilir?*" Bu soruya verilen cevap, kadınların yaşamlarını genel olarak karakterize eden erkekler karşısındaki görünmezlik, eşitsizlik ve rol farklılıklarının, bir kadının toplumsal konumu —yani onun sınıfı, ırkı, yaşı, duygusal yakınlık tercihi, medeni durumu, dini, etnisitesi ve küresel konumu— tarafından son derece etkilendiği şeklinde genel bir sonuca yol açtı.

Ancak feminist kuram, sadece kadın hakkında değildir, bu kuramın başlıca projesi, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin orta-ölçekli bir kuramının oluşturulması da değildir. Bunun yerine, feminizmin başlıca kuramsal başarımına uyan benzer başarım Marx'ın epistemolojik başarımlarından biridir. Marx, insanların, gerçeklik hakkında mutlak ve evrensel açıklama olduğunu varsaydıkları toplumla ilgili sahip oldukları bilginin gerçekte, ekonomik olarak ve siyasal olarak dünyaya egemen olanların deneyimlerini yansıttığını göstermiştir. Bu anlayış, egemen-sınıfın bilgisini görecelileştirdi ve bu bilgiyi, işçilerin bakış açısından elde edilen bilgiyle yan yana koymamıza olanak vermekle toplumsal gerçekliği çözümleme yeteneğimizi büyük ölçüde geliştirdi.

Feminizmin temel kuramsal soruları benzer şekilde dünyayı anlamamız açısından devrimci bir değişime yol açtı: dünyayla ilgili evrensel ve mutlak bilgi olarak kabul ettiğimiz şey aslında toplumun güçlü bir kesimi olan "efendiler" olarak erkeklerden türetilmiş bilgidir. Eğer dünyayı, şimdiye kadar görünmeyen, kabul edilmeyen "alttakiler"in bakış açısından yeniden keşfedersek bu bilgi göreceleşir: altta yer alan ancak vazgeçilmez olan "hizmet etme" rolleri vasıtasıyla, yaşadığımız toplumu ayakta tutmak ve yeniden oluşturmak için çalışan kadınlar. Bu keşif, toplum hakkında bildiğimizi düşündüğümüz her şey hakkında soruların ortaya çıkışına neden olur ve bu keşfin içerimleri, çağdaş feminist kuramın sosyoloji kuramı için öneminin özünü oluşturur.

Feminist kuram, yerleşik bilgi sistemlerinin yapısını onların erilci yanlılığını ve bu sistemleri çerçevelendiren ve enforme eden toplumsal cinsiyet politikalarını göstererek bozar. Bilginin "yapısının bozulduğu"nu söylemek, bilginin yerleşik, tek ve doğal olarak sunulmasının —yani bu sunum, toplumsal, ilişkisel ve iktidarla ilgili düzenlemelere dayanan bir inşadır— arkasında şimdiye kadar gizli kalan şeyi keşfetmemiz demektir. Ancak son yirmi yıl içinde özellikle son on yıl içinde feminizmin kendisi, kendine ait kuramsal sınırlar içinde yapısökümcü baskıların konusu haline gelmiştir. Bu baskıların birincisi ve daha güçlüsü, birçok öncü feministin beyaz, itibarlı-sınıf, heteroseksüel statüsüne karşı çıkan kadınlardan gelmektedir —yani beyaz olmayan kadınlardan, postkolonyal toplumlardaki kadınlardan, işçi sınıfından kadınlardan ve lezbiyenlerden. "Kenardan merkeze" konuşan bu kadınlar (hooks, 1984), farklı biçimlerde konumlanan birçok kadın bulunduğunu ve hem yerleşik erkek-akım bilgi iddiaları hem de birleşik bir kadın duruşu hakkında herhangi bir hegemonik feminist iddiaya karşı çıkan birçok kadın-merkezli bilgi sistemleri bulunduğunu gösterirler. Feminizm içindeki ikinci yapısökümcü baskı, farklılaşmamış bir kavram olarak toplumsal cinsiyet hakkında ve toplumsal cinsiyetin ve dünyanın tecrübe edildiği bilincin ve kişiliğin sabit bir mahali olarak birey benliği hakkında sorular ortaya koyan, büyüyen bir postmodernist yazından gelmektedir. Bu soruların potansiyel etkisi, öncelikle feminist epistemolojinin alanına girmektedir.

Tarihsel Çerçeve: Feminizm, Sosyoloji ve Toplumsal Cinsiyet

Feminizm ve sosyolojinin uzun süren bir ilişkisi olmuştur; bu ilişki, feministlerin, feminizmin temel sorularını yanıtlamak için sosyolojiye yönelmeleriyle başlamıştır: *kadınlardan ne haber, tüm bunlar niçin böyledir, daha adil bir toplum için nasıl değişiklikler yapılabilir* ve daha yakın zamanlarda *kadınlar arasındaki farklılıklara ne demeli?* Aktivist kadınlar, sosyolojiyi başlangıcından itibaren açıklama ve değişimin mümkün bir kaynağı olarak tanırlar. Kadın sosyologların cevaplarında *toplumsal cinsiyeti* hem betimleyici hem de en azından kısmen açıklayıcı bir değişken olarak saptamaları ve kavramlaştırmaları, biyolojik erkeksiliği ve kadınsılığı, toplumsal erillik ve dişillikten ayırmaya yönelik bir araç geliştirmeleri, bu tarihin bir çizgisi olmuştur (Feree, Khan ve Moriomoto, 2007; Finlay, 2007; Tarrant, 2006). Feminizm ve sosyolojinin hem fikirlerin sistemleri olarak hem de toplumsal örgütler olarak anlaşılması gerekir- bu ise feminizmin bir kuram ve toplumsal bir hareket olarak ve sosyolojinin, akademik bir disiplin ve bir meslek olarak anlaşılması demektir. Böyle baktığımızda, anlayışları açısından çoğu feminist olan kadınların, hem bir disiplin olarak hem de bir meslek olarak sosyolojinin gelişiminin başından beri aktif olduklarını ve sosyoloji tarihinden bu kadınların başarımlarının, erkek egemen meslek seçkinleri tarafından kuşaktan kuşağa durmadan silindiğini görürüz (Delamont, 2003; Skeggs, 2008; bu sürecin ayrıntılı bir incelenişi için bkz. Lengermann ve Niebrugge, 1998).

Bu tür silişlere karşın feminist bakış açısı, toplumsal yaşamın kalıcı bir özelliğidir. Kadınlar, altta yer aldıkları her yerde —ve neredeyse her yerde ve her zaman altta yer alırlar— durumun farkına varmışlar ve o duruma itiraz etmişlerdir (Lerner, 1993). Batı dünyasında itirazla ilgili *yayınlanmış* eserler, 1630'lardan aşağı yukarı 1780'e kadar zayıf ancak sürekli bir akım olarak kendini göstermiştir. Feminist yazın o zamandan beri hem katkıda bulunanların sayısı açısından hem de eleştirisinin kapsamı açısından büyüyen önemli bir kolektif çaba olmuştur (Cott, 1977; Donovan, 1985; Giddings, 1984; Lerner, 1993; Alice Rossi, 1974; Spender, 1982, 1983).

Feminist yazın, yoğunluğu son iki yüz yıl boyunca değişen feminist toplumsal aktivizmle bağlantılıdır; modern Batı tarihinin özgürlükçü "anları"nda bu yoğunluk en üst düzeyde meydana gelmiştir. A.B.D. tarihinde feminist hareketlenmenin başlıca dönemleri sıklıkla "dalgalar" olarak anlaşılır. *Birinci Dalga* feminizm, 1830'larda kölelik karşıtı hareketin bir kolu olarak başladı ve kadınların, siyasal haklar özellikle oy hakkı için mücadeleleri üzerinde odaklandı. Bu dalgaya iki kilit tarih damgasını vurdu —New York, Seneca Falls'da ilk kadın hakları konferansının yapıldığı 1848 ve Ondokuzuncu Değişiklik'in kadınlara oy hakkı verdiği 1920. *İkinci Dalga* feminizm (1960-1990 dolayları) bu temel siyasal hakları, ekonomik ve toplumsal eşitliğe dönüştürmede ve erkekler ile kadınlar arasındaki ilişkileri "toplumsal cinsiyet" kavramıyla yeniden kavramlaştırmada etkili oldu. *Üçüncü Dalga* feminizm, iki anlamda kullanılır —renkli, lezbiyen ve işçi sınıfından kadınların, İkinci Dalga feminizmin sesi olduklarını iddia eden meslek sahibi beyaz kadınların fikirlerine tepkilerini betimlemek (Feree, 2009) ve yirmibirinci yüzyılda yetişkinlik dönemlerini yaşayacak kadınlar kuşağının feminist fikirlerini betimlemek.

Böylece, 1830'larda Auguste Comte "sosyoloji" terimini türettiğinde ve Harriet

Martineau'dan (1802–1876), "sosyoloji" alanında önerilen bir dergiyi yayına hazırlaması istendiğinde feminist fikirler epeyce yaygınlaşmıştı. Martineau, sosyoloji tarihinde önemli bir eyleyendir. Martineau'nun çalışmaları ancak İkinci Dalga feminizmin etkisi altında ortaya çıkarıldı (Deegan, 1991; Hill, 1989; Hoecker-Drysdale, 1994; Lengermann ve Niebrugge, 1998; Niebrugge, Lengermann ve Dickerson, 2010) ve onun katkıları, kadınların, sosyolojinin "ortaya çıkışında rol oynadıkları" iddiasını destekledi (Lengermann ve Niebrugge, 1998). Sosyolojiye, örgütlü bir disiplin haline geldiği dönem olan 1890 ile 1920 arasındaki"klasik kuşağı" zamanında önemli eserler veren beyaz erkek düşünürler damga vurdu (örneğin, Emile Durkheim [1858–1917] ve Max Weber [1862–1920] ile kadınların savaşımlarını oy hakkına yöneltmeleriyle birlikte Birinci Dalga feminizmde aktivizmin ortaya çıkışı aynı zamanda kesişir). Feministlerden Jane Addams, Charlotte Perkins Gilman, Florence Kelley ve Marianne Weber, kuram oluşturarak, araştırma yöntemleri geliştirerek, sosyoloji dergilerinde yayın yaparak sosyoloji derneklerine üye olarak ve meslek birliklerinde görev yaparak —ve doğrudan ve dolaylı olarak kadınların bakış açılarından konuşarak— sosyolojinin gelişiminde önemli roller oynadılar. Birleşik Devletler'in renkli kadınları olan Anna Julia Cooper ve Ida B. Wells-Barnett'in, sosyolojinin örgütlenmesine tam katılımları, ırkçı pratikler tarafından engellenmiş olduğu halde onlar, hem toplumsal kuramı hem de sosyolojik eleştiri ve aktivizmin güçlü bir pratiğini geliştirdiler. Gilman, sosyolojiye feminist katkıların tarihi açısından özellikle önemlidir çünkü erkekler ile kadınlar arasında sürmekte olan, biyolojik yeniden üretimin dayattığı farklılıkların ötesine geçen farklılıklar olarak tanımladığı *aşırı cinsiyet ayrımı* kavramıyla sonradan toplumsal cinsiyet fikri haline gelecek olan şeyin ilk kavramlaştırmasını ortaya koymuştur.

1920 ile 1960 arasında, kısmen oy hakkını elde etmedeki başarısının yol açtığı bir anomi hissinden dolayı, kısmen toplumsal bunalımlara —I. Dünya Savaşı ve sonuçları, Büyük Bunalım, II. Dünya Savaşı ve sonuçları ve 1950'lerin Soğuk Savaşı– bir tepki olarak feminist düşünce ve aktivizm düşüşe geçti. Kadın sosyologlar, mesleksel marjinalleştirilmelerinin eleştirisine yönelik bir çerçeveden yoksun kaldılar. Onlar, erkek-egemen üniversitede tutunmak için yalıtılmış bireyler olarak çalıştılar. Yine de, Helen Mayer Hacker'ın "Bir Azınlık Grubu Olarak Kadınlar"ı (1951) ve Mirra Komarovsky'nin "Cinsiyet Rollerinin Kültürel Çelişkileri" (1946) gibi çalışmalarda bu kadın sosyologlar, "cinsiyet rolleri"nin hâkim çerçevesi içinde kadınların yaşamları hakkında araştırmalar yaptılar ve toplumsal cinsiyeti kavramlaştırmaya çalıştılar.

Feminist aktivizmin ikinci dalgasının, feminist düşünceye enerji sağlamasıyla birlikte 1960'lardan itibaren sosyolojide kadınlar, mesleklerinin örgütlenmesiyle yüzleşmek ve disiplin içinde feminist bir bakış açısını (yeniden-)yerleştirmek için güç topladılar (Feree, Khan ve Morimoto, 2007; Niebrugge, Lengermann ve Dickinson, 2010). BU kadınların başarısının anahtarı, Alice Rossi gibi kadınların bireysel liderliği, Amerikan Sosyoloji Derneği içinde Kadınlar Kliği'nin ve daha sonra bağımsız bir feminist örgüt olan Toplumdaki Kadınlarla İlgili Sosyologlar'ın (Sociologists for Women in Society (SWS)) 1971'de kurulmasıdır. Bu örgüt, 1987'de Judith Lorber'in editörlüğünde yeni bir dergi olan *Gender & Society*'yi çıkarmayı mali olarak üstlenme

cesareti gösterdi. Bu hamleler, kadınlara, meslek hakkında konuşacakları feminist bir zemin ve fikirlerini disipline kattıkları feminist bir yayın kazandırdı.

İkinci Dalga feminizmin etkileri sosyolojide bugüne kadar devam etmiştir. Öğrenciler, öğreticiler ve araştırmacılar olarak kadınlar daha önce görülmemiş sayılarda mesleğe girmişlerdir; bugün, lisans öğrencilerinin çoğu ve doktora derecesi alanların yaklaşık yarısı kadındır (Stacey ve Thorne, 1996). Kadınlar, disiplinle ilgili meslek derneklerinde, disiplin içindeki genel varlıklarından daha büyük bir yüzdeyle görev alırlar (Rosenfeld, Cunningham ve Schmidt, 1997).

Toplumsal cinsiyeti, sosyoloji içinde merkezi bir kavram olarak yerleştirmek bu İkinci Dalga'nın temel zaferi olmuştur. Geniş anlamda, insanları ve davranışları "erkek" ve "kadın", "eril" ve "dişil" açısından sınıflandırmaya yönelik toplumsal bir inşa olarak anlaşılan toplumsal cinsiyet artık, araştırma çalışmalarında neredeyse kaçınılmaz bir değişkendir —varlığı, toplumsal cinsiyet eşitliğinin bazı standartlarına normatif bir bağlılığa veya eşitsizlik bulgularının, toplumsal cinsiyet ayrımcılığı pratikleriyle açıklanabilme olasılığına işaret eden bir değişken. Toplumsal cinsiyet üzerine bu vurgular, feminist anlayışların erişim alanını, kadınları olduğu kadar erkekleri içerecek şekilde çok büyük ölçüde genişletti ve feminist araştırmacılar topluluğu öncelikle hâlâ kadınlardan oluştuğu halde bugün erkek feministlerin önemli çalışmalarını da kapsamaktadır (Brickell, 2005; Connell, 1995; Diamond, 1992; Hearn, 2004; M. Hill, 1989; A. Johnson, 1997; Kimmel, 1996, 2002; Messner, 1997; Schwalbe, 1996; Trexler, 1995).

Yine de, feminizm ile sosyoloji arasındaki ilişki konusunda yinelenen bir huzursuzluk bulunmaktadır; Stacey ve Thorne, 1985'deki "Sosyolojide Kayıp Feminist Devrim" adlı denemelerinde bu huzursuzluğa klasik bir çerçeve kazandırmışlar ve sonrasında onu yeniden değerlendirmişlerdir (Alway, 1995b; Chafetz, 1997; Stacey ve Thorne, 1996; Thistle, 2000; Wharton, 2006). "Sosyolojide feminist devrim", büyük olasılıkla, kadınların bakış açılarını ve deneyimlerini açıklamak için sosyolojinin içeriği, kavramları ve pratiklerinin yeniden ele alınması anlamına gelmektedir. Bu etki, toptan veya sistematik olmaktan uzaktır. Örneğin, sosyoloji kuramı topluluğu içinde feministler, ara sıra kabul edilen ancak özümsenmeyen fikirleri, disiplinin egemen kavramsal çerçevelerini radikal bir şekilde henüz etkilememiş olan, belirgin ve aktif bir kuram grubunu oluştururlar.

Toplumsal cinsiyete duyulan ilgi, çoğu feminist araştırmanın enerjisini sosyolojide topladı. Ancak, bu durum, bu enerjiyi, feminist kuramın başlangıçtaki iki öncelikli ilgisinden uzaklaştırmış olabilir —kadınların özgürleşimi ve bu amacın bir aracı olarak dünyanın, kadınların deneyimleri açısından dile getirilişi. Toplumsal cinsiyetle ilgili çalışma, bu tasarımların kesinlikle antitezi değildir ancak onlarla uyumlu da değildir. Bu bölüm, toplumsal cinsiyet kavramı etrafındaki çok büyük gelişmeleri açıklamaya çalışmakta ve aynı zamanda feminist kuramın, maddeci veya sosyalist feminizmin varlığını sürdürmesinin yanısıra kesitlerarasılık kuramının büyümesi ve cinsiyet farklılığı kuramının canlanışı gibi feminist kuram içindeki yakın zamanlardaki gelişmeleri açıklamaya yardım eden bir farkındalık olan toplumsal cinsiyetle aynı şey olmadığını anımsatmaktadır.

Çağdaş Feminist Kuramın Çeşitleri

Bu kısımda, feminist sosyoloji kuramının inşa edilmesini destekleyen çağdaş feminist kuramların bir tipolojisini sunmaktayız.[3] Tipolojimiz, feminizmin en temel sorusuna cevaplar çerçevesinde düzenlenmektedir, "Kadınlardan ne haber?" Temelde bu soruya dört cevap bulunmaktadır (bkz. Tablo 12.1). Bunlardan birincisi, *toplumsal cinsiyet farklılığı* açısından ifade edilebilir —kadınların, çoğu durumda konumları ve deneyimleri, bu durumlardaki erkeklerden *farklı*dır. İkincisi, *toplumsal cinsiyet eşitsizliği*dir —kadınların, çoğu durumda konumları erkeklerden sadece farklı değildir, aynı zamanda onlardan daha az ayrıcalıklıdır veya onlarla *eşit değildir*. Üçüncüsü, *toplumsal cinsiyet baskısı*dır —yani kadınların kısıtlanmalarının, altta yer almalarının, biçimlendirilmelerinin, kullanılmalarının ve suistimal edilmelerinin aracı olan, erkekler ile kadınlar arasında doğrudan bir iktidar ilişkisi bulunur. Dördüncüsü, kadınların farklılık, eşitsizlik ve baskı deneyimleri, toplumların *yapısal baskı*yla ilgili düzenlemeleri içinde kadınların konumlarına göre çeşitlilik gösterir —sınıf, ırk, etnisite, yaş, duygusal yakınlık tercihi, medeni durum ve küresel konum. Beşincisi, üçüncü dalga feminizm içinde temel bir odaklanma, "kadın" kavramını toplumsal çözümleme içinde verili olarak varsaymanın hangi olası sonuçları doğurduğu sorusunu sorarak diğer kuramsal konumlar için çok merkezi olan kadın kavramını sorgular.

Bu temel kategoriler içindeki kuramları, ikinci veya açıklayıcı bir soru olan "Tüm bunlar niçin böyledir?" sorusuna yönelik farklı cevapları açısından birbirinden ayırabiliriz.

Bu tipoloji, sosyoloji içinde ve dışında oluşturulan çağdaş feminist kuramın genel yapısını düzenlemenin bir biçimini sağlar. Bu tipoloji, toplumsal cinsiyet sosyolojisi alanında giderek artan literatürün düzenlenmesine de yardımcı olur. Toplumsal cinsiyet sosyolojisi içinde erkekler ile kadınların ilişkisi üzerinde odaklanma, insan deneyiminin kadın-merkezli eleştirel bir modelini sunan feminist bir kuramla eşdeğer değildir (Alsop, Fitzsimons ve Lennon, 2002; Chafetz, 2004) ancak, toplumsal cinsiyet sosyolojisinin görüş açısından hareket eden bazı sosyologlar, feminist kuram için önemli çalışmalar üretmişlerdir ve birçok sosyolog, feminist kuramı üretmeye doğrudan katılmaktadır.

Bu tipolojinin şunlara dikkat edilerek anlaşılması gerekir: bu tipoloji, kariyerleri süresince bu konumlardan birçoğu açısından yazması muhtemel olan spesifik kuramcıların konumlarını değil ana hatlarıyla kuramsal konumları ortaya koyar ve feminist kuram ve feminist sosyoloji kuramı zaman içinde değişen devingen girişimlerdir. Günümüzde bu tipoloji, şu entelektüel akımlar içinde bulunmaktadır: (1) senteze yönelik çeşitli kuramların öğelerinin nasıl birleştirilebileceğini eleştirel olarak değerlendirmeye yönelik sürekli bir çaba; (2) kadının baskı altında tutulmasından hem erkeklerin hem de kadınların yaşamlarını etkileyen baskıcı pratiklere ve yapılara bir kayma; (3) kültürü ve anlamı vurgulayan yorumlar ile iktidarın maddi sonuçlarını vurgulayan

3 Başka birkaç sınıflandırıcı sistem şimdiden bulunmaktadır, bunların bazıları şu örneklerde geliştirilmiştir; Chafetz (1988); Clough (1994); Glennon (1979); Jaggar (1983); Jaggar ve Rothenberg (1984); Kirk ve Okazawa-Rey (1998); Lengermann ve Wallace (1985); Snitow, Stansell ve Thompson (1983); Sokoloff (1980); Tong (1998). Okurlar bu çalışmalara, burada sunulan ideal tipin dengede tutulması ya da ayrıntılı bir açıklaması için başvurabilirler. Bu çabalar toplu halde feminist kuramın şu tiplerini kapsayan uzun bir listesini oluşturmuştur; siyah feminizm, muhafazakârlık, dışavurumculuk, ekofeminizm, varoluşçuluk, küresel araçsalcılık, lezbiyen feminizm, liberalizm, Marxçılık, kutupçuluk, psikolojik feminizm, radikalizm, ayrılıkçılık, sosyalizm ve sentezcilik. Her zaman bu spesifik nitelemelerle tanımlandıkları haliyle olmasa da kendi tipolojimiz, bu kuramların çoğunu içine almaya çabalamaktadır.

TABLO 12.1

Feminist Kuramın Çeşitlerine Genel Bakış

Feminist kuramın temel çeşitleri –"Kadınlardan ne haber?" betimleyici sorusuna cevaplar	Kuramlar içindeki farklar –"Kadınların durumu niçin böyledir?" açıklayıcı sorusuna cevaplar
Toplumsal cinsiyet farklılıkları	
Kadınların, çoğu durumdaki konumları ve deneyimleri, aynı durumlardaki erkeklerden *farklı*dır.	Kültürel feminizm Cinsel Farklılık Kuramları Sosyoloi kuramları • Kurumsal • Etkileşimsel
Toplumsal cinsiyet eşitsizliği	
Kadınların, çoğu durumdaki konumları erkeklerin konumlarından sadece farklı değildir, aynı zamanda erkeklerin konumlarından daha az ayrıcalıklıdır veya	onlarla *eşit değil*dir. Liberal feminizm
Toplumsal cinsiyet baskısı	
Kadınlar baskı altındadır; kadınlar, erkeklerden sadece, farklı değildir veya erkeklerle sadece, eşitsiz bir durumda değillerdir aynı zamanda erkekler tarafından fiilen kısıtlanırlar, alt konuma itilirler,	biçimlendirilirler, kullanılırlar ve suistimal edilirler. Psikanalitik feminizm Radikal feminizm
Yapısal baskı	
Kadınların farklılık, eşitsizlik ve baskı deneyimleri, kapitalizm, ataerkillik ve ırkçılık içindeki toplumsal konumları açısından çeşitlilik gösterir.	Sosyalist feminizm Kesitlerarasılık kuramı
Toplumsal cinsiyeti sorgulamak	
"Kadınlar" kategorisinden gerçekte ne anlaşılmalıdır? Bu kategori, nasıl üretilir ve sürdürülür?	Postmodernist feminizm

yorumlar arasındaki temel gerilim; (4) ve son olarak, (5) feminist kuram, Thomas Kuhn'un "normal bilim" dediği şeyin bir parçası olarak uygulanmaya başlar, yani feminist kuramın varsayımları, ampirik araştırma için bir başlama noktası olarak sorgulanmaksızın kabul edilir.

Toplumsal Cinsiyet Farklılığı

Toplumsal cinsiyet farklılığıyla ilgili kuramlar, feminist kuramların en eskileri arasındadır. Tarihsel olarak "farklılık" kavramı, feminizm içindeki birkaç kuramsal tartışmanın merkezinde olmasına karşın burada bu kavramla, erkeklerin ve kadınların davranış ve deneyim açısından aynı olma veya olmama biçimlerinin sonuçlarını betimleyen, açıklayan izini süren kuramları kastediyoruz. Tüm toplumsal cinsiyet kuramları, genellikle "özselci argüman" olarak adlandırılan şeyle yüzleşmek zorundadır: kadınlar ve erkekler arasındaki köklü farklılıkların değişmez olduğu tezi. Bu değişmezliğin genellikle üç etmene bağlanabileceği düşünülür: (1) biyoloji, (2) kadınların ve erkeklerin, özellikle aile içindeki ancak yalnızca aile içindekilerle sınırlı olmayan farklı rolleri doldurmalarına duyulan toplumsal kurumsal gereksinimler ve (3) insanların, kendi kendini tanımlama edinimnin bir parçası olarak "Öteki"ni üretmeye duydukları gereksinimler. Feminist araştırmacılar, sosyobiyolojiye bir ölçüde ilgi duymuşlardır, bunlardan en dikkat çekeni, insan biyolojisinin, erkekler ve kadınlar arasındaki birçok toplumsal farklılığı belirlediği tezini ileri süren Alice Rossi'dir (1977, 1983). Biyoloji ile sosyokültürel süreçlerin etkileşimine duyulan bu feminist ilginin bir devamı, *yeni (veya neo-) maddecilik* hakkında yakın zamanlarda yapılan açıklamalar içinde bulunur (Ahmed, 2008; Davis, 2009; Hird, 2004). Ancak genel olarak sosyobiyolojiye feminist yanıt muhalif olmuştur (Chancer ve Palmer, 2001; Risman, 2001). Günümüzde feminist kuramda önemli olan toplumsal cinsiyet farklılığı bir dizi alanda ortaya çıkar: kadınların hareketi, psikoloji, varoluş felsefesi, sosyolojik çözümlemenin iki kolu ve postmodernizm.

Kültürel Feminizm

Kültürel feminizm, farklılığın kökenlerini açıklama üzerinde odaklanmasından daha çok kadınların farklı varoluş biçimlerinin, yani kadınların erkeklerden hangi biçimlerde farklı olduklarının toplumsal değerini inceleme —hatta övme— üzerinde odaklanması bakımından burada çözümlenen kuramlar arasında benzersizdir. Bu yaklaşım, kültürel feminizmin, özselci tez tarafından ileri sürülen sorunları çözmesine değil bunlardan kaçınmasına olanak tanımıştır.

Değiştirilemez toplumsal cinsiyet farklılığıyla ilgili özselci görüş, ilk olarak eril ataerkil söylem içinde kadınlara karşı, kadınların erkeklerden daha aşağı olduklarını ve bu doğal aşağılık durumunun kadınların toplumsal olarak altta yer almalarını açıkladığını iddia etmek için kullanıldı. Ancak bu görüş, "dişil karakter" veya "dişil kişilik" olarak görülen şeyin pozitif yönlerini yücelten bir kültürel feminizm kuramı oluşturan bazı Birinci Dalga feministler tarafından tersine çevrildi. Margaret Fuller, Frances Willard, Jane Addams ve Charlotte Perkins Gilman gibi kuramcılar, devleti yönetme açısından toplumun, çatışmaların uzlaştırılmasında işbirliği, özen, barışçılık ve şiddet dışılık gibi kadınların erdemlerine gereksinim duyduğunu ileri süren kültürel feminizm taraftarıydılar (Deegan ve Hill, 1998; Donovan, 1985; Lengermann ve Niebrugge-Brantley, 1998). Kadınların farklı etik yargı ölçütlerine sahip olduklarıyla ilgili (Day, 2000; Gilligan, 1982; Held, 1993), kadınların bilincinde "özen gösterme titizliği"nin biçimiyle ilgili (Fisher, 1995; Reiger, 1999; Ruddick, 1980), iletişimin kadınca sitiliyle ilgili (M. Crawford, 1995; Tannen, 1990, 1993, 1994), kadınların duygusal deneyime açıklık kapasitesiyle ilgili (Beutel ve Marini, 1995; Mirowsky ve

Ross, 1995) ve kadınların saldırganlık düzeyi daha az olan davranışları ve bir arada barışçıl bir şekilde varolmayı sağlamaya yönelik daha büyük kapasiteleriyle ilgili (Forcey, 2001; Ruddick, 1994; Wilson ve Musick, 1997) argümanlar vasıtasıyla bu gelenek günümüze kadar devam etmiştir.

Çağdaş yazında kültürel feminizmin en güncel teması, Carol Gilligan'ın, kadınların erkeklerden farklı bir ahlaki akıl yürütme yöntemi kullandıkları görüşünden hareketle geliştirilen temadır. Gilligan, dişil olarak görülen ve tüm tarafların gereksinimlerinin dikkate alındığı ve karşılandığı noktada sonuçları elde etmeye odaklanan "özen etiği" ve eril olarak görülen ve tüm tarafların eşit haklarını korumaya odaklanan "adalet etiği"nden oluşan bu iki etik sitili karşılaştırır (Gilligan ve Attanuci, 1988). Çoğu araştırma, bu iki etiğin insanlara çekici gelmesinde toplumsal cinsiyet farklılıklarının rol oynayıp oynamadığıyla ilgilendiği halde bu araştırmaların uzun süre etkili olması, bir özen etiğinin, dünyada ahlaki bir konum olduğu şeklindeki fikirde yatar (Orme, 2002; Reitz-Pustejovsky, 2002; F. Robinson, 2001). Eleştirilere karşın (Alcoff, 1988; Alolo, 2006) kültürel feminizmin geniş çaplı popüler bir çekiciliği vardır çünkü kültürel feminizm, kadınların varolma ve bilme biçimlerinin, androsentrik kültürün eril bilme ve varolma biçimlerinden daha sağlıklı bir model olabileceğini ileri sürer.

Cinsiyet Farklılığıyla İlgili Kuramlar

Cinsiyet farklılığıyla ilgili kuramlar, feminist söylem içinde yeniden güç kazanmaktadır (örneğin, Mortensen, 2006; Zerilli, 2005). "Cinsiyet farklılığı", cinsiyetli varlıklar olarak yani eril ve dişilin kültürel ve sembolik temsillerine hem uyan hem de direnen kişilikler olarak insanların oluşumu sorunuyla ilgili çeşitli felsefi araştırmalar —varoluşsal, fenomenolojik, Lacancı— için kullanılan bir terimdir. Cinsiyet farklılığı kuramları, temelde, "farklılık"ı yaşamın bir gerçeği olarak kabul eden sosyobiyoloji ve kültürel feminizmin belirgin bir şekilde karşısında yer alırlar. Cinsiyet farklılığı kuramları, farklılığı, bir olgu olarak değil, eril kültürün hem yarattığı hem de kendisini oluşturmak için kullandığı bir süreç olarak anlarlar. Bu kültür en iyi ihtimalle kadınların deneyimlerini ve kendilerini bilme biçimlerini, kavramsal çerçevenin sınırına kadar iter ve en şiddetli biçiminde kadının "Öteki" olarak, fail olan özne erkeğin karşıtını temsil eden özellikler atfedilen nesnelleştirilmiş bir varlık olarak inşasını yaratır. Feminist cinsiyet farklılığı kuramları, bu süreçlerin, kadınların özgürlüğü ve insan özgürleşiminin olanakları hakkında ne anlatabileceklerini keşfederler.

Cinsiyet farklılığı kuramı, klasik biçimiyle Fransa'da erkeklerin-oluşturduğu (ve erkek-merkezli) felsefe, edebiyat ve psikanalize feminist bir tepki olarak ortaya çıktı (Egeland, 2006). Simone de Beauvoir'ın, Jean-Paul Sartre ile birlikte bir parçası oldukları daha büyük varoluşçuluk projesi kapsamında geliştirdiği *İkinci Cinsiyet*'i (*The Second Sex*) (1949/1957) bu kuramın ilk temsilidir. Varoluşçuluk, dünyadaki tüm diğer şeylerin aksine insanların, "öz"lerinin (onların sahiden ne olduklarının) "varoluş"larından sonra gelmesi gerçeğiyle farklı olduklarını ileri sürer —yani insanların kendilerini yaratma özgürlükleri vardır (veya yaratmaya "mahkûmdurlar"). Birey açısından "öteki" kişi, hem onun varoluşunu onaylar hem de onun özgürlüğünü kısıtlar —ona tarihi olan bir nesne olarak bakma, onu "sabitleştirme" yoluyla. Ötekinin benliği onaylamasına duyulan gereksinimin reddedilmesi anlamına gelen özgürlüğün sorumluluklarını üstlenmek her birey için zorlu bir görevdir. De Beauvoir, bu zemine

dayalı olarak, "Bir kimse, bir kadın olarak doğmaz, kadın haline gelir" diye ilan eder. Ancak kadınlar için varoluşsal yolculuk daha zordur —ırksal azınlıklar, alt sınıflar, ana akım dinden olmayanlar için de aynısı geçerlidir— çünkü egemen konumda bulunan yani kadının yaşamında erkek, kadınları kalıplaştırma ve ne olacaklarını seçme özgürlüğünden kadınları yoksun bırakma yoluyla kadının özünü tanımlamaya kalkışır. Kadınların kendi özgürlük projelerinin peşinden gitmelerinin tek yolu, kadınları, ancak bir efendiyi tanımak için varolan daimi bir Öteki haline getirmeye kalkışan erkeklerin bu baskısının üstesinden öncelikle gelmeleridir. Ne var ki bu da kadınların kendi kendilerini tanımlama eylemleri açısından kendilerinin kim olduklarını keşfetmelerini gerektirir.

De Beauvoir'ın, kadınlara, eril kültür içindeki varoluşsal Öteki olarak statülerini reddetmeleri çağrısı, tüm kadınların deneyimini şekillendiren Ötekiliğin niteliğinin, sembolik alanda daha özel olarak dil alanında bulunduğu şeklinde bir argüman oluşturmak için Jacques Lacan, Jacques Derrida ve Ferdinand de Saussure'ün eserlerinden yararlanan Hélène Cixous, Luce Irigaray, Julia Kristeva ve Monique Wittig'i kapsayan Fransız feministlerinin sonraki bir grubu tarafından tekrar ele alınmış ve ayrıntılandırılmıştır. Bu görüş, Lacancı psikanalizdeki iki argümandan türetilmiştir: birincisi, Saussure'ü izleyerek dilin ve sembolik olanın, farklılıklardan oluştuğunu kabul eder —kelimelerin, başka kelimelerle ilişkili olarak pozitif veya mutlak anlamı yoktur sadece karşıtlığa dayalı anlamı vardır— ikincisi, Freud'u yeniden gözden geçirerek, bilinçdışı içinde cinsiyet ayrımının bir sembolünün değil sadece, cinsiyetin göstereni olarak fallusun bulunduğunu öne sürer; erillik ve dişillik, fallus etrafındaki konumlar olarak ortaya çıkar —Lacan'a göre bu, imgesel, simgesel ve gerçek "evreler"in tüm üçü içinde bulunur. Cinsiyet farklılığı, erkek iktidarının simgeselliğine ve fantezilerine dayanan bir dille kadınların ve erkeklerin farklı ilişki kurma biçimlerine dayanır. Bu kuramcılar, kadınların dillerinin, yazmalarının ve göstergebilimlerinin dayanak noktası olan yeni bir simgesel olanak yaratmak için alternatif konuşma öncesi deneyimden özellikle güçlü olan anneninkinden faydalanarak kadınların hem kişisel hem de kolektif olarak özgürleşimini amaçlar.

Yakın zamanlarda, büyük ölçüde Avrupalı feministlerin cinsiyet farklılığı kuramlarına yönelim, bir toplumsal inşa olarak toplumsal cinsiyetle ilgili statik imgeler ile özellikle etnometodolojinin toplumsal cinsiyet kuramı "oluşturma"sı (sonraki kısma bakınız) içinde ve postmodern edimsellik kuramları (aşağıda postmodern feminizme bakınız) içinde toplumsal cinsiyetin edim olarak aşırı akışkan bir şekilde kavramlaştırılması arasında yeni bir rota çizme çabası olarak görülebilir. Cinsiyet farklılığıyla ilgili bu en son kuramlar, simgeselin alanını feminist çözümlemenin bir temeli olarak sunarlar. Bu kuramlar, maliyetleri hem kadınlara hem de kadınların anlam için kendi deneyimlerine dayanak bulmaya yönelik açık çabalarına dayandırarak, kadınların deneyimlerini, kaçınılmaz olarak marjinalleştirildikleri fallus merkezli anlamların bir dünyasında yaşadıkları biçimiyle çözümlemesini yaparlar (Mortensen, 2006). Bu gelenek içinde yakın zamanlardaki yazılar aynı zamanda kadınları kendi anlam dünyalarını inşa etmeye ve bu zemin üzerinde erkeklerin yarattıkları dünyayı yeniden biçimlendirmeye başlamaya davet ederler; özellikle, kadınların, kadınlar olarak kimliklerini destekleyebilen ve belki de toplumsal dünyayı yeniden düzenleyen siyasal iddialar keşfetmeleri ve ortaya koymaları teşvik edilir (Zerilli, 2005).

Sosyoloji Kuramları: Kurumsal ve Etkileşimci

Kurumsal

Bu kuram, toplumsal cinsiyet farklılıklarının, çeşitli kurumsal ortamlar içinde kadınların ve erkeklerin oynadıkları farklı rollerden kaynaklandığını ileri sürer. Kadını, eş, anne ve ev işçisinin işlevlerine, ev ve ailenin özel alanına ve böylece erkeklerinkinden çok farklı olayların ve deneyimlerin yaşam boyu dizisine bağlayan cinsiyete dayalı işbölümü, farklılığın başlıca belirleyicisi olarak görülür. Dişil bir kişiliği ve kültürü üretme ve yeniden üretmede kadınların anneler ve eşler olarak rolleri, J. Bernard (1981, 1972/1982), Chodorow (1978), M. Johnson (1989) ve Risman ve Ferree (1995) kadar çok farklı kuramcılar tarafından da çözümlenmiştir. Bu düşünce çizgisinin merkezi motifi, aile içinde cinsiyete dayalı işbölümüdür. Bu ortamlar içinde tekrarlanan deneyim, diğer kurumlar içine taşınıyor olarak ve politik davranışta (oy vermede toplumsal cinsiyet uçurumu), meslek seçiminde (örneğin, bakıcılığa yönelik meslekleri kadınların seçmesi), şirket yönetimi sitillerinde ve ilerleme olanaklarında (örneğin, bebek doğduktan sonra annenin işten ayrılması) kadın ve erkekler arasındaki farklılıkları üretiyor olarak resmedilir. Kurumsal yerleştirme kuramları, rutin etkinliklerin, toplumsal cinsiyete dayalı kişiliğin daimi özelliklerini nasıl ürettikleriyle ilgili derin soruların çerçevesi içinde yer aldıkları kadarıyla bu kuramların yanlışlığı kanıtlanmamıştır. Kurumsal yerleştirme kuramlarına iki eleştiri yöneltilmiştir. Birincisi, bu kuramlar, erkekler ve kadınlar aynı kurumsal konumlarda bulundukları zaman toplumsal cinsiyet farklılıklarının sürekliliğini hesaba katmazlar (oysa bazı feminist kuramcılar, öncelikle, toplumsal cinsiyetin ayrı bir yapı olarak sürmesi nedeniyle erkeklerin ve kadınların hiçbir zaman aynı kurumsal konumlarda bulunamayacaklarını ileri sürerler). İkincisi, birçok sosyolog, kurumsal kuramların, kişilik ve eylemdeki toplumsal cinsiyet farklılıklarının çok durağan ve belirlenimci bir modelini sunduklarını düşünür.

Etkileşimci

Toplumsal cinsiyet farklılıklarının kökenleriyle ilgili bugünkü incelikle işlenmiş sosyolojik anlayış, etnometodolojinin toplumsal cinsiyeti bir *başarım* olarak çözümleyişinden kaynaklanır. Etnometodoloji (bkz. Bölüm 10), kurumsal düzen, kültür ve tabakalaşma sistemlerinin, etkileşim içindeki bireylerin süregiden etkinlikleri yoluyla devam ettirildiğini ileri sürer. Bu fikir, toplumsal cinsiyete uygulandığı zaman "insanların toplumsal cinsiyeti yarattıkları" şeklindeki —veya kısaltılmış olarak "toplumsal cinsiyetin yaratılması" denen— anlayışa yol açar

West ve Zimmerman'ın 1987'de yayımlanan ve bugün bu görüşün klasik anlatımı kabul edilen "Toplumsal Cinsiyetin Yaratılması" adlı makaleleri, cinsiyet, cinsiyet kategorisi ve toplumsal cinsiyet arasında ayrım yapar. Bir bebek bazı biyolojik cinsiyet (az veya çok açık olabilen) biçimlenimleriyle birlikte doğar. Yetişkinin bebeğin cinsiyetini yorumlaması temelinde bebeğe bir cinsiyet kategorisi belirlenir. Bu belirlemeden sonra çocuğun etrafındaki herkes ve zaman içinde çocuğun kendisi, toplumsal cinsiyet yaratmaya, cinsiyet kategorisinin belirtilerine uygun olduğu kabul edilen biçimler içinde davranmaya başlar. Herkesin neyin uygun olduğunu nasıl bildiği sorusu etnometodoloji içinde *açıklanabilirlik* ilkesi ile çözüme kavuşturulur: etkileşim içindeki insanlar, öteki insanların, beklenen veya yararlı veya anlaşılabilir biçimlerde

davrandıkları için "açıklanabilir" olduklarını düşünürler. Yani insanlar, "davranışı, ötekilerin onu belirli bir durumda nasıl betimleyebilecekleriyle ilgili bir beklentiye sahip olarak yönetirler" (Fenstermaker ve West, 2002:212). Böylece toplumsal cinsiyet, dünyaya anlam vermenin ve dünyanın işleyişini sürdürmesinin bir biçimi olarak birbirleriyle etkileşim içindeki insanlar tarafından sürekli olarak üretilir.

Örneğin, halka açık "doğru" tuvaleti kullanmak, potansiyel sıkıntı türlerinin tümünden kaçınmanın bir yoludur. "Doğru" tuvaleti kullanmak, günü sorunsuz atlatmanın bir yöntemidir ve bunu yapmaya o kadar kesin gözüyle bakılır ki bunu yapan kişi, bu yaptığının, toplumsal cinsiyeti yarattığını pek düşünmez. Kucaklama, gülme, şikâyet etme biçimleri —insani duyguların bütün çeşitliliğini taşıyan— son derece toplumsal cinsiyet özellikleri gösterirler ve insanların öteki insanlarla iletişime geçmeye çabalamalarıyla birlikte insanlar tarafından durumsal olarak sahnelenirler. Aslında, toplumsal cinsiyet-yaratma bakış açısından ortaya çıkan bir soru, toplumsal cinsiyet yaratmamanın mümkün olup olmadığıdır.

Bugün bu yaklaşımın çekiciliği, sadece onun soyut kuramsal geçerliliğini değil aynı zamanda, birçok insanın, erkekleri ve kadınları farklı olmaktan daha çok benzer olarak veya en azından büyük ölçüde ortak özelliklere sahip olarak gördüğü ABD tarihindeki bir an ile olan uygunluğudur. Etnometodolojik anlayış, tüm toplumsal cinsiyet deneyimini, cinsiyetten, cinsiyet kategorisine ve toplumsal cinsiyete geçiş içinde ortak bir kökene bağlar: hem erkekler hem de kadınlar bunu yaşarlar ve her ikisi de toplumsal cinsiyet yaratma etkinliklerine bulaşırlar.

Fakat "yaratmak"la ilgili temel anlayış, kadınlar ve erkekler için sabit olmasına karşın West ve Fenstermaker (1995, 2002) ve West ve Zimmerman (1987), toplumsal cinsiyet içinde yaratmanın içeriğinin bir kısmının "farklılık yaratmak" —bir kişinin kendisini dişil olarak değil eril olarak veya tersine eril olarak değil dişil olarak ayırt etmek için, farklar oluşturmak için eylemde bulunması— olduğunu kabul ederler. Farkla ilgili bu davranışlar, toplumsal cinsiyet kimliğini sürdürmek için bir durumdan diğerine tekrarlanır. Toplumsal cinsiyet farklılığının bu şekilde yaratılmaısnı sağlayan mekanizma, cinsiyet kategorisi açısından açıklanabilirliğin geçerli olduğunu gösterir.

Bu yaklaşıma yöneltilen önemli bir eleştiri, açıklanabilirlik ölçütlerinin nereden geldiğinin açık olmadığı —bu etnometodolojinin çoğuyla ilgili olarak düşünülür— şeklindeki algı, etnometodolojinin yöneliminin muhtemelen çok iradeci olduğu çünkü insanların, bireysel etkileşimler içinde toplumsal cinsiyet yaratırken çoğunlukla dikkat çekecek derecede benzer davranışlar ürettikleri şeklindeki algıdır (örneğin, Maldonado, 1995; Weber, 1995). Tekrarlayan bir kaygı şudur; "toplumsal cinsiyet yaratma" tezi üzerine inşa edilen tartışma ve araştırmanın çoğu, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin etkileşimsel olarak yeniden üretilmesi üzerinde eleştirel olmayan bir şekilde odaklanır ve feministi, bu tür tarzları "yaratmama"yı savunmaya ikna edemez (Deutsch, 2007; Risman, 2009; Throne, 1995). Başka bir eleştiri, bu yaklaşımın, toplumsal cinsiyet farklılığı yaratanların bedenleşmesine veya cisimleşmesine değinmedeki başarısızlığıdır (Connell, 2009; Messerschmidt 2009). Dorothy Smith (2009), başka bir eleştiri geliştirir: "yaratma", toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf arasındaki farklılıkları basitleştirir ve türdeşleştirir. Yine de, herhangi bir literatür taraması, toplumsal cinsiyet farklılığı yaratma tezinin, bu tezin farklı kollarının izini sürmeyi artarak savunan öğreticilere, araştırmacılara ve kuramcılara ilham vermeyi sürdürdüğünü gösterecektir. Ayrıca

"toplumsal cinsiyet yaratmak", bir kuram olarak, felsefeci Judith Butler'ın, toplumsal cinsiyetin bir "edim" olduğu şeklindeki postmodernist teziyle yakınlığı yoluyla daha fazla ilgi çekmiştir (aşağıda, "Postmodernizm ve Feminizm"e bakınız).

Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği

Dört tema, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin feminist kuramlaştırılmasını karakterize eder. Erkekler ve kadınlar toplum içinde sadece farklı olarak değil aynı zamanda eşitsiz olarak da konumlanırlar. Kadınlar; maddi kaynaklar, toplumsal statü, iktidar ve kendini gerçekleştirme fırsatlarını, kendileriyle aynı toplumsal konumdaki —ister sınıf, ırk, meslek, etniklik, din, eğitim, milliyet olsun ister bu etmenlerin herhangi bir kesişimi olsun— erkeklerden daha az elde ederler. Bu eşitsizlik, kadınlar ile erkekler arasında herhangi bir anlamlı biyolojik ya da kişilikle ilgili farklılıktan değil, toplumun örgütlenmesinden kaynaklanır. İnsanlar, potansiyelleri ve özellikleriyle ilgili profilleri açısından bir ölçüde aralarında çeşitlilik gösterebildikleri halde doğal çeşitliliğin hiçbir anlamlı kalıbı, cinsiyetleri farklılaştırmaz. Aslında tüm insanlar, kendilerini gerçekleştirmeye çabalamak için derin bir özgürlük gereksinimi ve kendilerini içinde buldukları durumların kısıtlamalarına veya fırsatlarına uyum sağlamalarına yönlendiren şekillenebilirlik tarafından karakterize edilirler. Böylece toplumsal cinsiyet eşitsizliği olduğunu söylemek, kadınların erkeklerle aynı olan kendini gerçekleştirme gereksinimini karşılamak için erkeklerden durumsal olarak daha az güçlerinin olması demektir. Tüm eşitsizlik kuramları, hem kadınların hem de erkeklerin daha eşitlikçi toplumsal yapılara ve durumlara oldukça kolay ve doğal bir şekilde tepki vereceklerini varsayarlar. Başka bir ifadeyle bu kuramlar, durumu değiştirmenin mümkün olduğunu onaylarlar. Bu inanç açısından toplumsal cinsiyet eşitsizliği kuramcıları, nedenleri ne olursa olsun toplumsal cinsiyet farklılıklarının daha dayanıklı olmalarını, kişiliğe daha fazla sızmalarını ve kolaylıkla değişmemelerini sağlayan, toplumsal yaşantının bir resmini sunan toplumsal cinsiyet farklılığı kuramcılarına karşıttırlar.

Liberal Feminizm

Toplumsal cinsiyet eşitsizliği kuramını yansıtan önemli bir yaklaşım, akla dayalı ahlaki failliğe yönelik temel bir insani yetenek temelinde kadınların erkeklerle eşitlik talebinde bulunabileceklerini; toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin, işbölümünün cinsiyetçi bir şekillenişinin sonucu olduğunu; toplumsal cinsiyet eşitliğinin, kilit kurumları — hukuk, iş, aile, eğitim ve medya— yeniden şekillendirme aracılığıyla işbölümünü dönüştürerek üretilebileceğini ileri süren liberal feminizmdir (Bem, 1993; Friedan, 1963; Lorber, 1994; Pateman, 1999; A. Rossi, 1964; Schaeffer, 2001).

Liberal feminist görüşteki ilk öğe, tarihsel olarak toplumsal cinsiyet eşitliği iddiasıdır. Bu iddia, Bağımsızlık Bildirgesi'ne koşutluk göstermeye ve onu, kadınları kapsayacak şekilde genişletmeye yönelik açık bir amaçla birlikte 1848'de New York, Seneca Falls'da taslağı yazılan Duygular Bildirgesi'nde başlangıçta politik olarak ifade edildi. Bildirge, şu revizyoncu satırla başlar, "Tüm erkekler *ve kadınların* eşit yaratıldıklarına dair bu doğruların apaçık olduğunu kabul ediyoruz" [italikler eklendi]. Bildirge, kadınların durumu üzerinde odaklanmak amacıyla sorunlar listesini değiştirir ve kadınlara yönelik erkeklerle eşit haklar kazanmak için gereken neyse yapmaları

çağrısıyla son bulur. Duygular Bildirgesi, kadınların hareketinin Aydınlanma, Amerikan ve Fransız devrimleri ve köleliğin kaldırılması hareketiyle ilgili entelektüel söylemler üzerinde hak iddia etmesini destekler. Doğal hukuk gereğince, insanın akıl ve ahlaki faillik yeteneği temelinde tüm insanlara uygun görülen hakları kadınlar için ister; kadınlara mutluluk hakkını tanımayan yasaların "doğayla ve otorite... olmayışıyla ilgili büyük ilkeye aykırı" olduğunu ileri sürer; kadınların toplum içinde eşit görevler üstlenmelerine olanak tanınması amacıyla yasa ve göreneklerde değişiklik yapılması çağrısında bulunur. Sözkonusu hakların *insanlar tarafından kurumsallaştırılan* hükümetler tarafından yadsınması, doğal hukuku ihlal eder ve cinsiyetçiliğin birçok pratiğinin zorbalıkla işleyişidir. Kurucu nitelikteki bu belgenin radikal doğası, kadını, ev ve aile bağlamı açısından değil, kendine ait kişiliği açısından hakları olan özerk bir birey olarak kavramsallaştırmasıdır (DuBois, 1973/1995). Böylece bu belge, tüm liberal feminizmin çerçevesini oluşturan inançları ifade eder: (1) tüm insanların belirli temel özelliklere —akıl yetenekleri, ahlaki faillik ve kendini gerçekleştirme— sahip olduğu; (2) bu yeteneklerin kullanılması, evrensel hakların yasal olarak tanınması aracılığıyla sağlanabilir; (3) erkekler ile kadınlar arasındaki cinsiyet tarafından belirlenen eşitsizlikler, "doğa"da hiçbir temeli olmayan toplumsal inşalardır ve (4) eşitliği amaçlayan toplumsal değişim, akla dayalı bir kamuya ve devletin kullanılmasına örgütlü bir başvuru yoluyla üretilebilir.

Çağdaş liberal feminist kuram, Kuzey Atlantik toplumlarında ırkçılığa karşı çıkan ve her yerde "kadınların insan hakları" için çalışan küresel bir feminizmi içine alarak genişlemiştir. Bu söylem, kendi temeliyle ilgili birçok açıklamayı, Ulusal Kadın Örgütü Amaçlar Bildirisi (1996) ve Beijing Bildirgesi (1996) gibi örgütsel belgeler içinde ifade etmeyi sürdürmüştür. Amaçla ilgili bu örgütsel açıklamalar, devletin — yerel, ulusal, uluslararası— saygı duyması gereken bir hak olarak insan eşitliğiyle ilgili bilgilendirici bir kurama dayanır.

İkinci Dalga liberal feminizm, Birinci Dalganın kazandığı siyasal hakları, kadınlar için ekonomik eşitliğe tercüme etmeye odaklanmıştır. Feminist sosyoloji, dünyayı kamusal ve özel alanlara ayıran bir ideoloji ve pratik olan toplumsal cinsiyet işbölümünü çözümleme yoluyla bu eşitliği elde etmenin önündeki engelleri açığa kavuşturarak bu projeye kuram ve araştırma katkısında bulundu. Toplumsal yaşamın başlıca ödüllerinin —gelişme ve özsaygı için fırsatlar, para, iktidar, statü, özgürlük— dağıtımını yapan kamusal alanda erkekler ayrıcalıklı erişime sahiptirler. Kadınlara, öncelikle özel alanda, aile yaşamında sorumluluk verilir, orada büyük ölçüde ücretsiz emek dünyanın işçilerini her gün yeniden üretir. İki alan kadınların yaşamlarında daima etkileşim içindedir (erkeklerin yaşamlarında olduğundan daha fazla) ve her iki alanı hâlâ ataerkil ideoloji ve cinsiyetçilik şekillendirir:

Liberal feminist sosyologlar, bugün klasik olan bir dizi eserde (Acker, 1990; Bernar, 1972/1982; Hochschild, 1989) toplumsal yaşamın kamusal-özel örüntülenişi hakkında üç temel anlayış geliştirirler: birincisi, özel alanın dinamikleri, kadınların failliğini ve bu nedenle onların kamusal alana katılımını sınırlandırır; ikincisi, kamusal alanın kendisi, kadınları dezavantajlı bir konumda tutan toplumsal cinsiyet hakkındaki varsayımlar etrafında düzenlenir ve üçüncüsü, özel ve kamusalın etkileşimi hakkında müzakere yürütülmesi, kadının ekonomik eşitliğinin önündeki muhtemelen en zor ve kalıcı engeldir.

Liberal feminist çözümlemede, evlilikte eşitliğin başarılması sorunu tekrarlayan bir temadır. Bu tema, açık ve kesin olarak klasik ifadesini Jessie Bernard'ın *Evliliğin Geleceği*'nde (*The Future of Marriage*) (1972/1982) bulur. Bernard, evliliği, aynı zamanda inanç ve ideallerin kültürel bir sistemi, rollerin ve normların kurumsal bir düzenlenişi ve birey kadınlar ve erkekler için etkileşimsel deneyimlerin bir kompleksi olarak çözümler. Kültürel açıdan evlilik, kadın için kader ve mutluluk kaynağı olarak evcimenliğin, sorumluluğun ve erkeklere yönelik kısıtlamanın karma bir kutsanması olarak ve bütünüyle Amerikan toplumu için karı-koca arasında özde eşitlikçi bir birliktelik olarak idealleştirilir. Kurumsal açıdan evlilik, ev ortamının ötesine geçmeye yönelik otorite aracılığıyla ve özgürlük –aslında yükümlülük– aracılığıyla kocanın rolünü güçlendirir; evlilik, eril otorite fikrini cinsiyete dayalı cesaretle ve eril iktidarla birleştirir ve evli kadınların itaatkâr, bağımlı, kendi kendini bitiren ve özde yalıtılmış aile evinin etkinliklerine ve taleplerine yoğunlaşmış olmalarını buyurur.

Böylece, deneyime dayalı olarak herhangi bir kurumsal evlilik içinde iki evlilik bulunur: kocanın kısıtlanmış olma ve yükümlülük alma inancına bağlı kalırken normların gerektirdiği şeyleri –otorite, bağımsızlık ve kadının ailevi, duygusal ve cinsel hizmetlerini hak etmek– tecrübe eden erkeğin evliliği; evli kadının, memnuniyete ilişkin kültürel inancı onaylarken ailevi, duygusal ve cinsel görevleri sağlamaya yönelik bir yükümlülük olarak normatif bir şekilde buyruk altında oluşan iktidarsızlığı ve bağımlılığı, evlenmeden önceki bağımsız genç kişinin yavaş yavaş "ufalanması"nı tecrübe etmesi. Tüm bunların sonuçları, insan stresini ölçen verilerde bulunacaktır. Memnuniyete ilişkin talepleri ne olursa olsun *evli* kadınların ve özgürlük talepleri ne olursa olsun *evli olmayan* erkeklerin, kalp çarpıntısı, baş dönmesi, baş ağrısı, bayginlık, kâbus, uykusuzluk ve sinir bozukluğunu kapsayan tüm stres göstergeleri yüksektir. Toplumsal utanma duyguları ne olursa olsun *evli olmayan* kadınların ve *evli* erkeklerin tüm stres göstergeleri alt düzeydedir. Böylece evlilik, erkekler için iyi, kadınlar için ise kötüdür ve evlilik, eşler sadece, bireysel gereksinimlere ve kişiliklere en iyi uyan türden evliliği müzakere etmek için mevcut kurumsal kısıtlamalardan özgür hissettikleri zaman bu denli eşitsiz olmayı sürdürmeyecektir. Son araştırmalar, Bernard'ın araştırmasının çoğu evlilik için geçerli olmayı sürdürdüğünü (Dempsey, 2002; Steil, 1997) ancak bazı eşlerin adanmış çaba yoluyla eşitlikçi evlilikle ilgili liberal feminist ideali elde ettiklerini ortaya koymuştur (Graf ve C. Schwartz, 2011; P. Schwartz, 1994).

Joan Acker (1990), örgütlerin, toplumsal cinsiyet açısından yansız oldukları şeklindeki yaygın varsayımı değinir ve bunun yerine, "örgütlerin toplumsal cinsiyete dayalı altyapısı"nın varolduğunu öne sürer, böyle olmasının altı nedenini anlamamız gerekir.

> Birincisi, ücretli ve ücretsiz çalışma arasındaki bölünmeyi de içeren çalışmanın toplumsal cinsiyete dayalı ayrılması kısmen örgütsel pratikler aracılığıyla yaratılır. İkincisi ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığıyla ilişkili olarak kadınlar ile erkekler arasındaki gelir ve statü eşitsizliği de kısmen örgütsel süreçler içinde yaratılır; ... Üçüncüsü, örgütler, geniş bir şekilde yayılmış toplumsal cinsiyetin kültürel imgelerinin icat edildikleri ve yeniden üretildikleri bir arenadır. Dördüncüsü, bireysel toplumsal

> cinsiyet kimliğinin bazı yönleri muhtemelen özellikle erillik de örgütsel süreçlerin ve baskıların ürünleridir. Beşincisi, büyük ölçekli örgütleri daha demokratik ve insani amaçları daha fazla destekleyici hale getirmek, önemli bir feminist projedir.
>
> (Acker, 1990: 140)

Acker kendi görüşüne, görünürde toplumsal cinsiyet açısından yansız olan "iş değerlendirme" görevinin arkasındaki toplumsal cinsiyetin maskesini düşürerek açıklık getirir. Araştırma birimi olarak "iş" üzerinde odaklanma, toplumsal cinsiyet açısından yansızlığı öne sürdüğü halde örgütsel yapının toplumsal cinsiyet ayrımcılığı karakterini gizler. İş değerlendirmesi, Acker'in, toplumsal cinsiyet açısından yansız görünen "örgütsel mantık" —sorumluluk, karmaşıklık ve hiyerarşik konum arasında bir örtüşmenin olduğu varsayımı— olarak betimlediği şey açısından yapılır. Ancak, kadınlar hiyerarşinin altında işlere sahip oldukları için örgütsel mantığa göre onların işleri sorumluluk ve karmaşıklık kapsıyor olarak görülemez —onları, bu işlerle yöneticileri görevlendirse bile.

Acker'in çözümlemesi, örgütsel süreçlerin toplumsal cinsiyetçileşmesinin bir modelini sunmasıyla ve "toplumsal cinsiyet alt metni", "ideal çalışan", "ideal çalışan normu" ve "eşitsizlik rejimleri" gibi kavramlar hakkında araştırma ortaya koymasıyla ayrıca "karşılaştırılabilir değer" siyasetinin araştırılmasına yönelik bir çerçeve geliştirmesiyle çığır açıcı olmuştur (Kelly, Ammons, Chermack ve Moen 2010; Sayce, 2012; Schneidhofer, Schiffinger ve Mayrhofer, 2012).

Arlie Hochschild, *İkinci Kayma*'da (*The Second Shift*) hem eş hem anne olan kadınların kamusal alana girmelerindeki eşitsiz koşulları gösterir; bunu, özel alan işini "ikinci kayma" yani bu kadınlar tarafından yapılması gereken ve büyük ölçüde müzakereye açık olmayan saatler alan günlük görevler olarak kavramlaştırarak yapar. Hochschild, her ikisi de kamusal ücretli ekonomide çalışan çiftlerle mülakata dayalı olarak kadınların çift gününün —ev işini izleyen ofis işi— ve bu programın gerektirdiği duygusal ve fiziksel bedelin resmini çizer: "Bu kadınlar, uyku hakkında, aç bir insanın yiyecek hakkında konuştuğu gibi konuşurlar" (1989:10).

Hochschild'ın eseri, kadınların deneyimleriyle ilgili popüler anlayışları derinden almış ve kadınların ve erkeklerin nasıl "işi ve aileyi dengeledikleri" konusunda yürütülmekte olan araştırmalara yol açmıştır (örneğin, Gimanez-Nadal ve Sevilla-Sanz, 2011; Latshaw, 2011; Milkie, Raley ve Bianchi, 2009). Hochschild, *Zaman Raptı*'nda (*Time Bind*) çift-gelirli ailelerde iş ve aileyi dengede tutma sorununu, iş ve evin sorumluluklarını yerine getirmek için zamanın olmaması stresini daha derinden inceler. Aile-dostu planlar sunan firmaların etkilerini araştırır ve çalışanların, işteki saatleri –"görünen zaman"– işe bağlılıkla eşit tutan şirketleşmiş bir kültür içinde iş kaybını göze alan daha az ciddi oyuncular olarak görülebileceklerini düşünmeleri nedeniyle bu planlardan yeteri kadar yararlanmadıklarını keşfeder. Hem kadın hem erkek birçok çalışan, yapılaşmamış, bitmek tükenmek bilmeyen, maddi olarak ödüllendirilmeyen ev işiyle baş başa kalmaktansa taleplerin doğrusallığı ve açık ödül sistemi nedeniyle işte olmaya yönelik bir tercih geliştirir.

Liberal feminist sosyologlar, bu tür araştırmalara dayalı olarak toplumsal cinsiyeti bir yapı olarak tanımlayan bir projeye giriştiler (Ferree, Lorber ve Hess, 1999; Lorber, 1994; Martin, 2004; Risman, 2004). Risamn (2004:432), bu yaklaşımı, top-

lumsal cinsiyeti diğer toplumsal yapılara (yukarıda "Toplumsal Cinsiyet Farklılığı" altında tartışılan kurumsal yerleştirme yapıları gibi) göre açıklayan geçmişteki çözümlemelerin karşısına koyar. Bu çözümlemelerden farklı olarak, toplumsal cinsiyeti, insan davranışını üç düzeyde —bireysel, kültürel/etkileşimsel ve kurumsal— kalıplaştıran karmaşık bir yapı olarak betimler. Bu bakış açısından toplumsal cinsiyet, toplumsal cinsiyete dayalı bir işbölümünü, kamusal ve özel alanların örgütsel merceğini ve içine cinsiyetçi ideolojinin işlediği bir kültürü üreten "toplumsal olarak inşa edilmiş bir tabakalaşma sistemi" olarak görülür.

Daha yakın zamanlarda feminist sosyologlar, son elli yılın kazanımlarına karşın toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin sürmesini açıklayan yanıtlar aramaya başlamışlardır (England, 2010; Ridgeway, 2011).

Ridgeway (2011), toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin sürmesini, toplumsal cinsiyet çerçevesi kavramıyla açıklar. Çerçeveler, insanların davranışlarını ötekilerle uyumlu hale getirebilmelerinin aracı olan basitleştirilmiş bir sınıflandırma şeması sağlayan kültürel olarak paylaşılan fikirlerdir. Ridgeway, toplumsal cinsiyet çerçevelerini, insanların eyleyenleri, toplumsal cinsiyet, ırk ve yaş gibi birkaç genel kategoriye yerleştirme yoluyla etkinliği koordine etme —ve bunu oldukça hızlı bir şekilde yapma— gereksinimlerinin daha geniş toplumsal bağlamına yerleştirir. Böylece insanlar, bu eyleyenlere, kategoriye ait olduğu varsayılan özellikler açısından tepki gösterirler. Ridgeway, bu çerçevelerin, toplumun iş ve eğitim gibi örgütsel düzenlemelerinden daha az değiştiğini düşünür. Böylece çerçeveler, eski anlayışların olduğu etkileşimsel ortamların içine işler —Ridgeway'in, Slikon Vadisi'nde bilişim alanındaki çalışma ortamlarındaki toplumsal cinsiyeti inceleyerek, bunları daha geleneksel biyoteknoloji şirketleriyle karşılaştırarak test ettiği bir fikir. Ridgeway, şunu ileri sürer; çerçeve çözümlemesinin doğru olduğu takdirde formaliteye uymamaya ve yeniliğe dayalı bir kimliğe karşın bilişim şirketlerindeki alışılagelmiş toplumsal cinsiyet inançlarının etkileri daha güçlü olacaktır çünkü mühendislik ve matematik becerilerinde erkekler daha güçlü olarak "çerçevelenir"ler; dieğr taraftan yaşam bilimlerinde yeteneğin toplumsal cinsiyete dayalı olarak daha az çerçevesi ve bu nedenle kadınların erkeklerle eşit bir şekilde çalışmaları için daha fazla olanak vardır.

Yine de England (2010), eğitim ve iş alanında kadınların kazanımları hakkındaki verileri gözden geçirerek feministlerin "gecikmiş bir devrim"le karşı karşıya olabilecekleri sonucuna varır. Kadınların kazanımları, tüm kadınları eşit bir şekilde etkilemediği için geleneksel kadın etkinliğini ve işlerini değersizleştiren kültürün önemli ölçüde yeniden biçimlenimini ortaya koymadığı gibi heteroseksüel mahremiyetinin müzakere edilmesi için yeni bir pusula da ortaya koymamıştır. England, toplumsal cinsiyetin tamamıyla eşitliğine yönelik hareketin bu hız kesişinin, yaygın olarak kabul edilen üç inancın etkileşimini yansıttığını ileri sürer: kişisel çaba aracılığıyla her bireyin yukarı doğru hareket hakkına sahip olduğu; yine de erkekler ile kadınlar arasında özsel farklılıkların bulunduğu; erkeklerin yaptıkları şeylerin özünde kadınların yaptıkları şeylerden daha fazla değere sahip olduğu. Böylece, devrim gecikmiştir çünkü (1) erkekler, geleneksel olarak kadına ait görülen mesleklere yönelik yukarı doğru hareketliliği seçmezler; (2) hem kadınların hem de erkeklerin özselci inançları kabul etmeleri, nasıl flört ettiklerini, kur yaptıklarını ve evlilik yaptıklarını şekillendirir ve (3) geleneksel kadın uğraşılarındaki anne konumundan yukarı doğru hareket etmeyi arzu

eden orta-sınıftan kızlar için söz konusu olduğu gibi özselci inancı kabul eden kadınlar, hareketlilik deneyimleri engellenene kadar geleneksel kadın mesleklerine yönelirler (mavi-yakalı kadınların seçimi).

England'ın çözümlemesine çeşitli tepkiler olmuştur (Crawley, 2011; Graf ve Schwartz, 2011; Latshaw, 2011; Reskin, 2011). Değişimin hızına yönelik artan ilgi, liberal feministlerin, farklılık kuramlarıyla muhtemelen ılımlı bir yakınlaşmalarına veya bu kuramlara alaka göstermelerine yol açar.

Toplumsal Cinsiyet Baskısı

Toplumsal cinsiyet baskısıyla ilgili kuramlar, kadınların durumunu, erkekler ile kadınlar arasındaki doğrudan bir iktidar ilişkisinin sonucu olarak tanımlarlar, bu iktidar ilişkisi içinde kadınların denetlenmesi, kullanılması ve onlara baskı yapılmasında — yani egemenlik pratiğinde— erkeklerin temel ve somut çıkarları vardır. Baskı kuramcılarına göre *egemenlik*, *egemen* olan tarafın (birey veya bütünlük), *altta yer alan* diğer tarafı (birey veya bütünlük), egemen olanın istencinin bir aracı yapmayı başarmasını içeren herhangi bir ilişki demektir. Araçsallığın, tanımı gereği, altta yer alanın bağımsız öznelliğinin yadsınmasını içerdiği düşünülür (Lengermann ve Niebrugge-Brantley, 1995). Toplumsal cinsiyet baskısı kuramcılarına göre kadınların durumu, esas olarak, erkeklerin egemenliği ve baskısı altında olma şeklindedir. Toplumsal cinsiyet baskısının bu kalıbı, toplumsal yaşamın tüm safhalarında erkeklere ayrıcalık veren, en yaygın olarak *ataerkillik* denen temel bir egemenlik düzenlemesi, toplumun örgütlenişi içine en derin ve en yaygın biçimlerde yerleşmiştir. Ataerkillik, başka bir dizi etmenin —biyoloji ya da toplumsallaşma ya da cinsiyet rolü ya da sınıf sistemi— amaçlanmamış ya da ikincil sonucu değildir. Ataerkillik, güçlü ve kasıtlı niyet tarafından sürdürülen öncelikli bir iktidar düzenlemesidir. Aslında toplumsal cinsiyet baskısı kuramcılarına göre toplumsal cinsiyet farklılıkları ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği ataerkilliğin yan ürünleridir.

Şimdi toplumsal cinsiyet baskısının iki ana çeşidini incelemekteyiz: psikanalitik feminizm ve radikal feminizm.

Psikanalitik Feminizm[4]

Psikanalitik feminizm, Freud'un ve entelektüel mirasçılarının kuramlarını yeniden formülleştirerek ataerkilliği açıklamaya çalışır (J. Benjamin, 1988, 1996, 1998; Chodorow, 1978, 1990, 1994, 1999; Langford, 1999). Bu kuramlar, kişiliğin duygusal dinamiklerinin haritasını çıkarırlar ve onu vurgularlar. Duygular çoğunlukla psişenin bilinçaltı veya bilinçsiz alanlarının derinlerinde gömülüdür; bu kuramlar ayrıca, bu duyguların şekillenmesinde bebeklik ve ilk çocukluğun önemine dikkat çekerler. Buna karşın feministler, Freud'un kuramlarını kullanmaya çalışırken Freud'un, cinsiyetçi ve ataerkil olan, toplumsal cinsiyete-özgü sonuçlarını reddetmenin yanında onun kuramlarında örtük olan doğrultularda devam etmek için onun sonuçlarını temelli olarak yeniden gözden geçirmek zorundalardır.

Tüm baskı kuramcıları gibi psikanalitik kuramcılar, ataerkilliği, erkeklerin

4 Avrupalı feministlerin Lacancı psikanalitik kuramı kullanmaları, yukarıda "Cinsiyet Farklılığıyla İlgili Kuramlar" başlığı altında tartışıldı; bu alt başlık, psikanalitik kuramın başka bir biçimine -nesne ilişkileri kuramı- ve onun Amerikalı feministler tarafından kullanılmasına değinmektedir.

kadınlara boyun eğdirdiği, evrensel düzeyde yaygın, zaman ve mekâna dayanıklı ve arada ortaya çıkan itirazlar karşısında kararlı bir şekilde sürdürülen bir sistem olarak görürler. Bununla birlikte, bu sistemin, tüm insanların günlük bireysel eylemelerinde oluşturmaya ve sürdürmeye çalıştıkları bir sistem olduğu görüşü psikanalitik feminizme özgüdür. Kadınlar sadece bazen direnirler, çoğu zaman ise kendilerinin altta yer almalarına ya katlanırlar ya da aktif bir şekilde katkıda bulunurlar. Psikanalitik feministlerin çözmeye çalıştıkları bulmaca, erkeklerin, ataerkilliği sürdürme görevine yönelik bu tür durmadan devam eden enerjiyi niçin her yere taşıdıkları ve dengeleyici bir enerjinin kadınların tarafında niçin bulunmadığıdır.

Psikanalitik feministler, pratik yararların bilişsel bir hesabının, ataerkilliğe yönelik erkek desteği için yeterli olduğu şeklindeki görüşü önemsemezler. Bilişsel seferberlik, erkeklerin ataerkilliğe yatırdıkları enerjinin yeterli bir kaynağı olarak görünmez; bunun başlıca nedeni, tartışmaya ve olup biteni sorgulamaya yönelik insani yetenek göz önünde tutulursa insanların her zaman ve her yerde ataerkilliğin kendileri için yetersiz değerinin bulunduğundan emin olmayabilecekleridir. Üstelik öz-çıkarın bilişsel olarak peşine düşülmesini dayanak noktası olarak benimseyen bir görüş, kadınların da ataerkillik karşısında enerjik bir şekilde seferber olacaklarını ileri sürer. Aslında bu kuramcılar, psişenin, Freudçular tarafından çok etkili bir şekilde haritası çıkarılan yönlerini incelerler: yarı-farkedilen veya fark edilmeyen arzuların ve korkuların, nevroz ve patolojinin insani duygular bölgesi. Psikanalitik feministler burada, birey bilincinin kavrayamayacağı veya gözleyemeyeceği kadar psişik yapıların çok derininden gelen bir kaynağı, güdüsel enerjinin ve güçsüzleştirmenin klinik açıdan kanıtlanan bir kaynağını keşfederler.

Psikanalitik feministler, ataerkilliğin enerjik desteklerini ararken çözümleyici merceklerini, küçük çocuğun kişiliğinin şekillendiği sosyoduygusal çevreye ve ilk çocukluk gelişiminin iki yönüne çevirirler: (1) insanların, *bireyleşme* yani, özgürlük arzusu ile başkaları tarafından onanma arzusu yani, *tanınma* arasında asla çözüme-kavuşmamış bir gerilimi dengelemeyi öğrenmeleri yoluyla olgun insanlar haline geldikleri varsayımı ve (2) tüm toplumlarda bebeklerin ve çocukların en erken ve en önemli gelişimlerini, anneleriyle veya anne yerine geçen biri olan bir kadınla yakın, kesintisiz, samimi ilişki içinde yaşadıklarına ilişkin gözlenebilen gerçek (J. Benjamin, 1985, 1988; Chodorow, 1978, 1990, 1999; Doane ve Hodges, 1992). Bebeklerin ve çocukların uzunca bir süre deneyimi anlamanın bir aracı olan dilden bile yoksun olmalarından dolayı bireyler kişilik gelişiminin en erken aşamalarını, ilkel duyguların süregiden bir türbülansı olarak yaşarlar: korku, sevgi, nefret, haz, öfke, kaybetme, arzu. Bu ilk deneyimlerin duygusal sonuçları her zaman insanlarda güçlü bir şekilde ancak çoğunlukla bilinçdışı "hisseden bellekler" olarak kalır. Bu deneyimsel kalıntının merkezinde, kadın/anne/bakıcıya yönelik son derece kararsız hislerin bir yığını bulunur: gereksinim, bağımlılık, sevgi, sahip olma isteği, ayrıca kadının bir kişinin isteğine engel olma yeteneğine ilişkin korku ve öfke. Çocukların baba/erkek ile ilişkileri, çok daha rastlantısal, ikincil ve duygusal olarak düzenlenir.

Erilliğe pozitif değer veren ve dişilliğin değerini düşüren bir kültür içinde büyüyen ve giderek artan bir şekilde kendi eril kimliğinin farkında olan erkek çocuk, kadın/anneden beceriksizce hızlı bir ayrılık gerçekleştirmeye çabalar —sonuçları açısından kısmi ve maliyetli bir duygusal ayrılık. Yetişkinlikte, ilk çocukluktan gelen, kadınlara

yönelik duygusal bağlantı —gereksinim, sevgi, nefret, sahip olma isteği— erkeğin, duygusal gereksinimlerini karşılayan ve yine de erkeğe bağlı olan ve erkeğin denetlediği, kendi kadınını aramasına enerji verir —yani erkek, egemen olmaya ısrar eder ve ötekini tanıma ona zor gelir. Kadın/anneye yönelik aynı hisleri taşıyan kız çocuk, kadının değerini düşüren bir kültür içinde kendine ait dişil kimliği keşfeder. Kız çocuk, kendisi hakkında ve kadın/anne hakkında son derece karma pozitif ve negatif hislerle büyür ve bu kararsızlık içinde toplumda altta yer almasına karşı harekete geçirilmiş direnişe yönelik gücünün çoğunu boşa harcar (Oliver, 2006). Tanınma sağlamak için yeteneklerini vurgulama yoluyla yetişkinlikteki duygusal sıkıntısını çözüme kavuşturmanın yollarını arar —çoğunlukla cinsel çekicilikle ilgili edimlerde erkeklere boyun eğici bir şekilde ve akrabalık sürdürme ve arkadaşlık edimlerinde kadınlarla karşılıklı eşitliğe dayalı bir şekilde. Anne ikameler aramak yerine bir anne olma yoluyla ilk dönemdeki bebek-kadın ilişkisini yeniden oluşturur.

Psikanalitik feminist kuramcılar, çözümlemelerini, birey kişiliğinin ötesinde Batı kültürüne genişletmişlerdir: Batı bilimi içinde "insan" ile "doğa"nın birbirinden belirli bir biçimde ayrılığı üzerindeki vurgular (Jaggar ve Bordo, 1989; Keller, 1985); popüler kültür içindeki motifler (J. Benjamin, 1985, 1988; Chancer, 1992; Zannettino, 2008); meslek gruplarının (Ford ve Harding, 2008); hizmet sunucularının (Varley, 2008) ve kadınların araştırmalarında erilliğin feminizmle bağlantısının örgütsel pratikleri (Landreau, 2011). Tanınma ile bireyleşme arasındaki gerilimden iki patoloji ortaya çıkar —ötekini yalnızca denetim edimleri aracılığıyla "tanıyan" aşırı bireyleşmiş egemen ve egemenin sadece bir aynası olarak kimlik bulmak için bağımsız eylemden vazgeçen az bireyleşmiş altta yer alan (Zosky, 1999).

Böylece, psikanalitik feministler, kadınların baskı altında olmalarını, erkeklerin kendilerini büyüten kadınlara yönelik kararsızlıklarından kaynaklanan bir itki olan kadınları denetlemeye yönelik derin duygusal gereksinimlerini açıklar. Kadınlar ya bu nevrozlardan yoksundurlar ya da tamamlayıcı nevrozlarla karşı karşıya kalırlar ancak her iki durumda da egemenliğe direnmeye yetecek enerji kaynağından fiziksel olarak yoksun bırakılırlar. Kültürlerarası psikolojideki yakın zamanlardaki çalışmalar gibi klinik psikiyatrik kanıtlar, bu nevrozların Batı toplumlarında yaygın olduğu şeklindeki tezi destekler (Haaken, 2008). Ancak bu kuramlar, insan duyguları ile kadına uygulanan baskı arasına düz bir çizgi çekerken duygunun baskıyla bağlantısını kuran dolaysız toplumsal düzenlemeleri keşfetmede başarısız olurlar ve sınıf, milliyet ve etnikliğin ürettiği baskı, toplumsal düzenlemeler veya duygulardaki farklılığın mümkün çizgilerini ortaya koymayı başaramaz. Dahası, psikanalitik feminist kuram, muhtemelen, çocuk yetiştirme pratiklerimizi yeniden yapılandırmamız hariç değişim için çok az strateji önerir.

Radikal Feminizm

Radikal feminizm, duygu yüklü iki temel inanca dayanır: (1) kadınların değerini dünya çapında düşürdüğünü iddia ettikleri şeye karşı ileri sürdükleri bir inanç olarak kadınların kadın olarak mutlak pozitif değerinin olduğu ve (2) kadınlara her yerde ataerkil sistem tarafından –çoğu zaman şiddete dayalı olarak– baskı uygulandığı (Bunch, 1987; Chesler, 1994; Daly, 1973; C. Douglas, 1990; Dworkin, 1989; Echols, 1989; French, 1992; Frye, 1983; Hunnicutt, 2009; MacKinnon, 1989, 1993; Monrow,

2007; Rhodes, 2005; Rich, 1976, 1980). Afrikalı Amerikalı seferberliğin "siyah iktidar"ına veya Holokost'tan hayatta kalan Yahudilerin "tanık olduklarına" benzer tutkularıyla ve militanlıklarıyla radikal feministler, toplumsal örgütlenme, toplumsal cinsiyet baskısı ve değişim stratejilerinin kuramını geliştirirler.

Radikal feministler, her kurum içinde ve toplumun en temel tabakalaşmaya dayalı —heteroseksüellik, sınıf, kast, ırk, etniklik, yaş ve toplumsal cinsiyet— düzenlemesi içinde en temel yapısı ataerkillik olan egemenlik ve altta yer alma sistemleri görürler. Ataerkillik yalnızca tarihsel olarak ilk egemenlik ve boyun eğme yapısı değildir; ataerkillik, egemenliğin temel toplumsal modeli, en yaygın ve dayanıklı eşitsizlik sistemi olarak devam etmektedir (Lerner, 1986). Erkekler, ataerkilliğe katılma yoluyla diğer insanların nasıl küçümseneceğini, insan dışı olarak görüleceğini ve denetim altında tutulacağını öğrenirler. Ataerkillik içinde alta yer almanın nasıl bir şey olduğunu erkekler görürler ve kadınlar öğrenirler. Ataerkillik, suçluluk ve bastırma, sadizm ve mazoşizm, manipülasyon ve aldatmaca yaratır, bunların tümü erkekleri ve kadınları başka zorbalık biçimlerine sürükler. Radikal feministlere göre ataerkillik, toplumsal eşitsizliğin en az dikkat edildiği halde en anlamlı olan yapısıdır.

Erkeklerin ve erkek-egemen örgütlerin kadına karşı uyguladıkları şiddet olarak ataerkillik imgesi, bu çözümlemenin merkezindedir. Şiddet her zaman açık fiziksel işkence biçimini almayabilir. Şiddet, sömürü ve denetimin daha karmaşık pratikleri içinde saklı olabilir: moda ve güzellik ölçütleri içinde; annelik, monogami, namusluluk ve heteroseksüelliğin zorba idealleri içinde; işyerinde cinsel taciz içinde; jinekoloji, doğum ve gebelik bilimi, psikoterapi pratikleri içinde; ücretsiz ev angaryası ve hak edilenden daha az ücret ödenen işler içinde (MacKinnon, 1979; Rich, 1976, 1980; L. Roth, 1999; B. Thompson, 1994; N. Wolf, 1991). Tıpkı erkeklerin kadınlar üzerinde denetim kurmaları gibi, bir grup, kendi çıkarı için başka bir grubun yaşam şansları, çevreleri, eylemleri ve algılamaları üzerinde denetim kurduğu her zaman şiddet varolur.

Ancak açık fiziksel işkence olarak şiddet teması, radikal feminizmin ataerkillikle şiddetin bağlantısını kurmasının merkezinde yer alır: tecavüz, cinsel istismar, zorla fuhuş, eş şiddeti, ensest, çocuklara cinsel taciz, rahmin ameliyatla alınması ve diğer aşırı ameliyatlar, pornografide sadizm, bazı kültürlerde büyücü yakma uygulamaları, aldatan kadınları taşlayarak öldürme, lezbiyenlere işkence, yeni doğan kız bebekleri öldürme, kadınlara ayaklarının fazla büyümemesi için küçük yaştan itibaren Çin usulü demir ayakkabı giydirilmesi, dulların suistimali ve klitorisin kesilmesi uygulamaları (Barry, 1979, 1993; Bart ve Moran, 1993; Bergen, 1996; Buchwald, Fletcher ve Roth, 1993; Caputi, 1989; Faludi, 1991; Hammer, 2002; Mardorossian, 2002; Martin, Vieratis ve Britto, 2006; Russell, 1998; Sanday, 1996; Scully, 1990; Stiglmayer, 1994).

Ataerkillik, neredeyse evrensel bir toplumsal biçim olarak varolur çünkü erkekler denetim kurmak için en temel iktidar kaynağı olan fiziksel iktidarı ellerinde toplayabilirler. Ataerkillik işlemeye başladığında diğer iktidar kaynakları –ekonomik, ideolojik, yasal ve duygusal– ataerkilliği sürdürmek için sıraya girerler. Ancak fiziksel şiddet her zaman ataerkilliğin temeli olmayı sürdürür ve hem kişilerarası hem de gruplar arası ilişkilerde şiddet, kadınların bireysel ve kolektif direnişlerinden ataerkilliği korumak için kullanılır.

Erkeklerin, ataerkilliği oluşturup sürdürmelerinin nedeni sadece böyle yapabile-



DOROTHY E. SMITH

Kısa Yaşam Öyküsü

Dorothy E. Smith, kendi sosyoloji kuramının bir kadın olarak özellikle iki dünya —erkek-egemen akademik alan ve tek ebeveynin kadın-merkezli yaşamı— arasında hareket eden bir kadın olarak yaşam deneyimlerinden türediğini açıklar. 1960'ların başında tek-ebeveynlik yaparken Berkeley'de sosyoloji alanındaki doktora çalışmasını anımsayan Smith, "bir dizi olumsallık, tesadüf olarak o kadar da çok ... meslek yaşantısı olmadığını" (1979:51) düşündüğü şey tarafından çerçevelendiğini belirtir. Bu olumsallık teması, Smith'i, projelerin doğrusal arayışına girişen amaçlı eyleyen imgesi gibi sosyolojik ortodoksiyi sorgulamaya yönelten birçok kişisel deneyimden biridir.

İster tesadüfle ister tasarımla meydana gelmiş olsunlar sonraki olaylar, dışarıdan birine, Smith'in gelişiminde anlamlı aşamalar olarak görünür. Smith, 1926'da Büyük Biritanya'da doğdu; lisans derecesini 1955'de Londra Üniversitesi'nde sosyoloji alanından ve doktorasını Berkeley'deki California Üniversitesi'nden 1963'de aldı. Bu dönem içinde Smith'in "evlilik, evlilikten hemen sonra göç [Kanada'ya], çocukların gelişi, bir sabah oldukça erkenden kocanın gidişi, uygun hale gelen iş deneyimleri" oldu (Smith, 1979: 151). Bu olaylarla ilgili olarak Smith; "gerçekte benim çok az seçime ve kesinlikle çok az önbilgiye sahip olduğum anlardı" diye vurgular. Yaptığı işlere Berkeley'de araştırma sosyologluğu; Berkeley'de sosyoloji okutmanlığı; İngiltere, Colchester, Essex Üniversitesi'nde sosyoloji okutmanlığı; British Columbia Üniversitesi'nde sosyoloji bölümünde doçentlik ve Toronto, Ontario Eğitim Araştırmaları Enstitüsü'nde eğitim alanında sosyoloji profesörlüğü dâhildi.

Smith, çok çeşitli konularda yazmıştır, hepsi de bazen merkezi bir tema olarak bazen bir motif olarak "çatallanma"ya duyulan bir ilgiyle bağlantılıydı. Smith, çatallanma deneyiminin kendisini, toplumsal-bilimsel betimleme ile insanların yaşanmış deneyimleri arasındaki, kadınların yaşanmış deneyimi ile o deneyimin açıklanması için geliştirilen ataerkil ideal tipler arasındaki, mikro-dünya ile mikro deneyimi dikte eden makro-dünya yapıları arasındaki ve özellikle baskı altında

cekleri kaynaklara sahip olmaları değildir, aynı zamanda kadınların itaatkâr aygıtlar olarak hizmet etmelerini sağlamada gerçek çıkarları vardır. Kadınlar, erkeğin cinsel arzusunun tatmin edilmesinin eşi olmayan etkin bir aracıdır. Kadınların bedenleri, erkeklerin hem pratik hem de psikanalistlerin gösterdiği gibi nevrotik gereksinimlerini tatmin eden çocuk üretimi için vazgeçilmezdir. Kadınlar yararlı bir emek gücüdür. Kadınlar, eril statü ve iktidarın süsleyici göstergeleridir. Hem çocuk hem de yetişkin erkek için dikkatlice denetlenmiş refakatçiler olarak kadınlar, hoş ortaklar, duygusal desteğin kaynakları ve erkeğin toplum için merkezi öneme sahip olduğu hissini pekiştiren yararlı aynalardır. Bu yararlı işlevler, erkeklerin her yerde kadınların itaatkâr olmaya devam etmeleri için çabalamaları demektir. Ancak, farklılaşan toplumsal

olanların mikro dünyası ile eylemleri makro baskı yapılarını yaratan egemenlerin mikro dünyası arasındaki ayrılmada ortaya çıktığını düşünür. Bu temaların somutlaştırılması, Smith'in bazı eserlerinin başlıklarının seçici bir gözden geçirilmesinde görülebilir. Smith 1987'de feminist kuramda bir dönüm noktası haline gelmiş olan *Sorunsal Olarak Gündelik Dünya*'da (*The Everyday World as Problematic*) (1987) bu temalarla ilgili kapsayıcı ve bütünleşmiş bir değerlendirme üretti. Smith bunu şu eserlerle devam ettirdi;*İktidarın Kavramsal Pratikleri* (*The Conceptual Practices of Power*) (1990a), *Metinler, Olgular ve Dişilik* (*Texts, Facts and Femininity*) (1990b), *Toplumsalı Yazmak* (*Writing The Social*) ve *Kurumsal Etnografi: İnsanlar İçin Bir Sosyoloji* (*Institutional Ethnography: A Sociology for People*) (2004c).

Smith'in mesleğin kuramsal sınırlarına ilgi duyan feminist sosyologlar için aslında tüm sosyologlar için ürettiği şey, yeni-Marxçı ilgileri, baskı yapıları ve çeşitli öznel ve mikro-etkileşimsel dünyalarla ilgili fenomenolojik anlayışlarla bütünleştiren bir sosyolojidir. Smith, bu gündelik yaşam-dünyalarının, kendileri de ekonomik talebin tarihsel özgüllükleri tarafından şekillenen makro yapılar tarafından şekillendiğini düşünür. Smith, bu çizgide bir akıl yürütmeyi geliştirirken içinde baskıcıların daima öz-çıkar temelinde rasyonel kararlar veren birey eyleyenler olarak yorumlandığı bir dünya vizyonundan kaçınmayı arzu eder. Smith, öz-çıkarın kendisinin, yapısal olarak konumlandığını düşünür ancak bu yapıların sadece, el altındaki sonuçlarla başlama yoluyla yani konumlanmış bireylerin gündelik dünyalarını inceleme yoluyla bilinecek hale gelebileceğine inanır. Smith, çoğu toplum biliminin bu dünyaları üreten yapıları berraklaştırma yerine karanlıklaştırma görevi yapmasıyla ilgilenir çünkü çoğu toplum bilimi, bu yapıların zaten bilindiği ve gündelik yaşam-dünyalarından ayrı olarak bilinebileceği şeklindeki bir varsayım ile başlar. Smith'in yeni eseri, kendisinin kadınlara yönelik bir sosyoloji projesini, gündelik/gecelik dünyaların düzenleyicileri olarak makro yapıları keşfeden insanlara yönelik bir sosyolojiyi içine alacak şekilde genişletir. Smith, özellikle, insanların gündelik yerel pratikleri içindeki metin-temelli örgütlenme ve metnin-aracılık ettiği toplumsal ilişkileri geliştirmeye ilgi duydu (Smith, 2000b). Burada, onun eserleri, feminist postmodernizme sosyolojik bir alternatif sunar. Smith'in eserlerinin sosyoloji kuramına yönelik sonuçları, bu bölümün çoğunun temelini oluşturur. Smith'in meslek yaşamıyla ilgili önemli bir çağdaş değerlendirme, Marie L. Campbell ve Marjorie L. DeVault (2011) içinde yer almaktadır.

koşullar, bu işlevleri farklı derecelerde sıraya sokarlar ve bu nedenle ataerkilliğin şekillenmesinde kültürlerarası çeşitliliklere yol açarlar.

Ataerkillik nasıl yenilgiye uğratılabilir? Radikaller bu yenilginin, kadınların bilincinin temelli olarak yenilenmesi ile başlaması gerektiğini savunurlar, böylece her kadın, kendine ait değer ve kuvveti farkeder; kendisini zayıf, bağımlı ve ikinci-sınıf olarak görmeye yönelik ataerkil baskıyı reddeder; güven, destek, değer bilme ve birbirini savunmanın geniş tabanlı bir kızkardeşliğini yerleştirmek için aralarındaki farklılıklara bakmaksızın başka kadınlarla birlik içinde çalışır (Chasteen, 2001; McCaughey, 1997; Whitehead, 2007). Bu kızkardeşlik işleyişteyken iki strateji ortaya çıkar: ataerkil egemenliğin herhangi bir yönüyle karşılaşılan her zaman onunla kritik bir yüzleşme ve

kadınların, evlere, kadınların-işlettiği işyerlerine, topluluklara, sanatsal yaratıcılığın merkezlerine ve lezbiyen aşk ilişkilerine çekilmeleriyle bir ölçüde ayrılıkçılık. Radikal feminizm içinde başlıca kollardan biri olan lezbiyen feminizm, "kadınlara erotik ve/veya duygusal bağlılığın, ataerkil egemenliğe direnişin bir parçası olduğu" şeklindeki pratik ve inançtır (Phelan, 1994; Rudy, 2001; Taylor ve Rupp, 1993).

Radikal feminizmin kuramsal bir değerlendirilişi, bu feminizmin hem sosyalist hem de psikanalitik feministlerin, kadınların alta itilmeleri hakkında geliştirdikleri argümanları bir araya getirdiğini, buna karşın bu kuramların ötesine geçtiğini farketmelidir. Üstelik radikal feministler, ataerkilliğin nihayetinde kadınlara karşı şiddet pratiğine dayandığı şeklindeki tezlerini desteklemek için önemli araştırmalar yapmışlardır. Radikal feministlerin, tamamlanmamış olsa da akla dayanan bir değişim programı vardır. Bununla birlikte radikal feministler, toplumsal örgütlenmeyi ve toplumsal eşitsizliğin gerçekliklerini basitleştiren bir odaklanma olarak yalnızca ataerkillik üzerinde odaklanmaları nedeniyle hatalı görülürler.

Yapısal Baskı

Yapısal baskı kuramları, toplumsal cinsiyet baskısıyla ilgili kuramlar gibi baskının, bazı insan gruplarının, başka insan gruplarını denetim altında tutma, kullanma ve onlara boyun eğdirmeden yararlar elde etmeleri gerçeğinden kaynaklandığını kabul ederler. Yapısal baskı kuramcıları, baskıya duyulan ilgilerinin burada, tarihten kaynaklanan ve her zaman iktidar düzenlemeleri olan toplumsal ilişkilerin tekrar eden ve rutinleşen büyük-ölçekli düzenlemeleri olarak anlaşılan toplumsal yapı aracılığıyla nasıl yürürlüğe konulduğunu çözümlerler. Bu kuramcılar, ataerkillik, kapitalizm, ırkçılık ve heteroseksizm yapıları üzerinde odaklanırlar ve baskının uygulanışlarını ve baskı deneyimlerini bu yapıların etkileşimi içinde konumlandırırlar. Yapısal baskı kuramcıları, birey egemenlerin failliğini geçersiz saymazlar veya reddetmezler, bilakis bu failliğin nasıl yapısal düzenlemelerin ürünü olduğunu incelerler. Bu kısımda yapısal baskı kuramının iki tipini ele almaktayız: sosyalist feminizm ve kesitlerarasılık kuramı.

Sosyalist Feminizm

Sosyalist feminizmin kuramsal projesi, üç amaç etrafında gelişmiştir: (1) kadınların deneyimleri açısından ataerkillik ve kapitalizmin kendine özgü ancak birbiriyle ilişkili baskıları; (2) genişletilmiş bir tarihsel maddecilik anlayışı üzerinden toplumsal çözümleme için açık ve yeterli yöntemler geliştirmek; (3) fikirlerin öneminin anlaşılmasını, insani olayların belirlenişinin maddeci bir çözümlenişiyle birleştirmek. Sosyalist feministler, diğer feminist kuramların özellikle Marxçı ve radikal feminist düşüncenin hem bir sentezini hem de kuramsal olarak onların ötesine geçmeyi amaçlayan biçimsel bir proje benimsediler (Acker, 2008; Eisenstein, 1979; Fraser, 1989, 1997; Fraser ve Bedford, 2008; Gimenez, 2005; Hartsock, 1983; Hennessey ve Ingraham, 1997; Jackson, 2001; MacKinnon, 1989; Dorothy Smith, 1979, 1987, 1990a, 1990b, 1999a, 1999b, 2000a, 2004a, 2009; Vogel, 1995).

Yukarıda tartışıldığı gibi radikal feminizm, ataerkilliğin bir eleştirisidir. Burada betimlenen Marxçı feminizm, geleneksel olarak Marxçı sınıf çözümlemesi ile feminist

toplumsal protestoyu bir araya getirmiştir. Ancak bu karışım —sıkıntılı bir evlilik olarak tasvir edildi (Hartmann, 1981; Shelton ve Agger, 1993)— kadınların ilgileri, sınıf baskısının eleştirisinin eşdeş ortakları olmaktan çok, bu eleştiriye yarandıkça çoğunlukla toplumsal cinsiyet baskısının yoğunlaştırılmış bir kuramını değil toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin daha yumuşatılmış bir anlatımını üretti. Saf Marxçı feminizm, çağdaş Amerikan feminizmi içinde görece faal olmayan bir kuram olduğu halde sosyalist feminizm üzerindeki önemli etkisini sürdürmektedir. Bu feminizmin temelini Marx ve Engels atmıştır (bkz. Bölüm 2). Başlıca ilgi, toplumsal sınıftı ancak onlar, en bilineni *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökenleri*'nde (*The Origins of the Family, Private Property, and the State*) (Marx'ın 1883'teki ölümünden sonraki yıl olan 1884'te Engels tarafından Marx'ın oluşturduğu kapsayıcı notlardan yazıldı) olmak üzere dikkatlerini toplumsal cinsiyet baskısına yönelttiler. Bu kitabı, toplumsal cinsiyet baskısıyla ilgili klasik Marxçı kurama ve tarihsel maddecilik yöntemine iyi bir giriş olduğu için kısaca özetleyeceğiz.

Kökenleri'nin başlıca argümanı şudur; kadınların altta yer alması muhtemelen değişmez olan biyolojiden değil, açık ve izlenebilir bir tarihi olan ve muhtemelen değiştirilebilen toplumsal ilişkilerden kaynaklanır. Toplumsal cinsiyet hakkında ondokuzuncu yüzyıl düşüncesi bağlamında bu argüman, radikal, aslında feminist bir argümandı. Kadınların altta yer almalarının ilişkisel temeli, adını uygun bir şekilde Latince *hizmetçi* kelimesinden alan bir kurum olan ailede bulunur, çünkü karmaşık toplumlarda varolduğu biçimiyle aile, içinde erkeklerin kadınlara aşırı derecede emirle hizmet yaptırdıkları bir kurumdur. Çağdaş toplumların ideolojisi, aileyi toplumsal yaşamın temel ve evrensel özelliği olarak değerlendirdiği halde Engels ve Marx, insanlığın varoluş kronolojisi içinde ailenin oldukça yeni bir ilişkisel icat olduğunu; erkeklerin ve kadınların tarih öncesinin çoğunda içinde yaşadıkları akrabalık yapılarında, kadınların öncelikle gerekli malzemelerin toplayıcıları, işleyicileri, depolayıcıları ve dağıtıcıları olarak bağımsız bir ekonomik temele sahip olmaları nedeniyle görece özerk olduklarını göstermek için arkeolojik ve antropolojik kanıtlar kullanırlar. Engels'in "dişil cinsiyetin dünya tarihsel yenilgisi" (Engels, 1884/1970:87) dediği şeyi üreten bu tip toplumsal sistemi tahrip eden etmen, ekonomik bir etmendi; daha özel olarak avcılık ve toplayıcılığın yerine hayvancılık ve çiftçilik ekonomilerinin geçmesi, bu ekonomi içinde erkeklerin güç, hareketlilik kaynakları ve eski avlayıcı rollerinden türettikleri teknoloji, kendilerine, kadınlar üzerinde sistematik bir avantaj sağladı. Bu dönemde, ekonomik üretime yönelik ortak kaynakların kendisine ait olduğunu iddia eden bir erkek sınıfın fikri ve gerçekliği olan *mülkiyet* kavramı icat edildi. Bu yeni ekonomilerde mülkiyet sahibi olarak erkekler hem itaatkâr bir emek gücüne —gerek köleler, tutsaklar kadın-eşler gerekse çocuklar olsun— hem de mülkiyeti koruma ve aktarmanın bir aracı olarak hizmet gören mirasçılara gereksinim duydular. Böylece, ilk *aile* olan; bir efendi ve onun köle-hizmetçileri, eş-hizmetçileri, çocuk-hizmetçileri ortaya çıktı. Ondan sonra emeğin sömürülmesi, giderek artan karmaşık egemenlik yapıları, özellikle sınıf ilişkileri haline geldi; bu egemenlik sistemlerini korumak için siyasal düzen geliştirildi; ailenin kendisi, ekonomik ve mülkiyet sistemlerinin, tarihsel olarak, siyasal ekonominin gittikçe artan kitlesel haksızlıklarını yansıtan ve sürekli olarak kadınların altta yer almalarını pekiştiren, bağımlı ve iliştirilmiş bir kuruma dönüşmesiyle birlikte evrim geçirdi. Engels ve Marx, ancak sınıf devrimi ile mülkiyet

haklarının yok edilmesi aracılığıyla kadınların toplumsal, siyasal, ekonomik ve kişisel özgürlük elde edecekleri sonucuna vardılar.

Ataerkilliğin kökenini, mülkiyet ilişkilerinin ortaya çıkışında görme, kadınların baskı altında tutulmasını, Marxçı sınıf çözümlemesinin genel çerçevesi içine yerleştirir. Mülkiyet sınıflara ayrılmanın temelidir çünkü mülkiyet, öyle bir durum yaratır ki içinde bazı gruplar, üretim araçlarına sahipken diğer gruplar üretimi gerçekleştirmek için çalışırlar. Marxçı çözümleme, özellikle, bu sınıflara ayrılmanın, modern toplumların ekonomik sistemi olan, kapitalizm içinde nasıl işlediği üzerinde odaklanır. Kapitalizmin kendine özgü niteliği, üretim araçlarına sahip olan sınıfın —kapitalistler— sürekli sermaye biriktirme mantığıyla hareket etmesidir; *sermaye*, ekonomik üretimin maddi altyapısını oluşturmak için kullanılan varlıktır (para ve başka değerler). İnsanların, malları veya parayı daha fazla malla değiştirme çabalarını içeren başka ekonomik örgütlenme biçimlerinden farklı olarak kapitalistler, daha fazla varlık oluşturmak amacıyla mal üretmek için ekonomik üretimin maddi altyapısına yatırım yaparlar. Kapitalistlerin malları varlığa dönüştürmelerine aracılık eden mekanizma, artı değerdir; artı değer, işçilere üretimleri için verilen karşılık ile ürettikleri malların değeri arasındaki farktır; bu artı değere, onu kendi yaşam tarzını ve iktidarını pekiştirmek için, en önemlisi süregiden sermaye birikimi ve büyüme sürecine yeniden yatırım yapmak için kullanan kapitalist el koyar.

Sosyalist feministler, baskının başlıca yapısının açımlanması olarak kapitalizmin sınıf ilişkilerinin Marxçı çözümlenişini kabul ederler. Ancak aynı ekonomik üretimin bir yan ürünü olarak Marxçı ataerkillik çözümlemesini reddederler. Aslında ataerkilliğin, ekonomik koşullarla etkileşime girdiği halde baskının bağımsız bir yapısı olduğu şeklindeki görüşü desteklerler.

Sosyalist feministler, bu iki yönlü bilgiyi —kapitalizmde baskıyla ilgili bilgi ve ataerkillikte baskıyla ilgili bilgi— toplumsal baskının tüm biçimleriyle ilgili birleşik bir açıklama içinde toplamaya koyulurlar. *Kapitalist ataerkillik*, bu iki baskıyı birleştirmeye çalışmak için kullanılan bir terimdir (Eisenstein, 1979; Hartmann, 1979; A. Kuhn ve Wolpe, 1978). Ancak daha yaygın kullanılan terim, içinde egemen olan tarafın, *altta yer alan* diğer tarafı, egemen olanın istencinin bir aracı yapmayı, altta yer alanın bağımsız öznelliğini tanımayı reddederek başardığı bir ilişki olarak yukarıda ("Toplumsal Cinsiyet Baskısı" altında) tanımlanan *egemenlik*tir. Sosyalist feminizmin baskıyla ilgili açıklamaları, egemenliği, toplumsal eyleyen kategorileri arasındaki birey eyleyenlerin gönüllü ve amaçlı eylemleriyle yeniden üretilen bir iktidar ilişkisi olan büyük-ölçekli yapısal bir düzenleme olarak sunar. Sosyalist feminizm için kadınların, öncelikli araştırma konusu olarak ve tüm biçimleriyle egemenlikle ilgili temel bir bakış açısı olarak merkezi bir önemi vardır. Ancak bu kuramlar, hem kadınların hem de erkeklerin baskıyla ilgili tüm deneyimleriyle ilgilenirler. Bu kuramlar, kadınların kendi kendilerine nasıl baskı yaptıklarını hatta örneğin Amerikan toplumunda fakir kadınlara baskı yapan ayrıcalıklı-sınıf kadınları olarak öteki kadınlara baskı yapılmasına aktif bir şekilde katıldıklarını da keşfederler (Eisenstein, 1994; Hochschild, 2000).

Sosyalist feministler, çözümleyici bir strateji olarak tarihsel maddeciliği kullanırlar (Hennessey ve Ingraham, 1997). Marxçı toplum kuramı içinde temel bir ilke olan *tarihsel maddecilik*, insan yaşamının maddi koşullarının, bu koşulları üreten

etkinlikler ve ilişkilerle birlikte insanın deneyimini, kişiliğini, fikirlerini ve toplumsal düzenlemelerini şekillendiren temel etmenler oldukları; zaman içinde bu koşulların kendi içlerinde bulunan dinamikler nedeniyle değiştiği; tarihin, grupların maddi koşulları içindeki değişimlerin ve deneyimler, kişilik, fikirler ve toplumsal düzenlemeler içindeki bağlantılı değişimlerin bir kaydı olduğu şeklindeki iddiadır. Tarihsel maddeciler, herhangi bir toplumsal çözümleme çabasının, bir grubun maddi koşullarının ayrıntılarının ve bu koşullar ile grubun özelliği olan deneyimler, kişilikler, olaylar, fikirler ve toplumsal düzenlemeler arasındaki bağlantıların tarihsel olarak somut ayrıntılarıyla izini sürmesi gerektiğini savunurlar. Sosyalist feministler, kendilerinin egemenlik üzerinde odaklanmaları ile tarihsel maddecilik arasında bağlantı kurarken insani toplumsal düzenlemelerin en genişi olan egemenliği inceleyen bir kuram oluşturma amaçlarını gerçekleştirmeye çalışırlar, buna karşın belirli egemenlik durumlarını çerçevelendiren maddi ve toplumsal düzenlemelerin kesin, tarihsel olarak somut çözümlemelerine bağlı kalmayı sürdürürler.

Sosyalist feminizmin tarihsel maddeciliği kullanışı, okulun, Marxçı düşünceye borçluluğunu açıkça gösterir. Ancak sosyalist feministler bu yöntemi kullanırken son derece önemli olan üç biçimde Marxçıların ötesine geçerler: *maddi koşulları* yeniden tanımlamaları, ideolojinin anlamını yeniden değerlendirmeleri ve egemenlik üzerinde odaklanmaları. Birincisi, sosyalist feministler, insan yaşamının *maddi koşullarının* anlamını, sadece piyasa için ekonomik üretimle ilgili Marxçı kavrayışı değil aynı zamanda insan yaşamını oluşturan ve sürdüren başka koşulları da kapsayacak şekilde genişlettiler: cinsellik, üremeye katılma ve çocuk yetiştirme; ücretsiz, görünmeyen yuvarlak ev görevleri; duygusal bakım ve bilgi üretimi. *Tüm* bu destekleyici etkinlikler içinde sömürücü düzenlemeler bazılarına kar sağlarken diğerlerini fakirleştirir. Tüm üretim ve sömürünün tarihsel dönüşümünün çözümlenişi, egemenlik kuramının olmazsa olmaz temelidir (McDowell, 2008).

Marxçı tarihsel maddecilik ile sosyalist feminizmin tarihsel maddeciliği arasındaki ikinci farklılık noktası, sonraki bakış açısının, bazı Marxçıların bilinç, güdü, fikirler, toplumsal durum tanımları, bilgi, metinler, bir kimsenin çıkarları açısından hareket etmesi veya ötekilerin çıkarlarına boyun eğme istenci olarak reddedebilecekleri şeyler üzerindeki vurgusudur.[5] Üstelik insan öznelliğinin bu yönleri, ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmiş olan toplumsal yapılar tarafından üretilir ve ekonomik malları üreten yönleri kadar gelişkin ve güçlüdür. Ayrıca, tüm bu yapılar içinde sömürücü düzenlemeler, bazılarını zenginleştirirken ve onlara güç verirken ötekileri fakirleştirir ve hareketsizleştirir. İnsan öznelliğini şekillendiren süreçlerin tarihsel maddeci çözümlenişi, bir egemenlik kuramı için hayatidir.

Üçüncüsü, sosyalist feministler, çözümleme nesnesi sınıf eşitsizliği olan Marxçı kuramcılardan farklı olarak toplumsal eşitsizliklerin geniş çeşitliliğinin karmaşık iç içe geçişi üzerinde odaklanırlar. Sosyalist feministler, işleyişleri, hem kalıcı ve kişisel olmayan kalıplar olarak hem de kişilerarası ilişkilerin daha fazla çeşitlilik gösteren incelikleri olarak görülebilen egemenliğin çok yönlü sistemini ayakta tutmak için ekonomi, siyasa ve ideolojinin, insanın yeniden üretimi, aile yaşantısı, cinselliği ve öznelliğinin mahrem, özel süreçleri ile içinde etkileşime girdikleri toplumsal örgüt-

5 Kuşkusuz bazı yeni-Marxçılar, özellikle eleştirel kuramcılar, ideolojinin açıklayıcı önemini tekrar değerlendirmişlerdir (bkz. Bölüm 8).



PATRICIA HILL COLLINS

Kısa Yaşam Öyküsü

Patricia Hill Collins, 1948'de doğdu. Kendi bildirdiğine göre, Filedelfiya'da siyah bir topluluğun parçası olan destekleyici ve geniş bir siyah işçi sınıfı ailesinde büyüdü; akademik olarak iddialı bir devlet kız lisesine devam etmek için bu güvenli çevreden hareket etti ve daha sonra 1969'da Brandeis Üniversitesi'nden lisans derecesi, 1970'de Harvard'dan M.A.T. derecesi almak için kalıcı olarak ayrıldı. 1970'ler süresince Boston, Pittsburgh, Hartford, New York ve Washington, D.C.'deki okullarda bir program uzmanı olarak çalıştı. Sosyolojide doktora yapmak için 1984'te Brandeis'e döndü. Meslek yaşamının çoğunu Cincinnati Üniversitesi'nde yüksek eğitimde geçirdi, orada Charles Phelps Taft Sosyoloji Profesörü ve Afrika-Amerika Araştırmaları Profesörü olarak iki göreve ataması yapıldı. Bugün Seçkin Üniversite Profesörü olarak Maryland Üniversitesi'nde çalışmaktadır.

Collins, kendisinin eğitim başarısıyla ilgili deneyimleri üzerinde, "okullarımda, topluluklarımda ve iş ortamlarımda Afrikalı-Amerikalı ve/veya kadın ve/veya işçi sınıfından 'ilk' ya da 'birkaç kişiden biri' ya da 'tek' kişi" olması şeklindeki karşıt deneyiminin nüfuzunun olduğunu yazar (1990:xi). Bu durumlarda kendisinin, farklı kökenlerden olanlardan daha az yargılandığını gördü ve eğitim başarısının, kendisinin siyah işçi sınıfı kökeninden uzaklaşmasını gerektirdiğini öğrendi. Bu durum, onda "söz yitimi"ne yol açan bir gerilim yarattı.

Collins'in bu gerilimlere tepkisi, toplum kuramının alternatif bir anlayışını ve kuram oluşturmanın bir alternatifini formüle etmek olmuştur. Bu proje, onu, kendi

lenmenin bir portresini geliştirirler. Sosyalist feministler, bu sistemi çözümlemek için, büyük-ölçekli egemenlik sistemlerinin haritasını çıkarma ile baskı altında olan insanların günlük dünyevi deneyimlerinin durumsal olarak spesifik ve ayrıntılı incelenişi arasında gidip gelirler. Onların değişim stratejisi, bu keşif sürecinde bulunur; onlar bu sürece araştırdıkları baskı yapılan grupları dâhil etmeye çalışırlar ve bu süreç aracılığıyla hem bireylerin hem de grupların, büyük ve küçük biçimler içinde kendi kolektif kurtuluşlarının peşinde hareket etmeyi öğreneceklerini umarlar.

Bu genel kuramsal çerçeve içindeki sosyalist feminist çözümlemelerin üç ayrı vurgusu saptanabilir. Birincisi, *maddeci feminizm*, toplumsal cinsiyet ilişkilerini özellikle, günümüzde küresel olarak işleyen bir sistem olan çağdaş kapitalist sistemin yapısı içine yerleştirir. Maddeci feministler, küresel kapitalizmin kadınların yaşamlarına yönelik sonuçlarına ve kadınların emeğinin kapitalizmin refahını genişletmeye katkıda bulunmasını sağlayan biçimlere ilgi duyarlar. Küresel kapitalizm içinde ücretliler olarak kadınlara erkeklerden daha az ücret verilir çünkü ataerkil ideoloji, onlara daha düşük bir toplumsal statü atfeder. Ataerkillik, kendilerine ev sorumluluğu yüklediği için kadınlar, ücretli-sektör istihdamı içinde yapısal olarak erkeklerden daha

topluluğunun kuramsal sesini keşfetmeye ve kendi sesini, o topluluk içinde konumlandırarak geri kazanmaya yöneltti. Bu proje, hem Jessie Bernard Ödülü hem de C. Wright Mills Ödülü alan, feminist ve toplum kuramında dönüm noktası olan bir metin olan *Siyah Feminist Düşünce* (*Black Feminist Thought*) (1990) içinde doruğa ulaştı. *Siyah Feminist Düşünce*, toplum kuramını, spesifik bir grup olan siyah kadınların anlayışları olarak sunar; Collins bu amaçla bazıları bilinen, diğerleri belirsiz olan çok çeşitli seslerden yararlanır. Collins'in ortaya koyduğu ırk, toplumsal cinsiyet ve sınıfın –ve sınıfın sözkonusu baskıya karşı tarihsel mücadelesi– arakesitleri tarafından gruba uygulanan baskı hakkında grubun anlayışını ifade eden topluluk-tabanlı bir toplum kuramıdır. Collins, bu eserde, siyah kadınların doğruluk ve geçerliliği belirlemelerine aracılık eden özgün epistemolojiyi ortaya çıkarır; ayrıca ikna edici bir şekilde feminist görüş açısına sahip bir epistemolojiyi savunur. ASA'nın Irk, Toplumsal Cinsiyet, Sınıf bölümünün örgütlenmesine yardımcı olarak; Margaret Andersen ile birlikte makale derlemesi olan *Irk,Sınıf ve Toplumsal Cinsiyet*'i (*Race, Class and Gender*) (1992) yayımlayarak ve çok çeşitli dergilerde çokça makale yazarak hem pratik hem de kuram açısından kendisinin kesitlerarasılık kuramının peşinden gitti.

Collins, *Savaşan Kavramlar: Siyah Kadınlar ve Adalet Arayışı* (*Fighting Words: Black Women and the Search for Justice*) (1998) içinde toplum kuramını yeniden tanımlamaya ilişkin kendi projesini, seçkin entelektüel bir grubun alanı ve pratiği olarak değil çeşitli şekillerde konumlanan grupların toplumsal dünya hakkında edindikleri anlayışlar olarak sürdürdü. Collins, *Siyah Cinsel Politika: Afrikalı Amerikalılar, Toplumsal Cinsiyet ve Yeni Irkçılık* (*Black Sexual Politics: African Americans, Gender and the New Racism*) (2004) içinde kendisinin kesitlerarasılık kuramının alanını, siyah kadınların ve siyah erkeklerin çeşitli baskı deneyimlerinin çözümlenişini içine alacak şekilde genişletirken bu deneyimlerin sonuçlarını, siyah kadınlar ve erkekler arasındaki ilişkiye dayandırır.

istikrarsız görevlerde bulunurlar ve bu nedenle onları örgütlemek daha zordur. Bu iki etmen, kapitalist sınıf için onları kolay bir kâr kaynağı yapar. Üstelik kapitalizm, ev hanımları, eşler ve anneler olarak yaptıkları işler, işgücünü yeniden üretme ve sürdürmenin gerçek maliyetlerine mali destek sağlayan ve bu maliyetleri gizleyen kadınların ücretsiz üretimine dayanır. Kadınların, eve yönelik malların ve hizmetlerin tüketicileri olarak çalışmaları, kapitalist kâr elde etmenin başlıca bir kaynağı haline gelir (J. L. Collins, 2002; Hennessey ve Ingraham, 1997; Ingraham, 2008; N. Rose, 1995; Vogel, 1995).

En fazla Dorothy Smith ve onun öğrencileri tarafından biçim verilen ikinci vurgu, kapitalist ataerkil egemenliğin sadece ekonomiyi değil, devleti ve ayrıcalıklı meslekleri (toplum bilimi dâhil) de içeren bağımsız bir denetim sistemi aracılığıyla yürürlüğe geçirildiği süreç olan *hükmetme ilişkileri* üzerinedir. Denetimin bu düzenlenişi, maddi yaşantının rutin sürdürülüşü içinde kadınların günlük etkinlikleri ve deneyimleri üzerinde bir odaklanma aracılığıyla incelenir. Hükmetme ilişkileri, kadınların emeklerini şekillendirmeye ve emeklerine el koymaya çabalayan "metinler", mahallilik dışı, genelleşmiş gereklilikler aracılığıyla kadınların günlük üretimlerinin her tarafına yayılmış olan ve onları denetim altında tutan hükmetme ilişkileri açığa

çıkarılır –sağlık sigortası formları, okul takvimi, ideal ev ve ideal kadın bedeni hakkındaki reklamlar gibi metinler (M. Campbell ve Manicom, 1995; Currie, 1997, 1999; Widerberg, 2008).

Sosyalist feministlerin değişim programları, kadınların yaşamlarında, onların topluluklarının yaşamlarında ve çevrede kapitalizmin işlediği hak ihlalleriyle savaşmaları için kadınlar arasında küresel bir dayanışma çağrısı yaparlar. Aslında, eko-feminizme dönüş, sosyalist feminizm içinde başlıca bir güncel akımdır (Dordoy ve Mellor, 2000; Goldman ve Schurman, 2000; Kirk, 1997). Sosyalist feministler, feminist topluluğu, kapitalist çıkarlara hizmet eden ayrıcalıklı bir entelijensiya içine üye olarak girmelerinin tehlikeleriyle ilgili olarak hep dikkatli olmaya çağırdılar. Onların projesi, kamusal olarak desteklenen eğitim, sağlık hizmetleri, ulaşım, çocuk bakımı ve konut gibi kamusal hizmetlerin geniş bir güvenlik ağını sağlama aracılığıyla toplumsal kaynakların etkili yeniden dağıtımının aracı olarak devleti kullanmak için insanları seferber etmektir. Sosyalist feministler, bu seferberliğin sadece, insanlar kendilerinin olduğu kadar ötekilerin yaşam koşullarının farkında olduklarında etkili olacağına inanırlar. Feminist toplum bilimcinin görevi, insanların yaşamlarını biçimlendiren maddi eşitsizlikleri görünür kılmaktır.

Günümüzde Birleşik Devletler'de sosyalist feminist kuramda bir garip boşluk bulunmaktadır. Sosyalist feminizmin başlıca Kuzey Amerikalı kuramcısı olan Drothy E. Smith (kısa yaşam öyküsüne bakınız) çok sayıda teze ve bazı makalelere ilham vermeyi sürdürmektedir fakat bunlar, en çok, onun "kurumsal etnografi" veya sosyolojideki epistemolojik sorular alanındaki çalışmalarından yararlanırlar (Hart ve MacKinnon, 2010). Ancak dünyanın başka yerlerindeki sosyalist feminist kuramlaştırma, hayati öneme sahip olmaya devam etmektedir. Branka Galic'in 2011'de Hırvatistan gibi modern kapitalist toplumlarda toplumsal cinsiyete dayalı çalışmanın önemini incelemesinde olduğu gibi bazı durumlarda bu kuramlaştırmanın temel ilkeleri, feminist kuramlaştırma için bir çerçeve sağlamaktadır. Jesook Song (2010), evli olmayan Güney Koreli kadınların "kendilerine ait kalacak bir yer" arayışlarını, kapitalizm ve ataerkilliğin iç içe geçmiş bağlamına yerleştirir ve bir taraftan, yirmilerinde ve otuzlarında olan genç kadınların, finans endüstrisinde evlilik ve heteroseksüellik yanlılığı nedeniyle kredi almakta nasıl zorlandıklarını gösterir, diğer taraftan ise özerklik arzusunun, emek piyasası içindeki birey hakkında "neo-liberal" bir anlayışı pekiştirdiğine dikkat çeker. Anne-Meike Fechter (2010) küresel şirket kapitalizmi hakkında şu soruyu sorar: "Kadınlar nerede?" Küresel kapitalizm içinde kadınlara düşük-ücretli, sömürülen emek olarak bakmaktansa ayrıcalıklı-sınıftan göçmen şirket liderlerinin karılarının keşfedilmemiş yaşamlarına bakar ve onların yaşamları ile kapitalizmin yayılmasının erken aşamaları arasında yani emperyal sömürgeci yetkililerin karıları arasında bağlantı kurar. Fechter, her iki durumda kocalarını ayakta tutmaya yönelik duygusal çalışmayı yerine getiren ve aynı zamanda kapitalizmin küresel yayılmasında sıkıntı veren her şeyin ideolojik anlamda simgesi olarak işlev yerine getirmeleri sağlanan kadınlar görür. Catherine Hakim (2010), Bourdieu'nün sermaye türleri kavramını gözden geçirerek şunları ileri sürer; kadınlar daha fazla "erotik sermaye" kıymetleri geliştirmişlerdir ve kadınların bu kıymetleri kullanmalarına kapitalist ataerkilliğin getirdiği birçok sınırlamanın, ahlak açısından değil kıt kaynakların ekonomik denetimi açısından anlaşılması gerekir.

Kesitlerarasılık Kuramı

Kesitlerarasılık kuramının merkezi konusu, kadınların, baskıyı çeşitli biçimlerde ve çeşitli yoğunluk derecelerinde yaşadıkları şeklindeki anlayıştır (Anderson, 2005; Anzaldúa, 1990; Anzaldúa ve Keating, 2002; Aptheker, 1989; P. Collins, 1990, 1998, 1999, 2000, 2001, 2004; Crenshawe, 1991, 1997; E. Glenn, 1999; Kall, 2006; Lorde, 1984; Smith, 2009; Vespa, 2009). Bu çeşitleniş şu şekilde açıklanır; tüm kadınlar potansiyel olarak baskıyı toplumsal cinsiyet temelinde yaşadıkları halde yine de kadınlara toplumsal eşitsizliğin öteki düzenlemelerinin çeşitli arakesitleri tarafından farklı bir şekilde baskı yapılır. Baskının ve ayrıcalığın bu vektörleri (veya Patricia Hill Collins'in deyimiyle "egemenlik matrisi" [1990]) sadece toplumsal cinsiyeti değil, aynı zamanda sınıf, ırk, küresel konum, cinsel tercih ve yaşı da kapsar. Bu arakesitlerin çeşitlenmesi, bir kadın olma deneyimini niteliksel olarak başkalaştırır –ve "kadınlar"ın deneyimlerini kuramlaştırırken bu başkalaşımın, bu çeşitlenmenin hesaba katılması gerekir. Kesitlerarasılık kuramındaki argüman, arakesitin kendisinin belirli bir baskı deneyimini ürettiğidir ve bir kişi toplumsal cinsiyetin, artı ırkın, artı sınıfın, artı cinselliğin ilave stratejisini kullanma yoluyla yeterli bir açıklamaya varamaz (Andersen, 2005). Örneğin, Crenshawe (1989), siyah kadınların, *siyah kadınlar* olmaları nedeniyle işte sıkça ayrımcılık yaşadıklarını ancak mahkemelerin rutin olarak bu ayrımcılığı onaylamayı reddettiklerini –genel ayrımcılık, "cinsel ayrımcılık" ("beyaz kadınlar" olarak okuyunuz) veya "ırk ayrımcılığı" ("siyah erkekler" olarak okuyunuz) olarak kavranan şeyin örneği olarak kanıtlanmadıkça– gösterir. Bunları baskının *ve* ayrıcalığın vektörleri olarak karakterize ederken kesitlerarasılık kuramlarının temel bir anlayışını önermeyi arzuluyoruz. Kesitlerarasılık kuramları, özlerinde, bu eşitsizlik düzenlemelerini, haksız iktidar ilişkilerine dayanan hiyerarşik yapılar olarak anlar. Haksızlık teması, bu çözümlemenin tutarlı eleştirel odağına işaret eder.

Kesitlerarasılık kuramı, farklılığın, baskı düzenlemelerini haklılaştırmaya yönelik kavramsal bir araç haline gelmesini sağlayan bir politika yaratma yoluyla egemenlerin altta yer alanlar üzerinde denetim kurmalarına olanak veren ideoloji ile iktidar arasındaki temel bağlantıyı kabul eder. Egemenler, farklılığı aşağılık/üstünlük modellerine dönüştürerek insanlar arasında baskı pratiklerini haklılaştırmak için toplumsal pratik içinde farklılıkları kullanırlar; insanlar, çeşitliliğin, çıkarın ve kültürel zenginliğin bir kaynağı olarak değil, "daha iyi" veya "daha kötü" açısından değerlendirici bir şekilde farklılıkla ilişki kuracak şekilde toplumsallaşırlar. Lorde'un (1984:115) ileri sürdüğü gibi, bu "farklılıkların kurumsal reddedilişi, dışarıdakilere ihtiyaç fazlası insanlar olarak gereksinim duyan bir kâr ekonomisi içinde mutlak bir gerekliliktir." Bu ideolojiler, kısmen, "*mitsel norm*" yaratarak işler, insanlar, ötekileri ve kendilerini bu normlar karşısında değerlendirirler; Birleşik Devletler toplumunda bu norm, "beyaz, ince, erkek, genç, heteroseksüel, Hıristiyan ve parasal olarak güvende" olmaktır (Lorde, 1984:116). Bu norm, egemenlerin toplumsal üretimi (ücretli ve ücretsiz) denetlemelerine olanak vermenin yanısıra bireysel öznelliğin parçası —insanların kendi değerlerini azaltmalarını, farklı gruplardan geri çevrilmelerini ve kendi grupları içinde grup üyelerini dışlamak, cezalandırmak ve marjinalleştirmek için kıstas oluşturmalarını sağlamaya yönelik faaliyet gösterebilen farklılığın içselleştirilmiş bir reddedilişi— haline gelir. Anzaldúa, bu son pratiği, altta yer alan bir grup içinde bir tür kıstas yoluyla bir grup üyesinin kabul edilemez, "öteki" olduğunu temellendirmek için

yapılan bir tanımlama davranışı, "Ötekileştirme" olarak betimler; bu tanımlayıcı etkinliğin, koalisyon ve direniş potansiyelini aşındırdığını belirtir.

Baskı ve ayrıcalık vektörlerinin kesişmesi, insanların baskı deneyimlerinin hem biçimleri içinde hem de yoğunluğu içinde çeşitlenmeler yaratır. Kesitlerarasılık bakış açısından ortaya konulan yazının ve araştırmanın çoğu, insanların yaşamları, bu vektörlerin arakesitleri tarafından şekillendirildikleri kadarıyla insanların yaşamlarının somut gerçekliğini sergiler. Toplumsal cinsiyet ve ırk (1994; Dill, 1994; S. Hill and Sprague, 1999; Tester, 2008); toplumsal cinsiyet ve sınıf (P. Cohen, 1998; Foner, 1994; Gregson ve Lowe, 1994; Wrigley, 1995) ve ırk, toplumsal cinsiyet ve sınıf (Andersen ve Collins, 1992; Edin ve Lein, 1997; Edin ve Kefalas, 2005; Lareau, 2003) feministlerin en çok araştırdıkları arakesitlerdir. Öteki çözümlemeler, toplumsal cinsiyet ve yaş (Gibson, 1996; Lopata, 1996), toplumsal cinsiyet ve küresel konum (Desai, 2007; Purkayastha, 2012; Reddock, 2000) ve toplumsal cinsiyet ve cinsel tercihi (Mullins, 2005; Nagel, 2003; Schilt, 2008) kapsar. Bu bakış açısından en yeni yazılar içinde kesitlerarasılık kuramı, altta yer alan erkeklerin koşullarına da uygulanmıştır (P. Collins, 2004; Edin ve Kefalas, 2005; Shows ve Gerstel, 2009, Lamont, 2000).

İnsanlar, maddi koşullarına tepki verirken hayatta kalmak ve iktidarın haksız uygulamalarına direnmek için yorumlar ve stratejiler oluştururlar. Kesitlerarasılık kuramının projesinin bir parçası, eşitsizliğin tarihsel arakesitleri tarafından oluşturulan spesifik yaşam deneyimleri içinde işe yarayan grup bilgilerini dile getirmek ve bu bilgilerin çeşitli feminist anlatımlarını —örneğin siyah feminist düşünce veya *chicana* [Meksiaka kökenli Amerikalı kadınlar] feminizmi– geliştirmektir (Chilisia ve Ntseane, 2010; P. Collins, 1990; Cordova ve diğerleri, 1990; Alma Garcia, 1989; James ve Busia, 1993).

Kesitlerarasılık kuramı, Kuzey Atlantik toplumlarında beyaz ayrıcalıklı-sınıf feministlerin deneyimlerini ve ilgilerini yansıtan çalışmaları barındıran İkinci Dalga (ve Birinci Dalga) feminizm içinde yapılan çalışmaların eleştirisini geliştirir. Bu eleştiri çalışmalarının bazıları, postmodernizm içinde yapılan çalışmalara koşutluk gösterir –ancak bu koşutluk abartılmamalıdır. Kesitlerarasılık kuramı, en azından Birleşik Devletler'de, örneğin, Sojourner Truth'un 1852'deki Akron Kadın Hakları Kongresi'ndeki "Ben Bir Kadın Değil Miyim" konuşmasına kadar geri giden feminizm içindeki en eski geleneklerden biridir (Zerai, 2000). Bu eleştiri, "kadın", "toplumsal cinsiyet", "ırk" ve "kızkardeşlik" kategorilerine ne anlam verdiğimizle ilgili sorular ortaya koydu (Chopra, 2004; hooks, 1984; Kaminsky, 1994; Mohanty, 1991). Son zamanlarda Collins hakkında siyah erkeklerin çoğu zaman "Siyah feminist düşünce" olarak betimlenen fikirleri paylaştıklarını ileri süren bir yorum yapılmıştır (Harnois, 2012). Bu eleştiri, "annelik yapma" ve "aile" gibi evrensel görünen deneyimler içindeki çeşitlilik üzerinde odaklanmış ve Chodorow ve Benjamin'in sosyolojik-psikanalitik araştırmalarına benzer kuramsal çalışmaları yeniden yorumlamıştır (Dickerson, 1995; E. Glenn, Chang ve Forcey, 1993; Mahoney ve Yngvesson, 1992; Segura ve Pierce, 1993). Bu eleştiri, beyazlığı bir inşa olarak kavrayan, beyazlığın ayrıcalıkla sonuçlanan biçimlerini ele alan, ırkçılığı azaltmak için aktif olarak ne yapabileceklerini ve daha kapsayıcı bir feminist çözümlemeye nasıl katkıda bulunabileceklerini anlamaya çalışan beyaz feministlerin "beyazlık"la ilgili anlayışlarının yeniden konum-

landırılmasına yol açtı (Alcoff, 1998; Chodorow, 1994; Frankenberg, 1993; Rowe, 2000; Ward, 1994; Yancy, 2000).

Bir kavram olarak kesitlerarasılık feminist sosyolojide yaygın olarak benimsenmiştir ve onun temel öncülünü onaylamayan bir araştırma hayal etmek giderek zorlaşmaktadır. Kesitlerarasılığın geçerliliğinin yaygın olarak kabul edilmesiyle birlikte iki temel ilgi gelişmiştir. Birincisi, kadınların özgün bir bakış açısını paylaştıkları şeklindeki değerlendirici ve siyasal görüş savunulurken aynı zamanda çözümleyici ilkeye ve kadınlar arasındaki çeşitliliğin ampirik gerçekliğine nasıl olanak tanınacağıdır. *Görüş açısını* açıklayan Patricia Hill Collins (1998:224-225), bunun, "heterojen bir ortaklık"ın nitelendirdiği grubun paylaştığı dünya hakkındaki görüş olduğunu ifade eder, Collins, "paylaşılan"ın, Marx'ın ortaya koyduğu gibi "doğrudan karşılaşılan, verili ve geçmişten aktarılan koşullar"a işaret ettiğini ileri sürer. Böylece Collins, bir grubun görüş açısının, bir tür özselcilik üzerinden değil kadınların ortak deneyimlere ve çıkarlara sahip olduğu şeklindeki kavrayış üzerinden oluşturulduğu sonucuna varır. Baskı ve ayrıcalığın vektörleri —ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet, yaş, küresel konum, cinsel tercih— tüm insanların yaşamlarında kesiştiği halde bu kuramcılar, bu vektörlerin kesişme biçiminin, ortak görüş açısının onaylanma derecesini belirgin bir şekilde etkilediğini savunurlar.

Çözüme kavuşturulması daha zor olduğu kanıtlanan ikinci sorun, önce toplumsal cinsiyetin etkilerinden söz eden, daha sonra ırkı, daha sonra sınıfı ekleyen bir eklemeci süreci izlemekten ziyade insanların deneyimlerinde ve eylemlerinde baskı ve/veya ayrıcalığın çokça vektörünün etkileşiminin ampirik olarak gözleneceği ve tartışılacağı şekilde kesitlerarasılık kavramının nasıl işler hale getirileceğidir. Eklemeci süreç, yaşanan deneyim yani, bireylerin ampirik gerçeklikleri açısından temelde yanlış görülerek reddedilir. Ancak öyleyse bu etmenler insanların yaşantılarında birlikte nasıl varolurlar? Denge içinde mi? Hiyerarşi içinde mi? Değişen yükseliş şeması içinde mi? Kesitlerarasılık kuramcıları şu önemli uyarıyı yaparlar; arakesit deneyimini ve bireylerdeki görüş açısını belirlemek hem kavramsal olarak hem de yöntembilimsel olarak kolay olduğu halde bu indirgemecilik, araştırmacıların gözünü, bireysel deneyimi üretmiş olan ve politik değişim gereksinimini bulanıklaştıran eşitsiz iktidarın tarihsel yapılarına kapatırsa kuramsal ve politik açıdan tehlikelidir.

Bu sorunu ele alan çok sayıda sosyolojik girişim (Ken, 2008; Weber, 2009; Weldon, 2006) arasında Choo ve Ferre (2010) kesitlerarasılık araştırması içinde bugün hem ne yapıldığına hem de yapılması gerektiğine yönelik bir program hakkında genel bir değerlendirme ortaya koyarlar. Choo ve Ferree, kesitlerarasılığın üç biçimde kavramsallaştırılabileceğini ileri sürerler. Birincisi, kesitlerarasılık, marjinalleşmiş sesleri gündeme almayı ve onlara ayrıcalık vermeyi, hook'un ifadesiyle onları "kenardan merkeze" taşımayı, kendi projesinin kapsamına alabilir. İkincisi, kesitlerarasılık, kesitlerarasılık sürecini yani bireyin yaşantısında bir araya gelen farklı vektörlerin eylem üzerindeki etkilerinin çeşitlilik gösterme ve muhtemelen vektörelerin kendi gerçek doğalarını değiştirme biçimini kavramaya çalışabilir; bu yaklaşım, karşılaştırmaları, egemenlik matrisi açısından farklı yerlerde ancak benzer durumlarda bulunan eyleyenler bulmayı gerektirir. Üçüncü yaklaşım, kesişen yapıların ve kurumların, Choo ve Ferree'nin "sistematik kesitlerarasılık" adını verdikleri şeyi yaratma ve üretme biçimlerini incelemektir; bu yaklaşım araştırmacıyı, "temel etki" hakkındaki bir görüşten

—sınıf gibi— vazgeçmeye ve bir toplumun etkileşim içindeki çeşitli hiyerarşik iktidar düzenlemelerinin, insanların yaşamlarını çeşitli şekillerde çerçeveleyen kesitlerarasılıkları üretmelerini görmeye zorlar. Choo ve Ferree burada "etkileşim etkilerini, tabakalaşma sürecinin doğasında bulunduğu biçimiyle tekrar kavramlaştırmak için biyoloji bilimlerindeki çevre-sistem etkileşimleriyle ilgili karmaşıklık kuramları ve modern hesaplama dinamiklerinin geribesleme döngüsü"nü, kesitlerarasılık araştırması için bir model olarak kabul eden Walby'ye (2009) referans verirler.

Kesitlerarasılık kuramı, değişim için gündem geliştirirken baskıya uğrayan insanların bilgisine ve onların uzun zamandır sahip oldukları değerlendirici inanç ve adalet ilkelerine başvurur (P. Collins, 1990, 1998; hooks, 1990; Reagon, 1982/1995; Lorde, 1984). Bu kuram, baskı altındaki topluluğun bağlamı içinde değişim için karşı çıkmaya ve değişimi örgütlemeye tanık olma gereğini savunur, çünkü bir kişi sadece topluluk içinde adaletin —yasal rasyonelliğin dar çerçevesi içinde değil bir kişinin başkalarına ve kendisine adilliğinin ve alakasının ilkeleriyle ilgili toplumsal kurumlar ve toplumsal ilişkiler içindeki işleyiş olarak anlaşılan bir adalet— er ya da geç zaferine inancını koruyabilir.

Feminizm ve Postmodernizm

Postmodernist kuram, feminist kuramı genelde iki önemli biçimde etkilemiştir. Birincisi, "kadınlar" kategorisinin gerçekte ne demek olduğuyla ilgili felsefi bir argüman geliştirerek feminist kuramın merkezinde yer alan "Kadınlardan ne haber?" sorusunu kökten sorguladı. İkincisi, postmodernizm, feminist kurama, herhangi bir kuram tarafından geliştirilen doğruluk iddialarını sorgulayan bir strateji olan "bir muhalefet epistemolojisi" sağladı. Postmodernizim, modernlik tarafından oluşturulduğunu ileri sürdüğü garanti olarak görülen varsayımların sorgulanmasında kullanılmak üzere zengin ve kışkırtıcı bir dil oluşturması yoluyla bunu, en etkili bir şekilde yaptı. Judith Butler, feminist postmodern kuramın en önemli düşünürüdür; o ve diğer feminist postmodernistler, diğer postyapısalcı ve postmodernist düşünürler arasında Michel Foucault ve Jacques Derrida'nın eserlerinden yararlanırlar (bkz. Bölüm 16).

Postmodernist kuram, insanların artık, modernliğin değil "postmodernlik"in koşulları altında yaşadıkları şeklindeki gözlemle başlar. Bu postmodern dünya, dört değişimin etkileşimi yoluyla üretilir: (1) küresel kapitalizm içinde saldırganca bir genişleme aşaması; (2) merkezileşmiş devlet iktidarının zayıflaması (eski imparatorluk sistemlerinin çöküşü, komünist bloğun parçalanışı ve ulus-devlet içinde etnik politikaların yükselişi ile); (3) üretimi denetleyen ve tüketiciliği destekleyen bir teknolojinin giderek güçlenerek ve etkili hale gelerek yaşamı şekillendirmesi; (4) sınıfa değil başka kimlik biçimlerine dayanan özgürleşimci toplumsal hareketlerin gelişimi –ulusalcılık, ırk, toplumsal cinsiyet, cinsel eğilim ve çevrecilik. Feminist felsefeci Susan Bordo'nun açıkladığı gibi, bu değişimlere, dünya genelinde siyasal pratiklere katılan ve bir dizi yeni sorular soran insanlar neden olmuştur: *Kimin* doğruluğu? *Kimin* doğası? *Kimin* akıl biçimi? *Kimin* tarihi? *Kimin* geleneği? (Bordo, 1990:136–137).

Bu sorular, postmodernistlerin, modernist epistemolojinin temel ilkelerini —saf aklı kullanarak insanların, gerçekliğin bir temsil edilişi, "doğanın bir aynası" olan dünyayla ilgili tam ve nesnel bir bilgiye ulaşabilecekleri— reddetmelerine yol açtı.

Postmodernistler, bu modernist ilkenin, bir dizi epistemolojik hataya neden olduğunu savunurlar —gözleyeni, gözlenen dünyanın dışında konumlandıran *tanrının-gözü* şeklindeki görüş; dünyayı bütünsel olarak açıklayan *büyük anlatı*; belirli çözümleme kurallarını her zaman uygun olarak belirleyen *temelcilik*; dünyayı her yerde yöneten keşfedilebilir ilkelerin olduğunu iddia eden *evrenselcilik*; insanları çekirdeğin ve değişmez niteliklerin oluşturduğunu iddia eden *özselcilik*; dünya hakkındaki ifadenin dünyayı yansıtabileceğini kabul eden *temsil*. Postmodernizm, hem insan zihninin evrensel, özsel bir niteliği olarak "akıl"ın hem de bilincin tutarlı, birleşik bir biçimlenimi olarak "akıl yürüten özne"nin varlığını sorgular. Postmodernistler, bilgi-oluşturma sürecini, farklı şekillerde konumlanan söylem gruplarının yarattığı deneyimin çok sayıda temsilinden biri olarak tasvir ederler; bu söylem grupları içinde herhangi bir hegemonik bilgi-iddiası tesis etmek, etkili bir iktidar uygulamasından kaynaklanır. Belirleyici açıklamalarla ilgili modernist iddiayı *sorgulamak* için güçlü bir dizi pratik ve söz dağarcığı geliştirmişlerdir. Postmodernistler, ayrıcalıklı olmayan grupların anlayışlarını söylemin ve bilginin merkezine kaydıran *merkezsizleşme*; dünyanın eksiksiz temsilleri olarak ortaya konulan kavramların, nasıl tarihsel olarak oluşturulduklarını ve çelişkiler barındırdıklarını gösteren *yapısöküm* gibi alternatif epistemolojik pratikleri; herhangi bir bilgi inşasını sadece ne söylediği açısından değil, aynı zamanda özellikle modernist "ya/ya da" *ikili mantığını* uygulama aracılığıyla neyi bellekten sildiği veya marjinalleştirdiği açısından da inceleyen *farklılık* üzerinde bir odaklanmayı önerirler.

Postmodernist kuramın, genel feminist kurama başlıca özlü katkısı, feminist kuramın öncelikli kategorisini sorgulaması olmuştur: kadın (veya kadınlar). Bu sorgulamanın klasik ifadesi Judith Butler'ın 1990'daki *Cinsiyet Belası* olmuştur. Butler, *kadını* ve *toplumsal cinsiyeti* sorgulamasının yanında *cinsiyet*, *toplumsal cinsiyet* ve *cinsellik* arasında uyumlu bir ilişki olarak bulunduğu yaygın bir şekilde farzedilen her şeyi de sorguladı– argümanını doğrudan, kadınların hareketinin siyasal bağlamı içine yerleştirdi ve şu uyarıyı yaptı; "Kadınlarla ilgili kusursuz bir kategori olarak anlaşılan sabit bir feminizm konusu üzerinde olgunlaşmamış ısrar, kaçınılmaz olarak o kategorinin birçok biçimde kabul edilmeyişine yol açar. Bu dışlama alanları, inşa özgürleşimsel amaçlarla geliştirilse bile o inşanın zorlayıcı ve düzenleyici sonuçlarını ortaya çıkarır. Aslında, feminizm içindeki parçalanma ve feminizmin temsil ettiğini iddia ettiği 'kadınlar'ın paradoksal olarak, feminizme karşı çıkışı, kimlik siyasetinin zorunlu sınırlarını belirtir" (Butler, 1990:4). Bu uyarı, bir dizi Üçüncü Dalga feminist ilginin, görünürde kusursuz olmasa da mümkün bir kategori olarak kadın kavramına sıkı sıkıya bağlı olan İkinci Dalga görüşe odaklanmasına yardımcı oldu.

Butler'a göre, kadın kategorisi, kendisinin "edimsellik" olarak adlandırdığı, toplumsal cinsiyeti üreten süreçte ortaya çıkar. Butler'in devam eden bir çalışma olan *edimsellik* tanımının kökleri, konuşma-edimi kuramında bulunur, bu kuram açısından bir edimsellik "adlandırıdığını var eden veya yürürlüğe koyan ve böylece söylemin oluşturucu veya üretici iktidarına işaret eden söylemsel pratik"tir (Butler, 1995:134). (Bir edimselliğin, konuşma-edimi felsefecisi J. L. Austin'den alınan klasik örneği, bir yargıç veya papazın "Şimdi siz erkekler ve karılarına söylüyorum" dediğinde meydana gelir.) Butler, toplumsal cinsiyetin, insanlar birbirileriyle etkileşim içinde onu uyguladıkça ortaya çıktığını düşünür —insanlar, toplumsal cinsiyeti uygulama yoluyla onu

yaratırlar. Butler, daha sonra bunun nasıl meydana geldiğini, *Sorun Olan Bedenler*'de (*Bodies That Matter*) (1993) bu tekrarlanan edimlerin; toplumsal cinsiyet, kadın ve erkekle ilgili bir anlayışa nasıl yol açtığını açıklamak için Jacques Derrida'nın *yinelenebilirlik* ilkesini kullanarak ayrıntılandırır. Yinelenebilirlik, göstergelerin veya simgelerin farklı durumlarda tekrarlanabilme kapasitesidir –örneğin, "Seni seviyorum", "Harika görünüyorsun", "Çıkmak mı istiyorsun?" Bu tekrar, hem edimin tutarlılığını sağlar hem de anlamda ve sonuçta bir derece çeşitlenme olasılığına imkan verir. Ancak, insanlar, edimlerini seçmekte özgür değillerdir. Foucault'dan yararlanan Butler, edimselliği, söylem veya "düzenleyici söylem" bağlamına yerleştirir. Foucault'ya göre bir söylem, hakkında konuştukları dünyalar ve konuları sistematik olarak ilişkilendiren ve inşa eden fikirler, eylemler, inançlar ve tutumların bileşimidir. Böylece toplumsal cinsiyet edimi, tarih ve kültür içinde çeşitlilik gösteren ancak bir kimsenin bir erkek veya bir kadın olarak eylemde bulunmak için yapabileceği şeyi denetleyen düzenleyici söylemlere tabidir. Edimsellik nedeniyle yinelenebilirlik ve düzenleyici söyleme tabi olan toplumsal cinsiyet, herkesin paylaştığı merkezi bir kimlik olarak tecrübe edilir. Bir kişiye, birbirinin karşıtı iki cinsiyet açısından cinsiyet atfetmek, bu atfın yapılmasında neyin dikkate alınabileceğini belirginleştiren ve yinelenebilirlik yoluyla yeniden üretilen düzenleyici bir söyleme tabi olan bir edimdir. Ancak Butler alternatif bir anlayışın şöyle olduğunu söyler; "Belirleyici neden işlevi gören orijinal bir kimliklenme yerine toplumsal cinsiyet kimliği, kabul edilen anlamların kişisel/kültürel bir tarihi olarak anlaşılabilir; bu anlamlar, yatay olarak, diğer öykünmelere başvuran bir dizi öykünmeci pratiğe tabidir; bu pratikler ise birlikte, ilksel ve içsel bir toplumsal cinsiyetçi benlik yanılsamasını inşa eder veya o inşa mekanizmasını taklit eder" (Butler, 1990:138). Butler'in düşüncesi açısından insanlar, yaşantıya, erkek ve kadın olarak içsel bir kimlikle başlamazlar; tarih içindeki kişisel biyografilerine ve konumlarına ve kendilerini oluşturan düzenleyici söylemlere bağlı olarak erkek ve kadının belirli anlayışlarını edinirler. Bu anlamlar, eylemde bulunma biçimleri telkin eder ve kişi etrafına baktıkça başka insanların benzer biçimlerde eylemde bulunduklarını görebilir. Böylece, insanlar, erillik ve dişillikle ilgili kültürel olarak verili fikirlerle uyum içinde eylemeye çabalayan başka insanlara öykündükçe toplumsal cinsiyet yaratılır. Bu fikirler, insanların toplumsal cinsiyetçi merkezi bir benlik fikrini gerçek olarak kabul ettiklerini belirttikleri şeyi etkili bir şekilde hayata geçirirler. Ancak Butler (1990:25), Nietzsche'yle karşı karşıya şunu ileri sürer "Toplumsal cinsiyetin arkasında hiçbir toplumsal cinsiyet kimliği yoktur; kimlik, kimliğin sonuçları oldukları söylenen "dışavurumlar"ın kendileri tarafından edimsel bir şekilde oluşturulur." Heteroseksüelliği doğal kabul ederek ona ayrıcalık tanıyan sosyokültürel bir tarihin yönettiği bir toplumda bir kimsenin, heteroseksüelliğe süregiden öykünmeye katılmak amacıyla kendisini öteki toplumsal cinsiyetten farklı olarak kabul ettirme gereksiniminin bu dışavurumlar için kilit önemi vardır.

Butler'ın eserleri, postmodernist feminizme başlıca katkıyı sağlar ancak öteki araştırmacılar, kadınların özgürleşimi projesine Michel Foucault'nun fikirlerini özellikle iktidar, iktidar/bilgi ve beden hakkındaki anlayışlarını uyarlamışlardır. Bartsky (1992) ve Bordo'nun (1993 araştırmaları, Foucault'nun modern toplumlarda iktidarın uygulanışının ilkesel bir mahali olarak bedenle ilgili anlayışlarına ve onun zaman içinde belirli bir anda söylemler tarafından tarihsel olarak inşa edilen özselci olmayan,

tümüyle maddi olan bedeni sunma yeteneğine bağlı olan feminist uyarlamaları örnekleyici niteliktedir. Bartsky, kadınların "gönüllü" egzersizleri ve diyet rejimlerini ve Bordo, kadınların yeme bozukluklarını inceler; her ikisi de dişilliğin üretilmesinde yapılabilecek şeyin bu olduğunu söyleyen düzenleyici söylemler veya iktidar/bilgi rejimleri içinde yaratılan bedenlerin örnekleri olarak görülür.

Ancak, postmodernizmle feminist ilişki aynı zamanda çok sıkıntılıdır. Birçok feminist, postmodernizmin kendine özgü bir ilhamının bulunduğunu ve bu nedenle feminist kapsama projesine karşıt olduğunu düşünürler (Benhabib, 1998). Bu sıkıntının belirtileri, postmodernizmin sır dolu söz dağarcığı, postmodernizmin siyasal mücadele içinde değil akademi içinde bulunması ve postmodernizmin akademik söylem içindeki hegemonik durumu, düşünümsel olmayan kavrayışı kapsar. Ayrıca, birçok feminist, postmodernizmin gerçekten özgürleştirici mi yoksa hiçbir konuşma konumunun otorite olamadığı bir durumda ayrıcalıklı bir akademik sınıfın, marjinalleşmiş kişilerin meydan okumalarına teknik açıdan karmaşık bir argüman ile tepki göstermesini sağlayan bir bilgi politikasının parçası mı olduğu konusunda endişe duyarak postmodernist meydan okumanın "masumluğu"nu sorgular. Hartsock (1990:169), bu kaygıyla ilgili klasik açıklamayı yapmıştır: "Bir şekilde son derece kuşkulu bir durum, tam da çok sayıda grubun... marjinalleştirilmiş Ötekileri yeniden tanımlamaya giriştiği zaman vardır, öyle ki 'özne'nin doğası hakkında, dünyayı tanımlayabilen genel bir kuramın olanakları hakkında, tarihsel 'ilerleme' hakkında kuşkular ortaya çıkar". Sıkıntının başka bir kaynağı şudur, yapısökümü ve farklılığın sonsuz geri çekilişi üzerindeki postmodernist vurgu, insanları, kolektif, özgürlükçü politikalardan uzaklaştırıp radikal bireyciliğe yöneltir; radikal bireyciliğin varabileceği sonuç şudur; "her... birimiz, farklı ve özel olduğumuz için bunu, her sorunun veya krizin tümüyle bizim veya tersine sizin sorununuz —benim değil— olduğu izler" (Jordan, 1992; P. Collins, 1998:150). Hepsinden önemlisi, postmodernist dönüş, feminist araştırmacıları eşitsizlik, haksızlık ve baskının maddiliğinden uzaklaştırıp dünyayı "söylem", "temsil" ve "metin" olarak gören yeni-idealist duruma yöneltir. Postmodernizm, maddi eşitsizlikle bağlantıyı kesmekle feminizmi ilerlemeci değişime —herhangi bir eleştirel toplum kuramının temelindeki proje– bağlılığından uzaklaştırır.

Feminist Sosyolojik Kuramlaştırma

Bu kısım, feminist bir *sosyoloji* kuramına yönelik temel ilkelerin bazılarıyla ilgili bir açıklama geliştirmek için yukarıda betimlenen feminist kuramın çeşitleri içindeki örtük veya açık fikirlerin bir sentezini sergiler. Feminist sosyoloji kuramının dört ayırt edici özelliğini tanımlamaktayız: onun bilgi sosyolojisi, onun toplum modeli, onun toplumsal etkileşimi şekillendirmesi ve onun toplumsal deneyimin öznel düzeyi üzerindeki odaklanması. Sentezimiz, sosyoloji dâhil çeşitli disiplinlerden yazan kuramcıların klasik açıklamalarından yararlanmaktadır. Başlıca etkiler şunlardır; Andersen, 2005; J. Benjamin, 1988; Bordo, 1993; Butler, 1990, 1993; Chodorow, 1978; P. Collins, 1990, 1998, 2004; Fenstermaker ve West, 2002; Gilligan, 1982; Heilbrun, 1988; Hennessey ve Ingraham, 1997; Ingraham, 1999; Lorde, 1984; MacKinnon, 1989; Rich, 1976, 1981; Dorothy Smith, 1989, 1990a, 1990b, 1999a, 1999b, 2004a, 2009; West ve Fenstermaker, 1993.

Feminist Bilgi Sosyolojisi

Feminist bilgi sosyolojisine göre, insanların "dünyanın bilgisi" olarak nitelendirdikleri her şeyin dört özelliği vardır: (1) her zaman toplumsal yapı içinde birbirinden farklı şekillerde konumlanan gruplar içinde bulunan cisimleşmiş eyleyenlerin görüş açısından oluşturulur; (2) bu nedenle her zaman kısmidir ve asla bütüne ve nesnel olana ilgi göstermez; (3) gruplar içinde ve bir dereceye kadar gruplar içindeki eyleyenler arasında üretilir ve onlar arasında çeşitlilik gösterir; (4) her zaman iktidar ilişkilerinden etkilenir —ister egemen ister altta yer alan grupların görüş açılarından formüle edilmiş olsun. Bu bilgi anlayışı, "feminist görüş açılı epistemoloji" olarak adlandırılır (Harding, 1986). Feministler, dünyayı, kadınların görüş açısından betimlemeye, çözümlemeye ve değiştirmeye çalıştıkları için ve toplumsal ilişkilerde kadınların altta bulunan konumlarından hareket eden feminist sosyoloji kuramcıları, bilgi üretimini toplumda tüm üretimi yöneten iktidar sisteminin bir parçası olarak gördükleri için feminist sosyoloji kuramı, bilgi sosyolojisiyle başlar. Feminist sosyoloji kuramı, özel olarak kadınların daha genel olarak baskı altındaki insanların görüş açısını, üzerinde toplumsal bilginin inşa edileceği görüş açısı olarak belirleyen sosyolojik söylem içindeki —ve toplum kuramı içindeki— iktidar dengesini değiştirmeye çalışır.

Feminist sosyoloji kuramları, kadınların görüş açısından sosyoloji yapmaya çalışırken kadınların görüş açısını neyin oluşturduğunu hesaba katmak zorundadırlar. Bir görüş açısı, toplumsal ilişkilerin paylaşılan bilgisini geliştirmek için yeterli tarih ve koşul ortaklığı olan toplumsal bütünlüğün ürünüdür. Marx'ın bıraktığı yerden başlayan feministler, toplumsal üretim ve yeniden üretim süreçleriyle ilişkileri, kendilerinin görüş açısı grupları olmalarını sağlayan üç hayati bütünlük —sahip olanlar, işçiler *ve kadınlar*— saptamışlardır. Tarihsel olarak ataerkil dönemde, sınıfları ve ırkları ne olursa olsun kadınlara, toplumsal yeniden üretim (çocuk doğurma, çocuk yetiştirme, ev işleri, yiyecek hazırlama, hasta ve muhtaçların bakımı, duygusal ve cinsel hizmet) görevleri verilmiştir. Yine de ataerkil üretim içinde bir "sınıf" olarak kadınların dayanışması, ekonomik sınıf ve ırk sınıfını içeren diğer sınıf biçimlenimleri tarafından parçalanır. Alta itilme koşullarında toplumsal yeniden üretimle kadınların müşterek ve tarihsel ilişkileri, "kadınların görüş açısı"na ilişkin feminist iddianın temeli olduğu halde toplumsal iktidarın günlük işleyişi içinde toplumsal cinsiyet eşitsizliği ile ırk eşitsizliği, sınıf eşitsizliği, jeotoplumsal eşitsizlik ve cinselliğe ve yaşa dayalı eşitsizliklerin kesişmesi, koalisyon ve muhalefetin değişen düzenlemeleri aracılığıyla ilişki kuran, eşitsiz bir şekilde güçlendirilmiş görüş açısı gruplarının karmaşık sistemini üretir. Artık bu kesitlerarasılıklar kadınların görüş açısının betimlenişi ve çözümlenişinin ayrılmaz bir parçasıdır.

Farklı görüş açısı gruplarının ürünü olarak bilgiyle ilgili bu anlayış, feminist sosyoloji kuramını, hem sosyologların kabul edilebilir bulduğu hem de feminizmin kurtuluşçu projesi için yararlı olan feminist sosyolojik açıklamayı nasıl üreteceği sorunuyla ilgilenmeye yöneltir. En az dört strateji kullanılır. Birincisi, "ağla çevrilmiş açıklamalar"ın geçerliliğini, yani çeşitli eyleyenlerin veya görüş açısı gruplarının tümünün bir deneyimle ilgili bilgilerini rapor etme yoluyla bir araya gelen açıklamaların geçerliliğini ileri sürmekte ve eyleyenlerin ve grupların bu biçimleri içinde oluşturdukları iktidar dinamiklerini içeren koşulları betimlemektedir (Haraway, 1988).

İkinci strateji, daha az güçlü eyleyenler veya gruplarla ilgili açıklamalara veya görüş açılarına ayrıcalık tanımaktır, çünkü eşitsiz iktidar ilişkileri içinde başlıca etmen, egemenlerin görüşlerine hem daha çok güven duyulduğu hem de bu görüşlerin daha fazla dolaşıma sokulduğudur. Güçsüzlerin görüş açılarına ayrıcalık tanımak, feminist kurtuluşçu projenin bir parçasıdır ancak toplumsal süreçlerin anlaşılmasını sağlayan bakış açısını değiştirme yoluyla ana akım sosyoloji kuramlarına yönelik önemli bir düzeltici de üretir. Üçüncü strateji şudur; feminist kuramcının, bir bireyin veya grubun görüş açısının bilgisinden sosyolojik bir açıklamanın genellemelerine hareket etmesine aracılık eden aşamaların bir açıklamasını yapabilmesi ve bu aşamalar hakkında düşünümsel olması gerekir, çünkü bu çeviri, bir iktidar edimidir (P. Collins, 1990, 1998; Dorothy Smith, 1990a). Dördüncü strateji, toplum kuramcısının, içinden konuştuğu tikel konumu betimlemesi ve böylece kendi yanlılığını (kelimenin tüm anlamlarıyla) ve bunun inşa edilen kuram üzerindeki etkisini betimlemesidir.

Bu dört stratejiyle ilgili bilgi sahibi olurken burada sergilenen kuramsal sentezi oluşturmamızın aracı olan görüş açısını bildirmeliyiz. Çağdaş Birleşik Devletler'de yaşayan akademik toplum bilimcilerin görece ayrıcalıklı sınıf konumu içinden yazmanın yanında ırkçılık, yaşçılık ve heteroseksizm ile bizi karşı karşıya bırakan baskı ve ayrıcalığın vektörlerinin belirli kesişimi içinde bulunan kadınlar olarak yazmaktayız. Ayrıca, yoksulluğun ve sömürgeyle ilgili statünün şekillendirdiği, tarihsel bir şekilde oluşturulan görüş açısı gruplarının içindeki üyeliğin aile mirasıyla yazmaktayız. Güncel statü ve aile tarihinin birbirine karışması, hem bizim ilgilerimizi hem de bizim değerlerimizi biçimlendirmektedir. Burada sunduğumuz sentez, baskı kuramlarının adil toplum kavramını, tüm insanları, temel bir hak olarak (gereksinim duyulan imrenilen bir ödün veya bir ödül değil) toplumsal malların –yiyecek, giyecek, barınma, sağlık hizmeti ve eğitimin maddi temellerinden şiddet korkusunun yokluğuna, bir kimsenin grubunun ve bireysel kimliğin tikellikleri açısından benliğe pozitif bir değer biçilmesine kadar– adil paylaşımını talep etmeleri için güçlendiren bir toplum olarak yansıtır.

Makro-Toplumsal Düzen

Bu ve sonraki başlık altında sunumumuzu *makro-toplumsal*, *mikro-toplumsal* ve *öznellik* kategorileri —feminist sosyoloji kuramının çoğu bu kategorilerin temel bir eleştirisini ortaya koyduğu halde— etrafında düzenleyerek yerleşik sosyoloji geleneklerine ve söz dağarcığına bağlı kalacağız.

Feminist sosyolojinin makro-toplumsal düzenle ilgili görüşü, Marxçı ekonomik üretim kavramını daha genel bir toplumsal üretim kavramını yani tüm insani toplumsal yaşamın üretimini içine alacak şekilde genişleterek başlar. Feministlere göre toplumsal üretim, metaların pazar için üretilmesinin yanında evin temel metalarını ve hizmetlerini üreten ev işinin örgütlenmesi; insan arzusunu şekillendiren ve tatmin eden cinsellik; kabul edilme, onaylanma, sevgi ve öz-güvene yönelik insanın duygusal gereksinimlerini şekillendiren ve tatmin eden yakınlık; bir topluluğun kurallarını ve yasalarını oluşturan devlet ve din; kamusal durum tanımlarının kurumsallaşmasını sağlayan politika, kitle medyası ve akademik söylem gibi düzenlemeleri de içerir.

Böylece çerçevelenen ve genişleyen Marxçı gruplar arası ilişkiler modeli, feminist kuramın toplumsal örgütlenme modeli içinde görünürlüğünü sürdürmektedir. Top-

lumsal üretimin bu çeşitli tiplerinin her biri, o etkinlik için hayati olan kaynakları kontrol eden bazı aktörlerin, egemenler veya üretim koşullarını dikte eden ve bu koşullardan kâr elde eden "efendiler" olarak hareket etmelerinin aracı olan bir düzenlemeye dayanır. Her üretici sektör içinde üretim, varlığı, efendiler tarafından düzenlenen bir dünyayı kendi enerjileriyle oluşturan ve sömürülmeleri yoluyla kendi çalışmalarıyla üretilen ödülleri ve tatminleri kendilerine çok görülen, altta yer alanların veya "köleler"in çalışmalarına dayanır. Üretimin merkezinde bulunabilen, efendiler ve köleler arasındaki samimi ilişkiyi ve insani toplumsal yaşam için gerekli olan her şeyi oluşturmada ve devam ettirmede kölenin çalışmasının vazgeçilmezliğini, Marxçı kuram aracılığıyla olduğundan çok daha canlı biçimde feminist kuram aracılığıyla görürüz. Egemenlik, sömürünün samimi ilişkileri içinde zorlama olarak değil "gruba yönelik pozitif düşüncelerin gruba yönelik ayrımcı amaçlarla birleşmesi" olarak, paternalizm olarak ifade edilebilir. Paternalizm, her iki tarafı da maske ile örter ancak egemenlik ve alta itme ilişkisini dönüştürmez (Jackman, 1994:11). Toplumsal üretim; sınıf, toplumsal cinsiyet, ırk, cinsiyet, iktidar ve bilgiyi, birbirleriyle çok yakından bağlantıları olan efendilerin ve işçilerin kesişen hiyerarşileri içinde düzenleyen egemenlik ve sömürünün çok boyutlu yapısı içinde meydana gelir.

Toplumsal üretim açısından tabakalaşma modeli, ayrık kurumların ve birbirleriyle ilişkili oldukları halde ayrı rollerin bir sisteminden oluşan yapısal-işlevsel toplum görüşünün doğrudan bir eleştirisini sunar. Feminist kuram, bu görüşün, genelleştirilebilir olmadığını ancak toplumun egemenlerinin —beyaz, eril, üst-sınıftan ve yetişkin— deneyimlerini ve bakış açısını tasvir ettiğini iddia eder. Feminist araştırma, kadınların ve diğer egemen olmayanların, toplumsal yaşamı, bölümlere ayrılmış roller arasında bir hareket olarak tecrübe etmediklerini gösterir. Aslında onlar, rollerin dengelenmesine, rolle ilişkili çıkarlar ve yönelimlerin birbiriyle birleştirilmesine ve bu birleştirme yoluyla toplumsal kurumların birbiriyle irtibatını kurmaya katılırlar. Aslında, egemen grubun, üretim durumları üzerindeki denetiminin bir göstergesi, bu grubun üyelerinin, rollerin amaca uygun bölünmesini başarabilmeleri olabilir. Ancak feminist sosyoloji, bu koşulun, kendi yaşamlarını ve eylemlerini bölümlere ayıramayan eyleyenlerin altta yer alan hizmetlerine bağlı olduğunu vurgular. Aslında, altta yer alan bu eyleyenler benzer bir şekilde bölümlere ayrılsaydı, karmaşık endüstrileşmiş toplumlarda tüm üretim sistemi çökerdi. Yapısal-işlevsel modelin tersine feminist model, kadınların rol-birleştirme deneyimlerinin, çalışmaları, günlük yaşamın ince işlenmiş dokusunu üreten diğer birçok altta yer alan "köle" gruplarının deneyimlerine genellenebilir olduğunu vurgular. Bu tür altta yer alan grupların, toplumsal yaşamın örgütlenmesi hakkındaki anlayışları, yapısal-işlevsel kuram içinde tasvir edilen anlayıştan çok farklı olabilir; bu anlayışların, kilit kurumsal alanları tanımlamaları bile farklılaşabilir. Yine de bu grupların bakış açısı, mevcut örgütleniş haliyle toplum için gerekli olan durumlardan ve efendilerin kurumsallaşmış bir şekilde bölümlere ayrılmış dünyayla ilgili güvenli algılarını mümkün kılan çalışmalardan kaynaklanır.

Dahası, feminizm, toplumsal egemenliğin yapısı için ideolojik egemenliğin merkeziliğini vurgular. İdeoloji, kamusal bilgi olarak kurumsallaşan ve tüm toplumsal grupların garanti olarak gördükleri bilgi haline gelecek kadar etkili bir şekilde toplumun her tarafına yayılan, gerçeklik ve toplumsal yaşam hakkındaki inançların karmakarışık bir ağıdır. Bu nedenle, feministlerin "toplumsal gerçekliğin kamusal bilgisi"

olarak gördükleri şey, uzlaşıya dayalı olarak yaratılan bir ürün, kapsayıcı bir kültür değil toplumun egemenlerinin çıkarlarının ve deneyimlerinin bir yansıması ve onların toplum içindeki iktidarlarının hayati bir göstergesidir. Bu görüşü, geleneksel Marxçı çözümlemeden farklılaştıran şudur; feministlere göre ideolojik denetim, egemenlik açısından temel bir süreçtir ve söylem ve bilginin hiyerarşik denetimi, toplumsal egemenlik açısından kilit bir öğedir.

Makro-yapısal düzene yönelik feminist ilgilerin merkezinde bir yapı olarak toplumsal cinsiyetin makro-yapısal biçimlenişi bulunur. Baskı, bu yapı üzerinde kurulmuştur. Feminist kuramcılar, kadınların bedenlerinin toplumsal üretim ve yeniden üretim içinde temel bir kaynağı oluşturduğunu ve bu nedenle sömürü ve denetimin bir mahali olduğunu savunurlar. Toplumsal cinsiyet, erkeklerin çıkarlarını ve deneyimlerini yansıtan kurumsallaşmış bilginin ideolojik sistemi tarafından yeniden üretilir. Başka şeyler arasında bu toplumsal cinsiyet ideolojisi, insanı sosyokültürel otoritenin taşıyıcıları olarak tanımlar ve eril role egemenlik hakkını, dişil role toplumsal üretimin tüm boyutları içinde hizmet etme yükümlülüğünü dağıtır. Toplumsal cinsiyet ideolojisi, kadınları, erkeklerin arzusunun nesneleri olarak inşa eder; kadınların toplumsal değerleri uygun bir kalıba sokulmuş bir beden oluşturmalarıyla belirlenir. Ayrıca, toplumsal cinsiyet ideolojisi, kadınların üretici etkinliklerini sistematik olarak şu yollarla ezmekte ve bozmaktadır: (1) üretici etkinliklerin bazılarını, örneğin ev işlerini önemsizleştirerek; (2) diğer etkinlikleri, örneğin annelik yapmayı kavranamayacak derecede idealleştirerek; (3) oysa diğer son derece önemli işleri, örneğin kadınların pazar metalarının üretimine hayati katkılarını görünmez hale getirerek. Bu ideolojik süreçler, toplumsal alta itilmenin tümünün makro-yapısal üretimine genelleştirilebilir.

Kapitalizm ve ataerkillik, çözümleme açısından ayrı egemenlik biçimleri oldukları halde birbirlerini çok sayıda biçimlerde pekiştirirler. Örneğin, üretimin kamusal ve örgütlenmesi ve bu alanların toplumsal cinsiyete dayandırılması her iki egemenlik sisteminden yararlanır. Kapitalizm, kadından, özel alanda sermayeye hiç maliyeti olmadan özel alanda işçiyi yeniden üretmesi dolayısıyla yararlanır; üstelik kadınların özel alana yönelik sorumlulukları, ücretleri genelde aşağıya çekerek, kadınların, ucuz emeğin, marjinal ancak her zaman el konulabilir bir kaynağı olmalarını beraberinde getirir. Ataerkillik aynı zamanda, kadın işçinin bu sömürülmesinden yararlanır çünkü bu sömürü, onun erkeklere bağımlılığını sürdürür. Kadınların kamusal alana girişlerinin zorluğu, orada bulunması muhtemel olan "iyi" işin ilk olarak erkeklere gitmesine neden olur. Kadınların işte cinsel taciz deneyimleri ve kamusal mekânlarda rahatsız edilmeleri, tesadüfi ve önemsiz mikro olaylar değil ataerkilliğin, polisin sermayenin koruyucusu olmasına yardım eden bir iktidar ilişkisini içeren örneklerdir. Bu bölünme, kamusalın ve özelin toplumsal cinsiyete dayandırılmasının yanısıra "ırk-laştırılması" ve "yaş-laştırılması" yoluyla daha da karmaşıklaştırılır.

Mikro-Toplumsal Düzen

Mikro-etkileşimsel düzeyde feminist sosyoloji (bazı mikrososyolojik bakış açıları gibi), bireylerin nesnel projeleri veya öznelerarası anlamları takip ettiklerinde birbirlerini nasıl dikkate aldıkları üzerinde odaklanır. Feminist sosyoloji kuramı, alışılagel-

miş etkileşim modellerinin (toplumsal davranışçı ve toplumsal tanımcı —bkz. Ek), eşitlerin, makro-yapısal, iktidar-sağlayan kategoriler içinde nasıl anlam yarattıklarını ve ortak projeler arayışında ilişkileri müzakere ettiklerini veya yapısal egemenlerin, hem eşitlerle hem de altta yer alanlarla nasıl etkileşim yaşadıklarını tasvir edebileceklerini savunur. Ancak feminist kuram, yapısal olarak eşit olmayanlar etkileşime girdiklerinde onların ilişkilerinin, alışılagelmiş modellerin ileri sürdüklerinden başka birçok niteliği olduğunu ileri sürer: o eylem amaca yönelik olmaktan çok cevap niteliğindedir, iktidar farkları sürekli yürürlüğe konulur, birçok etkinliğin anlamı bulanıktır ve görünmezdir, ortak anlamların en çok yaratılma ihtimalini içeren ortamlara erişim her zaman açık değildir. Bu çözümleme, toplumsal cinsiyet yaratma konusunda toplumsal cinsiyet sosyolojisi literatürüne ve toplumsal cinsiyetin edimsellik olarak postmodernist kavranışına ek bir boyut getirir. Tüm etkileşimsel durumlarda toplumsal cinsiyet yaratmaya ve farklılık yaratmaya ek olarak neredeyse sabit olan bir şey, iktidar yaratmaktır. Etkileşim içindeki insanlar eylemlerini, sadece öteki insanların tepkileriyle ilgili beklentiye girmekle veya ötekilerin öykünmelerine öykünme çabasıyla değil aynı zamanda kimin hangi araçla işlerini en sonunda yapabildiğinin bir hesabı açısından da düzenlerler.

Çoğu ana akım mikrososyoloji, kendi hedeflerini belirleyen ve araçların amaçlarla bağlantısını kurma çabalarını (bireysel olarak veya kolektif olarak) içeren doğrusal bir eylem rotasını izleyerek bu hedeflere ulaşmaya çalışan amaçlı insanlar modelini sunar. Bunun tersine feminist araştırma ilk olarak, kadınların yaşamlarının, rastlantısal bir niteliğinin olduğunu gösterir; kadınlar, evliliğin aşırılıkları, kocanın eylem çizgisi, çocukların yaşam planları üzerinde öngörülemez etkileri, boşanma, dulluk ve çoğu kadının ücret-sektöründeki mesleklerin riskliliği ile birlikte kayan ve değişen gündemler içinde kendilerini kaptırmış olarak bulurlar. İkincisi, kadınlar günlük etkinlikleri içinde kendilerini, doğrusal diziliş içinde amaçlarının çok fazla peşinde değil sürekli olarak başkalarının gereksinimlerine ve taleplerine cevap verirken bulurlar. Bu tema, anneler ile kızları arasındaki duygusal ve ilişkisel ortak yaşamın çözümlenişiyle yoğun ilişkinin bulunduğu kadınlara ait oyun gruplarının betimlenişleriyle kadınların, tipik mesleklerinde öğretmenler, hemşireler, sekreterler, resepsiyon görevlileri ve büro yardımcıları olarak çözümlenişleriyle ve kadınların eşler, anneler ve topluluk ve akraba eşgüdümleyicileri olarak rollerine açıklamalar getirilişiyle geliştirilmiştir. Kadınların etkinliklerini "cevap verici" olarak nitelerken kadınların edilgenlik içinde tepkisel oldukları şeklinde bir betimleme yapmıyoruz. Aslında, gözleme, eşgüdüm sağlama, kolaylaştırma görevlerine ve başkalarının dilekleri, eylemleri ve arzularına aracılık etmeye yöneldikleri kadar kendi amaçlarına yönelmeyen varlıkların bir resmini çiziyoruz. Böylece, feminist araştırma, mikrososyolojinin amaçlı eyleyenlerle ilgili geleneksel modeli yerine günlük yaşamlarında ötekilerin eylemlerinin ağının merkezinde cevap verici bir şekilde bulunan ve uzun süreçte kendilerini, ne öngörebilecekleri ne de denetleyebilecekleri güçler tarafından bu veya şu konuma yerleştirilmiş bulan eyleyenlerle ilgili bir model sunar.

Geleneksel mikro-toplum kuramı, etkileşimsel durumlarda işbirliğine ve anlam inşasına yönelik baskıların, makro yapıyla ilgili düşünceleri ayraç içine alan eyleyenleri, birbirlerine yönelik eşitlik varsayımı temelinde yönlendirecek kadar büyük olduklarını varsayar. Kadınlar ve erkekler arasındaki etkileşimler hakkındaki feminist araş-

tırmalar, bu toplumsal kurumların kendilerinin makro-yapısal bağlamlarından gelen etkiler tarafından yaygın olarak şekillendirildiklerini göstererek bu fikirle çelişir. Kadınlar günlük etkinliklerinde rastgele birliktelikler, kur yapma, evlilik, aile ve ücretli iş alanlarında etkileşime girdikleri erkeklerden yapısal olarak altta yer almaları gerçeğinden etkilenirler. Kadınların bireyler olarak elde edebilecekleri kişilerarası eşitlik veya egemenlik, bu yapısal kalıplar —en yaygını toplumsal cinsiyet kurumudur— tarafından etkileşimsel süreç içinde etkili bir şekilde engellenir. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin makro-yapısal biçimlenişi, kadınlar ile erkekler arasındaki etkileşim aracılığıyla karmaşık bir şekilde örülür ve sadece, projeleri kimin belirlediği ve kimin uyguladığı açısından toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin geniş işbölümünü etkilemez aynı zamanda, oturma ve oturma-ayakta durma düzenlemelerinde saygı, hitap ve karşılıklı konuşma biçimleri, göz teması ve zaman ve mekân denetimi ile ilgili olarak otoritenin gerçekleşmesini ve itaati durmaksızın sergileyen toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin süreçsel ayrıntılarını etkiler. Irk ve sınıf etmenleri, feminist çözümleyici çerçeveye dâhil edildiği zaman etkileşimsel durumların bir özelliği olarak eşitsizlik varsayımı güçlenir ve karmaşıklaşır.

Toplumsal tanımcılar, toplumsal etkileşimde süregiden başlıca projelerden birinin, paylaşılan anlamların inşası olduğunu varsayarlar. Eyleyenler, birbirlerini etkinlik ve etkileşim içinde görerek paylaşılan anlayışları iletişim aracılığıyla oluştururlar ve deneyimleri konusunda ortak bir bakış açısı elde ederler. Feministler, bu varsayımın, mikro etkileşimlerin, iktidar ve ideolojinin makro yapıları içinde gömülü olmaları ve bu yapıların etkileşimlerin içine sızma durumunu kapsaması gerektiğini savunurlar. Bu yapılar, etkileşim içindeki etkinliklere atfedilen anlamları şekillendirir. Kadınlarla etkileşimlerinde egemen olan erkeklerin, kadınların etkinliğine, toplumsal cinsiyet ideolojisinin makro yapısından çıkarılan anlamlar atfetmeleri, açık bir soruşturma tutumuyla ortama dahil olmalarından veya kadınların etkinliğini yorumlamak için herhangi bir başka makro-düzey tiplemeyi kullanmalarından daha fazla muhtemeldir. Kendi deneyimlerinin aynı ideolojik yorumuna dalmış olan kadınlar, kendi yaşamlarının gerçekliğini bu ideolojiyle dengeleyerek diyalektik gerilim noktasında dururlar. Bu gerilim üzerinden çok çeşitli anlamlar gelişir. Toplumsal tanımcılar, samimi bir şekilde ve uzun zaman süreci içinde ilişkisi olan ve iletişim kuran eyleyenlerin, ortak bakış noktası veya paylaşılan anlam sistemi yarattığını varsayarlar. En samimi, uzun süreli kadın erkek-birlikteliği —evlilik— üzerine feministlerin araştırmaları, yukarıda belirtilen tüm nedenlerle evlilikte eşlerin birbirlerine yabancı kaldıklarını ve ayrı anlam dünyaları içinde yaşadıklarını gösterir. Bu "yabancı-lık", etkili denetime ilgi duyan egemen erkek için egemenin anlamlarını izlemesi gereken altta yer alan kadından daha fazla olabilir (Dorothy Smith, 1979).

Etkileşimin hem toplumsal-tanımcı hem de toplumsal-davranışçı betimlenişlerini, demokratik bir değerler sistemi biçimlendirir. Geleneksel modeller, etkileşimsel ortamlar içinde ve bu ortamların dışına hareket etme açısından insanların, kayda değer fırsat eşitliği ve seçim özgürlüğüne sahip olduklarına işaret der. Feminist araştırmalar, kadınların, kendi yaşam deneyimlerini dile getiren anlamlar yaratmak için en özgür olmalarını sağlayan etkileşimlerin, onlarla benzer şekilde konumlanan kadınlarla ilişki ve iletişim içinde bulunduklarında meydana gelen etkileşimler olduğunu gösterirler. Üstelik bu birliktelikler, sağladıkları pratik, duygusal ve anlam-doğrulayıcı destek

nedeniyle kadınlar için son derece çekicidir. Bununla birlikte, kadınların, bu ortamlarda özgürce bulunacak güçleri yoktur. Birlikteliğe yönelik bu tercihi, yasa, etkileşimsel baskınlık ve ideoloji kısıtlar ve küçültür, bu durumun sinsice gelişen bir sonucu olarak kadınlar bile bu tercihin çekiciliğinden kuşku duymaya başlarlar. Bu koşullar altında birliktelik, özgür ve açık bir seçim değil, ilişki ve anlam için gizli, sınırlandırılmış ve kamusal olarak görünmeyen bir arena haline gelir.

Son olarak, etkileşimsel pratiklerle ilgili feminist çözümleme, erkekler ile kadınlar arasındaki farklılığın derin psişik yapı açısından açıklanabileceğini vurgular. Erkeklerin eğitimi, bireyleşmeyi ve kadınların yadsınmasını ödüllendirir böylece erkek, eril ayrıcalıklara yönelik hak iddiasının, dişil davranışlardan kendisini uzaklaştırmak olduğunu erken bir yaşta anlar. Benzer bir şekilde, kadın, kadınların görevlerinden birinin —erkeklere ve birbirlerine yönelik—, dikkatini verme, yapılan eylemler hakkında söz söyleme ve onaylama, farkındalık gösteren jestler kullanma gibi etkileşimsel jestler yoluyla ötekinin öznelliğini tanımak olduğunu erken yaşta öğrenir. Bu davranışlar, sadece toplumsal cinsiyetler arası etkileşimlerde değil aynı toplumsal-cinsiyet grupları içindeki etkileşimlerde de yaygındır ve bu etkileşimleri açıklar. Kadınların, pratikte ötekine daha fazla cevap verici oldukları ve ötekinin gereksinimlerini ve arzularını izlemeyi sürdürmeye daha fazla giriştikleri defalarca gösterilmektedir. Erkekler, bireysel projelere ulaşmak için hakları ve görevleri bölümlere ayırmaya ve ötekine cevap vericiliklerini, beklenen etkileşimsel davranışın bir parçası olarak değil bir cömertlik davranışı olarak görmeye daha fazla eğilim duyarlar.

Öznellik

Çoğu sosyoloji kuramı, toplumsal deneyimin öznel düzeyini, mikro-toplumsal eylemin (mikro öznellik) içinde veya makro düzeyde (makro öznellik) "kültür" veya "ideoloji" olarak ele alır (bkz. Bölüm 13 ve Ek). Bununla birlikte feminist sosyoloji, eyleyenin amaçları ve ilişkileri bireysel açıdan yorumlayışının, ayrı bir düzey olarak ele alınması gerektiğini ileri sürer. Bu ısrar, feminist sosyolojinin çoğuna benzer şekilde, kadınların yaşamlarının araştırılmasına dayalı olarak gelişir ve genel olarak altta yer alanların yaşamlarına uygulanabilir görünür. Altta yer alanlar olarak kadınların öznel deneyimlerinin kendine özgülüğünün bilhassa farkında olmalarının kesin nedeni, kendilerine ait deneyimlerin çoğu kez hâkim kültürel ve mikro-etkileşimsel bir şekilde yerleşik hale gelen tanımlara aykırı düşmesidir. Sosyologlar, deneyimin öznel düzeyini çoğunlukla makro-toplumsal düzenin bir parçası olarak ele aldıklarında, başlıca dört konu üzerinde odaklanırlar: (1) rol üstlenme ve ötekiyle ilgili bilgi, (2) topluluk normlarının içselleştirilmesi süreci, (3) toplumsal eyleyen olarak benliğin doğası ve (4) gündelik yaşamın bilincinin doğası. Bu kısım, feminist tezi bu konuların her biri açısından incelemektedir.

Geleneksel sosyolojik öznellik modeli (Mead [bkz. Bölüm 9] ve Schutz'un kuramlarında bize sunulduğu haliyle), toplumsal eyleyenin rol üstlenme sürecinde benliği, eyleyenle az veya çok aynı olduğu farzedilen ötekilerin gözüyle görmeyi öğrendiğini varsayar. Ancak, feminist sosyoloji, kadınların kendilerini erkeklerin gözlerinden görmeye yönelik toplumsallaştıklarını gösterir. Kadınlar, anlamlı ötekiler olduklarında bile benlikle ilgili ve öteki kadınlarla ilgili eril olan görüşü kendilerinin

de kabul edecekleri şekilde toplumsallaşırlar. Kadınların rol-üstlenmeyi öğrenmekle ilgili deneyimlerini, onların, sadece kendilerine çok benzediği kabul edilen bir toplumsal ötekinin değil, özgün *öteki*nin rolünü üstlenmek zorunda olmaları biçimlendirir; erkekler ise bu tür bir rol üstlenmek zorunda değillerdir. Kadınlar için öteki, erkektir ve yabancıdır. Erkekler için ilk ve en önemli öteki, kültürün aşkın önem verdiği nitelik olan toplumsal cinsiyet açısından kendilerine benzeyen erkeklerdir. Feminist kuram, birey yaşamı içindeki baskı ve ayrıcalık vektörlerinin kesişmesiyle bu formülün karmaşıklaştığını vurgular.

Rol üstlenmenin, genellikle toplumsal eyleyenin, toplumsal yaşamını biçimlendiren makro-ve mikro-düzey deneyimlerin bir karışımı üzerinden zihinsel olarak yarattığı bir inşa olan "genelleşmiş öteki"nin rolünü üstlenmeyi öğrenmesi yoluyla topluluk normlarının içselleştirilmesinde doruğa çıktığı düşünülür. Burada tekil *öteki*nin kullanılması, mikrososyologların çoğunlukla bu hayali genelleşmiş ötekini uyumlu, bağdaşık, tekil ifade ve beklentiler olarak düşündüklerini gösterir. Ancak feministler, erkek-egemen ataerkil bir kültür içinde genelleşmiş ötekinin, kadının kendisini erkeklerden "eksik" veya onlara "eşit olmayan" şekilde resmetmeye zorlayan bir dizi erkek-egemen topluluk normunu temsil ettiğini savunurlar. Bir kadın, topluluğun egemen algılarını doğru bir biçimde yansıtan genelleşmiş öteki kanısını formülleştirmeyi başardığı kadarıyla öz-saygı ve öz-keşfe yönelik kendi olanaklarına zarar vermiş olabilir. Altta yer alan, egemen genelleşmiş ötekinin veya anlam sisteminin yönettiği bir dünya ile alternatif anlayışlar ve genelleşmiş ötekiler ortaya koyan "ev grupları" içindeki konumlar arasında gidip gelir. Çok sayıda genelleşmiş ötekinin imkanının farkında olmak, bir benliğe sahip olmanın veya bir benlik olmanın potansiyel karmaşıklığını anlamak için gereklidir.

Mikrososyologlar, toplumsal eyleyenin, gündelik dünyayı, bir kimsenin kendi çıkarlarına göre üzerinde üstünlük kuracağı bir şey olarak resmettiğini düşünürler. Feminist sosyologlar, kadınların kendilerini, kendilerine ait planlarını dünyaya yansıtma fikrinin, kuram dışında anlamsız hale geleceği kadar kendi statüleriyle sınırlandırılmış olarak bulabileceklerini savunurlar. Üstelik kadınlar, yaşam-dünyasını, kendilerinin özel çıkarlarına göre üzerinde üstünlük kuracakları bir şey olarak tecrübe etmeyebilirler. Kadınlar, bu yaşam dünyasını, kendilerinin çeşitli eyleyenlerin çıkarlarını dengeledikleri bir mekân olarak tecrübe ederek toplumsallaşabilirler. Kadınlar dış etkilerden uzak olarak, mekânın belirli alanlarında denetim kurmanın aynı tecrübesine sahip olmayabilirler. Benzer biçimde kadınların zaman algıları, önem derecesine göre sıralamayı nadiren izler çünkü onların yaşam projeleri, ötekilerin çıkarlarını ve projelerini dengede tutmaktır. Bu nedenle kadınlar, planlamayı ve eylemleri, kendilerinin ve başkalarının çeşitli çıkarlarına yönelik ilgi edimleri olarak tecrübe edebilirler; üstünlük kurma projeleri içinde değil işbirliği projeleri içinde eyleme geçebilirler; kendilerinin süregiden rol dengeleme tecrübelerini, rol çatışmaları olarak değil, toplumsal yaşantıya rol bölümlenmesinden daha uygun bir cevap olarak değerlendirebilirler.

Feminist sosyologlar, geleneksel mikrososyologların genellikle varsaydıkları, gündelik yaşamın birleşik bir bilinci tezini eleştirel olarak değerlendirmişlerdir. Feminist sosyologlar, kadınlar için gündelik yaşamın bilişsel sitillerinin yaygın özelliğinin, kadınların kendi kişisel, yaşanmış ve üzerinde-düşünülmüş deneyimi ile o deneyimi

betimlemeye yönelik toplumsal bilgi stoku içinde mevcut olan yerleşik tipler arasındaki "bir fay hattı" boyunca gelişen "çatallanmış bilinç" olduğunu vurgularlar (Dorothy Smith, 1979, 1987). Bu nedenle gündelik yaşamın kendisi, altta yer alanlar için iki gerçekliğe bölünür: aktüel, yaşanmış, üzerinde-düşünülmüş deneyimin gerçekliği ve toplumsal tipleştirmelerin gerçekliği. Çoğunlukla kendi deneyimlerinin, etkileşime girdikleri, kültürel olarak egemen erkeklerinkinden farklı olduğunun bilincinde olan kadınların, paylaşılan bir öznellik üstlenmeleri düşük bir ihtimal olabilir. Etkinlikleri tümüyle ataerkil zaman tarafından düzenlenmeyen biyolojik ve toplumsal varlıklar olarak kadınlar, yaşanan deneyim olarak zaman ile toplumsal bir buyruk olarak zaman arasındaki sınırın epeyce farkındalardır. Öznellikle ilgili feminist bir sosyoloji muhtemelen şöyle başlayacaktır: İnsanların kendi deneyimleri, bu deneyimle ilgili yerleşik toplumsal tipleştirmelere uymadığında insanlar yaşamlarını nasıl sürdürürler? Zaten kimilerinin, sürekli düşünme edimlerinden kaçınarak; kimilerinin, deneyimlerine anlam vermek için kendilerine ait bir dizi kişisel tip geliştirerek; kimilerinin, bu çatallanmış gerçekliği paylaşan başkalarıyla birliktelik arayarak; kimilerinin, kendi deneyimlerinin geçerliliğini reddederek yaşamlarını sürdürdüklerini biliyoruz.

Burada kadınların öznelliğine yönelik yaptığımız genelleme, tüm altta yer alanların öznelliği için de doğru olabilir. (1) Rol üstlenme deneyimleri, iktidar açısından farklılıklarından dolayı yabancı olan ötekinin beklentilerini öğrenmeleri gerektiğinin farkında olmalarıyla karmaşıklaşır. (2) Hem güçlülerin kültürü içindeki hem de daha az güçlü ve güçsüz olanların çeşitli alt kültürleri içindeki birçok genelleşmiş ötekiyle ilişki kurmaları gerekmez. (3) Kendilerini, yaşam boyunca rotalarını kendileri planlayan amaçlı toplumsal eyleyenler olarak tecrübe etmezler –özellikle Amerikan değerler sistemi içinde, onlara, sürekli bunu başarabilecekleri söylenebilmesine karşın. (4) En yaygın olarak, kendi yaşadıkları günlük deneyimler ile egemen kültürün onlara toplumsal gerçeklik olduğunu söylediği şey arasındaki fay hattıyla ilgili bir algı olan çatallanmış bir bilinçle yaşarlar.

Bu tartışmada her şey, birleşik bir özne yani süregiden, tutarlı bir bilinç ve bir benlik algısına sahip bir birey kadın veya erkek varsaymıştır. Birleşik özne, feminist kuram için önemlidir çünkü böyle bir özne, acı ve baskıyı tecrübe eden, değer yargılarında bulunan ve yürürlükteki dünyaya direnen veya kabul eden öznedir –birleşik özne, toplumsal değişimin öncelikli failidir. Yine de bizim öznellik tartışmamız, bu öznenin nasıl birleşik olduğuyla ilgili sorular ortaya koyar; kendisinin genelleşmiş ötekisi gerçekten "yabancı" veya "öteki" olan genelleşmiş *bir* öteki değil genelleşmiş ötekiler tecrübe eden, bilinci çatallanan ve gelişme ve değişme yetenekleri açısından benliği bir üründen daha çok bir süreç olarak görülebilecek bir özneyle ilgili sorunlar vardır. Özneyi birleşik olarak değil parçalanmış olarak anlamaya yönelik tüm bu eğilimler, benliğin feminist kuramlaştırılmasının doğasında bulunur –aslında bu eğilimler, direniş ve değişime ilişkin feminist fikirlerin merkezinde bulunur. Bu parçalanma algısı, "birleşik bir özne veya bilinç"in gerçek olanağı hakkında sorular ortaya koyan kuramsal bir görüş olan postmodernist feminist eleştiriler (bu bölümde daha önce tartışıldı) içinde çok yoğundur. Eğer bir benlik, herhangi bir benlik, günden güne hatta andan ana değişime maruz kalırsa, eğer "kendim olmama"dan sözedebilirsek", bir benliği hangi temel üzerine yerleştirebiliriz? Yine de postmodernizmin feminist eleş-

tirmenleri, "kendimde değildim" veya "kendim olmadım" derken kendisinden ayrıldıkları sabit bir benlik, üstelik bu ifadelerle bu ayrılışı bilen bir çeşit benlik varsayan kadınların gündelik yaşam içindeki deneyimleriyle başlayarak cevap verirler.

Özet

Feminist kuram, kadınları, nesneler ve özneler, yapanlar ve bilenler olarak ön plana çıkaran, insan yaşamıyla ilgili fikirlerin bir sistemini geliştirir. Kadınlar altta yer aldıkları sürece feminzmin bir tarihi olacaktır —ve kadınlar neredeyse her zaman ve her yerde altta yer almışlardır. 1700'lerin sonuna kadar feminist yazın, zayıf ancak sürekli bir protesto akımı olarak varoldu; o zamandan gümümüze feminist yazın, eleştirel çalışmanın gitgide büyüyen bir akımı haline gelmiştir. Feminist kuramın üretimi, reform ile kısıtlama arasındaki toplumsal salınımlara bağlı bir şekilde tipik olarak büyüdüğü ve küçüldüğü halde feminist araştırmanın günümüzdeki aşaması, yeni muhafazakâr toplumsal eğilimlere karşın kendi kendini ayakta tutan bir büyüme göstermektedir.

Feminist kuramsal üretim, sosyolojinin gelişmesiyle aynı zaman çerçevesinde meydana geldiği halde feminist kuram, sosyolojinin kıyısında kalmış, 1970'lere kadar disiplinin merkezdeki erkek formülleştiricileri tarafından ihmal edilmiştir. 1970'lerden beri kadınların sosyolojide artan varlıkları ve kadınların hareketinin ivmesi, feminist kuramı, çoğu sosyolojik bilgi ve araştırmaya ilham veren yeni bir sosyoloji paradigması olarak pekiştirmiştir.

Feminist araştırmaları dört soru yönlendirir: *Kadınlardan ne haber? Kadınların durumu niçin böyle? Toplumsal dünyayı nasıl değiştirebilir ve iyileştirebiliriz?* ve *Kadınlar arasındaki farklılıklar hakkında ne söylenebilir?* Feminist kuramın çeşitlilikleri bu sorulara verilen yanıtlarla ortaya çıkar. Bu bölüm, feminist kuramın başlıca dört grubunu göstermek amacıyla bu çeşitliliğin biçimlerini ortaya koyar. Toplumsal cinsiyet farklılığıyla ilgili kuramlar, bu farklılığı, erkek ve kadın olmanın iki ayrı ve sürekli biçimi veya kurumsal roller ve toplumsal etkileşim ve kadınların "öteki" olarak ontolojik inşa edilişleri açısından açıklayarak kadınların konumunu erkeklerinkinden farklı görürler. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğiyle ilgili kuramlar, özellikle liberal feministler, kadınların temel eşitlik hakkı taleplerini vurgularlar ve cinsiyetçilik tarafından yaratılan eşitsiz fırsat yapılarını betimlerler. Toplumsal cinsiyet baskısı kuramları, feminist psikanalitik kuramı ve radikal feminizmi içerir. Önceki, kadınlara baskıyı, erkeğin egemen olmaya yönelik psişik itkisiyle ilgili psikanalitik betimlemeler bakımından, sonraki ise kadınlara boyun eğdirmek için erkeklerin şiddet kullanmaya istekli olmaları, şiddet kullanma yetenekleri bakımından açıklar. Yapısal baskı kuramları, sosyalist feminizmi ve kesitlerarasılık kuramını içerir. Sosyalist feminizm, baskının, toplumsal üretim ve yeniden üretim üzerinde denetim kurmaya yönelik ataerkil ve kapitalist bir çabadan kaynaklandığını ileri sürer. Kesitlerarasılık kuramları; sınıf, ırk, toplumsal cinsiyet, duygusal yakınlık tercihi ve küresel konumun, yaşanan tecrübe, grup görüş açısı ve kadınlar arasındaki ilişkiler açısından sonuçlarının izini sürerler.

Feminist kuram, standart sosyoloji kuramlarının gözden geçirilmesinin bir temeli olarak beş kilit önerme ortaya koyar. Birincisi, sosyoloji kuramının pratiği, tüm

bilginin yanlılığını, bilenin düzenlenmiş ve toplumsal olarak konumlanmış olduğunu ve neyin bilgi haline geldiğini etkileme açısından iktidarın işlevini kabul eden bir bilgi sosyolojisine dayanması gerekir. İkincisi, makro toplumsal yapılar, kendi çıkarlarıyla eyleme geçen egemenlerin denetim altında tuttuğu süreçlere dayanır ve bu süreçler, egemen ideoloji tarafından çalışmaları, kendileri için bile büyük ölçüde görünmez hale getirilen ve hak ettiğinden az değerde görünen altta yer alanlar tarafından yürütülür. Böylece egemenler, sadece ekonomik üretimi değil aynı zamanda kadınların toplumsal yeniden üretim çalışmalarını da içeren toplumun üretici çalışmasına el koyarlar ve onun üzerinde denetim sahibi olurlar. Üçüncüsü, toplum içindeki mikro-etkileşimsel süreçler, bu-egemen-altta yer alan iktidar düzenlemelerinin eyleme geçirilmeleridir, bu eyleme geçmeler, güçlü ve altta yer alan eyleyenler tarafından çok farklı şekillerde yorumlanır. Dördüncüsü, bu koşullar, kadınların öznellikleri içinde ataerkil ideoloji ve kadınların kendi yaşamlarının gerçeklikleriyle ilgili deneyimlerin bir araya gelmesinin neden olduğu fay hattı boyunca çatallanmış bir bilinç yaratır. Beşincisi, kadınlar için söylenen şeyler, aynı biçimde olmasa bile bir derece koşut bir biçimde tüm altta yer alan insanlara uygulanabilir.

Son Zamanlarda Sosyoloji Kuramında Bütünleştirici Gelişmeler

BÖLÜM 13

Mikro-Makro ve Faillik-Yapı Bütünleştirilmesi

Bölümün Ana Hatları

Mikro-Makro Bütünleştirilmesi

Faillik-Yapı Bütünleştirilmesi

Faillik-Yapı ve Mikro-Makro Bağlantılar: Temel Farklılıklar

Bu bölümde son zamanlarda sosyoloji kuramındaki iki önemli gelişmeye değinmekteyiz. Birinci ilgimiz, büyük ölçüde Birleşik Devletler'de 1980'lerde (göreceğimiz gibi önemli öncüleri olduğu halde) meydana gelen ve günümüze kadar devam eden çarpıcı bir gelişmedir. Bu gelişme, *mikro-makro bağlantısı* konusunun artan önemidir (Barnes, 2001; J. Turner, 2007b; Turner ve Boyns, 2001). Daha sonra, büyük ölçüde Avrupa sosyoloji kuramında meydana gelen koşut bir gelişmeye değineceğiz *–faillik ve yapı arasındaki ilişki*ye duyulan ilginin artması. Göreceğimiz gibi, faillik konusuyla ilgili Amerikan mikro-makro yazın ile Avrupalı eserler arasında önemli benzerlikler ve belirgin farklılıklar vardır. Mikro-makro ve faillik-yapı yazınları, sentetik gelişmeler olarak ve bu nedenle bu kitabın Kısım II'si boyunca tartışılan kuramsal senteze yönelik geniş çalışmanın parçaları olarak görülebilir.

Mikro-Makro Bütünleştirilmesi

Mikro-Makro Aşırılıkçılık

Yakın zamanlara kadar çağdaş Amerikan sosyoloji kuramı içinde başlıca bölünmelerden *biri*, aşırı *mikroskobik* ve *makroskobik*[1] kuramlar (kuramcılar) arasındaki ve daha önemlisi, sosyoloji kuramını bu biçimlerde yorumlayanlar arasındaki çatışma olmuştur (Archer, 1982). Bu tür aşırı kuramlar ve kuramların yorumları, sosyoloji kuramı içindeki mikro kuramlar ile makro kuramlar arasında, daha genel olarak çatışma imgesi ile düzensizlik imgesi arasında büyük bir uçurum olduğu kanısını abartmaya eğilim göstermişlerdir (Gouldner, 1970; Wardell ve Turner, 1986; Wiley, 1985).

Bu kitabın Kısım I'inde tartışılan klasik sosyoloji kuramcılarını (Marx, Durkheim, Weber, Simmel), ya mikro ya da makro aşırılıkçılar olarak yorumlamak (çokları böyle yorumlamıştır) mümkün olduğu halde en savunulabilir bakış açısı veya en azından bu bölümü yönlendirecek bir bakış açısı, bu kuramcıların en genel olarak mikro-makro bağlantısıyla ilgilendikleri şeklindedir (Moscovici, 1993). Marx'ın, birey işçiler (ve kapitalistler) üzerinde kapitalist toplumun zorlayıcı ve yabancılaştırıcı etkisini incelediği düşünülebilir. Weber'in biçimsel olarak rasyonel bir toplumun demir kafesi içinde bireyin zor durumuna odaklanan bir ilgisinin olduğu düşünülebilir. Simmel, öncelikle, nesnel (makro) kültür ile öznel (veya bireysel, mikro) kültür arasındaki ilişkiyi inceledi. Hatta Durkheim, makro-düzey toplumsal olguların bireyler ve birey davranışı (örneğin intihar) üzerindeki etkisine odaklandı. Eğer klasik sosyoloji kuramlarının bu nitelendirilmelerini kabul edersek, Amerikan sosyoloji kuramının son yüzyılının çoğunda, bu bağlantıya ve mikro ve makro aşırılıkçıların egemenliğine –yani ya makro ya da mikro düzeye aşırı iktidar ve anlam yükleyen kuramcıların ve kuramların üstünlüğüne– ilginin kaybolduğu görülür. Bu nedenle, bu kitabın Kısım II'sinde tartışılan kuramlar, mikro ya da makro aşırılıkçılığa yönelmişlerdir. Makro-aşırı tarafta, yapısal işlevselcilik, çatışma kuramı ve yeni-Marxçılığın bazı çeşitleri (özellikle ekonomik belirlenimcilik) bulunur. Mikro-aşırı uçta, sembolik etkileşimcilik, etnometodoloji, alışveriş ve rasyonel seçim kuramı bulunur.

Yirminci yüzyılın en dikkat çeken makro-aşırı kuramları arasında Parsons'ın (1966) "kültürel belirlenimcilik"i;[2] zorunlu olarak uyumluluk içinde olan birliktelikler üzerinde odaklanan Dahrendorf'un (1959) çatışma kuramı ve Peter Blau'nun "Ben yapısal belirlenimciyim" (1977:x) şeklindeki gururlu ilanıyla özetlenen makroyapısalcılığı bulunur. Makro-yapısal aşırılıkçılık, White, Boorman ve Breiger (1976) gibi ağ kuramcıları, Duncan ve Schnore (1959) gibi çevrebilimcilerden ve Mayhew gibi yapısalcıları içeren başka kaynaklardan da gelmektedir. Çok az kimse, şu gibi şeyler söyleyen Mayhew'den daha aşırı bir görüş benimser; "Yapısal sosyoloji içinde çözümleme birimi daima ağdır, *asla birey değildir*" (1980:349).

Mikro-aşırı tarafta sembolik etkileşimciliğin büyük bir kısmını ve sembolik etkileşimciliği, tek amacı mikro-düzey fenomenleri ele almak olan bir sosyoloji kuramı

1 Mikro ve makro terimlerinin kullanımı, bir dikotomiyle ilgilendiğimiz izlenimini uyandırabileceği halde mikro uçtan makro uca sıralanan bir süreklilik çizgisi olduğu akılda tutulmalıdır (bkz. Ek).

2 Jeffrey Alexander (1987a:296) kadar sempatik bir gözlemci bile Parsons'ın "kendi kolektivist yanlılığı"nı kabul eder; ayrıca bkz. Coleman (1986:1310). Bununla birlikte, Parsons'ın en büyük etkisi, kolektivist kuram içinde olduğu halde eserleri içinde güçlü bir mikro-makro bütünleştirici kuram bulmak da mümkündür.

olarak konumlandırdığında çoğunlukla aklında yapısal işlevselcilik olan Blumer'in (1969a) eserini gösterebiliriz (Blumer'in bakış açısının çok farklı bir yorumu için bkz. Bölüm 9). Mikro aşırılıkçılığın tümüyle açık bir örneği, yapısal işlevselciliğe alternatif arayan ve bu alternatifi Skinnerci davranışçılığın aşırı makro yönelimi içinde bulan George Homans'ın (1974) alışveriş kuramıdır. Daha sonra, etnometodoloji ve etnometodolojinin eyleyenlerin gündelik pratiklerini ele alması gelmektedir. Garfinkel (1967), yapısal işlevselcilikteki makro odaklanışlar ve eyleyenleri, "yargı yetenekleri uyuşmuşlar"a dönüştürme eğilimi tarafından geri plana itildi. Scheff (2007), mikro-sosyolojiye yönelik daha genel bir örnek ortaya koyar.

Mikro-Makro Bütünleştirilmesine Yönelik Çalışmalar

Mikro-makro aşırılıkçılık, yirminci yüzyıl sosyoloji kuramının çoğuna özelliğini verdiği halde daha çok 1980'lerden başlayarak büyük ölçüde Amerikan sosyolojisinde mikro-makro aşırılıkçılıktan uzaklaşan ve aslında, *mikro-makro kuramların ve/veya toplumsal çözümleme düzeylerinin bütünleştirilmesi (veya sentezi, bağlantısı)* gerektiği üzerinde odaklanan geniş bir uzlaşmaya yönelik bir çalışmayı ayırt etmek mümkün hale geldi. Bu yaklaşım, 1970'lerin yaklaşımından epeyce bir uzaklaşmayı temsil eder, o tarihte Kemeny şunu ileri sürmüştür: "Bu ayrıma, 'mikro' ve 'makro' terimlerine sosyoloji eserlerinin dizininde yer verilmeyecek kadar az önem verilmektedir" (1976:731). En azından bu anlamda Amerikan sosyoloji kuramcılarının, ilk ustalarının kuramsal projelerini yeniden keşfettikleri ileri sürülebilir.

1980'lerdeki ve 1990'lardaki gelişmeler özellikle çarpıcı olduğu halde yalıtılmış eserler, doğrudan mikro-makro bağlantıya hitap etti. Örneğin, 1960'ların ortalarında Helmut Wagner (1964), küçük-ölçekli ve büyük-ölçekli kuramlar arasındaki ilişkiyi ele aldı. 1960'ların sonunda Walter Wallace (1969) mikro-makro süreklilik çizgisini inceledi ancak bu inceleme, onun çözümlemesi içinde ikincil bir rol işgal etti ve onun temel sosyolojik sınıflandırmasının "karmaşıklıkları"ndan sadece biri olarak yer aldı. 1970'lerin ortasında Kemeny (1976), mikro ve makronun birbiriyle ilişki biçimlerine olduğu kadar mikro-makro ayrımına daha büyük ilgi gösterilmesi çağrısında bulundu.

Bununla birlikte, 1980'lerde mikro-makro bağlantı konusundaki çalışmaların çoğalmasına tanık olduk. Randall Collins, bu konu üzerindeki eserlerin "gelecekte bir süre kuramsal ilerlemenin anlamlı bir alanı olmayı vaat ettiğini" ileri sürdü (1986a: 1350). Eisenstadt ve Helle, biri makro kurama (Eisenstadt ve Helle, 1985a), diğeri mikro kurama (Helle ve Eisenstadt, 1985) ayrılan iki ciltlik bir kitaba girişlerinde şu sonuca vardılar; "mikro- ve makro-kuram arasındaki çatışma, geçmişe ait[tir]" (1985b:3). Benzer şekilde Münch ve Smelser, *Mikro-Makro Bağlantı* (*The Micro-Macro Link*) (Alexander ve diğerleri, 1987) derlemesine yazdıkları sonuçta şunu ileri sürdüler: "Bir düzeyin diğerinden daha temel olduğunu polemiksel olarak ileri sürenler... hatalı görülmelidir. Bu kitaba katkıda bulunanların neredeyse her biri, doğru bir şekilde, mikro ve makro düzeyler arasındaki karşılıklı ilişkiler üzerinde ısrar etmiştir" (1987:385).

Mikro-makro bütünleştirilmesi üzerine çalışmaların başlıca iki kolu bulunmaktadır. Bazı kuramcılar, mikro ve makro *kuramları* bütünleştirme üzerinde odaklanırken diğerleri, toplumsal çözümlemenin mikro ve makro *düzeyleri* arasındaki bağlantıyı

inceleyen bir kuram geliştirmeye ilgi göstermişlerdir (Alford ve Friedland, 1985; Edel, 1959). Örneğin yukarıda, mikro ve makro *kuramların* karşı karşıya gelmesinin geride kaldığı sonucuna varan Eisenstadt ve Helle'den (1985b:3) alıntı yaptık, Münch ve Smelser (1987: 385) ise mikro ya da makro *düzeyleri* vurgulama arasında seçim yapma gerekliliğiyle ilgili olarak benzer bir sonuca vardılar. Makro (örneğin yapısal işlevselcilik) ve mikro (örneğin sembolik etkileşimcilik) kuramları bütünleştirmeye çalışma ile toplumsal çözümlemenin makro (örneğin toplumsal-yapı) ve mikro (örneğin kişilik) düzeyleri arasındaki ilişkiyi ele alabilen bir kuram geliştirmeye çabalama arasında önemli farklılıklar vardır (sonrakinin bir örneği için bkz. Summers-Effler, 2002).[3]

Bu genel girişten sonra şimdi mikro-makro bütünleştirmenin bazı örnekleri üzerinde durmaktayız. Kısım II boyunca birtakım yerlerde mikro ve makro *kuramları* bütünleştirmeye yönelik çabaları ele aldık. Aşağıdaki tüm örnekler, mikro ve makro *toplumsal çözümleme düzeyleri* üzerinde odaklanmaktadır.

Mikro-Makro Bütünleştirilmesinin Örnekleri

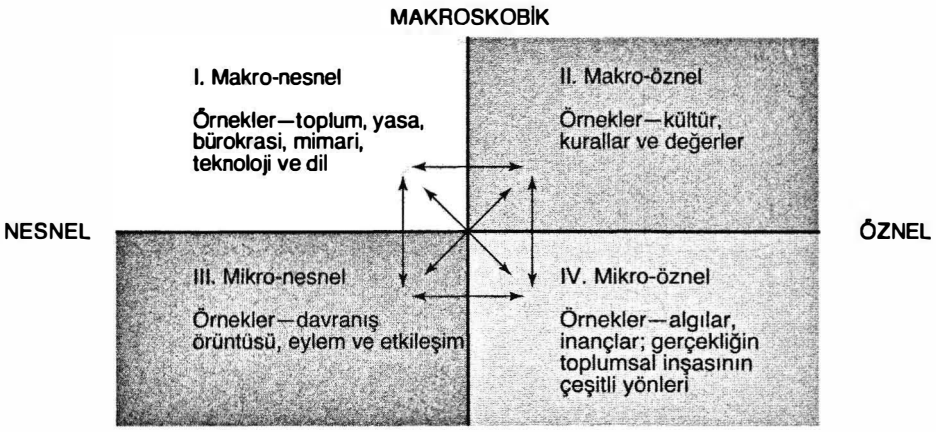
Bütünleştirilmiş Sosyoloji Paradigması

Bu alt başlık, George Ritzer'in (1979, 1981a) mikro-makro bütünleştirmeyi amaçlayan çabasıyla başlıyor (Ritzer, 1979, 1981a). Buradaki tartışma, görece kısa olacaktır, çünkü bütünleştirilmiş sosyoloji paradigması Ek'te de tartışılmaktadır. Bu paradigma, bu kitabın yönlendirilmesine ve düzenlenmesine hizmet eden meta kuramsal şemayı temsil ettiği için orada özetlenmektedir. Bu kısımda odak noktası, bütünleştirilmiş paradigmanın mikro-makro bağlantı konusu hakkında söylemek zorunda olduğu şeydir.

Ritzer'in genel olarak bütünleştirilmiş paradigma üzerine ve daha özel olarak mikro-makro bağlantı üzerine düşüncesini, birtakım öncellerin özellikle Abraham Edel (1959) ve Georges Gurvitch'in (1964: ayrıca bkz. Bosserman, 1968) çalışmalarının biçimlendirdiği belirtilmelidir. Gurvitch, toplumsal dünyanın, mikrodan makroya yükselen düzen biçimi içinde sunulan beş "yatay" ya da mikro-makro düzey (Smelser [1997] dördünü saptar) açısından araştırılabileceği inancıyla çalışmasını sürdürür: sosyallik biçimleri, gruplaşmalar, toplumsal sınıf, toplumsal yapı ve küresel yapılar. Gurvitch, bu hiyerarşiyi tamamlamak için, en nesnel toplumsal fenomenlerden (örneğin çevresel etmenler, örgütler) başlayıp en öznel toplumsal fenomenlerle (kolektif fikirler ve değerler, kolektif zihin) biten on "dikey" veya "derin" düzey önerir. Gurvitch, çok sayıda toplumsal çözümleme düzeyi elde etmek amacıyla kendi yatay ve dikey boyutları arasında çapraz ilişkiler kurar.

Ritzer'in bütünleştirilmiş sosyoloji paradigması üzerine çalışmasını kısmen, Gurvitch'in anlayışına dayalı olma gereksiniminin yanında daha sıkı bir model elde etme gereksinimi güdüledi. Bu çalışma, birey düşüncesi ve eyleminden dünya-sistemlerine kadar uzanan mikro-makro süreklilik çizgisiyle (Gurvitch'in yatay düzeyleri) başlar (bkz. Ek, Şekil A.1). Bu süreklilik çizgisine, birey eylemi ve bürokratik yapılar gibi maddi fenomenlerden bilinç, normlar ve değerler (bkz. Ek, Şekil A-2) gibi maddi olmayan fenomenlere kadar uzanan nesnel-öznel süreklilik çizgisi (Gurvitch'in dikey

3 Orta-düzey fenomenlerle olduğu gibi (Ulmer, 2007).



ŞEKİL 13.1 ***Ritzer'in Başlıca Toplumsal Çözümleme Düzeyleri***
Bunun, zaman içinde "anlık görüntü" olduğuna dikkat edilmelidir. Bu düzeyler, devam eden tarihsel süreç içinde yerleşik bir halde bulunur.

düzeyleri) eklenmektedir. Gurvitch gibi Ritzer de bu iki süreklilik çizgisini ayırır ancak bu durumda sonuç, çok sayıda toplumsal çözümleme düzeyi değil, daha fazla denetim altında tutulabilen dört düzeydir. Şekil 13.1 Ritzer'in başlıca toplumsal çözümleme düzeylerini betimlemektedir.

Mikro-makro konusu açısından Ritzer'in görüşü, bu konunun nesnel-öznel süreklilik çizgisi olmadan ele alınamayacağıdır. Tüm mikro ve makro toplumsal fenomenler ya nesneldir ya da özneldir. Bu nedenle varılan sonuç şöyledir; toplumsal çözümlemenin başlıca dört düzeyi vardır ve sosyologların, bu düzeyler arasındaki diyalektik ilişki üzerinde odaklanmaları gerekir. Makro-nesnel düzey, toplum, bürokrasi ve teknoloji gibi büyük-ölçekli maddi gerçeklikleri içerir. Makro-öznel düzey, normlar ve değerler gibi büyük-ölçekli maddi olmayan fenomenleri kuşatır. Mikro düzeylerde mikro nesnellik, eylem ve etkileşim örüntüleri gibi küçük-ölçekli nesnel varlıkları içerir, oysa mikro öznellik, insanların toplumsal gerçekliği inşa etmelerine aracılık eden küçük-ölçekli zihinsel süreçlerle ilgilidir. Bu dört düzeyden her biri, kendi içinde önemlidir ancak en önemlisi, onlar arasındaki diyalektik ilişkidir.

Ritzer, *Amerika'yı Anlatmak: Küresel Kredi Kartı Toplumunun Bir Eleştirisi*'nde (*Expressing America: A Critique of the Global Credit Card Society*) (1995; ayrıca bkz. R. Manning, 2000) bütünleştirici bir mikro-makro yaklaşım benimsedi. Ayrıca özel olarak kredi kartının yarattığı sorunları çözümlemek için C. Wright Mills'in (1959) mikro-düzey *kişisel sıkıntılar* ve makro-düzey *kamusal konular* arasındaki ilişki hakkındaki fikirlerini kullandı. Kişisel sıkıntılar, bir bireyi ve onun yakın çevresindeki insanları etkileyen sorunlardır. Örneğin, eşini döven bir koca, karısı için, öteki aile üyeleri için ve muhtemelen kendisi için (özellikle yasa söz konusuysa) bir sorun yaratmaktadır. Bununla birlikte, karısını döven ve başka aile üyesi bulunmayan bir kocanın, eylemleri, kamusal bir sorun yaratmayacaktır –o eylemler, toplumsal bir



JEFFREY C. ALEXANDER

Kısa Yaşam Öyküsü

Bir entelektüel olarak ilk günlerimden itibaren toplumsal eylemin ve toplumsal düzenin sorunlarıyla ve bu sorunlara tek boyutlu düşüncenin aşırılıklarından kaçınan yaklaşımlar geliştirme imkânları ile ilgilendim. Her zaman bu gerilimli karşıtlıkların, demokratik bir toplumda ideolojik akımlar olarak hayati önem taşısalar da kuramsal alanda üstesinden gelinebileceğine ikna oldum.

Benim kuramsal ilgilerim, Harvard Üniversitesi'nde bir lisans öğrencisi olarak ve Berkeley'deki California Üniversitesi'nde bir lisansüstü öğrencisi olarak 1960'ların sonunda ve 1970'lerin başında şekillendi. Yeni Sol Marxizmi, kaba Marxizmin ekonomizminin üstesinden gelmeye çabalayan sofistike bir çabayı temsil etti. Yeni Sol Marxizmi –sonu ne olursa olsun büyük ölçüde kendimize öğrettiğimiz– maddi yapıların kültür, kişilik ve günlük yaşamla nasıl iç içe geçtiğini açıkladığı için entelektüel kariyerime damgasını vuran kuramsal sentez yolunda ilk önemli eğitimimi sağladı.

1970'lerin başında Yeni Sol Marxizminden kısmen politik ve ampirik nedenlerle tatmin olmamaya başladım. Yeni Solun hizipçiliğe ve şiddete yönelmesi beni korkuttu ve üzdü, hâlbuki Watergate krizi, Amerika'nın özeleştiri kapasitesini kanıtladı. Kapitalist demokratik toplumların, Marxçı düşüncenin Yeni Sol biçimi içinde bile öngörülemeyecek olan katılma, çoğulculuk ve reform için fırsatlar sağladığı sonucuna vardım.

Ancak, senteze yönelik Marxçı yaklaşımı arkada bırakmak için daha soyut kuramsal nedenler de vardı. Klasik ve çağdaş kuramla enine boyuna daha fazla meşgul oldukça bu sentezin, eylemin ve düzenin merkezi kategorilerini geliştirme yoluyla değil de psikanalitik Marxizm, kültürel Marxizm ve fenomenolojik Marxizmi birbirinden ayırarak daha fazla elde edilebileceğinin farkına vardım. Aslında, yeni-Marxçı bilinç, eylem, topluluk ve kültür kategorileri, kara kutulardı. Bu farkına varış, beni, Yeni Sol Marxizmin yararlandığı kuramsal kaynakları besleyen geleneklere yönlendirdi. Bu lisansüstü öğrenciliğimdeki çabamda kültür, toplumsal yapı ve sosyoloji kuramı hakkındaki düşünceleri üzerimde kalıcı etki yapan ve bugünün entelektüel kaynakları olmaya devam eden Robert Bellah ve Neil Smelser'ın yol göstermesi nedeniyle şanslıydım.

Bu çabanın sonuçlarını, *Sosyolojide Kuramsal Mantık*'ta (*Theoretical Logic in Sociology*) (1982-1983) yayınladım. Bu çok ciltli esere yönelik fikir, Marxizm ile olan sorunumu yeni bir biçimde görmeme olanak sağlayan Talcott Parsons'ın başyapıtı *Toplumsal Eylemin Yapısı* ile karşılaştıktan sonra 1972'de filizlenmeye başladı. Daha sonra Bellah, Smelser ve Leo Lowenthal'ın gözetiminde, zihnimdeki bu yeni çerçeveyle birlikte klasik ve çağdaş kuramı etraflıca çalıştım.

Kuramsal Mantık'ta Durkheim ve Weber'in, Marx'ın ihmal ettiği geniş kültür kuramlarını desteklediklerini ve Weber'in fiilen ilk gerçek sosyoloji sentezini geliştirdiğini göstermeyi çok istedim. Bununla birlikte, Durkheim'ın en nihayetinde idealist bir doğrultuda hareket ettiği ve Weber'in modern toplumla ilgili mekanik bir görüş geliştirdiği sonucuna vardım. Parsons'ın eserinin, işlevselci tarz içinde bir kuramdan çok, sentezi amaçlayan ustaca modern bir çaba olarak görülmesi gerektiğini ortaya koydum. Ancak, Parsons dahi, kuramının aşırı biçimsel ve normatif olarak temellenmiş olmasına olanak sağlayan doğru olarak belirlenmiş bir biçim içinde sentezin peşinden gitmeyi başaramadı.

Son on yıldaki çalışmalarım içinde daha önceki çalışmaların tamamlanmamış vaadi olduğunu düşündüğüm senteze yönelik çerçeveyi yeniden-yaratmaya çabaladım. *Yirmi Ders: II. Dünya Savaşından İtibaren SosyolojiKuramı*'nda (*Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II*) (1987b) post-Parsonscı sosyoloji –çatışma ve düzen kuramları, mikro ve makro yaklaşımlar, yapısal ve kültürel görüşler arasında– içindeki bölünmelerin verimli olmadığını savundum. Bu gruplandırmalar, her zaman birbiri içine geçmiş olan düzen ve çatışmanın sürekli oyunu ve toplumun zıtlaşmış boyutları gibi temel toplumsal süreçlerin anlaşılmasını zorlaştırdı.

Benim bu çıkmaz sokağa tepkim, Parsons'ın orijinal ilgilerine (Alexander, 1985b; Alexander ve Colomy, 1990a) ve erken dönemin klasiklerine dönmek olmuştur.

Yine de, bu kuramı yeni bir "post-Parsonscı" aşamaya getirme çabasıyla birlikte klasik ve modern kuramın ötesine geçmeye de çabaladım. Los Angeles'taki California Üniversitesi'nde kendi bölümümde, güçlü fenomenologlar grubu ile özellikle Harold Garfinkel ile karşılaşmam önemli bir uyarıcı unsurdu. Hâlâ en önemli kuramsal çalışmam olarak gördüğüm "Eylem ve Çevreleri" (1987a) içinde çerçeveyi yeni bir mikro-makro bağlantısının eklemlenmesi için hazırladım.

Yeni bir kültür kuramı geliştirme üzerine de yoğunlaştım. Clifford Geertz'i erken bir zamanda okumam, beni, kültüre yönelik geleneksel toplum-bilimi yaklaşımlarının çok sınırlı olduklarına ikna etti. O zamandan itibaren yaklaşımım, göstergebilim, yorumsamacılık ve post yapısalcı düşünce tarafından güçlü bir şekilde etkilenmiştir. Kuramları sosyoloji dışından birleştirerek, sembolik kodların ve anlamların toplumsal yapının içine sızmasının çok çeşitli biçimlerini kuramlaştırmaya çabaladım.

Kuramsal senteze yönelik bu hareketin genel olarak dünya içindeki olaylar tarafından ileriye doğru itilmekte olduğuna inanıyorum. Postkomünist dünyada karmaşık ve kapsayıcı ancak çok kırılgan olan demokrasilerimizi anlamamıza yardımcı olan modeller geliştirmemizin önemli olduğu görünmektedir. Bugün, "sivil toplum" dediğim komünal boyutu vurgulayan demokrasi kuramı üzerinde çalışmaktayım. İnsan araştırmalarında artan görececiliğin eleştirisini yazdığım denemelerin bir derlemesini de yayınlamaktayım. Büyük ölçüde tersine kanıtlar olmasına karşın ilerlemenin sadece toplumda değil sosyolojide de mümkün olduğuna inanmak istiyorum. Böyle bir süreç sadece çok boyutlu ve sentetik toplum görüşü aracılığıyla elde edilebilir.

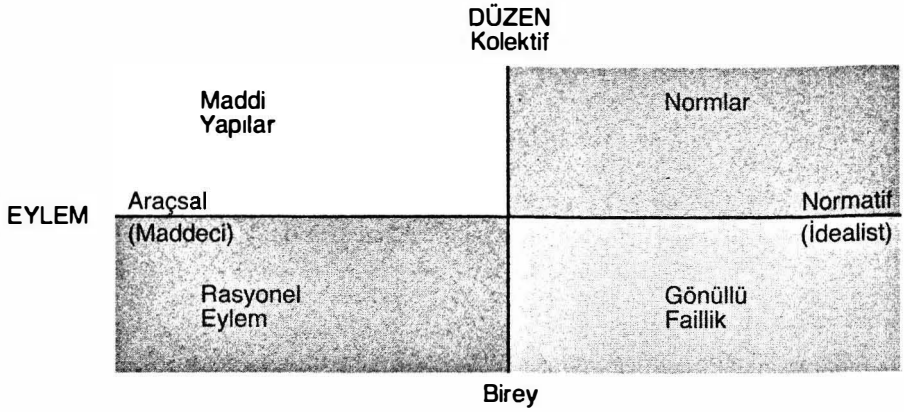
[Alexander üzerine daha fazlası için bkz. Colomy, 2005.]

kurum olan evliliği sona erdirmeye yönelik kamusal bir itirazla sonuçlanmayacaktır. Kamusal meseleler, çok sayıda insanı muhtemelen bir bütün olarak toplumu etkileyen meseleler olma eğilimi gösterirler. Bir kurum olarak evliliğin, yaygın bir şekilde eşe uygulanan şiddetin kısmi bir sonucu olarak çözülüşü, kamusal bir konudur. Kişisel sıkıntılar ile kamusal konular arasında çeşitli ilişkiler vardır. Örneğin, yaygın kişisel sıkıntılar, kamusal bir konu haline gelebilir ve kamusal bir konu birçok kişisel sıkıntıya neden olabilir.

Ritzer, kredi kartıyla ilişkisi olan çok çeşitli kişisel sıkıntıyı ve kamusal sorunu inceler. Bu argüman ve mikro-makro bağlantısına yönelik bütünleştirilmiş bir yaklaşım, tüketici borcu konusuyla ilgili bu tartışma izlenerek örneklendirilebilir. Makro düzeyde birikmiş tüketici borcu, kamusal bir konu olmuştur, çünkü çok sayıda olan ve sayıları daha da artan insanlar, kredi kartı şirketlerine giderek daha fazla borçlu hale gelirler. Bu artan tüketici borcunun bir yan ürünü, borçların ödenmemesi ve iflaslardaki artıştır. Hükümetin, borçları çoğaltmaya yönelik eğilimiyle tüketici borcunu cesaretlendirmede oynadığı rol de makro düzeyde kamusal bir konudur. Daha önemlisi, kredi kartı şirketlerinin, insanları mümkün olabildiğince fazla kredi kartını ellerine alarak yapabilecekleri her şeyi yapmaları yoluyla borçlu hale gelmelerini cesaretlendirmede oynadıkları roldür. Örneğin, insanlar, önceden onaylanmış kredi kartları için uygun şartlara sahip olduklarına dair giderek daha fazla posta bildirimi alırlar. İnsanlar, çok büyük kredi limitine ulaşan çok sayıda kredi kartını kolayca edinebilirler. Muhtemelen kredi kartı şirketlerinin en fazla kınanabilecek etkinlikleri, kartları üniversite ve lise öğrencilerinin ellerine tutuşturma çabalarını içerir. Genç insanlara, kredinin ve borçluluğun belirlediği bir yaşamın "kancasını takma"ya çalışırlar. Bu tür etkinlikler, açıkça kamusal bir konudur ve tahmin edilemeyecek kadar çok sayıda insan için kişisel sıkıntılara neden olur.

Milyonlarca insan, kredi kartlarının kötü kullanımının bir sonucu olarak geri döndürülemez bir şekilde borca girmiştir. İnsanlar bazen bir karttaki nakit avansını öteki karttaki asgari ödemeyi yapmak için çekme yoluyla hayatta kalarak olağanüstü dengeler kurarlar. Birçok insan, kendinden geçmiş olarak, borcunu ödeyemez hale gelir ve bazen iflas ilan etmek zorunda kalır. Sonuç olarak, bazı insanlar, eski borçlarını ödemek ve tekrar kredi alma koşullarını sağlamak için yıllar, bazı durumlarda yaşamlarının geri kalanını harcarlar. Birçok insan, bu kadar ileri gitmemiş olsa bile, kredi kartı borçlarının faizini ödemek için uzun saatler çalışırlar ve kredi borçlarını azaltmayı başarabilseler bile sadece çok az bir kısmını azaltabilirler. Bu nedenle onların, kredi kartı şirketleriyle yaşam karşılığında sözleşme yaptıkları söylenebilir.

Burada betimlenen kişisel sıkıntılar bir araya toplandığında toplum için kamusal sorunları yaratırlar. Daha önce gördüğümüz gibi, kredi kartı şirketlerinin politikaları ve prosedürleri (örneğin önceden onaylanmış kartlar dağıtma ve öğrencilere kart verme) gibi kamusal sorunlar, kişisel sıkıntıların yaratılmasına yardımcı olur. Bu nedenle, kişisel sıkıntılar ile kamusal sorunlar arasında, her biri diğerini şiddetlendiren diyalektik bir ilişki vardır. Daha genel olarak bu kredi kartı örneği, baskılayıcı toplumsal soruna bütünleştirilmiş mikro-makro bir yaklaşımın uygulanabilirliğini gösterir.



ŞEKİL 14.2 *Alexander'ın Bütünleştirici Modeli*

Çok Boyutlu Sosyoloji

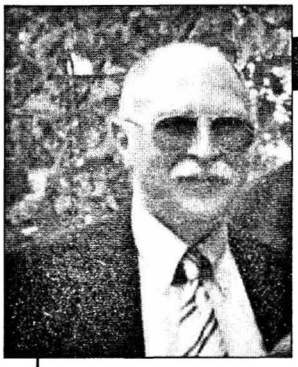
Jeffrey Alexander, "sosyolojiye yönelik yeni 'kuramsal mantık'" dediği şeyi ileri sürmüştür (1982:xv). Bu yeni mantık, "entelektüel sürecin her düzeyi içinde sosyoloji düşüncesi"ni etkiler (Alexander, 1982:65). Bu anlayışla Alexander, çok boyutlu sosyoloji dediği şeyi ortaya koyar. Onun eseri içinde çok *boyutluluk* birkaç anlamda yer aldığı halde burada en alakalı olan Alexander'ın toplumsal çözümlemenin düzeylerine verdiği çok boyutlu anlamdır.

Alexander'ın (Parsons'ı izleyerek) düzen sorunu olarak adlandırdığı şeyle başlayabiliriz. Alexander, mikro-makro süreklilik çizgisinin ("'bireysel' veya 'kolektif' bir çözümleme düzeyi"[1982:93]), toplumda düzenin yaratılma biçimi içinde bulunduğunu ileri sürer. Süreklilik çizgisinin makro ucunda düzen dışsal olarak yaratılır ve doğal olarak kolektivisttir; yani düzen, kolektif fenomenler tarafından üretilir. Mikro uçta düzen, içselleştirilmiş güçlerden türetilir ve doğal olarak bireyseldir; yani düzen, bireysel müzakereden kaynaklanır.

Klasik Parsonscı bir görüş içinde düzen sorununa *eylem sorunu* eklenir. Eylem, Ritezer'in bütünleştirilmiş sosyoloji paradigması içinde nesnel-öznel süreklilik çizgisine koşutluk gösteren maddi-idealist süreklilik çizgisini içerir. Maddi uçta eylem, araçsal, rasyonel ve koşulsal olarak betimlenir. Maddi olmayan kutupta eylem, normatif, rasyonellik dışı ve duygusaldır. Alexander'ın ortaya koyduğu düzenin ve eylemin süreklilik çizgilerini ayırdığımızda Ritzer'in kullandığı dört düzeye çok benzeyen toplumsal çözümlemenin dört düzeyini elde ederiz (bkz. Şekil 13.2).

Terminoloji hafif farklı olduğu halde Alexander'ın ve Ritzer'in önerdiğikleri modeller arasında varsa bile çok az farklılık vardır. Başlıca farklılık, onların dört düzeyi ilişkilendirme biçiminde bulunur. Ritzer, tüm dört düzey arasındaki diyalektik üzerinde odaklanmak istediği halde Alexander, düzeylerden birine öncelik vermeye çalışır.

Alexander, mikro düzeylere ayrıcalık tanımanın "kuramsal bir hata" (1987a:295) olduğuna inanır. Rasyonel olmayan gönüllü failliği barındıran bireysel-normatif düzeyden başlayan ve makro düzeylere doğru gelişen sembolik etkileşimcilik gibi tüm



RANDALL COLLINS

Kısa Yaşam Öyküsü

Erken yaşta bir sosyolog olmaya başladım. Babam, II. Dünya Savaşı'nın sonunda askeri istihbaratta çalışıyordu ve daha sonra hariciye memuru olarak Dışişleri Bakanlığı'nda çalışmaya başladı. En erken anılarımdan biri, 1945 yazında onunla bir araya gelmek için Berlin'de bulunmamla ilgilidir. Kardeşlerim ve ben, parkta oynayamazdık çünkü her yerde cephanelik vardı ve bir gün Rus askerleri bir cesedi topraktan çıkarmak için arka bahçemize geldi. Bu bende, çatışmanın önemli olduğuna ve şiddetin her zaman mümkün olduğuna dair bir kanı oluşturdu.

Babamın daha sonraki görev değişiklikleri bizi Sovyetler Birliği'ne, geriye Almanya'ya (o zamanlar Amerikan askeri işgali altında), İspanya'ya ve Güney Amerika'ya götürdü. Dış ülkelere atamalar arasında Amerika'da yaşayacaktık, böylece sıradan bir Amerikan çocuğu olmakla ayrıcalıklı yabancı bir konuk olmak arasında gidip geldim. Bunun, toplumsal ilişkileri görme açısından belirli bir derece yansızlıkla sonuçlandığını düşünürüm. Yaşlandıkça, diplomatik yaşam, daha az çarpıcı ve daha fazla, insanların süregiden önemli politikalar hakkında asla konuşmadıkları, sonsuz yuvarlak bir resmi etiket gibi gelmeye başladı; sahne arkası gizliliği ve sahne önü törenselliği arasındaki ayrışma, Erving Goffman'ı takdir etmemi sağladı.

Ebeveynlerime dışarıda eşlik etmeyecek kadar büyüdüğümde New England'da özel bir ortaokula gönderildim. Bu durum, bana başka bir büyük sosyolojik gerçekliği öğretti: tabakalaşmanın varlığı. Diğer öğrencilerin birçoğu Amerika'nın Önemli Aileleri'nden geliyordu ve bazen karşılaştığım büyükelçilerin veya bakan müşavirlerinin çocuklarıyla aynı toplumsal sınıfta olmadığımı anlamaya başladım.

Daha sonra Harvard'a gittim, orada birçok kez alan değiştirdim. Edebiyat öğrenimi gördüm ve bir oyun yazarı ve romancı olmaya çabaladım. Matematikten felsefeye geçtim; Freud okudum ve bir psikiyatrist olmayı planladım. Sonunda, sosyoloji, sosyal psikoloji ve antropolojiyi içeren toplumsal ilişkiler alanında yoğunlaştım. Tacott Parsons'dan dersler almam kendime bir yol belirlememi sağladı. Parsons, mikrodan makroya ve dünya tarihi içinde neredeyse her şeye değiniyordu.

kuramlara yönelik oldukça eleştireldir. Bu görüş açısından, bu kuramların sorunu şudur; bu kuramlar bireysel özgürlük ve gönüllülüğe dair görüşler ileri sürdükleri halde kolektif fenomenlerin kendine özgü (*sui generis*) karakteriyle ilgilenemezler. Alexander, bireysel-araçsal düzeyden başlayan ve ekonomi gibi makro-düzey yapılara doğru hareket eden alışveriş kuramı gibi kuramlara eleştirel yaklaşır.

Ayrıca, bu tür kuramlar makro-düzey fenomenleri yeterince ele alamazlar. Bu nedenle Alexander, kökenleri mikro düzeylerde olan ve makro-düzey fenomenleri bu temelden hareketle açıklamaya çalışan tüm kuramlara eleştirel yaklaşır.

Ondan öğrendiğim, kendi kuramından çok sosyoloji idealinin ne yapabileceğiydi. Parsons, aynı zamanda, kültürel sermayenin bazı önemli boyutlarını edinmemi sağladı: Weber'in, Protestan Ahlakıyla tüm dünya dinlerini karşılaştırmakla ilgilenmesinden daha az ilgilendiğini ve Durkheim'ın kilit soruyu, toplumsal düzenin sözleşme öncesi temelini açığa çıkarmaya çabaladığında sorduğunu.

Bir psikolog olmak istediğimi düşündüm ve Standford'a gittim ancak farelerin beyinlerine elektrotların yerleştirildiği bir yıl, beni, sosyolojinin insanları araştırmak için daha iyi bir alan olduğuna ikna etti. Üniversiteyi değiştirdim ve tam zamanında sivil haklar hareketine katılmak için 1964 yazında Berkeley'e vardım. Zaman içinde sonbahara kadar kampüste özgür-konuşma hareketi ortaya çıktı, biz oturma eylemleri konusunda deneyimliydik ve başka bir nedenle tutuklandık, yüzlerce başkasıyla dayanışmayı başarabildiğimizde zaman duygusal enerjiye sahip olduğumuzu hissettik. Çatışmayı yaşamakta olduğumuz aynı zamanda ben çatışma sosyolojisini inceliyordum. Vietnam Savaşı ve yurt içinde ırk çatışmaları tırmandığında muhalefet hareketi şiddete dayanmayan kendi ilkelerini reddetmeye başladı; birçoğumuz hayal kırıklığı yaşadık ve hippi aykırılıklarının kültürel yaşam tarzına yöneldik. Bu durum, sosyolojik bilincinizi kaybetmezseniz aydınlatıcı olabilir. Herbert Blumer'in yanı sıra Erving Goffman'la (her ikisi de o zamanlar Berkeley profesörleriydi) çalıştım ve toplumun bütün yönlerinin —çatışma, tabakalaşma ve tüm diğerleri—, gündelik yaşamların etkileşim ritüeli üzerinden nasıl inşa edildiğini anlamaya başladım.

Asla bir profesör olmaya girişmedim ancak şimdiye kadar birçok üniversitede ders verdim. Her şeyi, *Çatışma Sosyolojisi* (*Conflict Sociology*) (1975) kitabında toplamaya çabaladım ancak hepimizin içine gömülü olduğu statü bolluğu sistemini açıklamak için başka bir kitap olan *Diploma Toplumu*'nu (*The Credential Society*) (1979) yazmak zorundaydım. Kendi çözümlememi ciddiye alarak akademik dünyadan ayrıldım ve bir süre bir roman ve ders kitabı yazarak hayatımı kazandım. Sonuçta bazı ilginç meslektaşların çekimine kapılarak tekrar ders vermeye döndüm. Bizim alanımız, dünya tarihinin yeni bir resminden toplumsal duyguların mikro ayrıntılarına kadar muazzam şeyler öğrenmektedir. Benim için en önemli etkilerden biri, ikinci karım olan Judith McConnell'dir. Judith, hukuk mesleği içindeki ayrımcı engelleri kaldırmak için kadın hukukçuları örgütledi ve şimdi ondan, yüksek yargının sahne arkası politikalarını öğrenmekteyim. Sosyolojide ve toplumda yapılacak çok şey var.

[Ayrıca bkz, 2005.]

Alexander, makro düzeyde, zorlayıcı düzeni vurgulayan ve bireysel özgürlüğü ortadan kaldıran kolektif-araçsal kuramlara (örneğin ekonomik ve yapısal belirlenimcilik) eleştirel yaklaşır. Temel olarak sorun, bu tür kuramların bireysel failliğe olanak tanımadığıdır.

Alexander, tüm dört düzey arasındaki ilişkiler üzerinde odaklanmaya ilgi gösterdiği halde kolektif-normatif düzeye ve o düzeyden başlayan kuramlara sempati duyar (Judith, Parsonscı ve yapısal-işlevselci kökleri dikkate alındığında şaşırtıcı değildir). Kendi ifade ettiği gibi, "Kolektif düzeni ve bireysel gönüllülüğü birleştirme

umudu, rasyonalist gelenekte değil normatif gelenekte bulunur" (Alexander, 1982:108). Bu inancın temelinde Alexander'ın şu görüşü bulunmaktadır; kolektif-araçsal yönelimde olduğu gibi düzenin kaynakları dışsallaştırılmaktan çok içselleştirildiği (bilinçte) için bu tür bir yönelim tercih edilebilir. Normların içselleştirilmesi üzerindeki bu odaklanma, hem düzene hem de gönüllü failliğe olanak tanır.

Genel olarak Alexander, herhangi bir bireysel veya mikro bakış açısının reddedileceğini çünkü bunun, düzenden çok "gelişigüzellik ve tümüyle öngörülemezlik" ile son bulduğunu ileri sürer (1985a:27). Bu nedenle "toplum kuramının genel çerçevesi, *sadece* kolektivist bir bakış açısından türetilebilir" (1985a:28; italikler eklendi). Alexander, bu iki kolektivist bakış açısı arasındaki kolektif-normatif görüşe katılır.

Bu nedenle, Alexander'a göre, toplum kuramcılarının ya kolektivist (makro) ya da bireyci (mikro) bir bakış açısını seçmeleri gerekir. Eğer kolektivist bir görüşü seçerlerse bireysel müzakerenin sadece "görece küçük" bir öğesini kapsayabilirler. Bununla birlikte eğer bireyci bir kuram seçerlerse kuramlarının doğasında olan gelişigüzellik ile baş etmek için bireyüstü fenomenlere gizlice sokulmaya çalışma ikilemine mahkûm olurlar. Bu ikilem, sadece, "bireyciliğe biçimsel bağlılık terk edilirse" çözüme kavuşur" (Alexander, 1985a:27).

Bu nedenle, Alexander'ın kullandığı dört çözümleme düzeyi Ritzer'in kullandıklarına çok benzediği halde iki model arasında önemli bir farklılık vardır. Alexander, kolektif-normatif kuramlara ve toplumsal yaşamda normlar üzerinde odaklanmaya öncelik tanır. Ritzer herhangi bir düzeye öncelik tanımayı reddeder ve tüm dört düzey arasındaki diyalektik ilişkiyi incelemenin gerekli olduğunu savunur. Alexander, makro (öznel) fenomenlere gereğinden çok önem vererek bitirir ve sonuç olarak mikro-makro bütünleştirilmesinin kuramının geliştirilmesine katkısı son derece sınırlıdır. Alexander sonraki bir eserinde şöyle söyler; "Kuramcıların tek bir değişkenden, bütünün dolaysız yeniden inşasına yanlış bir şekilde genelleme yaptıklarına inanırım" (1987a:314). Alexander, kolektif-normatif düzeyden, toplumun geri kalanına yanlış bir şekilde genelleme yapmaya çalıştığı için onun bu kuramcılardan biri olduğu öne sürülebilir.

Giddens (1984), Alexander'ın eserinden doğrudan bahsetmediği halde, eylem ve düzen arasındaki Parsonscı ayrımdan türetilen tüm çalışmaların, mikro düzeyde, özellikle "toplumsal pratiklerin bir kısmında kurucu olan toplumsal eyleyenlerin bilgi-yetenekleri"ni anlamak açısından zorunlu olarak zayıf kalacağı şeklinde benzer bir sonuca varır. "Ben [Giddens], Parsons'a yoğun olarak borçlu olan herhangi bir görüş açısının, toplum kuramının çekirdeğindeki bu konunun yeterince üstesinden gelebileceğini düşünmem" (1984:xxxvii).

Bununla birlikte Alexander'ın, *mikro* ve *makro*yu birbiri açısından tanımlayan daha hakiki bütünleştirici bir bakış açısını ifade ettiği belirtilmelidir. Alexander, bu bakış açısını şöyle anlatır: "Eylemin kolektif çevreleri eşzamanlı olarak ona ilham verir ve onu kısıtlar. Eğer eylemi doğru biçimde kavramlaştırmışsam, bu çevreler onun ürünleri olarak görülecektir; eğer çevreleri doğru biçimde kavramlaştırabilirsem, eylem onların son ürünleri olarak görülecektir" (Alexander, 1987a:303). Alexander'ın daha karmaşık, mikro-makro bağla ilgili diyalektik bir anlayışının, kendisinin erken modelinden çok benim bütünleştirilmiş sosyoloji paradigmama benzeyen bir anlayışının olduğu görülür.

Makrososyolojinin Mikro Temelleri

Randall Collins (1981a; ayrıca bkz. 1981b), "Makrososyolojinin Mikro Temelleri Üzerine" adlı bir denemede, mikro-makro bağlantı sorununa yönelik oldukça indirgemeci bir yönelim sergiledi (bir eleştiri için bkz. Ritzer, 1985). Aslında, bu denemenin doğası gereği bütünleştirici başlığına karşın Collins, kendi yaklaşımını "radikal mikrososyoloji" olarak nitelendirir. Collins'in odak noktası, radikal mikrososyolojinin odak noktası, "zaman içindeki akışları boyunca mekânda birbirini çaprazlama kesen etkileşimsel deneyimin bireysel halkaları"nın kümeleri veya "etkileşim ritüeli halkaları" (1981a:998) olarak adlandırdığı şeydir. Etkileşim ritüeli halkaları üzerinde odaklanan Collins, birey davranışı ve bilincinin fazlaca indirgemeci incelenmesi olarak gördüğü şeyden kaçınmaya çalışır. Collins, çözümleme düzeyini, etkileşim, etkileşim halkaları ve bu tür etkileşimin "piyasa"sına yükseltir. Collins, böylece düşünce ve eylemin (davranış) aşırı mikro düzeylerini reddeder ve bu düzeylerde odaklanan kuramlara (fenomenoloji ve alışveriş kuramı gibi) eleştirel yaklaşır.

Collins, makro kuramlardan ve onların mikro-düzey fenomenlere ilgilerinden kendisini uzaklaştırmaya çalışır. Örneğin, yapısal işlevselcilere ve onların makro-nesnel (yapı) ve makro-öznel (normlar) fenomenlere duydukları ilgiye eleştirel yaklaşır. Gerçekte, şunu söyleyecek kadar ileri gider; "normların terminolojisi, sosyoloji kuramından çıkarılmalıdır" (Collins, 1981a:991). Collins'in, çatışma kuramıyla ilişkili kavramlara yönelik benzer bir olumsuz tutumu vardır, örneğin, şunları ileri sürer; mülkiyet ve otorite gibi "doğası gereği nesnel" hiçbir varlık yoktur; sadece, "insanların belirli mekânlarda ve zamanlarda bu dayatmacı koalisyonların ne kadar güçlü olduklarını düşündüklerine dair çeşitli anlayışlar" vardır (Collins, 1981a:997). Collins'in, görüşü şöyledir; sadece insanlar herhangi bir şey yaparlar; örgütler, sınıflar ve toplumlar "asla herhangi bir şey yapmazlar. Herhangi bir nedensel açıklama, en sonunda, gerçek bireylerin eylemleriyle ilişkiye geçmek zorundadır" (Collins, 1975:12).

Collins, "tüm makro fenomenler"in, "mikro olayların bileşimine" nasıl çevrildiğini göstermeye çalışır (1981a:985). Özel olarak, toplumsal yapının, ampirik olarak "tekrar eden mikro etkileşim kalıplarına" çevrilebileceğini ileri sürer (Collins, 1981a:985). Bu nedenle sonuçta Collins, bütünleştirilmiş bir yaklaşımın *değil* mikro kuram ve mikro-düzey fenomenlerin ağır basmasını amaçlar (benzer bir eleştiri için bkz. Giddens, 1984). Collins'in belirttiği gibi, "Makro sosyolojiyi, köklü ampirik mikro temeller üzerinde tutarlı bir şekilde yeniden oluşturmaya yönelik çaba, daha başarılı bir sosyoloji bilimine yönelik çok önemli adımdır" (1981b:82).

Collins'in yönelimini Karin Knorr-Cetina'nınkiyle (1981) karşılaştırabiliriz. Knorr-Cetina, etkileşimsel alana büyük ilgi gösterdiği halde eserinde hem bilince hem de makro-düzey fenomenlere daha büyük rol verir. Collins gibi Knorr-Cetina, mikrososyolojik bir temel üzerinde makro kuramın radikal yeniden inşasının bir örneğini oluşturduğu halde mikrososyolojik sonuçları makro-toplum kuramıyla basitçe bütünleştirmenin daha az radikal seyrini dikkate almak istemektedir. Üstelik Knorr-Cetina, mikrososyolojik araştırmanın en büyük amacının, daha büyük toplumu, bu toplumun yapısını ve bu toplumun kurumlarını daha iyi anlamak olduğu şeklindeki görüşü benimser görünür:



NORBERT ELIAS

Kısa Yaşam Öyküsü

Norbert Elias'ın, ilginç ve ders verici bir meslek yaşantısı oldu. En önemli eserini 1930'larda üretti ancak o zamanlar ve ondan sonra yıllarca büyük ölçüde ihmal edildi. Bununla birlikte, Elias ve eserleri yaşamının sonuna doğru özellikle İngiltere ve Hollanda'da "keşfedildi". Bugün, Elias'ın ünü artmaktadır ve eserleri, dünya genelinde artan bir kabul görmektedir (Dennis Smith, 2001). Elias, eserlerinin öneminin çok zaman geçtikten sonra kabul edilişinin tadını geç de olsa çıkarmaya yetecek kadar uzun olan 93 yıllık bir yaşam sürdü (1990'da öldü).

Elias, Almanya, Breslau'da 1897'de doğdu (Mennell, 1992). Babası, küçük üreticiydi ve ailesi rahat bir yaşam sürdürdü. Aile açıkça sevgi doluydu ve Elias'a, sonradan eserleri kabul görmediğinde işine yarayan bir öz-güven kazandırdı:

> Bunu ben bir çocukken sahip olduğum büyük güvenlik algısına dayandırıyorum... Temel bir büyük güvenlik algım, sonuçta şeylerin en iyi olacağına dair bir algım var ve ben bunu ebeveynlerimin tek çocukları olarak bana verdikleri aşırı duygusal güvenliğe bağlıyorum.
>
> Çok erkenden ne yapmak istediğimi biliyordum; üniversiteye girmek istiyordum ve araştırma yapmak istiyordum. Bunu genç olduğumda biliyordum ve bazen olanaksız gibi görünse de yapmayı başardım... Sonuçta eserlerimin, insanlıkla ilgili bilgiye değerli bir katkı olarak tanınacağına büyük inancım vardı.
>
> (Elias aktaran Mennell, 1992:6–7)

Elias I. Dünya Savaşı'nda Alman ordusunda görev yaptı ve savaştan sonra felsefe ve tıp çalışmak için Breslau Üniversitesi'ne geri döndü. Tıp çalışmalarında oldukça ilerlediği halde sonuçta bu çalışmaları felsefe çalışmak amacıyla bıraktı. Elias'ın tıp alanındaki çalışması, insan bedeninin çeşitli parçaları arasındaki bağlantılar hakkında bir fikir edinmesini sağladı ve bu görüş, insanların birbirleriyle bağlantıları konusuna yönelmesinde –biçimlenimlere yönelik ilgisi– etkili oldu. Elias, doktora derecesini Ocak 1924'te aldı; Heidelberg'e sosyoloji öğrenmeye gitti.

Elias, Heidelberg'den ücret almadı ancak üniversitedeki sosyoloji çevrelerine aktif olarak katılıyordu. Max Weber 1920'de öldü ancak onun karısı Marianne Weber'in öncülüğünü yaptığı bir toplanma ortamı aktifti, Elias bu toplantılara katıldı. Elias, kariyer gelişimi açısından kendisinden biraz ileride olan Karl Mannheim'ın (Elias [1994:34] tarafından "kuşkusuz parlak zekalı"

olarak tanımlandı) yanısıra üniversitede bir kürsüsü olan Max Weber'in kardeşi Alfred Weber ile de ilişki kurdu. Aslında Elias, Mannheim'ın arkadaşı ve ücretsiz, gayrıresmi asistanı oldu. Mannheim'a 1930'da Frankfurt Üniversitesi'nde bir kadro verildiğinde Elias onunla ücretli ve resmi asistanı olarak gitti (iki insan ve eserleri arasındaki ilişki hakkında bkz. Kilminster, 1993).

Adolf Hitler Şubat 1933'te iktidara geldi ve kısa zaman sonra Elias birçok başka Yahudi bilim insanı gibi (Mannheim dâhil) önce Paris'e ve daha sonra Londra'ya sürgün gitti (Elias'ın annesinin 1941'de bir toplama kampında öldüğüne inanılır). Almanya'da 1939'da yayımlanan *Uygarlık Süreci*'yle ilgili çalışmaların çoğunu Londra'da yaptı. Almanya'da bir Yahudinin yazdığı kitaplar için bir pazar yoktu ve Elias o basımdan hiçbir zaman bir metelik telif hakı ücreti almadı. Üstelik kitap dünyanın başka bölgelerinde az kabul gördü.

Hem savaş sırasında hem de neredeyse on yıl sonra Elias güvenli bir işi olmadan yaşamını sürdürdü ve İngiliz akademik çevrelerinin dışında kaldı. Bununla birlikte, 1954'te Elias'a iki akademik kadro teklif edildi v, Leicester'dekini kabul etti. Böylece Elias resmi akademik kariyerine 57 yaşında *başladı*! Elias'ın kariyeri Leicester'de canlandı ve bunu birtakım önemli yayınlar izledi. Bununla birlikte Elias Leicester'deki görevinden hayal kırıklığına uğradı çünkü o zamana kadar sosyolojide önde gelen statik yaklaşım türlerine (Talcott Parsons'ın ve diğerlerinin) bir alternatif olabilecek gelişimci bir yaklaşımı kurumsallaştırma çabalarında başarısız oldu. Az sayıda öğrencinin yaklaşımını benimsemesi dolayısıyla da hayal kırıklığı yaşadı; öğrencilerin onu "geçmişten" egzantrik "bir ses" olarak gördüğü Leicester'de bile boşlukta bir ses olmayı sürdürdü (Mennell, 1992:22). Elias'ın o yıllarda telefonda bir sesin "Daha yüksek sesle konuşabilir misin? Seni duyamıyorum" diye tekrarladığı, yinelenen bir rüyayı anlatışı, bu oluş düşüncesini dışarıya yansıtır (Mennell, 1992:23). Elias'ın Leicester'deki yılları boyunca kitaplarından hiçbirinin İngilizceye çevrilmediğini ve o zamanlar az sayıda İngiliz sosyoloğun akıcı Almanca bildiğini belirtmek ilginçtir.

Bununla birlikte kıta Avrupa'sında özellikle Hollanda ve Almanya'da Elias'ın eserleri 1950'ler ve 1960'larda yeniden keşfedilmeye başladı. Elias yaşamının geri kalanında bir fahri doktorluk, bir Armağan kitabı ve *Theory, Culture and Society*'nin onun eserlerine ayrılan çift sayısıyla önemli biçimlerde ödüllendirildi.

İlginç bir şekilde Elias bugün sosyolojide yaygın kabul gördüğü (bu metin içine dâhil etmeyi de içeren) halde onun eserleri bu kabulü, sosyolojinin onunkiler türünden eserlere giderek daha az açık olduğu bir dönemde görmüştür. Yani, postmodern düşüncenin yükselişi, sosyologları büyük anlatıyı sorgulamaya yöneltti ve hiçbir başkası olmasa bile Elias'ın başlıca eseri olan *Uygarlık Süreci*, eski tarz bir büyük anlatıdır (Dennis Smith, 1999). Yani, bu eser, Batıda uygarlığın uzun-süren tarihsel gelişimiyle (kuşkusuz inişleri ve çıkışlarıyla) ilgilenir. Tam da Elias'ın eserleri yaygın kabul görmeye başladığında postmodern düşüncenin gelişimi, Elias'ın eserlerine ilgiyi sınırlandırmakla tehdit etmektedir.

> Ben... mikro-toplumsal yaklaşımlar, açık ampirizmleri yoluyla bize hakkında konuştuğumuz gerçeklikle ilgili bir bakış kazandırdıkları için makro düzen hakkında en fazla şeyi bu yaklaşımlar aracılığıyla öğreneceğimiz şeklindeki görünür paradoksa inanıyorum. Kesinlikle, yüz yüze etkileşimin mikroskobik bir kaydı yoluyla sorunun tümünün ne olduğunu yakalayamayacağız. Bununla birlikte, makro düzenin işleyişini —ilk kez— duyacaksak mikro düzenle başlamak yeterli olabilir.
>
> (Knorr-Cetina, 1981:41-42)

Bu nedenle, Knorr-Cetina, makro ve mikro düzeyler arasındaki ilişki konusunda çok daha dengeli bir görüş benimser.

Aaron Cicourel (1981), daha da fazla bütünleştirici bir görüş benimser: "Ne mikro ne de makro yapılar, kendine-yeten çözümleme düzeyleridir; çözümlemenin sadece bu veya şu düzeyini incelemenin elverişliliği ve bazen kuşkulu lüksüne karşın bu yapılar, tüm zamanlarda birbiriyle *etkileşime girerler*. Burada Collins'e yönelik örtük bir eleştiri vardır ancak Cicourel, Collins'in benimsediği türden görüşün çok daha doğrudan bir eleştirisi olarak görülebilecek başka bir görüş benimser: "Konu basitçe bu veya şu çözümleme düzeyini reddetmek değil, araştırma ve kuram için yarışan çerçeveleri uygun bir şekilde görmezden gelerek bir düzeye, diğer düzeyin dışarıda bırakılmasıyla ikna olmadığımızda, bu düzeylerin nasıl bütünleştirilmesi gerektiğini göstermektir" (1981:76). Cicourel'in sadece makro ve mikro düzeylerin bağlantısını kurmanın önemini değil aynı zamanda o bağlantının ontolojik olarak, kuramsal olarak ve yöntembilimsel olarak meydana gelmesi gerektiğini de anlaması takdire şayandır.

Collins, kendisinin mikro-indirgemeci görüşünü benimsemeye bir süre devam etti. Örneğin, sonraki bir eserde şunu ileri sürer: "Makro yapılar, tekrarlayan (veya bazen zaman ve mekân içinde değişen), çok sayıda mikro karşılaşmadan daha fazla bir şey değildir" (1987: 195). Collins, açıkça şu sonuca vardı: "Mikro olana büyük ölçüde önem veriyormuşum gibi gelebilir. Bu doğrudur" (Collins, 1987:195). Bununla birlikte, sadece bir yıl sonra Collins'in (1988a) makro düzeye daha fazla önem vermek istediğini belirtmemiz gerekir. Bu yaklaşım, mikro-makro ilişkisinin daha dengeli bir kavranışına yol açtı: "Mikro-makro çevirme, makro olan her şeyin mikro üzerinden oluştuğunu gösterir. Tersine mikro olan her şey, makronun oluşumunun bir parçasıdır; mikro, makro bir bağlam içinde varolur... mikro-makro bağlantısını herhangi bir doğrultuda verimli bir şekilde takip etmek mümkündür" (Collins, 1988a:244). Son iddia, mikro-makro ilişkisine daha diyalektik bir yaklaşım içerir. Yine de Collins (1988a:244), Coleman (1986, 1987) gibi sosyolojide "büyük sorgulama"nın, "mikronun makroyu nasıl etkilediği"ni göstermek olduğu şeklindeki görüşü sürdürür. Bu nedenle, Collins'in mikro-makro kuramında bazı gelişmeler görüldüğü halde bu kuram, oldukça sınırlı bir yaklaşım olmayı sürdürür.

Geleceğe Dönüş: Norbert Elias'ın Biçimlenimci Sosyolojisi

Buraya kadar, mikro-makro bütünleştirmeyi amaçlayan son zamanların başlıca Amerikan çalışmalarını tartıştık. Bununla birlikte, eserleri, en iyi şekilde bu başlık altında tartışılan Norbert Elias, Avrupalı bir kuramcıdır. (Onun eserlerinin iyi bir seçkisi için bkz. Mennel ve Goudsblom, 1998). Elias, mikro-makro ayrımını aşmaya ve sosyolog-

ların, bireyleri ve toplumu birbirinden ayırma eğilimlerinin üstesinden gelmeye çabaladı (Dunning, 1986:5; Mennell, 1992; Rundell, 2005). Elias başlıca çalışmasını 1930'larda yaptı ancak sadece yakın zamanlarda hak ettiği üne kavuşmaya başladı (Dennis Smith, 2001; Kilminster ve Mennell, 2000; Van Krieken, 1998, 2001).

Elias, bu bütünleştirici amaca ulaşmaya yardımcı olmak için *biçimlenim* kavramını önerdi (Kasperson ve Gabriel, 2008; Mennell; 2005a), bu öyle bir fikirdir ki;

> bizi, insanları bireyler olarak ve *aynı zamanda* onları toplumlar olarak düşünmekten durmadan alıkoyan, insanlık anlayışımızı parçalamayı ve kutuplaştırmayı amaçlayan toplumsal olarak koşullanmış baskıya direnmeyi mümkün kılar. ... Bu nedenle biçimlenim kavramı, sanki "birey" ve "toplum" düşman ve farklıymış gibi konuşma ve düşünmeye yönelik toplumsal kısıtlamayı yumuşatan basit bir kavramsal araç olarak görev yapar.
>
> (Elias, 1978:129–130; italikler eklendi)

Biçimlenimler, özellikle, süreçler olarak görülebilir. Aslında Elias yaşamının sonuna doğru süreç sosyolojisi terimini tercih etti (Mennell, 1992:252). Biçimlenimler, insanları "birbirine bağlama"yı içeren toplumsal süreçlerdir. İnsanlar arasındaki ilişkilerin dışında ve bu ilişkileri zorlayan yapılar *değil*dir, insanlar arasındaki bu ilişkiler*dir*. Bireyler, açık ve birbirine bağımlı olarak görülür; biçimlenimler bu tür bireylerden oluşur. İktidar, sonuç olarak sürekli değişen toplumsal biçimlenimin merkezindedir:

> Sürekli değişen, sürdürülebilir bir denge, önce bir tarafa, sonra diğer tarafa yönelen, bir ileri bir geri hareket eden bir güç dengesi, biçimlenimlerin çekirdeğinde —aslında biçimlenim sürecinin tam merkezinde— bulunur. Gücün bu tür dalgalanan dengesi, her biçimlenimin akışının yapısal özelliğidir.
>
> (Elias, 1978:131)

Biçimlenimler, ancak geniş ölçüde görülmemiş ve planlanmamış tarzlarda ortaya çıkarlar ve gelişirler.

Biçimlenim fikrinin hem mikro hem de makro düzeylerde hem de bu iki kutup arasındaki her toplumsal fenomene uygulandığı gerçeği, bu tartışmanın merkezindedir. Bu kavram,

> binlerce veya milyonlarca birbirine bağımlı insandan oluşan toplumlara olduğu kadar görece küçük gruplara uygulanabilir. Sınıftaki öğretmenler ve öğrenciler, terapi gruplarındaki doktorlar ve hastalar, bir barda düzenli müşteriler, çocuk yuvasında çocukların tümü birbirleriyle görece anlaşılabilir biçimlenimler oluştururlar. Ancak bir köyün, bir kentin veya bir ulusun sakinleri de biçimlenimler oluştururlar, bu örnekte biçimlenimler doğrudan algılanamaz çünkü insanlar arasında bağlantı kuran *bağımlılık halkaları*, daha uzun sürelidir ve daha fazla farklılaşmıştır.
>
> (Elias, 1978:131; italikler eklendi)

Bu nedenle, Elias, "birey" ve "toplum" arasındaki ilişkiyi ele almayı reddeder ancak "bireyler olarak algılanan insanlar ile toplumlar olarak algılanan insanlar arasındaki ilişki" üzerinde odaklanır (Elias, 1986:23). Başka bir ifadeyle hem bireyler hem de toplumlar (ve ikisi arasındaki her toplumsal fenomen) insanları –insan ilişkilerini– içerir. Yukarıdaki alıntıda altı çizilen "bağımlılık halkaları" fikri, Elias'ın biçimlenimler ile kastettiği ve sosyolojisinin odağını oluşturan şey kadar iyi bir imgedir: "İnsan-

ların, nasıl ve niçin spesifik dinamik biçimlenimleri oluşturmak için bir araya geldikleri, merkezi sorulardan biri, muhtemelen sosyolojinin bile merkezi sorusudur" (1969/1983:208).

Elias'ın biçimlenim düşüncesi, bireylerin başka bireylere açık oldukları ve onlarla ilişkilerinin olduğu şeklindeki fikirle bağlantılıdır. Elias, çoğu sosyoloğun *homo clausus* kanısıyla, yani "her biri en sonunda diğerlerinden mutlak bağımsız olan tekil insanlar imgesi" ile çalıştığını ileri sürer (Elias, 1969/1983:143). Böyle bir imge, biçimlenimlerin bir kuramına uygun değildir; biçimlenimci sosyoloji, birbirine bağımlı eyleyenlere gereksinim duyar.

Tarzların Tarihi

Nasıl ki Weber'in, Batı'nın rasyonelleşmesiyle ilgilendiğini düşünebiliyorsak, Elias'ın temel ilgisinin Batı'nın *uygarlaşma*sı olduğunu düşünebiliriz (Bogner, Baker ve Kilminster, 1992; onun fikirlerinin dünyanın başka bir yerine –Singapur– uygulanışı için bkz. Stauth, 1997). Bu arada Elias, Batı'da veya herhangi bir yerde ortaya çıktığı biçimiyle uygarlığın doğası gereği iyi veya daha iyi bir şey olduğunu ileri sürmüyor. Batı uygarlığı içinde çeşitli zorlukların ortaya çıktığını kabul ettiği halde uygarlığın doğası gereği kötü olduğunu da savunmuyor. Daha genel olarak Elias (1968/1994:188), daha fazla uygarlaşmış olmanın daha iyi olduğunu veya tersine daha az uygarlaşmış olmanın daha kötü olduğunu savunmuyor. İnsanların, daha fazla uygarlaştığını söylerken, zorunlu olarak, onların daha iyi (veya daha kötü) hale geldiklerini söylemiyoruz; zorunlu olarak sosyolojik bir olguyu belirtiyoruz. Bu nedenle Elias, Batı'da uygarlığın "sosyogenez"i olarak adlandırdığı sosyolojik araştırmayla ilgilenmektedir (kısaca göreceğimiz gibi).

Özel olarak, Elias, Batıda insanların davranışlarında ve psikolojik karakterlerinde meydana gelen kademeli değişimleri ele aldı (Elias, 1997). *Uygarlık Süreci*'nin (1939/1978) birinci cildi olan *Tarzların Tarihi*'ndeki ilgisi bu değişimlerdir. *Uygarlık Süreci*'nin ikinci cildi olan *İktidar ve Sivillik* (1939/1982) içinde Elias, davranışsal ve psikolojik değişimlere eşlik eden ve onlarla yakından ilişkili olan toplumsal değişimlere yönelir. Genel olarak, Elias, "toplumun yapısındaki değişimler ile davranışın ve psişik karakterin yapısındaki değişimler arasındaki bağlantılar" ile ilgilenir (1939/1994:xv).

Elias, tarzların tarihini araştırmasında çeşitli dünyevi davranışların, bugün uygarlaşmış davranış diyeceğimiz şey yönünde kademeli, tarihsel dönüşümüyle ilgilendi ("uygarlıktan uzaklaşma" dönemleri olduğu halde; bkz. Elias, 1995; Mennell, 2005b). Elias, Orta Çağ ile başladığı halde uygarlığın gelişiminin başlama (veya bitiş) noktası gibi bir şeyin olmadığını ve olamayacağını açığa kavuşturur: "Uzun-süren toplumsal süreçleri ele alırken hiçbir şey, mutlak bir başlangıç saptamaya çalışmaktan daha verimsiz değildir" (Elias, 1969/1983:232). Yani, uygarlık süreci antik dönemlere kadar götürülebilir, günümüze kadar devam eder ve gelecekte devam edecektir. Uygarlık, Elias'ın kolaylık için Orta Çağ içinde yakalamaya çalıştığı süregiden bir gelişim sürecidir. Elias, bizi rahatsız eden şeylerdeki değişimler, artan duyarlılığımız, başkalarını nasıl giderek daha fazla dikkate aldığımız ve başkalarıyla ilgili keskinleşmiş

anlayışımız gibi şeylerin izini sürmeye ilgi duydu. Bununla birlikte, Elias'ın ne yaptığıyla ilgili fikir edinmenin en iyi yolu, soyutlamalardan değil onun somut örnekleriyle ilgili bir tartışmadan geçer.

Yemek Masasındaki Davranış Elias, onüçüncü ve ondokuzuncu yüzyıllar arasında tarzlar üzerine yazılan kitapların (ve başka kaynakların), yemek masasında nasıl davranılması gerektiği hakkında (bundan sonraki birkaç kısımda tartışılan konular hakkında olduğu kadar) ne söylemek zorunda olduklarını inceler. Elias'ın en temel görüşü şudur; rahatsızlık eşiği, kademeli olarak yükselmiştir. İnsanların, onüçüncü yüzyılda yemek masasında az rahatsızlık duyarak veya hiç rahatsızlık duymadan yaptıkları, ondokuzuncu yüzyılda epeyce küçük düşmeye neden olacaktır. Hoş karşılanmayan şeyin, zaman içinde giderek artan bir şekilde "toplumsal yaşamın sahnelerinin arkasına itilmesi" olasıdır (Elias, 1939/1994:99).

Örneğin, onüçüncü-yüzyıla ait bir şiir şu uyarıyı yapmıştır, "Birtakım insanlar kemiği ısırıp tabağa koyarlar —bu ciddi bir kusurdur" (Elias, 1939/1994:68). Onüçüncü-yüzyıla ait başka bir kitap ise şu uyarıyı yapar, "Bazı insanların yaptığı gibi yemek yerken burnunuzu karıştırmanız, gözlerinizi ovuşturmanız veya yemek yerken burnunuzu karıştırmanız nazik değildir" (Elias, 1939/1994:71). Açıkça, bu uyarıların içerdiği anlam şudur; o zamanlar birçok insan bu tür davranışlara girişiyordu ve bunlar genelde onlarda veya çevrelerindekilerde hiçbir rahatsızlığa neden olmuyordu. Bu tür öğütlere yönelik hissedilen bir gereksinim vardı çünkü insanlar bu tür davranışların "uygarlaşmamış" olduğunu bilmiyorlardı. Zaman geçtikçe insanları yemek yerken burun karıştırma gibi şeyler hakkında uyarmaya giderek daha az gereksinim duyulmuştur. Bu nedenle, geç-onaltıncı-yüzyıla ait bir belge şunları söyler, "Hiçbir şey parmağınızı yalamanız, ete dokunmanız ve onu ağzınıza elinizle götürmeniz, sosu parmaklarınızla karıştırmanız veya ekmeği çatalınızla içine bandırmanız ve sonra da onu emmenizden daha uygunsuz değildir" (Elias, 1939/1994:79). Kuşkusuz, örneğin, burun karıştırma gibi şeyler parmakları yalamaktan daha uygunsuzdur ancak zaman geçtikçe uygarlık, bu tür davranışların uygarlaşmamış olduğunun yaygın olarak kabul edildiği bir gelişmişlik düzeyine ulaşmıştır. Burnu rahatça karıştırmayı sahnenin arkasına iten toplum, uygarlaşmamış olarak tanımladığı başka, daha az berbat davranışlar bulmuştur.

Doğal İşlevler

Benzer bir eğilim, doğal işlevlerin yerine getirilmesinde bulunur. Ondördüncü-yüzyıla ait okul çocuklarının kullandığı bir kitap, başka şeyler arasında, gaz çıkarma konusunda öğüt vermeyi gerekli görmüştür:

> Bir hastalığa yakalanmak: Gazın sesiyle ilgili eski bir özdeyişi dinleyin. Eğer sessiz olarak çıkarılabilirse bu en iyisidir. Ancak sesli çıkarılması tutulmasından daha iyidir.
> . . .
> . . . Yellenme sesi özellikle yüksek bir yerde duranlarınki berbattır. Kalçalar sıkıca birbirine bastırılarak fedakârlık yapılmalıdır. . . .
> . . . gaz çıkarma sesini bir öksürüğün bastırmasını sağlayın... Binyılların yasasını izleyin: Yellenirken öksürün.
>
> (Elias, 1939/1994:106)

Burada açıkça tartışıldığını gördüğümüz sorunların ondokuzuncu yüzyılda (ve kesinlikle günümüzde) hatırlatılması artık gerekli değildi, çünkü sorun olan davranışların uygarlaşmamış olduğu çok iyi bilinmeye başladı. Üstelik görgü kurallarıyla ilgili çağdaş algımıza hoş gelmeyen bu tür bir tartışmanın bizi ürkütme olasılığı vardır. Ancak tüm bunlar, uygarlık sürecini ve "rahatsızlığın sınırı"nın devinimini yansıtır (Elias, 1939/1994:107). Bir zamanlar açıkça tartışılabilen şeyler, zaman içinde gittikçe o sınırların ötesine geçmiştir. Yellenmeyle ilgili öğüdü okumaktan ürkmemiz, bugün sınırın ondördüncü yüzyıldaki sınırdan çok farklı olduğunu yansıtır.

Elias, gazın uygun bir biçimde çıkarılmasına dair fikirdeki bu değişimi, toplumsal biçimlenimlerle özellikle Fransız sarayındaki biçimlenimlerle ilişkilendirir. Daha fazla insan, çok yakın olarak ve daha kalıcı bağımlılıklar içinde yaşıyordu. Bu nedenle insanların dürtülerini düzenlemeye ve onların daha fazla kısıtlamayı tecrübe etmelerini sağlamaya yönelik daha fazla gereksinim vardı. Sarayın yüksek katmanları arasında başlayan dürtüler üzerindeki denetim, sonunda daha alt toplumsal statüdekilere aktarıldı. Daha fazla biçimlenimsel değişimlerle birlikte, özellikle farklı statülerden insanların bir araya gelmeleri, birbirlerine daha fazla bağımlı olmalarıyla birlikte ve alt statüdekilerin üst statüdekilerle etkileşime geçmelerini kolaylaştıran tabakalaşma sisteminin azalan keskinliğiyle birlikte bu kısıtlamaları genişletme gereksinimi zorunlu hale gelmiştir. Sonuç olarak, açıkça belirtecek olursak, gittikçe, alt sınıftakiler için gazlarını denetim altında tutmak (ve birçok başka davranışlarını), üst sınıftakiler için olduğu kadar gerekliydi. Aynı zamanda, üst sınıflardan olanların, sadece eşdeşlerinin yanında değil aynı zamanda toplumsal olarak kendilerinden altta bulunanların yanında da gazlarını denetim altında tutmaları gerekliydi.

Elias, bu tür işlevlerle ilgili tartışmasını şöyle özetler:

> Toplum, kaygının ortaya çıkışı yoluyla giderek daha güçlü bir şekilde, belirli işlevlerdeki pozitif haz bileşenini bastırmaya kademeli olarak başlamaktadır veya daha kesin olarak, bu hazzı, 'özel' ve 'gizli' duruma getirdiği (yani onu bireyin içinde bastırdığı) halde negatif olarak yüklenmiş duygulanımları —beğenmeme, iğrenme, hoşlanmama— toplum içindeki yegâne geleneksel düşünceler olarak teşvik eder.
>
> (Elias, 1939/1994:117)

Sümkürme Benzer bir süreç, sümkürmeyle ilgili kısıtlamalarda görülür. Örneğin, onbeşinci-yüzyıla ait bir belge şu uyarıda bulunur, "Eti tutmak için kullandığın elinle sümkürme" (Elias, 1939/1994:118). Ya da onaltıncı yüzyılda okur şöyle bilgilendirilir, "Burnunuzu sildikten sonra mendilinizi açmak ve sanki kafanızdan inciler ve yakutlar içine düşmüş gibi ona dikkatlice bakmak da uygun değildir" (Elias, 1939/1994:119). Bununla birlikte, onsekizinci yüzyılın sonlarında öğütle ilgili kaynaklarda bu ayrıntılardan kaçınılır: "Burnun her istemli hareketi... kaba ve çocukçadır. Elinizi burnunuza koymanız iğrenç bir uygunsuzluktur. ... Burnunuzu sümkürürken tüm görgü ve temizlik kurallarını yerine getirmelisiniz" (Elias, 1939/1994:121). Elias'ın söylediği gibi "'sessizliğin komplosu' yayılmaktadır" (1939/1994:121). Yani, bir veya iki yüzyıl önce açıkça tartışılabilen şeyler şimdi daha ihtiyatlı tartışılmakta veya hiç tartışılmamaktadır. Sümkürmeyle ilişkisi olan "utanç sınırı" ve birçok başka şey, mesafe kay-

detmiştir. Utanç, geçmişte utandırıcı görülmeyen şeylerle (örneğin sümkürmek, yellenmek) ilişkilendirilmiştir. İnsanlar arasına gittikçe daha fazla duvar örülmüştür, böylece, geçmişte başkalarının yanında yapılan şeyler şimdi ortadan kaybolmuştur.

Çinsel İlişkiler Elias, aynı genel eğilimi cinsel ilişkiler açısından betimler. Orta Çağda erkekleri ve kadınları içeren birçok insanın geceyi aynı odada birlikte geçirmeleri yaygındı. Yine, onlar için çıplak uyumak alışılmamış bir şey değildi. Bununla birlikte, zaman içinde, karşıt cinslerin yanında çıplak görünmek giderek utanç verici görülmeye başladı. Elias, "uygarlaşmamış" cinsel davranışın bir örneği olarak Orta Çağda başlayan şu düğün geleneğini betimler:

> Gelin odasına geçişi sağdıç yönlendirirdi. Gelinin elbisesini geline eşlik eden kız çıkarırdı; tüm süslerini çıkarmak zorundaydı. Evliliğin geçerli olması için gelin yatağına tanıkların yanında çıkılırdı. Çift, "yan yana yatırılırdı". "Yatakta olunca kesin olarak evlenmiş olursunuz" deyişi yaygındı. Orta Çağın sonunda gelenek yavaşça, çiftin yatağa elbiseleriyle yatmalarına izin verildiği bir ölçüye kadar değişti. ... Fransa'nın mutlakiyetçi toplumunda bile gelin ve damadı yatağa götüren, onların elbiselerini çıkaran ve onlara gece elbiseleri veren konuklardı.
>
> (Elias, 1939/1994:145–146)

Açıkçası, bu durum, zaman içinde uygarlığın gelişimiyle daha da değişti. Bugün, evlilik yatağında meydana gelen her şey gizli tutulmakta, sahnelerin arkasında ve gözlemcilerin görüş alanının dışında gerçekleşmektedir. Daha genel olarak, cinsel yaşam, büyük toplumun dışına alınmış ve çekirdek ailenin içine kapatılmıştır.

Elias, *Tarzların Tarihi*'nin bütününde bireylerin düşünme, eyleme geçme ve etkileşme biçimi içindeki değişimlerle ilgilendi. Elias, bundan bazen, genellikle "kişilik yapısı"daki bir değişim olarak sözeder ancak, Elias, kişilikteki değişimlerden daha fazlasını betimler görünür; aynı zamanda insanların eyleme ve etkileşme biçimini betimlemektedir. Bunların tümü dikkate alındığında *Tarzlar'ın Tarihi*'nin büyük ölçüde mikro-düzey ilgilere odaklandığı ileri sürülebilir. Bununla birlikte, bu tür bir yorumun karşısında iki etmen ağır basmaktadır. Birincisi, Elias, *Tarzların Tarihi*'nde çoğu kez, birbirine bağlı makro-düzey değişimlerle (örneğin sarayda) ilgilenir ve "kişiliğin ve toplumun yapılarının birbiriyle ayrılmaz ilişki içinde evrildiklerini ileri sürer (1968/1994:188). İkincisi, *Tarzların Tarihi*, bu eserden sonra bu makro-düzey değişimleri incelemeye odaklanan *İktidar ve Sivillik*'in geleceği bilinciyle yazılmıştır. Yine de Elias, mikro-makro ikili karşıtlığından kaçınmak istediği halde *Uygarlık Süreci*, iki ayrı ciltten oluşur, birincisi mikro konuları ele almaya odaklanır, ikincisi temelde makro sorularla ilgilenir.

İktidar ve Sivillik

Öz-kısıtlama, uygarlık sürecinin anahtarıdır, bu anlamda Elias, *İkitdar ve Sivillik*'te toplumsal kısıtlamadaki değişimlerle ilgilendi, bu değişimler, öz-kısıtlamanın artmasıyla ilişkilidir. Bununla birlikte Elias, mikro-makro ayrımını sonradan açıkça reddetmesine karşın başka, daha "makroskobik" bir çözümleme düzeyiyle *İktidar ve Sivillik*'te ilgilendiğini ilan eder görünmektedir:

> *İnsanların birçok tekil planlarından ve eylemlerinden kaynaklanan bu temel doku, hiçbir bireyin planlamadığı veya oluşturmadığı değişimlere ve tarzlara yol açabilir. İnsanların birbirine bu bağımlılığından, kendisini oluşturan birey iradeleri ve akıllarından daha etkili ve kuvvetli bir düzen olan sui generis bir düzen ortaya çıkar.* İnsani dürtüleri ve uğraşları birbirine dokuyarak birbirine birleştiren bu düzendir, tarihsel değişimin akışını belirleyen bu toplumsal düzendir; bu düzen, uygarlık sürecinin altında yatar.
>
> (Elias, 1939/1982:230)

"Tarihsel değişimin akışını belirleyen" eşsiz (*sui generis*) ve etkili bir gerçekliği anlatan güçlü, neredeyse Durkheimcı ifadeler vardır. Mikro-makro ayrımının üstesinden gelme gereksinimiyle ilgili Elias'ın sonraki retoriğine karşın bu tür bir görüş, mikro-düzey fenomenler üzerinde makro yapıların bazen etkisini, bazen belirleyici etkisini ele alma eğilimi gösteren *İktidar ve Sivillik* tarafından çoğunlukla desteklenmez. (Bununla birlikte, Elias'ın, sadece, makro ve mikro fenomenlerin birlikte değişimlerine yönelik veya "insan ilişkilerinin yapısındaki spesifik değişimler ile bunun kişilik yapısında karşılığı olan değişimler" [1939/1982:231] arasındaki bağlantıya ilgi duyduğunu sıklıkla söylediğini acilen ekleyelim.)

Elias'ın psikogenetik ve sosyogenetik araştırmaları birbirinden ayırması, makro ve mikroyu bütünleştirilmiş bir biçimde ele alışındaki zorlukları yansıtır. Psikogenetik araştırma, birey psikolojisi üzerinde odaklanır, oysa sosyogenetik araştırmaların, "tek durumlu bir toplumun değil birbirine bağımlı toplumların spesifik bir grubunun oluşturduğu toplumsal alanın genel yapısı ve bu yapının evriminin ardışık düzeni" üzerinde odaklanan daha geniş bir etki alanı ve daha uzun süreli bir bakış açısı vardır (Elias, 1939/1982:287-288).

Bağımlılık Zincirini Uzatmak Uygarlık süreci açısından büyük önemi olan makro-yapısal değişim nedir? Bu değişim, "bağımlılık zinciri"nin uzatılması olarak betimlenebilir:

> Batı tarihinin ilk döneminden günümüze toplumsal işlevler, rekabetin baskısı altında giderek daha fazla farklılaşmıştır. Bu işlevler ne kadar çok farklılaşırsa işlevlerin sayısı o kadar çok artar ve bu nedenle bireyin, en basit ve en olağanından daha karmaşık ve olağandışı olanına kadar tüm eylemlerinde sürekli bağımlı olduğu insanların sayısı da o kadar çok artar. Giderek daha fazla insan, davranışlarını başkalarına uydurdukça eylemlerin ağının giderek daha kesin ve doğru olarak düzenlenmesi gerekir. Birey, davranışını giderek farklılaşmış, daha düz ve daha sabit tarzda düzenlemeye zorlanır... davranışın daha karmaşık ve sabit denetimi, bireyin bilinçli olarak direnmek istediği halde direnemediği bir öz-baskı, bir otomatizm olarak ona erken yıllarında aşılanır.
>
> (Elias, 1939/1982:232–233)

Tüm bunların sonucu, "toplumsal eylemin ve bağımlılığın zincirini uzatmaktır", bu da bireylerin, "neden sonuç zinciri açısından olayların bağlantısını kurma alışkanlığı" geliştirme yoluyla duygularını ılımlılaştırma gereksinimine katkıda bulunan şeydir (Elias, 1939/1982:236).

Bu nedenle Elias'a göre toplumsal işlevlerin giderek artan farklılaşması, uygarlaşma sürecinde kilit bir rol oynar. Bu farklılaşmaya ek olarak ve onunla birlikte

Elias'ın "toplumsal dokunun tümüyle yeniden örgütlenmesi" dediği şeyin önemi bulunmaktadır (1939/1982:234). Elias, burada, fiziksel güç ve vergilendirme araçlarını tekeline alan, toplumun artan biçimde sabit ve merkezi organlarının ortaya çıkışına tanık olan tarihsel süreci betimlemektedir. Mutlak statüsü olan bir kralın ortaya çıkışı kadar saray toplumunun ortaya çıkışı (özellikle Fransa'da ve XIV. Louis'nin egemenliği sırasında, gerçi Avrupa'nın sarayları yakından bağlantılı olmuştur) bu gelişme için son derece önemlidir. Elias'ın "kraliyet mekanizması" dediği şey, burada işlemektedir —krallar, rekabet eden işlevsel grupların birbirlerine zıt duygular taşımalarını (onları hem bağımlılık hem de düşmanlık karakterize eder) kapsayan özel bir biçimlenim içinde ortaya çıkabilirler ve iktidar bu gruplar arasında eşit bir şekilde dağıtılarak kesin bir çatışma ve kesin bir uzlaşma engellenir. Elias'ın belirttiği gibi "Merkezi organ, çoğu zaman güçlü otokraside ifade bulan en uygun iktidara tesadüfen değil, güçlü bir yönetici kişiliğin doğduğu zaman değil, bilakis spesifik bir toplumsal yapı, fırsat sağladığı zaman kavuşur" (1939/1982:174). Başka bir ifadeyle, bir kral, uygun biçimlenim mevcut olduğu zaman ortaya çıkar.

Elias'a göre kralın sarayı, özel bir önem kazandı, çünkü orada meydana gelen değişimler en sonunda bütün toplumu etkiledi. Kendisinin kısa bağımlılık zincirleri, şiddetli davranışa girişmesini görece kolaylaştıran savaşçının tersine saray soyluları, öteki çok sayıda soyluya daha uzun bağımlılık zincirleriyle birlikte ötekilere artan şekilde duyarlı olmayı gerekli gördüler. Ayrıca, şiddet veya herhangi bir başka eylem aracılığıyla soylunun duygularını özgürce sergilemesi artan bir şekilde zorlaştı. Kralın şiddet araçları üzerinde giderek artan denetim kazanması gerçeği, soyluyu daha da sınırlandırdı. "Fiziksel şiddetin tekelleşmesi, silahların ve silahlı insanların tek otorite altında toplanması... silahsız insanları, güvenliği sağlanmış toplumsal mekânlarda kendi şiddetlerini, öngörü ve derin düşünce yoluyla dizginlemeye zorlar; başka bir ifadeyle şiddetin tekelleşmesi, insanlara çok veya az derecede kendi kendilerini denetlemelerini dayatır" (Elias, 1939/1982:239). Şiddet tekeli, kralın vergiyi tekelleştirme kabiliyetiyle yakından ilişkilidir çünkü vergiler, kralın, şiddet araçlarını kontrol etmesinin bedelini ödemesine imkan verir (Elias, 1939/1982:208). Aslında Elias, bu iki tekelin etkileşimini içeren bir durumu betimler: "Böylece merkezi otoriteye akan mali araçlar, merkezi otoritenin askeri güç tekelini sürdürür, bu da vergi tekelinin sürdürülmesini sağlar" (1939/1982:104). Buna ek olarak, kralın gelirindeki artışa soyluluğun gelirinde bir azalış eşlik eder ve bu dengesizlik, kralın iktidarının daha da pekişmesine hizmet eder (Elias, 1969/1983:155).

Soylular, uygarlık sürecinde kilit bir rol oynarlar, çünkü bu seçkin grup içinde meydana gelen değişimler gitgide toplumun geneline yayılır:

> Davranış modellerinin temel stoku, bu saray toplumu içinde oluşturulur, böylece başka modellerle kaynaşan ve onları taşıyan grupların konumuna göre değişen bu modeller, basiret göstermeye zorlanmayla birlikte, işlevlerin durmadan genişleyen halkalarına yayılır. Saray toplumunun insanlarını, kendi özel durumları, bu hareketten etkilenen başka herhangi bir Batılı gruptan daha fazla, toplumsal davranışın geliştirilmesinin ve şekillendirilmesinin uzmanları haline getirir.
>
> (Elias, 1939/1982:258)

Dahası, Batıda ortaya çıkan bu değişimler, dünyanın birçok başka bölgesine yayılmaya başlar.

Kralın ve sarayın ortaya çıkışı ve savaşçılıktan saraylı olmaya geçiş (veya savaşçıların "saraylılaşması") Elias'a göre, uygarlaşma süreci içinde kilit bir "hamle"yi temsil eder. Bu "hamleler" fikri, Elias'ın toplumsal değişim kuramının merkezindedir; Elias, değişimi, düz, doğrusal bir süreç olarak değil çokça duruş ve kalkışı —çokça ileri ve geri hareketi— olan bir süreç olarak görür.

Elias, sarayın ortaya çıkışına büyük önem verdiği halde[4] meydana gelen belirleyici değişimlerin nihai nedeni, zamanın bütün toplumsal biçimlenimi içindeki değişimdi. Yani, kilit nokta, gruplar arasındaki çeşitli ilişkilerdeki değişimler (örneğin savaşçılar ve soylular arasındaki) olduğu kadar o gruplar içindeki bireyler arasındaki ilişkilerdeki değişimlerdi. Dahası, bu biçimlenim, soylular ve kralı benzer şekilde kısıtladı: Prensler ve aristokrat gruplar, özgür ve kısıtlanmamış bir yaşam süren insanlar olarak görünmeye eğilimliydiler. Hangi kısıtlamalara üst sınıfların özellikle onların en güçlü üyesi olan mutlak kralın maruz kaldığı çok açık bir şekilde... burada ortaya çıktı" (Elias, 1969/1983:266).

Kralın ve soylularının egemenliğinden bir devlete doğru kademeli bir geçiş vardır. Başka bir ifadeyle, silahlı güçlerin ve vergilerin özel bir tekeli (kralın) bir kez mevcut olunca, zemin o kaynakların kamusal tekeli —yani devletin ortaya çıkışı— için hazır hale gelir. Toplumdaki denetleyici faillikler olarak kralın büyümesi ve sonradan devletin gelişimi ile bireyin içinde koşut bir denetleyici failliğin gelişimi arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Bunlar, hep beraber, bireyin duygularıyla hareket etme yeteneği üzerinde eşi görülmemiş bir iktidar kullanmaya başlar. Bu, o zamandan önce insanların tümüyle öz-denetimden yoksun olmaları demek değil öz-denetimin, insanların yaşamlarını giderek daha fazla etkileyerek daha sürekli ve sabit hale gelmesi demektir. Elias, daha uzun bağımlılık zinciriyle birlikte "birey kendisini durmadan denetlemeyi öğrenir, artık duygularının daha az tutsağı olur" (1939/1982:241) diye iddiada bulunurken argümanı Durkheim'ınkine çok yakındır.

Elias'ın argümanının ilginç bir yönü şudur; Elias, duygular üzerindeki bu denetimin tam anlamıyla iyi olmadığını kabul eder. Yaşam, daha az tehlikeli hale gelmiştir ancak aynı zamanda daha az memnun edici hale gelmiştir. Duygularını ifade edemeyen insanlar, örneğin rüyalarında veya kitaplar yoluyla başka çıkışlar bulmaya gerek duyarlar. Buna ek olarak, dışarıdaki mücadeleler, Freudçu terimlerle id ile süperego arasındaki çatışmalar olarak içselleştirilebilir (Elias'ın birey üzerine düşüncesi, yoğun bir şekilde Freudçu kuram tarafından etkilenmiştir). Bu nedenle, duygular üzerinde daha fazla denetim, şiddette istenilen bir azalmayı beraberinde getirirken aynı zamanda artan sıkıntı ve huzursuzluğu beraberinde getirir.

Daha uzun bağımlılık zinciri, sadece daha büyük duygusal denetim ile değil aynı zamanda ötekilere ve benliğe yönelik artan duyarlılık ile ilişkilidir. Dahası, insanların yargıları, daha ince bir şekilde korunmuş ve işlenmiş hale gelir, insanların hem kendilerini hem de ötekileri daha iyi yargılayabilmelerini ve denetleyebilmelerini sağlar. Saray toplumunun ortaya çıkışından önce insanlar kendilerini şiddetten ve ölümden korumak zorundalardı. Sonradan bu tehlike geriledikçe insanlar, çok daha incelikli tehditlere ve eylemlere duyarlı hale gelebilmişlerdir. Bu büyük duyarlılık, uygarlık sürecinin kilit noktasıdır ve uygarlığın daha fazla gelişiminin anahtarıdır.

4 Saray, burjuvazi ve bunların Mozart üzerindeki etkisiyle ilgili ilginç bir araştırma için bkz. Elias (1993).

Faillik-Yapı Bütünleştirilmesi

Amerikan sosyoloji kuramında mikro-makro konusuna duyulan artan ilgiye koşut olarak Avrupalı kuramcıların, faillik ile yapı arasındaki ilişkiye duydukları ilgi artmıştır. Aslında bu ilgi, o kadar yoğun olmuştur ki Fuller (1998) onu "çılgınlık" olarak adlandırmıştır. Örneğin, Margaret Archer, şu sonuca varmıştır; "yapı ve faillik sorunu, modern toplum kuramı içinde haklı olarak temel konu olarak görülmeye başlamıştır" (1988:ix). Aslında Archer, bu bağlantıyı ele almanın, genel bir kuramın "zorlu deneyi" ve kuram içinde "merkezi sorun" haline geldiğini ileri sürdü (Archer, 1988:x). Dawe daha önce, Archer'dan daha da ileri gitmiştir: "*Böylece, tüm sosyolojik çözümlemenin tarihi, burada bulunan bu sorusalın etrafında yazılabilecektir: insan failliği sorunu*" (1978:379). Dawe'in faillik ile ilgisinde örtük olarak, toplumsal yapının yanısıra faillik ile yapı arasındaki sabit gerilime yönelik bir ilgi bulunmaktadır.[5]

Yüzeysel düzeyde mikro-makro ve faillik-yapı konuları, benzer görünür ve çoğu kez büyük ölçüde birbirini andırırmış gibi ele alınırlar. Bununla birlikte, hem faillik-yapı hem de mikro-makro konularını düşünmenin bu iki kavramsallaştırma arasındaki önemli farklılıkları oldukça açık hale getiren başka yolları vardır.

Faillik genel olarak mikro-düzeye, birey insan eyleyenlere işaret ederken,[6] aynı zamanda eyleme geçen (makro) bütünlüğe işaret edebilir. Örneğin, Burns, insan faillerin, "bireyleri olduğu kadar örgütlü grupları, örgütleri ve ulusları" kapsadığını düşünür (1986:9). Touraine (1977), eyleyenler olarak toplumsal sınıflar üzerinde odaklanır. Eğer bu tür bütünlükleri eyleyenler olarak kabul edersek, faillik ile mikro-düzey fenomenleri eşit tutamayız. Buna ek olarak, *yapı* genellikle büyük-ölçekli toplumsal yapılara işaret ettiği halde insan etkileşimine dâhil olan mikro yapılara da işaret eder. Giddens'ın *sistemler* tanımı (yapının olağan anlamına kendi yapı kavramından daha yakındır), yapıların her iki tipini kapsar, çünkü "eyleyenler ile bütünlükler arasındaki yeniden üretilmiş ilişkileri" içerir (1979:66). Bu nedenle hem *faillik* hem de *yapı*, ya mikro-düzey ya da makro-düzey fenomenlere veya her ikisine işaret edebilir.

Mikro-makro ayrımına döndüğümüzde *mikro,* sıklıkla çoğu faillik kuramcısının ilgisini çeken bilinçli, yaratıcı eyleyene işaret eder fakat aynı zamanda davranışçıların, alışveriş kuramcılarının ve rasyonel seçim kuramcılarının ilgisini çeken daha düşüncesiz bir "davranan"a işaret eder. Benzer bir şekilde *makro* terimi, sadece büyük-ölçekli toplumsal yapılara değil aynı zamanda bütünlüklerin kültürlerine işaret edebilir. Bu nedenle *mikro*, "failler"e işaret edebilir ya da etmeyebilir; *makro*, "yapılar"a işaret edebilir ya da etmeyebilir.

Mikro-makro ve faillik-yapı şemalarına yakından baktığımızda aralarında özlü farklılıklar olduğunu görürüz.

Başlıca Faillik-Yapı Bütünleştirilmesi Örnekleri

Yapılaşma Kuramı

Faillik ile yapıyı bütünleştirmeye yönelik, en çok bilinen ve en fazla ifade edilen çabalardan biri, Anthony Giddens'ın yapılaşma kuramıdır (Bryant ve Jary, 2000; I.

5 Aslında, faillik sıklıkla, yapıya yönelik bir ilgiyi kapsayacak bir biçimde kullanılır (Abrams, 1982:xiii).

6 Çağdaş kuramcıların bir türü, özellikle postyapısalcılık ve postmodernizm ile ilişkili olanlar, insan failliği fikrini inkâr etmişlerdir. Örneğin bkz. M. P. Jones (1996).

Cohen, 2005, 1989; Craib, 1992; Held ve Thompson, 1989). Giddens, şunu söyleyecek kadar ileri gider; "Toplum bilimlerinde veya tarihte her araştırma, eylemin (çoğu zaman faillikle eşanlamlı olarak kullanılmıştır) yapıyla ilişkisini kurmakla uğraşır... yapının eylemi veya eylemin yapıyı 'belirlemesi' anlamsızdır" (1984:219).

Giddens, bir Marxist olmadığı halde onun eserinde güçlü bir Marxçı etki vardır hatta *Toplumun Oluşumu*'nu (*The Constitution of Society*) Marx'ın doğası gereği bütünleştirici görüşü hakkında genişletilmiş bir düşünce olarak görür: "Tarihi insanlar yaparlar ancak onu kendi istedikleri gibi yapmazlar; onu, kendi seçtikleri koşullar içinde değil, doğrudan karşılaşılan, belirlenmiş ve geçmişten aktarılan koşullar içinde yaparlar" (Marx, 1869/1963:15).[7]

Marx'ın kuramı, yapılaşma kuramı içindeki birçok kuramsal girdiden sadece biridir. Giddens, zaman zaman en temel kuramsal yönelimleri eleştirmiştir ve bu yönelimlerin birçoğundan bir dizi yararlı fikir çıkarmıştır. Yapılaşma kuramı, olağanüstü bir biçimde eklektiktir; aslında Craib (1992:20-31) Giddens'ın düşüncesi içindeki dokuz temel girdiyi özetleyerek açıklar.

Gidens, ya birey/fail (örneğin sembolik etkileşimcilik) ile ya da toplum/yapı (örneğin yapısal işlevselcilik) ile başlayan çok çeşitli kuramları inceler ve bu birbirine tam ters seçeneklerden her ikisini de reddeder. Giddens, "tekrarlayan toplumsal pratikler"le (1989:252) başlamamız gerektiğini ileri sürer: "Yapılaşma kuramına göre, toplum bilimlerinin araştırma alanı, birey eyleyenin deneyimi ya da herhangi bir toplumsal totallik biçiminin varoluşu değil, zaman ve mekân içinde bulunan düzenlenmiş toplumsal pratiklerdir" (Giddens, 1984:2).

Giddens'ın toplumsal pratikler üzerinde odaklanan yapılaşma kuramının çekirdeğinde faillik ve yapı arasındaki ilişki bulunur. Richard J. Bernstein'a göre "yapılaşma kuramının özü"nün, "faillik ve yapının ikiliğini ve diyalektik etkileşimini aydınlatması amaçlanır" (1989:23). Bu nedenle faillik ve yapı birbirinden ayrı kavranamaz, aynı madalyonun iki yüzüdür. Giddens'ın terimleriyle faillik ve yapı bir ikiliktir. Her toplumsal eylem, yapı içerir ve her yapı, toplumsal eylem içerir. Faillik ve yapı, süregiden insan etkinliği ve pratiği içinde ayrılmaz bir şekilde birbiriyle bağlantılıdır.

Daha önce belirtildiği gibi, Giddens'ın, çözümlemesinin başlangıç noktası, insan pratikleri olduğu halde bu pratiklerin tekrarlandığını düşünür ve bu görüşünde ısrar eder. Yani etkinlikleri, "toplumsal eyleyenler meydana getirmez, etkinlikler sürekli olarak eyleyenler tarafından, kendilerini eyleyenler olarak ifade etmelerini sağlayan araçlar yoluyla canlandırılır. Failler, kendi etkinlikleri içinde ve aracılığıyla bu etkinlikleri olanaklı kılan koşulları üretirler" (Giddens, 1984:2). Bu nedenle etkinlikler, bilinç tarafından, gerçekliğin toplumsal inşası tarafından veya toplumsal yapı tarafından üretilmez. Bilakis, insanlar, kendilerini eyleyenler olarak ifade ederken pratiğe girişirler ve hem bilinç hem de yapı, bu pratik aracılığıyla üretilir. Yapının tekrarlayan özelliği üzerinde odaklanan Held ve Thompson'a göre "yapı, kendisi tarafından düzenlenen konumlandırılmış pratiklerin ardışıklığı içinde ve aracılığıyla yeniden üretilir" (1989:7). Aynı şey bilinç için de söylenebilir. Giddens, bilinçle veya düşünümsellikle ilgilenir. Ancak düşünümsel olan insan eyleyen sadece öz-bilinçli değildir aynı zamanda etkinliklerin ve yapısal koşulların süregiden akışını izlemeye de girişir. Ber-

7 Yapılaşma kuramı içinde daha genel olarak faillik ve yapıyı bütünleştiren kuramlar içinde Marx'a böyle merkezi bir yer vermek uygundur. Başka yerde yazdığım gibi Marx'ın eseri, "bütünleştirilmiş bir sosyoloji paradigmasının" en iyi "örneği"dir (Ritzer, 1981a:232).

nstein, "failliğin kendisinin, toplumsal yapılar içinde düşünümsel olarak ve yinelenen bir şekilde bulunduğunu" (1989:23) ileri sürer. En genel anlamıyla, Giddens'ın pratik, yapı ve bilincin üretilmesini kapsayan diyalektik süreçler ile ilgilendiği ileri sürülebilir. Bu nedenle Giddens, faillik-yapı konusunu tarihsel, süreçsel ve dinamik bir biçimde ele alır.

Sadece toplumsal eyleyenler değil onları araştıran toplumsal araştırmacılar da düşünümseldir. Bu fikir, Giddens'ı, kendisinin "çifte hermenutik" üzerine ünlü fikirlerine yöneltir. Hem toplumsal eyleyenler hem de sosyologlar dil kullanırlar. Eyleyenler dili ne yaptıklarını açıklamak için kullanırlar, sosyologlar ise dili, toplumsal eyleyenlerin eylemlerini açıklamak için kullanırlar. Bu nedenle, meslekten olmayan insanların dili ile bilimsel dil arasındaki bağlantıyla ilgilenmemiz gerekir. Toplum bilimcinin toplumsal dünyayla ilgili anlayışının, araştırılan eyleyenlerin anlayışları üzerinde bir etkiye sahip olabileceği gerçeğinin farkında olmamız gerekir. Toplumsal araştırmacılar, bu yolla, araştırdıkları dünyayı değiştirebilirler ve böylece bozulmuş bulgulara ve sonuçlara ulaşabilirler.

Yapılaşma Kuramının Öğeleri Giddens'ın, yukarıda gördüğümüz gibi, fiziksel ve toplumsal bağlamlarını olduğu kadar kendi düşüncelerini ve etkinliklerini izleyen failler hakkındaki düşüncelerinden başlayarak, onun yapılaşma kuramının başlıca bileşenlerini tartışmaya koyulabiliriz. Eyleyenler, güven duygusu arayışlarıyla kendi dünyalarını rasyonelleştirirler. Giddens, rasyonelleşmeye, eyleyenlere sadece güven duygusu vermeyen aynı zamanda onların kendi toplumsal yaşantılarının etkili bir şekilde üstesinden gelmelerine olanak sağlayan rutinlerin gelişimi anlamını verir. Eyleyenlerin, eyleme geçme güdüleri de vardır ve bu güdüler, eylemi teşvik eden istekleri ve arzuları içerir. Bu nedenle, rasyonelleşme ve düşünümsellik eyleme sürekli olarak dâhil olduğu halde güdüler daha uygun bir şekilde eylemin potansiyelleri olarak düşünülür. Güdüler, eyleme yönelik genel planlara imkan verir ancak Giddens'a göre çoğu eylemimiz doğrudan güdülenmez. Bu tür bir eylem, güdülenmediği halde ve güdülerimiz genel olarak bilinçsiz olduğu halde güdüler insan davranışında önemli bir rol oynar.

Giddens, ayrıca, bilinç alanı içindeki söylemsel ve pratik bilinç arasında bir ayrım (geçirgen) yapar. *Söylemsel bilinç*, eylemlerimizi sözlü betimleme yeteneği gerektirir. *Pratik bilinç*, eyleyenlerin yaptıkları şeyi sözlü ifade etme yeteneğine sahip olmadan özümsedikleri eylemleri içerir. Yapılaşma kuramı açısından özellikle önemli olan bu son bilinç tipi, neyin söylendiğinden çok neyin yapıldığına öncelikli bir ilgiyi yansıtır.

Pratik bilinç üzerine bu odaklanmayla birlikte faillerden failliğe, faillerin gerçekte *yaptıkları* şeylere düz bir geçiş gerçekleştirmeliyiz: "Faillik, bir bireyin hazırlayıcısı olduğu olaylarla ilgilenir. ... Eğer o birey araya girmeseydi olanlar olmayacaktı" (Giddens, 1984:9). Bu nedenle Giddens, failliğin önemine büyük ağırlık verir (Baber, 1991). Giddens, failliği niyetlerden ayırmaya büyük özen gösterir çünkü eylemlerin çoğunlukla niyetlenildiklerinden farklı olan sonuçlara vardığı üzerinde durur; başka bir ifadeyle, niyetsel eylemlerin çoğunlukla, niyetlenilmemiş sonuçları vardır. Niyetlenilmemiş sonuçlar fikri, Giddens'ın kuramı içinde büyük bir rol oynar ve faillikten toplumsal-sistem düzeyine geçmemizi sağlamada özellikle önemlidir.

Giddens, faillik üzerindeki bu vurguyla uyumlu olarak failin büyük bir iktidarının olduğunu ileri sürer. Başka bir ifadeyle Giddens'ın failleri, toplumsal dünyada bir farklılık yaratma yeteneğine sahiplerdir. Hatta daha kuvvetli bir şekilde, iktidar olmadan eyleyenler bir anlam ifade etmez, yani bir farklılık yaratma yeteneğinden yoksun olan bir eyleyenin, bir fail olması sona erer. Giddens, eyleyen üzerinde kısıtlamalar olduğunu kesinlikle kabul eder ancak bu durum, eyleyenlerin hiçbir seçimlerinin olmaması ve hiçbir farklılık yaratmamaları demek değildir. Giddens'a göre, iktidar öznellikten önce gelir çünkü eylem, iktidarı veya durumu değiştirme yeteneğini içerir. Bu nedenle, Giddens'ın yapılaşma kuramı, eyleyenin ve eylemin iktidarının olduğunu ileri sürer ve bu tür bir yönelime eğilimi olmayan kuramların karşısındadır ve bunun yerine ya eyleyenin niyetine (fenomenoloji) ya da dışsal yapıya (yapısal işlevselcilik) büyük önem verir.

Yapılaşma kuramının kavramsal çekirdeği, yapı, sistem ve yapının ikiliğiyle ilgili fikirlerde bulunur. *Yapı*, "yapılaşan özellikler [*kurallar ve kaynaklar*] ...fark edilebilir benzer toplumsal pratiklerin çeşitli zaman ve mekân dilimleri içinde varolmalarını mümkün kılan ve onlara sistemli biçim veren özellikler" olarak tanımlanır (Giddens, 1984:17). Kuralların ve kaynakların varlığı, yapıyı mümkün kılar. Yapıların kendileri zaman ve mekânda varolmazlar. Bilakis, toplumsal fenomenlerin yapılaşmış hale gelme yeterlikleri vardır. Giddens'ın iddiası şudur, "yapı, sadece, insan faillerin etkinlikleri aracılığıyla varolur" (1989:256). Bu nedenle Giddens, yapıları eylemlerin dışında ve onları zorlayıcı olarak gören Durkheimcı modeli izlemeyen, olağandışı bir *yapı* tanımı ortaya koyar. Yapının, insan eyleminin "dışında" veya ona "dışsal" olduğu şeklinde bir izlenim vermekten kaçınmaya özen gösterir. "Benim kullanımımda yapı, toplumsal yaşama biçim ve şekil veren şeydir ancak biçimlendiren ve şekillendiren yapının *kendisi* değildir" (Giddens, 1989:256). Held ve Thompson'un belirttiği gibi, Giddens'a göre yapı, "bir binanın kolonları veya bir bedenin iskeleti gibi" bir çerçeve değildir (1989:4).

Giddens, yapının eylem üzerinde kısıtlayıcı olabileceğini yadsımaz fakat sosyologların, bu kısıtlamanın önemini abarttıklarını düşünür. Üstelik sosyologlar, yapının, "*her zaman* hem kısıtlayıcı *hem de* olanak sağlayıcı olduğu" gerçeğini vurgulamayı başaramamışlardır (Giddens, 1984:25, 163; italikler eklendi). Yapılar, çoğunlukla faillerin başka türlü yapamayacakları şeyleri yapabilmelerine olanak sağlar. Giddens, yapısal kısıtlamaların önemini azalttığı halde eyleyenlerin, zaman ve mekân içinde yayıldıklarında, "toplumsal sistemlerin yapılaşmış özellikleri" üzerinde denetimi kaybettiklerini kabul eder. Bununla birlikte, Weberci demir-kafes imgesinden kaçınmaya özen gösterir ve bu tür bir denetim kaybının kaçınılmaz *olmadığı*na dikkat çeker.

Yapının geleneksel sosyolojik anlamı, Giddens'ın toplumsal sistem kavramına yakındır (J. Thompson, 1989:60). Giddens, *toplumsal sistemler*i, yeniden üretilmiş toplumsal pratikler veya "eyleyenler veya bütünlükler arasında, düzenli toplumsal pratikler olarak örgütlenen, yeniden üretilen ilişkiler" olarak tanımlar (1984:17, 25). Bu nedenle, toplumsal sistem fikri, Giddens'ın pratiğe odaklanan ilgisinden türetilir. Toplumsal sistemler yapıya sahip değillerdir ancak, yapısal özellikler sergilerler. Yapıların kendileri zaman ve mekânda varolmaz ancak, toplumsal sistem içinde yeniden üretilen pratikler biçiminde ortaya çıkarlar. Bazı toplumsal sistemler, niyetsel eylemin ürünü olabilecekleri halde Giddens, bu tür sistemlerin insan eyleminin beklenmeyen sonuç-

ları oldukları şeklindeki gerçeğe büyük önem verir. Bu beklenmeyen sonuçlar, eylemin onaylanmamış koşulları ve geri bildirimi olabilir. Bu koşullar, denetim altına alınmalarına yönelik çabalardan kaçınırlar ancak buna rağmen eyleyenler, bu tür denetim uygulama çabalarını sürdürürler.

Bu nedenle yapılar, toplumsal sistemler içinde "somutlaşırlar". Buna ek olarak, yapılar aynı zamanda, "bilgili insan faillerin davranışını yönlendiren, belleğin gözden geçirilmesi davranışı"nda açığa çıkarlar (Giddens, 1984:17). Sonuç olarak, kurallar ve kaynaklar kendilerini, hem toplumsal sistemlerin makro düzeyinde hem de insan bilincinin mikro düzeyinde gösterirler.

Biz artık *yapılaşma* kavramını ele alabiliriz, bu kavramın temel dayanağı şu fikirdir; "faillerin ve yapıların oluşumu, fenomenlerin birbirinden bağımsız iki verili dizisi, bir ikicilik değildir, bir ikiliği temsil eder... toplumsal sistemlerin yapısal özellikleri, onların tekrarlanan bir şekilde düzenledikleri pratiklerin hem araçları hem de sonuçlarıdır" veya "eylemin üretilme anı, aynı zamanda, toplumsal yaşamın günlük olarak yürürlüğe konulmasının bağlamları içindeki yeniden üretimlerden biridir" (Giddens, 1984:25, 26). Yapılaşmanın, yapı ve faillik arasında diyalektik ilişkiyi içerdiği açıktır (Rachlin, 1991). Yapı ve faillik, bir ikiliktir; biri diğeri olmadan varolamaz.

Daha önce belirtildiği gibi Giddens'ın kuramı içinde *zaman* ve *mekân* çok önemlidir. Her ikisi de öteki insanların zamansal olarak mı yoksa mekânsal olarak mı mevcut olduklarına bağlıdır. Başlangıçtan beri var olan koşul, içinde ötekilerin aynı zamanda ve aynı mekânda mevcut oldukları yüz yüze etkileşimdir. Yine de, toplumsal sistemler zaman ve mekân içinde genişler ve böylece öteki artık mevcut olmayabilir. Modern dünyada iletişim ve ulaşımın yeni biçimleri yoluyla zaman ve mekân açısından bu tür bir uzaklaşmaya, artarak olanak sağlanmaktadır. Gregory (1989), Giddens'ın zamana mekândan daha fazla önem verdiğini ileri sürer. Mekânın öneminin altının çizen Saunders, "şeylerin niçin ve nasıl meydana geldikleriye ilgili sosyolojik çözümlemenin nerede (ve ne zaman) meydana geldiklerini dikkate almaya gereksinim duyduğunu" iddia eder (1989:218). Toplumsal düzenle ilgili temel sosyolojik konu, toplumsal sistemlerin zaman ve mekân içinde ne kadar başarılı bütünleştiklerine bağlıdır. Giddens'ın en yaygın olarak kabul edilen başarımlarından biri, zaman ve mekân konusunu ön plana çıkartma çabasıdır (Bryant ve Jary, 2001b).

Bu alt başlığı, Giddens'ın çok soyut yapılaşma kuramını, bu kuramdan türetilebilecek araştırma programını tartışma yoluyla gerçeklikle ilişkilendirerek sonlandırıyoruz. (Yapılaşma kuramına dayanan ampirik araştırmayla ilgili genel bir değerlendirme için bkz. Bryant ve Jary, 2001a.) Birincisi, yapılaşma kuramı, insan toplumları üzerinde odaklanmaktansa "zaman ve mekân içinde kurumların düzenlenişleri" üzerinde yoğunlaşacaktır (Giddens, 1989:300). (Giddens kurumları, pratiklerin kümeleri olarak görür ve bunların dördünü belirler –sembolik düzenler, siyasal kurumlar, ekonomik kurumlar ve hukuk) İkincisi, zaman ve mekân içinde kurumlardaki değişimlere odaklanan bir ilgi vardır. Üçüncüsü, araştırmacıların, çeşitli kurumların liderlerinin, toplumsal kalıplara müdahale etmelerini ve onları değiştirmelerini sağlayan biçimlere duyarlı olmaları gerekir. Dördüncüsü, yapılaşmacıların, toplumsal dünyayla ilgili bulguların etkisini izlemeleri ve bu etkiye duyarlı olmaları gerekir. En genel olarak Giddens, "modernliğin parçalayıcı etkisi" (1989:301) ile derinden ilgilenir, yapılaşmacı da bu baskılayıcı toplumsal sorunun araştırılması ile ilgilenmelidir.



PIERRE BOURDIEU

Kısa Yaşam Öyküsü

1930'da güneydoğu Fransa'da küçük bir kasabada doğan Bourdieu, alt-orta-sınıf bir ailede büyüdü (babası bir devlet memuruydu) (Monnier, 2007; Jenkins, 2005a). 1950'lerin başında Paris'te saygın bir üniversite olan Ecole Normale Superieure'a devam etti ve oradan mezun oldu. Ancak, kısmen, eğitiminin sıradan niteliğine ve okulun otoriter yapısına itiraz ettiği için bir tez yazmayı reddetti. Okulun güçlü komünist özellikle Stalinist yöneliminden rahatsızdı ve bu yönelim karşısındaki muhalefet içinde etkindi.

Bourdieu, kısa bir süre bir taşra okulunda eğitim gördü ancak 1956'da askere alındı ve iki yılını Fransız Ordusu ile birlikte Cezayir'de geçirdi. Deneyimleri hakkında bir kitap yazdı ve askeri görev süresi bittikten sonra iki yıl daha Cezayir'de kaldı. Fransa'ya 1960'da döndü ve Paris Üniversitesi'nde bir yıl asistan olarak çalıştı. College de France'da antropolog Lèvi-Strauss'un derslerine devam etti ve sosyolog Raymond Aron'un asistanı olarak çalıştı. Bourdieu üç yıllığına Lille Üniversitesi'ne geçti ve daha sonra 1964'te *L'Ecole Pratique des Hautes Etudies*'de etkili bir görev olan Araştırma Yöneticisi oldu.

İzleyen yıllarda Bourdieu, Paris, Fransız ve sonunda dünya entelektüel çevrelerinde önemli bir şahsiyet haline geldi. Eserlerinin, eğitim, antropoloji ve sosyolojiyi kapsayan birtakım farklı alanlarda etkisi oldu. 1960'larda bir grup öğrenciyi etrafında topladı ve bundan sonra takipçileri onunla ortak çalışmalar yaparak kendi entelektüel katkılarını ortaya koydular. 1968'de Centre de Sociologie Européenne kuruldu ve Bourdieu, ölümüne kadar bu merkezin başkanı oldu. Bourdieu ve destekçilerinin eserlerini sergiledikleri önemli bir yayın organı olan Actes de la Recherche en Sciences Sociales, merkeze ait benzersiz bir yayın girişimiydi.

Raymond Aron, 1981'de emekli olduğunda College de France'daki saygın sosyoloji kürsüsü boşaldı ve önde gelen Fransız sosyologlardan çoğu (örneğin Raymond Boudon ve Alain Touraine) bu kürsü için rekabet içindeydiler. Ancak kürsü Bourdieu'ya verildi (Jenkins, 1992). İzleyen zaman içinde Bourdieu, öncesinden daha üretken oldu ve ünü artmaya devam etti (Bourdieu üzerine daha fazlası için bkz. Swatz, 1997:15-51).

Bourdieu'nün eserlerinin önemli bir boyutu, başkalarıyla bazen açık, bazen örtük olan, süregiden diyalog yoluyla fikirlerinin şekillenme biçimidir. Örneğin, erken fikirlerinden birçoğu, öğrenim yılları içinde zamanın önde gelen bilge insanlarından ikisiyle —Jean-Paul Sartre ve Claude Lévi-Strauss— diyalog içinde biçimlendi. Bourdieu, Sartre'ın varoluşçuluğundan, eyleyenlerin kendi toplumsal dünyalarının yaratıcıları oldukları şeklinde güçlü bir anlayış edindi. Bununla birlikte, Bourdieu, Sartre'ın çok ileri gittiğini, eyleyenleri çok fazla güçlü gördüğünü ve süreç içinde onlar üzerindeki yapısal kısıtlamaları göz ardı

ettiğini düşündü. Yapı yönünde çekime kapılan Bourdieu, doğal olarak en önde gelen yapısalcı Lévi-Strauss'un eserlerine yöneldi. İlk anda Bourdieu, bu yönelime güçlü bir şekilde kapıldı; aslında kendisini bir süre "mutlu bir yapısalcı" olarak betimledi (aktaran Jenkins, 1992:17). Bununla birlikte, erken araştırmalarından bazıları Bourdieu'yu şu sonuca yöneltti; yapısalcılık, farklı bir doğrultuda olsa da varoluşçuluk kadar sınırlandırıcıdır. Bourdieu, yapısalcıların kendilerini, farkında olmadıkları yapılar tarafından denetlendikleri farzedilen insanların ayrıcalıklı gözlemcileri olarak görmelerine itiraz etti. Yalnızca bu tür yapısal kısıtlamalar üzerinde odaklanan bir alanı çok az önemseyen Bourdieu şunları söyler; sosyoloji,

> gözlediği bireyleri harekete geçiren bağlantıları açığa vurma niyeti kendisinin tek amacıysa —insanlarla, hatta kuklalar gibi kurallarını bilmedikleri bir oyun oynayanlarla ilgisi olduğunu unutursa—kısaca, insanlara eylemlerinin anlamlarını iade etme görevini kendinde görmüyorsa, muhtemelen, sadece bir saatlik sıkıntıya değecek kadar bir kıymeti olmaz.
>
> (Bourdieu, aktaran Robbins, 1991:37)

Bourdieu, yapısalcılığın aşırılıklarına tepki olarak temel itirazlarından birini tanımladı: "Benim amacım, Lévi-Strauss ve diğer yapısalcılar tarafından... yapıların epifenomenleri olarak kabul edilerek yok edilen, gerçek-yaşam eyleyenlerini geri getirmekti" (aktaran Jenkins, 1992:17-18). Başka bir ifadeyle Bourdieu, Sartre'ın varoluşçuluğunun en azından bir kısmını Lévi-Strauss'un yapısalcılığı ile bütünleştirmek istedi.

Marxçı kuram ve Marxistler, Bourdieu'nün düşüncesini derinlemesine şekillendirdi. Gördüğümüz gibi, Bourdieu bir öğrenci olarak Marxistlerin bazı aşırılıklarına itiraz etti ve daha sonra yapısal Marxizmin fikirlerini reddetti. Bourdieu, bir Marxist olarak düşünülemeyeceği halde eserlerinin başından sonuna Marxçı kuramdan türetilen fikirler bulunmaktadır. En dikkat çekeni, pratik (praxis) üzerindeki vurgusu ve sosyolojide kuram ve pratiği bütünleştirme arzusudur. (Bourdieu'nün varoloşçuluk veya yapısalcılık yerine "praxeology" [pareksoloji –insan eylemleri bilimi] yaptığı söylenebilir.) Eserlerinde özgürlükçü bir yön de vardır ve eserlerinde onun, insanları siyasal ve sınıfsal egemenlikten kurtarmakla da ilgilendiği görülebilir. Ancak, Bourdieu'nün en iyi görülebileceği durum şudur; Sartre ve Lévi-Strauss'u olduğu gibi Marx ve Marxistleri de bir hareket noktası olarak kullanma yoluyla kendi fikirlerini oluşturur.

Bourdieu'nün eserlerinde başka kuramcıların, özellikle Weber'in ve önde gelen Fransız sosyoloji kuramcısı Emile Durkheim'ın etkisinin izleri vardır. Bununla birlikte, Bourdieu, bir Marxçı, Weberci, Durkheimcı nitelemelerine veya başka herhangi bir nitelemeye karşı çıktı. Bu tür nitelemeleri, sınırlandırıcı, aşırı basitleştirici ve kendi eserini bozucu olarak gördü. Bir anlamda, Bourdieu fikirlerini, bir öğrenci olduğu zaman başlayan ve yaşamı boyunca devam eden eleştirel diyalog içinde geliştirdi: "Sosyoloji ve antropoloji içinde yaptığım her şeyi, öğrendiğim her şeye aynı ölçüde karşı çıkarak yaptım" (Bourdieu, Bourdieu ve Wacquant içinde, 1992:204). Bourdieu, 23 Ocak 2002'de 71 yaşında öldü.

Burada sunulabilecek olandan fazla yapılaşma kuramı bulunmaktadır; Giddens, daha önce tartışılan kuramın öğelerini son derece ayrıntılı bir şekilde ele alır ve birçok başkalarını da tartışır. Bunları yaparken çok çeşitli kuramsal fikri çözümler, bütünleştirir ve/veya eleştirir. Daha yakın zamanlarda benlik (1991), sevgi ve mahremiyet (1991), üçüncü yol politika (1998), küreselleşme (2000) ve en son olarak iklim değişimi (2009) gibi konuları içeren, modern dünyanın eleştirel çözümlenişi için kendi kuramını kullanmaya artan bir önem vermiştir.(bkz. Bölüm 14). Çoğu başkalarından farklı olarak Giddens, faillik-yapı bütünleştirilmesine yönelik bir program açıklamanın ötesine geçmiştir; bu bütünleştirmenin çeşitli öğeleriyle ilgili ayrıntılı bir çözümleme yapmıştır ve daha da önemlisi bunlar arasındaki ilişkinin doğası üzerinde odaklanmıştır. Giddens'ın yaklaşımıyla ilgili en tatmin edici olan şey, kendisinin temel ilgisi olan yapılaşmanın doğası gereği bütünleştirici açılardan tanımlanışıdır. Faillerin ve yapıların oluşumları, birbirinden bağımsız değildir; toplumsal sistemlerin özellikleri, eyleyenlerin pratiklerinin hem aracı hem de sonucu olarak görülür ve sistemin bu özellikleri, tekrarlanan bir şekilde eyleyenlerin pratiklerini düzenler.

Layder, Ashton ve Sung (1991), okuldan işe geçişle ilgili bir araştırmada Giddens'ın yapılaşma kuramının ampirik kanıtlarını aramışlardır. Onun kuramsal yaklaşımını genel olarak desteklediklerı halde onların en önemli sonuçları, yapı ve failliğin Giddens'ın ileri sürdüğü kadar iç içe geçmediği şeklindedir: "Bu nedenle ampirik olarak yapının ve eylemin birbirine bağımlı ancak *kısmen özerk ve ayrılabilir alanlar* oldukları şeklinde bir sonuç çıkarmaktayız" (Layder, Ashton ve Sung, 1991:461; italikler eklendi).

Eleştiriler Ian Craib (1992), Giddens'ın yapılaşma kuramının en sistematik eleştirisini sunmuştur (daha genel bir eleştiri için bkz. Mestrovic, 1998). Birincisi, Craib'e göre Giddens, toplumsal pratikler üzerinde odaklandığı için eseri, "ontolojik derinlik"ten yoksundur. Yani Giddens, toplumsal dünyanın altında yatan toplumsal yapılara ulaşmayı başaramaz. İkincisi, Giddens'ın kuramsal sentez çabası, toplumsal dünyanın karmaşıklığı ile yeterince uyumlu değildir. Bu karmaşıklığın üstesinden gelmek için tek bir sentetik kuram yerine, "oldukça uyumsuz olabilecek bir dizi kurama gereksinim duyarız" (Craib, 1992:178). Toplumsal dünya, Craib'in görüşü açısından, oldukça dağınıktır ve bu dağınıklık, yapılaşma kuramı gibi tek, kavramsal olarak düzgün bir yaklaşım ile ele alınamaz. Giddens'ın yaklaşımı, çok çeşitli sosyoloji kuramları kullanmakla türetilebilecek potansiyel katkıları sınırlandırmaya da hizmet eder. Pozitivizm gibi meta kuramları ve yapısal işlevselcilik gibi kuramları reddeden Giddens, onlardan yararlı fikirler çıkaramaz. Hatta Giddens, başka kuramları kullandığı zaman o kuramların sadece bazı yönlerini kullanır ve sonuç olarak onlardan alabileceğinin tümünü almaz. Üçüncüsü, Giddens, kendisinden hareket edebileceği temel bir nokta ortaya koymadığı için modern toplumun eleştirel çözümlenişine yönelik yeterli bir temelden yoksundur (bkz. Bölüm 14). Sonuç olarak, Giddens'a yöneltilen eleştiriler, uyumlu bir kuramsal çekirdekten sistematik olarak yayılmak yerine özel amaçlı bir nitelik barındırma eğilimi gösterir. Dördüncüsü, Giddens'ın kuramı, sonuçta, oldukça parçalanmış görünür. Giddens'ın eklektizmi, kendisini, zorunlu olarak yeterince tutarlı olmayan çeşitli ufak tefek kuramsal parçaları biriktirmeye yöneltir. Son olarak, Gid-

dens'ın ne hakkında konuştuğunu bilmek olanaksız değilse bile zordur (Mestrovic, 1998:207). Craib kendi çözümlemesi boyunca birçok kez Giddens'ın verdiği anlamdan emin olmadığını, o anlamı tahmin etmeye çalıştığını belirtir.

Eleştirilerin sayısı ve şiddetini dikkate alan Craib şunu sorar: Öyleyse niçin yapılaşma kuramıyla ilgilenilmektedir? İki temel neden sunar. Birincisi, Giddens'ın fikirlerinin (örneğin kısıtlayan ve olanak sağlayan olarak yapılar) birçoğu, çağdaş sosyolojinin bütünleyici parçaları haline gelmiştir. İkincisi, bugün toplum kuramı içinde çalışma yürüten herhangi birinin Giddens'ın eserlerini dikkate alması ve ona cevap vermesi gerekir. Craib, Giddens'ın eserine en iyi övgüyü yaparak bitirir: "herhangi bir toplum kuramının, onun eserinde, üzerine dayandıracak *bir şey* bulmamasını kavramakta zorlanıyorum. Her halükârda, *şimdilik* yapılaşma kuramı tabağın ortasındaki yemek olacaktır" (1992:196; italikler eklendi).

Habitus ve Alan

Pierre Bourdieu'nün (1984a:483; Calhoun, 2000) kuramına, Bourdieu'nün nesnellik ve öznellik arasındaki yanlış karşıtlık veya kendi deyimiyle "birey ve toplum arasındaki saçma karşıtlık" (Bourdieu, 1990:31) olarak gördüğü şeyin üstesinden gelme arzusu hayat verdi. Kendi ifadesiyle, "benim çalışmama kılavuzluk eden en kararlı (ve benim gözümde en önemli) niyet, nesnellik ve öznellik arasındaki karşıtlığın üstesinden gelmek olmuştur" (1989:15).

Bourdieu, Durkheim'ı ve onun toplumsal olguları araştırmasını (bkz. Bölüm 3) ve Saussure, Lévi-Strauss ve yapısal Marxistleri (bkz. Bölüm 16) nesnelci kamp içine yerleştirir. Bu bakış açıları, nesnel yapılar üzerinde odaklanmakla ve eyleyenlerin bu yapıları algılamalarına, düşünmelerine ve inşa etmelerine aracı olan ve bu zemin üzerinde eyleme geçmelerini sağlayan toplumsal inşa sürecini gözardı etmekle eleştirilir. Nesnelciler, faillik ve faili göz ardı eder, oysa Bourdieu, faili unutmaksızın yapısalcı olan bir konumu destekler. "Benim amacım, Lévi-Strauss ve diğer yapısalcılar özellikle Althusser tarafından yok edilen gerçek-yaşam eyleyenlerini geri getirmekti" (Bourdieu, aktaran Jenkins, 1992:18).

Bu amaç, Bourdieu'yu (1980/1990:42), öğrenci olduğu dönemde Sartre'ın varoluşçuluğunun yön verdiği öznelci görüş doğrultusunda yönlendirdi. Buna ek olarak Schutz'un fenomenolojisi, Blumer'in sembolik etkileşimciliği ve Garfinkel'in etnometodolojisi, faillerin toplumsal dünyayı düşünme, açıklama ve temsil etme biçimi üzerinde odaklanırken, içinde bu süreçlerin varolduğu nesnel yapıları göz ardı eden öznelcilik örnekleri olarak düşünülür. Bourdieu, bu kuramların faillik üzerinde yoğunlaştığını ve yapıyı göz ardı ettiğini düşündü.

Bunun yerine, Bourdieu, nesnel yapılar ve öznel fenomenler arasındaki diyalektik ilişki üzerinde odaklandı:

> Bir taraftan nesnel yapılar,... temsiller... için temeli biçimlendirir ve etkileşimlerle ilgisi olan yapısal kısıtlamaları oluşturur ancak diğer taraftan, özellikle, bu yapıları dönüştürmeyi ve korumayı amaçlayan günlük bireysel ya da kolektif çatışmalar açıklanmak istenirse bu temsillerin de dikkate alınması gerekir.
>
> (Bourdieu, 1989:15)

Bourdieu, nesnelci-öznelci ikileminden kaçınmak için (1877:3) yapı ve faillik arasındaki diyalektik ilişkinin sonucu olarak gördüğü *pratik* üzerinde odaklandı. Pratikler, ne nesnel olarak belirlenir ne de özgür istencin sonuçlarıdır. (Bourdieu'nün pratik üzerinde odaklanmasının başka bir nedeni, bu tür bir ilginin, nesnelcilik ve öznelcilik ile ilişkilendirdiği sıkça karşılaşılan alakasız entelektüelizmden kaçınmasıdır.)

Yapı ve insanların toplumsal gerçekliği inşa etme biçimi arasındaki diyalektiğe ilgisini yansıtan Bourdieu, kendi yönelimini "inşacı yapısalcılık", yapısalcı inşacılık" veya "genetik yapısalcılık" olarak nitelendirdi. Bourdieu, genetik yapısalcılığı şöyle tanımladı:

> Nesnel yapıların —farklı alanlardaki— çözümlenişi, bir dereceye kadar, toplumsal yapıların birleştirilmesinin sonucu olan zihinsel yapıların, biyolojik bireyler içindeki oluşumunun çözümlenişinden ayrılamaz; aynı zamanda bu toplumsal yapıların kendilerinin oluşumunun çözümlenişinden de ayrılamaz: toplumsal mekân ve onu işgal eden toplumsal gruplar, tarihsel mücadelelerin ürünleridir (failler bu mücadelelere, toplumsal mekândaki konumlarına ve bu mekânı kavramlarının aracı olan zihinsel yapılara uygun olarak katılırlar).
>
> (Bourdieu, 1990:14)

Bourdieu, en azından kısmen yapısalcı bir bakış açısını sürdürdü ancak bu yapısalcılık Saussure ve Lévi-Strauss'un yapısalcılığından (yapısal Marxistlerden olduğu gibi) farklıdır. Onlar, dil ve kültürdeki yapılar üzerinde odaklandıkları halde Bourdieu, toplumsal dünyanın kendisinde de yapıların varolduğunu ileri sürdü. Bourdieu, "nesnel yapıları, faillerin pratiklerini veya temsillerini yönlendiren ve kısıtlayan, faillerin bilinç ve istençlerinden bağımsız [olarak]" gördü (1989:14). Eşzamanlı olarak toplumsal yapıların olduğu kadar algı, düşünce ve eylem şemalarının oluşumunu ele almasına olanak veren inşacı bir görüş benimsedi.

Bourdieu, yapısalcılık ile inşacılık arasında köprü kurmaya çabaladı ve bir dereceye kadar bunu başardı ancak onun eserlerinde yapısalcılık doğrultusunda bir yanlılık vardır. Bu nedenle bir postyapısalcı (Foucault ve başkalarıyla birlikte –bkz Bölüm 16) olarak düşünülür. Eserlerinde inşacılık ile olan bağlantıdan çok daha fazla yapısalcılık ile bağlantı vardır. Bourdieu'nün inşacılığı, çoğu başkalarından (örneğin fenomenologlar, sembolik etkileşimciler) farklı olarak öznelliği ve niyetselliği göz ardı eder. Eserlerinde insanların, toplumsal mekândaki konumları temelinde toplumsal dünyayı algılama ve inşa etme biçimlerini sosyolojiye dâhil etmenin önemli olduğunu düşündü. Bununla birlikte toplumsal dünyada gerçekleşen algılama ve inşa etme, yapılar tarafından hem canlandırılır hem de kısıtlanır. Bu durum, Bourdieu'nün kendi kuramsal bakış açısıyla ilgili tanımlarından birine çok iyi yansımıştır: "Nesnel yapıların... çözümlenişi, bir dereceye kadar, toplumsal yapıların birleştirilmesinin sonucu olan zihinsel yapıların, biyolojik bireyler içindeki oluşumunun çözümlenişinden ayrılamaz; aynı zamanda bu toplumsal yapıların kendilerinin oluşumunun çözümlenişinden de ayrılamaz" (Bourdieu, 1990:14). Bourdieu'nün ilgilendiği şeyi, "toplumsal yapılar ve zihinsel yapılar arasındaki" (Bourdieu, 1984a:471) ilişki olarak betimleyebiliriz.

Bu nedenle, bazı mikrososyologlar, Bourdieu'nün bakış açısından rahatsız olurlar ve bu bakış açısını, daha yeterli bir yapısalcılıktan çok fazla bir şey olarak gör-

mezler. Wacquant'a göre, "Çözümlemenin iki anı eşit ölçüde gerekli olduğu halde eşit değillerdir: epistemolojik öncelik, öznelci anlayıştan nesnelci kopmayı sağlar" (1992:11). Jenkins'in ifade ettiği gibi, "O [Bourdieu], sosyolojisinde tüm kalbiyle, eserlerini katı bir biçimde reddettiklerinin çoğunluğu gibi, dünyanın nesnelci görüşüne bağlıydı" (1992:91). Veya tersine, "Her şey göz önünde bulundurulduğunda Bourdieu'nün eserlerindeki en önemli zayıflık, öznellikle baş etme yeteneğinin olmamasıdır" (Jenkins, 1992:97). Aslında Bourdieu'nün bir kez çalışma arkadaşları olan Luc Boltanski ve Laurent Thevenot, Bourdieu'nün eserindeki yapısalcı yanlılığı düzeltmek için "Fransız pragmatizmi" olarak kavramlaştırılan şeyi geliştirdiler (Boltanski, Thevenot, 1991/2006).[8]

Ancak Bourdieu'nün eserlerinde, "düzenlenmiş doğaçlamayı *niyetlenmeksizin* keşfetme" (1977:79) yeteneği olan bir eyleyen, dinamik bir eyleyen vardır. Bourdieu'nün eserlerinin ve onun öznellik ile nesnellik arasında köprü kurma çabasının özü kendisinin habitus ve alan kavramları içinde bulunur (Aldridge, 1998). Aynı zamanda, habitus ve alanın birbiriyle diyalektik ilişkisine de dikkat çekilir (Swartz, 1997). Habitus, eyleyenlerin zihinlerinde varoldukları halde alanlar eyleyenlerin zihinlerinin dışında varolur. Bu iki kavramı aşağıdaki birkaç sayfada bazı ayrıntılarıyla olarak inceleyeceğiz.

Habitus Bourdieu'ya en fazla ün sağlayan kavram —habitus— ile başlıyoruz (Jenkins, 2005b).[9] *Habitus*, insanların toplumsal dünyayla ilgilenmelerine aracı olan "zihinsel veya bilişsel yapılar"dır. İnsanlar, toplumsal dünyayı algılamalarına, anlamalarına, ona kıymet biçmelerine ve onu değerlendirmelerine aracılık eden bir dizi içselleştirilmiş şema ile donatılmışlardır. İnsanlar bu şemalar aracılığıyla hem kendi pratiklerini üretirler hem de bu pratikleri algılar ve değerlendirirler. Diyalektik olarak habitus, toplumsal dünyanın "yapılarının içselleştirilmesinin ürünü"dür (Bourdieu, 1989:18). Aslında habitusu, "içselleştirilmiş, 'cisimleşmiş' toplumsal yapılar" olarak düşünebiliriz (Bourdieu, 1984a:468). Habituslar, "sağduyu" gibi bir şeydir (Holton, 2000). Habituslar, sınıf yapısı içinde yaş grupları, toplumsal cinsiyetler ve toplumsal sınıflar gibi nesnel bölünmeleri yansıtırlar. Bir habitus, toplumsal dünya içinde uzun süre bir konumda bulunmanın sonucu olarak elde edilir. Bu nedenle habitus, bir kimsenin dünya içindeki konumunun doğasına bağlı olarak değişir: herkesin aynı habitusu yoktur. Bununla birlikte, toplumsal dünya içinde aynı konumda bulunanların benzer habituslara sahip olma eğilimi vardır. (Bourdieu'ya adil davranmak için kendi eserine, "failin pratiğini, failin keşfetmeye ve doğaçlamaya yönelik yeterliğini yeniden üretme arzusunun" [Bourdieu, 1990:13] kılavuzluk ettiği şeklinde açıklamalar yaptığını belirtmeliyiz.) Bu anlamda habitus kolektif bir fenomen haline de gelebilir. Habitus, insanların toplumsal dünyaya anlam vermelerini sağlar ancak çok sayıda habitusun varoluşu, toplumsal dünyanın ve bu dünyanın yapılarının kendilerini tüm eyleyenler üzerinde tekbiçimli olarak dayatmamaları demektir.

Herhangi bir zamanda mevcut olan habitus, kolektif tarihin akışı içinde yaratılmıştır: "Tarihin ürünü olan habitus, bireysel ve kolektif pratikleri ve bu yüzden tarihin

8 Silber (2003) Fransız pragmatizminin, faillik-yapı tartışmasında benimsediği benzersiz bakış açısını betimler.
9 Bu fikri, Bourdieu ortaya atmadı, bilakis bu fikir, onun dirilttiği geleneksel felsefi bir fikirdir (Wacquant, 1989). *Habitus* kelimesi, hem tekil hem de çoğul bir isim olarak kullanılır.

meydana getirdiği şemalara uygun olarak tarihi üretir" (Bourdieu, 1977:82). Herhangi bir bireyde görünen habitus, bireysel tarihin akışı içinde elde edilir ve içinde bulunduğu toplumsal tarihte belirli bir durumun işlevidir. Habitus hem uzun süre dayanıklıdır hem de aktarılabilir –yani bir alandan başka bir alana aktarılabilir. Bununla birlikte, insanların yetersiz bir habituslarının olması, Bourdieu'nün *histeresiz* dediği şeyin sıkıntısını çekmeleri mümkündür. Çağdaş kapitalist öncesi bir toplumdaki tarımsal bir yaşamadan uzaklaşıp Wall Street'te çalışmaya başlayan biri buna iyi bir örnektir. Kapitalist öncesi toplumda edinilen habitus, Wall Street'teki yaşamla başa çıkmaya çok fazla olanak sağlamaz.

Habitus hem toplumsal dünyayı üretir hem de toplumsal dünya tarafından üretilir. Bir taraftan habitus, "yapılaştırıcı bir yapı"dır; yani toplumsal dünyayı yapılaştıran bir yapıdır. Diğer taraftan, "yapılaşmış bir yapı"dır; yani toplumsal dünya tarafından yapılaştırılan bir yapıdır. Başka bir ifadeyle Bourdieu habitusu şöyle tanımlar; "*dışsallığın içselleştirilmesinin ve içselliğin dışsallaştırılmasının diyalektiği*" (1977:72). Bu nedenle, habitus, Bourdieu'nün öznelcilik ve nesnelcilik arasında seçim yapmak zorunda olmaktan kaçınmasına "öznenin işini bitirmeksizin özne felsefesinden ... olduğu gibi fail üzerinde ve fail aracılığıyla kullandığı etkileri dikkate almayı unutmadan yapı felsefesinden" kaçınmasına olanak sağlar (Bourdieu ve Wacquant, 1992:121-122).

Habitus ile toplumsal dünya arasında aracılık eden, pratiktir. Bir taraftan, habitus, pratik aracılığıyla üretilir; diğer taraftan toplumsal dünya pratik sonucunda üretilir. Bourdieu, habitusu, "pratik tarafından oluşturulan ve daima pratik... işlevleri amaçlayan yapılaşmış ve yapılaştıran yatkınlıklar" (aktaran Wacquant, 1989:42; ayrıca bkz. Bourdieu, 1977:72) olarak tanımladığında pratiğin aracılık eden işlevini açıklamıştır. Pratik, habitusu şekillendirmeye eğilim gösterirken, habitus ise pratiği hem birleştirme hem de oluşturma görevini yapar.

Habitus, düşünceyi ve eylemin seçimini kısıtlayan içselleştirilmiş bir yapı olduğu halde onları belirlemez (Myles, 1999). Belirlenimciliğin olmayışı Bourdieu'nün görüşünün ana akım yapısalcıların görüşünden ayrılmasının temel nedenlerinden biridir. Habitus, basitçe insanların ne düşünmeleri gerektiğini ve ne yapmayı seçmeleri gerektiğini "belirtir". Bu karar alma süreci, habitusun işleyişini yansıttığı halde insanlar, seçenekleri bilinçli olarak düşünmeye koyulurlar. Habitus, insanların seçim yapmalarına ve toplumsal dünyada kullanacakları stratejileri seçmelerine aracı olan ilkeleri sağlar. Bourdieu ve Wacquant'ın etkili bir şekilde belirttikleri gibi "insanlar budala değildir". Bununla birlikte, insanlar tümüyle rasyonel de değildir (Bourdieu, rasyonel seçim kuramını küçümsedi); insanlar "akla dayalı" bir tarzda eyleme geçerler —insanların pratikle ilgili anlayışları vardır. İnsanların yaptığı şeyin bir mantığı vardır; bu mantık, "pratiğin mantığı"dır (Bourdieu, 1980/1990).

Robbins, pratik mantığın "'politetik'" olduğu —"başka bir ifadeyle pratik mantığın, birçok karmakarışık ve mantıksal olarak çelişkili (biçimsel mantık açısından) anlamı veya tezi eşzamanlı olarak sürdürme yeteneği vardır, çünkü onun işleyişinin en önemli koşulu pratiktir"- şeklindeki görüşün altını çizer (1991:112). Bu açıklama sadece pratik mantık ve rasyonellik (biçimsel mantık) arasındaki farklılığın altını çizdiği için değil, aynı zamanda Bourdieu'nün "ilişkicilik"ini anımsattığı için önemlidir.

İlişkicilik bu bağlamda önemlidir çünkü bizi, habitusun değişmez, sabit bir yapı *olmadığını* bilakis kendilerini içinde buldukları çelişkili durumlar karşısında daima değişen bireyler tarafından benimsendiğini kavramaya yöneltir.

Habitus, "bilinç ve dil düzeyinin altında, içgözlemsel incelemenin ve istenç yoluyla denetimin erişiminin ötesinde" işleyişini sürdürür (Bourdieu, 1984a:466). Habitus'un ve işleyişinin bilincinde olmadığımız halde habitus kendisini, yeme, yürüme, konuşma hatta burun silme biçimi gibi en pratik etkinliklerde gösterir. Habitus bir yapı gibi çalışır ancak insanlar habitusa veya kendileri üzerinde işleyen dışsal yapılara basitçe mekanik bir şekilde tepki göstermezler. Bu nedenle, Bourdieu'nün yaklaşımında, öngörülemez yeniliklerin ve toptan belirlenimciliğin aşırılıklarından kaçınılır.

Alan Şimdi, Bourdieu'nün yapısal olarak değil rasyonel olarak düşündüğü "alan"ı ele almaktayız. Alan, içindeki nesnel konumlar arasındaki ilişkilerin bir ağıdır (Bourdieu ve Wacquant, 1992:97). Bu ilişkiler, birey bilinci ve istencinin dışında varolur. Bu ilişkiler, bireyler arasındaki etkileşimler veya öznelerarası bağlar *değil*dir. Konumlarda bulunanlar, ya failler ya da kurumlar olabilir ve alanın yapısı tarafından kısıtlanır. Toplumsal dünyada birtakım yarı-özerk alanlar bulunur (örneğin sanatsal [Bourdieu ve Darbel, 1969/1990; Fowler, 1997], dinsel, yüksek öğrenim), tümünün kendilerine ait spesifik mantıkları vardır ve tümü, alan içinde söz konusu olan şeylerle ilgili olarak eyleyenler arasında bir inanç oluşturur.

Bourdieu, alanı, tanımı gereği bir çatışma arenası olarak görür: "Alan, aynı zamanda, bir mücadele alanıdır" (Bourdieu ve Wacquant, 1992:101). Alanın yapısı, "konumlarda bulunanların bireysel olarak veya kolektif olarak konumlarını korumalarını veya iyileştirmelerini ve kendi ürünlerine en elverişli hiyerarşikleşme ilkesini dayatmalarını sağlayan stratejilere alttan destek verir ve kılavuzluk eder" (Bourdieu ve Wacquant, 1989:40). Alan, içinde sermayenin çeşitli türlerinin (ekonomik, kültürel, toplumsal, sembolik) kullanıldığı ve harekete geçirildiği rekabetçi piyasanın bir türüdür. Bununla birlikte, alan, son derece önemli olan iktidarın (politikanın) alanıdır; politik alan içindeki iktidar ilişkilerinin hiyerarşisi, tüm öteki alanların yapılaşmasına hizmet eder.

Bourdieu, bir alanın çözümlenişi için üç-aşamalı bir süreç ortaya koydu. İktidar alanının önceliğini yansıtan birinci aşama, herhangi bir spesifik alanın politik alanla ilişkisini saptamaktadır. İkinci aşama, alan içinde konumlar arasındaki ilişkilerin nesnel yapısının haritasını çıkarmaktır. Son olarak, çözümleyicinin, alan içinde çeşitli türlerden konumlarda bulunan faillerin habitusunun doğasını belirlemeye çalışması gerekir.

Çeşitli faillerin alan içindeki konumları, sahip oldukları sermayenin miktarı ve görece ağırlığı tarafından belirlenir (Anheier, Gerhards ve Romo, 1995). Bourdieu, alanı betimlemek için, "stratejik mevzilenmeler, çatışmaların bir alanı içinde savunulacak ve ele geçirilecek kaleler"in (1984a:244) bir arenası olarak nitelendirdiği askeri tahayyülü dahi kullandı. Bir kimsenin başkalarının kaderini olduğu kadar kendi kaderini denetlemesine olanak veren sermayedir (sermayenin negatif yönleri hakkında bkz. Portes ve Landolt, 1996). Bourdieu genellikle dört tip sermayeyi tartıştı (devletin

oluşumuna uygulanan sermaye tiplerinin biraz farklı bir formülleştirilmesiyle ilgili bir tartışma için bkz. Bourdieu, 1994). Bu fikir, kuşkusuz ekonomik sahadan (Guillory, 2000:32) geldi ve *ekonomik sermaye*nin anlamı apaçıktır. *Kültürel sermaye*, "toplumun kültürel hiyerarşisinin tepesinde kurumsallaşan kültürel biçimleri kolayca kullanmaya aşina olmayı içerir" (DiMaggio, 2005:167). *Toplumsal sermaye*, insanlar arasındaki değerli toplumsal ilişkilerden oluşur. *Sembolik sermaye*, onur ve saygınlıktan kaynaklanır.

Alan içindeki konumlarda bulunanlar, çeşitli *stratejiler* kullanırlar. Bu fikir yeniden, Bourdieu'nün eyleyenlerinin en azından bazı özgürlüklerinin olduğunu gösterir: "Habitus, failler tarafında *stratejik* hesaplama olanağını ortadan kaldırmaz" (Bourdieu, 1993:5; italikler eklendi). Bununla birlikte, stratejiler, "hesaplanmış hedeflerin amaçlı ve önceden planlanmış kovalanması"na işaret etmez, ama, "bir stratejistin öne sürdüğü önceden tasarlanmış hedeflere yönelik amacı veya bilinçli kuralları izlemeseler bile, "düzenliliklere uyan ve uyumlu ve toplumsal olarak anlaşılabilir tarzları biçimlendiren, nesnel bir yönelimi olan 'eylem çizgileri'nin etkin harekete geçirilmesine" işaret eder (Wacquant, 1992:25). Strateji yoluyla "bu konumları işgal edenler, bireysel olarak veya kolektif olarak konumlarını korumaya veya iyileştirmeye ve kendi ürünlerine en elverişli hiyerarşikleştirme ilkesini dayatmaya çalışırlar. Faillerin stratejileri, alan içindeki konumlarına bağlıdır" (Bourdieu ve Wacquant, 1992:101).

Bourdieu, devleti, *sembolik şiddet* olarak adlandırdığı şeyin tekeli üzerindeki savaşın yapıldığı yer olarak gördü. Sembolik şiddet, şiddetin "yumuşak" biçimidir –"toplumsal bir fail üzerinde onun suç ortaklığıyla uygulanan şiddet" (Bourdieu ve Wacquant, 1992:167). Sembolik şiddet, büyük ölçüde kültürel mekanizmalar yoluyla dolaylı olarak uygulanır ve sosyologların çoğunlukla üzerinde odaklandıkları toplumsal denetimin daha fazla doğrudan biçimlerinin karşısında bulunur. Eğitim sistemi, kendisi aracılığıyla sembolik şiddetin insanlar üzerinde uygulandığı başlıca kurumdur (Bourdieu ve Passeron, 1970/1990; sembolik şiddet fikrinin kadınların statüsüne uygulanması için bkz. Krais, 1993). İktidarda olanların dili, anlamları, sembolik sistemleri, nüfusun geri kalanına dayatılır. Bu durum, başka şeyler arasında, toplumun geri kalanından iktidarda olanların ne yaptıklarını gizleyerek ve "egemenlik altında bulunanlar"ın kendi egemenlik altındaki koşullarını meşru olarak kabul etmelerini sağlayarak" iktidarda olanların konumlarını desteklemeye hizmet eder (Swartz, 1997:89). Daha genel olarak Bourdieu (1996), mevcut iktidar ve sınıf ilişkilerinin yeniden üretilmesinin, eğitim sistemini derinlemesine kapsadığını düşündü. Bourdieu'nün eserlerinin politik yönü en açık bir şekilde sembolik şiddet hakkındaki fikirlerinde bulunur. Yani, Bourdieu, insanların, şiddetten daha genel olarak sınıf ve politik egemenlikten kurtuluşuyla ilgilendi (Postone, LiPuma ve Calhoun, 1993:6). Yine de Bourdieu, naif bir ütopyacı değildi; onun görüşünü "akla dayalı ütopyacılık" olarak betimlemek daha doğrudur (Bourdieu ve Wacquant, 1992:197).

Hem habitusun hem de alanın altını çizen Bourdieu, yöntembilimsel bireyciler ile yöntembilimsel bütüncüler arasındaki ayrılığı reddetti ve "yöntembilimsel ilişkicilik" olarak adlandırılan bir görüş benimsedi (Ritzer ve Gindoff, 1992). Yani Bourdieu, habitus ile alan arasındaki ilişki ile ilgilendi. Bunun iki temel biçimde işlediğini düşündü. Bir taraftan alan, habitusu koşullandırır; diğer taraftan habitus, alanı, anlamlı, his ve değere sahip olan ve enerji harcamayı hakeden bir şey olarak oluşturur.

Habitus ve Alanı Uygulamak

Bourdieu, basitçe kuramsal bir sistem geliştirmeye çabalamaz; aynı zamanda kuramı bir dizi ampirik ilgiyle ilişkilendirir ve böylece saf entelektüelizm tuzağından kaçınır. Bourdieu'nün ampirik araştırması olan *Ayrım* (*Distinction*) (1984a) içinde kuramsal yaklaşımının uygulanışını göstereceğiz, bu eser, toplum içinde farklı grupların estetik tercihlerini inceler (başka bir uygulama için bkz. *Akademik İnsan* (*Homo Academicus*) [Bourdieu, 1984b]).

Ayrım Bourdieu, bu eserde, başka şeyler arasında, kültürün bilimsel araştırmanın meşru bir nesnesi olabileceğini göstermeye çalışır.[10] "Üst kültür" (örneğin klasik müzik tercihleri) anlamında kültürü, hem üst hem de alt kültür olarak kültürün tüm biçimlerini dikkate alan antropolojik anlamda kültür ile yeniden bütünleştirmeye çaba gösterdi. Daha özel olarak, Bourdieu bu eserinde, işlenmiş nesnelerden alınan tadın, en temel gıdanın tadıyla bağlantısını kurdu.

Yapısal sabitler özellikle alan ve habitus nedeniyle toplum içindeki çeşitli grupların kültürel tercihleri (özellikle sınıflar ve sınıfların kesimleri), uyumlu sistemleri oluşturur. Estetik "tat"taki çeşitlenmeler, estetik beğeninin çeşitli kültürel nesnelerini birbirinden ayırmaya ve bu nesnelere farklı şekillerde değer biçmeye yönelik edinilmiş yatkınlıklar, Bourdieu'nün ilgi odağıydı. Tat, başka şeyler arasında, ötekilerin olduğu kadar bireyin toplum içinde kendi konumuyla ilgili bir kanı oluşturmasına hizmet eder. Tat, benzer tercihleri olanları birleştirmeye ve onları farklı tatları olanlardan ayırmaya hizmet eder. Yani, tadın pratik uygulanışları ve içerimleri aracılığıyla insanlar nesneleri sınıflandırırlar ve böylece süreç içinde kendilerini sınıflandırırlar. Biz, insanları, sergiledikleri tatlarla, örneğin, onların farklı tiplerden müziklere ve filmlere yönelik tercihleriyle sınıflandırabiliriz. Bu pratiklerin, tüm diğerleri gibi, tüm karşılıklı ilişkilerin bağlamı içinde yani totallik içinde görülmeleri gerekir. Bu nedenle, sanat veya filmlerden alınan görünüşte yalıtılmış tatlar; gıda, sporlar veya saç stilleriyle ilişkilidir.

Bourdieu'nün tat araştırmasında birbiriyle ilişkili iki alan bulunur —sınıf ilişkileri (özellikle egemen sınıfın kesimleri içinde) ve kültürel ilişkiler (bu ayrımın bir eleştirisi için bkz. Erickson, 1996). Bourdieu, bu alanları, içinde çeşitli "oyunlar"ın yürütüldüğü bir dizi konum olarak gördü. Spesifik konumlar işgal eden faillerin (bireysel veya kolektif) gerçekleştirdiği eylemler; alanın yapısı, konumların doğası ve bu konumlarla bağlantılı çıkarlar tarafından yönetilir. Ancak, bu, aynı zamanda, oyunda üstün olmaya olanak sağlayan çok çeşitli stratejilerin kullanılmasını ve öz-konumlanmayı içeren bir oyundur. Tat, bir kimsenin alan içindeki konumunu hem tecrübe tmesi hem de kanıtlaması için bir fırsattır. Ancak, toplumsal sınıfın alanının, bu oyunun oynanma yeteneği üzerinde derin etkisi vardır; üst sınıflardakilerin tatlarını daha fazla kabul ettirme ve alt sınıfın tatlarının karşısında durma yetenekleri vardır. Bu nedenle, kültürel eserlerin dünyası, toplumsal sınıfların hiyerarşik dünyasıyla ilişkilidir ve kendisi hem hiyerarşiktir hem de hiyerarşikleştiricidir.

Bourdieu, kendisinin başlıca kavramı olan habitusla tadın bağlantısını da kurdu. Tatlar, yüzeysel görüşler ve sözlü ifadelendirmelerden daha çok bu kökleşmiş ve uzun sureli yatkınlıklar tarafından şekillendirilir. İnsanların, kültürün giyinme, mobilya ve

10 Bourdieu'nün kültürel sosyoloji açısından önemiyle ilg yakın zamanlardaki bir değerlendirme için bkz. *Cultural Sociology*'nin özel sayısı (2011): "Pierre Bourdieu'nün ardından Üzerinde."

mutfak gibi dünyevi yönlerini tercihlerini bile habitus şekillendirir. "Sınıfın bilinçdışı birliğini yaratan", bu yatkınlıklardır (Bourdieu, 1984a:77). Bourdieu, bunu, daha renkli bir şekilde daha sonra ifade ettti: "Tat bir çöpçatandır... onun aracılığıyla bir habitus, diğer habitusla yakınlığını onaylar" (1984a:243). Kuşkusuz diyalektik olarak habitusu şekillendiren sınıftır.

Bourdieu'ya göre hem alan hem de habitus önemliyken, onların diyalektik ilişkisi son derece önemli ve anlamlıdır; alan ve habitus birbirini karşılıklı olarak tanımlar:

> İşlenmiş habitusu oluşturan yatkınlıklar, sadece bir alanda biçimlenirler, sadece bir alanda işlev görürler ve sadece bir alanda bir *alan*la ilişki içinde geçerlidirler... bu ise 'mümkün kuvvetlerin bir alanı', kuvvetlerin sadece belirli yatkınlıklar ile ilişkileri içinde göründükleri 'dinamik' bir durumdur. Bu nedenle aynı pratikler, farklı alanlar içinde, farklı biçimlenimler içinde veya aynı alanın karşıt sektörleri içinde karşıt anlamlar ve değerler alabilir.
>
> (Bourdieu, 1984a:94; italikler eklendi)

Veya Bourdieu'nün daha genel ifadelerle belirttiği gibi: "Toplumsal konumlar ile bu konumlarda bulunan faillerin yatkınlıkları arasında güçlü bir korelasyon vardır" (1984a:110). Pratikler, daha özel olarak kültürel pratikler, habitus ile alan arasındaki ilişkiyle pekişir.

Bourdieu, kültürü, bir ekonomi veya piyasa türü olarak gördü. Bu piyasada insanlar, ekonomik sermayeden çok kültürü kullanırlar. Bu sermaye büyük ölçüde insanların toplumsal sınıf kökenlerinin ve eğitim deneyimlerinin sonucudur. Piyasa içinde insanlar az ya da çok sermaye biriktirirler, ya onu artırarak kendi konumlarını iyileştirirler ya da onu kaybederek ekonomi içindeki konumlarını kötüleştirirler.

İnsanlar çeşitli kültürel alanlarda ayrımın peşindedirler —içtikleri içecekler (Perrier veya cola), sürdükleri otomobiller (Mercedes Benz veya Ford Escort), okudukları gazete (*The New York Times* veya *USA Today*) ve ziyaret ettikleri tatil yeri (Fransız Rivierası veya Disney Dünyası). Ayrım ilişkileri, bu ürünlere nesnel olarak kazınmıştır ve elde edildikleri her zaman yeniden etkinleştirilirler. Bourdieu'ya gore, "Bu alanların toplam alanı, ayrım arayışının neredeyse tüketilemez olanaklarını sunar" (1984a:227). Belirli kültürel malların (örneğin bir Mercedes Benz) kullanılması "yarar" sağlarken diğerleri (bir Eskort) hiçbir kazanç sağlamaz hatta bir "zarar"a neden olur.

Bourdieu (1998:9), basitçe, Thorstein Veblen'in ünlü gösterişçi tüketim kuramını izleyerek "insan davranışının itici gücünün ayrım arayışı olduğu"nu ileri sürmediğini açığa kavuşturmaya özen gösterdi. Bilakis temel görüşünün şöyle olduğunu iddia etti; "toplumsal bir mekân içinde bir yer işgal etmek veya toplumsal bir mekân içinde bir birey olmak, farklılaşmak, farklı olmaktır... bir kimse, söz konusu mekân içinde iyice yerleşmiş olarak... farklılıklar ortaya koymasına, fark etmesine, ayırt etmesine olanak veren, sınıflandırma şeması olan, belirli bir tat alma biçimi olan algılama kategorilerine sahip olur" (Bourdieu, 1998:9). Bu nedenle örneğin, büyük bir piyanoya sahip olmayı seçen biri, bir akordiyon tercih edenden farklıdır. Bir seçim (piyano), ayrımı hak ederken diğerinin (akordiyon) bayağı olarak değerlendirilmesi, bir bakış açısının egemenliğinin ve başka bir görüş açısı benimseyenlere karşı uygulanan sembolik şiddetin sonucudur.

Kültürel ürünlerin doğası ile tatlar arasında diyalektik bir ilişki vardır. Kültürel mallardaki değişimler, tatlarda değişikliklere yol açar ancak tatlardaki değişimlerin de kültürel ürünlerde dönüşümlere neden olması muhtemeldir. Alanın yapısı, sadece, kültürel malların tüketicilerinin arzularını koşullandırmaz aynı zamanda üreticilerin o talepleri karşılamak için yarattıkları şeyleri de yapılandırır.

Tatlardaki değişimler (ve Bourdieu tüm alanların geçici olduğunu düşündü), hem kültürel arenada (örneğin yeni tarzların karşısında eski tarzları destekleyenler) hem de sınıf arenasında (egemen sınıf içinde egemenlik altında bulunan kesim karşısında egemen kesim) karşıt güçlerin mücadelesinden kaynaklanır. Bununla birlikte, mücadelenin kalbi, sınıf sistemi içinde bulunur ve örneğin sanatçılar ile entelektüeller arasındaki kültürel mücadele, egemen sınıfın farklı kesimleri arasında kültürü, aslında bütün toplumsal dünyayı tanımlamaya yönelik bitmeyen bir mücadelenin yansımasıdır. Sınıf yapısı içindeki karşıtlıklar, tatlar açısından ve habitus açısından farklılıkları koşullandırır. Bourdieu, toplumsal sınıfa büyük önem verdiği halde sınıfı sadece ekonomik konulara veya üretim ilişkilerine indirgemeyi reddetti ancak sınıfı habitusun tanımladığını dahi düşündü.

Bourdieu, habitus ile alan arasındaki diyalektik ilişkiye yönelik bir ilginin bağlamı içinde faillik ile yapı arasındaki ilişkinin özgün bir kuramını sundu. Bourdieu'nün kuramı, pratik (önceki durumdaki estetik pratikler) üzerinde odaklanması ve kuru entelektüelizme girişmeyi reddetmesiyle de farklılık gösterir. Bourdieu, bu anlamda, kuram ile pratik arasındaki ilişkiye yönelik Marxist ilgiye bir dönüşü temsil eder.

Sonuçlandırıcı Düşünceler Bourdieu, bir kuramcı olarak kabul edilen ancak bu nitelemeyi reddeden bir düşünürdü (diğeri Garfinkel idi). "Toplumsal dünyayla ilgili genel bir söylem üretme"diğini söylemiştir (Bourdieu ve Wacquant, 1992:159). Bourdieu, ampirik bir temelden yoksun olan saf kuramı reddetti ancak kuramsal bir boşluk içinde gerçekleştirilen saf ampirizmi de küçümsedi. Bilakis, kendisinin, "ayrılmaz bir şekilde ampirik ve kuramsal olan" bir araştırmaya giriştiğini düşündü; "kuram olmaksızın araştırma kördür ve araştırma olmaksızın kuram boştur" (Bourdieu ve Wacquant, 1992:160, 162).

Genel olarak, kendimizi şunları ileri süren Jenkins ile uyum içinde bulmaktayız; "Bourdieu'nün entelektüel projesi, uzun süreli, görece uyumlu ve birikimseldir. Bu proje, toplumsal pratiğin ve toplumun bir kuramını inşa etmeye girişmekten daha az bir şey değildir" (1992:67). Calhoun, Bourdieu'yu, basitçe, Frankurt Okulu ile bağlantılı olan kimselerden bu bağlamda daha geniş olarak tanımlanan eleştirel bir kuramcı olarak görmektedir. Calhoun, eleştirel kuramı, "alınan kategorilerin eleştirisini, kuramsal pratiğin eleştirisini ve toplumsal yaşamla ilgili özlü bir çözümlemeyi eşzamanlı olarak sadece fiili olan açısından değil mümkün olan açısından da yürüten toplum kuramı projesi" (1993:63) olarak tanımlar.

Bourdieu, bir kuram ortaya koyduğu halde kuramının evrensel geçerliliği yoktur. Örneğin, "alanlar arasındaki ilişkilerin tarihdışı olmadığı"nı söylemiştir (Bourdieu ve Wacquant, 1992:109). Alanlar arasındaki fiili ilişkilerin doğası, her zaman ampirik bir sorundur. Benzer şekilde, habitusun doğası, değişim geçiren tarihsel koşullarla birlikte değişir: "Habitusun... aşkın bir karakteri vardır ancak bu, bir alanın yapısı ve tarihine bağlı olan tarihsel bir aşkınlıktır" (Bourdieu ve Wacquant, 1992:189).

Pratik Kuramı

Giddens'ın ve Bourdieu'nün kuramlarının ortak bir öğesi, pratik üzerindeki odaklanmadır. Pratik terimi aynı anlamda kullanılmadığı her iki örnekte de bu terim, yapı-faillik uçurumu arasında köprü kurmak için kullanılır. Aslında benzer kavramlar, Bourdieu, Foucault, Giddens, Garfinkel, Latour ve Butler gibi kuramcıların eserlerinde bulunabilir.Pratik kuramının, postyapısalcılık, yapılaşma kuramı, etnometodoloji, eyleyen-ağ kuramı (ve bilim çalışmaları) ve edimsellik kuramıyla bağlantısı vardır. Aslında bu yaygın ilginin bir sonucu olarak "pratik kuramı" giderek artan kuramsal önemi olan bir bakış açısı haline gelmiştir (Biernacki, 2007; Reckwitz, 2007; Schatzki, 1996; Schatzki, Knorr-Cetina ve von Savigny, 2001; Turner, 1994).

Pratik nedir? Her şeyden önce, pratik üzerinde bir odaklanma, "insan edimiyle ilgili garanti görülen, kuramsallık öncesi varsayımlar"ın etkisini vurgular (Biernacki, 2007:3607). Pratik, eylemde bulunmanın rutinleşmiş bir biçimidir ve kuramsallık öncesi varsayımlar ve rutinler, eylemde bulunma biçimimizi özellikle bedenimizi yönetme, nesneleri ele alma, konulara yaklaşma, şeyleri betimleme ve dünyayı anlama biçimimizi etkiler. Reckwitz (2002), pratiğin ve pratik kuramının soyut doğasını, pratik kuramının birtakım temel kavramlarla ilişkisi üzerinde odaklanarak açığa kavuşturmaya çalışır.

Birincisi *beden*dir. Aslında bedene ilgi, pratik kuramının temel tanımlayıcı özelliklerinden biridir (ve bedene, genel olarak sosyolojide özel olarak sosyoloji kuramında artan bir ilgi gösterilmektedir). Başka birçok kuramda beden, başka fenomenler (rasyonel seçimler, normlar, değerler) tarafından etkilenen hatta denetlenen bir epifenomendir. Ancak pratik kuramı için bedenin merkezi ve doğrudan önemi vardır; beden, toplumsalın mahalidir. Aslında pratikler, en azından kısmen "rutinleşmiş beden edimleri"dir (Reckwitz, 2002:251). Pratikler bedeni özel bir biçimde eğitmenin sonucudur. "Bir pratik, insan bedeninin, düzenli, beceri gerektiren 'edimi' olarak anlaşılabilir" (Reckwitz, 2002:251). Bu tanım, golf topuna vurmayı öğrenmek amacıyla golf kulübünden yararlanmak gibi açık şeyler için olduğu gibi konuşma, okuma ve yazma için de geçerlidir.

Pratik, sadece rutinleşmiş bedensel edimleri değil aynı zamanda *zihni*, zihinsel etkinlikleri içerir. Pratiğe dâhil olmak, bedeni çeşitli biçimlerde kullanmayı *ve* zihinsel etkinliklere girmeyi gerektirir —"dünyayı anlamanın, bir şeyi arzulamanın, bir şeyi bilmenin belirli rutinleşmiş biçimleri" (Reckwitz, 2002:251). Buradaki odaklanma, zihinsel etkinlikler üzerinde olduğu halde, bu etkinlikler de bedensel etkinlikler gibi rutinleşirler. Bu yüzden bedenimizin ya da zihnimizin yapacağı şey esnasında bilinçli olarak düşünmeyiz; basitçe rutinleşmiş bir tarzda eylemde bulunuruz. Örneğin, tenis oynamak, sözgelimi elin tersiyle vuruşu veya baş üstünden atışı her adım içinde düşünmeksizin belirli bedensel hareketler gerektirir. Ancak, tenis oynamak aynı zamanda oyunun nasıl oynandığı, yorum (örneğin, rakibin topu fileye değdiğinde bunun ne anlama geldiğiyle ilgili) ve amaçlarla (puan ve maç kazanmak gibi) ilgili teknik-bilgi gerektirir. Tenis oynamak, hem rutinleşmiş bedensel etkinlikleri hem de zihinsel etkinlikleri olduğu kadar ikisi arasındaki etkileşimi de gerektirir.

Şeyler, pratiğin ayrılmaz parçasıdır ve bedensel ve zihinsel etkinlikler kadar

gereklidir. Pratik çoğu kez şeyleri belirli biçimlerde kullanmayı içerir. Şeylerin kullanılışı, hem bedensel hareketleri hem de zihinsel hareketleri kapsar. Bu nedenle bir kimsenin teniste gerekli vuruşun doğasına bağlı olarak çeşitli biçimlerde bir tenis raketini kullanabilmesi gerekir. Bedensel ve zihinsel etkinlikler ne kadar iyi olursa olsun bir raket olmadan tenis oynanamaz. Çoğu pratik; beden, zihin ve nesnenin etkileşimi içinde varolur. Genel olarak pratik, nesnelerin yokluğunda meydana gelmez.

Ayrıca *bilgi*, pratiğin meydana gelmesi için gereklidir. Bu bilgi, çeşitli şeyleri bilmekten daha fazla, "isteme ve hissetme biçimlerinin pratikte birbiriyle nasıl bağlantılı olduklarıyla ilgili anlama, bilme biçimleri"ni içerir (Reckwitz, 2002:253). Bu bilginin tümü büyük ölçüde örtüktür. Bu nedenle, tenis oynarken oyunun en temel kurallarını biliriz, belirli vuruşları yapmayı ve rakibimizin vuruşlarına karşılık vermeyi biliriz ve belirli şeyleri (kazanmak) istediğimizi ve diğer şeyleri (mahcup olmak) istemediğimizi ve belirli bir düzeyde ve türde duygusal bağlılığın (dikkatli ancak gergin olmayan) başarmak için gerekli olduğunu biliriz. Bu bilginin tümü önemlidir ancak bu bilgi, çoğu durumda, ilgili olan tüm konular baştan sona düşünülmeksizin rutin bir şekilde kullanılır.

Pratik kuramına göre *söylem/dil* birçok pratikten sadece bir pratiktir. Bunun tersine diğer birçok benzer bakış açısı —hepsi sosyolojideki "dilbilimsel dönüş"ün parçası— söylem/dile ayrıcalıklı bir statü verir. Söylemsel pratikler, diğer bakış açıları içinde yalnızca göstergelerin dizileridir. Söylemsel pratikler, pratik kuramı içinde böyle olmanın yanında "bedensel tarzlar, rutinleşmiş zihinsel etkinlikler —anlama biçimleri, teknik-bilgi (burada grameri ve dilin pragmatik kurallarını kapsar) ve güdülenme— ve hepsinden daha önemlisi, birbiriyle bağlantılı nesnelerdir (seslerden bilgisayarlara)" (Reckwitz, 2002:254-255). Bu nedenle pratik kuramı içindeki söylem/dil, sadece göstergeleri değil aynı zamanda kuramın tüm diğer temel ilgilerini kapsar.

Yapı/süreç açısından toplumsal yapı, pratiğin rutin doğasında bulunur. Şirketler gibi ekonomik yapılardan yakın toplumsal ilişkilere kadar daha büyük-ölçekli toplumsal fenomenler, toplumsal pratiklerin merkezinde bulunan rutinler tarafından yapılaştırılırlar. Bu nedenle yapı (süreçlerin yanısıra) büyük-ölçekli toplumsal fenomenler içinde "orada" veya insanların kafalarında değil eylemin rutin doğası içinde varolur. Yapı, sözgelimi bir örgütsel çizelgede yansıtıldığı şekliyle örgütün yapısı veya beynin yapısı *değildir*; eylemin rutinleridir.

Bu, çok özgün bir *fail/birey* görüşüne yol açar. Birçok toplum kuramı özellikle mikro-kuramlar, fail/birey üzerinde odaklanırlar ve fail/bireyin, örneğin çıkarcı(rasyonel tercih kuramı) olduğunu veya normlar ve roller tarafından denetlendiğini (yapısal işlevselcilik) kabul ederler. Pratik kuramı, failler üzerinde *değil* pratik üzerinde odaklanır. Failler, vardır ancak failler sadece, "toplumsal pratikleri 'taşıyan' ve 'uygulayan' beden/zihinler"dir. Bu nedenle fail, ne özerktir (rasyonel seçim kuramında olduğu gibi) ne de yargı gücü uyuşmuş biridir (yapısal işlevselcilikteki gibi), "dünyayı ve kendisini anlayan, özel bir pratiğe göre teknik-bilgiyi ve güdüsel bilgiyi kullanan biridir" (Reckwitz, 2002:256). Buradaki kilit nokta, pratik kuramının, failin önemini azalttığı ve dikkatini pratiğe odaklamaya çalıştığıdır; merkezi önem, pratikleri uygulayan faillere değil bu pratiklere verilir.

Yaşam-Dünyasının Sömürgeleştirilmesi

Habermas'ın erken fikirlerini, yeni-Marxçı kuram hakkındaki Bölüm 8'de "Eleştirel Kuram" adlı alt bölümde tartıştık. Göreceğimiz gibi Habermas'ın bakış açısı hâlâ, en azından kısmen yeni-Marxçı bir yönelim olarak düşünülebileceği (McBride, 2000) halde kayda değer bir şekilde genişletilmiştir ve onun bakış açısını bu veya herhangi bir başka kuramsal kategoriye dahil etmek giderek zorlaşmıştır. Habermas'ın, çok çeşitli sosyoloji kuramcılarının, en son zamanlarda ve en çok dikkat çekenlerden George Herbert Mead, Talcott Parsons, Alfred Schutz ve Emile Durkheim'ın fikirlerini irdelemesiyle ve bu fikirleri birleştirmesiyle kendi kuramı büyümüş ve daha fazla çeşitlilik içermiştir. Habermas'ın yenilikçi kuramsal bakış açısını sınıflandırırken karşılaşılan güçlüklere rağmen en yeni fikirlerini tartışacağız, bu fikirler geniş anlamda, "faillik-yapı konusu" başlığı altında "yaşam-dünyaları"nın sömürgeleştirilmesi olarak düşünülebilir. Habermas (1991:251) kendisinin "paradigma birleştirme"ye giriştiğine açıklık getirir; yani eylem kuramı ve sistem kuramından gelen fikirleri birleştirerek faillik-yapı bakış açısını oluşturmaktadır. Habermas, en azından yaşam-dünyasıyla ilgili düşüncelerinde faillik konusunu ele alır. Habermas'ın, göreceğimiz gibi, yaşam-dünyasını sömürgeleştiren güç olan toplumsal sistem hakkındaki fikirlerinde yapı öncelikli olarak ele alınır. Habermas, *yaşam-dünyası* ve *sömürgeleştirme* ile ne demek ister? Biz bu alt bölümde Habermas'ın en son kuramlaştırması içindeki diğer kilit fikirlerini olduğu kadar bu fenomenleri ve onların birbiriyle ilişkilerini irdelemekteyiz.

Bu kavramlara gelmeden önce Habermas'ın başlıca odak noktasının, iletişimsel eylem olmaya devam ettiğine açıklık getirilmelidir. Özgür ve açık iletişim, Habermas'ın hem kuramsal temeli hem de politik amacı olmayı sürdürmektedir. Weber'in ideal tiplerine çok benzer bir şekilde bu iletişimin, Habermas'ın modelden farklılaşmaları çözümlemesine olanak veren yöntembilimsel işlevi vardır: "Sınırlandırılmamış ve bozulmamış bir söylem inşa etmek, en fazla, modern toplumdaki belirsiz gelişimsel eğilimleri daha açıkça tetiklemeye bir engel olarak hizmet edebilir" (Habermas, 1987a:107). Aslında, yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmesine yönelik temel ilgisi, bu sürecin, özgür iletişimi olumsuz etkileme biçimlerini kapsar.

Habermas, aynı zamanda Weberci rasyonelleşme sürecine, özellikle yaşam-dünyası ve sistemin farklılık gösteren rasyonelleşmesi sürecine ve yaşam-dünyasının sistem tarafından sömürgeleştirilmesi üzerinde bu farklılığın etkisine ilgiyi sürdürür (veya bir dereceye kadar karşıt bir düşünce için bkz. Bartos, 1996). Weberci terimlerle *sistem*, biçimsel rasyonelliğin alanıyken yaşam-dünyası, özlü rasyonelliğin içinde bulunduğu yerdir. Bu nedenle, *yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmesi*, modern dünyada, biçimsel rasyonelliğin özlü rasyonellik üzerinde zafer kazandığı ve önceden özlü rasyonellik tarafından tanımlanan alanlar üzerinde egemen olmaya başladığı şeklindeki Weberci tezin yeniden ifade edilmesini içerir. Böylece, Habermas'ın kuramı, bazı ilginç yeni yönler kazanırken, kuramsal kökenlerini özellikle Marxçı ve Weberci yönelimlerden alır.

Yaşam-Dünyası Bu kavram genel olarak fenomenolojik sosyolojiden daha özel olarak Alfred Schutz'un kuramlarından türetilmiştir (Bowring, 1996). Ancak Habermas,

George Herbert Mead'in fikirlerinin de yaşam dünyasına katkıda bulunduğunu düşündü. Habermas'a göre yaşam-dünyası, içsel bir bakış açısını temsil eder (hâlbuki göreceğimiz gibi sistem, dışsal bir görüşü temsil eder): "Toplum, eyleyen öznenin bakış açısından kavranır" (1987a: 117). Dolayısıyla sadece bir toplum vardır: yaşam-dünyası ve sistem basitçe, ona bakmanın farklı biçimleridir.

Habermas, yaşam-dünyasını ve iletişimsel eylemi, "tamamlayıcı" kavramlar olarak görür. Daha spesifik olarak, iletişimsel eylemin, yaşam-dünyasında meydana geldiği düşünülebilir:

> Yaşam dünyası, konuşanın ve dinleyenin karşılaştıkları, söyledikleri dünyaya uyacak şekilde karşılıklı iddialar öne sürdükleri... ve bu geçerlilik iddialarını eleştirebildikleri ve onaylayabildikleri, anlaşmazlıklarını çözüme kavuşturdukları ve anlaşmalara vardıkları, deyim yerindeyse aşkın mahaldir.
>
> (Habermas, 1987a:126)

Yaşam-dünyası, iletişimsel eylem aracılığıyla "anlaşmaya ulaşma sürecinin bağlam-oluşturucu temelidir" (Habermas, 1987a:204). Yaşam-dünyası, iletişimin gerçekleşmesi için varolması gereken ve karşılıklı olarak anlaşılması gereken karşılıklı anlamayla ilgili çok çeşitli konuşulmayan önvarsayımlar içerir.

Habermas, öncelikle, yaşam-dünyasında giderek artan rasyonel iletişimi kapsayan yaşam dünyasının rasyonelleşmesiyle ilgilenir. Yaşam-dünyası daha rasyonel hale geldikçe etkileşimin, "rasyonel olarak güdülenmiş karşılıklı anlama" tarafından denetlenmesi daha olasıdır. Bu tür anlama veya fikir birliğine ulaşmanın rasyonel bir yöntemi, en sonunda daha iyi argümanın otoritesine dayanır.

Habermas, yaşam-dünyasının rasyonelleşmesinin, onun çeşitli öğelerinin giderek farklılaşmasını kapsadığını düşünür. Yaşam-dünyası, kültür, toplum ve kişilikten oluşur (Parsons'ın etkisi ve eylem sistemleri dikkate alınmalıdır). Bunların her biri, kültür ve onun eylem üzerindeki etkisi, toplumsal ilişkilerin uygun tarzları (toplum) ve insanların neye benzedikleri (kişilik) ve nasıl davranacaklarının farzedildiği hakkında yorumlayıcı tarzlara veya arka plandaki varsayımlara işaret eder. İletişimsel eyleme girmek ve bu temaların her biri açısından anlamaya ulaşmak; kültürün pekiştirilmesi, toplumun bütünleştirilmesi ve kişiliğin oluşması yoluyla yaşam-dünyasının yeniden üretilmesine yol açar. Bu bileşenler, arkaik toplumlarda birbiriyle yakından bağlantılı olduğu halde yaşam-dünyasının rasyonelleşmesi, "kültür, toplum ve kişilik arasındaki artan farklılaşmayı" kapsar (Habermas, 1987a:288).

Sistem Yaşam-dünyası, eyleyen öznelerin toplumla ilgili görüşünü temsil ettiği halde sistem, dışsal bir bakış açısını içerir, bu da toplumu, "gözlemcinin, içeride bulunmayan birinin bakış açısından" gören dışsal bir bakış açısını içerir (Habermas, 1987a:117). Sistemleri çözümlerken eylemlerin birbiriyle ilişkisini dikkate almak zorunda olduğumuz gibi eyleyenlerin işlevsel önemini ve sistemin sürekliliğine katkılarını dikkate almak zorundayız. Yaşam-dünyasının başlıca bileşenlerinin her birine (kültür, toplum, kişilik) sistem içinde karşılık gelen öğeler vardır. Kültürel yeniden üretim, toplumsal bütünleşme ve kişilik oluşumu, sistem düzeyinde meydana gelir.

Sistemin kökleri, yaşam dünyasında bulunur ancak en sonunda sistem, kendi

yapısal özelliklerini geliştirir. Bu tür yapıların örnekleri, aile, yargı, devlet ve ekonomiyi içerir. Bu yapılar evrildikçe yaşam dünyasından giderek uzaklaşırlar. Rasyonelleşme, yaşam dünyasında olduğu gibi sistem düzeyinde artan farklılaşma ve daha büyük karmaşıklık içerir. Bu yapılar, aynı zamanda daha fazla kendine yeterli hale gelir. Bu yapıların gücü arttıkça yaşam-dünyası üzerinde yönlendirici yeteneklerini giderek daha fazla uygulamaya geçirirler. Bu yapılar, fikir birliğine ulaşma süreciyle giderek daha az ilgili hale gelirler, aslında yaşam-dünyasında bu sürecin meydana gelmesini sınırlandırırlar. Başka bir ifadeyle, bu rasyonel yapılar, iletişim kurma ve anlaşmaya ulaşma yeteneğini pekiştirmek yerine, onlar üzerinde dışsal denetim kurma gayretini artırma yoluyla bu süreçleri tehdit ederler.

Toplumsal Bütünleşme ve Sistem Bütünleşmesi Yaşam-dünyası ve sistemle ilgili buraya kadar yapılan tartışma açısından Habermas şu sonuca varır: "*Toplum kuramının temel sorunu*, 'sistem' ve 'yaşam dünyası' kavrayışlarının belirttiği iki kavramsal stratejinin bağlantısının yeterli bir biçimde nasıl kurulacağıdır" (1987a:151, italikler eklendi).Habermas, bu iki kavramsal stratejiyi, "toplumsal bütünleşme" ve "sistem bütünleşmesi" olarak nitelendirir.

*Toplumsal bütünleşme*yle ilgili bakış açısı, yaşam-dünyası üzerinde ve eylem sisteminin ya normatif olarak sorgulamaksızın kabul edilen ya da iletişimsel olarak elde edilen fikir birliği aracılığıyla bütünleşme biçimleri üzerinde odaklanır. Toplumun, toplumsal bütünleşme aracılığıyla bütünleştiğine inanan kuramcılar, iletişimsel eylemle başlarlar ve toplumu yaşam dünyası olarak görürler. Bu kuramcılar, grup üyelerinin içsel bakış açılarını benimserler ve anlayışlarını yaşam-dünyasının üyeleriyle ilişkilendirebilmek için hermenutik bir yaklaşım kullanırlar. Toplumun süregiden yeniden üretimi, yaşam-dünyasının üyelerinin, toplumun sembolik yapılarını sürdürmek için yürüttükleri eylemlerin bir sonucu olarak görülür. Ayrıca, bu yeniden üretim, sadece yaşam-dünyasının üyelerinin bakış açısından görülür. Bu nedenle, bu hermenutik bakış açısında kaybolan şey, dışarıdakinin görüş açısı olduğu kadar sistem düzeyinde meydana gelen yeniden üretimsel süreçlerle ilgili bir kavrayıştır.

*Sistem bütünleşmesi*yle ilgili bakış açısının ilgi odağı sistemdir ve sistemin öznel olarak eşgüdümü sağlanmamış olan bireysel kararlar üzerinde dışsal denetim kurması yoluyla sistemin bütünleşme biçimidir. Bu bakış açısını benimseyenler, toplumu, kendi kendini düzenleyen bir sistem olarak görürler. Onlar, gözlemcinin dışsal bakış açısını benimserler ancak bu bakış açısı, onların, yaşam-dünyasının üyelerinin içsel bakış açısından sadece hermenutik olarak anlaşılabilecek yapısal kalıplara ulaşmalarını engeller.

Bu nedenle, Habermas şu sonuca varır, bu iki geniş bakış açısının vereceği bazı şeyler olduğu halde her ikisinin de ciddi sınırlılıkları vardır. Habermas, toplum ve sistem bütünleşmesinin eleştirisi temelinde bu iki kuramsal yönelimi bütünleştirmeye çalışan kendi alternatifini sunar: ona göre,

> toplum, sosyokültürel yaşam-dünyalarının sürdürülmesinin koşullarını yerine getirmek zorunda olan bir sistemdir. Formül-toplumlar, toplumsal olarak bütünleştirilmiş grupların sistematik olarak sabitleştirilmiş kompleksleridir. ... [Ben]

> toplumu, toplumsal evrimin akışı içinde hem bir sistem olarak hem de bir *yaşam dünyası* olarak farklılaşmış olan bir varlık olarak görmemize yönelik sorun çözücü öneriyi destekliyorum.
>
> (Habermas, 1987a:151–152; italikler eklendi)

Hem sistemle hem de yaşam dünyasıyla ilgilendiğini ileri süren Habermas, yukarıdaki alıntının sonunda, ikisinin evrimine de önem verdiğine açıklık getirir. Her ikisi, artan rasyonelleşme doğrultusunda evrildiği halde, bu rasyonelleşme, yaşam-dünyası ve sistem içinde farklı biçimler alır ve bu farklılaşma, yaşam-dünyasının sömürgeleşmesinin temelidir.

Sömürgeleşme Aslında Habermas'ın, toplumun hem yaşam-dünyası hem de sistemden oluştuğunu düşünmesi, sömürgeleşme fikrinin anlaşılması için son derece önemlidir. Üstelik her iki kavram daha önceki tarihte yakından bağlantılı oldukları halde günümüzde ikisi arasında artan bir uzaklaşma vardır; "birbirinden ayrılmış" hale gelmişlerdir. Her ikisi de rasyonelleşme sürecinden geçtikleri halde bu süreç iki ortam içinde birbirinden farklı biçimler alır. Habermas, sistem ve yaşam-dünyası (birbirini hem sınırlandırırlar hem de birbirine yeni olanaklar açarlar) arasında diyalektik bir ilişki gördüğü halde temel ilgisi, modern dünyada sistemin, yaşam-dünyası üzerinde denetim kurma biçimidir. Başka bir ifadeyle, sistem ile yaşam-dünyası arasındaki diyalektiğin yıkılışıyla ve öncekinin sonraki üzerindeki artan iktidarıyla ilgilenir.[11]

Habermas, sistemin artan rasyonelliğini yaşam-dünyasının karşısına koyar. Yaşam-dünyasının rasyonelleşmesi, iletişimsel eylemdeki artan rasyonelleşmeyi içerir. Üstelik karşılıklı anlayışa ulaşmaya yönelen eylem, giderek artan bir şekilde normatif kısıtlamadan kurtulur ve gitgide daha fazla gündelik dile dayanır. Başka bir ifadeyle, toplumsal bütünleşme, giderek daha fazla, dil içinde fikir birliği oluşturma süreciyle başarılır.

Ancak bunun sonucunda ortaya çıkan durum şudur; dile rağbet artar ve bu rağbet dilin kapasitelerini sarsmaya başlar. Dilsellikten uzaklaşan medya (özellikle ekonomik sistemdeki para ve politik sistemdeki iktidar ve yönetsel aygıtları) —sistem içinde farklılaşmış olarak ve sistemden yayılarak— boşluğu doldurmaya başlar ve en azından bir dereceye kadar gündelik dilin yerine geçer. Dilin eşgüdüm sağladığı eylemin yerine bu işlevi para ve iktidar gerçekleştirir. Yaşam, parasallaşmış ve bürokratikleşmiş hale gelir.

Daha genel olarak, giderek artan karmaşık sistem, "araçsallaştırdıkları yaşam dünyasının kapasitesini parçalayan sistem zorunluluklarını serbest bırakır" (Habermas, 1987a: 155). Bu nedenle Habermas, sistemin iletişimi kısıtladığı biçimler aracılığıyla yaşam-dünyası üzerinde sistem tarafından uygulanan "şiddet" hakkında yazmıştır. Bu şiddet ise yaşam dünyasında "patolojiler" üretir. Habermas, bu gelişmeyi, dünya tarihiyle ilgili bir görüş içine yerleştirir:

> Sistem ve yaşam dünyasının geniş kapsamlı ayrışması, Avrupa feodalizminin tabakalaşmış sınıf toplumlarından ilk modern dönemin ekonomik sınıf toplumlarına dönüşüm için gerekli bir koşuldu ancak kapitalist modernleşme tarzına, para ve iktidar

11 Bununla birlikte, Habermas, yaşam-dünyaları içinde sorunlar (egemenlik, kendini kandırma) da görür (Outhwaite, 1994:116).

> yoluyla farklılaşan ve kendine yeterli hale gelen alt sistemlerin zorunlulukları altında yaşam dünyasının sembolik yapılarının şeyleşmesi ve *bozulması* damgasını vurmuştur. (Habermas, 1987a:283; italikler eklendi)

Habermas bu bozulmaların kapitalizmle bağlantısını kurarak en azından bu anlamda yeni-Marxçı bir çerçevede çalışmayı sürdürür. Bununla birlikte, Habermas, modern dünyaya bıraktığında Marxçı bir yaklaşımı terk etmek zorunda kalır (Sitton, 1996) çünkü yaşam-dünyasının bozuluşunun "artık herhangi bir sınıfa özgü biçimlerle sınırlandırılamayacağı" (1987a:333) sonucuna varır. Habermas, bu sınırlılıklar içinde ve eleştirel kuramdaki kökleriyle uyumlu olarak kendi eserinin Weberci kuram tarafından güçlü bir şekilde etkilendiğini de gösterir. Aslında, yaşam-dünyasının en sonunda sömürgeleşmesiyle birlikte yaşam-dünyası ile sistem arasındaki ayrımın, "kendisiyle çelişkili olan bir modernlikle ilgili" Weberci tezi, yeni bir ışık altında görmemize olanak sağladığını ileri sürer (Habermas, 1987a:299). Weber'de bu çatışma, öncelikle özlü ve biçimsel rasyonellik ve Batıda sonrakinin önceki üzerinde zaferi arasında varolur. Habermas'a göre, sistemin rasyonelleşmesi, yaşam-dünyasının rasyonelleşmesi üzerinde zafer kazanır, bunun sonucunda ise yaşam-dünyası, sistem tarafından sömürgeleştirilir.

Habermas, bu süreç içinde temel kuvvetlerin, ekonomi ve devlet gibi sistem düzeyinde "eylemin biçimsel olarak örgütlenmiş alanları" olduğunu ileri sürerek sömürgeleşme üzerine düşüncelerine özgünlük katar. Habermas, geleneksel Marxçı terimlerle, modern toplumun tekrarlayan sistem krizleriyle karşı karşıya olduğunu düşünür. Devlet ve ekonomi gibi kurumlar bu krizlerin üstesinden gelmeye çabalarken yaşam-dünyasını olumsuz etkileyen, onun içinde patolojilere ve krizlere yol açan eylemlere girişirler. Temelde, yaşam dünyası, bu sistemler tarafından aşındırılır ve iletişimsel eylem giderek daha az fikir birliğine ulaşmaya yönlendirilir. İletişim, artarak keskinleşir, fakirleşir ve parçalara ayrılır, yaşam-dünyasının kendisi çözülmenin eşiğinde görünür. Yaşam-dünyasına bu saldırı, bu dünya içinde gerçekleşen iletişimsel eyleme ilgisi dikkate alındığında Habermas'ı bir hayli kaygılandırır. Bununla birlikte, sistemin sömürgeleştirmesi ne kadar kapsayıcı olursa olsun yaşam-dünyası, "asla tümüyle kabuğundan ayrılmaz" (Habermas, 1987a:311).

Modern dünyadaki temel sorun, sistem ile yaşam-dünyasının ayrışması ve yaşam dünyasının sistemin egemenliği altına girmesi ise çözümler belirgindir. Bir taraftan yaşam-dünyası ve sistemin tekrar birleştirilmesi gerekir. Diğer taraftan sistem ile yaşam-dünyası arasındaki diyalektiğin eski durumuna getirilmesi gerekir, böylece, sonrakinin önceki tarafından bozulması yerine ikisi birbirini kuvvetlendirir ve zenginleştirir. İkisi, ilkel toplumda birbiriyle bağlantılı olduğu halde hem sistemde hem de yaşam-dünyasında meydana gelen rasyonelleşme süreci, gelecekte tekrar birleşmenin, insanlık tarihinde görülmemiş bir düzeyde sistemi, yaşam-dünyasını ve ikisi arasındaki ilişkileri üretmesine olanak sağlar.

Bu nedenle, Habermas bir kez daha Marxist köklerine geri döner. Kuşkusuz Marx, ideal durum için tarihte geriye bakmadı fakat ideal durumu gelecekteki komünizm ve türsel varlığın tam olgunlaşma biçimi içinde gördü. Habermas, geriye, rasyonelleşmemiş sistem ve yaşam-dünyasının daha fazla birlik olduğu arkaik toplumlara bakmaz fakat rasyonelleşmiş sistem ve yaşam-dünyasının daha tatmin edici birleşmesini içeren gelecekteki bir duruma bakar.

Habermas, aynı zamanda, toplum içindeki temel mücadelelerle ilgili Marxçı kuramı yeniden yorumlar. Marx, kuşkusuz, proletarya ile kapitalist arasındaki çatışmayı vurguladı ve bu çatışmayı kapitalist sistemin sömürücü karakterine bağladı. Habermas, sömürü üzerinde değil sömürgeleşme üzerinde odaklanır ve son on yıllardaki mücadelelerin çoğunu bu ışık altında görür. Yani, daha fazla eşitlik, kendini-gerçekleştirme, çevrenin korunması ve barışa yönelik olanlar gibi toplumsal hareketleri "yaşam dünyasına sistemin saldırılarına tepkiler olarak" gördü. "Bu heterojen gruplar, çıkarlarının ve politik projelerinin çeşitliliğine karşın, yaşam-dünyasının sömürgeleşmesine direnmişlerdir" (Seidman, 1989:25). Geleceğe yönelik umut, açıkça, yaşam dünyasına saldırılara direnişte ve sistem ve yaşam-dünyasının, ahenk içinde oldukları ve birbirini tarihte görülmemiş bir derecede karşılıklı olarak zenginleştirdikleri bir dünyanın yaratılmasında yatar.

Faillik-Yapı Literatürü İçinde Başlıca Farklılıklar

Birleşik Devletler'de mikro-makro bütünleştirilmesi konusundaki çalışmalarda olduğu gibi faillik-yapı konusu üzerine Avrupa'daki çalışmalar arasında önemli farklılıklar vardır. Örneğin, failin doğasıyla ilgili literatür içinde dikkate değer anlaşmazlık vardır. Bu alanda çalışanların çoğu (örneğin Giddens, Bourdieu), faili, bireysel bir eyleyen olarak ela alır ancak Touraine'in "eylemselci sosyolojisi" toplumsal sınıflar gibi bütünlükleri, failler olarak ele alır. Aslında Touraine'e göre faillik, "tarihsel eylemin bir veya daha fazla öğesini doğrudan uygulayan, bu nedenle toplumsal egemenlik ilişkilerine doğrudan müdahale eden bir örgütlenme" (1977:459) olarak tanımlanabilir. Bu konuda ikisinin arasında üçüncü bir görüşü, gerek bireyleri gerekse bütünlükleri failler olarak gören Burns ve Flam (ayrıca bkz. Crozier ve Friedberg, 1980) savunurlar.

Birey eyleyen üzerinde odaklananlar arasında bile dikkate değer anlaşmazlık vardır. Örneğin, Bourdieu'nün habitusun egemenliği altındaki faili, Giddens'ın (veya Habermas'ın) failinden daha mekanik görünür. Bourdieu'nün habitusu, "pratikleri ve temsilleri oluşturma ve yapılaştırmanın ilkeleri olarak dayanıklı, aktarılabilir yatkınlıkların, yapılaştırıcı yapıların sistemleri"ni içerir (1977:72). Habitus, "hakiki bir stratejik niyetin ürünü olmaksızın" stratejilerin bir kaynağıdır (Bourdieu, 1977:73). Habitus, öznelci de nesnelci de değildir, her ikisinin öğelerini birleştirir. Bourdieu, "oluşturacak özgür ve istence dayalı yetisi" olan bir eyleyen fikrini açıkça reddeder (Bourdieu, 1977:73). Giddens'ın faillerinin de niyetselliği ve özgür istenci olmayabilir ancak onların, Bourdieu'nün faillerinden daha fazla istence dayalı yetileri vardır. Bourdieu'nün failleri, habituslarının, içsel ("yapılaştıran") yapıların egemenliği altında görünürken Giddens'ın eserinde failler, eylemi yapanlardır. Giddens'ın faillerinin en azından bazı seçimleri vardır, en azından Bourdieu'nün faillerinin eyleme geçmelerinden farklı olarak eyleme geçme olasılıkları vardır. Faillerin yetileri vardır ve dünyaları içinde bir farklılık yaratırlar (ayrıca bkz. Lukes, 1977). En önemlisi, failler, yapıları oluştururlar (ve yapı tarafından oluşturulurlar). Tersine, Bourdieu'nün eserinde kimi zaman görünürde somutlaşmamış bir habitus, dış dünya ile bir diyalektik içinde bulunur.[12]

12 Faillik konusunda Giddens ve Bourdieu arasındaki farklılıkları vurguladığımız halde Giddens (1979:217) iki bakış açısı arasında en azından bazı benzerlikler görür.

Benzer şekilde, faillik-yapı kuramcıları arasında, kesin olarak yapıdan ne kastettikleriyle ilgili olarak belirgin anlaşmazlıklar vardır.[13] Bazı kuramcılar, Croizer'in ve Friedberg'in eserlerindeki örgüt gibi politik kurumlar ve örgütler içinde Touraine'nin toplumsal egemenlik ilişkileri gibi spesifik bir yapıyı merkezi olarak benimserler; diğerleri (örneğin Burns, 1986:13), bürokrasi, siyasa, ekonomi ve din gibi bir dizi toplumsal yapı üzerinde odaklanırlar. Giddens, literatür içinde neredeyse başka her tanımla anlaşmazlık içinde olan, yapının ("kuralların ve kaynakların tekrarlayan bir şekilde düzenlenmiş dizileri"[1984:25]) epeyce kendine özgü bir tanımını sunar (Layder, 1985). Bununla birlikte, Giddens'ın sistemleri yeniden üretilmiş toplumsal pratikler olarak tanımlaması, çok sayıda sosyoloğun yapıya verdiği anlama çok yakındır. Yapıyı temel alanlar arasındaki farklılıklara ek olarak bu kuramcılar ile diğerleri arasında farklılıklar vardır.

Faillik-yapı bağlantısına yönelik çabalar, çok farklı kuramsal doğrultuların bir türünden gelmektedir. Örneğin, toplum kuramı içinde Giddens, fenomenoloji, varoluşçuluk ve etnometodoloji karşısında işlevselcilik ve yapısalcılık tarafından daha genel olarak dilbilimsel yapısalcılık, göstergebilim ve hermenutik tarafından harekete geçirilmiş görünür (Archer, 1982). Bourdieu, antropoloji kuramı içindeki öznelciliğe ve nesnelciliğe tatmin edici bir alternatif bulmaya çabalar. Habermas ise Marx, Weber, eleştirel kuramcılar, Durkheim, Mead, Schutz ve Parsons'dan türetilen fikirlerin sentezini yapmaya çabalar.

Avrupa'da faillik ve yapı doğrultuları arasında bir gerilim vardır. Bourdieu, kesinlikle, güçlü bir şekilde yapı doğrultusunda çekime kapılırken, Giddens'ın, bu tür kuramcıların çoğundan daha güçlü bir faillik düşüncesi vardır (Layder, 1985:131). Faillik ve yapı doğrultusundaki çekimlerin varlığına karşın Amerikan mikro-makro çalışmalarla karşılaştırıldığında Avurpa'daki faillik ve yapıyla ilgili çalışmaların özgün yanı, ikisini ayırmayı reddetme ve onları diyalektik olarak ele alma gereğine dair çok daha güçlü bir kanıdır (örneğin, Giddens, Bourdieu, Habermas). Amerikan mikro-makro literatür içinde faillik ve yapıyı diyalektik olarak ele alan Avrupalı çabalarla bir koşutluk, Ritzer'in, mikro-makro ve nesnel-öznel süreklilik çizgilerinin bütünleştirilmesinin diyalektik olarak üstesinden gelme çabasıdır.

Dietz ve Burns (1992) önceki eserlerin güçlülüklerini ve zayıflıklarını yansıtan faillik ve yapıyla ilgili bir görüş önermek için çaba gösterdiler. Bir toplumsal eyleyene faillik atfedilmesi için dört ölçütün karşılanması gerekir. Birincisi, eyleyenin iktidarının olması gerekir; eyleyenin bir farklılık yaratabilmesi gerekir. İkincisi, bir failin giriştiği eylemlerin kasıtlı olması gerekir. Üçüncüsü, eyleyenin bir ölçüde seçiminin, bir ölçüde esnekliğinin olması gerekir. Sonuç şudur, gözlemciler, eyleyenin ne yapabileceğiyle ilgili olarak sadece olasılıksal açıklamalar yapabilirler. Son olarak, faillerin, kendi eylemlerinin sonucunu izleyerek ve bu bilgiyi eylemin temellerinde değişiklik yapmak için kullanarak, düşünümsel olmaları gerekir. Genel olarak, faillik, bir süreklilik çizgisi olarak görülür; tüm eyleyenlerin bir dereceye kadar failliği vardır ve hiçbir eyleyenin tam, kısıtlanmamış failliği yoktur.

Dietz ve Burns'ün bakış açısından, denklemin diğer, yapısal tarafı, faillik üzerindeki kısıtlamalardan oluşur. Birincisi, bir fail, belirli eylemleri hayal edebilse bile

13 Burada temelde, yapıyı, kültürün gizli, altta yatan öğeleri olarak görenler değil, toplumsal yapıya değinen Avrupalılar üzerinde odaklanıyoruz.

teknolojik ve fiziksel gerçeklikler dikkate alındığında bunlar basitçe mümkün olmayabilir. İkincisi, yapı (özellikle kurallar), bazı eylemleri gerekli gösterirken diğerleri olanaksız görünebilir. Son olarak, faillik hem pozitif hem de negatif yaptırım uygulama gücü olan öteki failler tarafından sınırlandırılır.

Faillik-Yapı ve Mikro-Makro Bağlantılar: Temel Farklılıklar

Amerikalı ve Avrupalı kuramcılar arasındaki temel farklılıklardan biri, eyleyenle ilgili kanılarında bulunur. Amerikan kuramının özgün yanı, davranışçılığın olduğu kadar kısmen davranışçı bir bakış açısından türetilen alışveriş kuramının etkisidir. Bu nedenle, Amerikan kuramcıları, (bazı) Avrupalıların bilince, yaratıcı eyleme gösterdikleri ilgileri paylaşırlar ancak bu ilgi, düşüncesiz davranışın öneminin onaylanması yoluyla sınırlandırılır. Eyleyeni düşüncesizce davranıyor olarak görmeye yönelik bu eğilim şimdi Amerikan sosyolojisinde rasyonel seçim kuramına artan ilgiyle pekişmektedir. Buradaki imge, sonuçlara yönelik en etkili araçları az veya çok otomatik bir şekilde seçen bir eyleyen imgesidir.[14] Birleşik Devletler'de rasyonel seçim kuramının etkisi, Avrupalı ve Amerikalı eylem ve faillikle ilgili kavrayışların arasının daha fazla açılacağını gösteren bir belirtidir.

Avrupalılar, makro/yapısal düzeyde toplumsal yapı üzerinde odaklanmaya eğilim gösterdiler. Toplumsal yapı üzerinde kararlı bir odaklanma olmadığı durumlarda, toplumsal yapı, kültürden yeterince farklılaşmamıştır. (Aslında Archer'in eserinin arkasındaki güdü budur [1988].) Bunun tersine, Birleşik Devletler'de, mikro-makro bütünleştirilmesini amaçlayan çabalarda hem yapıyı hem de kültürü ele almaya yönelik çok daha büyük bir eğilim vardır.

Makro/yapı konusunda başka bir farklılık, birleşik Devletler ve Avrupa'daki kuramsal etkideki farklılıklardan kaynaklanır. Birleşik Devletler'de makro/yapı konusundaki düşünce üzerindeki başlıca etki, yapısal işlevselcilik olmuştur. Bu kuramın doğası, Amerikalı kuramcıları, hem büyük-ölçekli toplumsal yapılar hem de kültür üzerinde odaklanmaya yöneltmiştir. Avrupa'da temel etki, zihnin mikro yapılarından toplumun makro yapılarına kadar baştan sona genişleyen, yapıların geniş -kapsamlı bir anlamını barındıran yapısalcılık olmuştur. Kültür, yapısalcılar için, yapısal işlevselciler için olduğundan çok daha az önemli olmuştur.

Başka bir temel farklılık, mikro-makro konusunun, daha geniş, çözümleme düzeyleri konusunun kapsamı içinde ele alınabilir olmasıdır (Edel, 1959; Jaffee, 1998; Ritzer, 1981a, 1989; Wiley, 1988), oysa, faillik ve yapıya yönelik ilgi böyle ele alınamaz. Mikro-makro bağlantısını açıkça, mikro-düzey fenomenlerin en altta, makro-düzey fenomenlerin en üstte ve orta düzey varlıkların ise ikisinin arasında bulunduğu bir tür dikey hiyerarşi açısından düşünebiliriz. Faillik-yapı bağlantısının, çözümleme-düzeyleri konusuyla hiçbir bağlantısının olmadığı görülür çünkü hem faillik hem de yapı toplumsal çözümlemenin herhangi bir düzeyinde bulunabilir.

Faillik-yapı konusu, mikro-makro konusundan çok daha fazla sıkı bir şekilde tarihsel, dinamik bir çerçevenin içinde bulunur (Sztompka, 1991; yeniden, Elias açık bir istisnadır ama kuşkusuz Avrupalıdır). Bunun tersine mikro-makro konularıyla ilgi-

14 DeVille, bu tür bir eyleyeni robot gibi görür.

lenen kuramcıların bu konuları statik, hiyerarşik, tarihdışı açıdan betimlemeleri çok daha fazla olasıdır. Yine de mikro-makro ilişkisini daha çok durağan bir şekilde betimlemeyi seçenlerin en azından bazıları, ilişkinin dinamik karakterini anladıklarını belli ederler: "Toplumsal gerçekliğin düzeylerinin ve birbiriyle ilişkilerinin araştırılması, toplumsal dünyaya durağan bir yaklaşım değil doğası gereği dinamik bir yaklaşımdır. ... Toplumsal dünyanın düzeylerinin dinamik ve tarihsel bir yönelimle araştırılması, daha genel diyalektik bir yaklaşımın ayrılmaz bir parçası olarak görülebilir" (Ritzer, 1981a:208; ayrıca bkz. Wiley, 1988:260). Son olarak, faillik-yapı kuramcıları için ahlak, merkezi bir konudur ancak mikro-makro literatür içinde büyük ölçüde gözardı edilir. Faillik-yapı kuramının, ahlaki konulara büyük ilgisini kapsayan felsefe içinde çok daha güçlü kökleri bulunmaktadır ve felsefeye güçlü bir yönelimi vardır. Bunun tersine, mikro-makro kuram, büyük ölçüde sosyolojiye özgüdür ve pozitif bilimlere bir referans grup olarak yönelir —ahlaki konulara felsefeye duyulandan daha az ilgi duyulan alanlar.

Özet

Bu bölümün ilk kısmında odak noktası, mikro-makro bütünleştirilmesidir. Bu gelişme, sosyoloji kuramının ilk devlerinin ilgilerine bir geri dönüşü ve yirminci-yüzyıl Amerikan sosyoloji kuramının çoğunu karakterize eden ya mikro ya da makro kuramsal aşırıcılıktan uzaklaşmayı temsil eder. 1980'lerden önce mikro-makro konusuna çok az önem verildi ancak 1980'ler ve 1990'lar boyunca konuya yönelik bir ilgi patlaması oldu. Hem mikro hem de makro aşırılıklardan olduğu kadar ikisi arasındaki çeşitli görüşlerden eserler ortaya konuldu. Bu eserlerden bazıları, mikro ve makro kuramları bütünleştirme üzerinde odaklandı; geri kalanı, toplumsal çözümlemenin mikro ve makro düzeyleri arasındaki bağlantıyla ilgilendi. Bu temel farklılığa ek kuramları ve düzeyleri bütünleştirme konusunda çalışma yürütenler arasında önemli farklılıklar vardır.

Toplumsal çözümlemenin mikro ve makro düzeylerini bütünleştiren eserlerin birkaç önemli örneğiyle ilgili bir tartışma, bu bölümün birinci kısmının merkezinde bulunur. Alexander'ın ve Ritzer'in iki eseri, toplumsal dünyanın çok benzer mikro-makro modellerini geliştirirler. Bu eserler arasında önemli farklılıklar olduğu halde toplumsal dünyayla ilgili benzer imgeleri, toplumsal çözümlemenin mikro ve makro düzeylerinin bağlantısını kurmaya çalışanlar arasındaki dikkate değer fikir birliğini yansıtır. Collins'in mikro-makro bütünleştirme çabası, mikro indirgemeciliği –onun makro fenomenleri mikro fenomenlere indirgeme eğilimi– nedeniyle tartışılmakta ve eleştirilmektedir.

Mikro-makro konusuyla ilgili kısım, mikro-makro bütünleştirilmesi üzerine Amerikalı eserlerin Avrupalı öncülerinden birinin —Norbert Elias— eseriyle ilgili ayrıntılı bir inceleme ile son bulmaktadır. Elias'ın biçimlenimsel sosyoloji üzerine düşüncelerinin yanısıra sarayda ve devlette mikro-düzey tarzlar ve makro-düzey değişimler arasındaki ilişkiyle ilgili tarihsel-karşılaştırmalı araştırmasına özel bir yer verilmektedir.

Bu bölümün ikinci kısmı, faillik-yapı bağlantısı hakkındaki büyük ölçüde Avrupa literatürü ile ilgilenmektedir. Bu literatürün mikro-makro bütünleştirilmesiyle ilgili Amerikan eserleriyle birtakım benzerlikleri vardır ancak birtakım özlü farklılıkları da vardır.

Çok sayıda çağdaş Avrupalı kuramcı, faillik-yapı ilişkisiyle ilgilenmesine karşın bu bölümün ikinci kısmının çoğu, bu tip kuramlaştırmanın başlıca üç örneğine ayrılmıştır. Birincisi, Giddens'ın yapılaşma kuramıdır. Giddens'ın kuramının özü, failleri ve yapıları birbirinden ayrı ele almayı reddetmesidir. Daha sonra, öncelikle habitus ile alan arasındaki ilişki üzerinde odaklanan Bourdieu'nün kuramını ele almaktayız. Son olarak, Habermas'ın yaşam-dünyası ve sistem, yaşam-dünyasının sistem tarafından sömürgeleştirilmesi üzerine yakın zamandaki fikirlerini çözümlemekteyiz.

Faillik-yapı konusundaki bu spesifik eserlerle ilgili bir tartışmadan sonra bu literatürün daha genel bir değerlendirilişine geçmekteyiz. Orada fail ve yapının doğası üzerine farklılaşan görüşleri kapsayan bu literatür içindeki başlıca farklılıklarla ilgili bir tartışma ile başlamaktayız. Farklılığın başka bir kaynağı, bu eserlerin, üzerine dayandıkları çeşitli kuramsal geleneklerdir. Bu eserlerden bazıları, faillik doğrultusunda eğilim gösterirler; diğerleri, yapı doğrultusunda bir çekime kapılırlar.

Bundan sonraki konu, faillik-yapı ile mikro-makro literatürler arasındaki benzerliklerdir. Her iki literatür de bütünleştirmeye ilgi duyar ve mikro/faillik kuramlarının ve makro/yapısal kuramların aşırılıklarından sakınır. Bununla birlikte, bu literatürler arasında benzerliklerden çok daha fazla farklılıklar vardır. Bu literatürlerin eyleyen imgeleri, yapıyı kavrama biçimleri, fikirlerinin türetildiği kuramlar, ne derece çözümleme düzeyleriyle ilgili fikrin içinde ele alınabilecekleri, ne ölçüde tarihsel, dinamik bir çerçeveye yerleşmiş oldukları ve ahlaki konularla ne derece ilgili oldukları açısından farklılıklar vardır.

Modernden Postmoderne Toplum Kuramı (ve Ötesi)

BÖLÜM 14

Modernlikle İlgili Çağdaş Kuramlar

Bölümün Ana Hatları

Modernlik Üzerine Klasik Kuramcılar
Modernliğin Juggernaut'u
Risk Toplumu
Holokost ve Akışkan Modernlik
Modernliğin Tamamlanmamış Projesi
Benlik, Toplum ve Din
Enformasyonculuk ve Ağ Toplumu

Bugün sosyolojide çağdaş toplumu modern bir dünya olarak görmeye devam edenler ile son yıllarda özlü bir değişimin meydana geldiğini ve yeni, postmodern bir dünyaya geçtiğimizi savunanlar arasında şiddetlenen bir tartışma vardır. Bölüm 14 ve 16, bu iki kuramsal görüşe ayrılmıştır. Bölüm 16, en önemli postmodern kuramcıların bazılarının fikirleriyle ilgili genel bir değerlendirme sunacaktır.

Modernlik Üzerine Klasik Kuramcılar

Klasik sosyologların çoğu, modern toplumla ilgili çözümleme ve eleştiriye giriştiler. Bu tür bir çözümleme, örneğin Marx, Weber, Durkheim ve Simmel'in eserlerinde belirgindir. Bunların tümü modernliğin ortaya çıkışı ve yükselişi konusunda çalışmalar yürüttüler. Dördünün tümü, modernliğin avantajlarının farkında oldukları halde eserlerine hayat veren şey, modern dünyanın ortaya koyduğu sorunların bir eleştirisiydi.

Marx'a göre kuşkusuz modernliği kapitalist ekonomi tanımlıyordu. Marx, önceki toplumlardan kapitalizme geçişin ilerlemelere neden olduğunu kabul etti. Bununla birlikte, Marx eserinde kendisini, büyük ölçüde, kapitalist ekonomik sistemin ve onun bozukluklarının bir eleştirisiyle (yabancılaşma, sömürü ve benzeri) sınırlandırdı.

Weber'e göre modern dünyayı en çok tanımlayan sorun, biçimsel rasyonelliğin başka tip rasyonellikler pahasına yayılması ve bunun sonucunda rasyonelliğin demir kafesinin ortaya çıkışıydı. İnsanlar artan bir şekilde bu demir kafes içine hapsedilmişlerdi ve sonuçta en insani özelliklerinden bazılarını ifade edemiyorlardı. Kuşkusuz Weber, rasyonelleşmenin ilerleyişinin avantajlarını kabul etti —örneğin bürokrasinin önceki örgütsel biçimlere göre avantajları— ancak en fazla, rasyonelleşmenin ortaya çıkardığı sorunlarla ilgilendi.

Durkheim'a göre, modernlik, organik dayanışmayla ve kolektif bilincin zayıflamasıyla tanımlanıyordu. Organik dayanışma, beraberinde daha fazla özgürlük ve üretkenlik getirdiği halde aynı zamanda bir dizi eşsiz sorun ortaya çıkardı. Örneğin, ortak ahlakiliğin böylesine zayıflaması ile birlikte insanlar kendilerini modern dünyada anlamsız bir şekilde sürüklenmiş bulmaya başladılar. Başka bir ifadeyle, anominin sıkıntısını çektiklerini gördüler.

Burada, klasik kuramcıların dördüncüsü olan Georg Simmel'le ilgili daha ayrıntılı bir değerlendirme yapılacaktır, bunun büyük ölçüde nedeni, onun bir modernist olarak (Frisby, 1992) ve bir postmodernist olarak (Jaworski, 1997; Weinstein ve Weinstein, 1993) betimlenmesidir. Simmel, bir dereceye kadar her iki kategoriye uyduğu için bu bölüm ile Bölüm 16 arasında önemli bir köprüyü temsil eder. Burada Simmel'i bir modernist olarak ele almaktayız; Bölüm 16'da onun bir postmodernist olduğu iddiasını tartışacağız.

Frisby, "Simmel, modernliğin ilk sosyoloğudur" (1992:59) şeklindeki görüşü kabul der. Simmel'in modernliği öncelikle birbiriyle ilişkili iki alanda araştırdığı düşünülür —kent ve para ekonomisi. Kent, modernliğin yoğunlaştığı ve kuvvetlendiği yerdir, oysa para ekonomisi, modernliğin yayılmasını kapsar (Frisby, 1992:69).

Poggi (1993), modernlik temasını, özellikle Simmel'in *Para Felsefesi (Philosophy of Money)* (1907/1978) içinde parayla ilişkili olduğu biçimiyle ele alır. Poggi'ye göre bu eserde üç modernlik görüşü ifade edilmiştir. Birincisi şudur; modernleşme, insanlara bir dizi avantaj sağlamıştır, özellikle premodern toplumda ifade edilmeyen, gizlenen ve baskı altında tutulan çeşitli potansiyelleri ifade edebilmelerine olanak vermiştir. Bu anlamda Simmel, modernliği, "bir 'epifani' olarak yani insan türüne özgü ancak daha önce ortaya çıkarılmamış güçlerin belirgin tezahürü olarak" görür (Poggi, 1993:165). İkincisi, Simmel, modern toplumda paranın güçlü etkisiyle ilgilenir. Üçüncüsü, Simmel, paranın modernlik için olumsuz sonuçları özellikle yabancılaşma üzerinde yoğunlaşır. Yabancılaşma konusu, bizi, genel olarak Simmel'in sosyoloji kuramındaki merkezi konuya olduğu gibi onun modernlik sosyolojisine geri götürür: "kültürün trajedisi", nesnel ve öznel kültür arasında büyüyen boşluk veya Simmel'in ifade ettiği gibi, "bireysel kültürün körelmesi ve nesnel kültürün aşırı büyümesi" (aktaran Frisby, 1992:69).

Frisby'ye göre Simmel, modernlik "deneyimi" üzerinde yoğunlaşır. Bu deneyimin kilit öğeleri —zaman, mekân ve olumsal nedensellik— bu bölümde tartışılan, modernlikle ilgili çağdaş kuramların en azından bazılarının merkezi yönleridir:

> Simmel, modernlik deneyiminin, içinde uçup giden anın ve mevcut olma hissinin birbiri içine geçtiği, geçici olan süreksiz zaman; mesafe ve yakınlığın diyalektiği olarak *mekân*... ve tesadüfi, keyfi ve rastlantısal olarak *nedensellik* olduğunu düşünür. (Frisby, 1992:163–164)

Simmel'i bir postmodernist olarak görmek kesinlikle mümkün olduğu halde ve Bölüm 17'de göreceğimiz gibi onun postmodernistlerle ortak yönünün başka klasik toplum kuramcılarından daha fazla göründüğü halde onu bir modernist olarak görmek en azından eşit ölçüde uygundur. Neredeyse kesin olarak, Simmel'in birçok ilgisinin odak noktaları --özellikle kent ve para ekonomisi– modernliğin merkezinde yer alır. Bu nedenle kesinlikle Marx, Weber ve Durkheim örneklerinde hatta Simmel örneğinde en doğrusu, bu kuramcıların modernliğin sosyolojisini yaptıklarını düşünmektir.

1920'ye geldiğimizde bu klasik sosyoloji kuramcılarının hepsi ölmüştü. Yirmi-birinci yüzyılın içinde ilerledikçe dünyanın 1920'de olduğundan çok farklı bir mekân olduğu apaçıktır. Postmodern çağın ne zaman başladığıyla (bir an için başladığını varsayarak) ilgili olarak büyük anlaşmazlık olduğu halde hiç kimse bu tarihi 1920'den önceye götürmez. Sorun, o tarihten sonra dünyadaki değişimlerin, modernlik açısından makul olan ve modernlikle süreklilik gösteren değişimler mi oldukları, yoksa çağdaş dünyanın yeni bir terimle —postmodern— betimlenmesini gerektirecek kadar çarpıcı ve süreksiz değişimler mi olduklarıyla ilgilidir. Bu sorun, bu bölümdeki ve Bölüm 16'daki tartışmaya ışık tutmaktadır.

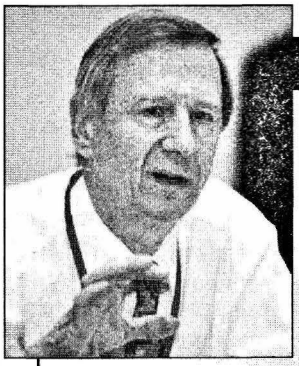
Bu bölümde, çeşitli biçimlerde ve çeşitli derecelerde, çağdaş dünyanın hâlâ en doğru şekilde modern olarak betimlenebileceğini düşünen birkaç çağdaş düşünürün düşüncelerini inceleyeceğiz (yerimiz olmadığı için eserlerine değinmeyeceğimiz birçok başka düşünür vardır [örneğin, Lefebvre, 1962/1995; Touraine, 1995; P. Wagner, 1994; E. Wood, 1997].

Modernliğin Juggernaut'u

Yapılaşma kuramıyla (bkz. Bölüm 13) uyumlu olmanın yanında Weber ve demir kafesi gibi klasik düşünürlerin imgeleriyle rekabet etme çabasıyla Anthony Giddens (1990; Giddens'ın modernlik kuramına yönelik daha sert bir eleştiri için bkz. Mestrovic, 1998), modern dünyayı (onyedinci-yüzyıl Avrupasında kökleri olan), bir "juggernaut" ["denetimden çıkan makine"] olarak betimlemiştir. Daha özel olarak, bu terimi, modernliğin ileri bir aşamasını –radikal, yüksek veya geç modernlik– betimlemek için kullanmaktadır. Giddens, böyle yaparak postmodern bir çağa girdiğimizi iddia edenlere karşı çıkmaktadır, bununla birlikte gelecekte bir tür postmodernizmi mümkün görmektedir. Yine de Giddens'a göre, hâlâ modern bir çağda yaşadığımız halde bugünün dünyası, klasik sosyoloji kuramcılarının dünyasından çok farklıdır.

Giddens, modernliğin juggernaut'unu şöyle betimler:

> kolektif bir şekilde insanlar olarak bir ölçüye kadar kullanabileceğimiz ancak aynı zamanda denetimimizden aniden çıkmakla tehdit eden ve kendisini parçalara ayırabilen devasa gücü olan denetimsiz bir makine. Bu juggernaut kendisine direnenleri hurdahaş eder ve onun bazen sabit bir yörüngesi varmış gibi göründüğü halde aniden karar değiştirip öngöremeyeceğimiz doğrultulara kararsızca girdiği zamanlar vardır. Gezinti



ANTHONY GIDDENS

Kısa Yaşam Öyküsü

Anthony Giddens, Büyük Britanya'nın en önemli çağdaş toplum düşünürü ve dünyanın en etkili bir avuç kuramcısından biridir (Stones, 2005). Giddens 18 Ocak 1938'de doğdu (Clark, Modgil ve Modgil, 1990). Hull Üniversitesi, London School of Economics ve Londra Üniversitesi'nde öğrenci oldu. Giddens, 1961'de Leicester Üniversitesi'ne öğretim üyesi olarak atandı. İlk çalışmaları, ampirikti ve intihar konusu üzerinde odaklandı. 1969'da King's College'ın bir mensubu olmasının yanında saygın Cambridge Üniversitesi'nde sosyoloji alanında ders vermeye başladı. Kitaplarından ilki olan *İleri Toplumların Sınıf Yapısı'nın* (*The Class Structure of Advanced Societies*) (1975) uluslararası ün kazanmasına yol açan kültürlerarası çalışmalar yaptı. Sonraki on yıl gibi bir sürede Giddens, birtakım önemli kuramsal eserler yayımladı. Bu eserlerde adım adım yapılaşma kuramı olarak bilinecek olan kendi kuramsal bakış açısını inşa etme sürecine girdi. O yıllardaki çalışmalar, 1984'te Giddens'ın kuramsal bakış açısının en önemli açıklamasını oluşturan bir kitap olan *Toplumun Oluşumu: Yapılaşma Kuramının Ana Hatları*'nın (*The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*) yayımlanmasıyla doruğa ulaştı. Giddens, 1985'te Cambridge Üniversitesi'ne sosyoloji profesörü olarak atandı.

Giddens, otuz yıl süresince sosyoloji kuramı içinde bir güç olmuştur. Üstelik çağdaş İngiliz sosyolojisini şekillendirmede temel bir rol oynamıştır. Bir

> asla tümüyle hoşnutluk veya memnuniyet verici olmaktan uzak değildir; sıklıkla neşelendiricidir ve umutlu bir beklentiyle doludur. Ancak modernliğin kurumları var olmaya devam ettiği sürece seyahatin ne yörüngesini ne de temposunu tümüyle denetleyemeyeceğiz. Dolayısıyla asla tümüyle güvenli hissetmeyeceğiz, çünkü bu juggernaut'un, üzerinde hareket ettiği alan, büyük sonuçları olan risklerle doludur.
>
> (Giddens, 1990:139)

Juggernaut biçiminde olan modernlik, aşırı derecede dinamiktir; modernliğin dünyası, dinamik bir dünyadır yani, önceki sistemlerden çok daha fazla olan değişimin temposu, kapsamı, derinliğindeki büyük artış ile birlikte "denetimden çıkan" bir dünyadır (Giddens, 1991:16). Giddens, bu juggernaut'un tek bir yörünge izlemediğini hızlıca ekler. Üstelik juggernaut, tek parça değildir, birbiriyle uyumsuz ve çelişen birtakım parçalardan oluşur. Bu nedenle, Giddens, modası geçmiş bir büyük kuram veya basit, tek yönlü bir büyük anlatı sunmadığını söylemektedir.

Juggernaut fikri, yapılaşma kuramına, özellikle bu kuramdaki zaman ve mekân kuramının önemi dikkate alındığında çok iyi uyar. Juggernaut imgesi, *zaman içinde ve fiziksel mekân üzerinde hareket eden bir şeydir.* Bununla birlikte, bu imge, Gid-

kere iki yayın şirketinin —Macmillan ve Hutchinson— danışman editörü oldu. Onun editörlüğünde çok sayıda kitap yayımlandı. Daha önemlisi, özellikle sosyoloji kuramı alanında hem son derece aktif hem de etkili olan Polity Press'in kurucu ortağı oldu. Giddens, aynı zamanda, dünya çapında başarı elde eden Amerikan-tarz bir ders kitabı olan *Sosyoloji*'yi (1987) yayımladı.

Giddens, bir kuramcı olarak dünyanın birçok başka yerinde olduğu kadar Birleşik Devletler'de epeyce etkili olmuştur. İlginç bir şekilde, eserleri çoğu kez kendi ülkesi olan İngiltere'de başka yerlerdekinden daha az kabul gördü. Ülkesindeki bu kabullenilme azlığı kısmen Giddens'ın birçok başka İngiliz toplum kuramcısının çabaladığı ancak başaramadığı dünya çapında kuramsal izleyici kazanmayı başarması gerçeğine bağlanabilir. Craib'in söylediği gibi, "Giddens, muhtemelen, içinde yapılaşma kuramının geliştiği yoğun ve heyecanlı tartışma döneminde kendisini sosyolojiye adayan birçoğumuzun fantezisini gerçekleştirmiştir" (1992:12).

Giddens'ın kariyeri 1990'larda bir dizi ilginç yönelime girdi (Bryant ve Jary, 2000). Birkaç yıllık tedavi, kişisel yaşama daha fazla ilgiyle ve *Modernlik ve Bireysel Kimlik* (*Modernity and Self-Identity*) (1991) ve *Mahremiyetin Dönüşümü* (*The Transformation of Intimacy*) (1992) gibi kitaplarla sonuçlandı. Tedavi aynı zamanda, daha kamusal bir rol alması için ve İngiltere başbakanı Tony Blair'in danışmanı olması için ona güven duygusu verdi. Giddens, 1997'de oldukça saygın London School of Economics'in (LSE) başkanı oldu. LSE'nin bilimsel ününü artırmasının yanında onun sesini, İngiltere ve dünya çapındaki kamusal söylem içinde duyurdu. Tüm bunların Giddens'ın bilimsel eserleri üzerinde olumsuz etkileri olduğunu düşünen bazıları vardır (en son kitapları, önceki kitaplarının derinliğinden ve kapsamlılığından yoksundur) ancak Giddens, açıkça, kamusal yaşamda bir güç olmaya odaklanmıştır.

dens'ın failin gücü üzerindeki vurgusuna pek uymaz; juggernaut imgesi, bu modern mekanizmaya, onu süren faillere atfettiğinden çok fazla güç atfeder (Mestrovic, 1998:155). Bu sorun, Giddens'ın saf kuramsal çalışmaları içinde faillik üzerindeki vurgusu ile "dünyayı değiştirme yeteneğimize karşı sistem eğilimlerinin egemenliğine dikkat çeken" (Craib, 1992:149) özlü tarihsel çözümlemeler arasında bir ayrışma olduğu şeklindeki çok genel eleştiriyle uyumludur.

Modernlik ve Sonuçları

Giddens, modernliği dört temel kurum açısından tanımlar. Birincisi, meta üretimi, özel sermaye sahipliği, mülkiyetsiz ücretli emek ve bu özelliklerden türetilen bir sınıf sisteminin belirlediği *kapitalizm*dir. İkincisi, mal üretmek için cansız güç kaynaklarının ve makinelerin kullanımını içeren *endüstricilik*tir. Endüstricilik, işyeriyle sınırlı değildir ve "ulaşım, iletişim ve ev yaşamı" gibi başka bir dizi çevreyi etkiler (Giddens, 1990:56). Giddens'a göre modernliğin ilk iki özelliği hiç de yeni değildir ancak, Michel Foucault'nun çalışmalarına (bkz. Bölüm 16) borçlu olmakla birlikte üçüncüsü

—*gözetim kapasiteleri*— yenidir. Giddens'ın tanımladığı gibi "Gözetim, politik alanda tabi olan insan kitlelerinin etkinliklerinin denetimine işaret eder" (1990:58). Modernliğin son kurumsal boyutu, askeri güçtür, yani savaşın endüstrileşmesini kapsayan, *şiddet araçlarının denetimi*dir. Buna ek olarak, Giddens, modernlikle ilgili çözümlemesinde en azından makro düzeyde modern öncesi toplumun karakteristiği olan topluluk türünden köklü olarak farklı gördüğü ulus-devlet üzerinde odaklandı (daha geleneksel olarak, toplum üzerindeki sosyolojik odaklanma yerine).

Giddens'ın yapılaşma kuramının üç temel özelliği modernliğe dinamizm verir: uzaklaşma, yerinden çıkarma ve düşünümsellik. Birincisi, *zaman ile mekânın ayrılması* veya *uzaklaşması*dır (Giddens'ın eserlerinin tüm yönleri gibi bu artan ayrılma süreci, doğrusal değil diyalektiktir). Modern öncesi toplumlarda zaman daima mekânla bağlantılıydı ve zaman kesin olarak ölçülmüyordu. Modernleşmeyle birlikte zaman standartlaştı ve zamanla mekân arasındaki yakın bağlantı koptu. Bu anlamda hem zaman hem de mekânın içeriği "boşaltıldı"; hiçbir özel zaman veya mekânın ayrıcalığı kalmadı; zaman ve mekân, saf biçimler haline geldiler. Modern öncesi toplumlarda mekân büyük ölçüde fiziksel bulunuşla ve bu nedenle yerelleşmiş mekânlarla tanımlanıyordu. Modernliğin gelişiyle birlikte mekân giderek yerelden koparıldı. Fiziksel olarak bulunmayan kimselerle ve daha fazla uzakta olanlarla ilişkiler gitgide daha fazla mümkün oldu. Giddens'a göre yer, giderek "düşlemsel" hale gelir, yani 'yerellerin içine baştan sona kendilerinden oldukça uzak olan toplumsal etkiler işler ve yereller bu etkilere göre şekillenirler... yerelin 'görünür biçimi' onun doğasını belirleyen uzaklaşmış ilişkileri gizler" (Giddens, 1990:19).

Zaman ile mekânın uzaklaşması birkaç nedenle modernlik için önemlidir. Birincisi, bu uzaklaşma, doğalarında dinamizm (modern öncesi biçimlerle karşılaştırıldığında) ve yerel ile küresel alanların bağlantısını kurma yetenekleri olan bürokrasiler ve ulus-devlet gibi rasyonelleşmiş örgütlerin büyümesine olanak sağlar. İkincisi, modern dünya, dünya tarihinin radikal bir anlamı içinde konumlanır ve tarihten, bugünü şekillendirmek için yararlanabilir. Üçüncüsü, bu tür bir uzaklaşma, Giddens'ın modernlikteki dinamizmin kaynağıyla ilgili ikinci kaynağıdır —yerinden çıkarma.

Giddens'ın tanımladığı biçimiyle yerinden çıkarma, "toplumsal ilişkilerin etkileşim bağlamlarından 'dışarı çıkarılmaları'nı ve belirsiz zaman-mekân aralıkları içinde yeniden yapılaşmalarını" kapsar (1990:21). Modern toplumlarda kilit rol oynayan iki tip yerinden çıkarılma mekanizması vardır; her ikisi de "soyut sistemler" başlığı altında ele alınabilir. Birincisi, *sembolik işaretlerdir*, bunların en iyi bilineni paradır. Para, zaman-mekân uzaklaşmasına olanak verir —bizden zaman ve/veya mekân açısından epeyce uzakta olanlarla alışveriş yapabiliriz. İkincisi, "bugün içinde yaşadığımız maddi ve toplumsal çevrelerin büyük alanlarını düzenleyen teknik başarım veya profesyonel uzmanlık" olarak tanımlanan *uzmanlık sistemleri*dir (Giddens, 1990:27). En açık uzmanlık sistemleri, hukukçular ve doktorlar gibi profesyonelleri kapsar ancak arabalarımız ve evlerimiz gibi gündelik fenomenler, uzmanlık sistemleri tarafından yaratılır ve üzerlerinde değişiklik yapılır. Uzmanlık sistemleri, zaman ve mekân içinde işleyim garantisi sağlar (ancak risklerden uzak değildir).

Güven, soyut sistemlerin egemenliği altında bulunan ve büyük zaman-mekân uzaklaşmasının varolduğu modern toplumlarda çok önemlidir. Güven gereksinimi, bu uzaklaşmayla ilişkilidir: "Daima görünürde olan ve etkinlikleri doğrudan izlenebilen

birine güvenme gereği duymayız" (Giddens, 1991:19). Güven, ya zaman ya da mekân açısından artan uzaklaşmanın sonucunda toplumsal fenomenler hakkında artık, tam enformasyonumuz olmadığı zaman gerekli olur (Craib, 1992:99). Güven, "belirli bir dizi sonuç veya olayla ilgili olarak, bir kişi veya sistemlerin güvenilirliğine itimat" olarak tanımlanır, "bu durumda bu itimat başka birinin dürüstlüğüne veya sevgisine veya soyut ilkelerin (teknik bilgi) doğruluğuna inancı ifade eder" (Giddens, 1990:34). Güven, sadece genel olarak modern toplum açısından değil aynı zamanda modern dünyada yaşamı yerinden çıkarmaya hizmet eden sembolik işaretler ve uzmanlık sistemleri açısından da çok önemlidir. Örneğin, para ekonomisinin ve yasal sistemin işlemesi için insanların onlara güven duymaları gerekir.

Modernliğin üçüncü dinamik karakteristiği, *düşünümselliği*dir. Düşünümsellik, Giddens'ın yapılaşma kuramının (onun görüşü açısından insan yaşamının olduğu kadar) temel bir özelliği olduğu halde "toplumsal pratiklerin, bu pratiklerle ilgili olarak gelen enformasyonun ışığı altında sürekli olarak incelendiği ve yeniden düzenlendiği, böylece onların karakterinin oluşturularak değiştirildiği" durum olan modernlik içinde özel bir anlam kazanır" (Giddens, 1990:38). Modern dünyada düşünümün kendisi dâhil her şey, düşünüme açıktır, bu durum bizi yaygın bir belirsizlik kanısıyla başbaşa bırakır. Üstelik çifte hermenutik sorunu (bkz. Bölüm 13) burada tekrar ortaya çıkar, çünkü uzmanların toplumsal dünyayla ilgili düşünümleri o dünyada değişiklik yapmaya eğilim gösterir.

Modern yaşamın yerinden çıkarılmış karakteri, birtakım özgün sorunları doğurur. Bunlardan biri, genel olarak soyut sistemlere özel olarak uzmanlık sistemlerine güvendir. Giddens, kendisinin tartışmalı metaforlarından birinde çocuklara, çocukluk toplumsallaşması sırasında bir "doz" güven "aşılandığını" düşünür. Toplumsallaşmanın bu yönü, insanlara, yaşlandıkça bir ölçüde ontolojik bir güvenlik sağlamaya ve güven vermeye yardım eden bir "koruyucu koza" olarak hizmet eder. Günlük bazda karşılaştığımız rutinlerin dizileri, bu güveni destekleme eğilimindedir. Bununla birlikte, her zaman güvenimizi tehdit eden ve yaygın ontolojik güvenliğin olmayışına yol açmakla tehdit eden modernlikle ilişkili yeni ve tehlikeli riskler vardır. Giddens'a göre, yerinden çıkarma mekanizmaları, bize çeşitli alanlarda güvenlik sağladıkları halde aynı zamanda özgün bir "risk profili" yaratmışlardır. Risk, yoğunluk açısından (nükleer savaş hepimizi öldürebilir) ve dünya genelinde çok sayıda insanı (örneğin dünya çapında işbölümünde değişimler) etkileyen muhtemel olayların yayılması açısından küreseldir. Böylece maddi çevremizi idare etme çabalarımıza bağlanabilecek riskler vardır. Riskler aynı zamanda küresel yatırım piyasaları gibi kurumsal risk çevrelerinin yaratılmasından kaynaklanır. İnsanlar, risklerin giderek daha fazla farkına varırlar ve dinler ve gelenekler, bu risklerin kesinliklere dönüştürülebileceğine inanma biçimleri olarak gitgide daha az önemli hale gelirler. Çok çeşitli kamuların, karşılaştığımız riskleri artık bilmeleri olasıdır. Son olarak, uzmanlık sistemlerinin bu risklerle baş etme kabiliyetlerinin sınırlı olduğuna dair sancılı bir farkındalık olabilir. Modernliğin, yoldan çıkan juggernaut olduğu duygusunu veren ve bizi ontolojik güvensizlik ile dolduran bu risklerdir.

Ne olmaktadır? Niçin modernliğin juggernaut'unun içinde olmanın negatif sonuçlarının sıkıntısını çekiyoruz? Giddens birkaç neden ileri sürer. Birincisi, modern dünyadaki *tasarım kusurları*dır; modern dünyanın öğelerini tasarlayanlar yanlışlar

yapmışlardır. İkincisi, *işletici hatası*dır; bu sorun tasarımcılara değil modern dünyayı yürütenlere bağlanabilir. Bununla birlikte, Giddens iki başka etmene öncelikli önem verir —*niyetlenilmemiş sonuçlar* ve *toplumsal bilginin düşünümselliği*. Yani bir sistem için eylemlerin sonuçları tümüyle öngörülemez ve yeni bilgiler, sistemleri yeni doğrultulara yöneltir. Tüm bu nedenlerle juggernaut üzerinde, yani modern dünya üzerinde tümüyle denetim kuramayız.

Bununla birlikte; Giddens pes etmek yerine *ütopyacı gerçekçiliğin* görünürde paradoksal rotasını önerir. Yani, ütopyacı idealler ile modern dünyadaki yaşamın gerçekliği arasında bir denge arar. Ayrıca içinde risklerin düzeltildiği bir topluma dikkatimizi çekerek modern dünyanın bazı riskleriyle baş etmede toplumsal hareketlerin rolüne önem verir.

Giddens'ın (1994) uzlaşıcı bir politik görüş bulma çabası, son dönemdeki kitaplarından birinin adında belirgindir; *Sağ ve Solun Ötesinde: Radikal Politikaların Geleceği* (*Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*) (1994). Günümüze kadar gelen politik konumların geçerliliğini kaybetmesiyle birlikte Giddens, ütopyacı gerçekçiliğe dayanan ve toplumsal yaşamda yoksulluk, çevresel bozulma, keyfi iktidar ve güç ve şiddet sorunlarına değinen yeniden oluşturulmuş "radikal politikalar" önerir. Giddens'ın politik konumu, kapitalizmin en azından bazı yönlerinin (örneğin, piyasalar) kabul edilmesini ve sosyalizmin birçok yönünün reddedilmesini (örneğin, devrimci bir özne) kapsar. Bu nedenle Giddens, çok ince ve zorlu politik cambazlık ipinin üzerinde yürümeyi seçmiştir.

Modernlik hakkındaki görüşleri ortaya konulan Giddens'ın postmodernlik konusunda tutumu nedir? Bir kere, genellikle postmodernizmle ilişkilendirdiğimiz ilkelerin hepsini değilse bile çoğunu reddeder. Örneğin, sistematik bilginin olanaksız olduğu fikriyle ilgili olarak Giddens, böyle bir görüşün bizi, "entelektüel etkinliği tümüyle reddetmeye" götüreceğini söyler (1990:47). Bununla birlikte, Giddens, bizim yüksek modernlik döneminde yaşadığımızı düşündüğü halde artık, postmodernliğin anlık bir görüntüsünü yakalayabilmemizin mümkün olduğuna inanır. Ona göre böyle bir dünyaya özelliğini veren, kıtlık sonrası bir sistem, çok katmanlı demokratikleşme, askerilikten uzaklaşma ve teknolojinin insanileştirilmesidir. Bununla birlikte, dünyanın, bu postmodern özelliklerin bırakalım tümünü, bazıları doğrultusunda bile hareket edeceğinin, açıkça garantisi yoktur. Yine de Giddens, düşünümsel bir şekilde, bu tür olasılıklar hakkında yazarken, kendisinin (ve başkalarının), onların meydana gelmelerine yardım eden bir rol oynayabileceklerine inandı.

Modernlik ve Kimlik

Modernliğin Sonuçları, büyük ölçüde makro-yönelimli bir eser olduğu halde *Modernite ve Bireysel-Kimlik (Modernity and Self-Identity)* (Giddens, 1991), geç modernliğin mikro yönlerine, özellikle benliğe odaklanır. Giddens, benliğin, diyalektik olarak modern toplumun kurumlarıyla ilişkili olduğunu düşündüğü halde ilgisinin çoğunu süreklilik çizgisinin mikro ucuna yöneltti. Burada da mikro konular üzerinde odaklanacağız ancak daha geniş diyalektiği unutmayacağız:

> Bireysel-kimlikteki dönüşümler ve küreselleşme... yüksek modernlik koşullarında yerel ve küreselin diyalektiğinin iki kutubudur. Kişisel yaşamın mahrem

> yönlerindeki değişimler... çok geniş ölçekli toplumsal bağlantıların kurulmasıyla doğrudan irtibatlıdır... insanlık tarihinde ilk defa "benlik" ve "toplum", küresel bir ortamda birbiriyle ilişki içindedir.
>
> (Giddens, 1991:32)

Gördüğümüz gibi Giddens, modern dünyayı düşünümsel olarak tanımlar ve ona göre "modernliğin düşünümselliği benliğin çekirdeğine ilerlemektedir... benlik, *düşünümsel bir proje* haline gelir" (1991:32). Yani, benlik, üzerinde düşünülen, değişiklik yapılan ve biçimlendirilen bir şey haline gelir. Benliğin yaratılmasından ve sürdürülmesinden sadece birey sorumlu değildir, aynı zamanda bu sorumluluk sürekli ve yaygın halde bulunur. Benlik, hem kendini keşfetmenin hem de çok yakın toplumsal ilişkiler geliştirmenin bir ürünüdür. Modern dünyada beden bile "toplumsal yaşamın düşünümsel örgütlenişinin içine" çekilir (Giddens, 1991:98). Sadece kendi benliğimizin tasarımından değil aynı zamanda (ve bununla ilişkili olarak) bedenimizin tasarımından da sorumluyuz. Bedenin görünümü ve çeşitli çevrelerdeki ve yerlerdeki uygun tavrı, benliğin düşünümsel yaratılmasının ve sürdürülmesinin merkezindedir. Beden, bireylerin sadece bedenlerini biçimlendirmelerine yardımcı olmayan aynı zamanda genel olarak modernliğin düşünümselliğine olduğu kadar öz-düşünümselliğe katkıda bulunan çeşitli "rejimler"e de tabidir (örneğin, diyet ve egzersiz kitapları). Genel olarak sonuç, modern dünya içinde bedenlerimizle ve benliklerimizle ilgili bir takıntıdır.

Modern dünya beraberinde "*deneyimin tecridi*"ni veya "sıradan yaşamın rutinlerini; delilik, suçluluk, hastalık ve ölüm, cinsellik ve doğa gibi fenomenlerden ayıran birbiriyle bağlantılı gizleme süreçleri"ni getirir (Giddens, 1991:149, 156). Tecrit, gündelik yaşam içinde soyut sistemlerin artan rolünün bir sonucu olarak meydana gelir. Tecrit, bize daha fazla ontolojik güvenlik sağlar ancak bunu, "insanlar için temel ahlaki ikilemler ortaya çıkaran toplumsal yaşamın, temel varoluşsal konuların dışında tutulması" pahasına yapar (Giddens, 1991:156).

Modernlik, hem pozitif hem de negatif gelişmelere yol açan iki tarafı keskin kılıç olduğu halde Giddens, altta yatan "kişisel anlamsızlığın az çok beliren tehdidi"ni algılar (1991:201). Anlamlı şeylerin her türü, günlük yaşamdan tecrit edilmiş, bastırılmıştır. Bununla birlikte, artan öz-düşünümsellik, diyalektik olarak, bastırılanın geri dönüş olasılığının gitgide artmasına neden olur. Giddens, "kolektif düzeyde ve günlük yaşamda ahlaki/varoluşsal soruların kendilerini ilgi odağı olmaya zorladıkları" (1991:208) bir dünyaya doğru hareket ettiğimizi düşünür. Giddens'a göre modernliğin ötesindeki dünya, "yeniden ahlakileşmenin" nitelendirdiği bir dünyadır. Tecrit edilmiş olan bu ahlaki ve varoluşsal kilit konular, Giddens'a göre geç modern çağın öz-düşünümselliğinde belirtileri ortaya çıkan ve öngörülen toplum içinde ilgi odağı olacaklardır.

Modernlik ve Mahremiyet

Giddens, bu temaların birçoğunu *Mahremiyetin Dönüşümü* (*The Transformation of Intimacy*) (1992) içinde ele alır. Bu eserde Giddens, kendisinin modern dünyayla ilgili düşüncesi içinde başka bir önemli kavrama doğru geçiş gösteren mahremiyetin süregiden dönüşümleri üzerinde odaklanır –*saf ilişki* veya "toplumsal bir ilişkiye kendisi

için, her bir kişinin başka biriyle sürekli ilişkiden elde edebileceği şey için girilen bir durum ve her iki tarafın içinde kalmak için her bireye yeterli tatmin sağladığını düşündüğü sürece devam ettirilen bir ilişki". Mahremiyet örneğinde, cinsel ve duygusal eşitliğin bir bağlamı içinde saf bir ilişkiyi, bireyin benlikle ve başkasıyla duygusal iletişimi nitelendirir. Mahremiyet ilişkilerinin demokratikleşmesi, sadece genel olarak kişilerarası ilişkilerin değil aynı zamanda makro-kurumsal düzenin demokratikleşmesine yol açar. Mahremiyet ilişkileri içinde kadınlar ("modernliğin duygusal devrimcileri" [Giddens, 1992:130]) önayak olmuşlar ve erkekler "geride kalmışlardır", bu ilişkilerin doğasının, bir bütün olarak toplum için devrimci içerikleri vardır.

Modern dünyada mahremiyet ve cinsellik (ve gördüğümüz gibi çok daha başkaları) tecrit edilmiştir. Bununla birlikte, bu tecrit, çeşitli anlamlarda geleneksel toplumlarda mahremiyetten özgürleştirici olduğu halde bir bastırma biçimidir. Daha saf mahremiyet ilişkileri yaratmaya yönelik düşünümsel çabanın, daha geniş ahlaki ve etik konulardan ayrılmış bir bağlam içinde yürütülmesi gerekir. Bununla birlikte, bu modern düzenleme, insanlar özellikle kadınlar, kendilerini ve başkalarını düşünümsel olarak inşa etmeye çabaladıkça, baskı ile karşılaşır. Bu nedenle, Giddens, cinsel serbestliği veya çoğulculuğu değil, mahremiyet ilişkilerinde çoktan başladığını düşündüğü daha geniş etik ve ahlaki değişimi savunmaktadır:

> Özgürleşimin daha ileri programları için sosyopolitik bir devrimi beklemeye gereksinimimiz yoktur, bu tür bir devrim pek yardımcı da olmayacaktır. Devrimci süreçler, kişisel yaşamın altyapısı içinde çoktan başlamıştır. Mahremiyetin dönüşümü, toplumsal değişimi olduğu kadar psişik değişimi de zorlar ve "tabandan yukarı doğru" giden bu tür bir değişim, başka daha kamusal kurumlar aracılığıyla potansiyel olarak dal budak salabilir.
>
> Cinsel özgürleşimin, toplumsal yaşamın geniş-çaplı duygusal yeniden örgütlenişinin aracı olabileceğini düşünüyorum.
>
> (Giddens, 1992:181–182)

Risk Toplumu

Giddens'ın modernlik üzerine eserinde risk konusuna zaten değindik. Giddens'ın söylediği gibi,

> Modernlik, bir risk kültürüdür. Bununla, toplumsal yaşamın doğası gereği, eskisinden daha riskli olduğunu kastetmiyorum; çoğu insan için durum böyle değildir. Daha doğrusu, risk kavramı, hem meslekten olmayan eyleyenlerin hem de teknik uzmanların toplumsal dünyayı düzenleme biçimlerinin temelinde yer almaya başlamıştır. Modernlik, belirli alanların ve yaşam biçimlerinin genel riskliliğini azaltır ancak aynı zamanda önceki dönemlerde büyük ölçüde ve tamamen bilinmeyen yeni risk parametrelerini devreye sokar.
>
> (Giddens, 1991:3–4)

Böylece Giddens (1991:28), bu alt bölümde tartışılan eserin tezini "tümüyle hatasız" olarak betimler: Ulrich Beck'in *Risk Toplumu: Yeni bir Modernliğe Doğru* (*Risk Society: Towards a New Modernity*) (1992; Bora, 2007; Bronner, 1995; Then, 2007).

Bu tartışma açısından Beck'in eserinin alt başlığı çok önemlidir çünkü Giddens gibi Beck'in de, postmodern bir çağa girdiğimiz görüşünü reddettiğini gösterir. Daha

doğrusu, Beck'e göre yeni bir modernlik biçimi içinde olsa da modern dünyada varolmaya devam etmekteyiz. Modernliğin önceki, "klasik" aşaması, endüstri toplumuyla bağlantılıydı, oysa ortaya çıkan yeni modernlik ve modernliğin teknolojileri, risk toplumuyla bağlantılıdır (N. Clark, 1997). Henüz bir risk toplumunda yaşamadığımız halde artık, sadece endüstri toplumunda yaşamıyoruz; yani çağdaş dünya her ikisinin öğelerine sahiptir. Aslında, risk toplumu, endüstri toplumunun bir türü olarak görülebilir çünkü risklerin birçoğu endüstriye bağlanabilir. Beck, kendi bakış açısıyla ilgili şu genel değerlendirmeyi sunar:

> *Modernleşmenin, ondokuzuncu yüzyılda feodal toplumun yapısını sona erdirdiği ve endüstri toplumunu ürettiği gibi bugün modernleşme, endüstri toplumunu sona erdirmektedir ve başka bir modernlik meydana gelmektedir.* ... Bu kitabın tezi şudur: biz modernliğin sonuna değil başlangıcına tanık olmaktayız —yani klasik endüstriyel tasarımının *ötesinde* bir modernliğe.
>
> (Beck, 1992:10)

Öyleyse bu yeni modernlik nedir? Ve ona eşlik eden risk toplumu nedir?

Beck, yeni olanı veya henüz doğmakta olanı *düşünümsel modernlik* olarak nitelendirir (Zinn, 2007a). Batıda bir endüstrileşme süreci gerçekleşmiştir. Yani failler, yapısal kısıtlamalardan gitgide artarak özgürleşmişlerdir ve sonuç olarak sadece kendilerini değil aynı zamanda içinde yaşadıkları toplumları düşünümsel bir şekilde oluşturmak için daha yeterli hale gelmişlerdir. Örneğin, insanlar, sınıf koşulları tarafından belirlenmek yerine az çok kendilerini yönlendirirler. Kendi eğilimlerine bırakılan insanlar, daha fazla düşünümsel olmaya zorlanmışlardır. Beck, bu tür bir dünyada toplumsal ilişkilerde düşünümselliğin önemini ortaya koyar: "Yeni biçimlenmiş toplumsal ilişkiler ve toplumsal ağlar artık, bireysel olarak seçilmek zorundadır; böylece bireyler tarafından kurulmak, sürdürülmek ve sürekli yenilenmek zorundalardır" (1992:97).

Beck, modernlikte bir kırılma ve klasik endüstri toplumundan risk toplumuna bir dönüşüm görür; risk toplumu kendisinden önceki toplumdan farklı olduğu halde endüstri toplumunun birçok özelliğine sahip olmayı sürdürür. Klasik modernlikteki merkezi konu, refah ve refahın daha adil bir şekilde nasıl dağıtılabileceğiydi. İleri modernlikte merkezi konu, risktir ve riskin nasıl önlenebileceği, en aza indirilebileceği ve yönlendirilebileceğidir. Klasik modernlikteki ideal, eşitlikti, oysa ileri modernlikteki ideal, emniyettir. İnsanlar, klasik modernlikte, eşitliğin pozitif hedefine ulaşma çabası içinde dayanışmayı elde ettiler ancak, ileri modernlikte o dayanışmayı elde etme çabası, büyük ölçüde negatif ve tehlikelerden kaçınmanın savunmacı hedefine ulaşma çabası içinde bulunur.

Riskler Oluşturma

Modern toplumda riskler, büyük ölçüde zenginliğin kaynakları tarafından üretilir. Özel olarak, endüstri ve yan etkileri, toplum için ve küreselleşmenin bir sonucu olarak bütün dünya için tehlikeli hatta ölümcül sonuçlar üretmektedir (Featherstone, 1990; Robertson, 1992). Zaman ve mekân kavramlarını kullanan Beck, bu modern risklerin yerle (bir coğrafi yöredeki bir nükleer kaza, birçok başka ulusları etkileyecektir) veya

zamanla (nükleer bir kazanın, gelecek kuşaklarda değişiklik yapabilecek genetik etkileri olabilir) sınırlı olmadığı üzerinde durur.

Toplumsal sınıf, endüstri toplumunun merkezinde olduğu halde ve risk, risk toplumu için temel olduğu halde risk ve sınıf birbiriyle ilişkisiz değildir. Beck şunları söyler,

> Risk dağılımının tarihi, servet gibi risklerin de sınıf tarzına, ancak ters olarak, bağlı olduğunu gösterir: servet en üstte toplanır, riskler ise en altta. Bu durumda riskler sınıflı toplumu ortadan kaldırmaz, onu *kuvvetlendirir*. Yoksulluk, risklerin talihsiz bir bolluğunu kendine çeker. Tersine varlıklı (gelir, iktidar ve eğitim açısından), riskten uzak emniyet ve özgürlük satın alabilir.
>
> (Beck, 1992:35)

Toplumsal sınıflar için doğru olan uluslar için de doğrudur. Yani risk mümkün olduğunca yoksul uluslarda yoğunlaşır, oysa zengin uluslar, birçok riski mümkün olduğunca kendilerinden uzaklaştırabilirler. Dahası, zengin uluslar örneğin, risklerin ortaya çıkmasını önlemeye veya bir kez ortaya çıktıklarında olumsuz etkilerinin üstesinden gelmeye yardımcı olan teknolojiler üreterek ve satarak ürettikleri risklerden çıkar sağlarlar.

Bununla birlikte, hem varlıklı bireyler hem de riskleri üreten uluslar, risklerden uzak değillerdir. Bu bağlamda Beck, riskin yan etkilerinin, "geri teperek üretildikleri merkezde bile sarsıntılarını gösterdikleri" bir durum olan "bumerang etkisi" dediği şeyi tartışır. "Modernleşmenin failleri, serbest bıraktıkları ve üzerinden çıkar sağladıkları rizikoların yıkıcı gücünün fırtınasına kesinlikle kendileri yakalanırlar" (1992:37).

Risklerin Üstesinden Gelme

İleri modernleşme, riskleri ürettiği halde aynı zamanda kendisini ve ürettiği riskleri sorgulamasına olanak tanıyan düşünümselliği üretir. Aslında riskler üzerinde düşünmeye başlayanlar, risklerin kurbanları olan insanlardır. Bu insanlar, risklerle ve onların insanlar için sonuçlarıyla ilgili veriler toplamaya ve gözlem yapmaya başlarlar. İleri modernliği ve onun tehlikelerini sorgulamaya başlayan uzmanlar haline gelirler. Bunu, kısmen bilim insanlarının bunu kendileri için yapmasına bel bağlayamayacakları için yaparlar. Aslında Beck, risk toplumunun yaratılması ve sürdürülmesindeki rolleri nedeniyle bilim insanlarına sert eleştiriler yöneltir: "Bilim, *insanların ve doğanın küresel olarak kirlenişinin koruyucusu* haline gelmiştir. Bu bakımdan, bilimlerin, birçok alanda risklerin üstesinden gelme biçimleri açısından *rasyonellikleriyle ilgili tarihsel şöhretlerini, bir sonraki bildirime kadar, hesapsızca harcadıklarını* söylemek abartılı değildir" (1992:70).

Klasik endüstri toplumunda doğa ve toplum ayrıldığı halde ileri endüstri toplumunda doğa ve toplum son derece içiçe geçmiştir. Yani, toplumdaki değişimler, sıklıkla doğal çevrede değişikliğe yol açar ve bu değişimler de toplumu etkiler. Bu nedenle, Beck'e göre bugün "doğa toplumdur ve toplum da 'doğa'dır" (1992:80). Bu nedenle doğa politikleşmiştir, bunun sonucunda ise doğa bilimciler, toplum bilimciler gibi, eserlerini politikleştirmişlerdir.

Politikanın geleneksel alanı olan hükümet güç kaybetmektedir, çünkü başlıca riskler Beck'in örneğin büyük şirketler, bilimsel laboratuvarlar ve benzeri gibi "alt politika" dediklerinden gelmektedir. Bu alt politik sistemde, "bilgideki nihai ilerleme amaçları bakımından parlamenter sistemin dışında, ona muhalif olmayan ancak basitçe onu gözardı eden bir toplumun yapıları yürürlüğe konulur" (Beck, 1992:223). Bu, Beck'in "politikanın bağının çözülmesi" dediği şeyin bir parçasıdır, böylece politika bundan böyle merkezi hükümete bırakılmaz, artarak bireylerin ve çeşitli alt grupların alanı haline gelir. Bu alt gruplar ve bireyler, merkezi bir hükümetin olabileceğinden daha düşünümsel ve öz-eleştirel olabilirler ve bu grupların ve bireylerin, ileri modernlikle ilişkili bir dizi risk üzerinde düşünme ve bunların üstesinden gelme kapasiteleri vardır. Bu nedenle, diyalektik olarak ileri modernlik, hem önceden görülmemiş riskler hem de bu risklerin üstesinden gelmeye yönelik önceden görülmemiş çabalar doğurmuştur (Beck, 1996).

Modernlik ve Holokost

Zygmunt Bauman'a göre (1989, 1991), biçimsel rasyonelliğin modern paradigması, Naziler tarafından Yahudilerin (ve başkalarının) sistematik bir şekilde yok edilmesi olan Holokost'tur (Beilharz, 2005c, 2005d). Bauman'ın ifade ettiği gibi, "Karmaşık, amaçlı bir operasyon olarak görülmesi gereken Holokost, modern bürokratik rasyonelliğin bir paradigması olarak görev yapar" (1989:149). Hızlı-yiyecek restoranları ve Holokost'u aynı bağlamda tartışmak birçoklarına yakışıksız görünecektir. Yine de, bürokrasiden, Holokost'a ve oradan da hızlı-yiyecek restoranlarına kadar uzanan modern rasyonellik hakkındaki sosyolojik düşünce içinde açık bir çizgi vardır. Weber'in rasyonellik ilkeleri, her birine yararlı ve anlamlı bir şekilde uygulanabilir. Holokost suçunu işleyenler, bürokrasiyi başlıca araçlarından biri olarak kullandılar. Holokost'u mümkün kılan koşullar, özellikle biçimsel rasyonel sistem, bugün varolmaya devam etmektedir. Aslında, McDonaldlaşma süreci, sadece biçimsel rasyonel sistemlerin varlığını sürdürdüğünü değil aynı zamanda çarpıcı bir şekilde büyüdüğünü gösterir. Bu nedenle Bauman'a göre, koşulların uygun bir düzenlenişi durumunda modern dünya, Holokost'tan daha büyük bir iğrençliğe (eğer böyle bir şey mümkünse) bile hazır hale gelecektir.

Modernliğin Bir Ürünü

Bauman, çokları gibi Holokost'u anormal bir olay olarak görmek yerine birçok biçimde, modern, rasyonel dünyanın "normal" bir yönü olarak görür:

> Gerçek şudur, Holokost'un her "içeriği" —onu mümkün kılan çok sayıda şeyin tümü— normaldi; bildik bir şey olması anlamında normal değil... uygarlığımız, uygarlığımızın yönlendirici ruhu, öncelikleri, dünyayla ilgili içkin görüşü hakkında bildiğimiz her şeyle uyumlu olması anlamında "normal"di.
>
> (Bauman, 1989:8)

Bu nedenle Bauman'a göre Holokost, modernliğin bir ürünüydü ve çoğu insanın düşündüğü gibi modernliğin yıkılmasının bir sonucu veya onun içinde özel bir rota *değil*di (Joas, 1998; Varcoe, 1998). Weberci terimlerle, Holokost ile modernlik arasında bir "seçici yakınlık" vardı.

Örneğin, Holokost, genel olarak endüstrileşmenin özel olarak fabrika sisteminin temel ilkelerinin, insanların yok edilişine uygulanmasını içerdi:

> *Auschwitz* [Nazilerin Polonya'daki toplama kampı] modern fabrika sisteminin olağan bir uzantısıydı. Hammadde, insanlardı ve mal üretimi yerine son-ürün ölümdü, her gün çok sayıda birim, yöneticinin üretim çizelgesi üzerinde dikkatlice işaretlenirdi. Modern fabrika sisteminin gerçek sembolü olan bacalardan, insan bedeninin yanmasıyla ortaya çıkan keskin duman püskürüyordu. Modern Avrupa'nın zekice düzenlenmiş demiryolu şebekesi, fabrikalara yeni bir hammadde türü taşıyordu. Bu hammaddeyi, taşıdığı diğer yükle aynı şekilde taşıyordu. ... Mühendisler, insan yakma fırınlarının tasarımını yaptılar; yöneticiler, şevkle ve verimli bir şekilde çalışan bürokrasi sisteminin tasarımını yaptılar. ... Tanık olduğumuz şey, toplum mühendisliğinin kitlesel bir planından daha azı değildi.
>
> (Feingold aktaran Bauman, 1989:8)

Naziler, rasyonel bürokrasinin ve endüstrinin rasyonel kazanımlarını bir araya getirmede başarılı oldular ve her ikisinin, insanları yok etme amacıyla bağlantısını kurdular. Modernlik, rasyonel sistemlerde cisimleştiği biçimiyle, Holokost için yeterli bir koşul değildi ancak açıkça zorunlu bir koşuldu. Modernlik ve rasyonellik olmasaydı "Holokost düşünülemezdi" (Bauman, 1989:13).

Bürokrasinin Rolü

Alman bürokrasisi, Holokost'u uygulamaktan daha fazlasını yaptı; çok gerçek anlamda Holokost'u yarattı. Hitlerin tanımladığı şekliyle "Yahudilerden kurtulma" görevini Alman bürokratlar üstlendi ve bu bürokratlar, bir dizi günlük sorunu çözüme kavuşturdukça Yahudilerin kitlesel ortadan kaldırılması, Hitler ve yardımcılarının tanımladığı gibi, amaca yönelik en iyi araç olarak ortaya çıktı. Bu nedenle Bauman, Holokost'un, irrasyonelliğin veya modern öncesi barbarlığın sonucu olmadığını, bilakis modern, rasyonel bürokrasinin ürünü olduğunu ileri sürer. Holokost'u yaratan ve yöneten çıldırmış deliler değil, son derece rasyonel ve başka konularda oldukça normal bürokratlardı.

Aslında, duygusal ve irrasyonel katliamlar gibi önceki girişimler, Holokost'un özelliği olan kitlesel ortadan kaldırmayı başarıyla tamamlayamazdı. Bu tür bir kitlesel ortadan kaldırma, son derece rasyonelleşmiş ve bürokratikleşmiş bir operasyonu gerektiriyordu. Bir katliam gibi irrasyonel bir taşkınlık, bazı insanları öldürebilirdi ancak, Holokost'ta girişilen ölçüde bir kitlesel ortadan kaldırmayı asla başarılı olarak yürütemezdi. Bauman'ın ifade ettiği gibi "Hiddet ve hırs, kitlesel yok etmenin acınası, ilkel ve etkisiz araçlarıydı. Bunlar, normalde iş yapılmadan önce yitip giderler" (1989:90). Bunun tersine, Nazilerin işlediği biçimiyle modern soykırımın, "daha iyi" bir toplumun yaratılması şeklinde rasyonel bir amacı varmış gibi görünüyordu (ne yazık ki, Nazilere göre, daha iyi bir toplum, "kötü" Yahudilerden kurtulmuş bir toplumdu). Naziler ve onların bürokratları, soğuk ve yöntemli bir tarzda o amaca ulaşmaya başladılar.

Bauman, çoğu gözlemciden farklı olarak, bürokrasiyi herhangi bir doğrultuda yürütülebilen basitçe yansız bir araç olarak görmez. Bauman, bürokrasinin, "hileli zara ... daha fazla benzediğini" düşünür (1989:104). Bürokrasinin, hem acımasız hem de

insani amaçlar için kullanılabildiği halde insani olmayan süreçleri desteklemesi daha olasıdır: "Bürokrasi, en uygun olanı, insani bir nesne ile bir diğeri veya insani nesneler ile insani olmayan nesneler arasında ayrım yapmadan ölçecek şekilde programlanmıştır" (Bauman, 1989:104). Temel özellikleri göz önünde tutulduğunda bürokrasi, insani olmayan görevi, sonuç ve ötesi açısından dikkate alacaktır. Bürokrasilerin normal işleyişlerine ek olarak iyi bilinen birtakım yetersizlikleri vardır ve bu yetersizlikler de Holokost'u beslemiştir. Örneğin, bürokrasilerde araçlar sıklıkla amaçlara dönüşür ve bu durumda öldürme aracı, sıklıkla amaç haline gelir.

Kuşkusuz bürokrasi ve onun görevlileri, Holokost'u kendi başlarına yaratamazlardı ve yaratmadılar; başka etmenler gerekliydi. Bir kere, şiddet araçları üzerinde tekeli olan devlet aygıtının, sorgulanmayan bir denetimi vardı. Başka bir ifadeyle, Nazi Almanyası'nda birbirini dengeleyen iktidar tabanları olsa bile çok azdı. Ve kuşkusuz devleti, devlete kendi buyruğunu yaptırma kabiliyeti olan Adolf Hitler denetliyordu. Yine, anti-Semitizmin kendine özgü, modern ve rasyonel bir biçimi vardı, bu biçim aracılığıyla Yahudiler, sistematik olarak toplumun geri kalanından ayrı tutuluyordu ve sanki Almanya'yı "mükemmel" bir toplum olmaktan engelliyorlarmış gibi tasvir ediliyorlardı. Bu amacı başarmak için Almanlar, mükemmel bir topluma ulaşmayı engelleyenleri ortadan kaldırmak zorundalardı. Alman bilimi (kendisi de oldukça rasyonelleşmişti), Yahudilerin kusurlu olarak tanımlanmalarına yardımcı olmak için kullanıldı. Yahudiler, bir kez kusurlu olarak ve mükemmel topluma bir engel olarak tanımlandıklarında bunu, tek çözümün Yahudilerin ayıklanması olduğu izledi. Ve bir kez ayıklanmaları gerektiği belirlenince bürokratın karşı karşıya kaldığı tek önemli sorun, bu sonucu sağlayan en etkili yolun bulunmasıydı.

Burada başka bir etmen, bürokrasiler gibi modern yapılarda ahlaki değerlendirmelerin olmayışıdır. Yahudilerin ortadan kaldırılmasının doğruluğu veya yanlışlığı konu dışıydı. Bu tür ahlaki ilgilerin bulunmayışı, Hookost'un bu tür modern bir fenomen oluşunun başka bir nedenidir.

Holokost ve Rasyonelleşme

Holokost, Weber'in rasyonelleşme sürecinin ("McDonaldlaşma"'nın olduğu kadar, bkz. Bölüm 15) tüm özelliklerine sahipti. Kesinlikle verimlilik üzerinde bir vurgu vardı. Örneğin gaz, çok sayıda insanı öldürmenin, kurşundan çok daha verimli bir yöntemi olarak belirlendi. Holokost, ölüm kamplarının içinde dolaşan uzun tren yolu, "kabinler"in içine doluşan uzun insan sıraları ve sürecin sonunda elden çıkarılacak bedenlerin büyük istifleriyle birlikte bir montaj hattında olan öngörülebilirliğe sahipti. Holokost, kaç insanın, ne kadar kısa sürede öldürülebileceği gibi niceliksel etmenlerin vurgulanması anlamında hesaplanabilirdi.

> Tren yolu yöneticilerinin nesnelerini tek anlamlı ifade etme biçimi, kilometre başına ton açısındandır. Yöneticiler, insanlarla, koyunlarla veya tel örgülerle ilgilenmezler; yöneticiler sadece, yükle ilgilenirler ve bu da, tümüyle ölçülerden oluşan ve nitelikten yoksun olan bir varlık demektir. Çoğu bürokrata göre yük gibi bir kategori bile nitelikle-sınırlı katı bir kısıtlama anlamına gelecektir. Bürokratlar, yalnızca, kendi eylemlerinin mali etkileriyle ilgilenirler. Onların nesnesi, paradır.
>
> (Bauman, 1989:103)

Yahudiler, gaz odalarına ilerledikçe, yaşamlarının hatta ölümlerinin niteliğine kesinlikle çok az önem veriliyordu. Başka, niceliksel bir anlamda Holokost, kitlesel ortadan kaldırmaların en aşırısıydı:

> Modern —rasyonel, planlı, bilimin yol gösterdiği, uzman, etkili olarak yöneten, eş-güdümlenmiş— biçimde yapılan başka her şey gibi Holokost, bir karşılaştırma açısından tüm modern öncesi sözde muadillerinin ilkel, savurgan ve verimsiz olduklarını açığa vurarak onları geride ve gölgede bıraktı. Modern dünyamızda başka her şey gibi Holokost, her açıdan üstün olan bir başarımdı. ... Holokost, geçmişte meydana gelen soykırımların bir hayli ilerisine geçti.
>
> (Bauman, 1989:89)

Son olarak, Holokost, hem tutukluları hem de muhafızları denetlemek için, kampların kuralları, kampların yönetmelikleri ve fırınların montaj bandı işleyişi gibi insani olmayan teknolojiler kullandı.

Kuşkusuz rasyonelleşmenin (ve McDonaldlaşmanın) Holokost'a en fazla uyan karakteristiği, rasyonelliğin irrasyonelliği özellikle insanlıktan uzaklaşmadır. Burada Bauman, kurbanların, kubanlar hakkında kararlar alan bürokratların kurbanlarla kişisel temasları olmadığı için insanlıktan uzaklaşabilecekleri görüşünü ortaya koymak amacıyla, uzaklaşma fikrinden yararlanır. Üstelik kurbanlar, hareket ettirilecek ve elden çıkarılacak nesnelerdir, bir hesap defterindeki sayılardır; kurbanlar, insan değillerdir. Özetle, "Alman bürokratik makinesi, irrasyonelliği içinde anlaşılamaz bir amacın hizmetine sunulmuştu" (Bauman, 1989:136).

Bauman'ın en ilginç görüşlerinden biri, Naziler tarafından devreye sokulan rasyonel sistemin, kurbanları olan Yahudileri kuşatmaya başladığıdır. Yahudi mahallesi, "ölüm makinesinin bir uzantısı"na dönüştü (Bauman, 1989:23). Bu nedenle;

> mahkum edilen toplulukların liderleri, başlangıçta işleyişin gerektirdiği bürokratik işlerin çoğunu yerine getirdiler (Nazilere kayıtlar sağlayarak ve olası kurbanlar için dosyalar hazırlayarak), gaz odaları kurbanları almaya hazır olana kadar onların hayatta kalmalarını sağlamak için gerekli olan üretim ve dağıtım etkinliklerini yönettiler, kanun ve düzen görevlerinin tutsak edenlerin beceri veya kaynaklarını zorlamayacağı şekilde tutsak nüfusun güvenliğini kontrol altında tuttular, yok etme sürecinin birbirini izleyen aşamalarının amaçlarını belirleyerek bu sürecin düzgün akışını sağladılar, seçilen nesneleri en az karışıklıkla toplanabilecekleri yere bıraktılar ve son seyahat için ödemeye gereksinim duydukları mali kaynakları harekete geçirdiler.
>
> (Bauman, 1989:118)

(Bu durum, McDonaldlaşmış bir dünyada, sistem içinde müşterilerin kendi salatalarını yaparak, temizliklerini yaparak ve bu gibi şeylerle ücretsiz işçiler haline geldikleri şeklindeki fikre benzerdir.) "Sıradan soykırım"da katiller ve katledilenler birbirinden ayrılır. Katiller, kurbanlarına korkunç bir şey yapmayı planlamaktadır, bunun, potansiyel kurbanların direnişiyle sonuçlanması olasıdır. Bununla birlikte, kurbanlar, cinayeti işleyenler tarafından yaratılan bir "sistem"in tamamlayıcı bir parçası oldukları zaman bu tür direniş çok daha az olasıdır.

Eylemleriyle Nazilerle işbirliği yapan Yahudiler, rasyonel olarak davranıyorlardı. Örneğin bir gün daha hayatta kalmak veya özel, daha olumlu bir muameleyi hak eden insanlar olarak seçilmek için ne gerekiyorsa yapıyorlardı. Bu Yahudiler, az sayıda kurbanın çok sayıdakini kurtaracağı ve işbirliği yapmazlarsa çok daha fazlasının öleceği şeklinde rasyonel araçlar bile kullanıyorlardı. Bununla birlikte, sonuçta bu

tür eylemler irrasyoneldi çünkü bu eylemler, soykırım sürecinin hızlanmasına yardımcı oldu ve ona direniş olasılığını azalttı.

Modernlik, uygarlaşmış olmakla ve Holokost gibi bir şeyin asla meydana gelemeyeceği şekilde gerekli emniyet tedbirlerine sahip olmakla gurur duymuştur. Ancak, Holokost meydana gelmiştir; emniyet tedbirleri Holokost'u önlemek için yeterli olmamıştır. Bugün, rasyonelleşmenin kuvvetleri yerini korumakta hatta daha da güçlü hale gelmektedir. Ayrıca rasyonelleşmenin cinnet geçirmesini önlemek için gerekli olan emniyet tedbirlerinin bugün 1940'larda olduğundan daha güçlü olduğunu öne sürmek için çok az sebep vardır. Bauman'ın söylediği gibi "Auschwitz'i mümkün kılan toplumsal koşulların hiçbiri, gerçekten kaybolmamıştır ve Auschwitz-benzeri felaketleri... önlemek için hiçbir etkili önleme girişilmemiştir" (1989:11). Güçlü bir ahlakilik ve çoğulcu politik kuvvetler, başka bir Holokost'u önlemek için gereklidir. Ancak, tek bir iktidarın hâkim olmaya başladığı zamanların olması muhtemeldir ve başka güçlü bir lider ve ateşli ve istekli bir bürokrasinin buluşmasını önlemek için yeterince güçlü bir ahlak sisteminin mevcut olduğuna inanmamızı sağlayacak çok az sebep vardır.

Akışkan Modernlik

Yakın zamanlarda Bauman, rasyonelleşme ve Holokost hakkındaki daha önceki eserlerinin ışık tuttuğu, modernliğe yeni bir bakma biçimini —"akışkan modernlik" (Atkinson, 2008; Binkley, 2008; Bryant, 2007)— dile getirmiştir. Temelde, onun önceki eserleri, çeşitli biçimlerde ve çeşitli derecelerde insanları bünyesinde barındıran ve kısıtlayan bürokrasi, toplama kampları (bkz. Bölüm 16'da Agamben'in eserleriyle ilgili tartışma) gibi "katı" yapılar dediği şeyleri kapsar. Bununla birlikte, yirmibirinci yüzyılda yazılan bir dizi kitapta Bauman (2000, 2003, 2005, 2006, 2007a, 2010, 2011; Bauman & Lyon, 2012), geç modernlik içinde bu tür katılıktan büyük akışkanlığa doğru çarpıcı bir değişimi betimler. Temelde, erken modernlikte amaç, kalıcı olması tasarlanan şeyi oluşturmak ve sürdürmekti (bir insani yerleşim alanı ve onun yerleşimcileri olarak evlilik) oysa geç modernlikte amaç, geçici olan şey haline gelir (daha çok, karavanların bir yerde konaklamasına ve göçebelerin bir yerden geçmesine benzeyen insani yerleşim alanı olarak evlenmeden birlikte yaşama). Erken modernlikte seçkinler, malikâneler (muhtemelen surları ve koruyucuları olan) içinde son derece yerleşik, emniyet içinde bulunma ve yaşam boyu uğraşlarında yaşam boyu kendileri için çalışanlarla sürdürme eğilimi gösterdiler, oysaki yoksullar, iş, daha fazla güvenlik vesaire arayışıyla daima hareket halindeydiler. Seçkinler, dünyada özellikle ekonomide meydana gelen hızlı değişimlerden avantaj elde etmek amacıyla yükümlülüklerden kurtulmaya çalıştıkları için durum artık büyük ölçüde tersine dönmüştür. Diğer taraftan yoksullar, büyük ölçüde belirli bir yere saplanırlar ve bu tür değişimlerden avantaj elde edemezler; yoksulların, ekonomideki ve başka alanlardaki değişimler sonucunda mağdur duruma düşmeleri olasıdır (örneğin kapatılan fabrikalar ve kaybedilen işler).

Bauman, akışkan modernliğin özünü ve bu modernliğin daha önceki, daha katı modernlik biçimiyle çeşitli açılardan karşıtlığını kavramayı amaçladı. Daha önceki modernlik biçimi, Weberci bir "demir kafes" olarak görülebilir (bkz. Bölüm 4); geç

modernlik içinde tür bir demir kafesle ilişkilendirilmiş yapılar, hareket halinde olan insanlar tarafından özellikle seçkinler tarafından daha kolay taşınabilen "hafif pelerin"e çok daha fazla benzer. Foucault tarafından betimlenen panoptikon'un egemenliği altındaki katı hapishane türü (bkz. Bölüm 16) yerine bugün boyun eğmenin çok daha hafif biçimlerinin (örneğin İnternet üzerindeki iletişimlerimizin) karakterize ettiği postpanoptikon bir toplumda yaşamaktayız. Erken modernlikte eğitim, bir kimsenin yaşamın erken döneminde okulda öğrenmeye gereksinim duyacağı her şeyi kapsıyordu, oysa geç modernlikte eğitim, herhangi bir yerde ve her yerde gerçekleşebilir ve değişen koşullara uyum sağlamak için gereksinim duyulan, yaşam boyu devam eden bir süreç olarak görülür. Modern toplumun ilk dönemine, üreticiler ve maddi yapılar (fabrikalar) içinde ürettikleri maddi nesneler egemen oldu oysa geç modernliği, hafiflikleri ve hızlarıyla tüketiciler karakterize eder (Bauman, 2003:49; ayrıca bkz. Bauman 2007b). Aslında, Bauman'a (2005:9) göre, "Akışkan yaşam tüketen yaşamdır." Üreticiler, dayanacak şeyleri yaratmaya yöneldikleri halde tüketiciler, kısa, sınırlı bir ömrü olan şeyleri satın almak isterler. Bauman'ın, akışkanlık hakkındaki kitaplarında sayısız başka karşıtlıklar oluşturulur veya ifade edilir ancak (geç) modern dünyaya güçlü bir yeni bakma biçimi geliştirdiği açıktır (Bölüm 15'de bu konuda daha fazlasını söyleyeceğiz).

Modernliğin Tamamlanmamış Projesi

Jurgen Habermas'ın sadece günümüzün önde gelen kuramcısı değil aynı zamanda, postmodernistlerin (ve başkalarının)modernliğe ve rasyonelliğe ait fikirlere saldırısı karşısında modernliğin ve rasyonelliğin önde gelen bir savunucusu olduğu ileri sürülebilir. Sedman'a göre:

> Anti-modernist veya postmodernist bir görüşü yeğleyen birçok çağdaş entelektüelin tersine Habermas, modernliğin kurumsal düzenleri içinde rasyonellik yapılarını görür. Birçok entelektüelin, modernliğin özgürleşimsel potansiyeli hakkında kinik hale gelmesine karşın... Habermas, modernliğin ütopyacı potansiyelini vurgulamayı sürdürür. Aklın yükselttiği iyi bir toplumla ilgili Aydınlanma projesine inancın, zayıflayan bir umut ve reddedilmiş bir idol olduğu bir toplumsal bağlamda Habermas, bu projenin en güçlü savunucularından biri olmayı sürdürür.
>
> (Seidman, 1989:2)

Habermas (1987b) modernliği, "tamamlanmamış bir proje" olarak görür; bu ise postmodern bir dünyanın olanağını düşünmeye başlamadan önce modern dünyada yapılacak daha çok şeyin olduğu düşüncesini içerir (Outhwaite, 2000; Scambler, 1996).

Bölüm 13'te Habermas'ın sistem, yaşam-dünyası ve yaşam dünyasının sistem tarafından sömürgeleştirilmesi üzerine fikirlerini tartışırken onun modernlik üzerine düşüncesinin önemli bir kısmına değindik. Habermas'ın (1986:96), "modernliğin patolojisinin bir kuramı"nı geliştirdiği düşünülebilir çünkü Habermas, modernliği kendisiyle çelişkili görür. Habermas, bununla, toplumsal sistemleri karakterize etmeye başlayan rasyonelliğin (büyük ölçüde biçimsel rasyonellik), yaşam-dünyasını karakterize eden rasyonellikten farklı bulunduğunu ve yaşam-dünyasıyla çatışma içinde olduğunu kasteder. Toplumsal sistemler, artarak karmaşık hale gelmiş, araçsal akıl tarafından

farklılaştırılmış, bütünleştirilmiş ve karakterize edilmiştir. Yaşam dünyası da artan farklılaşma ve yoğunlaşma (ancak doğruluk, iyilik ve güzelliğin değer alanlarının ve bilgi temellerinin), düşünümsellik ve eleştirinin normlarının sekülerleşmesi ve kurumsallaşmasına tanık olmuştur (Seidman, 1989:24). Rasyonel bir toplum, içinde hem sistemin hem de yaşam-dünyasının, kendilerine ait mantıkları izleyerek kendi biçimleri içinde rasyonelleşmelerine olanak sağlanan bir toplum olacaktır. Rasyonel sistemlerin ve rasyonel bir yaşam-dünyasından kaynaklanan doğruluk, iyilik ve güzelliğin bir sonucu olarak sistemin ve yaşam-dünyasının rasyonelleşmesi, maddi bolluğa ve çevresi üzerinde denetime sahip olan bir topluma yol açar. Bununla birlikte, modern dünyada sistem, yaşam-dünyası üzerinde egemen olur ve onu sömürgeleştirir. Sonuç şudur; sistem rasyonelleşmesinin sonuçlarından yararlanabileceğimiz halde gelişimine olanak tanınan bir yaşam-dünyasının yol açacağı yaşamın zenginleşmesinden mahrum olmaktayız. Son birkaç on yıl içinde yaşam-dünyası ile sistem arasındaki "sınırlar"da ortaya çıkan birçok toplumsal hareket, yaşam-dünyasının sömürgeleşmesine ve yoksullaşmasına karşı bir direnişe dayandırılabilir.

Habermas, sistemin, yaşam-dünyasını sömürgeleştirme biçimini çözümlerken kendisini toplumsal düşünce tarihinin çoğu ile uyum içinde görür:

> Toplum kuramının temel kolu —Marx'tan, Spencer ve Durkheim aracılığıyla Simmel, Weber ve Lukács'a— sistem-çevre sınırlarının bizzat toplumun içine girişine, *modernliğin* ayırıcı *özelliği* olarak anlaşılan ..."içerideki yabancı ülke"nin kökenine cevap olarak [Habermas'ın yaşam-dünyası] anlaşılmak zorundadır.
>
> (Habermas, 1991:255–256; italikler eklendi)

Başka bir ifadeyle çoğu klasik kurama göre olduğu gibi Habermas'a göre "modernliğin ayırıcı özelliği", Habermas'ın terimleriyle, yaşam-dünyasının sistem tarafından sömürgeleştirilmesi olmuştur.

Öyleyse Habermas'a göre modernliğin projesinin tamamlanışını ne sağlayacaktır? Sistem ve yaşam dünyasının, birinin diğerini yıkıma uğratmadan, kendilerini tümüyle ifade etmelerine olanak tanıyan son ürünün, tümüyle rasyonel bir toplum olacağı açıkmış gibi görünür. Bugün yoksullaşmış bir yaşam-dünyasının sıkıntısını yaşamaktayız ve bu sorunun üstesinden gelinmesi gerekir. Bununla birlikte, cevap, sistemlerin (özellikle ekonomik ve yönetsel sistemlerin) yıkılmasında yatmaz çünkü yaşam-dünyasının rasyonelleşmesini sağlamak için gerekli olan maddi ön koşulları oluşturan sistemlerdir.

Habermas'ın (1987b) ilgilendiği konulardan biri, modern, bürokratik, toplumsal refah devletinin karşılaştığı sorunlardır. Bu tür bir devletle ilişkili olanların birçoğu bu sorunları kabul eder ancak onların çözümü, örneğin bu sorunların üstesinden gelmek için basitçe yeni bir alt sistem ekleyerek bu sorunların sistem düzeyinde üstesinden gelmektir. Bununla birlikte Habermas, sorunların bu yolla çözülebileceğini düşünmez. Bilakis sorunların, sistem ile yaşam-dünyası arasındaki ilişki içinde çözülmeleri gerekir. Birincisi, sistemin yaşam-dünyası üzerindeki etkisini azaltmak için "kısıtlayıcı engeller"in devreye sokulması gerekir. İkincisi, yaşam-dünyasının sistem üzerindeki etkisini artırmak için "algılayıcılar"ın inşa edilmesi gerekir. Habermas, çağdaş sorunların, "sistemlerin daha iyi çalışmayı öğrenmesi yoluyla" çözülemeyeceği sonucuna vardı. "Yaşam dünyasından dürtülerin, işlevsel sistemlerin otomatik işleyişi içine gire-



JURGEN HABERMAS

Kısa Yaşam Öyküsü

Jurgen Habermas'ın bugün dünyada en önemli toplum düşünürü olduğu ileri sürülebilir. 18 Haziran 1929'da Almanya, Dusseldorf'ta doğdu, ailesi orta sınıftandı ve oldukça gelenekseldi. Habermas'ın babası, Ticaret Odası'nın başkanıydı. II. Dünya Savaşı esnasında onlu yaşlarının başında olan Habermas savaştan son derece etkilendi. Savaşın sona ermesi, Habermas dâhil birçok Alman için yeni umut ve fırsatlar getirdi. Nazizmin çöküşü, beraberinde, Almanya'nın geleceği hakkında iyimserlik getirdi fakat Habermas, savaştan hemen sonraki yıllarda etkileyici bir ilerleme olmadığı için hayal kırıklığı yaşadı. Nazizmin sona ermesiyle her çeşit entelektüel fırsat ortaya çıktı ve bir zamanlar yasaklanan kitaplar genç Habermas için erişilebilir hale geldi. Bunlar, Marx ve Engels'in yazdıkları kitapçıkların yanısıra Batı ve Alman literatürünü kapsıyordu. 1949 ile 1954 arasında Habermas, Gottingen, Zurich ve Bonn'da çok çeşitli konularda (örneğin, felsefe, psikoloji, Alman literatürü) öğrenim gördü. Bununla birlikte, Habermas'ın eğitim gördüğü okullardaki hocalardan hiçbiri ünlü değildi ve çoğu, ya açıkça Nazileri destekleyerek ya da basitçe akademik sorumluluklarını Nazi rejimi altında yürütmeye devam ederek mevcut durumla uzlaştı. Habermas, doktorasını 1954'te Bonn Üniversitesi'nden aldı ve iki yıl gazeteci olarak çalıştı.

Habermas, 1956'da Frankfurt'taki Toplumsal Araştırma Enstitüsü'ne geldi ve Frankfurt okuluyla ilişkiye geçti. Aslında Enstitü'nün bir üyesi olmasının yanında, okulun en ünlü üyelerinden biri olan Theodor Adorno'nun araştırma asistanı oldu (Wiggershaus, 1994). Çoğu zaman Frankfurt okulunun oldukça uyumlu olarak düşünüldüğü halde Habermas'ın görüşü farklıydı:

> Bana göre, asla uyumlu bir kuram olmadı. Adorno, kültürün eleştirisi üzerine denemeler yazdı ve aynı zamanda Hegel üzerine seminerler verdi. Adorno, belirli bir Marxist birikim sergiledi —ve hepsi buydu.
>
> (Habermas aktaran Wiggershaus, 1994:2)

Habermas, Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün üyesi olduğu halde başlangıçtan itibaren bağımsız bir entelektüel yönelim gösterdi. Habermas'ın 1957 yılındaki bir makalesi, Enstitü'nün başkanı olan Max Horkheimer ile sıkıntı yaşamasına neden oldu. Horkheimer, Habermas'ın Enstitü'den çıkarılmasını şiddetle tavsiye etti. Horkheimer, Habermas hakkında şunu söyledi, "Onun, bir yazar olarak önünde, muhtemelen iyi hatta parlak bir kariyer bulunuyor, ancak Enstitü'ye sadece çok büyük zarar verecektir" (aktaran Wiggershaus, 1994:555).

Makale, sonunda Enstitü'nün desteği olmadan ve ona neredeyse hiç referans vermeden yayımlandı. Sonunda Horkheimer, Habermas'ın çalışmaları üzerinde imkansız koşullar dayattı ve Habermas istifa etti.

Habermas, 1961'de bir privatedocent oldu ve "Habilitation"ı (Alman üniversitelerinin gerektirdiği ikinci doktora) Marburg Üniversitesi'nde tamamladı. Frankfurt Üniversitesi'ne felsefe ve sosyoloji profesörü olarak geçtiği 1964'e kadar Heidelberg'de kaldı. 1971'den 1981'e kadar Max Planck Enstitüsü'nün başkanlığını yaptı. Felsefe profesörü olarak Frankfurt Üniversitesi'ne döndü ve 1994'te bu kurumda onursal profesör oldu. Birtakım saygın akademik ödüller kazandı ve birtakım üniversitelerde fahri profesörlükle ödüllendirildi.

Habermas, yıllarca dünyanın önde gelen yeni-Marxistiydi (Nollman, 2005b). Bununla birlikte, yıllar içinde eserleri birçok farklı kuramsal girdiyi içerecek şekilde genişledi. Habermas, modern dünyanın geleceğine umut beslemeye devam etmiştir. Bu açıdan modernliğin tamamlanmamış projesini yazmıştır. Marx çalışma üzerinde odaklanırken Habermas, ağırlıklı olarak, çalışmadan daha genel bir süreç olan iletişime ilgi göstermiştir. Marx, kapitalist toplumun yapısının çalışma üzerindeki bozucu etkisi üzerinde odaklanırken Habermas, modern toplumun yapısının iletişimi bozma biçimine ilgi göstermiştir. Marx, eksiksiz ve yaratıcı emeği kapsayan, gelecekteki bir dünyanın peşinden koşarken Habermas, özgür ve açık iletişimin belirlediği, gelecekteki bir toplumun peşinden koşmaktadır. Bu nedenle, Marx'ın ve Habermas'ın kuramları arasında şaşırtıcı benzerlikler bulunmaktadır. En genel anlamda her ikisi de kendi zamanlarında modernliğin projesinin (Marx'a göre yaratıcı ve tatmin edici çalışma, Habermas'a göre açık iletişim) henüz tamamlanmadığına inanan modernistlerdir. Ancak her ikisi de, gelecekte bu projenin tamamlanacağına inanmıştır.

Habermas'ı Jean Baudrillard ve öteki postmodernistler gibi çağdaş düşünürlerden ayıran, geleceğe inancının yanında modernizme bağlılığıdır. Onlar nihilizme sürüklenirken Habermas, kendisinin yaşam boyu (ve modernliğin) projesine inanmaya devam etmiştir. Benzer şekilde, öteki postmodernistler (örneğin Lyotard) büyük anlatılar yaratma olanağını reddederken, Habermas, modern toplum kuramı içinde muhtemelen en belirgin büyük kuram üzerinde çalışmayı ve onu desteklemeyi sürdürmektedir. Habermas'ın postmodernistlerle çatışmasında çok şey risk altındadır. Eğer onlar kazanırsa Habermas, son büyük modernist düşünür olarak görülebilir. Eğer Habermas (ve destekçileri) zafere ulaşırsa Habermas, toplum bilimlerinde modernist projenin ve büyük kuramın kurtarıcısı olarak görülebilir.

bilmesi gerekir" (1987b:364). Bunlar, karşılıklı olarak birbirine kuvvet veren yaşam-dünyası ve sistemin yaratılmasına doğru önemli adımları oluşturacaktır. Burada toplumsal hareketler resmin içine girmektedir çünkü bu hareketler, sistem ve yaşam-dünyasının birleşmesi umudunu temsil eder, böylece ikisi, en üst derecede rasyonelleşebilir.

Habermas, yaşam-dünyasının süregiden yoksullaşması pahasına sistem rasyonelliğini destekliyor görünen Birleşik Devletler'de çok az umut görür. Bununla birlikte Habermas, umudu, "rasyonelleşen yaşam-dünyalarında saklanan modernliğin normatif içeriğinin, sadece daha da karmaşık sistemler yoluyla özgürleştirilebileceği şeklindeki çapraşık fikre bir son" verme imkanı olan Avrupa'da görür (1987b:366). Bu nedenle, Avrupa'nın "Batılı rasyonalizm mirasını kesin bir biçimde" özümseme olanağı vardır (Habermas, 1987b:366). Bugün bu miras, iki tür rasyonelliğin modern dünya içinde eşitler olarak birlikte varolabilecekleri derecede yaşam-dünyası rasyonelliğinin gelişimine imkan vermek amacıyla sistem rasyonelliği üzerinde kısıtlamalara dönüşmektedir. Sistem ve yaşam-dünyası rasyonelliği arasında bu tür bir ortaklık, modernliğin projesinin tamamlanışını oluşturur. O amaçtan çok uzak kaldığımız için postmodernliğin eşiğinde ya da ortasında bulunmak şöyle dursun, modernliğin sona ermesinden çok uzaktayız.

Postmodernistler Karşısında Habermas

Habermas, modernliği desteklemesinin yanında postmodernistlere karşı çıkar. Habermas, yaygın kabul gören bir deneme olan "Postmodernliğe Karşı Modernlik" (1981) içinde bazı ilk eleştirileri ileri sürdü.[1] Habermas, bu denemede, yirminci yüzyılın yanlışları ışığında "muhtemelen güçsüz hale gelmiş olan *Aydınlanmanın niyetleri*ne tutunmamız mı yoksa bütün modernlik projesinin kaybedilen bir dava olduğunu ilan etmemiz mi gerekir?" sorununu ortaya atmaktadır (1981:9). Kuşkusuz Habermas, Aydınlanma ya da başka bir ifadeyle modernlik projesinden vazgeçme taraftarı değildir. Tersine, modernliği reddedenlerin "hataları" üzerinde odaklanmayı seçer. Modernliği reddedenlerin en önemli "hataları"ndan biri, bilimden, özellikle yaşam-dünyasının bir biliminden vazgeçmeye istekli oluşlarıdır. Yaşam-dünyasından bilimin ayrılması ve onun uzmanlara bırakılması, öteki özerk alanların yaratılmasıyla birlikte meydana geldiğinde, "modernlik projesinden tümüyle" vazgeçmeyi kapsar (Habermas, 1981:14). Habermas, yaşam-dünyasının rasyonel, "bilimsel" olarak anlaşılması olasılığından vazgeçmenin yanısıra dünyanın rasyonelleşmesi olasılığından vazgeçmeyi reddeder.

Holub (1991), Habermas'ın postmodernistlere yönelik en önemli eleştirileriyle ilgili genel bir değerlendirme sunmuştur. Birincisi, postmodernistler, ciddi kuram mı yoksa edebiyat mı ürettikleri konusunda belirsizlerdir. Eğer onların ciddi kuram ürettiklerini düşünürsek eserleri, "kurumsal olarak yerleşik söz dağarcığını uygulamayı reddetmeleri" nedeniyle anlaşılmaz hale gelir. Eğer porstmodernistlerin eserlerini edebiyat olarak görürsek "argümanları, tüm mantıksal gücü kaybeder" (Holub, 1991:158). Her iki durumda, postmodernistlerin eserlerini eleştirel olarak ciddi bir şekilde çözüm-

1 Bu kısım boyunca modern Batıya işaret ediyoruz. Batı veya Avrupa modernliği üzerinde odaklan Taylor oldukça açıktır. Bununla birlikte, Batı modernliğinin tek modernlik olduğuna veya dünyanın diğer kısımlarının, Batının imgelemleri ve çerçeveleri aracılığıyla anlaşılabileceğine inanır. Gerçekten de *Modern Toplumsal İmgelemler*'de (*Modern Social Imaginaries*) Batı modernliğini, "çoklu-modernlikler"den (1994:1) sadece biri olarak betimler ve eserini, modern Batının anlaşılmasıyla sınırlandırır.

lemek neredeyse olanaksızlaşır çünkü her zaman, kendilerinin ifadelerini veya edebi çabalarını anlamadığımızı iddia edebilirler.

İkincisi, Habermas, postmodernistlerin normatif duygularla hayat bulduklarını ancak bu duyguların neler olduğunun okuyucudan saklandığını düşünür. Bu nedenle okuyucu, postmodernistlerin, ifade edilen amaçlarından, gerçekten neye bağlı olduklarını, toplumu niçin eleştirdiklerini anlayamaz. Üstelik gizli normatif duyguları olduğu halde postmodernistler bu tür duyguları açıkça reddederler. Bu tür açık duygular, postmodernistlerin, dünyada karşılaştıkları sorunların üstesinden gelmeyi amaçlayan öz-bilinçli bir praksis geliştirmelerini engeller. Bunun tersine, Habermas'ın normatif duygularının (özgür ve açık iletişim) açık ve belirgin olarak ifade edilmesi, toplumla ilgili eleştirilerinin kaynağını belirginleştirir ve bu durum, politik praksise zemin sağlar.

Üçüncüsü, Habermas, postmodernizmi, "modern toplum içinde ortaya çıkan fenomenleri ve pratikleri birbirinden ayıramayan" toptanlaştırıcı bir bakış açısı olmakla suçlar (Holub, 1991:159). Örneğin, bu dünyanın, iktidarın ve gözetimin egemenliği altında bulunduğu şeklindeki görüş, modern dünyada baskının gerçek kaynaklarını anlamlı bir şekilde çözümlemek için yeterli özene sahip değildir.

Son olarak, postmodernistler, Habermas'ın mutlak olarak merkezi bulduğu şeyi —gündelik yaşam ve gündelik yaşam pratikleri— göz ardı etmekle suçlanırlar. Bu gözden kaçırma, postmodernistler için çifte kayıp oluşturur. Bir yandan, postmodernistler, normatif standartların gelişimi açısından önemli bir kaynaktan uzaktalardır. Yine de gündelik yaşam içinde varolan rasyonel potansiyel, Habermas'ın iletişimsel rasyonellik hakkındaki fikirlerinin önemli bir kaynağıdır (Cooke, 1994). Diğer yandan, gündelik dünya aynı zamanda toplum bilimlerindeki eserler için nihai amacı oluşturur çünkü kuramsal fikirlerin praksis üzerinde bir etkisinin olabilmesini sağlar.

Habermas (1994:107), modernlik-postmodernlik hakkındaki görüşlerinin iyi bir özetini ve postmodern toplum kuramını ele aldığımız Bölüm 16'ya bu metinden yararlı bir geçiş sağlar: "Modernlik kavramı artık bir mutluluk vaadini taşımaz. Ancak postmodernlik hakkında tüm söylenenlere karşın bu yaşam biçiminin görünür rasyonel alternatifleri yoktur. Öyleyse, en azından bu yaşam biçimi *içindeki* pratik gelişmeleri ortaya çıkarmak için bize ne kalmaktadır?"

Benlik, Toplum ve Din

Charles Taylor (1989, 2004, 2007), eserleri, doğrudan sosyoloji kuramındaki sorunlara değinen bir felsefecidir. Özellikle modernlik hakkındaki yazılarıyla bilinir. Taylor'ın yazılarındaki merkezi argüman, modern kişilerin ve toplumların, ahlaki düzenler tarafından şekillendirildiğidir. Bu ahlaki düzenler, kültürel çerçeveler veya Taylor'ın adlandırmasıyla büyük anlatılar –kendimiz ve toplumumuz hakkında anlattığımız kapsayıcı hikâyeler– aracılığıyla iletilir. Postmodernistler, toplum kuramcılarının, büyük anlatıların yapısını sökmeleri ve onlardan vazgeçmeleri gerektiğini ileri sürerler (bkz. Bölüm 16). Taylor, hayatımızı, kaçınılmaz bir şekilde modern büyük anlatıların barındırdığı anlamlar aracılığıyla yaşadığımızı söyler. Bu anlatılar çoğunlukla biz farkında olmadan yaşantımızı yapılandıran temeldeki derin anlayışlar olarak işler. Böylece Taylor'a göre modern Batı toplumlarının üyeleri, bu anlatıların anlamı ve önemi konu-

sunda fikir ayrılığı içinde olabilecekleri halde bu anlatıların barındırdığı "anlam ufukları"na uyum sağlarlar ancak kendi yollarını belirleyemezler.

Örneğin eşitlik kavramı, modern Batı toplumu içinde ahlaki bir iyi (yani ahlaki ideal) haline gelmiştir. Eşitlik, politika, çalışma ve romantizm gibi toplumsal kurumları anlayışımızı şekillendirir. Giddens'ın bu bölümde daha önce tartışılan saf ilişki kavramı, çağdaş romantik pratiklerin, eşitlik idealleri tarafından nasıl şekillendirildiğinin bir örneğidir. İnsanlar, bir toplumun gerçekte eşitliği elde edip etmediğini tartışabilirler (özellikle modern Batıda kadınlar ancak yakın zamanlarda siyasal eşitlik hakları elde etmişlerdir) ve bazıları, eşitlik idealinin meşruluğuna itiraz edebilir (bazı ataerkil dünya görüşlerinin itiraz ettiği gibi). Bununla birlikte önemli olan şudur; bir kimsenin eşitlik hakkındaki görüşlerine karşın çağdaş Batı toplumlarında yaşamak, eşitlik sorununun kaçınılmaz bir ilgi ve odak noktası olması demektir.

Bu nedenle Taylor, modern ahlaki yönelimler hakkında konuştuğu zaman toplumsal yaşamın karakterinin içine gömülmüş olan bir dizi fikir hakkında konuşmaktadır. Taylor, bu modern anlatıların ve ahlakiliklerin toplumsal yaşamın üç farklı alanını çerçeveye alma biçimini inceledi: benlik (1989), modern toplumsal imgelem (2004) ve din (2007).

Modernlik ve Benlik

Taylor (1991), Giddens gibi benliği modern düzenin merkezi bir bileşeni olarak saptar. *Benliğin Kaynakları'nda* (*Sources of the Self*) benliklerin en önemli özelliğinin, ahlaki iyilerle ilişkili olarak gelişmeleri olduğunu ileri sürer. Taylor, bunu, birkaç spesifik iddiaya ayırır:

- "Sadece kendimiz için önemli olan belirli konularda benlikler olarak bulunuruz. Bir benlik olarak benim ne olduğum, benim kimliğim, temelde, şeylerin benim için anlamlı olma biçimi açısınan tanımlanır" (1989:34).
- "Sadece belirli soruların alanı içinde hareket ettiğimiz sürece, iyiye doğru bir yönelim aradığımızda ve bulduğumuzda benliklerimiz olur" (34).
- "Birisi, sadece başka benlikler arasında bir benliktir. Bir benlik kendi etrafındakilere referans olmadan betimlenemez" (35).
- "Dile katılmaksızın kişililiği başlatabilmemizin hiçbir yolu yoktur" (35).

Taylor'a göre benlikler, paylaşılan anlamların alanlarında, paylaşılan soruların alanlarında ve paylaşılan değerlerin alanlarında ortaya çıkar. Buna ek olarak son iki nokta, Taylor'ın, sembolik etkileşimciler (Bölüm 9), etnometodologlar (Bölüm 10), postmodernistler ve postyapısalcılar (Bölüm 16) gibi benliklerin ilişkisel olduklarını ve dil/sembol kullanımı içinde inşa edildiklerini varsaydığını gösterir. Böyle bir yaklaşım, aynı zamanda Taylor'ın, benliklerin anlatısal varlıklar oldukları şeklindeki fikrinde bulunur. Temelde benlik, insanların kendilerinin derinden ahlaki, kültürel olarak sınırları belirlenmiş fikirleri kavrama çabaları hakkında anlattıkları hikâyelere dayanır.

Bu durum, Taylor'un, *modernliğin rahatsızlığı* (1991) olarak adlandırdığı şeye yol açar. Taylor'a göre benlik, paylaşılan anlatılarda (bir benliğin ne anlama geldiği hakkında kültüre dayalı olarak anlattığımız hikâyeler) bir temele dayansa bile çoğu çağdaş insanın, bu anlatılarla bağlantıları kopmuştur. Kendi benliklerimizi oluşturan

hikâyeleri bilmiyoruz. Daha kötüsü bu benliklerin ilk planda paylaşılan hikâyeler aracılığıyla oluşturulduğunu bilmiyoruz. Sonuç olarak çağdaş kişiler, varoluşsal yönelimsizliğin, Giddens'ın (1991) ontolojik güvenlik dediği şeyin, Durkheim'ın anomi (bkz. Bölüm 3) dediği şeyin sıkıntısını çekerler. Bu bağlantısızlığın çeşitli nedenleri olduğu halde temel nedeni, çağdaş toplumun, benlikle ilgili ilişkisel ve kültürel değil bireyselci görüşleri desteklemesidir.

Taylor'a göre bu rahatsızlığın çözümü, benliği mümkün kılan kültürel çerçevelerle ilgili yeni bir anlayıştır. Taylor, insanlara, onların nasıl paylaşılan ahlakilikler ve anlatılar içinde yerleştirilmiş olduklarını göstermek ister. Bu açıdan Taylor, benliği, modern kişilerin, bir parçası oldukları süregiden bir kültürel diyalog olarak ele alır. Bu diyaloğun farkında olmak ve ona katılmak büyük olasılıkla devingen, zengin ve daha iyi temellenmiş benlik anlayışına yol açar. Taylor (1989), bu diyaloğu cesaretlendirmek için benliğin çeşitli kaynaklarını betimler. Burada yalnızca en önemli kaynaklardan birkaçını betimlemek için yerimiz bulunmaktadır.

Birincisi, modern benlikler, kendi kendine hakim olma, rasyonellik ve araçsallık aracılığıyla tanımlanır. İlk olarak felsefeci John Locke'un yazılarında betimlenen bu tür benlik, modern dönemde geliştirilen bilimsel dünya görüşü ile sıkıca birleştirilmiştir. Taylor, sonraki yazılarında (2007:27) bunu, "tamponlanmış" benlik olarak adlandırır. Kozmosla ve kutsalın gücüyle bağlantısı kurulan modern öncesi benliğin tersine bu benlik, içeriye doğru çekilir ve total ve saydam benlik-bilgisi ve benlik-denetimi arayışı aracılığıyla kişisel güç ve kıymet duygusu bulur. Bu ideal, şimdiki zamanda örneğin, öfke yönetimi ve benlik-disiplininin diğer tekniklerini destekleyen psikoterapilerde etkili olmaya devam etmektedir (disiplinin modernlik için önemi hakkındaki başka bir bakış açısı için bkz. Foucault, Bölüm 16).

Benliğin diğer başlıca kaynağı, onsekizinci yüzyıl romantizmiyle bağlantılıdır. Bu benlik türü, tamponlanmış benliğin soğukkanlı rasyonelliğine karşı protesto olarak ortaya çıktı. Kendiliğindenliği, duyguyu ve benlik dışavurumunu över. O, Taylor'ın "dışavurumcu" bireycilik dediği bir kültürel ideale ve "otantik" benlik arayışına yol açmıştır (2007:473; ayrıca bkz. Guignon, 2004). Bu ise her kişinin gerçek veya otantik bir benliğe sahip olduğu şeklindeki ve insanların yaşamlarında yapabilecekleri en değerli şeylerden birinin, "gerçek" benliklerini keşfetmek ve ona bir ifade vermek olduğu şeklindeki çok önemli modern fikirdir. Bu tür benlik, "hayalini yaşa" ve "anı yakala" gibi sloganlarda ifade edilir.

Otantisite ideali, modern kültürel çerçeve için çoğu insanın bu fikri kültürel bir ürün olmaktan çok doğal bir gerçek olarak düşüneceği kadar merkezidir. Tamponlanmış benlik ideali gibi otantisite ideali günümüzde örneğin ticari reklam, yeni dönem psikoterapileri ve sanatsal pratikte canlı kalmayı sürdürür. Aslında Taylor, sanatçıyı, otantisitenin erdemlerini tümüyle gerçekleştiren çağdaş kişi olarak belirler.

Modernliğin Toplumsal İmgelemi

Benliğin Kaynakları, modern benliklerin gelişimine olanak veren çerçeveleri inceler. *Modern Toplumsal İmgelemler* (2004), modern toplumsal düzenin varlığına olanak veren çerçeveleri dikkate alır. Benedict Anderson'dan (1983), bir terim ödünç alan Taylor, modernliğin, toplumsal imgelemler tarafından şekillendirildiğini ileri sürer.

Toplumsal imgelemler, gündelik pratik ile iç içe geçmiş toplum hakkındaki bir dizi fikirdir.[2] Toplumsal imgelemler, şu özelliklere sahiplerdir:

- Entelektüellerin aksine "sıradan" insanların kendi toplumsal çevrelerini "hayal etme" biçimi üzerinde odaklanırlar (2004:23).
- Açıkça onaylanmamalarına ve betimlenmemelerine karşın "imgeler, hikâyeler ve masallar içinde taşınırlar"; gündelik yaşamın temelindeki anlayışın parçasıdırlar (23).
- "Tüm toplum tarafından olmasa bile büyük gruplar tarafından paylaşılırlar" (23).
- Toplumsal imgelem, "ortak pratikleri ve meşruluğun yaygın bir şekilde paylaşılan anlamını mümkün kılan şeydir" (23).

Toplumsal imgelemler, felsefecilerin ve diğer toplum seçkinlerinin eserlerinde ortaya çıktıkları halde zaman içinde gündelik yaşamın temelindeki garanti görülen bilginin parçası haline gelirler.

Taylor, modern toplumsal imgelemin eşsiz öğelerini tarif etmek için bu imgelemi postmodern Batı toplumunun imgeleminden ayırır. Premoderni betimleyen Taylor, *hiyerarşik tamamlayıcı* kavramını vurgular:

> Toplum, farklı düzenlerden oluşmuş olarak görülüyordu. Bu düzenler, birbirine gereksinim duyuyordu ve birbirini tamamlıyordu ancak bu durum, onların ilişkilerinin gerçek anlamda karşılıklı olduğu anlamına gelmiyordu çünkü onlar aynı düzeyde varolmuyordu bilakis, onlar, bazı kimselerin, başkalarından daha fazla onur ve değere sahip olmalarını içeren bir hiyerarşi oluşturuyordu. Bunun bir örneği, ortaçağda sıklıkla yinelenen bir şekilde üç düzeni olan toplumun idealleştirilmesidir: ... ibadet edenler, savaşanlar ve çalışanlar. Her bir kimsenin ötekilere gereksinimi olduğu açıktı ancak burada onurun alçalan bir derecesine sahip olduğumuz kuşku götürmez; bazı işlevler özlerinde ötekilerden daha yukarıdaydı. (11)

Böylece, premodern toplumsal imgelem, dünyanın, farklı kıymet ve değer düzeylerinden oluştuğu şeklindeki fikir etrafından örgütlenir. Bu dünya, insanlara ve çıkarlarına hizmet etmez, bunun yerine dinsel ve kozmik düzenleri yansıtır.

Modern imgesel açısından tüm insanların en azından ilkesel olarak eşit kıymeti ve değeri vardır. Modern Batı, 1600'den itibaren kendisini "karşılıklı yarar"ın bir düzeni olarak hayal etmeye başladı (19). Artık, insanlar, birbirleriyle kendi seçimleri olan ilişkilere giren içe dönük bireyler olarak düşünülür. Bireyler arasındaki bu ilişkiler kendileriyle birlikte, sıradan amaçlarımız olarak yaşama, özgürlük, benlik ve ailenin sürdürülmesine hizmet etmeye yöneltilmiş" olan "karşılıklı saygı ve hizmet" yükümlülüğü getirirler (13). Bu ise özgürlük, eşitlik, onur ve saygının modern toplum fikrinin parçası haline geldiği bir çağın başlangıcıdır.

Modern karşılıklı yarar düzeni, dört kurum içinde gerçekleştirilir: ekonomi, kamusal alan, egemen insanlar ve moda. Birincisi, artık *ekonomi*, evin yönetimiyle

2 Burada Taylor'ın eseri, Giddens'ın yapılaşma kuramı ve Bourdieu'nün inşacı-yapısalcılığıyla (bkz. Bölüm 13) benzerlikler taşır. Taylor, Giddens ve Bourdieu gibi fikirleri pratiklerden ayırmaz.

eşit tutulmaz (daha önceki çağlarda olduğu gibi) ancak malların ve hizmetlerin alışverişinde insanları birbiriyle bağlantılı hale getiren bağımsız bir alan olarak düşünülür. Bu alışverişler, karşılıklı yarara yol açar. Bu imge, örneğin Adam Smith'in ünlü görünmez el metaforunda bulunur; buna göre "kendi bireysel refahımızı aramamız genel refahı artırır" (Taylor, 2004:70). Marxist ve diğer eleştirel bakış açılarından gelen meydan okumalara karşın imgelemin bu bileşeni, günümüzün neoliberal ekonomilerinde (bkz. Bölüm 15) daha genel olarak popüler imgelemde varlığını sürdürmektedir.

Modern toplumsal imgelemin sonraki bileşeni, *kamusal alan*dır (ayrıca bkz. Habermas, bu bölüm). Taylor, kamusal alanı şöyle tanımlar:

> ortak ilgi konularını tartışmak ve böylece bunlar hakkında ortak bir kanı oluşturabilmek için bir toplumun üyelerinin çeşitli üyelerinin çeşitli medyalar aracılığıyla karşılaştıkları varsayılan ortak bir mekan: basın yoluyla, elektronik ve yüz yüze karşılaşmalar. (2004:83).

Kamusal alanda insanlar kendilerini, eşzamanlı olarak birbirleriyle çalıştıklarını ve yaşadıklarını hayal ederler. İnsanlar, Taylor'ın adlandırmasıyla *seküler zaman*da yaşamaya başlarlar; bu dönem içinde kutsal düzenden bağımsız bir toplum inşa ederler.

Egemen insanlar kavramı, kamusal alanla ilişkilidir. Burada, daha önceden coğrafik mekânlarda dağılmış olarak bulunan ve despotik politik yönetime maruz kalan insan grupları, kendilerini bir ulusun —ortak bir geçmişi paylaşan ve kendilerini örgütleyen ve yöneten bir insan grubu– üyeleri olarak düşünmeye başlarlar. Bu bakımdan Fransız devrimi, önemli bir tarihsel olaydır. Fransızlar, XVI. Louis'yi görevden uzaklaştırdıklarında kendilerini, monarşik bir yönetimin tebaaları olarak değil bir ulusun vatandaşları olarak oluşturdular.

Moda, imgelemin en son gelişen bileşenidir ancak aynı zamanda modanın, şimdiki zaman için çok büyük önemi vardır. Kamusal alan ve egemen insanlar, ortak eylemin alanıdır —insanlar, paylaşılan toplumsal ve ahlaki düzenler yaratmak için birlikte çalışırlar. Bununla birlikte, moda alanı, paylaşılan eyleme değil sadece karşılıklı eyleme gereksinim duyar. Diğer alanlar gibi moda, yarar oluşturan kişilerarası alışverişi içerir fakat bu, büyük ölçüde "karşılıklı gösterimler" aracılığıyla işler (2004:168). Yani diğer insanlar, açık muhataplar olarak işlev görmezler, "eylemlerimizin anlamının tanıkları" olarak eylemde bulunurlar (168). Georg Simmel'in de belirttiği gibi (bkz. Bölüm 5) imgelemin bu türü, kent mekânları içinde ortaya çıkar. Bu durum, "yalnızlık ile birliktelik arasında gidip gelen" imgelemleri üretir (68).

Seküler Bir Çağda Din

Taylor'ın en son eseri, modernlik daha özel olarak *sekülerleşme* süreci (modernlikte dinsel inancın ve pratiğin gerileyişi) ile din arasındaki ilişkiyi inceler. Taylor'a göre çoğu araştırmacı, sekülerleşmeyi, modernliğin kaçınılmaz ve otomatik bir sonucu olarak düşünür. Avrupa'da Katolik Kilisesi'nin gerileyişiyle ve hümanist felsefenin güç kazanmasıyla birlikte "Tanrı'nın ölümü" kaçınılmaz olmuştur (Taylor, 2007:560). Ancak Taylor, geleneksel araştırmacılığı sorgular ve gerçek sorunun, *inançsızlığın* —belirli bir ahlaki duruş— öncelikle nasıl mümkün hale geldiğinin anlaşılması olduğunu söyler: "1500'de Tanrı'ya inanmamak neredeyse imkânsız olduğu halde modern Batı'da (birçok alanda) Tanrı'ya inanmak niçin çok zordur?" (539).

Taylor başka çalışmalarda olduğu gibi dini, modernliğin kültürel çerçeveleri aracılığıyla anlamaya çabalar. İki sorun vardır. Birincisi, hangi kültürel çerçeveler *inançsızlığı* mümkün kılar? İkincisi, modern seküler dünyada, Taylor'ın adlandırdığı gibi *içkin çerçeve*de dinsel inanç hangi biçimi alır? İkinci sorunun işaret ettiği durum ise şudur; dinsel inanç, modernlikte önemli dönüşüm geçirdiği halde hiçbir şekilde kaçınılmaz sonuç, inançsızlığın kazanacak olması değildir.

Taylor, inançsılzıkla ilgili olarak bilim, sekülerlik ve ateizmi içkin çerçevenin olanak sağladığı inanç biçimleri olarak görür. Daha özel olarak, insanların, güçlü bir ahlak içeren onaylanmamış büyük bir anlatı nedeniyle inançsızlığın çekimine kapıldıklarını söyler. Bu ise dinsel inancın olgunlaşmamışlığına, bilim, akıl ve ateizmin olgunlaşmışlığı tarafından galebe çalınmasını içeren insanlığın gelişmesi hakkında bir hikâyedir. Üstelik dinin reddedilişi, inançsızın, dinin çocuksu rahatlığını terk etmesini içeren kahramanca ve cesur bir başarım olarak görülür. İnançsız dinin yerine bilimsel doğruluğun soğuk, sert gerçekliğiyle karşı karşıya kalır. Bu inanç sisteminin bir değişkesini betimleyen Taylor, "burada vurgulanan temel erdemin, boşluk ile yüzyüze gelmeye yönelik imgesel cesaret ve bu cesaretle anlamın yaratılması için harekete geçirilmek olduğunu" söyler (2007:588-9). Bu anlatı, Marx (dini, kitlelerin bir afyonu olarak gören) ve Freud (dini, bastırılmış çocukluk arzularının yerinin doldurulması olarak gören) gibi araştırmacılar tarafından açıkça ifade edilir.

Diğer kuramsal bulmaca, modern Batı'da inanca ne olduğunu anlamaktır. Taylor, şimdiki çağa yol açan üç tarihsel dönemi betimler; *eski rejim* (premodern), *hareketlenme çağı* (erken modernlik) ve *otantisite çağı* (1960'lardan günümüze). Taylor'ın tüm bu dönemlerde ortak olduğunu düşündüğü inanç boyutu, aşkın ile bağlantı kurmaya yönelik arzudur. Dinsel inanç, insanları, tümüyle insani olan ilişkilerin alanının üzerine yükseltir ve bazı dış güçlerle bağlantı kurma yoluyla insanlara anlam verir. İnsanlar, *eski rejimde* önceden belirlenmiş kozmik bir düzen aracılığıyla aşkınla ilişki içindedirler. Din, *hareketlenme çağı*nda siyasal ve ulusal projelerle bağlantılı hale gelir ve insanlar, dinsel yaşamlarını, yukarıda betimlenen modern toplumsal imgeler içinde düşünülen karşılıklı yükümlülük ilişkileri aracılığıyla örgütlemeye başlarlar. Başka bir ifadeyle, din, modern toplumsal kurumlar ve pratikler içinde bulunur. Tanrı, uzaktaki bir yaratıcı haline gelir ve insanlara, gündelik etkinlikleri içinde onun planını gerçekleştirme görevi düşer (Weber'in Kalvinizm ile kapitalizm arasındaki ilişki hakkındaki açıklaması, bunun bir örneğidir, bkz. Bölüm 4).

Taylor, içinde yaşadığımız *otantisite çağı*nın, onsekizinci yüzyıl romantizmi üzerinden geliştiğini ileri sürer. *Benliğin Kaynakları*'nı tartışmamız içinde belirtildiği gibi romantizm, dışavurumcu bireyciliğe ve otantik benliğe, toplumsal yaşamda üstün bir rol verir. Birey üzerinde bu odaklanma, dinsel inancın geleneksel biçimleriyle çatışmaya yol açabilir. Benliğin gereksinimleri, dinsel topluluğun gereksinimleriyle ters düşmüştür. Bu durum, bazılarına göre dinden ayrılmaya —inançsızlığa ve onu destekleyen anlatılara bir yönelim— yol açar. Ancak bu kaçınılmaz değildir. Otantisite çağında dinsel inanç, yeni biçimler alır. Başka bir ifadeyle insanlar, aşkın, insan dışı bir alanda ancak yeni yollarla anlam aramaya devam ederler.

Örneğin, otantisite çağında din, giderek artan bir şekilde kişisel bir tercih olarak görülür ve inancın otantik olması için "benimle konuşması" gerekir. Taylor şöyle yazar:

> Şimdi insanın dini arzu etmesinin zayıflayacağı şeklindeki görüşü kabul etmezsek dinin pratiği ve dinle derin temas nasıl sağlanacaktır? Cevap, her biri, kişinin kendi ruhsal yaşamında çizilen çeşitli ruhsal pratik biçimleridir (2007:515).

Bu yeni inanç biçiminin önemli bir sonucu, Batı'da Hıristiyanlık gibi kurumsallaşmış dinden genel bir uzaklaşmadır. Bu durum, dinin, bir dizi bireyselleşmiş kişisel pratik haline gelmiş olması demek değildir. Taylor, dinin kolektif boyutunun, önemli olmaya devam ettiğini ileri sürer. Aslında, Durkheim'ın (1912/1965) *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri*'nde belirttiği gibi (bkz. Bölüm 3) dinin önemli bir bileşeni, kolektif coşku deneyimi veya Taylor'ın adlandırdığı gibi festivaldir. Bu nedenle Taylor, dinsel pratiğin yeni biçiminin, bireyselci (dışavurumcu bireyciliğin ahlaki taleplerini sonuna kadar yaşamak) olduğu halde bu biçimin, zorunlu olarak bireyleştirmediği sonucuna varır. İnsanlar, aşkın olana yönelik seçtikleri inançlarının peşinden birlikte gitmek için başkalarını ararlar.

Enformasyonculuk ve Ağ Toplumu

Modern toplum kuramına en son katkılardan biri, Manuel Castells'in (1996, 1997, 1998; Allan, 2007) kapsayıcı bir başlık altında yazdığı üç ciltlik *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*'dür (*The Information Age: Economy, Society and Culture*). Castells (1996:4), "anlama ve anlam verme kapasitemizden vazgeçerek, tarihin sona erişini ve bir dereceye kadar, Aklın sona erişini kutlamanın" keyfini çıkarma olarak gördüğü postmodern toplum kuramına muhalif bir görüşü ifade eder:

> Bu kitaba yol gösteren proje, yıkımın akıntısına karşı yüzer ve entelektüel nihilizmin, toplumsal kuşkuculuğun ve politik kinizmin çeşitli biçimlerine itiraz eder. Rasyonelliğe ve akla başvurmaya inanıyorum... Anlamlı toplumsal eylem olasılıklarına inanıyorum. ... Evet, ara sıra meydana gelen trajik entelektüel hataların uzun geleneğine karşın gözlem yapma, çözümleme ve kuramlaştırmanın, farklı, daha iyi bir dünyayı inşa etmeye yardımcı olmanın bir biçimi olduğuna inanıyorum.
>
> (Castells, 1996:4)

Castells, 1970'lerde Birleşik Devletler'de enformasyon teknolojisi (televizyon, bilgisayarlar ve benzeri) alanında başlayan devrimin ışığı altında yeni bir toplum, kültür ve ekonominin ortaya çıkışını inceler. Bu devrim ise 1980'lerde kapitalist sistemin temel bir yeniden yapılanışına ve Castells'in "enformasyon kapitalizmi" dediği şeyin ortaya çıkışına yol açtı. Aynı zamanda "enformasyon toplumları" ortaya çıkmaktaydı (bu toplumlar arasında önemli kültürel ve kurumsal farklılıklar olmasına karşın). Her ikisi de "enformasyonculuk"a ("bu gelişme içinde üretkenliğin temel kaynağı, bilgi ve enformasyon temelinde üretim faktörlerinin bileşimini en iyi duruma getirmeye ve kullanmaya yönelik niteliksel kapasitedir" [Castells, 1998:7]) dayanmaktadır. Enformasyonculuğun özellikle enformasyon kapitalizminin yayılması, benlik ve kimliğe dayalı karşıt toplumsal hareketlere yol açar ("toplumsal bir eyleyenin, öteki toplumsal yapılara daha geniş referansı dışarıda bırakarak öncelikle verili bir kültürel özellik veya bir dizi özellik temelinde kendisini fark etmesine ve anlam inşa etmesine aracı olan süreç)" [Castells, 1996:22]). Bu tür hareketler, Marxistlerin "sınıf çatışması" dedikleri şeyin çağdaş eşdeğerine yol açar. Enformasyon kapitalizminin ve onun neden olduğu sorunların (sömürü, dışlama, benlik ve kimliğe tehditler) yayılması kar-

şısında umut, işçi sınıfı değil öncelikle kimliğe dayanan toplumsal hareketlerin (örneğin ekolojik, feminist) farklı bir dizisidir.

Castells'in enformasyon teknolojisi paradigması dediği şey, beş temel özelliğiyle birlikte onun çözümlemesinin merkezinde bulunur. Birincisi, bu teknolojiler enformasyon üzerinde hareket eden teknolojilerdir. İkincisi, enformasyon, tüm insani etkinliğin parçası olduğu için bu teknolojilerin yaygın bir etkisi vardır. Üçüncüsü, enformasyon teknolojileri kullanan tüm sistemleri, bu teknolojilerin çok çeşitli süreçleri ve örgütleri etkilemesine olanak veren "ağ kurma mantığı" tanımlar. Dördüncüsü, yeni teknolojiler, sürekli uyum göstermeleri ve değişime olanak sağlamalarıyla son derece esnektir. Son olarak, enformasyonla bağlantılı spesifik teknolojiler son derece bütünleşmiş bir sistemle birleşmektedir.

1980'lerde yeni artarak kârlı hale gelen küresel bir enformasyonel ekonomi ortaya çıktı. "Bu ekonomi, *enformasyona dayalı*dır, çünkü bu ekonomi içinde birimlerin veya faillerin üretkenliği ve rekabetçiliği (gerek firmalar, bölgeler gerek uluslar), temelinde, onların bilgi-tabanlı enformasyonu etkili bir şekilde oluşturma, işleme ve uygulama kapasitelerine bağlıdır" (Castells, 1996:66). Bu ekonomi, küreseldir çünkü "*gezegen ölçeğinde gerçek zamanlı bir birim olarak işleme kapasitesi*" vardır (Castells, 1996:92). Bu ekonomi, ilk defa, yeni enformasyon ve iletişim teknolojileriyle mümkün oldu. Ve bu ekonomi "sadece enformasyon-tabanlı değil enformasyoneldir çünkü tüm toplumsal sistemin kültürel-kurumsal özelliklerinin, yeni teknolojik paradigmanın yayılmasında ve uygulanmasında bulunması gerekir" (Castells, 1996:91). Enformasyonel ekonomi, küresel olduğu halde farklılıklar vardır ve Castells, yeni küresel ekonominin merkezinde bulunan bölgeler arasındaki farkları ortaya koyar (Kuzey Amerika, Avrupa Birliği ve Asya Pasifik). Bu nedenle, bölgeselleşmiş bir küresel ekonomiden söz etmekteyiz. Buna ek olarak, her bölge içinde dikkate değer çeşitlilik vardır ve yerkürenin bazı alanları içeride tutulurken diğerlerinin dışarıda bırakılması ve ağır negatif sonuçların sıkıntısını çekmesi son derece önemlidir. Birleşik Devletler'deki iç şehirler gibi ayrıcalıklı bölgelerin bazı kısımlarının dışarıda tutulduğu gibi dünyanın çoğu alanı (örneğin Sahraaltı Afrika) dışarıda tutlur.

Yeni küresel enformasyonel ekonominin yükselişine, yeni bir örgütsel biçim olan ağ girişiminin ortaya çıkışı eşlik etmektedir. Başka şeyler arasında, ağ girişimini, esnek (kitlesel değil) üretim, yeni işletme sistemleri (çoğunlukla Japon modellerden uyarlanan), dikey değil yatay modele dayanan örgütler ve büyük şirketlerin stratejik ittifaklar içinde iç içe geçmesi nitelendirir. Bununla birlikte, en önemlisi, örgütlerin temel bileşeninin bir dizi ağ olmasıdır. Castells'in (1996:171) "yeni bir örgüt biçiminin, enformasyonel/küresel ekonominin niteliği olarak ortaya çıktığı"nı ileri sürmesine yol açan budur: "*kendisinin araçlar sistemi, özerk amaçlar sisteminin bölümlerinin kesişimiyle oluşturulan girişimin spesifik biçimi*" olarak tanımlanan *ağ girişimi*. Ağ girişimi, küresel enformasyon ekonomisinin kültürünün maddileştirilmesidir ve bilgiyi işleme aracılığıyla işaretlerin metalara dönüşümünü mümkün kılar. Sonuç olarak, çalışmanın doğası dönüşmektedir (örneğin, esnek çalışma saatleri gibi durumlar yoluyla çalışmanın bireyselleşmesi), bununla birlikte, bu dönüşümün doğası bir ulustan diğerine farklılık gösterir.

Castells (1996:373), "*görünüşlerin, sadece, deneyimin iletişime sokulmasının aracı olan ekranda bulunmasını değil aynı zamanda deneyim haline gelmesini içeren*

hayal ürünü dünyada, gerçekliğin kendisinin (yani insanların maddi/sembolik varlığı), sanal bir imge ortamının bütünüyle esiri olmasını, tümüyle onun tarafından kuşatılmasını içeren bir sistem" olan *gerçek sanallığın* ortaya çıkışını da tartışmaktadır. "Yerlerin mekânı"nın (örneğin New York ve Londra gibi kentler) egemenliği altında bulunan geçmişin tersine yeni bir mekânsal mantık olan "akışların mekânı" ortaya çıkmıştır. Fiziksel konumlardan (varolmayı sürdürmesine karşın) çok süreçlerin egemen olduğu bir dünyadayız. Benzer şekilde, örneğin enformasyonun yerküre üzerinde herhangi bir yerde anlık olarak elde edilebilir olduğu bir "zamansız zaman" dönemine girmiş bulunuyoruz.

Ağ girişiminin ötesine geçen Castells (1996:469, 470; italikler eklendi), "enformasyon çağında egemen işlevlerin ve süreçlerin, birbiriyle bağlantılı devreler"in bir dizisi olarak tanımlanan "*ağlar* etrafında artan bir şekilde örgütlendiği"ni savunur. Ağlar açıktır, sınırsızca genişleyebilir, dinamiktir ve sistemi aksatmadan yenileyebilir. Bununla birlikte çağımızı ağların belirlediği gerçeği ("ağ toplumu"), kapitalizmin sonu demek değildir. Aslında en azında şimdilik ağlar, kapitalizmin ilk defa gerçekten küresel hale gelmesine ve sadece bir ağın değil aynı zamanda bir enformasyon sisteminin harika bir örneği olan, çok-tartışılan küresel "finans kumarhanesi"nin örneklendirdiği küresel finans akışı temelinde örgütlenmesine olanak vermektedir. Burada kazanılan ve kaybedilen para artık, üretim süreci aracılığıyla elde edilenden daha önemlidir. Para, üretimden ayrılmıştır; sonsuz para arayışının belirlediği bir kapitalist çağda bulunmaktayız.

Bununla birlikte, yukarıda gördüğümüz gibi Castells, ağların gelişiminin, gerçek sanallık kültürünün, enformasyonculuğun ve özellikle bunların enformasyonel kapitalizm içinde kullanılışının sorgulanamaz bir şekilde sürdüğünü düşünmez. Bunlar savunmaya çalıştıkları kendilerine ait kimlikleri olan bireyler ve bütünlükler karşı çıkarlar. Bu nedenle, "Tanrı, ulus, aile ve topluluk bozulamaz, ebedi kodlar sağlayacaktır; bu kodlar etrafında karşı-saldırı güçlenecektir" (Castells, 1997:66). Bununla birlikte, bu karşıt hareketlerin, başarılı olmak için enformasyona ve ağlara dayanması gerektiğini kavramak önemlidir. Bu nedenle bu hareketler, yeni düzenin derinlerinde bulunurlar. Bu bağlamda Castells, Meksika, Chiapas'da Zapatistler, Amerikan milisler, Japon Aum Shinrikyo tarikatı, çevrecilik, feminizm ve eşcinsel hareketi içeren çok çeşitli toplumsal hareketleri betimler.

Castells'in devlet hakkındaki görüşü nedir? Castells'e göre devlet, ekonominin küreselleştiği ve küresel sermaye piyasalarına bağlı olduğu bu yeni dünyada giderek güçsüzleşmektedir. Bu nedenle örneğin devletler, kendi refah programlarını koruyamaz hale gelmişlerdir çünkü dünya genelindeki dengesizlikler, sermayenin daha az refah maliyetleri olan devletlere çekilmesine yol açacaktır. Herhangi bir ülkenin içinde ve dışarıya doğru akan küresel iletişimler de devletin iktidarını aşındırmaktadır. Böylece suç küreselleşmektedir ve herhangi bir devletin denetiminin ötesinde küresel ağlar yaratılmaktadır. Çok taraflılığın gelişimi ve Avrupa Birliği gibi süper ulus-devletlerin ortaya çıkışı ve iç bölünmeler de devleti zayıflatmaktadır. Devletler varolmayı sürdürdükleri halde Castells (1997:304), devletlerin "*daha geniş bir iktidar ağının devreleri*" olduklarını düşünür. Devletin karşılaştığı ikilem şudur, eğer devlet, ulusal seçmenlerini temsil ederse küresel sistem içinde daha az etkili olur, ancak eğer devlet küresel olan üzerinde odaklanırsa seçmenlerini yeterince temsil edemez.

Devletin başarısızlığının bir örneği Sovyetler Birliği'dir. Sovyet devletinin, basitçe yeni enformasyonculuğa ve ağların dünyasına uyum gösterme yeteneği yoktu. Örneğin, Sovyet devleti, enformasyonu tekeline aldı ancak bu durum, başarının, enformasyonun serbest akışı ile bağlantılı olduğu bir dünyayla bağdaşmıyordu. Eski Sovyetler Birliği parçalara ayrıldıkça, küresel suç unsurlarının kolay avı haline geldi. İronik olarak Rusya ilk yıllarında küresel enformasyon toplumunun dışında tutulurken küresel suçluluk onu son derece olumsuz yönde etkiledi (ve etkilemektedir).

Özellikle enformasyon kapitalizmine ve bu kapitalizmin dünyanın çoğu kısımlarını dışarıda bırakmasına olduğu gibi bu kapitalizmin benlik, kimlik, refah açısından tehlikelerine eleştirel yaklaşan Castells (1998:359), şu an oluşturuldukları biçimiyle "ekonomi, toplum ve kültürün... kolektif yaratıcılığı sınırlandırdığı, enformasyon teknolojisinin hasadına el koyduğu ve enerjimizi kendi kendini yok eden bir karşılaşma doğrultusunda saptırdığı" sonucuna varır. Bununla birlikte bu şekilde olması gerekmez çünkü "bilinçli, amaçlı toplumsal eylemle değiştirilemeyecek birşey yoktur" (Castells, 1998:360).

Castells, bizim yeni bilgisayarlaştırılmış dünyamızın sürdürülebilir ilk sosyolojik çözümlemesini sundu ve Castells'in eserinden çıkarılacak birçok anlayış bulunmaktadır. Başlıca iki zayıflık dikkat çeker. Birincisi, Castells'in eseri öncelikle ampirik bir araştırmadır (ikincil veriye dayanan) ve Castells, eserini geliştirebilecek bir dizi kuramsal kaynağı kullanmaktan kaçınmaya özen gösterir. İkincisi, Castells, kendisini üretici bir bakış açısıyla sınırlandırır ve çözümlemesinin tüketim için sonuçlarını ele almayı başaramaz. Yine de Castells, betimlediği doğmakta olan dünyayla ilgili daha yeterli bir anlayış edinme çabamızda bize önemli bir başlangıç sunmuştur.

Castells'in eserinin tartışılması, küreselleşme kuramıyla ilgili bir sonraki bölüme mükemmel bir geçişi temsil eder çünkü gördüğümüz gibi kuramının çoğu, küresel konularla ilişkilidir ve çoğu zaman küreselleşme kuramı olarak tartışılır. Küreselleşme kuramının çoğu, modern olarak görülebilir (bu bölümde değinilen bazı modern kuramcıların —Giddens, Beck, Bauman— başka fikrilerine, gelecek bölümde değineceğiz) ve küreselleşme kuramının kökleri, modernleşme kuramı ve bağımlılık kuramı gibi modern bakış açılarında bulunur. Bununla birlikte, küreselleşme kuramı, aynı zamanda, en azından bazı durumlarda modernliğin birçok kuramının temel ilkelerini olduğu kadar bu erken bakış açılarını eleştirir ve onlara karşı tepki gösterir. Bölüm 15'de değinilecek fikirlerin birçoğu, epeyce modern olduğu halde başka birçokları, modern olanın ötesine geçerek Bölüm 16'da ele alınan postmodern fikirlerle örtük (örneğin "küreyerelleşme", "melezleşme" ve "karışma") ve açık ("imparatorluk" ve "çokluk") ilişkiye girer.

Özet

Bu bölümde, çağdaş dünyayı modern terimlerle görmeye devam eden birtakım kuramsal bakış açılarını inceliyoruz. Anthony Giddens, modernliği, birtakım avantajlar sunmanın yanında bir dizi tehlikeler oluşturan juggernaut [denetimden çıkan makine] olarak görür. Giddens'ın altını çizdiği tehlikeler arasında modern juggernaut ile bağlantılı riskler bulunur. Bu tehlikeler, Beck'in risk toplumuyla ilgili eserinde kilit konu-

lardır. Modern dünyayı, riskin ve insanların riski engelleme ve kendilerini ondan koruma gereksiniminin karakterize ettiği düşünülür. Bauman, Holokost'u rasyonelliğin paradigması olarak görür. Holokost'un vurgulanışı, modernlik ve artan rasyonelleşmeyle ilişkili olan irrasyonellikleri, daha genel olarak tehlikeleri gösterir. Daha sonra Habermas'ın tamamlanmamış bir proje olarak modernlik üzerine eserini tartışmaktayız. Habermas da rasyonellik üzerinde odaklanır ancak ilgisi, sistem rasyonelliğinin egemenliğine ve yaşam-dünyasının rasyonelliğinin yoksullaştırılmasına yöneliktir. Habermas, modernliğin tamamlanmasını, sistem ve yaşam-dünyasının birbirini kuvvetlendiren rasyonelleşmelerinde görür.

Daha sonraki alt bölüm Manuel Castells'in son çalışmalarının tartışılmasına ayrılmıştır. Castells, enformasyonculuğun büyümesiyle ve ağ toplumunun gelişimiyle ilgilenir. Dünyayı dönüştüren ve bu süreçte dünyanın büyük bölümlerini hatta Birleşik Devletler'in bazı kesimlerini bu sistemin ve sistemin ödüllerinin dışında tutma gibi bir dizi sorunu, bilgisayar ve bilgisayarın olanak verdiği enformasyon akışı yaratır.

Küreselleşme Kuramı

Bölümün Ana Hatları

Küreselleşme Üzerine Başlıca Çağdaş Kuramcılar
Kültür Kuramı
Ekonomi Kuramı
Siyaset Kuramı
Neoliberalizm
Öteki Kuramlar

Son yıllarda hiçbir konu küreselleşme kadar popüler ve akademik ilgi görmemiştir (örneğin küreselleşme hakkındaki bilgimizle ilgili kapsamlı bir inceleme için bkz. Ritzer'in beş ciltlik *The Wiley-Blackwell Küreselleşme Ansiklopedisi* [*The Wiley-Blackwell Ecyclopedia of Globalization*].) Akademik ilginin büyük bir bölümünü, küreselleşmeyle ilgili endişenin olağanüstü kamusal önemi ve merakı güdüledi. Bununla birlikte, akademik dünyanın içindeki nedenler (örneğin, şimdi küreselleşme denen şeye yönelik ilk ve dar yaklaşımlara karşı tepkiler) de bu konuya yönelik neredeyse bir saplantıya yol açtı. Bu kitabın bu bölümünde ve başka yerlerinde tartışılanların çoğunu oluşturan toplum kuramcıları, küreselleşmeye merkezi bir ilgi gösterme eğilimindelerdir. Küreselleşmeyle ilgili bütün literatürden hiç söz etmesek bile, toplum kuramcılarının bu konuyla ilgili ciltlerce eserinin tam bir değerlendirilişi, bu bölümün kapsamı dışındadır. Aşağıda küreselleşmeyle ilgili en önemli kuramsal çalışmalardan bazılarını kısaca gözden geçirmekteyiz.

Küreselleşme, pratiklerin, ilişkilerin, bilincin ve toplumsal yaşamın örgütlenişinin dünya çapında yayılmasıdır. Neredeyse her ulus ve dünya genelindeki milyarlarca insanın yaşamı, küreselleşme tarafından çoğu zaman oldukça çarpıcı bir şekilde dönüştürülmektedir. Küreselleşmenin etkisinin derecesi ve önemi neredeyse baktığımız her yerde, en fark edilebilir şekilde ise Dünya Ticaret Örgütü (DTÖ) ve Uluslararası Para Fonu (UPF) gibi küresel örgütlerin üst-düzey toplantılarına eşlik eden, artık yaygınlaşmış olan protestolarda görülebilir (G. Thomas, 2007). Bu örgütlerin önündeki konuların boyutunun ve bu örgütlere karşı protestonun düzeyinin belirginleştirdiği gibi, dünya genelinde insanlar, büyük bir anın sorunlarıyla yüz yüze geldiklerini güçlü bir şekilde düşünmektedirler.

Küreselleşme kuramı (Robinson, 2007), toplum kuramının içindeki bir dizi gelişmenin, özellikle modernleşme kuramı gibi erken bakış açılarına tepkinin bir sonucu olarak doğmuştur. Batı yanlılığı, Batıdaki gelişmelere yüklenen üstünlük ve dünyanın geri kalanının giderek daha fazla Batıya benzemenin dışında çok az seçeneği olduğu şeklindeki fikir, onun tanımlayıcı nitelikleri arasındaydı. Küreselleşme kuramının çok farklı çeşitleri olduğu halde neredeyse hepsinde Batı üzerinde (özellikle Birleşik Devletleri kapsayan) odaklanmaktan çarpıcı bir şekilde uzaklaşarak, birçok farklı doğrultuda akan uluslarüstü süreçlerin yanısıra bir derece özerk ve dünyanın herhangi bir ulusundan veya bölgesinden bağımsız süreçleri inceleme eğilimi vardır (bkz. aşağıdaki Appadurai'nin eserinin tartışılması).

Küreselleşme kültürel, ekonomik, politik ve kurumsal olarak çözümlenebilir. Her çözümleme tipi için kilit farklılık, homojenliğin mi yoksa heterojenliğin mi arttığının düşünüldüğüdür. Kültürün küreselleşmesi, aşırı uçlarda ya ortak kodların ve pratiklerin uluslarüstü yayılması (homojenlik) ya da içinde birçok küresel ve yerel kültürel girdinin, bir tür pastiş yaratacak şekilde etkileşime geçtiği bir süreç veya çeşitli kültürel melezlere yol açan bir karışım (heterojenlik) olarak görülebilir. Homojenlik doğrultusundaki süreç sıklıkla belirli bir kültürün çok çeşitli başka kültürler üzerindeki etkisiyle yani *kültür emperyalizmi*yle ilişkilendirilir. Amerikan kültürü, Batı ve merkezdeki ülkelerin oynadıkları rolü vurgulayanlar da dâhil olmak üzere kültür emperyalizminin birçok çeşidi bulunmaktadır (Crothers, 2010; de Grazia, 2005) Bununla birlikte, başka birçokları arasında Roland Robertson (1992, 2001), *kültür emperyalizmi* terimini kullanmadığı halde bu fikre karşı çıkmaktadır. Robertson'ın ünlü küreyerelleşme kavramı (aşağıya bakınız), küresel olanı yerel olanla etkileşim içinde görür, bu etkileşim özgün bir şey üretir: küreyerel.

Ekonomik etmenler üzerinde odaklanan kuramcılar, bu etmenlerin dünyada giderek artan önemini ve homojenleştirici etkisini vurgulamaya eğilim gösterirler. Küreselleşmeyi genel olarak neoliberalizmin, kapitalizmin ve piyasa ekonomisinin dünyanın birçok farklı bölgesinde yayılması olarak görürler (Antonio, 2007a). Örneğin bazıları, küreselleşme ve ticaretin genişlemesi üzerinde odaklanmışlardır. Nobel Ödülü kazanan bir ekonomist ve Ekonomik Danışmanlar Kurulu'nun eski başkanı olan Joseph E. Stiglitz (2002), Dünya Bankası, DTÖ ve özellikle UPF'ye, küresel ekonomik krizleri çözüme kavuşturmaktan çok, daha da kötüleştirmedeki rolleri nedeniyle keskin bir saldırı yazısı yayınladı. Başka şeyler arasında Stiglitz UPF'yi, ulusal farklılıkları dikkate almayı başaramayan homojenleştirici, "herkese-uyan-tek-kalıp" yaklaşımı nedeniyle eleştirir. Özel olarak UPF, genel olarak küreselleşme, zengin ulusla-

rın özellikle Birleşik Devletler'in (UPF kararları üzerinde etkin veto gücü olan) yararına, fakir ulusların zararına işlemiştir. Zengin ile fakir arasındaki uçurum, küreselleşmenin bir sonucu olarak gerçekte *artmıştır*.

Ekonomik konular üzerinde odaklananların, homojenliği vurgulamaya eğilimli olduğu halde bir derece farklılaşmanın (heterojenlik) küresel ekonominin en azından kenarında varolmayı sürdürdüğü kabul edilmektedir. Aslında Stiglitz, UPF'nin ve diğer küresel ekonomik örgütlerin daha fazla farklılaşmış politikalarına gereksinim olduğunu savunur. Ekonomik alanda heterojenliğin başka biçimleri, örneğin yerli kültürlerin metalaşmasını ve birçok ürünü çeşitli yerel şartların gereksinimlerine uyarlamaya olanak tanıyan esnek uzmanlaşmanın varlığını kapsar. Daha genel olarak, heterojenleşmeyi vurgulayanlar (Tomlinson, 1999), küresel piyasanın yerli piyasayla etkileşiminin, küresel piyasanın taleplerini yerli piyasanın gerçeklikleriyle bütünleştiren eşsiz "küreyerel" piyasanın yaratılmasına yol açtığını savunacaklardır.

Ayrıca siyasal/kurumsal yönelimler ya homojenliği ya da heterojenliği vurgulamaya eğilimlidir. Örneğin bu alanda homojenleşme bakış açısıyla çalışanların bazıları, ulus-devlet modellerinin dünya çapında yayılışı ve yerkürede baştan sona benzer yönetim biçimlerinin ortaya çıkışı –başka bir ifadeyle, tüm dünyada hemen hemen tek bir yönetim modelinin gelişimi– üzerinde odaklanırlar (Meyer, Boli ve Ramirez, 1997). Daha genel olarak, çok sayıda kurum içindeki artan homojenleşmeye yönelik bir ilgi vardır (Boli ve Lechner, 2005). Göreceğimiz gibi, bazıları, uluslarüstü kurumların ve örgütlerin, ulus-devlet ve diğer daha yerli toplumsal yapıların insanların yaşamlarında bir farklılık yaratmadaki gücünü büyük ölçüde azalttığını düşünürler. Politik alanda homojenleşmeyle ilgili en aşırı görüşlerden biri, Benjamin Barber'in (1995) "McDünya" üzerine düşüncesi veya dünya genelinde giderek yaygınlaşan tek bir siyasal[1] yönelimin gelişimidir.

İlginç bir şekilde Barber aynı zamanda alternatif bir bakış açısı olarak "Cihad" —ulusçuluğun kuvvetlendirilmesini içeren ve dünya genelinde daha fazla siyasal heterojenliğe yol açan yerlileşmiş, etnik ve tepkisel siyasal güçler ("haydut devletler" dâhil)— fikrini ifade eder. Yerel düzeyde McDünya ve Cihad, hem ilkinin (örneğin, yandaş çekmek için internet kullanmak) hem de ikincinin (örneğin, geleneksel fikirleri ve retoriği kullanmak) öğelerini bütünleştiren eşsiz, küreyerel siyasal formasyonlar üretebilir.

Homojenleşme/heterojenleşme konusu, küreselleşme kuramının geniş bir alanı açısından önemlidir ancak başka önemli konular da bulunmaktadır. Bu konuya, homojenleşme/heterojenleşmeye çeşitli biçimlerde değinen ancak aynı zamanda küreselleşme kuramının birtakım başka yönlerini aydınlatan küreselleşmenin başlıca kuramlarıyla ilgili aşağıdaki tartışmada açıklık getirilecektir. Bu tartışma, dört alt bölüme ayrılacaktır. Birincisi, bu kitapta daha önce değinilen bazı önemli çağdaş kuramcıların (Giddens, Beck ve Bauman) küreselleşme hakkındaki bakış açılarını gözden geçireceğiz. Sonra, küreselleşmeyi kuramlaştırmanın daha önce belirtilen üç geniş kategorisine döneceğiz: kültürel, ekonomik ve siyasal/kurumsal.

1 Barber'in McDünya hakkındaki görüşü politikayla sınırlı değilidr. Barber, McWorld modelini izleyen başka alanlar olduğunu düşünür.

Küreselleşme Üzerine Başlıca Çağdaş Kuramcılar

Küreselleşmenin "Denetimden Çıkmış Dünya"sı Üzerine Anthony Giddens

Giddens'ın (2000) küreselleşme üzerine görüşleri, onun modernliğin juggernaut'u üzerine düşüncesiyle ilişkilidir ve bu düşüncesiyle kesişir (bkz. Bölüm 14). Giddens ayrıca, küreselleşme ile risk, özellikle üretilmiş risk dediği şeyin yükselişi arasında yakın bir bağlantı görür. Küreselleşmenin denetimden çıkmış dünyasının çoğu kontrolümüzü aşar ancak Giddens tümüyle kötümser değildir. Denetimden çıkmış dünyanın yarattığı sorunları sınırlandırabiliriz ancak bu dünya üzerinde tam bir denetim kuramayız. Giddens, demokrasiye, özellikle Avrupa Birliği gibi uluslararası ve uluslarüstü demokrasi biçimlerine bazı umutlar besler.

Giddens, küreselleşmede genel olarak Batının, özel olarak ise Birleşik Devletler'in rolünü vurgulayanlardan biridir. Bununla birlikte, küreselleşmeyi, Amerika ve Batı'nın kendisinden son derece etkilendiği iki-taraflı bir süreç olarak kabul eder. Üstelik Batı dışı ülkeler (örneğin, Çin, Hindistan) küreselleşmede giderek daha fazla rol oynadıkça küreselleşmenin giderek merkezsizleştiğini ileri sürer. Ayrıca, küreselleşmenin hem yerli kültürlerin kuyusunu kazdığını hem de onları canlandırmaya hizmet ettiğini kabul eder. Küreselleşmenin, ulusları aşabilen yeni alanlar üreterek "yan yolları sıkıştırdığı" şeklinde yaratıcı bir görüş geliştirir. Kuzey İspanya'da Barcelona civarından Fransa'nın içine kadar uzanan bir alanı örnek verir.

Bugün küresel düzeyde meydana gelen kilit bir çatışma, fundamentalizm ile kozmopolitlik arasındaki çatışmadır. Giddens, en sonunda "küresel kozmopolit toplum"un ortaya çıkacağını düşünür. Yine de küreselleşmeye karşı çıkan temel gücün —fundamentalizm— kendisi bile küreselleşmenin bir ürünüdür. Üstelik fundamentalizm, kendi amaçlarını ilerletmek için küresel güçleri (örneğin, kitle medyası) kullanır. Fundamentalizm, çeşitli biçimler alabilir —dinsel, etnik, uslusalcı ve siyasal— ancak hangi biçimi alırsa alsın Giddens, fundamentalizmin hem kozmopolitlikle anlaşmazlığı hem de şiddetle bağlantısı nedeniyle sorunlu olduğunu düşünür (bkz. Huntington'un eseriyle ilgili aşağıdaki tartışma).

Ulrich Beck, Küreselleşme Politikaları ve Kozmopolitlik

Beck'in bu konuyla ilgili (2000) düşüncesinin özünü, küreselcilik ve küresellik arasında yaptığı ayrımı tartışarak yakalayabiliriz. *Küreselcilik*, dünyanın, ekonominin egemenliği altında olduğu ve kapitalist dünya piyasasının ve bu piyasayı alttan destekleyen neoliberal ideolojinin hegemonyasının ortaya çıkışına tanık olduğumuz şeklindeki görüştür. Beck'e göre bu görüş, hem tek nedenli hem de doğrusal düşünceyi kapsar. Küresel gelişmelerin çok boyutluluğu —ekoloji, politika, kültür ve sivil toplum— yanlış olarak bir tek ekonomik boyuta indirgenmektedir. Ayrıca ekonomik boyutun, dünya-piyasasına hep-artan bağlılığın doğrusal yönü içinde evrildiği yine hatalı bir şekilde düşünülmektedir. Açıkça Beck, dünyayı daha fazla, çok boyutlu ve çok yönlü terimler açısından görmektedir. Buna ek olarak, Beck, serbest ticarete yönelik her türlü engelin olduğu ve dünya piyasasında sadece kazananların değil aynı

zamanda (çok sayıda) kaybedenlerin de olduğu gerçeği dâhil kapitalist dünya piyasasıyla bağlantılı sorunlara çok duyarlıdır.

Beck, küreselcilik görüş açısını eleştirmesine rağmen kapalı mekânların özellikle uluslarla bağlantılı olanların giderek daha fazla yanılsatıcı hale geldikleri düşüncesini içeren *küresellik* fikrini çok değerli görür. Kapalı mekanlar, ulus-devletlerin içinden geçen ve onların kuyusunu kazan çeşitli derecelerde güçleri, kimlikleri ve benzeri uluslarüstü eyleyenleri de kapsayan küreselleşme nedeniyle giderek yanıltıcı hale gelirler. Bu uluslarüstü süreçler, sadece ekonomik değildir, aynı zamanda ekoloji, kültür, siyaset ve sivil toplumu kapsar. Bu tür uluslarüstü süreçler, ulusal sınırları aşar, bu durum, sınırları giderek gereksiz hale getirmese bile geçirgenleştirir. Hiçbir şey bundan böyle yerli olanla sınırlı değildir. Bölüm 14'te tartışılan riskleri kapsayan, hem ilerlemeleri hem de felaketleri kapsayan yerel olaylar tüm dünyayı etkilemektedir (Beck, 2007).

Uluslarüstü süreçler uzun zamandır vardır; buna rağmen küresellik en azından üç nedenle yenidir. Birincisi, küreselliğin coğrafik mekân üzerindeki etkisi, şimdiye kadarkinden çok daha geniştir. İkincisi, küreselliğin zaman üzerindeki etkisi çok daha sabittir; küreselliğin etkisi, bir zamandan diğerine devam eder. Üçüncüsü, küreselliğin, uluslarüstü ilişkiler ve ağları içeren çeşitli öğeleri çok daha yoğundur. Ayrıca Beck, uluslarüstülüğün eski tezahürleriyle karşılaştırdığı küreselliğin birtakım özgün yönlerini listeler:

1. Gündelik yaşam ve etkileşim ulusal sınırları aşan ciddi etkiler altında kalır.
2. Kitle medyası, tüketim ve turizm gibi alanlarda bu uluslarüstülüğün öz-algısı vardır.
3. Topluluk, emek ve sermaye giderek mekânsızlaşır.
4. Küresel ekolojik tehlikelerle ve onların üstesinden gelmek için harekete geçmekle ilgili giderek artan bir bilinç vardır.
5. Yaşantımız içindeki kültürlerüstü ötekiler giderek daha fazla algılanmaktadır.
6. Küresel kültür endüstrileri, daha önce görülmemiş düzeylerde dolaşım içindedir.
7. Uluslarüstü anlaşmalar, eyleyenler ve kurumların sayısı ve gücünde bir artış vardır.

Bu durum, Beck'in kendisinin modernlik üzerine daha önce tartışılan (bkz Bölüm 14) düşüncesini geliştirmesine ve küreselliğin ve onu geciktirmenin yetersizliğinin, şimdi kendisinin "ikinci modernlik" dediği şeyle ilişkili olduğunu ileri sürmesine yol açar. Bununla birlikte, hepsinden önemlisi, bu modernliği, "birinci modernlik"in merkezinde bulunan ulusların ve ulusal sınırların gücünün azalması tanımlar. Birinci modernliğin merkezi öncülü, içe kapanık ulus-devletlerde yaşadığımızdır (idi). (Beck bu nosyonu toplumun "konteynır kuramı" olarak reddeder.) Beck, bu nedenle küreselliğin ve ikinci modernliğin, uluslarüstü örgütleri ve belki de uluslarüstü bir devleti ortaya çıkaracağını umut eder.

Beck'in küreselleşme üzerine düşüncesini de kapsayan son eserlerinin çoğu, mekânsal olarak sabit ulus üzerindeki geleneksel sosyolojik odaklanmanın üstesinden gelmeye ve bunun yerine daha akışkan uluslarüstü bir odaklanma geçirmeye çalışan *kozmopolitlik* fikriyle bağlantılıdır (Beck ve Sznaider, 2005). Daha genel olarak bu

fikir, düşünce ve eylem üzerindeki yerel kısıtlamaları içerir. Bu nedenle, küreselleşme çağında insanların kökleri artık verili bir kozmosda (örneğin Birleşik Devletler) bulunmaz, bunun yerine "farklı kentler, bölgeler, etniklikler, hiyerarşiler, uluslar, bölgeler ve benzerinde" bulunur (Beck ve Sznaider, 2005:159). Bu ise örneğin, ulus-tabanlı bakış açılarıyla ilişkili geleneksel ya/ya da düşüncesinden uzaklaşmayı, dünyanın daha melez "bu da olabilir o da" kanısını içerir. Bu tür bir kozmopolitlik yaklaşım açıkça küreselleşmeden türetilir ve küreselleşmeyle yakın bir bağlantısı vardır.

Beck, küreselleşme üzerine kendi fikirlerini daha da geliştirdiği üç kitap üzerinde çalışmıştır ve bunlardan birincisi yakın bir zamanda İngilizceye *Küresel Çağda İktidar* (*Power in the Global Age*) (Beck, 2005b) olarak çevrilmiştir. (2005b:xi-xii) bu eserde, "sonucu tamamen açık-uçlu olan bir meta-oyun"u kapsayan küresel politikaya, ulusal ve uluslararası ilişkilerin ötesine uzanan kozmopolit bir yönelimi benimsemeyi sürdürür. "O, sınırların, temel kuralların ve temel ayrımların —sadece 'ulusal ve 'uluslararası' alanlar arasındakilerin değil aynı zamanda küresel iş ve devlet, uluslarüstü sivil toplum hareketleri, uluslarüstü örgütler ve ulusal hükümetler ve toplumlar arasındakilerin— müzakere edildiği bir oyundur." Bu gerçeklik, ulusal bir bakış açısından, bu meta-oyunu daha iyi kavrayabilecek ve onun üstesinden daha iyi gelebilecek kozmopolit bir bakış açısına geçişi gerektirir.

Küreselleşmenin İnsani Sonuçları Üzerine Zygmunt Bauman

Bauman (1998), küreselleşmeyi "mekân savaşı" açısından görür. Ona göre bugün dünyada toplumsal tabakalaşmada en önemli ve farklılaştırıcı etmen hareketlilik olmuştur. Bu nedenle, mekân savaşlarını kazananlar, hareketli olanlar, yerküre genelinde serbestçe hareket edenler ve süreç içinde kendileri için anlam yaratabilenlerdir. Onlar, mekândan görece bağımsız dolaşabilirler ve bir yerlerde "durmak" zorunda oldukları zaman kendilerini, mekân savaşlarını kaybedenlerden korudukları duvarlarla çevrilmiş ve güvenli mekânlar içinde yalıtırlar. Kaybedenler sadece hareketlilikten yoksun olmazlar, aynı zamanda anlamdan hatta anlam ifade etme yeteneğinden arındırılmış bölgelere gönderilirler ve bu bölgelerle sınırlandırılırlar. Bu nedenle, seçkinlerin, hareketlilik fırsatlarından keyif almaları olasıyken geri kalanların, dışına çıkma ihtimalleri çok az olan kendi ana yurtlarında hapsolmaları daha olasıdır. Üstelik sonrakilerin, hareketliliklerinin ve seçkinlerin sahip olduğu istedikleri gibi hareket etme özgürlüklerinin olmadığı için küçük düşürülmüş hissetmeleri olasıdır. Sonuç olarak, mekân savaşını kaybedenlerin ve kazananların çok eşitsiz bir çatışmada karşı karşıya geldikleri bölgeler, savaş alanları haline gelir.

Kazananların mekândan çok zaman içinde yaşadıkları söylenebilir; kazananlar mekânı anında olmasa bile hızlıca değerlendirebilirler. Bunun terinse, kaybedenlerin mekânda yaşadıkları düşünülebilir. Kaybedenlerin denetimlerini aşan bu mekân ağır, esnek, dirençli, dokunulamazdır ve zamana ayak bağı olabilir. Bununla birlikte, bir derece hareketliliği olanlar arasında ayrım yapmak önemlidir. *Turistler*, istedikleri için hareket halinde olanlardır. Turistler, bir şeyin çekimine girerler, onu karşı konulamaz bulurlar ve ona doğru hareket ederler. *Aylaklar*, hareket halindedir çünkü çevrelerini, katlanılamaz bulurlar ve birçok gerekçeyle orada yaşamanın zor olduğunu düşünürler. Küreselleşme olarak takdir ettiğimiz şeyin pozitif yönleri, turistlerle ilişkili olanlardır,

bununla birlikte, kaçınılmaz bir yan etki, birçok başkalarının aylaklara dönüştürülmesidir. Bununla birlikte, çoğu insan bu iki uç nokta arasında yaşar. Bugün nerede olduklarından emin değillerdir ancak nerede olurlarsa olsunlar, yarın aynı yerde olacaklarından emin değillerdir. Bu nedenle, küreselleşme çoğumuz için huzursuzluğa dönüşür.

Bununla birlikte, küreselleşmenin görünürdeki kazananlarının —turistler— bile sorunları vardır. Birincisi, yavaşlamanın imkansızlığıyla ilişkili yük vardır; her zaman hareket halinde ve yüksek hızda olmak zordur. İkincisi, hareketlilik, seçimlerin sonu gelmez dizisi demektir ve her seçimin kendisiyle ilişkili bir ölçüde belirsizliği vardır. Üçüncüsü, her seçim, bir dizi risk ve tehlike barındırır. Sonsuz hareketlilik ve sürekli seçim, en sonunda ağır olmasa bile sıkıntılı hale gelir.

Bauman'ın, yirmi-birinci yüzyılın ilk yıllarında yazılan çeşitli kitaplarda "akışkanlık" fikrini kullandığını belirtmek gerekir (örneğin, Bauman, 2005). Açıkça, küresel bir dünya, gitgide daha fazla, her türden sayısız "akış"ın nitelendirdiği bir akışkan dünya haline gelmektedir. Sonuç olarak küresel dünya, biçimini sürekli değiştirmektedir ve gerek onun üzerinde denetim kurmak gerekse onunla ilgili sağlam bir anlayış edinmek artarak zorlaşmaktadır. Akışkanlık fikri, küreselleşme sürecine geniş bir şekilde uygulanabilir.

Günümüzün başlıca toplum kuramcılarından bazılarının küreselleşme kuramlarına değinmiş olarak, şimdi başka önemli toplum düşünürlerinden sıklıkla örnekler vererek küreselleşme kuramının başlıca türlerini ele alıyoruz.

Kültür Kuramı

Jan Nederveen Pieterse (2004), küreselleşmenin kültürel yönlerini kuramlaştırırken özellikle, yerküre etrafındaki kültürlerin daima farklı olup olmadıkları, birbirlerine yaklaşıp yaklaşmadıkları veya küresel ve yerel kültürlerin eşsiz bir birleşiminden çıkan yeni "melez" biçimler yaratıp yaratmadıkları şeklindeki merkezi önemi olan sorunla ilgili başlıca üç paradigma saptamıştır. Bu paradigmalardan her birine ve her birini temsil eden bir örneğe (veya örneklere) bakalım.

Kültürel Farklılıkçılık

Bu paradigmayı benimseyenler, kültürler arasında küreselleşme tarafından veya herhangi bir başka iki-kültürlü, kültürler-arası, çok-kültürlü ve kültürler-üstü süreç tarafından büyük ölçüde etkilenmeyen kalıcı farklılıkların olduğunu ileri sürerler. Bu ise kültürün bu süreçlerden herhangi biri özellikle küreselleşme tarafından etkilenmemesi demek değildir. Ancak, kültürlerin özünün bu süreçlerden etkilememesi demektir; kültürler büyük ölçüde her zamanki kültürlerin özünün bu süreçlerden sürdürürler. Bu bakış açısına göre, küreselleşme, sadece yüzeyde meydana gelir ve kültürlerin derin yapıları, tümüyle olmasa bile büyük ölçüde ondan etkilenmez. Kültürler, sadece küreselleşmeye değil aynı zamanda başka kültürlerin etkilerine büyük ölçüde kapalı olarak görülür. Bu durumun bir imgesi ise dünyanın büyük ölçüde ayrı kültürlerin bir mozaiği olarak düşünülmesini kapsar. Daha fazla tehdit edici olan ise bilardo-topu imgesi-

dir, bilardo toplarının (kültürleri temsil eden) diğer bilardo toplarıyla (diğer kültürleri temsil eden) tokuştuğu düşünülür. Bu imge, dünya kültürleri arasındaki tehlikeli ve potansiyel olarak katastrofik çatışmaların mümkün olduğunu belirttiği için daha fazla tehdit edicidir.

Kültürel farklılık paradigmasının uzun bir tarihi vardır ancak, bu paradigma güncel iki olay dizisi nedeniyle son yıllarda artan bir ilgi ve taraftar (eleştiricilerin yanısıra) çekmiştir. Biri, 11 Eylül 2001'in terörist saldırısı ve Afganistan ve Irak'ta onu izleyen savaşlardır. Birçok insan, bu olayları, Batı ve İslam kültürleri arasındaki çatışmanın ve aralarındaki ebedi kültürel farklılıkların ürünü olarak gördüler. Güncel olayların başka bir dizisi, hem Birleşik Devletler (büyük ölçüde Hispanik nüfusun büyümesi) hem de batı Avrupa ülkelerinin (büyük ölçüde artan Müslüman nüfuslar) artan çokkültürlülüğü ve çoğunluk ve azınlık nüfuslar arasındaki geniş farklılıklar ve düşmanlıktır.

Bu paradigmanın en ünlü ve tartışmalı örneği, Samuel Huntington'un *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*'dır (*Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*) (1996). Huntington, güncel dünya durumunun başlangıcını, Soğuk Savaş'ın sona ermesine ve dünyanın yeniden biçimlenişinin politik-ekonomik bir temel üzerinde farklılaşmaya dayalı (totaliter/komünist karşısında demokratik/kapitalist) olmaktan uzaklaşıp, kültürel farklılıklara dayalı hale gelişine bağlar. Bu tür kültürel farklılıklar hiçbir şekilde yeni değildir ancak, Soğuk Savaş döneminin çok büyük politik-ekonomik farklılıkları tarafından büyük ölçüde onların üzeri örtülmüştü (eski Yugoslavya'daki ve diğerlerinin yanısıra Sırplar ve Hırvatlar arasındaki farklılıklar gibi). Son yirmi yılda yeniden yüzeye çıktığını gördüğümüz şeyler, eski kimlikler, düşmanlar ve düşmanlıklardır. Huntington, uygarlık terimini, bu kültürlerin ve kültürel kimliklerin geniş düzeyini betimlemek için kullanır (gerçekten, ona göre uygarlık, "apaçık" kültürdür). Huntington, bu uygarlıklar arasında fay hatlarının ortaya çıktığını düşünür ve bunu, bu uygarlıkların en azından bazıları arasındaki tarihsel düşmanlıkların yol açtığı, oldukça tehlikeli bir durum olarak dikkate alır.

Huntington, birtakım dünya uygarlıklarını birbirinden ayırır: Sinik (Çin); Japon (bazen "Uzak Doğulu" olarak Sinik ile birleştirilir); Hint; İslam; Ortodoks (Rusya'da yoğunlaşmış); Batı Avrupa; Kuzey Amerika (Avustralya ve Yeni Zelanda ile yakın bağı bulunan); Latin Amerika ve (muhtemelen) Afrika. Bu uygarlıkların geniş ölçüde temel felsefi varsayımlar, altta yatan değerler, toplumsal ilişkiler, görenekler ve yaşamla ilgili genel görüşler açısından farklılaştığını düşünür. Huntington'a göre, insanlık tarihi gerçekte uygarlıkların özellikle bu uygarlıkların tarihidir. Uygarlıkların belirli nitelikleri ortaktır, buna, uygarlıkların ne oldukları (belirgin başlangıçları olmadığı ve aralarında belirgin sınır çizgileri olmadığı halde uygarlıklar oldukça gerçektir) hakkında büyük bir görüş birliği dâhildir. Uygarlıklar,

1. en kalıcı insan birliktelikleri arasındadır (zaman içinde değiştikleri halde).
2. kültürel kimliğin en geniş düzeyidir (bütünüyle insanlıktan daha küçük).
3. öznel kimliğin en geniş kaynağıdır.
4. genellikle bir devletten daha uzun süre yaşarlar (gerçi devletin işlevlerini yerine getirmezler).
5. bir bütünlüktür.
6. din ve ırkla birlik oluşturur.

Huntington, uygarlıklar arasındaki ilişkilerin modern bir büyük anlatısını sunar. Üç bin yıldan daha uzun bir süre (yaklaşık olarak MÖ 1500'den MS 1500'e) uygarlıklar, hem zaman hem de mekân açısından geniş ölçüde ayrı kalma eğilimi gösterdiler. Sonuç olarak, aralarında temasların varolmaması muhtemeldi. Meydana geldiğinde ise bu temasların sınırlı ve kesintili olma eğilimi vardı ve oldukça yoğun olmaları muhtemeldi.

Kabaca 1500'den II. Dünya Savaşı'nın sona erişine kadar süren sonraki aşamanın ayırt edici özelliği, Batı uygarlığının tüm diğer uygarlıklar üzerinde sürekli, bunaltıcı ve tek yönlü etkisidir. Huntington, bu etkiyi, Batıda kentler, ticaret ve devlet bürokrasisinin ve ortaya çıkmakta olan ulusal bir bilinç duygusunun yükselişini kapsayan Batının çeşitli yapısal özelliklerine bağlar. Bununla birlikte, en dolaysız neden, özellikle okyanus seyahati alanındaki ve daha üstün askeri örgütü, disiplini ve eğitimi ve kuşkusuz silahları kapsayan askeri alandaki teknolojik nedendi. Batı sonunda, örgütlü şiddet alanında sivrildi ve Batıdakiler bunu bazen unutsa da dünyanın diğer bölgelerindekiler unutmadılar. Bu nedenle, Birinci dünya Savaşı'nın hemen öncesine, 1910'a gelindiğinde dünya, bir dünya, bir uygarlık —Batı uygarlığı— olmaya tarihteki herhangi bir zamandan daha fazla yaklaştı.

Üçüncü aşama —çok uygarlıklı sistem— Batının genişlemesinin sona ermesine ve ona karşı isyanın başlamasına dayandırılabilir. I. dünya Savaşı'ndan sonra yaklaşık 1990'lara kadar olan döneme ayırt edici özelliğini, fikirlerin özellikle kapitalist ve komünist ideolojilerin çatışması vermiştir ancak komünizmin yıkılışından itibaren artık dünyadaki başlıca çatışma din, kültür ve en sonunda medeniyetler etrafında ortaya çıkmaktadır. Batı, egemen olmaya devam etmektedir ancak Huntington Batının gerileyeceğini öngörür. Gerileme yavaş olacak, düz bir çizgide olmayacak ve Batının kaynaklarının —nüfus, ekonomik ürün ve askeri kapasite— azalışını (en azından görece) içerecektir. Askeri kapasitenin gerileyişi, ABD güçlerinin gerileyişi ve daha önce sadece veya büyük ölçüde Batıda mevcut olan silahlara genel olarak sahip olmayı sağlayan savunma endüstrilerinin küreselleşmesi gibi durumlara dayandırılabilir. Başka uygarlıklar, Batıyı giderek daha fazla reddedecekler ancak, Batılılaşmadan ayrı tutulması gereken modernleşmenin avantajlarını sahiplenecekler ve kullanacaklardır.

Batı, gerilediği halde iki diğer uygarlığın canlanışı çok önemlidir. Birincisi, Asya toplumlarının özellikle Sinik uygarlığın ekonomik büyümesidir. Huntington, kısa zamanda Batının ekonomisini geride bırakacak olan Asya ekonomilerinin büyümesinin devam edeceğini öngörür. Kendi içinde önemli olan bu durum, Doğuya artan bir güç aktaracak ve bunun karşılığında Batının Doğu üzerinde kendi standartlarını dayatma yeteneği azalacaktır. Huntington, Doğunun ekonomik yükselişinin büyük ölçüde kültür(ler)ünün daha üstün yönleriyle özellikle Batıda egemen olan bireycilik karşısında kolektivizmiyle bağlantılı olduğunu düşünür. Aynı zamanda, bölgenin ulusları arasındaki çeşitli başka ortaklıklar (örneğin, din özellikle Konfüçyüsçülük), Doğunun ekonomik yükselişine yardımcı olur. Asya ekonomilerinin başarıları, sadece kendileri için değil aynı zamanda Batı-dışı başka toplumlar için model olarak rol oynamaları açısından önemli olacaktır.

Huntington'un argümanlarından ilki, şaşırtıcı veya orijinal bir argüman değildir. Sonuç olarak, II. Dünya Savaşı sonrasında Japon ekonomisinin çarpıcı büyümesine

tanık olduk ve bugün Çin ve Hindistan'ın hayret verici ekonomik dönüşümüne tanık olmaktayız. Günümüzün ekonomik eğilimlerini öngören çok az kimse, Çin ekonomisinin çok-uzak-olmayan bir gelecekte dünyanın en büyüğü olacağı görüşüne katılmayacaktır.

Huntington'un İslam'ın canlanışını kapsayan ikinci iddiası, daha fazla tartışmalıdır. Sinik uygarlığın ortaya çıkışının kökleri ekonomide bulunur ancak İslamın güçlenmesinin kökleri, çarpıcı nüfus artışında ve nüfusun harekete geçirilmesinde bulunur. İslamın bu büyümesi, genellikle önce kültürel olarak ve daha sonra sosyopolitik olarak neredeyse her Müslüman toplumu etkilemiştir. İslamın büyümesi, dinin küresel canlanışının bir parçası olarak görülebilir. İslam, aynı zamanda, hem modernleşmenin bir ürünü olarak hem de modernleşmeyle bir kapışma çabası olarak görülebilir.

Huntington, bu gelişmeye işaret etmenin ötesine geçerek Batı ve bu iki diğer uygarlık özellikle İslam arasındaki ilişkilerin geleceğinin berbat bir portresini çizer. Kapitalizm ile komünizm arasındaki Soğuk Savaş çatışmasının yerini uygarlıklar arasındaki, özellikle Batı, Sinik ve İslam uygarlıkları arasındaki "fay hatları"nda bulunan çatışma aldı. Bu nedenle Huntington, Batı (ve onun "kendini beğenmişliği" dediği şey), İslam (ve onun "hoşgörüsüzlüğü") ve Sinik "kendine güven" arasında tehlikeli çatışmalar öngörür. Çatışmanın çoğu, Batının kendisini, "evrensel kültür"e sahip olarak görmesi, böyle gördüğü kültürü dünyanın geri kalanına ihraç etme arzusu ve bunu yapma yeteneğinin azalması etrafında gerçekleşir. Üstelik Batının evrensellik olarak gördüğü şeyi, dünyanın geri kalanı özellikle İslam uygarlığı, emperyalizm olarak görür. Daha spesifik olarak Batı silahların, özellikle "kitle imha silahlarının" yayılmasını sınırlandırmak ister. Batı, Batının evrensel kültür fikrinin bir parçası olarak demokrasiye çoğu kez direnen başka toplumlara ve uygarlıklara demokrasi ihraç etmeye hatta dayatmaya çalışır. Ayrıca Batı, göçü (özellikle İslam uygarlığından) denetlemenin ve sınırlandırmanın yollarını aradığı halde bu uygarlıklardan çok sayıda insan, kendilerini Batıda bulur veya orada olmak ister. Huntington, bu süreçler ilerledikçe hem Avrupa hem de Birleşik Devletler *içinde* çatırdayan toplumların ortaya çıkacağını düşünür. Birleşik Devletler'de fay hattı, sadece Batılılar ile Müslümanlar arasında değil aynı zamanda Anglolar ve Hispanikler arasında gelişecektir (Huntington, 2004).

Huntington, İslam uygarlığı ve Müslümanlar (Huntington, 1996) hakkındaki tartışmalı açıklamaları nedeniyle sayısız eleştiri aldı ve en büyük düşmanlığı kazandı. Örneğin Müslümanlar ve Müslüman olmayanların birbirine yakın yaşadıkları her yerde şiddetli çatışma ve yoğun düşmanlığın yaygın olduğunu ileri sürer ve bunun kabahatinin çoğunu Müslümanlarda ve şiddete dayalı çatışma eğilimlerinde görür. Başlangıçtan itibaren İslamın, bir kılıç dini olduğunu, askeri değerleri göklere çıkardığını ve İslami zaferin bir tarihi olduğunu ileri sürer. İslam ile başka uygarlıklar arasındaki ilişki, tarihsel olarak karşılıklı sindirilmezlik ilişkisi olmuştur. Kuşkusuz Batı emperyalizmi —çoğu zaman İslamı hedef alarak— bunda kilit bir rol oynamıştır. Ayrıca İslam, uygarlık üzerinde denetim kuran güçlü bir merkezi devletten yoksundur. Ancak Huntington için en fazla önemli olan, İslam içinde demografik patlamanın yarattığı baskılardır.

Huntington, Batının özellikle Birleşik Devletler'in gerileyişiyle ilgilendi. Birle-

şik Devletler'in, aslında tüm toplumların, artan çok uygarlıklı çok kültürlü nitelikleri tarafından tehdit edildiğini düşünür. Ona göre Birleşik Devletler'in batışı, Batı uygarlığının batışı demektir. Tek-uygarlıklı, güçlü bir Birleşik Devletler olmadan Batı ufacık kalır. Batının hayatta kalması ve başarması için Birleşik Devletler'in iki şey yapması gerekir. Birincisi, kendi kimliğini Batılı bir ulus olarak (çok uygarlıklı bir ulustan ziyade) tekrar doğrulaması gerekir. İkincisi, kendi rolünü, yerküre üzerindeki Batı uygarlığının lideri olarak tekrar doğrulaması ve tekrar kanıtlaması gerekir. Batı uygarlığının, aslında tüm uygarlıkların, tekrar kanıtlanmaları ve kabul edilmeleri (aynı zamanda evrenselciliğin reddedilmesini kapsayacaktır), uygarlıklar arasındaki savaşı engellemenin en güvenilir yoludur. Huntington'a göre gerçek tehlike, Batı ve tüm diğer uygarlıklar içindeki çokkültürcülüktür. Bu nedenle, Huntington en sonunda, uygarlıklar içinde kültürel süreklilik ve kültürel saflığa yaklaşan bir taraf tutar. Ona göre en azından bir derece ideal bir anlamda, gelecek yıllarda küreselleşme, uygarlıkların varolmayı sürdürmelerini ve kabaca aynı tarzda hareket etmelerini sağlayan bir süreç olma yolundadır. Bu ise küreselleşme çağında uygarlığın —yani kültürün— öneminin tekrar doğrulanışını oluşturur.

Kültürel Yöndeşme

Önceki paradigmanın kökleri, küreselleşmenin bir sonucu olarak veya küreselleşmeye rağmen kültürler ve uygarlıklar arasında farklılıkların sürdüğü şeklindeki fikirde bulunur. Bunun tersine, kültürel yöndeşme paradigması, küreselleşmenin, dünya genelinde artan aynılığa neden olduğu şeklindeki fikre dayanır. Huntington gibi düşünürler, küreselleşme karşısında kültürlerin ve uygarlıkların kararlılığını vurguladıkları halde yöndeşmeye bakış açısını destekleyenler küreselleşmenin bir sonucu olarak bu kültürlerin bazen köklü bir şekilde değiştiklerini düşünürler. Dünya kültürlerinin en azından bir derece ve bazı biçimlerde gitgide daha çok birbirine benzediği düşünülür. Küresel asimilasyonun, dünyadaki egemen gruplar ve toplumların güdümünde gerçekleştiğini düşünmeye yönelik bir eğilim vardır. Bu bakış açısıyla hareket edenler, "kültür emperyalizmi", küresel kapitalizm, Batılılaşma, Amerikanlaşma, "McDonaldlaşma" ve "dünya kültürü" gibi oluşumlar üzerinde odaklanırlar (Boli ve Lechner, 2005). Küreselleşme aşırı ucunda Batılılaşma, Amerikanlaşma (de Grazia, 2005; Marling, 2006) ve belirgin bir şekilde McDonaldlaşma haline gelir.

Aşağıda Ritzer'in bu konu üzerindeki eseriyle yakından ilişkili olan bu temel argümanın iki biçimini tartışacağız: McDonaldlaşma ve hiçin küreselleşmesi. Bununla birlikte, bir uyarı ve berraklaştırma açıklaması gereklidir. Ritzer'in eseri, kültürel yöndeşme üzerinde odaklandığı halde, küreselleşmede meydana gelen şeyin tümümün bu olduğunu veya yerel kültürlerin tamamen kaybolduğunu hatta zorunlu olarak bazı temel biçimlerde başkalaştığını kesinlikle ileri sürmez. Bilakis, argüman şudur; dünyanın birçok yerine aynı veya benzer fenomenleri götüren küresel süreçler vardır (örneğin, dünyada 120'den fazla ülkede McDonald's restoranlar) ve bu anlamda kültürel yöndeşme vardır. Bununla birlikte, canlı ve önemli olmayı sürdüren yerel fenomenler (örneğin, yerel açık-hava yiyecek pazarları veya zanaat fuarları), bu tür küresel fenomenlerle yan yana varolurlar. Üstelik küresel biçimlerin gelişi, yeni yerel

biçimlerin canlanışını veya gelişimini pekâlâ güdüleyebilir. Son iki nokta kesinlikle değerlidir ancak, onları kabul ettiğimizde, aynı zamanda bir derece, belki de önemli ölçüde kültürel yöndeşmenin meydana gelmekte olduğu gerçeğini (Wal-Mart'ın Meksika'ya ve başka uluslara yayılması başka bir örnektir) de unutmamamız gerekir.

"McDonaldlaşma"

McDonaldlaşma tezi (Ritzer, 2008b, 2006), Max Weber'in Batının rasyonelleşmesi hakkındaki fikirlerine dayandığı halde (bkz. Bölüm 4) farklı bir model benimser: Weber, bürokrasiye odaklandı; Ritzer, hızlı-yiyecek restoranlarına yoğunlaşır. Ayrıca, McDonaldlaşma tezi, kuramı, yirmi-birinci yüzyıla getirir ve rasyonelleşmenin, Weber'in hep hayal ettiğinden, toplumun daha fazla kesimine ve dünyanın daha fazla bölgesine ulaştığını ortaya koyar. Bu alt bölümün bağlamı içinde en önemli ilgi, göreceğimiz gibi, McDonaldlaşmanın, küreselleşme içinde özellikle kültürel türdeşleşmeyi artıran bir güç olduğudur.

McDonaldlaşma, hızlı-yiyecek restoranı ilkelerinin, Amerikan toplumunun gitgide daha fazla kesimi üzerinde olduğu kadar dünyanın geri kalanında egemen olmaya başlamasına aracılık eden süreçtir. McDonaldlaşma sürecinin doğası, bu sürecin beş temel boyutu ana hatlarıyla açıklanarak betimlenebilir: verimlilik, hesaplanabilirlik, öngörülebilirlik, insanların yerine teknolojiyi geçirme yoluyla denetim ve paradoksal olarak rasyonelliğin irrasyonelliği.

Verimlilik McDonaldlaşan bir toplum, arzu edilen sonucu elde etmeye yönelik olarak mümkün olan en iyi aracı keşfetme çabasını, *verimliliği* vurgular. Hızlı-yiyecek restoranlarındaki işçilerin açıkça verimli olarak çalışmaları gerekir. Örneğin, burgerler, montaj-hattı tarzı içinde sıraya dizilirler hatta bazen pişirilirler. Müşteriler istekte bulunurlar ve yiyeceklerini verimli bir şekilde almaları ve tüketmeleri beklenir. Arabaya servis penceresi, müşterilerin yemekleri almaları ve çalışanların onları isteyenlere uzatmaları için son derece verimli bir araçtır. Genel olarak, hızlı-yiyecek restoranlarında hem çalışanların hem de müşterilerin verimli bir tarzda hareket etmelerini sağlamak için çeşitli normlar, kurallar, düzenlemeler, prosedürler ve yapılar devreye sokulur. Üstelik bir tarafın verimliliği, diğerinin benzer bir tarzda davranmasını sağlamaya yardımcı olur.

Hesaplanabilirlik *Hesaplanabilirliğe*, nicelik üzerine bir vurguya, çoğu kez niteliğin zararına olacak şekilde büyük önem verilir. Hızlı-yiyecek restoranlarında çalışanların işlerinin çeşitli yönleri zaman ayarlıdır. Hız üzerine bu vurgu, çalışanın bakış açısından tatminsizlik, yabancılaşma ve yüksek çalışma temposuna yol açtığı için çoğu kez işin niteliğini olumsuz şekilde etkiler. Benzer şekilde, müşterilerin, hızlı-yiyecek restoranlarında mümkün olduğunca az zaman harcamaları beklenir. Arabaya servis penceresi, bu zamanı sıfıra indirir ancak müşteriler restoranda yemeyi arzu ederlerse, sandalyelerin tasarımı yaklaşık 20 dakikadan sonra onları ayrılmaya zorlayacak şekilde yapılmış olabilir. Hız üzerine bu vurgunun, bir hızlı-yiyecek restoranında yemek yeme deneyiminin niteliği üzerinde açıkça negatif bir etkisi vardır. Üstelik işin ne kadar hızlı hızlı yapılacağının vurgulanması, müşterilere, yüksek-nitelikli yiyecek servis edi-

lememesi demektir çünkü neredeyse tanımı gereği bu tür bir yiyeceğin hazırlanması için uzun zaman gereklidir.

Öngörülebilirlik McDonaldlaşma, öngörülebilirlik üzerine bir vurguyu içerdiği için, ilgili öğeler (ürünler, ortam, çalışan ve müşteri davranışı ve benzeri) bir coğrafi ortamdan diğerine ve bir zamandan diğerine hemen hemen aynıdır. Çalışanların işlerini öngörülebilir bir tarzda yapmaları beklenir ve müşterilerin benzer bir şekilde öngörülebilir davranışa tepki göstermeleri beklenir. Bu nedenle müşteriler içeri girdiklerinde, çalışanlar, komut dizisini izleyerek müşterilerin ne sipariş etmek istediklerini sorarlar. Müşterilerin ne istediklerini veya istediklerini bulmak için bakılacak yeri bilmeleri beklenir ve sipariş etmeleri, ödeme yapmaları ve hızlıca ayrılmaları beklenir. Müşteriler ayrılırken çalışanların (başka bir komut dizisini izleyerek) onlara teşekkür etmeleri beklenir. Hızlı-yiyecek restoranında oldukça öngörülebilir bir ritüel baştan sona tamamlanır —bir zamandan diğerine veya bir mekândan diğerine çok az değişme gösteren, oldukça öngörülebilir yiyecekleri kapsayan bir ritüel.

Teknoloji Aracılığıyla Denetim McDonaldlaştırılmış sistemlerde çok sıkı denetim vardır ve bu denetimin önemli bir bölümü teknolojilerden gelir. Bu teknolojiler bugün çalışanlar üzerinde egemendir ancak giderek artan bir şekilde çalışanların yerini alacaktır. Çalışanlar, patatesler kızardığı zaman zil çalan hatta kızarmış patatesleri kızgın yağdan otomatik olarak çıkaran kızartma makineleri gibi teknolojilerle açıkça denetlenirler. Müşteriler ise, teknolojilerin kendileri tarafından daha doğrudan denetlendikleri gibi bu tür teknolojilerin kısıtladığı çalışanlar tarafından denetlenirler. Bu nedenle, otomatik kızartma makinesi, bir müşterinin iyi pişmiş, iyi kızarmış patates istemesini olanaksızlaştırır.

Rasyonelliğin İrrasyonelliği Hem çalışanlar hem de müşteriler, McDonaldlaşmaya kaçınılmaz olarak eşlik ettiği görülen rasyonelliğin irrasyonelliğinin sıkıntısını çekerler. Paradoksal olarak rasyonelliğin çoğu kez tam karşıtına —irrasyonellik— yol açtığı görülür. Örneğin, hızlı-yiyecek restoranının verimliliğinin yerine çoğu kez kasaların önünde insanların uzun kuyruğuyla veya arabaya servis penceresi önünde uzun araç kuyruğuyla bağlantılı verimsizlikler geçebilir. Birçok irrasyonellik olduğu halde nihai irrasyonellik insansızlaşmadır. Çalışanlar, insansızlaşan çalışmaya zorlanırlar ve müşteriler insansızlaşan ortamlarda ve koşullarda yemek yemeye zorlanırlar. Hızlı-yiyecek restoranı, çalışanlar ve müşteriler için benzer şekilde itibarsızlaşma kaynağıdır.

McDonaldlaşma, Yayılmacılık ve Küreselleşme

McDonald's'ın, uluslararası alanda ses getiren bir başarısı olmuştur. McDonald's restoranlarının yarıdan fazlası, Birleşik Devletler'in dışındadır (1980'lerin ortasında McDonlad's'ın sadece yüzde 25'i Birleşik Devletler'in dışındaydı). Her yıl açılan yeni restoranların büyük çoğunluğu yurt dışındadır. Mcdonald's'ın kârının yarısından daha fazlası yurt dışındaki işletmelerden gelmektedir. Son derece McDonaldlaşmış olan Starbucks, artan bir şekilde küresel bir güç haline gelmiştir ve bugün Latin Amerika, Avrupa, Orta Doğu ve Pasifik okyanusunu çevreleyen ülkelerde önemli bir varlık kazanmıştır.

Hızlı-yiyecek endüstrisinin dışında son derece McDonaldlaşmış birçok küresel başarı göstermiştir. Örneğin, Wal-Mart, ilk uluslararası mağazasını (Meksika'da) 1991'de açtı ve bugün 1,550'nin üzerinde yurt dışı mağazası çalışmaktadır (Birleşik Devletler'de ise süpermerkezler ve Sam's Club dâhil 3,500'ün üzerindedir).

Diğer ulusların, bu Amerikan kurumuna dayalı olarak kendilerine ait biçimler geliştirmiş olmaları, küreselleşmenin başka bir göstergesidir. Kanada'nın bir kahve dükkanları zinciri olan Tim Hortons'un (birkaç yıl önce Wendy's ile birleşti) 2,200 satış yeri (160'ı Birleşik Devletler'de) bulunmaktadır. Güzel mutfak sevgisinin hızlı-yiyecek tarzına bağışıklığını göstereceğini düşüneceğiniz Paris'te çok sayıda hızlı-yiyecek merkezi (crois-santeries) bulunmaktadır; değerli Fransız ekmeği de McDonaldlaştırılmıştır. Hindistan'ın, hızlı-yiyecek zinciri olan Nirula's, Hindistan'ın yerel yemeklerinin yanısıra koyun etli (Hindistan'ın yaklaşık yüzde 80'i sığır eti yemeyen Hindudur) burger satmaktadır. Mos Burger, olağan yiyeceğe ek olarak teriyaki tavuk burgerler, pirinç burgerler ve esmer pirinçli oshiruko satan 1500 restoranı olan bir Japon zinciridir. Bir Rus zinciri olan Russkoye Bistro, pirogi (etli ve sebzeli tart), blini (ince gözleme), Kazak kayısılı sütlü turta ve elbette votka gibi geleneksel Rus yiyeceği satar. Yerel bir hızlı-yiyecek restoranı için muhtemelen en alışılmadık olanı, 1984'te savaştan tahrip olmuş Beyrut'un, altın kemerler yerine gökkuşağı ve Ronald McDonald'ı temsilen Palyaço J.B. ile birlikte Juicy Burger'in açılışına tanık olmasıydı. Sahipleri, onun, Arap dünyasının McDonald's'ı olacağını ümit etti. 2003'te Irak'ın işgalinden sonra McDonald's'ın birtakım kopyaları ("Madonal", "Matbax") hızlıca açıldı.

Bugün McDonaldlaşma döngüyü tamamlamıştır. Kendi McDonaldlaşmış kurumları olan diğer ülkeler, bu kurumları Birleşik Devletler'e ihraç etmeye başlamışlardır. Ekolojik olarak duyarlı bir İngiliz kozmetik zinciri olan The Body Shop'un 2003'te 50 ülkede 1,900'den fazla mağazası vardı, bunların 300'ü Birleşik Devletler'deydi. Üstelik bugün Amerikan firmaları, İngiliz zincirinin, Bath and Body Works gibi kopyalarını açmaktadırlar. Tavuk kızartmada uzmanlaşan Guatemala zinciri olan Polio Campero, bugün altı ülkededir ve Birleşik Devletlerde hızlıca yayılmaktadır.

McDonaldlaşma sürecinin modeli olarak McDonald's, dünya genelinde merkezi bir konum işgal etmeye başlamıştır. McDonald's, Moskova'da açıldığında, Amerika'nın nihai simgesi olarak betimlendi. Pizza Hut, Moskova'da açıldığında müşteriler onu, Amerika'nın küçük bir parçası olarak gördüler. Brezilya'da hızlı-yiyecek restoranlarının artması üzerine Brezilya'nın Pizza Hut'ının bir yöneticisi, ulusunun Amerikan şeylere tutkulu olduğunu söyledi.

"Hiçin Küreselleşmesi"

Mcdonaldlaşma gibi "hiçin küreselleşmesi" de (Ritzer, 2004b) gittikçe daha fazla sayıda ulus için hiçliğin çeşitli biçimlerine sahip oldukça artan türdeşleşmeyi ifade eder. Burada küreselleşmenin hiçlik olduğu ileri *sürülmemektedir*; ancak sürecin ne kadar önemli olduğu açıktır. Buradaki görüş, küreselleşme ve hiçlik arasında bir *seçici yakınlık* (Weber'den alınan bir kavram) olduğudur: biri diğerine neden olmaz ancak birlikte değişme eğilimi gösterirler.

Küreyayılma [grobalization] (küreyerelleşmeye yakın bir kavram) fikrinin veya

uluslar, şirketler, örgütler ve benzerinin emperyalist hırslarının ve kendilerini çeşitli coğrafi alanlar üzerinde dayatma arzularının, esasında gereksinimlerinin burada merkezi bir önemi vardır. (bkz. J. M. Ryan, 2007). Onların temel ilgileri, kendi güçleri, etkileri ve bazı durumlarda kârlarının dünya genelinde yayıldığını (küreyayılma terimi buradan gelir) görmektir. Küreyayılma, çeşitli alt süreçleri içerir. Bunların üçü —kapitalizm, Amerikanlaşma ve McDonaldlaşma— küreyayılmanın merkezi itici güçleridir ve hiçbir şeyliğin dünya çapında yayılmasında büyük önemleri vardır.

Hiç ile (büyük ölçüde) boş biçimleri, özgün içerikten yoksun biçimleri kastediyorum. (Bunun tersine *birşey*, [büyük ölçüde] dolu biçimler, özgün içerik açısından zengin biçimler olarak tanımlanacaktır.) Boş biçimleri (hiç) yerküre genelinde ihraç etmek, içerikle yüklü olan biçimleri (birşey) ihraç etmekten kolaydır. Sonrakinin bazı kültürler ve toplumlar tarafından reddedilmesi daha olasıdır çünkü içerik, yerel içerikle çatışır ve onunla uyuşmazlık içinde bulunur. Bunun tersine büyük ölçüde özgün içerikten yoksun olan boş biçimlerin yerel ile çatışmaya girmesi daha az olasıdır. Buna ek olarak, küreselleşme bakış açısından boş biçimlerin, başka avantajları vardır. Örneğin, boş biçimlerin tekrar tekrar kopyasını yapmak kolaydır, çünkü oldukça minimalisttirler ve maliyet avantajları vardır, çünkü yeniden üretilmeleri görece pahalı değildir. Bu açılardan hiçin iyi bir örneği, dünya genelinde kolayca kopyalanabilen (büyük ölçüde) boş yapı olan alışveriş merkezidir (örneğin, Mills Şirketi'nin sahip olduğu alışveriş merkezlerinin herhangi biri —Potomac Mills, Sawgrass Mills ve benzeri). Bu alışveriş merkezleri, bir yöreden diğerine aşırı derecede değiş*ebilen* özel içeriğin sonsuz çeşitliliğiyle doldurulabilir (örneğin, yerli alışveriş dükkanları, yerli yiyecekler ve benzeri —hiç!). Bununla birlikte, bu alışveriş merkezleri, giderek artan bir şekilde hiçbir şeyin... çok sayıda çeşitli tipini taşıyan dükkanlar zinciri ile doldurulur! Bu durum, giderek daha fazla ülkede bu alışveriş merkezleri olduğu için, hiçbir şeyin küreyayılmasının ve artan küresel türdeşleşmenin bir örneğidir.

Hiçin dört alt tipi vardır ve bunların tümünün büyük ölçüde özgün içeriği yoktur ve küreselleşirler: (1) "hiç-yerler" veya içeriği büyük ölçüde boş olan ortamlar (örneğin, yukarıda tartışılan alışveriş merkezleri); (2) birin, diğer milyarlardan pek ayırt edilememesini ve dünyanın herhangi bir yerinde onları kullanan herkes için tam olarak aynı işi görmesini sağlayan kredi kartları gibi öğeler, "hiç-şeyler"; (3) "hiç -insanlar" veya hiç-yerlerle bağlantılı çalışanların türü, örneğin, dünyada neredeyse her yerde olabilen ve tüm müşterilerle büyük ölçüde aynı biçimde etkileşime giren, aşırı derecede komutlara bağlı olan tele pazarlamacılar; (4) "hiç-hizmetler" veya insan banka memurunun karşısında ATMlerin (sağlanan hizmetler aynıdır; müşteri, hizmetleri elde etmek için gereken tüm işi yapar) sağladığı hizmetler. Hiç-yerlerin, hiç-şeylerin, hiç-insanların ve hiç-hizmetlerin büyüyerek yaygınlaşması, artan türdeşleşmenin başka bir göstergesidir.

Kültürel Melezleşme

Üçüncü paradigma, küresel ile yerelin, yeni ile melez kültürlerin, yerel veya küresel kültüre indirgenemeyen bütünleşmesinden ortaya çıkan küreselleşmenin ve üretimin bir sonucu olarak kültürlerin karışmasını vurgular. Bu bakış açısından hiçlerin McDo-

naldlaşması ve küreyayılması meydana geliyor olabilir ancak bunlar büyük ölçüde yüzeysel değişimlerdir. Homojenleşmeyi değil de sürekli heterojenleşmeyi gösteren yeni ve özgün melez biçimleri üretecek şekilde bu ve başka küresel süreçlerin çeşitli yerel gerçekliklerle bütünleşmesi çok daha fazla önemlidir. Melezleşme, birçok farklı yerel içinde yeni kültürel gerçekliklerin ortaya çıktığı ve heterojenliği artırmasa bile devam ettiren derinlemesine yaratıcı bir süreç olarak çok pozitif hatta romantik bir küreselleşme görüşüdür.

Küreselleşmeyle ilgilenen birçok çağdaş kuramcının uluslarüstü süreçlerin doğası hakkında düşündükleri şeyin olduğu gibi kültürel melezleşmenin özüne inen kavram, küreyerelleşmedir. *Küreyerelleşme*, küresel olan ve yerel olanın farklı coğrafi alanlarda eşsiz ürünlere yol açarak iç içe geçmesi olarak tanımlanabilir. Yukarıda tartışıldığı gibi küreyayılma, hiçlerin yayılmasıyla bağlantılı olmaya eğilimliyken, küreyerelleşme daha çok birşey ile bağlantılı olmaya eğilimlidir ve bu nedenle en azından kısmen (ve yerel ile birlikte), hiçlerin yayılmasının karşısında durur. Aşağıda, Roland Robertson'ı (2001; bkz. M. Smith, 2007) izleyerek küreyerelleşmeyi vurgulayanların benimsedikleri, küreselleşmeyle ilgili bakış açılarının temel öğeleri bulunmaktadır:

1. Dünya, giderek daha çoğulcu olmaktadır. Küreyerelleşme kuramı, dünyanın bölgeleri içindeki ve arasındaki farklılıkları son derece dikkate alır.
2. Bireylerin ve grupların, küreyerelleşmiş bir dünya içinde uyum sağlamak, yenilik yapmak ve manevra yapmak için büyük güçleri vardır. Küreyerelleşme kuramı, yerel bireyleri ve grupları önemli ve yaratıcı failler olarak görür.
3. Toplumsal süreçler, ilişkiseldir ve tesadüfîdir. Küreyayılma kendisine geri bildirim yapan ve kendisini dönüştüren, küreyerelleşmeyi üreten çeşitli tepkileri —ulusalcı duyguların güç kazanmasından kozmopolit kucaklamaya kadar— kışkırtır.
4. Metaların ve medyanın, (tümüyle) zorunlu oldukları düşünülmez, bilakis dünyanın küreyerelleşmiş bölgelerinde birey ve grup yaratımında kullanılacak malzemeyi sağladıkları düşünülür.

Küreyerelleşmeyi vurgulayanlar, onu, hiç şeylerin küreyayılmasına karşı bir engel olarak görürler ve aslında onun, birşeyin yeni, çok çeşitli "küreyerel" biçimlerinin yaratılmasına yol açtığını düşünmeye eğilim gösterirler. Bunun tersine küreyayılmayı vurgulayanlar, onun dünya genelinde hiçlerin yayılmasına güçlü bir şekilde katkıda bulunduğunu düşünürler.

Bazı yakından ilişkili terimler (ve ilişkili örnekler) ile ilgili bir tartışmanın, kültürel melezleşme konusunu olduğu kadar küreyerelleşmeyi daha iyi anlamada dikkate değer bir yararı olacaktır (Canclini, 1995; Pieterse, 2004). Kuşkusuz, *melezleşmenin* kendisi, küreyayılmayla bağlantılı olan *tekbiçimliliğe* karşıt olarak küreselin ve yerelin eşsiz karışımıyla bağlantılı olan artan çeşitliliği vurgulayan türden bir terimdir. Kültürel bir melez, dünyanın farklı kültürlerinden veya bölgelerinden iki veya daha fazla öğenin birleşimini içerecektir. Thai boksu yapan iki Faslı kadını izlemek için Amsterdam'a gelen Ugandalı turistler, bir Güney Amerikalı grubun Londra'da bir Suudi Arabistanlının sahip olduğu kulüpte sergiledikleri Asya rapini seyreden Arjan-

tinliler ve İrlanda simidi, Çin takosu ve kaşarlı pizza gibi karışımlar yiyen Amerikalıların daha olağan deneyimleri, melezleşmenin (ve heterojenleşme, küreyerelleşme) örnekleridir. Açıkça, bu tür melezlerin listesi uzundur ve artan melezleşmeyle birlikte hızlıca kabarmaktadır. Bunun tersi, elbette, Birleşik Devletler'de hamburger, Fransa'da kiş, Japonya'da suşi yemek gibi tekbiçimli deneyimler olacaktır.

Yine de küreyerelleşmeyle yakından ilişkili olan başka bir kavram, *karışma*dır [*creolization*] (Hannerz, 1987). *Creole* terimi genel olarak, karışmış ırktan olan insanlara işaret eder, ancak bu terim daha önce birbirlerine anlaşılmaz gelen dillerin ve kültürlerin bir birleşimini kapsayarak, dil ve kültürün karışması fikrini içerecek şekilde genişletilmiştir.

Yukarıdakilerin tümü —küreyerelleşme, melezleşme, karışma— okura, burada "kültürel melezleşme" başlığı altında tartışılan şey hakkında yararlı bir fikir vermiş olmalıdır.

Appadurai'ın "Görünümleri"

Arjun Appadurai, *Bütünüyle Modernlik: Küreselleşmenin Kültürel Boyutları* (*Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*) (1996) adlı eserde küresel akışları ve onlar arasındaki kopuklukları vurgular. Bu akışlar ve bağlantısızlıklar, dünya genelinde eşsiz kültürel gerçeklikler üretmeye hizmet ederler; kültürel melezler üretmeye eğilim gösterirler.

Appadurai, beş küresel akışı tartışır: etno-görünümler (ethnoscapes), medya-görünümleri (mediascapes), tekno-görünümler (technoscapes), finans-görünümleri (financescapes), fikir-görünümleri (ideoscapes). Appadurai, —görünüm (—scape) son ekini kullanarak, bu süreçlerin akışkan, düzensiz ve değişiklik gösteren biçimlerinin olduğu ve bu nedenle homojenleşme değil heterojenleşme fikriyle uyumlu olduğu şeklindeki düşünceyi belirtme olanağı bulur. Birtakım görünümlerin mevcut olmaları ve bir dereceye kadar birbirinden bağımsız hareket etmeleri hatta belki de birbiriyle çatışma içinde olmaları, bu bakış açısının, kültürel çeşitliliği ve heterojenliği vurgulayan bakış açıları ile uyumlu olmasını da sağlar. Üstelik bu görünümler, bireylerden başlayarak, yüz yüze gruplar, ulusaltı gruplar, çokuluslu şirketler, hatta ulus-devletlere kadar uzanan faillerin tümünü kapsayan farklı failler tarafından farklı şekillerde yorumlanırlar. En sonunda bireyler ve gruplar, bu görünümleri, bu görünümlerle ilgili öznel yorumları temelinde seyrederler. Başka bir ifadeyle bunlar, hayal edilen dünyalardır ve hayal edenler, bu dünyaları denetleyenlerden başlayarak bu dünyalarda yaşayanlara ve içinden geçenlere kadar uzanır. İktidar, açıkça denetleyenlerde ve denetleyenlerin hayallerinde olduğu halde bu dünyalarda yaşayanlara veya içinden geçenlere, sadece tekrar tanımlama ve nihayetinde altüst etme gücü verir.

Appadurai'ın düşüncesinin merkezinde yukarıda değinilen dört görünüm vardır:

1. *Etno-görünümler*, giderek daha fazla yaşadığımız sürekli-değişen dünyada önemli bir rol oynayan hareketli grupları ve bireyleri (turistler, mülteciler, misafir işçiler) içerir. Buna, hareket etme olduğu kadar hareket etme hakkındaki fanteziler dâhildir. Sürekli değişen dünya içinde insanlar, hayal güçlerini çok uzun süre dinlendirmeye zaman ayıramazlar ve bu nedenle bu tür fantezileri canlı tutmak zorundalardır.

2. *Tekno-görünümler*, yüksek veya düşük, mekanik veya enformasyon teknolojisinin sürekli-akışkan, küresel biçimlenimleri ve bugün yerküre genelinde ve bir zamanlar bu tür hareketleri geçirmeyen (veya en azından öyle olduğu düşünülen) sınırları aşarak özgürce ve hızlıca hareket eden çok çeşitli malzemelerdir (dosyaları indirme, e-mail).
3. *Finans-görünümleri*, büyük miktarlarda paranın uluslar arasında ve dünya genelinde, meta spekülasyonları, döviz piyasaları, ulusal borsalar ve benzeri yoluyla büyük hızla hareket etmesini sağlayan süreçleri içerir.
4. *Medya-görünümleri*, hem dünya genelinde enformasyon üretme ve aktarmaya yönelik elektronik kapasiteyi hem de bu medyanın yarattığı ve yaydığı dünya imgelerini içerir. İnternette "bloglar" yazanlar, küresel film yapımcıları ve film dağıtımcıları, televizyon istasyonları (CNN ve al-Jazeera dikkate değer örneklerdir) ve gazeteler ve dergiler, bu kategoriye dahildir.
5. *Fikir-görünümleri*, birtakım imgelerdir. Bununla birlikte, bu görünümler büyük ölçüde devletler tarafından üretilen politik imgelerle sınırlandırılırlar ve devletin ideolojisiyle uyum içindelerdir, iktidarda olanların yerine geçmek veya en azından o iktidarın bir kısmını elde etmek için çaba gösteren hareketler tarafından üretilen karşıt ideolojiler ve imgelerle sınırlandırılırlar.

Appadurai'ın görünümleri hakkında üç şeyin özellikle belirtilmesi gerekir. Birincisi, bu görünümler, belirli bir ulus-devletten kısmen veya tümüyle bağımsız küresel süreçler olarak görülebilirler. İkincisi, küresel akışlar sadece görünümler aracılığıyla değil aynı zamanda artan bir şekilde görünümler arasındaki *kopukluklar* içinde ve aracılığıyla meydana gelir. Bu nedenle, bu tür kopukluğun bir örneğini vermek gerekirse, Japonlar, fikirlere açıktır (fikir-görünümleri, medya-görünümleri) ancak göç etmeye (en azından etno-görünümlerden biri) kapalı oldukları dillere düşmüştür. Daha genel olarak, bazı manzaraların serbest hareketi, başkalarının kısıtlanmalarıyla uyuşmazlık içinde olabilir. Bu alandaki araştırmaların, bu tür kopukluklara ve onların küreselleşmeye yönelik içerimlerine duyarlı olmaları gerekir. Üçüncüsü, bölgeler, beş görünüm ve onların kopukluklarından farklı şekillerde etkileneceklerdir. Bu durum, kültürler arasında önemli farklılıklara yol açacaktır. Görünümler ve görünümlerin kopuklukları üzerinde odaklanma, eşsiz doğrultularda bir dizi araştırmaya işaret eder. Bununla birlikte, görünümler üzerinde odaklanma, küreselleşmenin homojenlikten daha çok heterojenlikle bağlantılı olduğu ve küreselleşmenin küreyerelleşmeden çok daha fazla küreyayılmayla bağlantılı olduğu şeklindeki fikirle uyumludur.

Ekonomi Kuramı

Küreselleşmenin ekonomik yönleri üzerine birçok kuram vardır. En azından sosyolojide en önemli bakış açıları, Marxçı kuramla bağlantılı olanlardır; bu bakış açıları doğaları gereği yeni-Marxçıdır. Bu alt bölümde başlıca iki örnek tartışılmaktadır.

Uluslarüstü Kapitalizm

Leslie Sklair (2002), küreselleşmenin iki sistemini birbirinden ayırır. Birincisi —kapitalist küreselleşme sistemi— bugün baskın olandır. Diğeri —sosyalist sistem— henüz

mevcut değildir ancak küreselleşme-karşıtı güncel hareketler, özellikle dünya genelinde daha fazla insan haklarına yönelik hareketler bu sistemin habercisidir. Küreselleşme karşıtı hareketleri ve sosyalist bir biçimin olanağını, mevcut küreselleşme sistemi içindeki sorunlar, özellikle sınıf kutuplaşması ve kapitalist küreselleşmenin artan ekolojik sürdürülemezliği mümkün kılmıştır.

Ulus-devlet önemli olmayı sürdürdüğü halde Sklair, kapitalist küreselleşme içinde bölgesel sınırların öneminin azaldığı şeklindeki çıkarımıyla birlikte sınırları —devletlerin oluşturdukları dâhil— aşabilen uluslarüstü pratikler üzerinde odaklanır. Sklair bir Marxist olarak ekonomik uluslarüstü pratiklere öncelik verir ve bu bağlamda *uluslarüstü şirketler* —onun çözümlemesinin merkezi bir yönü— baskındır. Uluslarüstü şirketler hakkındaki bu vurgunun altında şu fikir yatar; kapitalizm, uluslararası bir sistem olmaktan uzaklaşmıştır (çünkü ulus [-devlet) eski önemini koruyamaz) ve herhangi bir spesifik coğrafi bölge veya devletten ayrılan küreselleştirici bir sistem olmaya yönelmiştir.

Büyük önemi olan ikinci uluslarüstü pratik, siyasaldır ve burada *uluslarüstü kapitalist sınıf* baskındır. Bununla birlikte, bu sınıf, terimin geleneksel Marxçı anlamında kapitalistlerden oluşmaz –yani, uluslarüstü kapitalist sınıfın, zorunlu olarak üretim araçlarına sahip olması gerekmez. Sklair, uluslarüstü kapitalist sınıfın dört "kesim"i arasında ayrım yapar: (1) *şirket kesimi*, uluslarüstü şirketlerin ve yerel ortaklarının yöneticilerinden oluşur; (2) bir *devlet kesimi*, küreselleşen devlette ve devletlerarası alanda bulunan bürokratlar ve siyasetçilerden oluşur; (3) bir *teknik kesim*, küreselleşen profesyonellerden oluşur ve (4) *tüketici kesim*, tüccarları ve medya yöneticilerini kapsar. Bu ise açıkça, Marx'ın kapitalisti kavramlaştırırken, düşündüğünden çok farklı bir gruptur.

Uluslarüstü kapitalist sınıf, terimin geleneksel anlamında kapitalist olmayabilir ancak çeşitli biçimlerde uluslarüstüdür. Birincisi, bu sınıfın "üyeleri", küresel (yerel olduğu kadar) çıkarları paylaşabilirler. İkincisi, uluslar arasında çeşitli türlerden denetimler uygulamaya çalışırlar. Yani, işyerinde ekonomik denetim, hem yerel hem de uluslararası siyaset alanında siyasal denetim ve uluslararası sınırların ötesinde gündelik yaşam alanında kültürel-ideolojik denetim uygularlar. Üçüncüsü, çok çeşitli konularda yerel bir bakış açısından çok küresel bir bakış açısı paylaşmaya eğilimlidirler. Dördüncüsü, birçok farklı ülkeden gelirler ancak, kendilerini sadece doğdukları yerin vatandaşı olarak değil giderek daha fazla dünya vatandaşı olarak görürler. Son olarak, belirli bir zamanda nerede olurlarsa olsunlar, özellikle tükettikleri mallar ve hizmetler açısından benzer yaşam tarzlarını paylaşırlar.

Üçüncü uluslarüstü pratik, kültür-ideolojidir ve Sklair burada, kapitalist küreselleşme içindeki *tüketimin kültür-ideolojisi*ne büyük önem vermektedir. Odak noktası, kültür ve ideoloji olduğu halde tüketimin vurgulanışı, genel olarak ekonomik yaklaşımlardaki özel olarak Marxçı kuramlardaki üretime (ve uluslarüstü şirketlere) yönelik geleneksel ilgiye, tüketime yönelik bir ilgiyi ekleyerek en sonunda ekonomiyi kapsar. Bu alanda, yerküre üzerinde bir uçtan diğer uca dağılmış olarak bulunan insanlar ideolojik denetim uygulama yeteneği, öncelikle reklam ve medyanın daha geniş alana erişimi ve geliştirilmesi ve reklam ve medya aracılığıyla pazarlanan tüketici mallarının şaşırtıcı düzeni yoluyla çarpıcı bir şekilde artmıştır. Sonuç olarak bun-

ların tümü, uluslarüstü şirketlerin yanısıra bu tür şirketlerin örnekleri olan ve onlardan kar elde eden reklam ve medya şirketlerine yarar sağlayan, tüketmeye yönelik küresel bir ruh hali yaratmaya hizmet eder.

Sklair, en sonunda, uluslarüstü pratikler ile bu pratikler üzerinde egemen olan kurumlar arasındaki ilişki üzerinde durur ve uluslarüstü şirketlerin, kapitalist üretim sisteminin taleplerini karşılamak için artan bir şekilde gerekli olan tüketici kültürü ve ideolojiyi geliştirmek ve güçlendirmek için uluslarüstü kapitalist sınıftan yararlandıklarını ileri sürer. Aslında, bu ilişki bugün küresel kapitalizmi tanımlayan ilişkidir ve dünyada süregiden değişimlerdeki en önemli kuvvettir.

Sklair, bir Marxist olarak, sadece kapitalist küreselleşmeyi eleştirel olarak çözümlemekle ilgilenmez, aynı zamanda bu küreselleşmeye ve istismarlarına bir alternatifi açık seçik ifade eder. Kendilerini uluslarüstü şirketlerin sömürdüğünü düşünen bazı ülkelerin korumacı politikalarında umut veren bazı işaretler görür. Daha sürdürülebilir bir çevre arayışında olan yeşil hareket ve son yıllarda türeyen çeşitli küreselleşme karşıtı gruplar gibi yeni hareketler de umut vericidir. Kapitalist küreselleşmeye alternatifin –yani, sosyalist küreselleşme– tohumlarının bulunabileceğine inandığı çeşitli insan hakları hareketlerine özel olarak ilgi duyar. Bu ve başka hareketler, uluslarüstü şirketlerin küreselleşmeyi sahiplenme biçimlerine giderek daha fazla direndikçe yirmi-birinci yüzyılda hız kazanacaklarını öngörür. Aslında Marxçı diyalektik terimlerle uyumlu bir şekilde, kapitalist küreselleşmenin başarısını, kendi büyümesinde, düşmanlarını kaynaklarla (uluslarüstü kapitalizmin ekonomik başarısından türetilen), örgütsel biçimlerle (küresel kapitalizm içinde başarılı örgütlerden kopya edilen) ve en açık biçimde amaç belirginliğiyle donatma eğilimine girdikçe kendi yıkılışının tohumlarını ekmesinde görür. Uluslarüstü şirketler daha başarılı oldukça istismarları daha açık hale gelecektir ve küresel sistem içindeki merkezi oyuncular olarak onları alt etme gerekliliği kuvvetlenecektir.

İmparatorluk

Küreselleşmeyle ilgili en önemli ve en yaygın olarak ele alınan ve tartışılan Marxçı yaklaşım, Micheel Hardt ve Antonio Negri'nin *İmparatorluk* (*Empire*) (2000) ve *Çokluk* (*Multitude*) (2004) adlı eserlerdir. Hardt ve Negri postmodern toplum kuramına yönelik çekinceleri olduğu halde küresel ekonominin postmodernleşmesini çözümlerler. Modernliği *emperyalizm* ile ilişkilendirirler, emperyalizmin tanımlayıcı niteliği, dünya genelinde birtakım alanları özellikle ekonomik olarak denetleyen ve sömüren merkezde bir veya birden çok ulusun bulunmasıdır. Hardt ve Negri, postmodern bir hamleyle bu emperyalizmi "merkezsizleştirirler", böylece, imparatorluğu, içinde bu tür egemenliğin varolduğu ancak merkezde tek bir ulusun (veya başka herhangi bir varlığın) bulunmadığı bir postmodern gerçeklik olarak tanımlarlar. Bunu başka bir biçimde ifade etmek gerekirse, *modern* hâkimiyet, bir *yere* dayandırılabilir, ancak imparatorluk olarak *postmodern* biçimiyle hâkimiyet mekânın dışında varolur. İmparatorluğun merkezi yoktur; imparatorluk yersizyurtsuzdur, imparatorluk fikirler alanında varolur (özellikle medya yoluyla). Ve sonuç olarak, imparatorluğun gösterisi her yerdedir; imparatorluk, aynı anda her yerde bulunur.

İmparatorluk yine de tümüyle varolmaz. An içinde oluşum halindedir ancak biz onun parametrelerinin bir anlamını edinebiliriz. İmparatorluk, dünyayı tek bir hükmetme mantığı ile yönetir ancak imparatorluğun merkezinde tek bir iktidar yoktur. İmparatorlukta tek bir komuta kaynağı yerine iktidar, toplum ve yerküre geneline dağılmıştır. Birleşik Devletler bile bugün dünyadaki görünen egemenliğine karşın bu açılardan bir imparatorluk değildir, Hardt ve Negri'nin imparatorluk anlayışının merkezinde de değildir. Yine de Birleşik Devletler'in hâkimiyeti, imparatorluğun önemli bir habercisidir ve Birleşik Devletler, dünyada ayrıcalıklı bir konum işgal eder. Bununla birlikte, imparatorluk onun yerini almaktadır.

İmparatorluğun, coğrafik veya bölgesel sınırları yoktur (veya olmayacaktır). Ayrıca tarihi askıya almaya ve tüm ebedilikte varolmaya çalışması (başarısız bir şekilde de olsa) anlamında zamansal sınırları da yoktur. İmparatorluk, aynı zamanda aşağılara, toplumsal dünyanın derinliklerine doğru genişlemeye çabaladığı için alt sınırdan yoksun olarak düşünülebilir. Bu durum, imparatorluğun sadece toplumsal dünyanın temellerini (düşünce, eylem, etkileşim, gruplar) denetim altında tutması değil aynı zamanda insan doğası ve nüfusu —*hem* insanların beyinlerini *hem de* onların bedenlerini— denetim altında tutmak için biyoiktidarı kullanma çabasıyla daha da ileri gitmesi demektir. Bir bakıma, imparatorluk, en temel düzeylerine kadar yaşamın tamamını denetim altında tutmaya çalıştığı için emperyalizmden daha hırslıdır.

İmparatorluğun küresel iktidarının kilit noktası, yeni bir hukuksal iktidar olması (veya olmaya çabalaması) gerçeğinde yatar. İmparatorluk, normlar, etik doğruluklar ve hakkın ne olduğuna ilişkin ortak bir kanıya dayanır. Bu hukuksal oluşum, imparatorluğun iktidarının kaynağıdır. Bu nedenle, "hak" yolunda, insani sorunlar olarak kabul ettiği şeylerle başa çıkmak, uyumu garanti altına almak, barışı istemeyebilecekler hatta imparatorluğun amacını barış olarak görmeyebilecekler üzerinde barışı dayatmak amacıyla dünyada herhangi bir yere müdahale edebilir. Daha özel olarak bu hukuksal oluşum adına "adil savaşlara" girer; bunların ilki, ikincisini meşrulaştırır. Bu tür savaşlar, bir tür kutsal girişim halini alır. Düşman, hukuksal oluşumun dünyadaki etik düzene bir tehdit olarak gördüğü herhangi biridir veya herhangi bir şeydir. Bu nedenle, adil savaşa girme hakkının sınırsız olduğu, uygarlık mekânını tümüyle kuşattığı düşünülür. Adil savaşa girme hakkının ayrıca zaman açısından sınırsız olduğu düşünülür; bu hak, kalıcı ve ebedidir. Adil bir savaş içinde ahlaki olarak temellenen askeri eylem meşrudur ve askeri eylemin amacı, arzu edilen düzeni ve barışı elde etmektir. Bu nedenle, imparatorluk doğası gereği zor kullanmaya dayanmaz, buna karşın imparatorluk, haklı olanın hizmetinde zor kullanma yeteneğini devreye sokmaya dayanır (bu düşüncenin işaretleri, Afganistan'ın istilasında olduğu kadar Irak'ın iki kez işgal edilmesinde görülebilir).

İmparatorluk, üçlü zorunluluğa dayanır. Birincisi, imparatorluk kapsayabileceklerinin tümünü kapsar. Asil ruhlu olarak görünür ve işleyişini liberal bir yüzle sürdürür. Bununla birlikte, kapsama sürecinde, içinde farklılıklar, direniş ve çatışmanın yok edildiği düz bir dünya yaratır. İkincisi, imparatorluk farklılıkları ayırt eder ve onaylar. Farklı olanlar kültürel olarak kutlanırken hukuksal olarak arka plana atılır. Üçüncüsü, farklılıklar mevcut olduğunda imparatorluk, hiyerarşikleştirmeye, hiyerarşiyi ve içinde yer alan farklılıkları yönetmeye çalışır. İmparatorluğun gerçek iktidarı, hiyerarşikleştirme ve yönetimdir.

Böylece, imparatorluk küreselleşmeyle ve tüm dünyadaki iktidarın uygulanışıyla ilgili postmodern bir Marxçı bakış açısıdır. Bununla birlikte, bu iktidarı, kapitalistler veya kapitalist uluslar değil denetim altında tutan bulanık bir imparatorluk uygular. Eğer imparatorluk içinde kapitalistler artık yoksa proletarya ne durumdadır? Hardt ve Negri'ye göre proletaryanın zamanı dolmuştur. Ancak imparatorluğa karşı çıkacak bir proletarya artık var olmayacaksa karşıtlık nereden gelecektir? Marxçı bir bakış açısından hareket eden Hardt ve Negri'nin karşıt bir güç ileri sürmesi gerekir ve onlar bu durumla ilgili olarak hayal kırıklığı yaratmazlar ve karşıt grubu "çokluk" olarak nitelendirirler. Bu ise terimlerin ilginç bir seçimidir. Bir kere, "proletarya"dan çok daha genel ve soyuttur ve bizi ekonomi üzerinde sınırlı bir odaklanmadan uzaklaştırır. İkincisi, imparatorluğun en azından bir sürü potansiyel karşıtları vardır; aslında imparatorluk içinde denetleyen konumda bulunanlar, çokluğa karşı sadece küçük bir azınlığı oluştururlar.

Hardt ve Negri'de *çokluk*, imparatorluğu çeşitli biçimlerde devam ettiren insanların dünyanın her tarafında toplanmasıdır ve bu toplanma insanların emeğini içerdiği halde emekle, emeğini içerdiği halde emekle sınırlı *değildir* (emek, imparatorluk içinde gerçek üretici güçtür). Başka biçimlere ek olarak emek ayrıca, tüketimin kültür-ideolojisini benimseyerek ve daha da önemlisi onun çeşitli olanaklarından yararlanarak imparatorluğu sürdürür. Kapitalizm ve kapitalizmin proletaryayla ilişkisine benzer şekilde imparatorluk, çokluk ve çokluğun yaratıcılığı ve üretkenliği üzerinde bir parazittir. Marx'ın proletaryası (bu kuram içinde neredeyse kaybolur) gibi çokluk, yaratıcı imparatorluk için bir güçtür. Ayrıca, proletarya gibi çokluğun da bir karşı-imparatorluğun özerk bir şekilde yaratılması yoluyla imparatorluğu devirebilme yetenekleri vardır. İmparatorluk gibi karşı-imparatorluk, küresel akışlar ve alışverişler haline gelen ve bunlar üzerinden yaratılan küresel bir fenomendir veya olacaktır. Küreselleşme, yersizyurtsuzlaşmaya yol açar (çokluğun kendisi, yersizyurtsuzlaşma içinde bir güçtür ve yersizyurtsuzlaşır) ve yersizyurtsuzlaşma, çokluğun küresel özgürleşimi için önkoşuldur. Marx'ın öngördüğü gibi, yersizyurtsuzlaşmayla birlikte toplumsal devrim belki de ilk defa küresel düzeyde meydana gelebilir.

Hardt ve Negri, ister modern kapitalist emperyalizm, ister postmodern imparatorluk olsun küreselleşmeye kesinlikle eleştirel yaklaşırlar ancak küreselleşme içinde ütopik bir potansiyel de görürler. Bu nedenle, küreselleşme kendi başına sorun değildir; aslında sorun, emperyalizm ve imparatorluk içinde emperyalizmin almış olduğu veya almakta olduğu biçimdir. Bu ütopik potansiyel her zaman var olmuştur ancak geçmişte modern hâkim güçler tarafından ideolojik denetim veya askeri güç yoluyla boğulmuştur. Bugün bu denetleme konumunda imparatorluk bulunmaktadır ve yakın gelecekte de bulunacaktır ancak, imparatorluğun, bu ütopik potansiyeli bastırma gereksinimi, çokluğun, bu potansiyeli ortaya koyma ve ifade etme gereksinimiyle dengelenir. Sonuçta küreselleşme içinde evrensel özgürlük ve eşitlik potansiyeli var olur. Dahası, küreselleşme, insanlık tarihinin çoğunun özelliği olan tikelcilik ve tecritçilik içine düşmemizi engeller. Bu süreçler elbette, çokluğun amaçladığı küresel değişimi engellemeye hizmet edecektir. Daha pozitif olarak, küreselleşmenin ilerlemesi bizi giderek daha fazla karşı-imparatorluğun yaratılması doğrultusunda itmeye hizmet eder. Hardt ve Negri'nin küresel olana odaklanmaları, yerel olan ve orada

varolan sorunlar ve potansiyel üzerinde odaklanan öteki postmodernistlerden ve post-Marxistlerden ayrılmalarını sağlar. Tersine, onlara göre yerel olan üzerinde odaklanma, temel sorunlarımızın ve özgürleşmemizin kaynağının küresel düzeyde, imparatorlukta var olduğu gerçeğini belirsizleştirmeye hizmet eder.

Hardt ve Negri, karşı-imparatorluğu öngördükleri halde Marx'ın komünizm konusunda yaptığı gibi, karşı-imparatorluğa nasıl ulaşılacağı veya karşı-imparatorluğun nasıl bir şey olabileceği hakkında ayrıntılı bir tasarım sunmazlar. Marx'ın görüşündeki komünizme benzer bir şekilde karşı-imparatorluk, gerçek pratik (*praxis*) özellikle çokluk üzerinden ortaya çıkacaktır. Karşı-imparatorluğun küresel olması gerekir, her yerde olması gerekir ve imparatorluğa karşı olması gerekir. Karşı-imparatorluk, giderek artan bir şekilde olasılaşır çünkü imparatorluk, çokluk üzerinde denetim kurma yeteneğini kaybetmektedir. Bu nedenle, imparatorluk, çabaları ikiye katlamak zorundadır (örneğin, polis gücü yoluyla) ve bu durum, coşkulu harekete geçirmeye ve karşı-imparatorluğu daha olası yapmaya hizmet eder. Postmodernistler olarak Hardt ve Negri, Marxçı kuram içinde bulunan türden fail üzerinde odaklanmayı, daha özel olarak kapitalizm tarafından sömürülmenin giderek daha fazla bilincinde olan proleter devrimci failin merkeziliğini reddederler. Bunun yerine, terk etme, göç ve göçebelik gibi çokluğun failsiz, kolektif eylemleri üzerinde odaklanırlar. Hardt ve Negri, postmodern yönelimle ve bu yönelimin beden üzerinde odaklanmasıyla uyumlu olarak toplumsal cinsiyet, cinsiyet ve estetik mutasyonların (dövme yaptırma ve bedene pirsing takma) alanında görünen türden yeni bedensel biçimleri kapsayan "barbarlık"ın yeni bir biçimini ileri sürerler. Bu tür bedenlerin dış denetime boyun eğmeleri daha az olasıdır ve yaşamı baştan yaratmaları —karşı-imparatorluğun temeli— daha fazla olasıdır. Bu nedenle devrimci güç, bilinçli bir fail değil yeni bedensel, fiziksel biçimlerdir.

Hardt ve Negri, üretime Marxçı bir ilgiyi sürdürdükleri halde emeğin maddi olmayan, entelektüel ve iletişimsel türlerinin giderek daha fazla merkezi olduğu üretimin ve çalışmanın yeni bir dünyasını kabul ederler. Bu nedenle, bu tür çalışmalara girişen bireyler üzerindeki denetimin —çokluğun kilit bir öğesi ve giderek artan bir oranı— önemi giderek artmaktadır. Bununla birlikte, bu bireyler, küresel iletişim ve ideoloji tarafından denetim altında tutuldukları halde (özellikle medya aracılığıyla) çokluğun devrimci potansiyeli, iletişim ve ideoloji yoluyla ifade edilecektir. İletişimin önemi, yerkürenin bir yanından öteki yanına kolayca ve etkili bir şekilde akışında yatar. Bu da imparatorluğun denetim uygulamasını, üretimi küresel olarak örgütlemesini, bu iletişimin her tarafında bulunan kendi eylemlerini ve kendisini haklılaştırmasını kolaylaştırır. Tersine, kuşkusuz bu, çokluğun en sonunda karşı-imparatorluğu yaratabilmesinin aracı olan mekanizmadır.

Siyasal Kuram

Sosyolojide bulunandan daha derin kökleri siyaset biliminde bulunan birkaç kuram, küreselleşmeyi ele alır. *Uluslararası İlişkiler* (Uİ), dünyada ayrı eyleyenler olarak görülen, sınırları belli bir toprak parçası üzerinde bulunan ve kendi sınırları içinde hükümran olan ulus-devletler arasındaki ilişkiler (Clark, 2007) üzerinde odaklanır.

Ayrıca bağımsız ve sınırları belli bir devletlerarası sistem üzerinde bir vurgu bulunmaktadır.

Uİ içindeki *siyasal gerçekçilik*, uluslararası siyasetin, iktidar, örgütlü şiddet ve en sonunda savaşa dayandığı öncülüyle başlar (Keohane ve Nyes, 2000). Siyasal gerçekçilik, ulus-devletlerin, küresel sahnede hâkim eyleyenler olduklarını; küresel arenada uyumlu eyleyenler olarak hareket ettiklerini; zor kullanmanın, ulus-devletlerin küresel sahnede güç kazanmalarının sadece yararlı değil aynı zamanda etkili bir yöntemi olduğunu; dünya siyasetinde en çok askeri konuların önemi olduğunu varsayar.

Karmaşık karşılıklı bağımlılık, ulus-devletleri, hem resmi hem de resmi olmayan bir şekilde çok sayıda kanal aracılığıyla ve normal kanallar ve arka kanallar olarak adlandırılanlar aracılığıyla birbiriyle ilişkili olarak görür. Karmaşık karşılıklı bağımlılık, çokuluslu şirketler (ÇUŞlar) gibi devlet dışındaki oluşumların, toplumların birbiriyle bağlantısını kurdukları alan olan bu resmi olmayan kanallara verdiği önem açısından gerçekçilikten farklıdır. Devletlerarası ilişkilerin açık bir hiyerarşisi yoktur ve her zaman hatta çoğu zaman askeri konular ağır basmaz. Bu konularda ulus-devletler içinde ve arasında koalisyonlar ortaya çıkar. Çatışma ortaya çıkabilir veya çıkmayabilir ve eğer çatışma ortaya çıkarsa bu çatışmanın yoğunluk derecesi büyük ölçüde çeşitlilik gösterir. Karmaşık karşılıklı bağımlılık, belirli bir bölgede veya ittifak içinde bir ulus-devletin diğer(ler)ine karşı askeri kuvvet kullanmasının azalmasına hatta ortadan kalkmasına yol açma eğilimi gösterdiği halde o bölge veya bloğun dışında askeri harekât devam edebilir. Dünyaya gerçekçi bakış açısından uluslararası örgütler yalnızca küçük bir rol oynarlar ancak karmaşık karşılıklı bağımlılık bakış açısından bu örgütler, daha geniş bir rol oynarlar. Bu tür örgütler çeşitli ülkelerden temsilcileri bir araya getirirler, gündemi belirlerler, siyasal girişimlerin ortaya çıktığı arenalar olarak görev yaparlar ve zayıf devletlerin uluslararası arenada daha büyük bir rol oynamalarında yardımcı olurlar. Bu nedenle karmaşık karşılıklı bağımlılık bakış açısı, ulus-devletler arasındaki ilişkiler üzerinde odaklanmayı sürdürür ancak bu ilişkilerin doğası hakkında daha geniş ve daha genel bir görüş benimser.

Uİ ile ve onun türevleri ile çelişen çeşitli görüşler, ona karşı köklü bir sorgulama yöneltirler. UPE (uluslararası politik ekonomi) ile bağlantılı çok çeşitli başka araştırmacılar (örneğin Cerny, 1995, 2003) bunlar arsındadır. Bu araştırmacılar, diğer şeyler arasında, iktidar üzerinde daha fazla odaklanırlar ve siyasal ve ekonomik iktidarı olan diğer oluşumları özellikle şirketi göz ardı eden Uİ'nin devlet-merkezliliğini eleştirirler.

Küreselleşme ve siyaset hakkındaki yazında ağır basan bir ilgi, küreselleşme çağında ulus-devletin yazgısıdır. Birçokları, çeşitli küresel süreçlerin özellikle küresel ekonomik akışların, ulus-devleti tehdit ettiğini düşünür (Ohmae, 1996; Strange, 1996). Bazıları, ulus-devletlerin denetleyemedikleri devasa ve sınırsız büyüyen küresel bir ekonomiyle karşılaştırıldığında devletin artık küresel olarak küçük bir oyuncu olduğunu ileri sürer. Ulus-devletler, bir zamanlar piyasaları denetledikleri halde şimdi piyasalar sık sık ulus-devletleri denetler.

Enformasyon akışları, yasadışı göçmenler, yeni toplumsal hareketler, teröristler, suçlular, uyuşturucular, para (aklanan para ve diğer mali araçlar dâhil), seks-ticareti ve çok daha fazlasını kapsayan çeşitli başka etmenler, ulus-devletin özerkliğini tehdit eder. Her çeşit teknolojinin gelişimi ve ilerlemesi, bu akışların birçoğunu mümkün kılmıştır. Ayrıca, ulus-devletin denetiminden büyük ölçüde bağımsız işleyen küresel

ve uluslarüstü örgütlerin (örneğin AB) giderek artan gücü, ulus-devleti zayıflatmıştır. Diğer bir etmen, kendi başına işleyen bir ulus-devletin başa çıkamadığı veya başarılı bir şekilde başa çıkamadığı küresel sorunların (AİDS) artmasıdır. Daha spesifik bir etmen, bazı ulus-devletleri birleştirmede veya en azından bir arada tutmada etkili bir kuvvet olan Soğuk Savaşın sona ermesidir. Bir örnek, Yugoslavya ve onun Soğuk Savaşın sona ermesiyle dağılmasıdır ancak en önemlisi kuşkusuz Sovyetler Birliği'nin dağılarak birtakım bağımsız ulus-devletlere (Rusya, Ukrayna, Gürcistan vs.) ayrılmasıdır. Bunun yanında, yıkılma sürecindeki devletlerin olduğu kadar gerçekte işleyen ulus devletlerin dışında kalan "başarısız devletler" (örneğin Somali) bulunmaktadır (Boas ve Jennings, 2007). Açıkça, başarısız devletler ve dağılan devletler, kendi sınırlarını yeterince sürdürecek konumda değillerdir.

Bu durumun çoğunu özetlemenin bir biçimi, ulus-devletin giderek daha fazla *geçirgen* hale geldiğini söylemektir. Görünürde bu geçirgenliği birçok kanıtın desteklediği halde gerçek durum, herhangi bir ulus-devletin kendi sınırlarını *şimdiye kadar* tamamen denetleyememiş olmasıdır (Bauman, 1992). Bu nedenle yeni olan, ulus-devletin geçirgenliğinden çok geçirgenlikteki çarpıcı *artış* ve ulusal sınırların arasından geçebilen akış türleridir.

Bazı eleştirmenler, ulus-devletin öldüğü söylentisinin büyük ölçüde abartıldığını (Wolf, 2005), ulus devletin, küresel sahnede başlıca oyuncu olmayı sürdürdüğünü (Gilpin, 2001), küreselleşme karşısında en azından bazı güçlerini koruduğunu (Conley ve Weiner, 2002) ve ulus-devletlerin, etkinlikleri açısından küreselleşme karşısında büyük ölçüde çeşitlilik gösterdiklerini (Mann, 2007) belirterek bu sonuçlara karşı çıkarlar.

Bazı araştırmacılar, bugünkü dünyada devletin rolünün sadece kalıcı olduğunu değil aynı zamanda arttığını düşünürler (Beland, 2008), bu düşüncelerinin nedeni, kolektif güvensizliğin dört önemli kaynağıdır: terörizm, boyut küçültmeye yönelik baskılar ve dış kaynak kullanımı gibi sorunlara yol açan ekonomik küreselleşme, göç nedeniyle ulusal kimliğe yönelik tehditler ve AİDS gibi küresel hastalıkların yayılması. Dahası, gerçekte devlet, tehlikeleri abartmanın hatta yaratmanın böylece kendi vatandaşlarını daha güvensiz hale getirmenin kendisi için yararlı olduğunu düşünebilir.

2003'teki Irak savaşından önce A.B.D. ve İngiliz hükümetlerinin her ikisi de Saddam Hüseyin'in, kendileri için doğrudan tehdit oluşturan kitle imha silahlarına (KİS) sahip olduğunu ileri sürdüler. Birleşik Devletler, Irak'ın, Amerikan kentleri içine öldürücü kimyasal veya biyolojik madde içeren kutuları atan açık deniz gemilerini kullanarak milyonları öldürebileceğini bile iddia etti. Bu tür korkunç iddiaların yarattığı kolektif güvensizlik, kamuoyunu, Irak'ı işgal etme ve Saddam Hüseyin'i devirme lehinde yönlendirmeye yardım etti.

Ulus-devleti destekleyen bu argümanın öteki tarafı, çeşitli türlerden küresel süreçlerin, birçoklarının inandığı kadar güçlü olmadığı şeklindedir. Örneğin, küresel iş faaliyetleri, Birleşik Devletler dâhil birçok ülke *içindeki* iş faaliyetleriyle karşılaştırıldığında sönükleşmektedir. Ayrıca, bazıları, örneğin, Birleşik Devletler'e ve öteki ülkelere göçün, ondokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın başında zirveye ulaştıktan sonra ciddi anlamda *azaldığına* dikkat çekerek ulus devletin geçirgenliğini sorgulamaktadır (Gilpin, 2001).

İlişkili bir nokta, küreselleşmeyi basitçe ulus-devlete bir tehdit veya onu kısıtlayan bir şey olarak görmenin bir hata olacağıdır; küreselleşme, ulus-devlet için bir *fırsat* da olabilir (Conley ve Weiner, 2002). Örneğin, Avustralya toplumunda, küreselleşmenin talepleri, devlet girişimlerini özel girişimlere dönüştürmek için ve toplumsal refahı modernize etmek için bu toplumun özellikle korumacılıktan uzaklaşmasına ve (neo-)liberalleşme doğrultusuna girmesine olanak sağlama yoluyla gerek duyulan değişimleri (en azından neoliberal bir görüş açısından) yapmanın bir zemini olarak kullanıldı. Küreselleşme retoriği, özellikle küreselleşmenin ve etkilerinin abartılması, bu tür değişimleri arzu eden siyasetçiler için yararlıydı. Başka bir ifadeyle Avustralyalı siyasetçiler, Avustralya toplumunda yenilik yapmak için küreselleşmeyi bir ideoloji olarak kullandılar.

Neoliberalizm

Neoliberalizm, büyük ölçüde ekonomiye (özellikle piyasaya ve ticarete) ve siyasete (özellikle hükümetin piyasa ve ticarete katılmasını ve onlar üzerinde denetim kurmasını sınırlandırmak için duyulan gereksinim) uygulanabilen bir kuramdır. Neoliberalizm, kendi içinde önemli bir kuramdır ancak hem ekonomi ve hem de siyasetle ilgili başka düşünce ve kuramlaştırmaları da güçlü bir şekilde etkilemiştir. Bu durum, özellikle, neoliberalizme son derece eleştirel yaklaşan çeşitli yeni-Marxçı ekonomik kuramlar (daha önce ele alındı) için geçerlidir.

Çok bilinen birtakım araştırmacıların özellikle ekonomistlerin (örneğin Milton Friedman) neoliberalizmle bağlantıları vardır. Bu görüşle ilgili bir fikir edinmek için onu destekleyenlerden biri olan neoliberal ekonomist William Easterly'nin (2006a, 2006b) bazı fikirlerini kısaca inceleyelim.

Easterly, gerek Sovyetler Birliği'nde gerekse bugün BM, başka ekonomistler ve benzeri tarafından benimsenen ve uygulanan tarzda herhangi bir kolektivizm ve devlet planlama biçimine karşıdır. Kolektivizm, Sovyetler Birliği'nde başarısız oldu ve Easterly'ye göre günümüzde başarısız olacaktır. Kolektivizm, başarısız olacaktır çünkü özgürlüğü yıkmasa bile ona engel olmaktadır ve özgürlük, özellikle ekonomik özgürlük, ekonomik başarıyla son derece ilişkilidir. Böyle olmasının nedeni, ekonomik özgürlüğün, merkezilikten uzaklaşan başarı arayışlarına olanak vermesidir; bu tür arayışlar, serbest bir piyasa fikrinin merkezinde yer alır. Ekonomik özgürlük ve serbest piyasa, neoliberal ekonomilerin büyük favorileridir.

Easterly, ekonomik başarıyı cesaretlendiren ekonomik özgürlüğün sağladığı birkaç avantajı gösterir. Birincisi, hangi ekonomik eylemlerin başarılı olacağını hangilerinin başarısız olacağını önceden bilmek son derece zordur. Ekonomik özgürlük, birçok eyleme olanak verir ve başarısız olanlar ayıklanır. Zaman içinde kendilerini sürdürenler çoğunlukla başarılı eylemlerdir ve daha yüksek bir yaşam standardını kolaylaştırmaya hizmet ederler. Merkezi planlamacıların, kendilerinin ve ötekilerin hatalarından yola çıkarak başarıyı ve öğrenmeyi amaçlayan sayısız birey kadar bilgileri hiçbir zaman olamaz. İkincisi, piyasalar, hangi eylemlerin başarılı ve başarısız oldukları hakkında sürekli geri bildirim sağlar; merkezi planlamacılar, bu tür geri bildirimden yoksundur. Üçüncüsü, ekonomik özgürlük, kaynakların insafsız bir şekilde

başarılı olan eylemlere yeniden tahsis edilmesine yol açar; merkezi planlamacıların çoğu kez, bu tür bir yeniden tahsis etmeyi engelleyecek şekilde yerleşik çıkarları vardır. Dördüncüsü, ekonomik özgürlük, mali piyasalar ve şirket örgütlerinin boyutlarında büyük ve hızlı artışlara olanak verir; merkezi planlamacılar, bu tür büyük-ölçekli değişimlere hız kazandıran esneklikten yoksundur. Son olarak, sözleşmeye dayalı gelişmiş korumalar nedeniyle bireyler ve şirketler, büyük riskler almak isterler; merkezi planlamacılar, işler ters gittiğinde ortaya çıkacak kişisel kırılganlıkları nedeniyle riskten kaçınırlar.

John Locke (1632–1704), Adam Smith (1723–1790)ve diğerlerinin oluşturdukları klasik *liberal kuram*, 1930'lardaki gelişmelerin bir sonucu olarak en azından bazıları tarafından neoliberalizm olarak adlandırılmaya başladı (Fourcade-Gourinchas ve Babb, 2002). *Neoliberalizm* terimi, kendisini serbest piyasaya adayan ve piyasaya yönelik devletin müdahalesine karşı çıkan *neo*klasik ekonomi ile birey özgürlüğüne siyasal bağlılığın birleştirilmesini kapsar (Harvey, 2005). Girişimciler serbest bırakılmalıdır, devlet bunu desteklemelidir ve müdahaleleri minimumda tutmalıdır ve güçlü mülkiyet hakları olmalıdır.

Neoliberalizm, en azından kısmen Keynesçi ekonomiye ve onun daha büyük toplumdaki etkisine bir tepki olarak Bunalım döneminde ortaya çıktı. John Maynard Keynes'in (1883–1946) sonradan-etkili olan kuramlarının ilham verdiği piyasa, girişimciler ve şirketler, birtakım kısıtlamalarla (toplumsal ve siyasal) ve güçlü bir düzenleyici çevreyle sınırlandırılmış hale geldi. Liberal fikirlerin canlandırılması talebini aynı zamanda yirminci yüzyılın başında çoğu düşünceyi ve birçok siyasal sistemi egemenliği altına alan kolektivizme (Marxçı kurama) karşı çıkma gereksinimi teşvik etti.

Bu yeniden canlanışın entelektüel öncüleri, Friedrich van Hayek (1899–1992) ve Ludwig von Mises'in (1881–1973) de aralarında bulundukları ekonomistler özellikle Avusturya okulunun üyeleriydi. 1947'de liberal fikirlere odaklanan bir örgüt — Mont Pelerin Topluluğu (MPT)-- kuruldu. Kolektivist sosyalizmin (özellikle Sovyetler Birliği'nde ve onun desteklediği) yayılması ve liberal hükümetlerin piyasaya saldırgan müdahalesi (örneğin Franklin Roosevelt'in"Yeni Görüş"ü), bu topluluğun üyelerini telaşlandırdı. MPT ile bağlantısı olanlar, özellikle ünlü ve son derece etkili Chicago ekonomisti Milton Friedman (1912–2006), geleneksel liberal fikirleri koruma, neoliberal kuramı geliştirme ve dünya genelinde ülkelerin bunları kullanmalarını destekleme çabalarında kilit bir rol oynadı.

Neoliberalizm, çeşitli biçimler alır ancak bunların hepsi, aşağıdaki fikirlerden bazıları veya tümü tarafından desteklenir (Antonio, 2007a; neoliberalizm hakkındaki aşağıdaki genelleme türlerinin bir eleştirisi için bkz. Collier, 2011):

- *Serbest piyasaya* ve serbest piyasanın rasyonelliğine büyük bir inanç duyulur. Piyasanın, herhangi bir engel olmadan özellikle ulus-devlet ve başka siyasal oluşumların dayattıkları engeller olmadan işleyişine olanak tanınması gerekir. Piyasanın serbest işleyişi, "uzun dönem"de hemen herkese yarar sağlar ve hem iyileştirilmiş ekonomik refaha hem de bireyin daha fazla özgürlüğüne (ve demokratik bir siyasal sisteme) yol açar. Bu amaca ulaşmak için, piyasayı ve piyasanın serbestliğini destekleyen çok çeşitli teknolojik, yasal ve kurumsal

düzenlemeleri savunmak, desteklemek ve genişletmek önemlidir. Serbest piyasa o kadar önemlidir ki neoliberaller onu kapitalizmle eşit tutarlar. Dahası, serbest piyasanın ilkeleri, ekonomiyle (ve siyasayla) sınırlı değildir; yaşamın her alanındaki (aile, eğitim, kültür) işlemler de özgür *olmalıdır*.

- Piyasada tek olmasa bile kilit eyleyen *birey*dir; neoliberalizm, radikal bir şekilde bireycidir.
- Serbest ticarete inanç, serbest piyasaya inançla koşutluk gösterir.
- Serbest piyasa ve serbest ticaret üzerinde kısıtlamaların olduğu yerlerde *düzenlemelerin azaltılması*, bu tür kısıtlamaları sınırlandırmayı veya ortadan kaldırmayı amaçlamalıdır. Serbest piyasaların ve serbest ticaretin, *demokratik siyasal sistem* ile bağlantısı vardır. Bu nedenle, siyasal sistemin, özellikle demokrasi özgürlüğünün, ekonomik refahla ve bireylerin büyük bireysel refaha ulaşma özgürlüğüyle ilişkisi vardır.
- *Düşük vergiler*e ve *vergi kesintiler*ine (özellikle vergilerinin çok yüksek ve çok ağır olduğu düşünülen zenginler için) bağlılık vardır. Düşük vergilerin ve vergi kesintilerinin, insanların daha fazla kazanmalarını ve en sonunda daha fazla yatırımda bulunmalarını ve harcamalarını cesaretlendirmesi yoluyla ekonomiyi kamçıladığına inanılır.
- *Ticaretten ve endüstriden vergi kesintileri*, bu alandakilerin, vergi tasarruflarını, işletmelerine ve altyapılarına daha fazla yatırım yapmak için kullandıkları böylece daha fazla iş, gelir ve kâr yarattıkları şeklindeki fikirle cesaretlendirilir. Bu durum, yalnızca ticaret ve endüstri için değil aynı zamanda bütün olarak toplum için yararlı görülür. Daha yüksek kar, "damla damla akar" ve toplumdaki çoğu insana yararı olur.
- *Yoksullara* yardım harcamaları, *minimize edilmelidir* ve fakirler için *güvenlik ağı*, *büyük ölçüde küçültülmelidir* çünkü bu politikalar, ekonomik büyümeyi zedeler hatta fakirlere zarar verir. Yoksullara yardımdaki kesintiler, hükümet harcamalarını düşürmek ve hükümetin vergilerde kesinti yapmasına veya daha "üretken" projelere yatırım yapmasına olanak vermek için tasarlanır. Güvenlik ağı olmadan daha fazla fakir insan, çoğu kez minimum maaşla veya düşük ücretle iş bulmaya zorlanacaktır, bu da şirketlerin üretkenliğine ve karı artırmalarına olanak verecektir. Güvenlik ağının küçültülmesi, ekonominin iyi olduğu dönemlerde iş dünyasının kendi işgücünü büyütmek için kullanabileceği daha büyük bir "yedek ordu" yaratır.
- *Sınırlı yönetim*in olması gerektiğine güçlü ve genel bir inanç vardır çünkü hiçbir yönetim veya yönetim organı, işleri piyasa kadar iyi yapamaz (Sovyetler Birliği bunun bir kanıtı olarak görülür). Sınırlı yönetim, diğer şeyler arasında, yönetimin en azından kuramsal olarak piyasaya daha az müdahale edebilecek veya müdahale edemeyecek bir durumda olmasını sağlar. Sınırlı yönetim, muhtemelen, daha az vergi toplama gereksinimi olan daha az pahalı bir yönetim demektir. Bu durum sonucunda ise halkın özellikle son yıllarda vergi kesintilerinden en çok yarar sağlayan toplumun daha zengin üyelerinin cebine daha fazla para girer. Devletin sınırlandırılması gerekir ve devletin işi, açık küresel piyasalarla işbirliği yapmaktır.
- *Küresel kapitalist sistemin büyümeye devam etmesi* gerektiğine büyük bir inanç

vardır. Bu tür büyümenin artan zenginliği (ancak toplumun hangi üyeleri için?) ve azalan yoksulluğu beraberinde getirdiği varsayılır.

Bu fikirlerin çoğu, neoliberal ekonomi üzerinde odaklanır ancak az sayıda fikir, yakından bağlantılı olan neoliberal devleti ilgilendirir (Harvey, 2006). Daha somut olarak neoliberal devlet:

- Ticareti ve onun sermaye biriktirmesini destekleyen bir iklim sağlamalıdır. Belirli eylemler (örneğin, Merkez Bankası'nın faiz oranlarını yükseltmesi) daha büyük nüfus için daha yüksek düzeyde işsizliğe yol açsa bile yapılmalıdır.
- Ticaretin çıkarlarını (gerektiği durumlarda) daha ileri götürme, kolaylaştırma ve teşvik etme üzerinde odaklanmalıdır. Bu, ticaret başarısının herkese yararlı olacağı inancıyla yapılır ancak birçokları, neoliberalizmin, dünyadaki görece az sayıda insana ve bölgeye yararlı olduğuna inanır.
- Daha önce devletin yürüttüğü sektörleri (örneğin eğitim, teleiletişim, ulaşım), bu alanların ticarete ve kar-etmeye açılması için özelleştirmeli ve özelleştirilemeyen sektörlerin "uygun maliyetli" ve "hesaplanabilir" olduklarından emin olmalıdır.
- Sermayenin ekonomik sektörler ve coğrafik bölgeler içinde ve arasında serbest hareketine olanak tanımaya çalışmalıdır.
- Devletin gerçekte piyasaların ticari çıkarları tarafından tekelleştirilmesini desteklemek için çalıştığına yaygın olarak inanıldığı halde rekabetin erdemlerini övmelidir.
- Ticaret çıkarlarını ve sermaye biriktirme çabalarını kısıtlamak için faaliyet gösteren grupların (örneğin, sendikalar, toplumsal hareketler) karşısında durmalıdır.
- Ulusal sınırlardan sermayenin serbest girişinin ve yeni piyasaların yaratılmasının önündeki engelleri azaltmalıdır.
- Mali kuruluşlar çökme tehlikesindeyken destek vererek onları kurtarmalıdır (örneğin 2008-2009'da Bear Stearns, AIG, Citibank ve diğerleri için yapıldığı gibi).

Genel olarak eleştirmenler, neoliberal devletin, seçkinleri desteklediğini ancak demokratik görünme yoluyla bu gerçeği gizlediğini ileri sürerler; aslında, çoklarının gözünde neoliberal devlet, son derece antidemokratiktir çünkü özgürlük ve serbestlik üzerindeki vurgu büyük ölçüde piyasayla sınırlıdır.

Yerleşik görüşün tersine neoliberalizm, devleti ilgisiz hale getirmemiştir. Aksine devletin kurumları ve pratikleri, neoliberal piyasanın ve ekonominin çıkarlarına daha iyi uyum sağlamaları için dönüştürülmüştür.

Bununla birlikte, neoliberal devlet, iç çelişkilerle delik deşik olmaktadır. Bir kere, neoliberal devletin yetkeciliği, bireysel özgürlük ve demokrasiye duyduğu varsayılan ilgisi ile rahatsız edici bir şekilde bir arada varolur. Yine, istikrara kendini adamış olduğu halde onun özellikle mali (ve başka) spekülasyonu destekleyen faaliyetleri, artan istikrarsızlığa yol açar. Açıkça kendisini rekabete adadığı halde tekelleşme lehinde faaliyet gösterir. Çok genel olarak şu çelişki vardır; neoliberal devletin, herkesin refahına yönelik kamusal desteği, ekonomik seçkinleri destekleyen eylemleriyle yalanlanır.

Neoliberalizmi Eleştirmek

Karl Polanyi'nin Erken Düşüncesi

Neoliberalizme yönelik çağdaş eleştirinin çoğu, özellikle ekonomiyle ilişkili olanı, Karl Polanyi'nin (1886–1964) eserlerine özellikle onun 1944'teki kitabı, *Büyük Dönüşüm: Zamanımızın Siyasal ve Ekonomik Kökleri*'ne (*The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*) kadar gider. Polanyi, herşeyi kişisel çıkara dayandırmanın yanısıra ekonomi üzerinde sınırlı bir odaklanmanın, özellikle ekonomik liberalizmin kendi kendini düzenleyen veya düzenlenmemiş piyasa üzerinde odaklanmasının büyük bir eleştiricisidir. Polanyi'ye göre, bunlar evrensel ilkeler olmaktan çok kapitalizmin gelişiyle bağlantılı olan daha önce görülmemiş gelişmelerdir. Polanyi (1944), laissez-faire [bırakınız yapsınlar] sisteminin, devletin yardımıyla varolduğunu ve devlet eylemlerinin bir sonucu olarak işlemeye devam edebileceğini gösterir. Üstelik eğer laissez-faire sistemi kendi kendine bırakılsaydı toplumu yıkmakla tehdit ederdi. Doğrusu gerçek tehlikelerin yanısıra bu tür tehditler, toplum ve devletin kendilerini serbest bir piyasanın sorunlarından korumaya özellikle bu piyasanın ürünlerinin ve içinde çalışanların korunmasına yönelik karşı tepkilerine (örneğin, sosyalizm, komünizm, Yeni Görüş [New Deal]) yol açtı (Munck, 2002). Laissez-faire piyasasının büyümesi ve ona karşı devlet ve toplumun kendilerini korumacı tepkilerine *çifte hareket* adı verilmiştir (D. Hall, 2007). Ekonomik liberalizm, bu tür karşıt tepkileri (herhangi bir korumacılık biçimini kapsayan), piyasaların işleyişini kesintiye uğratan "yanlışlar" olarak gördü ancak Polanyi, bu tepkileri, serbest piyasanın kötülüklerine karşı gerekli ve arzu edilir tepkiler olarak gördü. Polanyi, kendi kendini düzenleyen piyasanın anlamsız bir fikir olduğuna inandı. Sosyalistlerin, komünistlerin, Yeni Görüşçülerin ve benzerinin, liberalizme ve serbest piyasaya karşı bir komplo içinde oldukları fikrini gülünç buldu. Meydana gelen, bir komplo olmaktan çok toplumun ve serbest piyasa tarafından tehdit edilen çeşitli öğelerinin doğal, "kendiliğinden", kolektif bir tepkisiydi. Polanyi kendi döneminde ekonomik sistemin toplumu egemenliği altına alma eğiliminin tersine çevrilişini gördü. Bu durum, serbest piyasa sisteminin egemenliğinin ürettiği kötülüklerin sona ermesi ve daha az değil *daha fazla* özgürlüğün ortaya çıkması için umut vericiydi. Yani Polanyi, kolektif planlamanın ve denetimin, herkes için, liberal ekonomik sistemde bulunandan daha fazla özgürlük getireceğine inandı.

Altmış yıldan daha fazla bir süre geçtikten sonra ve özellikle Polanyi'nin çok korktuğu ve küçümsediği serbest piyasa türünün egemen olduğu bir küresel ekonominin yükseldiği bir zamanda Polanyi'nin fikirlerini anımsamak ilginçtir. Polanyi'nin umudu, toplumda ve ulus-devlette yatar ancak bunlar, küreselleşmenin özellikle küresel ekonominin ortaya çıkışıyla birlikte çok daha az güçlü duruma getirilmişlerdir. Burada çok etkileyici olan, Margaret Thatcher'ın (kötü)şöhretli açıklamasıdır: "toplum diye bir şey yoktur."[2] Güçlü toplumsal ve siyasal etkiler olmadan piyasanın aşırılıkları frenlenemez. Açıkça, küresel çağda bu tür planlama ve denetim her zaman olduğundan daha yetersizdir. Bunun ötesinde gerçek anlamda küresel planlamanın ve denetimin mümkün veya arzu edilir olup olmadığı da merak edilir. Yine de bugün yaşasaydı

2 Konuşmanın tam metni için şurayı ziyaret ediniz; www.margaretthatcher.org/speeches.

kendi görüşünün mantığı, Polanyi'yi, bugün çok daha güçlü ve tehlikeli olan serbest piyasa ekonomisinden büyük korku duyması nedeniyle, bu ekonominin küresel ölçekte varolması nedeniyle küresel planlama ve denetimi desteklemeye büyük ihtimalle yöneltirdi.

2007-2008'in büyük küresel bunalımı, Polanyi'nin fikirlerinin önemini ortaya koyar. Piyasa, daha önce görülmemiş serbestlik yaşamıştır; piyasa üzerindeki kısıtlamalar sınırlı hale gelmiş veya kalkmıştır. Sonuç, Amerikan konut piyasasının çöküşüne, kredi sıkışmasına ve en sonunda küresel ekonomik bir erimeye yol açan bir dizi aşırılık (yeterli niteliği taşımayanlara tut-sat kredileri; mali kurumların aşırı riskli taahhütleri; mantıksız olan [örneğin, "türevler"] ve kötü krediler [tut-sata dayalı menkul kıymetler] için sorumluluğu dağıtan mali araçlar vesaire) oldu. Polanyi, tüm bunların nedeninin piyasa üzerinde devlet denetiminin eksikliği olduğunu söylerdi. Aslında bunalımdan sonra piyasa ve ekonomiyi düzenlemeye duyulan ilginin yeniden yüzeye çıktığına tanık olmaktayız.

Neoliberalizme Yönelik (Daha Fazla) Çağdaş Eleştiriler

Neoliebralimin sorunlarından biri, dünyada herkesin, ekonomik refahın (ekonomik olarak zengin olmasa bile varlıklı olmak) ve siyasal özgürlüğün (demokrasi) çok kısıtlı ve spesifik türlerini istediğini varsaymasıdır. Aslında refah (örneğin, çok çalışmak zorunda olmamak) ve özgürlüğün (örneğin devlet olarak seçilmese bile onun tarafından kısıtlanmamış olmak) tanımlanma biçimlerinde büyük kültürel farklılıklar vardır. Neoliberalizm, çoğu zaman dönüp dolaşıp Birleşik Devletler'e ve *kendi* refah ve özgürlük tanımlarını dünyanın başka bölümlerindeki insanlara dayatmayı amaçlayan birkaç küresel örgüte (örneğin, Uluslararası Para Fonu) dayanır.

Buna ek olarak neoliberalizm, bu tür bir ekonomik sistemi, ilgili teknolojik, yasal ve kurumsal sistemleriyle yürütenlerin toplumsal ve maddi çıkarlarını gizler veya anlaşılmaz hale getirir. Bu amaçların peşinden, dünyada herkes, onları istediği veya onlardan yararlanacağı için *değil*, genelde kuzeyde olan *bazılarının* onlardan yarar sağladıkları ve bu nedenle onları yürüttükleri için gidilir.

Neoliberalizme yöneltilen diğer bazı eleştiriler şunlardır; dünya genelinde çeşitli ülkelerde (örneğin, Meksika, Arjantin) mali bunalımlar oluşturmuştur; ekonomik sicili, yeni refah yaratmaktan çok refahı (fakirlerden zenginlere) yeniden dağıtmış olması açısından iç karartıcı olmuştur; her şeyi metalaştırmaya çalışmıştır; çevrenin değerini düşürmeye yardım etmiştir (Harvey, 2005). Üstelik neoliberalizmin başarısızlığa uğradığının işaretleri (Birleşik Devletler ve Çin'de mali açık), daha yakın bunalımların işaretleri (bütçe açıklarının artması, mali kurumların kurtarılması) ve A.B.D.'nin küresel egemenliğinin dağılmakta olduğunun kanıtları vardır.

Neoliberalizmin Ölümü?

Son zamanlarda ve devam eden ekonomik bunalımların, neoliberalizmin sonunun başlangıcı anlamına geleceği savunulabilir. 2008'in sonundaki bir konuşmada Fransız Cumhurbaşkanı Sarkozy şunu söylemiştir: "Piyasaların mutlak gücünü herhangi bir

kuralın, herhangi bir siyasal müdahalenin sınırlandırmaması gerektiği şeklindeki fikir, çılgın bir fikirdir. Piyasaların, her zaman haklı olduğu şeklindeki fikir çılgın bir fikirdir." O noktaya kadar, neoliberalizmin egemen olduğu küresel ekonomik sisteme üstü kapalı atıfta bulunan Sarkozy, şunu ileri sürdü; "tüm dünyanın mali ve parasal sistemini sıfırdan başlayarak tekrar inşa etmeye gerek duymaktayız." Başka bir ifadeyle, neoliberalizmin yükselişe geçişiyle birlikte Keynesçi sistemden vazgeçildiği gibi, küresel neoliberal ekonomik sistemin kalıntılarından vazgeçmeye ve yerine henüz tanımlanmamış bazı alternatifler geçirmeye gerek duymaktayız. Bunun nereye ve ne kadar gideceği henüz belirsizdir ancak neoliberalizme inananlar ortadan kaybolmamışlardır ve fikirlerinin, yakın zamanlardaki ekonomik bunalım düzelince belki de bazı yeni biçimler içinde yüzeye çıkması olasıdır.

Öteki Kuramlar

Bu bölüm sadece, küreselleşmeyi kuramlaştırma türlerinin çok azı hakkında bir fikir vermektedir. Küreselleşmeyle ilgili başka birçok tanınmış kuram vardır --örneğin, ağ kuramına dayalı olanlar (Castells, 1996, 1997, 1998; bkz. Bölüm 14) ve karmaşıklık kuramı (Urry, 2003) ya da din, spor veya kent üzerinde odaklanan kuramlar. Bununla birlikte yukarıda en azından, küreselleşme konusunda en önemli kapsayıcı kuramlaştırma türleriyle ve spesifik küreselleşme kuramlarıyla ilgili bir fikir ortaya konulmaktadır. Kuşkusuz, küreselleşme süreci devam etmekte, genişlemekte ve sürekli değişmektedir. Sonuç olarak, konuya yönelik yeni ve yenilikçi yaklaşımları kapsayan küreselleşme konusundaki kuramlaştırmanın gelişiminin devam edeceğini bekleyebiliriz.

Özet

Küreselleşme kuramı hem bir bütün olarak dünyadaki hem de akademideki değişimlerin bir sonucu olarak ortaya çıktı. Küreselleşme, kültürel, ekonomik, siyasal ve kurumsal olarak çözümlenebilir. Homojenleşme/heterojenleşmeye yönelik bir ilgi tüm bu alanlardaki çalışmalarda bulunmaktadır. Giddens'ın küreselleşmeyle ilgili eserlerinin merkezinde modernliğin juggernaut'u üzerinde kontrolün kaybedilişi ve denetimden çıkmış bir dünyanın yaratılması bulunur. Beck, ulus-devletin gerileyişi, uluslarüstü örgütlerin ortaya çıkışı ve uluslarüstü bir devlet olasılığıyla birlikte küresellikte umut görmektedir. Bauman'a göre küresel dünyayı tanımlayan şey, hareketliliği olanlar ile hareketliliği olmayanlar arasındaki bir "mekân savaşı"dır. Bununla birlikte, hareketliliği olanlar bile ciddi sorunlarla karşılaşırlar.

Küreselleşmeyle ilgili kültürel kuramlar, üç paradigmaya ayrılabilir: kültürel farklılıkçılık, kültürel yöndeşme ve kültürel melezleşme. Kültürel farklılıkçılık, kültürler arasında kalıcı farklılıkların olduğu ve bu farklılıkların, küreselleşme tarafından büyük ölçüde etkilenmediği şeklindeki görüşü benimser. Huntington, uygarlıklar üzerinde, dünyanın başlıca uygarlıkları ve Sinik ve Batı uygarlığı arasında ekonomik çatışma, İslam ve Batı uygarlığı arasında savaş olasılığı üzerinde odaklanarak kültürel

farklılıkçılığın en çok bilinen örneğini sunar. Kültürel yöndeşme, küreselleşmenin dünya genelinde giderek artan aynılığa yol açtığı şeklindeki görüşü kabul eder. Kültürel yöndeşmenin iki örneği, McDonaldlaşma tezi ve dünyanın giderek artan bir şekilde hiçlerin "küreselleşme"sinin egemenliği altına girdiği şeklindeki fikirdir. Kültürel melezleşme, küreselleşmenin kendisiyle birlikte kültürlerin karışmasını, ne küresele ne de yerele indirgenemeyen yeni ve eşsiz kültürlerin üretilmesini getirdiği şeklindeki bakış açısını benimser. Küreyerelleşme, melezleşme ve karışmayı kapsayan birtakım kuramsal fikirler, kültürel melezleşmeyle ilişkilendirilmektedir. "Kültürel melezleşme" başlığı altında ele alınan başlıca bir kuram, Appadurai'ın görünümler ve bu görünümler arasındaki kopukluklar hakkındaki düşüncesidir.

Küreselleşmeyle ilgili ekonomik kuramlar, iki örnekle ortaya konulmaktadır. Leslie Sklair, uluslarüstü kapitalizm, özellikle uluslarüstü şirketler, uluslarüstü kapitalist sınıf ve kültür-ideoloji tüketimi üzerinde odaklanan yeni-Marxçı bir ekonomik kuram geliştirir. Sklair, uluslarüstü kapitalizmin, sosyalist küreselleşmenin ortaya çıkışının temelini sağladığını savunur. Hardt ve Negri'ye göre, kapitalist emperyalizmden imparatorluğun egemenliğine geçişin ortasında bulunmaktayız. İmparatorluğun bir merkezi yoktur ve hukuksal iktidara dayanır. Çokluk, imparatorluğu ayakta tutar ancak çokluğun ayı zamanda en azından imparatorluğu devirme ve karşı-imparatorluğu yaratma gücü vardır.

Uluslararası ilişkiler kuramı, siyasal gerçekçilik, karmaşık karşılıklı ilişki ve uluslararası politik ekonomi dâhil küreselleşmeye çeşitli siyasal yaklaşımları kapsar. Bu tartışmanın çoğu, küresel çağda ulus-devletin kaderi üzerinde yoğunlaşır. Bölüm, küreselleşme konusunda hem ekonomik hem de siyasal düşünce açısından önemli olan neoliberalizmle ilgili ayrıntılı bir tartışmayla sona ermektedir. Neoliberalizmin temel görüşlerinin yanısıra ona yönelik başlıca eleştiriler (Karl Polanyi'ninkiler dâhil) tartışılmaktadır.

Yapısalcılık, Postyapısalcılık ve Postmodern Toplum Kuramı

Bölümün Ana Hatları

Yapısalcılık
Postyapısalcılık
Postmodern Toplum Kuramı
Eleştiriler ve Post-Postmodern Toplum Kuramı

Bu kitap, büyük ölçüde *modern* toplum kuramıyla ilgilidir. Bununla birlikte, son birkaç on yılda ve birçok farklı alanda (sanat, mimari, edebiyat, sosyoloji ve diğerleri), bilim insanlarının bugün *postmodern* olarak düşündükleri gelişmeler olmuştur. Buradaki anlam, sadece bu durumların modernden sonra geldiği değil aynı zamanda modernin, postmodernistlerin ifade ettikleri ve incelemek için çaba gösterdikleri sorunlarının olduğudur. Kuzey Amerika'da postmodern kuramın gelişmesi ve bu kurama duyulan ilgi 1980'lerde ve 1990'larda en üst düzeyine ulaştığı halde genel olarak toplum kuramının gelişiminde postmodernizmin bariz bir etkisi olmuştur. Bu bölümde başlıca postmodern kuramları tartışıyoruz ve ve bu bakış açılarının devam eden önemini dikkate alıyoruz.

Sosyoloji kuramı içinde önceki sayfalarda tartışılan modern kuramlar, disiplin içinde önemini —aslında, üstün olmayı— sürdürmektedir. Yine de, postmodern toplum kuramının, sosyoloji kuramı üzerinde artan bir önemi vardır ve bugün postmodern gelişmeleri, kuramsal bakış açılarını ve kuramcıları belirlemek mümkündür. Üstelik bir kimse, insan bilimlerine en yakın kuramcılar olarak sosyoloji kuramcılarının postmodernizme en yakın olmalarını bekleyecektir. Bazı sosyoloji kuramcılarının yönelimi daha postmodern hale geldikçe öteki, daha ampirik yönelimli sosyologların, postmodern toplum kuramının en azından bazı yönlerinden etkileneceklerini bekleyebiliriz.

Postmodern toplum kuramını tartışırken dikkatimizi *sosyoloji* kuramlarından *toplum* kuramlarına kaydırmamız gereklidir. *Sosyoloji* kuramları büyük ölçüde sosyoloji içinde ortaya çıkan ve çoğunlukla sosyologların ilgisini çeken gelişmeleri yansıtma eğilimi gösterirler. *Toplum* kuramları, çok disiplinli olma eğilimi gösterirler.

Bununla birlikte, ikisi arasındaki ayrım belirgin değildir. Aslında bu kitapta daha önce tartışılan kuramların bazılarının, özellikle yeni-Marxçı kuramların ve faillik-yapı kuramlarının, toplum kuramları olarak betimlenmeleri daha uygun olabilir. Ne olursa olsun, postmodern kuramlar en iyi şekilde toplum kuramları olarak görülebilir.

Bu bölümde yapısalcılıktan post-yapısalcılığa ve en sonunda postmodern toplum kuramı olarak bilinen şeye gelişim çizgisinin izini sürerek modern toplum kuramından sonra gelen şeyin ortaya çıkışını ele alıyoruz. Lash'ı (1991:ix) izleyerek, "1960'larda Fransız toplum düşüncesi aracılığıyla yayılan yapısalcılığı", post-yapısalcılığın ve postmodernizmin ortaya çıkışı için başlama noktası olarak kabul etmekteyiz.

Yapısalcılık, Fransız hümanizmine özellikle Jean-Paul Sartre'ın varoluşçuluğuna karşı bir tepkiydi (Margolis, 2007; Craib ve Wernick, 2005). Sartre, ilk eserlerinde birey, özellikle de birey özgürlüğü üzerinde odaklandı. Bu noktada o insanların yaptıkları şeyin, toplumsal yasalar veya daha büyük toplumsal yapılar tarafından değil kendileri tarafından belirlendiği şeklindeki görüşe bağlıydı. Bununla birlikte, Sartre, kariyerinin sonraki dönemlerinde Marxçı kurama yakınlaştı ve "özgür birey" üzerinde odaklanmayı sürdürdüğü halde o birey artık, "kendi etkinliklerini sınırlandıran ve yabancılaştıran kitlesel ve baskıcı bir toplumsal yapı içinde konumlandırılmış"tı (Craib, 1976:9).

Sartre'ın eserlerini çözümleyen Gila Hayim (1980) ilk eserleri ve sonrakiler arasında süreklilik görür. Sartre, 1943'te yayınlanan *Varlık ve Hiçlik*'te (*Being and Nothingness*) özgür birey üzerinde daha fazla odaklanır ve "varoluş, bir kimsenin eylemleri tarafından ve aracılığıyla tanımlanır. ... *Bir kimse, yaptığı şeydir*" (Hayim, 1980:3) görüşünü kabul eder. Sartre, aynı zamanda, "davranışı tümüyle belirleyen nesnel yapılar" hakkındaki yapısalcı görüşe saldırır (Hayim, 1980:5). Sartre ve genel olarak varoluşçulara göre eyleyenlerin, şimdinin ötesine geçme ve geleceğe doğru hareket etme kapasiteleri vardır. Böylece, Sartre'a göre, insan özgürdür; insan yaptığı her şeyden sorumludur; insanın mazereti yoktur. "Özgürlüğün [bu] sarsıcı sorumlulukları" (Hayim, 1980:17), bazı bakımlardan insanın acı çekmesinin çok büyük kaynağıdır. Başka bakımlardan bu sorumluluk, insanın iyimserliklerinin bir kaynağıdır —insanın kaderi kendi elindedir. Sartre, 1963'te yayınlanan *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde (*Critique of Dialectical Reason*), toplumsal yapılara daha fazla ilgi gösterir ancak burada dahi "belirlenmiş olanın bastırılmasını, insanın aşkınlık ayrıcalığı"nı vurgular (Hayim, 1980:16). Sartre, toplumsal yapının rolünü ve yerini aşırı vurgulayan çeşitli Marxistlere (yapısalcı Marxistler) eleştirel yaklaşır. "Sartre'ın görüşü açısından dogmatik Marxistler, Marx'ın kendi fikrinin insancıl bileşenini ortadan kaldırdılar" (Hayim, 1980:72). Sartre, bir varoluşçu olarak her zaman bu hümanizmi sürdürdü. Yapısalcılık, postyapısalcılık ve postmodernizmin ortaya çıkışının, varoluşçuluğun arka planında bulunan hümanizmle ilişki kurularak anlaşılması gerekir.

Yapısalcılık

Yapısalcılık, yapılar üzerinde bir odaklanmayı içerir ancak, bu yapılar, yapısal işlevselcilerin ilgi gösterdikleri yapılarla temelde aynı değildir (bkz. Bölüm 7). Yapısal

işlevselciler, aslında çoğu sosyolog, *toplumsal* yapılarla ilgilendikleri halde yapısalcıların öncelikli ilgisi *dilbilimsel* yapılardır. Toplumsal yapılardan dilbilimsel yapılara bu kayma, toplumsal bilimlerin doğasını çarpıcı bir şekilde değiştiren *dilbilimsel dönüş* olarak bilinmeye başlanan şeydir (Lash, 1991:ix). Birçok toplum bilimcinin odak noktası toplumsal yapıdan dile (örneğin, bkz. Habermas'ın iletişimle ilgili eserleri üzerine önceki tartışmalar [Bölüm 8 içinde] ve bazı etnometodologların konuşma çözümlemelerine [Bölüm 10 içinde]) veya genel olarak çeşitli türlerden göstergelere kaydı.

Dilbilimindeki Kökenler

Yapısalcılık, çeşitli alanlardaki farklı gelişmelerden ortaya çıkmıştır (Dosse, 1998). Modern yapısalcılığın kaynağı ve bugüne kadar en güçlü kalesi, dilbilimi olmuştur. İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure'ün (1857-1913) eserleri, yapısal dilbiliminin ve en sonunda çeşitli alanlarda yapısalcılığın gelişiminde dikkat çeker (Culler, 1976; Thi-bault, 2005a). Saussure'ün, çok büyük önem göstermiş olan *langue* (*dil*) ve *parole* (*söz*) arasındaki ayrımı özel olarak ilgimizi çekmektedir. *Langue*, dilin biçimsel, gramatik sistemidir. Saussure ve izleyicilerine göre *langue*, belirli yasalarla ilişkileri yönlendirilen sessel öğelerin bir sistemidir. Saussure'ün zamanından beri dilbiliminin çoğu bu yasaların keşfedilmesine yönelmiştir. *Langue*'ın varoluşu, *parole*'u mümkün kılar (Bakker, 2007b). *Parole*, fiili konuşmadır, konuşanların kendilerini ifade etmek için dili kullanma biçimleridir. Saussure, insanların, öznel ve çoğu kez kişiye özgü biçimlerde dil kullanışlarının önemini kabul ettiği halde bireyin dil kullanışının, bilimsel yönelimli dilbilimcinin ilgisi olamayacağına inandı. Bu tür bir dilbilimcinin, eyleyenlerin dili öznel bir şekilde kullanışlarını değil dilin biçimsel sistemi olan *langue*'ı incelemesi gerekir.

Böylece *langue* bir göstergeler sistemi —bir yapı— olarak görülebilir ve her göstergenin anlamı, sistem içinde göstergeler arasındaki ilişki tarafından üretilir. Burada ikili karşıtlıkları da içeren farklılık ilişkileri özellikle önemlidir. Bu nedenle, *sıcak* kelimesinin anlamı, kelimenin içsel özelliklerinden değil kelimenin *soğuk* kelimesiyle ilişkisinden, onunla ikili karşıtlığından gelir. Anlamlar, zihin ve en sonunda toplumsal dünya, dilin yapısı tarafından şekillendirilir. Bu nedenle burada, çevrelerini şekillendiren insanların varoluşsal dünyası değil toplumsal dünyanın başka yönlerinin olduğu kadar insanların da dilin yapısı tarafından şekillendirilmelerini kapsayan bir dünya vurgulanmaktadır.

Yapıya yönelik ilgi, dilin ötesinde tüm gösterge sistemlerinin araştırılmasını kapsadı. Gösterge sistemleri üzerindeki bu odaklanma, "göstergebilim" olarak adlandırıldı ve kendisine birçok taraftar çekti (Gottdiener, 1994; Hawkes, 1977; Thibault, 2005b). *Göstergebilim*, yapısal dilbilimden daha geniştir çünkü o sadece dili değil aynı zamanda yüz ifadeleri, beden dili, edebi metin, aslında tüm iletişim biçimleri gibi başka gösterge ve sembol sistemlerini de kapsar.

Roland Barthes (Perry, 2007) çoğu kez göstergebilimin gerçek kurucusu olarak görülür. Barthes, Saussure'ün fikirlerini toplumsal yaşamın tüm alanlarına genişletti. Sadece dil değil aynı zamanda toplumsal davranışlar, temsillerdir veya göstergelerdir:

"Sadece dil değil aynı zamanda TV gösterileri, moda, yemek pişirme ve günlük yaşamda hemen her şey gibi güreş karşılaşmaları da anlamlandırma pratikleridir" (Lash, 1991:xi). "Dilbilimsel dönüş", kendileri de göstergeler olarak yeniden yorumlanan tüm toplumsal fenomenleri kapsamaya başladı.

Antropolojik Yapısalcılık: Claude Lévi-Strauss

Fransız yapısalcılığı içinde merkezi bir şahsiyet —Kurzweil (1980:13) onu "yapısalcılığın babası" olarak adlandırır— Fransız antropolog Claude Lévi-Strauss'dur (I. Rossi, 2005). Yapı, Lévi-Strauss'un eserlerinde çeşitli biçimler aldığı halde bizim amacımız açısından önemli olan, Levi-Strauss'un, Saussure'ün dil hakkındaki çalışmalarını, antropolojik konuları —örneğin, ilkel toplumlarda efsaneleri— kapsayacak şekilde genişlettiğinin düşünülebileceğidir. Bununla birlikte, Lévi-Strauss, yapısalcılığı daha genel olarak tüm iletişim biçimlerine de uyguladı. Onun başlıca yeniliği, çok çeşitli fenomenleri (örneğin akrabalık sistemleri), iletişim sistemleri olarak tekrar kavramsallaştırmak, böylece onları yapısal çözümlemelere uygun hale getirmek oldu. Örneğin, eşlerin alışverişi, kelimelerin alışverişiyle aynı biçimde çözümlenebilir; her ikisi de yapısal antropolojinin kullanılması yoluyla araştırılabilen toplumsal alışverişlerdir.

Lévi-Strauss'un (1967) düşüncesini, dilbilimsel sistemler ile akrabalık sistemleri arasındaki benzerliklerle ilgili bir örnekle gösterebiliriz. Birincisi, akrabalığı betimlemek için kullanılan terimler, yapısal antropoloji için temel çözümleme birimleridir. İkincisi, ne akrabalığın ne de fonemlerin kendi içlerinde anlamı yoktur. Bunun yerine, her ikisi de sadece daha büyük bir sistemin tamamlayıcı parçaları olduklarında anlam kazanırlar. Hatta Lévi-Strauss, ikili karşıtlıklarla ilgili bir sistemi, dilbilimi içinde Saussure'ün kullandıklarına çok benzer bir şekilde (örneğin çiğ ve pişmiş) kendi antropolojisi içinde kullandı. Üçüncüsü, Lévi-Strauss, hem fonemik sistemlerde hem de akrabalık sistemlerinde yer yer ampirik çeşitliliğin olduğunu kabul etti ancak bu çeşitlilikler bile örtük oldukları halde genel yasaların işleyişine bağlanabilir.

Tüm bunlar, dilbilimsel dönüşle uyum içindedir, ancak Lévi-Strauss, en sonunda, bu dönüşle uyuşmayan birkaç doğrultuda devam etti. En önemlisi, hem fonemik sistemlerin hem de akrabalık sistemlerinin, zihnin yapılarının ürünleri olduklarını ileri sürdü. Bununla birlikte, bu sistemler, bilinçli bir sürecin sonuçları değil daha çok, zihnin bilinçdışı, mantıksal yapısının ürünleridir. Bu sistemler kadar bu sistemlerin, içinden türetildikleri bilinçdışının, zihnin mantıksal genel yasalar temelinde hareket eder. Dilbilimsel dönüşü izleyenlerin çoğu, zihnin altında yatan yapıyı en temel yapı olarak tanımlama doğrultusunda Lévi-Strauss'u izlememişlerdir.

Yapısal Marxizm

Yapısalcılığın, Fransa'da dikkate değer bir başarı gösteren başka bir çeşidi, yapısal(cı) Marxizm (Lechte, 2005), özellikle de Louis Althusser (K. Tucker, 2007), Nicos Poulantzas ve Maurice Godelier'in eserleriydi.

Modern yapısalcılığın, dilbilimi içinde Saussure'ün eseriyle başladığını savunduğumuz halde Karl Marx'ın eserleriyle başladığını ileri sürenler vardır: "Marx, yapı-

nın görünen ilişkilerle karıştırılmaması gerektiğini varsayarken ve gizli mantıklarını açıklarken modern yapısalcı geleneği başlatır" (Godelier, 1972b:336). Hem yapısal Marxizm hem de genel olarak yapısalcılık, "yapılar" ile ilgilendikleri halde her biri, yapıyı farklı bir şekilde kavramsallaştırır.

En azından bazı yapısal Marxistler ve yapısalcılar, tarihin araştırılmasının bir önkoşulu olarak yapının araştırılmasına duyulan bir ilgiyi paylaşırlar. Maurice Godelier'in söylediği gibi, "Bir yapının iç işleyişinin araştırılması, kökeninin ve evriminin araştırılmasından önce gelmelidir ve bu araştırmaya ışık tutmalıdır" (1972b:343). Başka bir eserde Godelier şunu söyler; "sistemlerin iç *mantığının*, sistemlerin *kökeninden önce* çözümlenmesi gerekir" (1972a:xxi). Yapısalcıların ve yapısalcı Marxistlerin paylaştığı başka bir görüş, yapısalcılığın, yapılarla veya toplumsal ilişkilerin etkileşimi üzerinden oluşan sistemlerle ilgilenmesi gerektiğidir. Her iki okul, yapıları, (görünmez olsalar da) gerçek olarak görürler, bununla birlikte gerçek olarak kabul ettikleri yapının doğası üzerinde belirgin bir şekilde farklılaşırlar. Lévi-Strauss'un odak noktası, zihnin yapısıdır oysa yapısal Marxistlerin odak noktası, toplumun altta yatan yapısıdır.

Belki de en önemlisi, hem yapısalcılar hem de yapısal Marxistler ampirizmi reddederler ve altta yatan görünmez yapılara yönelik bir ilgiyi kabul ederler. Godelier şunu ileri sürer: "Hem yapısalcılar hem de Marxistler, bir toplumsal yapıyı oluşturan şeyin ampirist tanımı"nı reddederler (1972a:xviii). Ayrıca Godelier şu açıklamayı yapmıştır:

> Lévi-Strauss için olduğu gibi Marx için bir yapı, *doğrudan* görülebilen, dolayısıyla doğrudan gözlenebilen bir gerçeklik *değil*, insanlar arasında görülebilen ilişkilerin *ötesinde* varolan bir *gerçeklik düzeyi*dir ve bu düzeyin işleyişi, sistemin altta yatan mantığını, görünen düzeni açıklamanın aracı olan alttaki düzeni oluşturur.
>
> (Godelier, 1972a:xix)

Godelier, daha ileri gitti ve bu tür bir uğraşının, tüm bilimi tanımladığını ileri sürdü: "Görülebilen, gizli olan ve keşfedilişi bilimsel bilişin asıl amacı olan başka, daha derin bir gerçekliği örten bir gerçekliktir" (1972a:xxiv).

Bu benzerliklere karşın yapısal Marxizm genellikle, o zamanlar toplum bilimlerinde meydana gelen dilbilimsel dönüşe katılmadı. Örneğin, dilbilimsel değil toplumsal ve ekonomik yapılar ilgi odağı olmayı sürdürdü. Dahası, yapısal Marxizm, Marxçı kuramla bağlantılı olmayı sürdürdü ve birçok Fransız toplum düşünürü, en azından varoluşçuluğa karşı olduğu kadar Marxçı kurama karşı tahammülsüz hale geldi.

Postsyapısalcılık

Postyapısalcılığa geçişin nasıl olduğunu kesin olarak saptamak imkansız olduğu halde Charles Lemert (1990), postyapısalcılığın başlangıcını, bu yaklaşımın öncülerinden biri olarak kabul edilen (Lipscomb, 2007; J. Phillips, 2005) Jacques Derrida'nın 1966'da, yeni bir çağın başlangıcını ilan ettiği bir konuşmaya kadar götürür. Yapısal-

cıların, özellikle dilbilimsel dönüşü izleyenlerin ve insanları, dilin yapısı tarafından kısıtlanmış olarak görenlerin tersine Derrida, dili, öznelerini kısıtlamayan "yazı"ya indirgedi. Üstelik Derrida aynı zamanda, toplumsal kurumların yazıdan başka hiçbir şey olmadığını ve bu nedenle insanları kısıtlama yeteneklerinin olmadığını düşündü. Çağdaş terimlerle Derrida dilin ve toplumsal kurumların yapısını söktü (Trifonas, 1996) ve bunu tamamladığında ortada kalan sadece yazıydı. Burada dil üzerinde hâlâ bir odaklanma olduğu halde yazı, insanları kısıtlayan bir yapı *değildir*. Üstelik yapısalcılar, dil sistemi içinde düzen ve istikrar gördükleri halde Derrida, dili, düzensiz ve istikrarsız olarak görür. Farklı bağlamlar, kelimelere farklı anlamlar verir. Sonuç olarak, dil sisteminin, insanlar üzerinde, yapısalcıların olduğunu düşündükleri, kısıtlayıcı bir iktidarı olamaz. Üstelik bilim insanlarının, dilin altta yatan yasalarını araştırmaları olanaksızdır. Bu nedenle, Derrida'nın sunduğu, en sonunda, yıkıcı, yapısökümcü bir bakış açısıdır. Göreceğimiz gibi, yıkma ve yapısökme, postmodernizmle birlikte çok daha önemli hale geldi ve postmodernizmin zeminini postyapısalcılık hazırladı.

Derrida'nın düşmanlığının hedefi, Batı toplum düşüncesini egemenliği altında bulunduran *sözmerkezcilik*tir (neyin doğru, haklı, güzel ve benzeri olduğunu açığa çıkaran evrensel bir düşünce sistemi arayışı). Bu yaklaşım, Derrida'nın "Plato'dan itibaren yazının tarihsel olarak baskı altında tutulması ve sindirilmesi" (1978:196) olarak betimlediği şeye katkıda bulundu. Sözmerkezcilik, sadece felsefenin değil aynı zamanda insan bilimlerinin kapatılmasına yol açtı. Derrida, yapısöküme ya da bu kapatılmanın —bu baskı altında tutmanın— kaynaklarının "sökülmesine" ilgi gösterir böylece yazıyı, onu köleleştiren şeylerden arındırır. Derrida'nın odaklanmasını betimleyen uygun bir deyim, "sözmerkezciliğin yapısökümü"dür (1978:230). Daha genel olarak *yapısöküm*, gizli farklılıkları ortaya çıkarmak için birimlerin parçalanmasını kapsar (D. N. Smith, 1996:208).

Derrida'nın düşüncesinin iyi bir somut örneği, "vahşet tiyatrosu" dediği şeyi tartışmasıdır. Derrida, bu kavramı, temsilsel mantık (benzer bir mantık toplum kuramında egemenlik kurmuştur) olarak adlandırdığı bir düşünce sisteminin egemenliği altında bulunduğunu düşündüğü geleneksel tiyatroyla karşılaştırır. Yani, sahnede meydana gelen şey, yazarlar, yönetmenler ve benzerinin beklentilerini olduğu kadar "gerçek yaşam"da meydana gelen şeyi "temsil eder". Bu "temsilcilik", tiyatronun tanrısıdır ve geleneksel tiyatroyu teolojikleştirir. Teolojik bir tiyatro, denetlenen köleleştirilmiş bir tiyatrodur:

> Sahnenin yapısı, geleneğin bütünlüğünü izleyerek, şu öğelere uyduğu sürece sahne teolojiktir: bulunmayan ve uzaktan gelen bir yazar-yaratıcı, bir metinle donatılır ve zamana ve temsilin anlamına gözkulak olur ve bunları bir araya getirir ve düzenler. ... Yazar-yaratıcı, "yaratıcı"nın düşüncesini az veya çok doğrudan bir şekilde temsil... eden... temsilciler, yöneticiler veya eyleyenler, *köleleştirilmiş* yorumcular aracılığıyla temsilin kendisini temsil etmesine izin verir. "Usta"nın yüce tasarımlarını bağlılıkla yürüten *yorumlayıcı köleler*. ... Sonunda, teolojik sahne, *edilgen*, oturmuş bir kamuya, seyircilerden oluşan bir kamuya uygundur.
>
> (Derrida, 1978:235; italikler eklendi)

Derrida, "konuşmanın sahneyi yönetmesinin sona ereceği" (978:239) alternatif bir sahne (alternatif bir toplum?) hayal eder. Yani, sahne artık, örneğin, yazarlar ve metinler tarafından yönetilmeyecektir. Eyleyenler artık emir almayacaklardır; yazarlar artık sahnede ortaya çıkan şeyin dikte edicileri olmayacaklardır. Bununla birlikte, bu durum, sahnenin anarşik olacağı anlamına gelmez. Derrida, tamamen belirgin değildir, o "gürültüsü henüz kelimeler içinde edilgenleştirilmemiş bir sahnenin inşası"nı (1978:240) tartışırken bir ipucu ediniriz. Veya "vahşet tiyatrosu, ekonomi olmaksızın, rezerv olmaksızın, getiri olmaksızın, tarih olmaksızın farklılığın, harcamanın sanatı olacaktır" (Derrida, 1978:247).

Derrida'nın, geleneksel tiyatronun radikal bir yapısökümü için çağrıda bulunduğu açıktır. Derrida, daha genel olarak, sözmerkezciliğin köleleştirdiği toplumun bir bütün olarak eleştirisini ifade etmektedir. Tıpkı tiyatroyu yazarın diktatörlüğünden arındırmak istemesi gibi toplumu, egemen söylemi yaratan tüm entelektüel otoritelerin fikirlerinden arındırılmış olarak görmek ister. Başka bir ifadeyle Derrida, hepimizin yazar olma özgürlüğümüzün olduğunu görmek ister.

Burada ima edilen, postyapısalcıların (ve postmodernistlerin) çok bilinen başka ilgileridir: *merkezsizleştirme*. Bir anlamda, Derrida, tiyatroyu, geleneksel "merkez"inden, onun yazarlar (otoriteler) ve onların beklentileri üzerinde odaklanmasından uzaklaştırmak ve eyleyenlere daha özgür rol vermek ister. Bu nokta aynı zamanda bir bütün olarak topluma genellenebilir. Derrida, merkezi, *belirli bir* cevapla ve bu nedenle en sonunda ölümle ilişkilendirir. Merkez, Derrida için temel olan şeyin bulunmayışıyla bağlantılıdır: "oyun ve farklılık"[1] (1978:297). Oyun ve farklılık —yani statik tiyatro veya toplum— olmadan tiyatro veya toplum, ölü olarak görülebilir. Bunun tersine, bir merkezi olmayan bir tiyatro veya dünya sonsuz olarak açık, süregiden ve öz-düşünümsel olan bir dünya olacaktır. Derrida, gelecek, "ne beklenecek olan, ne de tekrar bulunacak olandır" şeklindeki sonuca varır (1978:300). Derrida'nın görüşü şudur; geleceği geçmişte bulmayacağız, pasif bir şekilde kaderimizi de beklememeliyiz. Bilakis, gelecek bizim yaptıklarımızın içinde bulunmaktadır, yaratılmaktadır ve yazılmaktadır.

Batılı sözmerkezciliğin ve entelektüel otoritenin maskesini düşüren Derrida sonunda bize bir cevap vermez; aslında, tek bir cevap *yoktur* (Cadieux, 1995). Cevabı aramak, Logos'u aramak, yıkıcı ve köleleştirici olmuştur. Bize kalan, oyunla ve farklılıkla birlikte yazma, eyleme sürecidir.

Michel Foucault'nun Fikirleri

Derrida, son derece önemli bir postyapısalcı olsa da bu yaklaşımla ilişkili en önemli düşünür Michel Foucault'dur (Smart, 2000). Yine de Foucault'nun eserleri, postyapısalcılık ile yapısalcılık arasındaki başka bir farklılığı açıklar. Yapısalcılık, güçlü bir şekilde dilbilimden etkilendiği halde Foucault'nun yaklaşımı ve daha genel olarak postyapısalcılık çok çeşitli kuramsal girdileri gösterir (Smart, 1985). Bu çeşitlilik, Foucault'nun eserlerini kışkırtıcı yapar ve bu eserlerle başa çıkılmasını zorlaştırır. Üstelik bu fikirler basitçe başka düşünürlerden uyarlanmazlar ancak Foucault'nun alı-

1 Derrida için başka bir kilit kavram olan farklılık veya différence, bir şeyi anlamak için onun başka şeylerle ilişki biçimini kavramak zorunda olduğumuz şeklindeki fikri içerir (Ramji, 2007).



MICHEL FOUCAULT

Kısa Yaşam Öyküsü

1984'te AIDS'ten öldüğünde 57 yaşında (Lemert, 2005a) olan "Michel Foucault belki de dünyanın en ünlü entelektüeliydi" (J. Miller, 1993:13). Bu şöhret, sosyolojiyi de kapsayan birtakım alanlardaki düşünürleri etkileyen çok sayıda büyüleyici eserinden kaynaklandı. Ayrıca Foucault, aşırı derecede ilginç bir yaşam sürdürdü ve yaşamını belirleyen temalar, eserlerini de tanımlama eğilimi gösterdi. Aslında Foucault'nun, eserleri aracılığıyla kendisini ve sürdürdüğü yaşantıyı sürdürmesine neden olan güçleri daha iyi anlamaya çabaladığı düşünülebilir.

Foucault'nun son çalışmaları arasında, cinselliği ele alan üç ciltlik eseri bulunmaktadır —*Cinselliğin Tarihi* (*The History of Sexuality*) (1980a), *Benlik Kaygısı*(*The Care of the Self*) (1984) ve *Hazların Kullanımı* (*The Use of Pleasure*) (1985). Bu eserler, Foucault'nun cinsellikle ilgili yaşam boyu saplantısını yansıttı. Foucault'nun yaşamının önemli bir kısmını, bu saplantının, özellikle homoseksüelliğinin ve sadomazoşizminin tanımladığı görülür. Foucault, 1975'te San Fransisco'ya bir gezintisi sırasında kentin büyümekte olan eşcinsel topluluğunu ziyaret etti ve bu tolpluluktan derinden etkilendi. Foucault, kendi zamanının ve mekânının adı çıkmış hamamlarında gelişen kişisel olmayan cinselliğe sürüklenmiş görünür. Bu ortamlara ve etkinliklere ilgisi ve katılımı, "çok yoğun olana, konuşulamayana, tüyler ürpertici olana, hayret uyandırıcı olana ve kendinden geçirici olana" yaşam boyu ilgisinin bir parçasıydı (aktaran J. Miller, 1993:27). Başka bir ifadeyle Foucault kendi yaşamında (ve eserlerinde) bu hamamlarda ve çevrelerinde gerçekleşen kişisel olmayan sadomazoşistik etkinlikler gibi "sınır deneyimler"e (içinde insanların [kendisi de dâhil] zihinlerini ve bedenlerini isteyerek kopma noktasına ittikleri) son derece ilgi gösterdi. Foucault'nun inancı, bu tür sınır deneyimler esnasında büyük kişisel ve entelektüel atılımların ve ilhamların mümkün olduğuydu.

şılmadık kuramsal yönelimiyle bütünleştikçe dönüşürler. Böylelikle Weber'in rasyonelleşme kuramının bir etkisi oldu ancak, Foucault'ya göre rasyonelleşme belirli "kilit yerler" içinde bulunur ve bir "demir kafes" değildir; her zaman direniş vardır. Foucault'nun eserlerinde Marxçı fikirler (Smart, 1983) bulunur ancak, Foucault kendisini ekonomiyle sınırlandırmaz; bir dizi kurum üzerinde odaklanır. Toplumsal düzeyde iktidara duyulan geleneksel Marxçı ilgiden çok "iktidarın mikro-siyaseti"yle meşgul olur. İlgisini çeken toplumsal fenomenleri daha iyi anlamak için hermenutiğe başvurur. Dahası, Foucault'nun, bir ölçüde derin, en üstün doğruluk anlayışı yoktur; basitçe,

Bu nedenle, cinsellik sınır deneyimlerle ilişkiliydi ve her ikisi de Foucault'ya göre ölümle ilişkiliydi: "Gerçek haz olarak dikkate alacağım haz türünün, dayanamayacağım kadar çok derin, çok yoğun, çok kuvvetli olacağını düşünüyorum. ... Eksiksiz tüm haz...bana göre, ölümle ilişkilidir" (Foucault, aktaran J. Miller, 1993:27). 1983'ün sonbaharında AIDS'in ne olduğunu ve homoseksüellerin fazlasıyla amansız hastalığın pençesine düşme ihtimalleri bulunduğunu çok iyi anladığında bile San Francisco'nun hamamlarının kişisel olmayan cinselliğine tekrar katıldı: "*Çok ciddi şekilde AIDS'e yakalandı. ... Son kez San Fransisco'ya gittiğinde, bu onun bir 'sınır-deneyim'i oldu*"(aktaran J. Miller, 1993:380).

Foucault, 1975 baharında Ölüm Vadisi'ndeki Zabriskie Point'te de LSD sınır deneyimi yaşadı. Orada LSD'yi ilk defa denedi ve uyuşturucu zihnini sınıra itti: "Gökyüzü patladı... ve yıldızlar üzerime aşağı yağıyor. Bunun doğru olmadığını biliyorum fakat bu, Doğruluktur" (aktaran J. Miller, 1993:250). Gözyaşları yüzünden akarken Foucault şunları söyledi "Çok mutluyum. ...Bu akşam kendim hakkında yepyeni bir bakış açısı edindim. ... Şimdi cinselliğimi anlıyorum. ...Tekrar eve gitmek zorundayız" (aktaran J. Miller, 1993:251).

Foucault, LSD deneyiminden önce yoğun olarak cinselliğin tarihi araştırması üzerinde çalışıyordu. Bu çalışmasına, delilik ve başka konularda daha önceki çalışmalarıyla büyük ölçüde aynı şekilde yaklaşmayı planladı. Ancak LSD ile sınır deneyiminden sonra projeyi tümüyle yeniden düşündü. Bu arada, bu proje daha fazla benlik üzerinde odaklandı. Foucault, bu yeni odaklanmayı daha önce, LSD gezintisi sırasında tekrar eve (benliğe) gitmekten söz ettiğinde muhtemelen öngörmüştü.

Foucault, sadece kişisel yaşamında değil aynı zamanda çalışmalarında kendisini sınıra itti. Aslında, her ikisinin de aşırı doğalarının birbirini beslediği düşünülebilir. Foucault'nun eserleri hakkında başka ne söylenebilirse söylensin, bu sınır deneyimi, son derece yaratıcıydı; bu deneyim, yaratıcılıkla karşı karşıya, belki de yaratıcılığın sınırlarının ötesine bile geçti. Foucault'nun eserleri kendisi için bir sınır deneyimiydi ve bu eserler üzerinde çalışma, okur için bir "sınır deneyimi" olabilir.

Foucault, sınırda hareket ettiği için yaşamı ve eserleri basit tanıma sığmaz. Foucault'nun bir keresinde şunları yazdığı dikkate alındığında bu yetersizlik iyice anlaşılacaktır, "Kim olduğumu sormayın ve aynı kalmamı istemeyin. ... Kuşkusuz benim gibi birden çok kişi, hiçbir yüzü olmaması için yazar" (Foucault, aktaran J. Miller, 1993:19).

daima kabuğundan ayrılacak katmanlar bulunur. Fenomenolojik bir etki vardır ancak Foucault, özerk, anlam-veren özne fikrini reddeder. Güçlü bir yapısalcılık öğesi bulunmaktadır ancak davranışın kural ile yönetilen bir modeli yoktur. Son olarak ve belki de en önemlisi, Foucault, Nietzsche'nin iktidar ve bilgi arasındaki ilişkiye ilgi göstermesini benimser ancak, bu bağlantı Foucault tarafından çok daha sosyolojik olarak çözümlenir. Kuramsal girdilerin bu çokluğu, Foucault'nun bir postyapısalcı olarak düşünülmesinin nedenlerinden biridir.

Yine de Foucault'nun eserleri başka bir açıdan açıkça postyapısalcıdır. Yani

Foucault, ilk eserlerinde aşırı derecede yapısalcılıktan etkilenmiştir ancak eserleri gelişim gösterdikçe bu etki azaldı ve başka girdiler kuramını çeşitli başka doğrultularda hareket ettirdi. Şimdi Foucault'nun eserlerinin evrimine bakabiliriz.

Foucault'nun yöntembiliminin merkezinde iki fikir vardır —"bilginin arkeolojisi" (Foucault, 1966) ve "iktidarın soybilimi" (Foucault, 1969). Eserlerinde ikincinin birinciden sonra geldiği bir yön olduğu halde Mitchell Dean (1994), mevcut çalışmalarında ikisinin bir arada varolduğu ve birbirini desteklediği şeklinde ikna edici bir görüş ileri sürer.

Alan Sheridan (1980:48), Foucault'nun bilginin arkeolojisinin (Scheurich ve McKenzie, 2007), "verili bir zamanda özel bir söylem içinde söylenebilenlerin tümünün olanağının koşullarını belirleyen kurallar dizisi"ni aramayı kapsadığını ileri sürer. Başka bir biçimde söylemek gerekirse, arkeoloji, "ifadelerin oluşumunun ve [söylemsel oluşumlara] dönüşümünün genel sistemi"ni aramaktır (Dean, 1994:16). *Söylem* —konuşulan ve yazılan "belgeler"— üzerinde odaklanmanın yanısıra bu tür bir "genel sistem" veya bu tür "kurallar" aramak (Lemert, 2005b), Foucault'nun eserleri üzerinde yapısalcılığın ilk etkisini yansıtır. Foucault, bu belgeleri çözümlerken onları, bir hermenutikçinin "anlayacağı" gibi anlamaya çalışmaz. Bilakis, Foucault'nun arkeolojisi, "belgeyi düzenler, onu parçalara ayırır, onun dağıtımını yapar, onu sıralar ve düzeylere ayırır, diziler oluşturur, alakalı olanla olmayanı birbirinden ayırır, öğeleri keşfeder, birimleri tanımlar, ilişkileri betimler" (Dean, 1994:15). Söylem ve söylemin ürettiği belgeler, çözümlenir, betimlenir ve düzenlenir; onlar, bir ölçüde "daha derin" düzeyde anlamayı amaçlayan yoruma indirgenemez ve yoruma tabi değildir. Ayrıca Foucault, kökenler arayışını reddetmiştir; önemli olan belgenin kendisidir, başlangıç noktası değildir.

Foucault özellikle "'doğruyu söyleme' biçimleriyle ilgili olarak kendilerini rasyonelleştirmeye ve sistemleştirmeye çabalayan" söylemlerle ilgilendi (Dean, 1994:32). Göreceğimiz gibi bu ilgi, Foucault'yu, psikoloji gibi insan bilimlerinin oluşumuyla ilişkili söylemlerin araştırılmasına yöneltti. Arkeoloji, kendisini, "öylece tespit edilen bütünlerin içsel anlaşılabilirliği, bu bütünlerin ortaya çıkış, varoluş ve dönüşüm koşulları lehine yerleşik bilimlerin ve disiplinlerin normlarından ve geçerlilik ölçütlerinden" uzaklaştırabilir ve koparabilir (Dean, 1994:36).

"Doğruyu söyleme"ye duyulan ilgi, Foucault'nun iktidarın soybilimi ile doğrudan ilişkilidir, çünkü Foucault'nun ortaya koyduğu gibi, bilgi ve iktidar ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlıdır (Burada Foucault, Nietzsche'nin felsefesine çok şey borçludur [Fuller, 2007b; Lemert, 2005a]). Soybilim, "kökenlerin basitçe gelişimi ya da amaçlarının zorunlu gerçekleşmesi olmayan örgütlenmiş ve düzenlenmiş *yörüngeler* ile tarihsel içerikler arasında bağlantı kurmanın bir biçimi"dir, entelektüel tarihin çok özgün bir tipidir. Soybilim, söylemler, pratikler ve olayların çoklu, açık-uçlu, heterojen *yörüngeler*iyle ilgili bir çözümleme biçimidir ve genel zorunluluklar ve sahte-doğalcı-yasalar ileri süren doğruluk yasalarına başvurmaksızın onların kalıplaşmış ilişkilerinin belirlenmesidir (Dean, 1994:35-36; italikler eklendi). Bu nedenle soybilim, bu tür yasalara veya zorunluluklara merkezi bir rol veren başka tarihsel araştırma tipleriyle anlaşmazlık içindedir. Soybilimsel bir bakış açısından, her şey rastlantısaldır. "Verili, zorunlu, doğal ve yansız kabul edilen şeyle ilgili yorulmak bilmez sorgulama"yı (Dean, 1994:20) kapsayan soybilim doğası gereği eleştireldir.

Daha özel olarak soybilim, insan bilimleri içindeki bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiyle ve "bedenlerin düzenlenmesi, davranışın yönetilmesi ve benliğin oluşumuyla bağlantılı pratikler"le ilgilenir (Dean, 1994:154). Foucault, "insan bilimleri içinde 'doğruyu söyleme' için geçerli olan koşullar"a ilgi duydu (Dean, 1994:154). Bu nedenle, "arkeolojinin, söylemin oluşumunun kurallarını önceden irdelediği yerde yeni eleştirel ve soybilimsel betimleme, hem ifadelerin nadirliğini hem de tasdik edenin iktidarını irdeler" (Dean, 1994:33). Foucault'nun iki yöntemi arasındaki ilişki açısından arkeoloji, soybilim yapmak için gerekli olan görevleri yerine getirir. Özel olarak arkeoloji, tarihsel söylemlerin ampirik çözümlenişlerini kapsarken soybilim, tarihsel söylemlerin ve çağdaş dünyada ilgi duyulan konularla ilişkilerinin bir dizi ve eleştirel çözümlenişini üstlenir.

Bu nedenle soybilim, "şimdinin tarihi" olmaktadır. Yine de bu, araştırılan geçmişe, tarihçinin kendi deneyiminden veya bağlamından kaynaklanan yorumun bir yapısının kasıtsız olarak yansıtılmasını içeren "şimdicilik" ile karıştırılmamalıdır (Dean, 1994:28). Aslında, Foucault, "şimdiki toplumsal düzenlemeleri deneyim olarak oluşturan çeşitli yörüngelerin rastlantısallığı, tekilliği, birbiriyle ilişkileri ve potansiyelleri üzerinde düşünmek için tarihsel kaynakları kullanma" yoluyla şimdiye ışık tutmaya çalışır (Dean, 1994:21). Burada bir belirlenimcilik yoktur; şimdi, geçmişteki gelişmelerin zorunlu bir sonucu değildir. Foucault, şimdiki olanakları anlaşılabilir kılmak için tarihi eleştirel olarak kullanmaya yönelir.

Foucault, iktidarın soybilimiyle ilgili çalışmalarında bilgi üretimi yoluyla insanların kendilerini ve başkalarını nasıl yönettikleriyle ilgilendi. Ona göre başka şeyler arasında bilgi, insanları özneler olarak oluşturarak ve sonra özneleri bu bilgiyle yöneterek iktidar üretir. Foucault, bilginin hiyerarşikleştirilmesini eleştirir. Bilginin en üst düzeydeki biçimleri (bilimler), en büyük iktidara sahip oldukları için onlara tek tek en ağır eleştiriyi yöneltir. Foucault, bilgiden (özellikle bilimsel bilgiden) türetilen teknolojilere, tekniklere ve onların insanlar üzerinde iktidar uygulamak için çeşitli kurumlar tarafından nasıl kullanıldıklarına ilgi gösterdi. Foucault, bilgi ve iktidar arasında bağlantılar gördüğü halde toplumun seçkin üyelerinin gizli tertiplerinin olduğunu düşünmez. Böyle bir gizli tertip, bilinçli eyleyenleri kapsayacaktı, oysa Foucault özellikle bilgi ve iktidar arasında yapısal ilişkiler görmeye daha eğilimlidir. Tarihin sürüklenişini gözden geçiren Foucault, ilkel vahşilikten, daha sofistike bilgi sistemlerine dayanan modern insanlığa doğru bir ilerleme görmez. Aslında Foucault, tarihin, bir egemenlik sisteminden (bilgiye dayanan) diğerine gidip geldiğini düşünür. Bu genellikle kötü bir kanı olduğu halde pozitif yönde Foucault, bilgi-iktidarla her zaman mücadele edildiğine inanır; her zaman ona karşı süregiden direniş vardır. Foucault, tarihsel örneklere bakar ancak öncelikle modern dünyayla ilgilenir. Kendisinin ifade ettiği gibi, "şimdinin tarihini yazmak"tadır (Foucault, 1979:31).

Bu arka planla birlikte şimdi Foucault'nun spesifik, bağımsız eserlerine bakalım. Foucault, *Delilik ve Uygarlık* (*Madness and Civilization*) (1965; Foucault, 1995) içinde bilginin özellikle psikiyatrinin bir arkeolojisini yapmaktadır. Delilik ve aklın birbirinden ayrılmadığı bir zaman olan Rönesans ile başlar. Bununla birlikte, 1650 ile 1800 (klasik dönem) arasında delilikle akıl arasındaki mesafe yerleşik hale geldi ve en sonunda akıl, deliliğe boyun eğdirdi. Başka bir ifadeyle Foucault, akıl ile delilik arasında "kopan bir diyalog"u betimlemektedir (1965:x). Sonuçta olanı şöyle betimler:

> Burada akıl, saf bir halde, çılgın bir akıldışı üzerinde kendisi için peşinen düzenlenen bir zafer durumunda hüküm sürdü. Böylece delilik, kendisinin hâlâ Rönesans ufkunda serpilmesine olanak veren o hayali özgürlükten koptu. Gün ortasında bocalamasının üzerinden uzun zaman geçmemişti: *Kral Lear* içinde, *Don Kişot* içinde. Ancak yarım yüzyıldan daha kısa bir süre içinde tecrit edildi ve kapatılmanın kalesi içinde Akla, ahlak kurallarına ve onların tekdüze gecelerine mecbur edildi.
>
> (Foucault, 1965:64)

Burada açık bir Weberci demir-kafes imgesi vardır —aklı olanların (rasyonelliğin) inşa ettikleri demir kafes içinde "deli"nin (irrasyonelin) geçirdiği "tekdüze geceler".

Ondokuzuncu yüzyılın bilimsel psikolojisi sonuç olarak, onsekizinci yüzyılda delinin akıllıdan ayrılması dolayısıyla ortaya çıktı (psikiyatri, "aklın delilik hakkında bir monoloğu" olarak nitelendirilir [Foucault, 1965:xi]). İlk olarak tıp, delinin fiziksel ve ahlaki tedavisinden sorumluydu fakat daha sonra bilimsel psikolojik tıp, ahlaki tedaviyi devraldı: "Ancak, delilik, suçluluk içinde yabancılaştırıldığı zaman saf bir psikolojik tıp mümkün kılındı" (Foucault 1965:182-183). Foucault, daha sonra şunu söyledi, "Psikiyatrik uygulama dediğimiz şey, onsekizinci yüzyılın sonu ile çağdaş olan tımarhane yaşamının adaleti içinde korunan ve pozitivizmin mitleri tarafından üzerine örtü çekilen belirli bir ahlaki taktiktir" (1965:276). Bu nedenle, Foucault'ya göre psikoloji (ve psikiyatri), bu "yardım"dan giderek kendilerini koruyamayan deliye karşı amaçlanan bilimsel bir çaba değil ahlaki bir girişimdir. Foucault, deliyi, sözde bilimsel ilerleme tarafından "devasa ahlaki bir tutukluluk"la cezalandırılmış olarak görür.

Foucault'nun burada, deliliğin tedavisinde yıllar içinde bilimsel, tıbbi ve insancıl ilerlemeler gördüğümüz fikrini reddettiğini söylemeye gerek yoktur. Foucault'nun gördüğü şey, bundan çok, aklı olanların ve onların faillerinin (doktorlar, psikologlar ve psikiyatristler), deliyi baskı altında tutma ve bastırma yeteneklerindeki artışlardır. Delinin, onyedinci yüzyılda akıllılarla eşit muamele gördüğünü unutmamalıyız. En son gelişme şudur; bugün deliler dışarıdan failler tarafından daha az yargılanırlar; "deliliğin devamlı olarak kendisini yargılaması istenir" (Foucault, 1965:265). Birçok açıdan bu tür içselleştirilmiş denetim, en baskıcı denetim biçimidir. Açıkça Foucault'nun bilginin arkeolojisi anlayışı, kendisini, tarih ve delilerin bugünkü statüsü hakkında ve onların akıllılarla (ve onların failleriyle) ilişkileri hakkında geleneksel tarihçilerden çok farklı sonuçlara yöneltir. Buna ek olarak, Foucault, insan bilimlerinin (özellikle psikoloji ve psikiyatri) kökenlerini, deli ve akıllı arasındaki ayrımda ve deli üzerinde ahlaki denetim uygulanmasında görür. Bu da, insan bilimlerinin, insanlar üzerindeki ahlaki denetimdeki rolü hakkındaki daha genel tezinin bir parçasıdır.

Foucault, kendisinin ilk eserlerindeki yapısalcılıkta olduğu gibi, deliliğin iki "düzey"de meydana geldiğini ve "daha derin düzeyde deliliğin bir söylem biçimi olduğu"nu ileri sürer (Foucault, 1965:96). Özel olarak, delilik en azından klasik çağda ruhsal veya fiziksel değişimler değildir; aslında "çılgın dil, deliliğin nihai gerçekliğidir" (Foucault, 1965:97). Fakat bu ilk eserlerde etkin olan daha geniş bir yapısalcılık bile vardır: "Klasik kültür, *kendi genel yapısı içinde* delilik deneyimini formüle eder, bu deneyim, kendi iç mantığının özdeş düzeni içinde, hem spekülasyon düzeni hem

de kurumlar düzeni içinde, *hem söylem içinde hem de buyruk* içinde, hem kelime içinde hem de düstur içinde –aslında anlamlandırıcı bir öğenin bizim için bir dil değerini üstlendiği her yerde– aynı anlamlarla aniden ortaya çıkar." (Foucault, 1965:116; italikler eklendi).

Foucault, yapısalcı bir yöntemi, tıbbi söylem ve altında yatan yapı üzerinde odaklanmasını kapsayan *Kliniğin Doğuşu*'nda (*The Birth of the Clinic*) kullanmayı sürdürür: "İnsanların söyledikleri içinde, düşünmüş olabileceklerinden veya bu söylediklerinin düşüncelerini ne ölçüde temsil ettiğinden çok *başlangıçtan itibaren onları sistematikleştiren* ve böylelikle onları bundan böyle sonsuz bir şekilde yeni söylemler için erişilebilir kılan ve onları dönüştürme görevine açık hale getiren şey bulunur" (1975:xiv; italikler eklendi).

Delilik ve Uygarlık içinde tıp, insan bilimlerinin önemli bir öncüsüydü ve bu, *Kliniğin Doğuşu* içinde daha da merkezidir. (Foucault'nun söylediği gibi, "İnsan bilimi... tıbba dayalı olarak... temellendi"[1975:36].) Ondokuzuncu yüzyıldan önce tıp, sınıflandırıcı bir bilimdi ve odak noktası, hastalıkların açıkça düzenlenmiş bir sistemiydi. Fakat ondokuzuncu yüzyılda tıp, bireylerde ve daha büyük toplumda varolduğu haliyle hastalıklar (salgın hastalıklar) üzerinde odaklanmaya başladı. Tıp, sağlıklı insanları kapsamaya başladı (önleyici bakım), sağlıklı ve sağlıksız daha sonra normal ve patolojik durumları birbirinden ayıran normatif bir tutum benimsedi. İnsanlara yönelik bu normal-patolojik tutumu benimseyen tıp yeniden tüm insan bilimlerinin bir öncüsü olmuştu.

Yine de, henüz tıpta klinik bir yapı yoktu. Çözüm yolu, hastaların yatakta gözlendiği kliniğin geliştirilmesiydi. Burada Foucault, kilit bir terim olarak *bakış*ı kullanır, bu durumda "bakış aynı zamanda bilgiydi" (1975:81). Başka bir ifadeyle bilgi, doktorların, kitaplarda okuduklarına karşıt olarak gördüklerinden türetildi. Bir yapısalcı olarak Foucault, bakışı, bir dil türü, "kelimeleri olmayan bir dil" olarak görmüş (1975:68) ve "dil"in derin yapısıyla ilgilenmiştir. Hasta insanları (veya ölüleri) görme ve onlara dokunma (özellikle otopsilerde) yeteneği çok önemli bir değişim ve bilginin önemli bir kaynağıydı. Foucault, otopsi hakkında şunları söyler; "Yaşayan karanlık, ölümün aydınlığında yok oldu" (1975:146). Foucault, anatomi-klinik bakışı, "Batı tıbbında "büyük kopma" olarak görür. Bu nedenle, bilgi, bir evrim değil epistemik bir değişim geçirdi. Doktorlar artık aynı oyunu oynamıyordu; bu oyun, farklı kuralları olan farklı bir oyundu. *Bu* oyun, insanların (hastaların) bilimsel bilgi ve pratiğin nesnesi (bir varlık olarak hastalık yerine) haline gelmeleriydi. Foucault'nun yapısalcı yönelimi açısından, değişim geçiren, söylemin doğasıydı —hastalıkların adları, gruplandırmalar, nesnelerin alanı ve benzeri (Foucault, 1975:54).

Foucault'ya göre tıp bir kez daha insan bilimleri için öncü rol üstlenir. "İnsan bilimlerinin oluşturulmasında tıbbın bu tür bir öneminin olduğu anlaşılabilirdir —insanın pozitif bilginin bir nesnesi olmasıyla ilgili sadece yöntembilimsel değil ontolojik bir önem" (Foucault, 1975:197). Foucault, özel olarak tıbbi otopsi hakkında şunu söyler, "Ölüm, eski trajik cennetinden ayrıldı ve insanın lirik duygusunun özü oldu: insanın görünmez gerçekliği, görünür sırrı" (1975:172). Aslında, Foucault'ya göre büyük değişim, bireyin kendi bilgisinin öznesi ve nesnesi olarak bireydir ve tıptaki değişim, "deneyimin temel yapılarındaki bu değişimlere yönelik daha görünür tanıklık"la ilgili bir değişimidir (1975:199).

Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak (*Discipline and Punish*) (Foucault, 1979) içinde aynı temaların birçoğu görünür ancak şimdi daha çok, iktidarın soybiliminin ve çok daha az, yapısalcılık, söylem ve benzerinin ele alındığını görmekteyiz. Burada "bilgi ve iktidar doğrudan birbirini içerir" (Foucault, 1979:27). Bu eserde Foucault, 1757 ile 1830'lar arasındaki dönemle, mahkûmlara işkencenin yerine cezaevi kurallarının mahkumlar üzerindeki denetiminin geçmesini kapsayan bir dönemle ilgilenir. (Karakteristik olarak, Foucault bu değişimin düzensiz bir biçimde geliştiğini düşünür; bu değişim, rasyonel olarak evrilmemiştir.) Genel görüş şudur; işkenceden kurallara kayma, suçlulara yönelik tutumun insanileşmesini temsil etti; bu tutum daha nazik, daha az can yakıcı ve daha az acımasız hale geldi. Foucault'nun bakış açısından gerçeklik şuydu; cezalandırma daha rasyonelleşmiş hale geldikçe ("[giyotinle birlikte] cellât, titiz bir gözcülüğe indirgendi" [1979:13]) mahkûmları birçok biçimde daha fazla etkiledi. Önceden mahkûmlara yapılan işkence, yararlı kamusal teşhire katkıda bulunmuş olabilir ancak, işkence, "iktidarın kötü bir ekonomisi"ydi, çünkü gösteriyi izleyenler arasında karışıklığı körükleme eğilimi gösteriyordu (Foucault, 1979:79). Bilgi ve iktidar arasındaki bağlantı, işkence örneğinde açıktı; kuralların gelişimiyle bu bağlantı çok daha az belirgin oldu. Yeni kurallar sistemi, "etkileri açısından daha düzenli, daha etkin, daha sabit ve daha ayrıntılıydı; kısaca, ekonomik maliyeti düşerken etkileri arttı" (Foucault, 1979:80-81). Yeni sistem, daha insani olmak için değil "daha iyi cezalandırmak için... iktidarın, toplumsal bedenin daha derinlerine işlemesi için" tasarlandı (Foucault, 1979:82). İktidarın bu yeni cezalandırma teknolojisi, işkencenin tersine, sapma sürecinin başında ortaya çıkıyordu; daha çok sayıda, daha fazla bürokratikleşmiş, daha fazla verimli, daha fazla kişisellikten uzak, daha fazla sabit ve daha fazla ağır başlıydı; sadece suçluların değil tüm toplumun gözetimini kapsıyordu. Bu toplum kuramının çok büyük önemi vardır ve Foucault'nun söylediği her şey yanlış olsa bile bu kuram ilgi çekmeye devam edecektir (Alford, 2000).

Disiplinsel iktidarın bir teknolojisi olan bu yeni teknoloji, askeri modele dayalıydı. Bu teknoloji, tek bir kapsayıcı iktidar sistemi değil mikro iktidarların bir sistemini içerir. Foucault, "iktidarın mikro-fiziği"ni, "sayısız karşılaşma noktası" (1979:26-27) ve direnişle (Brenner, 1994) betimler. Foucault, disiplinsel iktidarın üç aracını saptar. Birincisi, *hiyerarşik gözletim* veya görevlilerin denetim altında tuttuklarının tümünü tek bir *bakış* ile yönetme yetenekleridir. İkincisi, *normalleştirici yargılar* oluşturma ve normları ihlal edenleri cezalandırma yeteneğidir. Böylece bir kimse, zaman (gecikme nedeniyle), etkinlik (dikkatsizlik nedeniyle) ve davranışla (nezaketsizlik nedeniyle) ilgili boyutlar açısından negatif olarak yargılanabilir ve cezalandırılabilir. Üçüncüsü, özneleri gözlemek için ve insanlar hakkında normalleştirici yargılar oluşturmak için *incelemenin* kullanılmasıdır. Disiplinsel iktidarın üçüncü aracı, diğer ikisini kapsar.

Foucault, disipline dayalı toplumun gelişimiyle ilgili negatif bir görüş benimsemekle kalmaz bu gelişmenin pozitif sonuçlarının olduğunu da düşünür. Örneğin, disiplinin, askeri alanda ve endüstriyel fabrikalarda çok iyi işlediğini düşünür. Bununla birlikte, Foucault, disiplinin yayılmasıyla ilgili, özellikle disiplinin, tüm toplumu disiplinin bir algısı ve nesnesi olarak ele alan devlet-politikaları ağının içine girmesiyle ilgili hakiki bir korkuyu belirtir.

Foucault, disiplinin, toplumu tek biçimliliğe sürüklediğini düşünmez. Disiplinin, daha çok, toplum içine "üşüştüğünü" ve gittikçe toplumun parçalarını etkilediğini düşünür. Bununla birlikte, er ya da geç başlıca kurumların çoğu etkilenir. Foucault belagatli bir şekilde şunu sorar; "Hapishanelerin, tümü hapishanelere benzeyen fabrikalara, okullara, barakalara, hastanelere benzemesi şaşırtıcı mıdır?" (1979:228). Foucault, sonunda, disiplinin, "ceza kurumundan bütün toplumsal beden"e taşındığı bir hapishane sisteminin geliştiğini düşünür (1979:298). Burada bir demir-kafes imgesi olduğu halde Foucault her zaman olduğu gibi, hapishane sistemine karşıt olan güçlerin işlediğini düşünür; Foucault'nun eserlerinde süregiden bir yapısal diyalektik vardır.

Buraya kadar ortaya konulan tartışmada, Foucault'nun *Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak* içinde daha büyük vurguyu iktidar üzerinde yaptığı apaçık olduğu halde Foucault, bu eserinde insan bilimlerinin ortaya çıkışı hakkında her zamanki temayla da ilgilenir. İşkenceden hapishane kurallarına geçiş, bedenin cezalandırılmasından ruhun veya istencin cezalandırılmasına bir kaymayı beraberinde getirdi. Bu değişim ise kendisiyle birlikte normallik ve anormallik değerlendirmelerini getirdi. Hapishane görevlileri ve polisler, mahkûmların normalliğini ve ahlakiliğini yargılamaya başladılar. En sonunda bu yargılama yeteneği, psikiyatristler ve eğitimciler gibi başka "küçük-çaplı yargıçlar"ca genişletildi. Tüm bu yargılama içinden, modern "bilimsel-yasal kompleks"in temeli olarak hizmet eden, bilimsel ceza bilgisinin yeni bir külliyatı ortaya çıktı. Yeni boyun eğdirme tarzı, insanların, bilginin nesnesi olarak tanımlanmalarıydı. Kilit nokta şudur; modern insan bilimlerinin kaynağı buradadır. Foucault keskin bir şekilde insan bilimlerinin köklerini disiplinler içinde betimlemektedir: "Yüzyıldan fazla süredir 'insanlığımızı' çok memnun eden bu bilimlerin teknik matrisleri, disiplinler ve araştırmalarının küçük, şeytanca ayrıntılarında bulunur" (1979:226).

Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak hakkında söz etmeye değer başka bir nokta daha vardır. Foucault, bilginin, iktidar uygulayan teknolojilere yol açma biçimiyle ilgilenir. Bu bağlamda Panoptikon'u ele alır. Bir *Panoptikon*, görevlilere, suçluların eksiksiz gözetiminin olanağını sağlayan bir yapıdır (Lyon, 2007; G. Marx, 2005). Aslında görevlilerin her zaman bulunması gerekmez; sadece yapının varlığı (ve görevlilerin orada olabilme ihtimali) suçluları kısıtlamak için yeterlidir. Panoptikon, gardiyanların, tüm hücrelerin içini görebildikleri dairesel bir hapishanenin merkezinde bir kule biçiminde olabilir. Panoptikon, hapishane görevlileri için iktidarın çok büyük bir kaynağıdır çünkü onlara tam gözetim olanağı sağlar. En önemlisi, mahkûmlar kendilerini denetledikleri için Panoptikon'un iktidarı artar; Mahkumlar, gardiyanların görme *olasılığından* korktukları için çeşitli şeyleri yapmaktan vazgeçerler. Burada bilgi, teknoloji ve iktidar arasında açık bir bağlantı vardır. Üstelik Foucault, Panoptikon'u insanlar hakkında enformasyon toplamak için bir tür laboratuvar olarak gördüğünden insan bilimlerine ilgisine geri döner. Panoptikon, toplum-bilimsel laboratuvarın ve başka bilimlerin insanlar hakkında enformasyon toplama tekniklerinin öncüsüydü. Foucault, hâlâ başka bir düzeyde Panoptikon'u, "toplumun bütün tipinin" (1979:216), disipline dayalı toplumun temeli olarak görür.[2]

Son olarak *Cinselliğin Tarihi*'nin (Foucault, 1980a) ilk cildine bakabiliriz. Yine

2 Bu fikrin ilginç bir kullanılışı için bilgisayarı, üstünlere altta yer alanlar üzerinde neredeyse sınırsız gözetim sağlayan modern bir Panoptikon olarak gören Zuboff'a (1988) bakılabilir.

vurgu iktidarın soybilimi üzerinedir. Foucault'ya göre cinsellik, "iktidar ilişkileri için özellikle yoğun bir transfer noktası"dır (1980a:103). Foucault, kendi amacını, "içinde bulunduğumuz dünyada insan cinselliği hakkındaki söylemi *sürdüren* iktidar-bilgi-haz rejimini tanımlama" olarak görür (Foucault, 1980a: 11). Cinselliğin, söylemin içine dâhil edilme biçimini ve iktidarın o söylemin içine işleme biçimini inceler.

Foucault, Viktoryacılığın genel olarak cinselliğin özel olarak cinsel söylemin bastırılmasına yol açtığı şeklindeki alışılagelmiş görüşe itiraz eder. Aslında tam karşıt görüşü ileri sürer —Viktoryacılığın cinsellikle ilgili söylemlerde bir patlamaya yol açtığı. Viktoryacılığın bir sonucu olarak, cinsellikle ilgili daha çok çözümleme, durum değerlendirmesi, sınıflandırma, ayrıntılandırma ve niceliksel/nedensel araştırma ortaya çıktı. Foucault, şöyle söylemiştir; "İnsanlar kendilerine, zihin meşguliyetlerimizin en gürültülü olanıyla ilgili sessizlik kuralını sona erdirme konusunda neden bu kadar kararlıyız diye soracaklardır" (1980a: 158). Özellikle, cinselliğin bastırılması yerine "cinsellik sorusunun sabit bir meşguliyet olduğu" okullarda durum böyleydi. (1980a:27). Foucault'nun Viktoryan döneminin hipotezlerini ve kendi alternatif görüşünü özetleme biçimi şöyledir:

> Modern endüstri toplumunun artan cinsel bastırma çağında başladığı şeklindeki hipotezi terk etmemiz gerekir. Sadece, ortodoks olmayan cinselliklerin görünür bir patlamasına tanık olmadık... iktidarın daha fazla merkezi hiçbir zaman varolmamıştı; hiçbir zaman daha fazla dikkat ortaya çıkmamış ve söze dökülmemişti... hazların yoğunluğu ve iktidarın sürekliliğinin, sadece başka yerlere yayılmak amacıyla, zaptettiği daha fazla yer hiçbir zaman olmamıştı.
>
> (Foucault, 1980a:49)

Foucault, tıbba ve onun cinsellik üzerindeki söylemlerine tekrar özel bir yer verir. Çokları için tıp, cinselliğin bilimsel çözümlenişine yönelirken Foucault, tıbbın ilgileri içinde bilimden çok ahlak görür. (Aslında, tipik olarak, tıbbın söyleminin amacını, "doğruyu ifade etmek değil doğrunun ortaya çıkışını engellemek" [1980a:55] olarak gören Foucault'nun tıbba yönelik tutumu serttir). Din, özellikle Batı Hıristiyanlığı, günah çıkarma ve öznenin cinsellik hakkındaki gerçeği söylemesinin gerekliliği, aynı zamanda, cinselliğin ahlakiliğine dâhil oldu. Bu ise tümüyle, insan bilimleriyle ve onların, öznenin bilgisini edinmeye duydukları ilgiyle bağlantılıydı. İnsanlar, rahiplerine günah çıkardıkları gibi aynı zamanda doktorlarına, psikiyatristlerine ve sosyologlarına günah çıkardılar. Günah çıkarma, özellikle cinsel günah çıkarma, bilimsel terimler içinde gizlendi.

Batıda "özneyle ilgili bilim projesi, sürekli-daralan çevreler içinde, cinsellik sorusunun çekimine kapıldı" (Foucault, 1980a:70). Sorular, giderek daha fazla cinselliğe yöneltilen bizlerin kim olduğunu saptamayı amaçladı. Foucault, tüm bunları şöyle özetler: "Cinsellik, her şeyin açıklaması" (1980a:78).

Foucault, cinselliğin bastırılması üzerinde odaklanmak yerine cinselliğin bilimsel olarak araştırılması, cinsellik ve iktidar arasındaki ilişki üzerinde odaklanılması gerektiğini ileri sürer. Yine, bu iktidar, bir merkezi kaynakta bulunmaz; çeşitli mikro ortamlar içinde varolur. Üstelik Foucault için her zaman sözkonusu olduğu gibi, cinsellik üzerinde iktidar dayatmasına karşı direniş vardır. İktidar ve iktidara direniş her

yerdedir.

Onsekizinci yüzyıldan önce toplum, ölüm üzerinde denetim kurmayı amaçladı ancak o yüzyıldan başlayarak odak noktası, yaşam üzerinde özellikle cinsellik üzerinde denetim kurmaya kaydı. Yaşam (ve cinsellik) üzerindeki iktidar iki biçim aldı. Birincisi, insan bedeninin (ve onun cinselliğinin) disipline sokulmasını amaçlayan, "insan bedeninin anatomi-politikası"ydı. İkincisi, nüfus artışı, sağlık, yaşam beklentisi ve benzeri üzerinde denetim kurmayı ve onları düzenlemeyi amaçlayan "nüfusun biyo-politikası"ydı. Her iki örnekte toplum, "yaşamı siyasal bir nesne" olarak gördü (Foucault, 1980a: 145). Cinsellik her iki örneğin merkezindeydi: "Cinsellik, hem bedenin yaşamına hem de türün yaşamına ulaşmanın bir aracıydı" (Foucault, 1980a: 146). Modern Batıda cinsellik, zihinsel etkinlikten daha önemli hale geldi (bunun Foucault'nun eserlerinde ne kadar önemli olduğunu biliyoruz) ve neredeyse yaşamın kendisi kadar önemli oldu. Cinselliğin bilgisi aracılığıyla toplum, yaşamın kendisi üzerinde daha fazla iktidar uygulamaktadır. Yine de, denetimdeki bu artışa karşın Foucault, kurtuluş umudunu sürdürür:

> Bedenlerin, hazların ve bilgilerin talepleriyle birlikte, onların çokluğu ve onların direnişlerinin olanağı içinde iktidarın egemenliğine karşı koymayı amaçlarsak, cinselliğin failliği ile ilişkiyi koparmamız gerekir. Cinselliğin yayılmasına karşı saldırının toplanma noktasının cinsel-arzu değil bedenler ve hazlar olması gerekir.
>
> (Foucault, 1980a:157)

Dean (1994), Foucault'nun eserlerinin, 1970'lerin son yıllarından 1984'te ölümüne kadar iktidarın mikro politikalarından, *yönetimselliklere* veya "yönetimin pratiklerinin ve tekniklerinin, müdahale ve işleyiş alanlarıyla ilgili söylemsel temsillere dayandıkları, heterojen, öznel-olmayan süreçler"e duyulan bir ilgi doğrultusunda kayma ileri sürer (Dean, 1994:78; Fejes, 2008; Walter, 2008). Başka kuramcıların tersine Foucault'nun odak noktası özel olarak devlet değil "hâkimiyet ve yönetimin araçlarını oluşturan pratikler ve rasyonellikler"dir (Dean, 1994:153). Böylece, insan bilimlerindeki bilgi istenci açısından Foucault, bedenlerin düzenlenme biçimine, davranışın yönetilme biçimine ve benliğin oluşturulma biçimlerine ilgi duydu. Daha genel olarak kendini-yönetme, başkalarını yönetme ve devleti yönetme ile ilgilendi. En genel terimlerle Foucault, "yönetimin yönetimi"yle ilgilendi (Dean, 1994:176; Lemert, 2005d).

Giorgio Agamben'in Fikirleri

Giorgio Agamben (d. 1942), son yıllarda bir toplum kuramı geliştirmeye giderek daha fazla yönelen bir İtalyan felsefecidir. Öncelikle felsefecilere (örneğin, Aristoteles, Martin Heidegger) ve siyaset düşünürlerine (özellikle Carl Schmitt,[3] Hannah Arendt[4]),

3 Hükümdarlık hakkındaki eseri açısından Schmitt'in çok büyük önemi vardı (aşağıya bakınız).

4 Agamben, Aren'in, toteliterlik ile kamp arasındaki bağlantıyı (aşağıya bakınız) gördüğünü ancak biyopolitik bir bakış açısından yoksun olduğunu ileri sürer.

entelektüel borcu olduğu halde eserleri, Max Weber,[5] Emile Durkheim,[6] Walter Benjamin,[7] ve özellikle Michel Foucault gibi toplum kuramcılarının etkisini de gösterir (aşağıya bakınız). Fikirleri, başlıca toplum kuramcılarından birçoğunu andırır ve modern toplumun merkezinde yatan bir fenomeni saptamaya yönelik bir çaba (Weber'in bürokrasiyle ilgili olarak yaptığı gibi) olduğu gibi son zamanların toplumsal tarihinin bir büyük anlatısını kapsar. Agamben'in eserlerini sınıflandırmak zordur ancak Foucault'nun fikirlerinin güçlü etkisi dikkate alındığında onu bir postyapısalcı olarak düşünmek en doğrusudur. Buna ek olarak Agamben, kendi düşüncesi içinde birtakım postyapısalcı (ve yapısalcı) fikirleri kullanır.

Agamben'in son derece esoterik kuramsal fikirlerini tartışmadan önce düşüncesiyle ilgili başlangıç niteliğinde bir kanı edinmek için şimdi Adolph Hitler ve Naziler üzerine düşüncelerine bakabiliriz. Naziler, iktidara geldikten kısa zaman sonra Weimar Anayasasının sivil özgürlüklerle ilgili maddelerini askıya aldılar; bu askıya alma, yirmi yıl yönetimleri boyunca sürdü. Bu durum, Nazilerin kendi vatandaşlarına özellikle Yahudilere karşı "yasal bir iç savaş"a girmelerine olanak verdi. Naziler nefret ettikleri Yahudileri ve başkalarını katletmelerine olanak veren bir "istisna bölgesi" oluşturmuşlardı. Bununla birlikte, Agamben, bu tür alanlarla ve bu bölgenin içinde ve onlar tarafından yaratılan felaketle salt tarihsel fenomenler olarak ilgilenmez. Bu tür bölgelerin oluşturulmasını ve bu bölgelerle ilişkili tehlikeleri çağdaş fenomenler olarak görür (gözde örneklerinden biri, Guantanamo Körfezi'ndeki esir kampıdır). Dahası istisna bölgesinin zaman içinde büyüdüğünü düşünür ve tartışmalı ve son derece kuşkulu bir şekilde bugün onların, Nazi Almanya'sında olduğundan daha büyük bir tehdit oluşturduğunu ileri sürer. Üstelik bu daha büyük tehdit, totaliter rejimlerle sınırlı değildir aynı zamanda demokratik toplumlarda da bulunur.

Temel Kavramlar

Agamben'in kuramının özlü bir tartışmasına geçmeden önce birtakım temel kavramları anlamamız gerekir. Agamben, Grekçe *zoe* ve *bios* kavramlarıyla başlar. *Zoe*, bizim biyolojik bedenlerimizdir (veya "tüm yaşayan varlıklar arasında ortak olan yaşamın basit gerçeği" [Agamben, 1995/1998:1]) ve *bios* bizim siyasal bedenlerimizdir *(*Agamben, 1995/1998:184*)*. Bunlar, klasik felsefeye göre ve Agamben'e göre doğaları gereği ayrı ve ayrılabilir fenomenlerdir. Bununla birlikte, zaman içinde zoe, siyasallaşmış hale gelmiştir; yani zoe ve bios arasındaki çizgi giderek daha az belirgin hale gelmiş veya tamamen yok edilmiştir. Agamben'in (1995/1998:188) belirttiği gibi zoe ile bios arasındaki klasik ayrımdan artık geriye hiçbir şey kalmamıştır; bu ayrım, "sonsuza dek bizden alınmıştır." Çok geçmeden göreceğimiz gibi bu, salt felsefi veya terminolojik bir konu değil, modern dünya için büyük önemi olan bir konudur.

Agamben'in düşüncesi içinde önemli bir rol oynayan "doğumdan gelen saf gerçek" (Agamben, 1995/1998:127), *çıplak yaşam* fikri, zoe fikrine çok yakındır. Yukarıdakine benzeyen bir argüman içinde Agamben, şunu iddia eder; zoe gibi çıplak

5 Agamben, özellikle Hitler'le ilişkili olduğu biçimiyle Weber'in karizma kavramını tartıştığı halde karizmanın sadece liderin bir karakteristiği olmadığını aynı zamanda taraftarlar tarafından yaratıldığını anlayamaz.

6 Örneğin, Agamben, Durkheim'ın anomi kavramını kullanır ancak kavramın İntihar'da kullanılma biçimini eleştirir.

7 Benjamin, hukuk yapmaya veya hukuku korumaya hizmet eden şiddete "saf" veya "ilahi" şiddeti —hukukun dışında kalan veya onunla ilişkisiz olan şiddet (örneğin devrimci şiddet) —eklemesi nedeniyle Agamben için önemliydi. Agamben (2002/2005:54), Benjamin'in saf şiddetine değer verir çünkü bu şiddet, hukukun dışındadır ve "bütünüyle anomik insan davranışı"nı kapsar (burada Durkheim'ın kavramının kullanılışına dikkat edilmelidir).

yaşam, giderek daha fazla siyasallaşmıştır ve bu ise "*modernliğin belirleyici olayını* oluşturur ve klasik düşüncenin radikal bir dönüşümüne işaret eder" (Agamben, 1995/1998:4; italikler eklendi). Çıplak yaşam, uzun zaman siyasanın kenarında varolmasına karşın her zaman siyasal olmuştur. Zaman içinde, siyasanın içine itilmiştir ve bu ise "hakim iktidarın orijinal —eğer gizlenmişse— çekirdeğini oluşturur" (Agamben, 1995/1998:6).

Nazi Almanya'sının Yahudileri, çıplak yaşamın bir örneğiydi. Yani Yahudiler, basitçe, Yahudi doğmuş olmaları şeklindeki saf gerçekten dolayı Yahudiydi. Dahası, Yahudi olmak, Naziler tarafından son derece siyasallaştırıldı. Naziler, Yahudileri veya en azından Yahudilerin özel bir simgesini yarattılar ve daha sonra Yahudileri, "varlıklarını [kendilerinin] artık herhangi bir şekilde hoşgöremeyecekleri "bir halk olarak tanımladılar" (Agamben, 1995/1998:179).

Çıplak yaşam, Agamben'in (1995/1998:8) başka bir merkezi kavramı olan *homo sacer* (veya kutsal insan) ile yakından ilişkilidir; çıplak yaşam, "homo sacer'in yaşamıdır." Zoe, genel olarak çıplak yaşama işaret eder oysa homo sacer, "siyasal düzen içinde bulunduğu sürece çıplak yaşamdır" (DeCaroli, 2007:52). Bu nedenle zoe, en azından kuramsal olarak ve tarihsel olarak siyasadan ayrılabilir (zoe, Aristoteles'in mükemmel topluluğu içinde ayrılmıştır) ve ayrılmıştır oysa homo sacer, tanımı gereği siyasal olanın içinde bulunur.

Homo sacer kavramının, "*öldürülebileceği halde henüz kurban edilmemiş olan*" bir kişiyi kapsadığı şeklindeki fikir bu kavramın merkezinde bulunur (Agamben, 1995/1998:8). Böyle olmasının nedeni, homo sacer'in, siyasal sınırların dışına uzandığı şeklinde bir tanımı yapılarak insanlığın geri kalanından siyasal olarak ayrılmasıdır. Homo sacer, bu sınırların dışında olduğu için bu kişiye, diğer insanlara yapılamayacak birçok şey yapılabilir, buna, herhangi birinin istediği takdirde onu öldürmesi de dâhildir. Üstelik bunu kim yaparsa yapsın cinayet işlememektedir ve homo sacer, hukukun ve daha genel olarak siyasanın dışında bulunduğu için bunu yapan kimse, bu tür bir suçtan dolayı mahkûm edilemez. Bu, bizi, Agamben'in "*homo sacer* ile ilgili rezil durum" olarak gördüğü, Nazi Almanya'sındaki Yahudilerle ilgili örneğimize (ve Agamben'in örneğine) geri getirir. Böylece homo sacerin tanımının ilk kısmını —öldürülebilecek biri— anlayabiliriz ancak homo sacer'in kurban edilemeyeceği şeklindeki fikir hakkında ne demeli? Burada Agamben, geleneksel bir kurban anlayışına, özellikle bir kimsenin kurban edilmesi için topluluğun parçası olması gerektiği şeklinde bir fikre sahiptir. Homo sacer tanımı gereği (siyasal) topluluğun parçası olmadığı için bir kimse, terimin geleneksel anlamında kurban edilemez. Böyle bir kişi niçin "kutsal"dır? Antonio Negri'nin (2007:121) belirttiği gibi bu kişi, "onu genel olandan ayırmış olan bir cezanın varsayılması açısından kutsal"dır. Homo sacer'i kutsal yapan, ayrı tutulma ve cezalandırılmadır.

İstisna hali, topolojik bir bölgedir; "hukukun olmadığı mekân"dır (Agamben, 2002/2005:51). Bu biçimiyle içinde homo sacer'in bulunduğu bir mekândır; içine Nazi Almanya'sının Yahudilerinin yerleştirildiği soyut mekândı. Bu tür bir mekânın varlığı nedeniyle hâkim iktidar (örneğin, Führer olarak Hitler), kendi başına kimin öldürülebileceğine ve öldürüleceğine karar verebilir. Üstelik öldürülenler, hukukun sınırları dışında bulundukları için öldürme bir cinayet değildir. Bu nedenle Nazi Almanya'sı ve onun dışlama bölgesi bağlamında altı milyon Yahudi, en azından katledilme olarak

kabul edilmeden Naziler tarafından katledilebilirdi. Ayrıca, istisna hali, sadece ölüm açısından değil aynı zamanda bugün daha önemli olarak yaşam açısından eşsizdir. Bu nedenle bugün "aşırı derecede koma durumunda" olan yaşam-destek makinelerine bağlı kişi, o kişinin yaşaması (makinelerin çalışmasını sürdürmesi) veya ölmesi (makineleri durdurmak ve böyle yaparak cinayet işlememek) gerektiğine karar vermenin mümkün olduğu bir istisna bölgesinde bulunmaktadır. Bu sonuncu, Agamben için son derece önemlidir çünkü sadece ölümün değil yaşamın da bugün istisna hali içinde bulunduğu gerçeğini temsil eder; bu hal, otorite olanlara, sadece ölüm üzerinde değil aynı zamanda giderek artan bir şekilde yaşam üzerinde de iktidar sağlar. Göreceğimiz gibi, bu düşünce, Michel Foucault'nun özellikle biyopolitikle ilgili kuramlarına çok şey borçludur.

İstisna hali, hukukun dışında olduğu halde hukuk için önemlidir hatta esastır. Hukuk, kendi dışında yer alana referansta bulunarak kendisini tanımlayabilir ve kendi geçerliliğini mümkün hale getirebilir. İstisna bölgesinin bir özelliği de siyasal alan içinde başka bir yerde yapılması mümkün olmayan şeyleri, istisna bölgesi içinde yapmanın mümkün olmasıdır -yani "yasama, yürütme ve yargı güçleri arasındaki ayrımın yürürlükten kaldırılması" (Agamben, 2002/2005:7). Bu yürürlükten kaldırma ise yürütücüye (örneğin, Alman Führer olarak Hitler), hükümetin diğer kolları üzerinde denetim elde etme, totaliter yönetimi kurumlaştırma olanağı verir (aşağıya bakınız). Üstelik istisna bölgesi, hukukun *hem* içinde *hem de* dışında olması bakımından Agamben'in düşüncesinin diğer birçok özelliğine sahiptir; istisna bölgesi, sadece, hukukun bu bölgeyi dışlaması gerçeğiyle hukuk içinde bulunur. Agamben'in (1995/1998:17–18) belirttiği gibi: "İstisna, bir tür dışlamadır.... Ancak... onun içinde dışlanan şey, dışlanmış olma bakımından, mutlak olarak kuralla ilişkisiz değildir. ... *İstisna için geçerli olan kural, ondan vazgeçmede artık geçerli olmaz*". Bu nedenle, içinde hukukun bulunduğu bölge ile hukuktan yoksun olan istisna hali arasında diyalektik bir ilişki vardır (Agamben'in düşüncesinin birçok diyalektik yönü vardır, örneğin bkz. Negri 2007).

Agamben, kendi egemenlik kavramlaştırmasını, "İstisna haline, hükümdar karar verir" (aktaran in Agamben, 1995/1998:11) iddiasını ortaya koyan Carl Schmitt'in eserlerine dayandırır. Bu nedenle hükümdar ve Agamben'in istisna haliyle ilgili temel fikri, ayrılmaz bir şekilde içiçe geçmiştir; "istisna, hükmetmenin yapısıdır" (Agamben, 1995/1998:28). Hükümdarın, bir istisna halini yaratma, "hukukun geçerliliğini askıya alma" gücünü de kapsayan çeşitli yasal güçleri vardır (Agamben, 1995/1998:15). Daha fazla endişe verici bir şekilde Agamben (1995/1998:32), "hükümdarın, şiddet ile hukuk arasındaki belirsizlik noktası, şiddetten hukuka geçişin yapıldığı ve hukuktan şiddete geçişin yapıldığı eşik olduğu"nu ileri sürer. Hükümdarları olan Hitler ile beraber Nazilerin, büyük bir dokunulmazlıkla geçtikleri bu eşikti. Hükümdarlık genel olarak siyasal açıdan tartışıldığı halde Agamben, hükümdarlığı, modern dünyadaki doktorlar ve bilim insanları gibi başkalarını da içine alacak şekilde genişletir.

Totaliterizm, en azından modern biçimleriyle, "istisna hali aracılığıyla, sadece siyasal düşmanların değil tüm vatandaş kategorilerinin fiziksel olarak yok edilmesine olanak sağlayan yasal bir iç savaşın yerleştirilmesi olarak" tanımlanır (Agamben, 2002/2005:2). Kuşkusuz Naziler, totaliter bir rejimin paradigmasal bir örneğini yarat-

tılar ve kendi iktidarlarını sadece kendilerine siyasal olarak karşı olan herhangi birini öldürmek için değil aynı zamanda bütün bir vatandaş kategorisi olarak Yahudileri, yalnızca Almanya'da değil, Avrupa'nın tümünde ortadan kaldırmaya çalışmak için kullandılar. Naziler, böyle yaparak, Yahudilere ve Alman halkının diğer seçilen kategorilerine (Çingeneler, homoseksüeller) ve sonuç olarak Avrupa'nın her yerinde insanlara karşı "yasal iç savaş" başlattılar.

Auschwitz ve Kamp

Yukarıdakilerin tümü, Nazi toplama kampı özellikle Auschwitz örneğinde gösterilmektedir, Agamben (2002), *Auschwitz'den Artakalanlar: Tanık ve Arşiv* (*Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*) kitabını tümüyle bu örneğe ayırmıştır. Toplama kampı (veya daha genel olarak kamp; aşağıya bakınız), istisna sistemi içinde bir sorumsuzluk bölgesiydi. Kamp içinde korumalar ve diğerlerinin, sorumsuz olarak davranma hatta ayrım gözetmeksizin öldürme özgürlükleri vardır. Kamp iyi ile kötü, etik ile yasal arasındaki ayrımların belirsiz, karmaşık hale geldiği bir "gri bölge"dir. Ayrıca kamp, iyi olan ile etik olanın sınırlarında varolan bir "sınır" durumudur (Foucault da bununla çok fazla ilgilenmiştir); kötü olan, yasal olmayan, etik olmayanın içine bodoslama dalmasa bile onları kendi sınırları içine alır. Mahkûmlar, bir istisna bölgesinde varolurlar, bu yüzden katledilebilirler ve onların öldürülmeleri bir cinayet olarak görülmeden katledilebilirler. Mahkumlar, çıplak yaşamlarına indirgenirler ve sonra çıplak yaşamları kendilerinden alınır.

Bir toplama kampı olarak Auschwitz, Nazizmin özünde bulunuyordu ve "kampın merkezinde" *Musselmann*[8] vardı (Agamben, 2002:81). Kamp, bir sınır durumuyken genel olarak Musselmann, sınır durumlar içinde varolan sınır insanlardı. Bu insanlar, kendilerinin Aryan olmayanlardan başlayıp, Yahudilere, sınır dışı edilenlere, mahkûmlara ve sonra Musselmann'lara doğru yol almalarına tanık olan bir ilerlemenin sınırıydılar; onlar için kalan tek adım ölümdü. Yaşam ile ölüm arasında, insan ile insan olmayan arasında (onlar insanlıktan çıkarıldılar) hareket eden bir eşik içinde ("yürüyen ceset") [Agamben, 2002:70]) varoldular.

Agamben'e göre, Auschwitz kendi içinde önemliydi ancak aynı zamanda daha genel *kamp* fikrinin başlıca örneğiydi. Kamp, istisna durumunun, "kalıcı mekânsal bir düzenleme kazandığı" yerdir (Agamben, şu eser içinde DeCaroli, 2007:52); "istisna durumunun maddileşmesidir" (Agamben, 1995/1998:174); "istisnanın saf mekânı"dır (Agamben, 1995/1998:134). Bununla birlikte kamp, Nazizm'in ve onun toplama kamplarının yıkılışıyla birlikte son bulmadı. Kamp, sadece tarihsel bir olgu veya geçmişteki bir anomali değildi "ama bazı biçimlerde... içinde hâlen yaşamakta olduğumuz siyasal mekânın gizli matrisi ve *nomos*"uydu[9] (Agamben, 1995/1998:166). Bu nedenle kampların hâlâ var olduklarını söylemek yeterli değildir; giderek daha fazla kamplarda ve giderek daha fazla kampa benzeyen bir toplumda yaşamaktayız. Buradan şu sonuç çıkmaktadır; kamp içinde "kalıcı bir mekânsal düzenleme getirilen" kalıcı bir istisna durumu içinde yaşamaktayız. Bu nedenle kamp "modernliğin siyasal

8 Kelimenin tam anlamıyla "Müslüman." Müslüman, Tanrıya koşulsuz olarak boyun eğendir. Musselmann, toplama kampına ve onun emirlerine koşulsuz olarak boyun eğmiştir.

9 İnsanların sorgusuz sualsiz normal olarak gördükleri bir biçim.

mekânının gizli paradigması"dır (Agamben, 1995/1998:123). Kamp, "olgu ile hukuk, kural ile uygulama, istisna ile kural arasında karar vermenin bu mutlak olanaksızlığının mekânı" olması "buna karşın onlar arasında ayrım yapması" açısından paradigmatiktir (Agamben, 1995/1998:173). Bununla birlikte, bu kararlar keyfidir ve onlara artık, hukuk yol göstermez. Tersine bu kararları hükümdar (örnegin, Nazi Almanya'sı örneğinde Hitler) belirler ve böylece kamp, "hükümdarlığın varolduğu ama hukukun varolmadığı" bir yerdir (DeCaroli, 2007:53). Hükümdarın veya hükümdar adına eylemde bulunanların hiçbir eylemi bir suç olarak kabul edilemez. Adolph Eichmann'ın söylediği gibi "Führer'in ifadelerinin hukuk gücü vardır" (aktaran Agamben, 2002/2005:38).

Biyopolitik ve Michel Foucault'nun Eserlerinin Etkisi

Agamben (1995/1998:122), Nazi toplama kampının biyopolitiğine (kendi terimleriyle [Foucault'nun "çıplak yaşam" anlayışı yoktu] "çıplak yaşama özen gösterme, onun denetimi ve kullanılması" olarak tanımladığı) daha genel olarak, kampa olduğu kadar bir kamp haline gelen daha büyük topluma ilgi duydu. Biyopolitik hakkındaki düşüncesinde Agamben en çok Michel Foucault'dan ve bu konuda ufuk açıcı eserinden etkilendi. Agamben'e göre (1995/1998:3) Foucault tarafından geliştirildiği biçimiyle biyopolitik, "insanlığın ve yaşayan basit bir beden olarak bireyin, bir toplumun siyasal stratejileri bakımından tehlike içinde olması"nı kapsıyordu. Bununla birlikte, bu gelişme, Foucault için görece yeniydi, Agamben için ise çok eski bir fenomendi (DeCaroli, 2007:53;iki düşünür arasındaki diğer farklılıklar için bkz. Mills, 2007)[10] Agamben'e göre (1995/1998):

> Belirleyici gerçek şudur; istisnanın heryerde kural haline geldiği süreçle birlikte çıplak yaşam alanı -ilk başta siyasal düzenin kenarlarında yer alan- kademeli olarak siyasal alanla örtüşmeye başlar ve dışlama ve içerme, dışarı ve içeri, *bios* ve *zoe*, hak ve gerçek, indirgenemez bir belirsizlik bölgesine girer. Bir defada çıplak yaşamı, hem siyasal düzenden dışlayan hem de o düzenin içinde tutan istisna hali tüm özgünlüğüyle gerçekte tüm siyasal sistemin üzerine dayandığı gizli temelleri oluşturmuştur... çıplak yaşam... Devlet iktidarının örgütlenmesi ve ondan özgürleşmek için tek yer... haline gelir.
>
> (Agamben, 1995/1998:9)

Böylece çıplak yaşam, biyopolitiğin amacı ve Foucault ve Agamben'in eserleri arasındaki bağlantı haline gelir.

Foucault, biyopolitik pratiğinin kilit malıali olarak hapishane üzerinde odaklandı ancak Agamben (1995/1998:20), bu mahalin, "hapishane değil" kamp olduğunu ileri sürdü. Bu nedenle Agamben (1995/1998:119), Foucault'yu, "modern biyopolitiğin pekâlâ örnekleyici mekânı olarak görülebilecek şeyle yani yirminci yüzyılın büyük totaliter devletlerinin siyasetiyle ilişki kuran bir kavrayış biçimine asla yönelmediği" için eleştirir. Foucault, örneğin, Nazizmin ve toplama kamplarının, "doktor ve hükümdarın, rollerini değiştirdiklerinin görüldüğü... modern biyopolitiğin temel özelliklerinden biri olan tıp ve siyasetin bütünleşmesinin son biçimini almaya başladığı nokta"

10 Örneğin, Foucault, soybilimsel bir çözümleme yaptığı halde Agamben'in yaklaşımı daha fazla ontolojikti (Agamben [2002/2005:50], kendi soybilimsel çözümlemesini yaptı ancak bu, esas biyopolitik konusuyla ilgili değildi).

olduğunu görmüş olmalıdır (Agamben, 1995/1998:143).

Ayrıca Agamben, geleceğe ilişkin görüşleri açısından Foucault'dan ayrılır. Foucault'nun, "bedenlerin farklı bir ekonomisi ve özgürleşim"in gelecekte ortaya çıkışını kapsayan epeyce iyimser bir görüşü vardır (Agamben, 1995/1998:187). Agamben, biyolojik ve siyasal bedenlerimizi bir daha asla bütünleştiremeyeceğimize inandığı için daha temkinli hatta kötümserdir.

Kuşkusuz Foucault bir postyapısalcıydı hatta Agamben'in düşüncesi üzerinde Foucault'nun düşüncesinin etkisinin dışında postyapısalcılığın (ve yapısalcılığın) etkisiyle ilgili bolca kanıt vardır.[11] Bu durum, Agamben'in, hukuk kelimesinin "silindiği" veya üstü çizilerek iptal edildiği "hukuk-un-gücü" kavramında çok açıktır. Bu yordam, önde gelen postyapısalcılardan biri olan Jacques Derrida'nın eserlerine dayandırılabilir ve onun eserlerinde yaygındır. Buradaki fikir, "hukuk"un bir zamanlar hukukla bağlantısının bulunduğu ve o bağlantının hâlen zayıf olarak görülebildiği ancak, sadece gücün veya hukuktan yoksun hukuk gücünün bırakılarak, hukukun yok edildiğidir ("silindiği").

Yapısalcılık ve postyapısalcılık içindeki başka bir kilit fikirden -yüzer-gezer gösteren-, en azından örtük olarak yararlanan Agamben (2002/2005:39), "aşırı durumlarda 'hukukun gücü'nün, hem devlet otoritelerinin... hem de devrimci bir örgütün sahip çıkabilecekleri kararsız bir yüzer-gezer öğe olduğunu" ileri sürer. "İstisna hali, içinde hukuktan yoksun bir hukuk gücünün söz konusu olduğu, anomik bir mekândır (bu nedenle **hukuk**-un-gücü olarak yazılmalıdır)... hukuk, anomiyi kendisine katmayı amaçlar" -Hukukun gücü serbestçe yüzüp gezdiği için hukuk (ve normlar) ile onun uygulaması arasında içsel bağlantı yoktur. Hukukun gücü, sadece çeşitli hukuk failleri (bunu yaparken pekâlâ, Naziler gibi çirkin amaçları olabilen) tarafından değil aynı zamanda devrimci failler tarafından da serbestçe ve farklı biçimlerde uygulanabilir.

Agamben'in Büyük Anlatısı ve En Yüksek Amaçları

Eserleri, postyapısalcılığın etkisini gösterdikleri halde Agamben, hiçbir anlamda postmodernizmden benzer şekilde etkilenmemiştir. Sonuç şudur, Agamben, çeşitli biçimler alan "büyük anlatı" önermekten hiçbir pişmanlık duymaz.

Birincisi, Agamben, istisna halinin zaman içinde kademeli olarak büyüdüğünü gördü: "çağımızda, istisna hali, temel siyasal yapı olarak giderek daha fazla ön plana çıkar ve en sonunda kural olmaya başlar" (1995/1998:20; ayrıca bkz. Agamben, 2002/2005:2; bu görüşün Benjamin, 1942 ile ilişkisi vardır). Benzer şekilde ancak daha ayrıntılı olarak şunu ileri sürer: "Yaşam ve siyaset —başlangıçta ayrı olan ve içinde çıplak yaşamın bulunduğu istisna halinin tarafsız bölgesi aracılığıyla aralarında bağlantı kurulan— tek olmaya başladığında, tüm yaşam, kutsal olur ve tüm siyaset, istisna olur" (Agamben, 1995/1998:148). Agamben (2002/2005:87), çok aşırı bir şekilde, "bugün istisna halinin, dünya genelinde maksimum gelişmesine ulaştığını" ileri sürer.

İkincisi, Agamben, siyasetin biyoloji üzerindeki denetiminin giderek arttığını, biyopolitiğin büyüdüğünü düşünür. Örneğin, zaman içinde "devlet, ulusun biyolojik yaşamının bakımını, kendisinin gerçek görevlerinden biri olarak dolaysız bir şekilde

11 Agamben, başka şeyler arasında, dil, langue ve parole, anlamlandırma, Derrida ve Lévi-Strauss'tan sözeder.

üstlenmeye karar verir" (Agamben, 1995/1998:175). Üstelik bu durum, başkalarına, biyolojik yaşamı denetleme kapısını açar. Modernlik içinde "doktorlar ve bilim insanları, tarafsız bölge içinde sadece hükümdarın nüfuz edebildiği bir yere taşınırlar" (Agamben, 1995/1998:159).

Üçüncüsü, kamp, genişlemiştir ve daha merkezi hale gelmiştir. "Artık kentin iç kısmında korunaklı bir şekilde yer alan kamp, gezegenin yeni biyopolitik nomosudur" (Agamben, 1995/1998:176). Nazi toplama kampıyla irtibatı olan günümüzdeki kamp, "sistemin, öldürücü makineye dönüşmeden işleme yeteneğinin olmayışı"na da bağlıdır (Agamben, 1995/1998:175). Bu durum, küresel iç savaşın "durdurlamaz ilerlemesi"yle ilişkilidir (Agamben, 2002/2005:2). Demokratik devletler bile bu iç savaşın içinde bulunur, bunun sonucu ise demokratik ve totaliter devletler arasında giderek daha az farklılığın olmasıdır.

Bu eğilimler dikkate alındığında Agamben başka ne görmek ister? Geçmişte, kaybedilen bazı durumlara bakmayı veya geleceğe, "yurtsever anlatıları ve tükenmiş antagonizmleri olan modern siyasal tasarımlar"a, bakmayı reddeder (DeCaroli, 2007:44). Daha çok, gelecekle ilgili çok soyut ve genel fikirlerin açıklamasını yapar. Örneğin, "gerek devlet düzeni vasıtasıyla gerekse insan hakları düşüncesi vasıtasıyla çıplak yaşamın artık bölünmediği ve parçalara ayrılmadığı bir politika"yı destekler (Agamben, 1995/1998:134). Veya insan eylemine (amaç taşımayan saf araç olan eylem) bir mekân açmaya çalışır ve bu da insan eyleminin bir kez daha kendisi için siyasetin adına sahip çıkmasına olanak verecektir. Başka bir ifadeyle insan eylemi ve siyasetin yeniden bütünleşmesini görmek ister. DeCaroli (2007:45), Agamben'in amacının, "siyaset ve öznelliğin ayrılmazlığını" kapsayan "'gelecekteki topluluk'" olduğunu iddia ederek bunu biraz farklı bir şekilde ifade eder.

Eleştiriler

Agamben'in eserlerine yönelik en önemli eleştiriler, büyük anlatılarıyla özellikle çağdaş dünya hakkındaki bazı aşırı görüşleriyle, "vahşi ifadeleri"yle (Laclau, 2007:21) ve "aşırı duygusal abartılı retorigi"yle (LaCapra, 2007:136) ilişkilidir. LaCapra'nın (2007:133)ifade ettiği gibi "O, başlıca bir kuramcı olarak önemli bir iz bırakmak için kuramsal olarak gözüpek, sarsıcı bir şekilde şaşırtıcı iddialardaki riski artırmaya veya 'bahisi yükseltme'ye (açıkça astronomik şekilde yüksektir) mecbur kalmış görünür." Bu kategoriye giren iddialar arasında şunlar bulunur; modern dünya, Nazilerin yarattıkları dünyadan daha kötüdür; bugün totaliter ve demokratik rejimler arasında çok az fark vardır veya hiçbir fark yoktur; kamp, modernliğin kendisinin siyasal mekânı veya *nomos*u ve "toplama kampının aşırı ve anlamsız paradigması"dır (Laclau, 2007:22). Bu tür görüşler, "modern mirasımızın, yolunu açtığı özgürleşimci olanakların herhangi bir mümkün keşfedilişini" engelleyen, saçmalıklar olmasa bile başlıca çarpıtmalardır (Laclau, 2007:22).

Özellikle büyük anlatı öne sürerken veya çağdaş dünyanın bir eleştirisine girişirken kesin olarak Agamben'in aşırıya kaçtığı görülür. Sorunlarının derecesi ne olursa olsun (ve birçok sorun vardır) günümüz dünyasının, Nazilerin ve onların toplama kamplarının dünyasından daha kötü olduğu şeklindeki fikir kolay kolay kabul edile-

mez. Küba'da Guantanamo Körfezi'ndeki Amerikan hapishanesi, iğrenç bir şeydir ve pekâlâ istisna hali ve kamp gibi fikirleri yansıtır ancak, Nazilerin işledikleri sayısız başka suçların yanısıra birçok başka toplama kampından hiç söz etmesek bile Auschwitz'deki insani felakete hiçbir şekilde benzemez.

Postmodern Toplum Kuramı

Postmodern kuram 1980'lerde ortaya çıktığında "rakipsiz" olarak görüldü (Kellner, 1989b). Bu kuram, geleneksel sosyoloji düşüncesine meydan okudu ve kuram ve yazının önceden duyulmamış (veya yeterince değer verilmemiş) biçimlerinin mümkün olduğunu ortaya koydu. O zaman birçok kimse postmodernizmi geçici moda olarak görüyordu, bugün ise çok az kimse kendisini postmodern olarak adlandırdığı halde postmodernizmin, toplum kuramı üzerindeki etkisi belirgindir. Örneğin, Bölüm 17'de tartıştığımız birtakım kuramlar (eşcinsellik kuramı, eyleyen-ağ kuramı, etkilenim kuramı) postyapısalcı ve postmodern kuramın uzantıları olarak görülebilir. Kısaca birçok kimse, postmodernistlerin daha güçlü bazı iddialarını kabullenmekten vageçtikleri halde kilit anlayışlarını benimsemişlerdir.

Postmodern toplum kuramının önemi ve yarattığı sıcaklığın dikkate alınmasıyla birlikte burada amaç, postmodern düşünceye en azından kısa bir giriş sunmaktır (Antonio, 1998; Ritzer, 1997; Ritzer ve Goodman, 2001). Bununla birlikte, bu kolay bir sorun değildir. Bir kere, genelde son derece kendine özgü olan postmodern düşünürler arasında bir hayli çeşitlilik vardır ve bunun için çoğunluğun kabul edeceği genellemeler sunmak zordur. Örneğin, Smart (1993), üç postmodernist görüş arasında ayrım yapmıştır.[12] Birinci veya aşırı noktadaki postmodernist görüş şöyledir; radikal bir kopma olmuştur ve modern toplumun yerine postmodern bir toplum geçmiştir. Bu görüşü savunanlar, Jean Baudrillard (Armitage, 2005), Gilles Deleuze ve Felix Guattari'dir (1972/1983; Bogard, 1998; Binkley, 2007c; Genosko, 2007; *Theory, Culture and Society,* 1997). İkinci görüş şöyledir; bir değişim meydana gelmiş olsa da postmodernizm, modernizmin içinde ortaya çıkmaktadır ve modernizmin devamıdır. Fredric Jameson, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe gibi Marxist düşünürler ve Nancy Fraser ve Linda Nicholson gibi postmodern feministler, bu yönelimi benimserler. Sonuncusu Smart'ın kedisinin benimsediği şu görüştür; modernizmi ve postmodernizmi dönemler olarak düşünmek yerine onları, uzun süren ve süregiden bir dizi ilişkiyle bağlantılı olarak görebiliriz, bu açıdan postmodernizm sürekli olarak modernizmin sınırlılıklarına işaret etmektedir. Smart'ın tipolojisi kullanışlı olmasına karşın postmodernistler tarafından, fikirlerinin geniş çeşitliliğini basitleştirdiğinden ve süreç içinde bu fikirleri bozduğundan dolayı muhtemelen reddedilecektir.

Bugün başka hiçbir terimin *postmodern* teriminin çok çeşitli disiplinler içindeki yankısından daha büyük bir yankısı olmadığı halde terimin tam olarak ne anlama geldiğiyle ilgili çok büyük belirsizlik ve anlaşmazlık vardır. Anlaşılabilirlik amacıyla *postmodernlik, postmodernizm* ve *postmodern toplum kuramı* terimleri arasında ayrım

12 Pauline Rosenau (1992), kuşkucu ve olumlayıcı postmodern düşünürler arasında ayrım yapar.

yapmak yararlıdır[13]. *Postmodernlik*, genellikle modern dönemi izlediği düşünülen tarihsel bir döneme; *postmodernizm*, modern kültürel ürünlerden farklılaşan kültürel ürünlere (sanat, sinema, mimari ve benzerinde) (Taylor, 2007) ve *postmodern toplum kuramı*, modern toplum kuramından farklı olan bir düşünme biçimine işaret eder. Böylece, postmodern, *yeni bir tarihsel dönemi*, *yeni kültürel ürünleri* ve *toplumsal dünyayla ilgili yeni bir kuramlaştırma tipi*ni kapsar. Kuşkusuz tüm bunlar, artık *modern* teriminin betimleyemeyeceği yeni ve farklı birtakım şeylerin meydana geldiği ve bu yeni gelişmelerin modern gerçekliklerin yerini aldığı şeklindeki bakış açısını paylaşırlar.

Bu kavramlardan ilki olan *postmodernlik*le ilgili olarak, modern dönemin sona ermekte olduğu veya sona erdiği ve yeni bir postmodernlik çağına girdiğimiz şeklinde yaygın bir inanç vardır. Lemert, postmodernizmin doğuşunun en azında sembolik olarak "15 Temmuz 1972'de öğleden sonra saat 3:32'de modernist mimarinin ölümü"ne dayandırılabileceğini ileri sürer, ona göre;

> bu St. Louis'de Pruitt-Igoe konut projesinin yıkılmasıydı. ... St. Louis'deki kitlesel konut projesi; modernist mimarinin, kamusal konut planlamacıların ve mimarların, en büyüğünü ve en iyisini yapmalarıyla yoksulluğun ve insani sefaletin kökünün kuruyabileceği şeklindeki kibirli inancını temsil ediyordu. Bu fikrin sembolünü kavramış ve yıkmış olmak, modernist mimarinin ve dolaylı olarak modernliğin kendisinin hatasını itiraf etmekti.
>
> (Lemert, 1990:233, Jencks, 1977'nin ardından)

Pruitt-Igoe'nun yıkılışı, toplumun sorunlarına rasyonel çözümler bulmanın mümkün olup olmadığı konusunda modernistler ve postmodernistler arasındaki farklılıkların bir yansımasıdır. Başka bir örnek vermek gerekirse, Lyndon Johnson'ın 1960'lardaki yoksullukla savaşı, modern toplumun kendi sorunlarına rasyonel çözümleri bulabileceği ve uygulayabileceğine inanmasının tipik bir biçimiydi. 1980'lerde bu tür sorunların üstesinden gelmek için kitlesel programlar geliştirmeye genellikle isteksiz olan Reagan yönetiminin, postmodern bir toplumun ve çeşitli sorunlara hiçbir tek çözümün olmadığı şeklindeki inancın temsilcisi olduğu ileri sürülebilir. Böylece, Kennedy ve Johnson'un başkanlık yönetimleri arasında bir yerde Birleşik Devletler, modern bir toplum olmaktan postmodern bir toplum olmaya doğru değişti. Aslında, Pruitt-Igoe'nun yıkılışı o zaman diliminde meydana geldi.

İkinci kavram olan *postmodernizm*, postmodern ürünlerin modern ürünleri devredışı bırakarak yerine geçme eğiliminde olduklarının ileri sürüldüğü kültürel alanla ilişkilidir. Kısaca göreceğimiz gibi, Jameson, sanat alanında (1984) Andy Warhol'un postmodern, neredeyse fotoğrafik ve duygusuz Marilyn Monroe tablosunu, Edvard Munch'ün modern ve oldukça sancılı *Çığlık*'ıyla karşılaştırır. Televizyon alanında *İkiz Tepeler* gösterisi, genel olarak postmodernizmin iyi bir örneği olarak kabul edilirken, *Baba En İyisini Bilir*, modern televizyon programının iyi bir örneğidir. Filmler açısından *Bıçak Sırtı*, postmodern bir eser olarak görülebilirken *On Emir*, kesinlikle modern bir film olarak nitelik kazanacaktır.

Üçüncüsü ve bizim için burada çok daha doğrudan ilgili olan, *postmodern toplum kuramı*nın ortaya çıkışı ve modern toplum kuramından farklılıklarıdır. Modern toplum kuramı, toplum çözümlemesi ve eleştirisi için evrensel, tarih dışı, rasyonel bir

13 Burada Best ve Kellner'ın (1991:5) yaptığı ayrımı izliyoruz.

temel aradı. Marx'a göre bu temel, türe-özgüydü, oysa Habermas'a göre bu temel, iletişimsel akıldı. Postmodern düşünce, bu "temelcilik"i reddeder ve görececi, akıldışı ve nihilist olma eğilimi gösterir. Başkaları arasında Nietzsche ve Foucault'yu izleyen postmodernistler, bu tür temelleri, bazı gruplara ayrıcalık tanıdıklarına ve diğerlerinin önemini azalttıklarına, bazı gruplara iktidar sağladıklarına ve diğer grupları güçsüzleştirdiklerine inanarak sorgulamaya başlamışlardır.

Benzer bir şekilde, postmodernistler, büyük anlatı veya meta anlatı fikrini reddederler. Bu fikirlerin reddedilmesinde en önemli postmodernistlerden biri olan Jean-François Lyotard ile karşılaşmaktayız. Lyotard (1984:xxiii), modern (bilimsel) bilgiyi, Marx ve Parsons gibi kuramcıların eserleriyle ilişkilendirdiğimiz tek büyük sentez (veya "meta söylem") türüyle özdeşleştirerek başlar. Lyotard'ın modern bilimle ilişkilendirdiği büyük anlatıların türleri, "Tinin diyalektiği, anlamın hermenutiği, rasyonel veya çalışan öznenin özgürleşimi veya refahın yaratılması"nı içerir (Lyotard, 1984:xxiii).

Lyotard'ın görüşü açısından, modern bilgi, meta anlatılar ile özdeş olduğu takdirde postmodern bilgi, bu tür büyük anlatıların reddedilmesini kapsar. Lyotard'ın belirttiği gibi: "Ben, aşırı basitleştirerek, *postmoderni*, meta anlatılara yönelik kuşkuculuk olarak tanımlıyorum" (1984:xxiv). Lyotard, daha güçlü bir şekilde şunu ileri sürer: "Bütünlüğe karşı savaş açalım... farklılıkları etkinleştirelim" (Lyotard, 1984:82). Aslında postmodern toplum kuramı, bir dizi farklı kuramsal bakış açısının kutlanışı haline gelir: "Postmodern bilgi, basitçe otoritelerin bir aracı değildir; farklılıklara duyarlılığımızı belirginleştirir ve karşılaştırılamaz olanı hoşgörme yeteneğimizi pekiştirir" (Lyotard, 1984:xxv). Bu açıdan sosyoloji, bir dizi daha spesifik sentez arayışı içinde modern dönemin ötesine, postmodern döneme geçmiştir. Fraser ve Nicholson'a göre Lyotard, "küçücük, yerelleşmiş anlatı(lar)"yı/ı, modernliğin meta anlatılarına veya büyük anlatılara tercih eder (1988:89). Bu kitap boyunca tartışılan yeni sentezler, bu tür "küçücük", "yerelleşmiş" sosyoloji anlatılarının örnekleri olarak görülebilir.

Lyotard, genel olarak büyük anlatıyı reddederken Baudrillard, sosyolojide büyük anlatı fikrini reddeder. Bir kere, Baudrillard, toplumsal fikrini tümüyle reddeder. Yine, toplumsalın reddedilmesi, modernlikle ilişkili olan sosyolojinin meta anlatısının reddedilmesine yol açar:

> ... desteğini ve haklılaştırılmasını, rasyonel sözleşme, sivil toplum, ilerleme, iktidar, üretim hakkındaki fikirlerde bulan Toplumsalın büyük anlatısı olan büyük örgütsel ilke —tüm bunlar, bir zamanlar varolan ancak artık varolmayan bir şeylere işaret etmiş olabilir. Toplumsalın bakış açısının çağı (uygun biçimde, modern olarak bilinen iyi tanımlanmamış dönemle aynı zamana denk düşen)... bitmiştir.
>
> (Bogard, 1990:10)

Böylece postmodern toplum kuramı, genel olarak meta anlatıların özel olarak sosyolojideki büyük anlatıların reddedilmesini temsil eder.

Postmodern toplum kuramı, büyük ölçüde, sosyolog olmayanların (Lyotard, Derrida, Jameson ve başkaları) ürünü olmuştur. Geçen yıllarda bazı sosyologlar, postmodern bir bakış açısı içinde çalışmaya başlamışlardır ve postmodern toplum kuramı, en azından bir dereceye kadar klasik sosyoloji geleneğinin bir *parçası* olarak görülebilir. Örneğin, *Postmodern(leştirilmiş) Simmel* (Weinstein ve Weinstein, 1993; 1998) başlığıyla Georg Simmel'in eserlerinin yeniden yorumlanışını ele alalım. Weinstein

ve Weinstein, Simmel'in, nesnel kültürün egemenliği —"kültürün trajedisi"— yönündeki tarihsel eğilimin büyük anlatısını sunan liberal bir modernist olduğuna dair güçlü kanıtlar bulunduğunun farkındalardır. Bununla birlikte, Simmel'in postmodernist olduğuna dair eşit ölçüde güçlü kanıtların bulunabileceğini ileri sürerler. Bu nedenle her iki alternatifin geçerli olduğunu ve aslında birinin diğerinden daha fazla doğru olmadığını kabul ederler. Weinstein ve Weinstein, şunu ileri sürerler: "Bize göre, 'modernizm' ve 'postmodernizm', dışlayıcı alternatifler değil birbirine sınırdaş olan söylemsel alanlardır" (1993:21). Simmel'in modernist bir yorumunu yapabileceklerini ancak postmodernist bir açımlamanın daha yararlı olduğunu düşündüklerini belirtirler: "Temel bir Simmel yoktur, çağdaş söylem oluşumları içinde çeşitli görüşler yoluyla okunan yalnızca farklı Simmeller vardır" (Weinstein ve Weinstein, 1993:55).

Weinstein ve Weinstein, postmodernleştirilmiş Simmel'i savunmak için ne tür görüşler ortaya koyarlar? Bir kere, Simmel'in, bütünleştirmelere genellikle karşı olduğu düşünülür; gerçekten de, modernliğin bütünleştirilmesinin tersini yapma eğilimindedir. Simmel, kendisinin "kültürün trajedisi" kuramının dışında ve bu kurama karşın öncelikle bir denemeci ve öykücüydü ve toplumsal dünyanın bütünlüğünden çok, ağırlıklı olarak bir dizi spesifik konuya ilgi duydu.

Başkaları tarafından olduğu kadar Weinstein ve Weinstein tarafından Simmel, bir *avare* olarak veya bir tür boş gezen olarak görülür. Daha özel olarak Simmel, çok çeşitli toplumsal fenomenleri çözümleyerek zamanını boşa geçiren bir sosyolog olarak betimlenir. Simmel, bu fenomenlerle tümüyle estetik nitelikleri nedeniyle ilgilendi; bu fenomenlerin tümü, "onu heyecanlandırmak, hayrete düşürmek, memnun etmek veya sevindirmek için" vardı (Weinstein ve Weinstein, 1993:60). Simmel'in entelektüel yaşamını, çok çeşitli toplumsal fenomenler arasında dolaşarak, ruh halinin kendisini hareket ettirmesine göre biri veya diğerini betimleyerek geçirdiği düşünülür. Bu yaklaşım, Simmel'i, dünyanın bütünleştirilmiş görüşünden uzaklaştırdı ve dünyanın birtakım farklı ancak önemli öğelerine ilgi duymaya yöneltti.

Simmel'in kullandığı başka bir terim *yaptakçı*dır. Bir *yaptakçı*, kendisi için elverişli olan her neyse onlarla yetinen bir entelektüel hünerli el işçisi türüdür. Simmel için elverişli olan, toplumsal dünyanın çok çeşitli parçaları veya Weinstein ve Weinstein'ın (1 993:70) Simmelci terimlerle betimledikleri gibi, "nesnel kültürün kırık parçaları"dır. Bir *yaptakçı* olarak Simmel, toplumsal dünyaya ışık tutmak için bulabildiği fikirleri birleştirir.

Weinstein ve Weinstein'ın postmodernleştirilmiş bir Simmel'i yorumlamalarının ayrıntısına girmeye gerek yoktur. Buraya kadar tartışılan açıklayıcı görüşler, bu tür bir yorumun modernleştirilmiş vizyon kadar makul olduğuna açıklık getirmektedir. Öteki başlıca klasik kuramcıların benzer postmodern görüşlerini bulmak çok daha zor olacaktır, gerçi onların eserlerinin postmodern toplum kuramıyla uyumlu olduğu yönleri kesinlikle bulunabilecektir. Böylece Seidman'ın (1991) açıklık getirdiği gibi, sosyoloji kuramının çoğu modernisttir ancak Simmel örneğinin gösterdiği gibi, en modernist geleneklerde bile üstü kapalı postmodern anlatımlar vardır (ayrıca Weber ve postmodernizm tartışması için bkz. Gane, 2002).

Postmodern toplum kuramının üstü kapalı anlatımlarının aranacağı başka bir yer, sosyoloji kuramı *içinde* modern kuramın eleştirileridir. Bazı gözlemcilerin (Antonio,

1991; Best ve Kellner, 1991; Smart, 1993) ifade ettikleri gibi C. Wright Mills (1959) kilit bir konum işgal eder. Birincisi, aslında Mills, postmodern terimini, girmekte olduğumuz post-Aydınlanma dönemini betimlemek için kullandı: "Modern Çağ denilen şeyin sona erişini yaşıyoruz. ... Modern Çağın yerine post-modern bir dönem geçmektedir" (Mills, 1959:165-166). İkincisi, özellikle Talcott Parsons'ın uyguladığı biçimiyle sosyolojide modern büyük kuramın sert bir eleştiricisiydi. Üçüncüsü, Mills, toplumsal olarak ve ahlaki olarak bağlantısı olan bir sosyolojiyi destekledi. Kendi ifadeleriyle geniş kamusal konuların spesifik özel sıkıntılarla bağlantısını kuran bir sosyoloji istedi.

Simmel ve Mills'in (ve başka birçoklarının) eserlerinde postmodern toplum kuramının üstü kapalı anlatımları olsa da bu eserlerde postmodern kuramın kendisini bulamayız. Örneğin, Best ve Kellner, Mills ile ilgili olarak şunu ileri sürer; kendisini "geniş kapsamlı sosyolojik genellemelere, sosyolojinin ve tarihin bütünleştirici araştırmalarına ve sosyolojik hayalin toplumsal gerçekliği aydınlatma ve toplumu değiştirme gücüne yönelik inanca kaptırmış son derece modernist biriydi" (1991:8).

Bu genel arkaplanı göz önünde bulundurarak şimdi postmodern toplum kuramıyla ilgili daha somut bir tartışmaya dönelim. En önemli postmodern toplum kuramcılarının ikisiyle ilişkilendirilen bazı fikirler üzerinde odaklanacağız: Fredric Jameson ve Jean Baudrillard.

Ilımlı Postmodern Toplum Kuramı: Fredric Jameson

Postmodernlik konusuyla ilgili baskın görüş, modernlik ve postmodernlik arasında radikal bir kopmanın belirgin olduğudur. Bununla birlikte, postmodernliğin modernlikten önemli farklılıkları bulunduğu halde aralarında sürekliliklerin de olduğunu ileri süren postmodern kuramcılar vardır. Bu görüşlerden en iyi bilinenini Fredric Jameson (1984; Kellner, 2005b), "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı" adlı bir denemede olduğu kadar sonradan denemelerden oluşan aynı adlı bir kitapta (Jameson, 1991) ortaya koymuştur. Bu ad, Jameson'ın, kapitalizmin bugün "geç" aşamasında olduğu, bugünün dünyasında baskın bir özellik olmayı sürdürdüğü ancak yeni bir kültürel mantık —postmodernizm—ürettiği şeklindeki Marxçı görüşünü açıkça yansıtır. Başka bir ifadeyle, kültürel mantık değişmiş olabileceği halde altta yatan ekonomik yapı, kapitalizmin önceki biçimleriyle süreklilik göstermektedir. Üstelik kapitalizm, kendisini sürdürmeye yardım eden bir kültürel mantığı üretmeye yönelik eski aynı hilelerine bağlı kalmayı sürdürmektedir.

Bu doğrultuda yazan Jameson, birçok postmodernistin (örneğin Lyotard, Baudrillard) Marxçı kuramın muhtemelen başlıca büyük anlatı olduğu ve postmodernlikte bir yerinin veya onunla bir ilgisinin olmadığı şeklindeki iddiayı reddetmektedir. Jameson sadece Marxçı kuramı kurtarmaz aynı zamanda bu kuramın, postmodernlikle ilgili en iyi kuramsal açıklamayı sunduğunu göstermeye çabalar. İlginç bir şekilde, Jameson genel olarak postmodernizmin kültürünün içyüzünü anlaması nedeniyle övüldüğü halde çoğu zaman özellikle Marxistler tarafından bu yeni kültürel dünyanın ekonomik temeliyle ilgili yetersiz çözümleme sunmakla eleştirilir.

Ayrıca Jameson (1984:86), Marx'ın eserleriyle uyum içinde ve çoğu postmoder-

nizm kuramcısının tersine, "felaket ve ilerlemenin bir arada olduğu" postmodern toplumda hem pozitif hem de negatif özellikler görmektedir. Kuşkusuz Marx, kapitalizmi şu biçimde gördü: özgürleşimi ve çok değerli ilerlemeleri beraberinde getirdi ve *aynı zamanda* sömürünün ve yabancılaşmanın yükselişine neden oldu.

Jameson, postmodernizmin genellikle radikal bir kopma ile ilişkili olduğunu onaylayarak başlar, ancak genellikle postmodernizm ile ilişkili olan bazı şeylerin tartışılmasından sonra şunu sorar, ""Postmodernizm, biçimsel yenilikle ilgili eski yüksek modernist bir zorunluluk tarafından belirlenen biçim —ve moda— değişimlerinden daha temel değişimleri veya kopmayı kapsıyor mu?" (1984:54). Jameson, şöyle cevaplandırır; kesinlikle estetik değişimler meydana geldiği halde bu değişimler, altta yatan ekonomik dinamiklerin bir işlevi olmayı sürdürürler:

> Meydana gelen şudur; bugün estetik üretim, genellikle meta üretimiyle bütünleştirilmiştir: her zamankinden daha fazla değişik-görünen malların (giysiden uçağa) yeni dalgalarını üretmeye yönelik çılgınca ekonomik baskı, bugün her zamankinden daha büyük devir hızıyla, estetik yeniliğe ve tecrübeye giderek artan bir asli yapısal işlev ve konum atfetmektedir. Böylece, bu tür ekonomik gereklilikler, kuruluşlar ve bağışlardan müzelere ve patronajın başka biçimlerine kadar yeni sanat için elverişli her türden kurumsal destek içinde kabul gördü.
>
> (Jameson, 1984:56)

Geçmişle süreklilik, şu ifadelerde daha açık ve daha çarpıcıdır:

> Bu bütünüyle küresel ancak Amerikan postmodern kültür, dünya genelinde Amerikan askeri ve ekonomik egemenliğinin bütünüyle yeni dalgasının içsel ve üstyapısal ifadesidir: bu anlamda sınıf tarihi içinde olduğu gibi kültürün temelinde kan, işkence, ölüm ve korku bulunmaktadır.
>
> (Jameson, 1984:57)

Jameson (Ernest Mendel'i izleyerek), kapitalizmin tarihinde üç aşama görür. Birinci aşama, Marx tarafından çözümlenen piyasa kapitalizmi veya birleşik ulusal piyasaların ortaya çıkışıdır. İkinci aşama, Lenin tarafından çözümlenen küresel kapitalist ağın ortaya çıktığı emperyalist aşamadır. Üçüncü aşama, Mandel (1975) ve Jameson tarafından "geç kapitalizm" olarak nitelendirilir ve "sermayenin şimdiye kadar metalaştırılmamış alanlara olağanüstü genişlemesini" kapsar (Jameson, 1984:78). Bu genişleme, "Marx'ın ondokuzuncu yüzyıldaki büyük çözümlemesiyle uyumsuz olmaktan çok uzaktır, tersine henüz ortaya çıkmamış saf sermaye biçimini oluşturur" (Jameson, 1984:78). Jameson şunu söyler: "Marxist çerçevede değişiklik yapılmasını değil, bu çerçevenin genişletilmesini gerektiren yeni tarihsel içeriğin anlaşılması için Marxist çerçeve hâlâ vazgeçilmezdir" (aktaran Stephanson, 1989:54). Jameson'a göre modern kapitalizmin kilit noktası, çok uluslu karakteri ve metalaştırma kapsamını büyüttüğü gerçeğidir.

Ekonomik yapıdaki bu değişimler, kültürel değişimlerde yansıma bulmuştur. Bu nedenle Jameson, realist kültürü, piyasa kapitalizmiyle, modernist kültürü tekel kapitalizmiyle ve postmodern kültürü çok uluslu kapitalizmle ilişkilendirir. Bu görüş, Marx'ın temel-üstyapı tartışmasının güncellenmiş bir biçimi olarak görünür ve bir-

çokları, Jameson'ı bu tür basit bir bakış açısını benimsemekle eleştirir. Bununla birlikte, Jameson, bu tür bir "bayağı" konumdan kaçınmaya çabalamıştır ve ekonomi ve kültür arasında daha karmaşık bir ilişki betimlemiştir. Yine de, Featherstone gibi duygudaş bir eleştirici bile şu sonuca varır, "Onun kültür görüşü, büyük ölçüde temel-üstyapı modelinin sınırları içinde hareket eder" (1989:119).

Kapitalizm, kültürün en azından bir dereceye kadar özerk olduğu tekelci kapitalizm aşamasından, çok uluslu kapitalizm içinde kültürün patlamasına geçmiştir:

> Toplumsal yaşantımız içinde her şeyin —ekonomik değer ve devlet iktidarından, pratiklere ve psişenin kendisinin gerçek yapısına kadar— biraz orijinal ancak kuramlaştırılmamış bir anlamda, "kültürel" hale geldiğini söyleyebilecek derecede toplumsal alan içinde kültürün olağanüstü genişlemesi. Bununla birlikte, bu muhtemelen şaşırtıcı önerme, daha önceki bir imge veya similakrum (bu terim kısaca tanımlanacaktır) toplumu ve "gerçeğin" çok sayıda düzmece-olaya dönüşümü tanısı ile oldukça sıkı bir uyum içindedir.
>
> (Jameson, 1984:87)

Jameson, bu biçimi bir "kültürel başat" olarak betimler. Bir kültürel başat olarak postmodernizm, "çok farklı kültürel dürtü türlerinin... başarılı olmaları gereken zorlama alanı" olarak betimlenir (Jameson, 1984:57). Böylece, postmodernizm, "yeni bir sistematik kültürel norm" olduğu halde oldukça heterojen bir dizi öğeden oluşur (Jameson, 1984:57). Aynı zamanda Jameson, *kültürel başat* terimini kullanarak açıkça, postmodern kültürün denetleyici olduğu halde bugünün kültürü içinde çeşitli başka güçlerin varolduğunu kasteder.

Fredric Jameson, dört temel *öğe*den (bir *beşinci* olan postmodern toplumun geç kapitalist karakteri, yukarıda tartışıldı) oluşan bir postmodern tolumun görece açık bir imgesini sunar. Birincisi, postmodern topluma özelliğini veren, yüzeyselliktir ve derinliğin olmayışıdır. Postmodern toplumun kültürel ürünleri, yüzey imgelerden hoşnuttur ve altta yatan anlamların derinine inmez. İyi bir örnek, Andy Warhol'un ünlü Campbell çorba konservesi kutuları resmidir; sözkonusu resim, bu kutuların sadece kusursuz temsil edilmesidir. Postmodern kuramla ilişkili olan kilit bir kavram kullanmak gerekirse, bir resim, içinde orijinal ve kopyanın birbirinden ayırt edilemediği bir *similakrum*'dur. Bir similakrum, aynı zamanda bir kopyanın kopyasıdır; Warhol'un çorba kutularını, kutuların kendilerinden değil, kutuların bir fotoğrafından çizdiği farzedilmiştir. Jameson, bir similakrum'u, "bir orjinali hiç varolmayan özdeş kopya" olarak betimler (1984:66). Bir similakrum tanımı gereği, yüzeysel, derinliği olmayandır.

İkincisi, postmodernizm, duygunun veya heyecanın azalmasıdır. Jameson, kendi örneği olarak Warhol'un resimlerinden bir diğerini –bu kez Marilyn Monroe'nun yakından çekilmiş başka bir fotoğrafik temsili– klasik modernist bir sanat eseriyle —Edvard Munch'ün *Çığlık*'ı— karşılaştırır. *Çığlık*, umutsuzluğun veya sosyolojik terimlerle anomi veya yabancılaşmanın derinliğini dışavuran bir kişinin gerçeküstü bir resmidir. Warhol'un Marilyn Monroe resmi, yüzeyseldir ve hiçbir hakiki duyguyu ifade etmez. Bu durum, postmodernistler açısından, Munch'un resmettiği tepki türüne neden olan yabancılaşma ve anominin artık, geçmişte kalan modern dünyanın bir parçası olduğu gerçeğini yansıtır. Dünya ve içindeki insanlar parçalandığı için kalıcı olan etki "yüzer-gezer ve ayrıca kişisel değil"dir (Jameson, 1984:64). Bu postmodern

düşüncelerle bağlantılı olan kendine özgü bir coşku veya Jameson'ın tercih ettiği ifadeyle "yoğunluklar" vardır. Jameson, "otomobil enkazının bile bir miktar yeni sanrısal görkemle birlikte parıldadığı bir yer olan" fotogerçekçi bir kent peyzajı örneğini verir (Jameson, 1984:76). Kentin bakımsızlığının ortasında otomobil felaketlerine dayanan coşku, aslında özgün bir duygu türüdür. Ayrıca, postmodern yoğunluk, "beden, yeni elektronik medyaya bağlandığında" ortaya çıkar (Donougho, 1989:85).

Üçüncüsü, tarihselliğin bir yitimidir. Geçmişi bilemeyiz. Geçmiş hakkında sadece metinlere ulaşabiliriz ve o konuda sadece başka metinler üretebiliriz. Tarihselliğin bu yitimi, "geçmişin tüm sitillerinden gelişigüzel parçalar alma"ya yol açmıştır (Jameson, 1984:65-66). Bu sonuç, postmodernizm içinde başka bir kilit terime —*pastiş*— yol açar. Geçmişin doğrusunu bulmaları veya uyumlu bir öyküsünü oluşturmaları imkansız olduğu için tarihçiler, geçmişle ilgili, kimi zaman çelişkili ve karmaşık olan fikirlerin karışımını veya pastişler yaratmakla tatmin olurlar. Üstelik tarihsel değişimin, geçen zamanın açık bir anlamı yoktur. Geçmiş ve şimdi grift bir şekilde iç içe geçmiştir. Örneğin, E. L. Doctorow'un *Caz Dönemi* (*Ragtime*) içinde "tarihsel göndergenin kayboluşu"nu görürüz. "Bu tarihsel roman artık, tarihsel geçmişi temsil etmeye kalkışamaz; bu roman, sadece "geçmiş hakkındaki fikirlerimizi ve kalıplaşmış örneklerimizi 'temsil' edebilir" (Jameson, 1984:71). Başka bir örnek, açıkça günümüz hakkında olduğu halde, 1930'ları anımsatan bir atmosfer yaratan *Ateşli Bedenler* (*Body Heat*) filmidir. Bunu yapmak amacıyla,

> bugünün nesne dünyası —tasarlanmaları, imgenin tarihlendirilmesine hizmet edecek olan, insan eliyle yapılan şeyler ve cihazlar hatta otomobiller—ayrıntılı bir şekilde yeniden düzenlenir. Bu nedenle filmin içindeki her şey, kendi resmi çağdaşlığını bulanıklaştırmak için ve sizin, anlatının sanki bir tür ebedi Otuzlarda, tarihsel zamanın ötesinde meydana geldiğini kabul etmenizi mümkün kılacak şekilde bir araya gelir.
>
> (Jameson, 1984:68)

Ateşli Bedenler gibi bir film veya *Caz Dönemi* gibi bir roman, "tarihselliğimizin kaybolmasının gelişkin bir belirtisidir" (Jameson, 1984:68). Zamansallığın bu yitimi, geçmiş, şimdi ve geleceğin birbirinden ayırt edilemeyişi, bireysel düzeyde bir tür şizofreni olarak ortaya çıkmaktadır. Postmodern birey için olaylar parçalanmaktadır ve süreksizdir.

Dördüncüsü, postmodern toplumla ilişkili olan yeni bir teknoloji vardır. Otomobil montaj bandı gibi üretici teknolojiler yerine özellikle televizyon ve bilgisayar gibi yeniden üretim teknolojileri egemendir. Endüstri Devriminin "heyecan verici" teknolojisinden çok "kendisinin düzleştirilmiş imgesini kendi içindeki yüzeyde taşıyarak şiddetle içeriye doğru çökmekten başka bir şey ifade etmeyen," televizyon gibi teknolojilere sahibiz (Jameson, 1984:79). Postmodern dönemin şiddetle içeriye doğru çöken, düzleştirici teknolojileri, modern dönemin patlayan, genişleyen teknolojilerinin yol açtığından çok daha farklı kültürel ürünlere yol açar.

Özetle, Jameson'un sunduğu postmodernlik imgesi içinde insanlar akıntıya kapılırlar ve çok uluslu kapitalist sistemi veya içinde yaşadıkları kültürün patlayarak büyümesini kavrayamazlar. Jameson, bu dünyanın ve içinde insanın yerinin bir paradigması

olarak, ünlü postmodern mimar John Portman'ın tasarladığı, Los Angeles'daki Bonaventure Oteli örneğini verir. Jameson'ın otelle ilgili görüşlerinden biri, bir kişinin lobide yönünü belirleyemediğidir. Lobi, Jameson'ın, *hipermekân* ile kastettiği şeyin bir örneğidir; modern mekân kavrayışlarının, bu alana uyum sağlamamızı kolaylaştıracak bir yararı yoktur. Bu örnekte lobi, odaları içeren tümüyle simetrik dört kule ile çevrilidir. Aslında, otelin, insanların yollarını bulmalarında onlara yardımcı olmak için renk kodlaması ve yön gösteren işaretler eklemesi gerekirdi. Ancak kilit nokta şudur; otelin tasarlandığı biçimiyle insanlar lobide yollarını bulmada büyük zorlukla karşılaştılar.

Bonaventure Oteli'nin lobisindeki bu durum, çok uluslu ekonomi ve geç kapitalizmin kültürel patlaması içinde yolumuzu bulamayışımız için bir metafordur. Birçok postmodernistin tersine bir Marxist olarak Jameson, bu kadarıyla bırakmak istemez ve postmodern bir dünyada yaşama sorununa en azından kısmı bir çözüm getirir. Yolumuzu bulmak için bilişsel haritalara gereksinim duyduğumuzu söyler (Jagtenberg ve McKie, 1997). Ancak bunlar eski haritalar değildir ve olamaz. Bu nedenle Jameson'ın beklediği şudur;

> tekrar birey olarak ve kolektif özneler olarak konumlanmamızı kavramaya başlayabildiğimiz ve bugün toplumsal olduğu kadar mekânsal zihin karışıklığımız tarafından etkisizleştirilen eyleme geçmeye ve mücadele etmeye yönelik bir kapasiteyi tekrar elde ettiğimiz [geç kapitalizmi]... temsil etmenin henüz hayal edilemez yeni bir tarzına doğru bir atılım. Postmodernizmin siyasal biçiminin bir görevi varsa bu görev, mekânsal bir ölçekte olduğu kadar toplumsal bir ölçekte küresel bilişsel bir haritalandırmanın keşfi ve tasarımıdır.
>
> (Jameson, 1984:92)

Bu bilişsel haritalar, çeşitli kaynaklardan gelmektedir —toplum kuramcıları (eserinde böyle bir harita sunduğu görülebilen Jameson'ın kendisi dâhil), romancılar ve gündelik bir temelde kendi mekânlarını haritalandırabilen insanlar. Jameson gibi bir Marxist için kuşkusuz haritalar, kendi içinde amaç değildir fakat postmodern toplumda radikal siyasal eylemin temeli olarak kullanılmak içindir.

Jameson'a göre haritalara gereksinim, zamansal olarak tanımlanan bir toplumdan mekânsal olarak tanımlanan bir topluma geçtiğimiz şeklindeki görüşle bağlantılıdır. Aslında, hipermekân fikri ve Bonaventure Oteli'nin lobisi örneği, postmodern dünyada mekânın egemenliğini temsil eder. Bu nedenle Jameson'a göre, bugün merkezi sorun, "*bu mekân içinde kendimizi konumlandırma ve bu mekânı bilişsel olarak haritalandırma* yeteneğimizin kayboluşu"dur (Jameson; şu eser içinde, Stephanson, 1989:48).

Jameson ilginç bir şekilde, bilişsel haritalar fikrinin Marxçı kuramla özellikle sınıf bilinci fikriyle bağlantısını kurar: "'Bilişsel haritalandırma' gerçekte 'sınıf bilinci' için bir kod kelimeden fazlası değildi... bilişsel haritalandırma, sadece, yeni ve şimdiye kadar hayal edilmemiş türden bir sınıf bilincine gereksinimi ileri sürerken aynı zamanda açıklamayı, postmodernin içinde örtük olan yeni mekânsallık doğrultusuna kaydırır" (1989:387).

Jameson'ın eserinin gücü, Marxçı kuramın ve postmodernizmin sentezini yapmaya yönelik çabasıdır. Bu çaba nedeniyle onun övülmesi gerektiği halde gerçek

durum şudur; onun eseri, sıklıkla hem Marxistlerin hem de postmodernistlerin hoşuna gitmez. Best ve Kellner'a göre, "Onun eseri, klasik Marxçılık ve aşırı postmodernizm arasında sıkıntılı bir ittifak kurarken olduğu gibi, bazıları birbiriyle gerilim veya çelişki içinde olan çok sayıda görüşü birleştirmeye çabalayan eklektik, çok perspektifli bir kuramın potansiyel risklerinin bir örneğidir" (1991:192). Daha özel olarak, örneğin bazı Marxistler, Jameson'ın postmodernizmi bir kültürel başat olarak görme derecesine itiraz ederler ve bazı postmodernistler, Jameson'ın, dünyanın bütünleştirici bir kuramını kabul edişini eleştirirler.

Aşırı Postmodern Toplum Kuramı: Jean Baudrillard

Eğer Jameson, daha ılımlı postmodern toplum kuramcıları arasındaysa Jean Baudrillard, bu türün en radikali ve aşırısıdır. Jameson'dan farklı olarak Baudrillard, bir sosyolog olarak eğitim gördü (Genosko, 2005; Wernick, 2000) ancak Baudrillard'ın eserleri uzun zamandan beri bu disiplinin sınırlarının dışına çıkmıştır. Aslında eserlerini herhangi bir disiplin kapsayamaz ve Baudrillard her durumda, disiplinsel sınırlar fikrini bütünüyle reddeder.

Kellner'ı (1989d, 2011) izleyerek Baudrillard'ın eserlerindeki ayrıntıların kısa bir genel tanıtımını sunmaktayız. Baudrillard'ın 1960'lara kadar giden erken eserlerinin yönelimi hem modernist (Baudrillard, 1980'lere kadar *postmodernizm* terimini kullanmadı) hem de Marxçıydı. İlk eserleri, tüketim toplumunun Marxçı bir eleştirisini içeriyordu. Bununla birlikte, bu eserler de daha o zaman yoğun bir şekilde dilbilimi ve göstergebilimi tarafından etkilendi, bu durumun bir sonucu olarak Kellner, en doğrusunun, bu ilk eserleri, "Marx'ın politik ekonomi kuramının göstergebilimsel bir tamamlayıcısı" olarak görmek olduğunu iddia etmektedir. Bununla birlikte, çok geçmeden Baudrillard, Marxçı yaklaşımı (yapısalcılığı olduğu kadar) eleştirmeye ve en sonunda onu arkada bırakmaya başladı.

Baudrillard (1973/1975) *Üretimin Aynası* (*The Mirror of Production*) içinde Marxçı bakış açısını muhafazakâr politik ekonominin aynadaki görüntüsü olarak görmeye başladı. Başka bir ifadeyle, Marx (ve Marxistler) aynı dünya görüşü içinde kapitalizmin muhafazakâr destekçileri olarak ele alındı. Baudrillard'a göre Marx'a "burjuva düşüncesinin virüsü" bulaşmıştı (1973/1975:39). Daha özel olarak Marx'ın yaklaşımına, "çalışma" ve "değer" gibi muhafazakâr fikirler aşılanmıştı. Yeni, daha radikal bir yönelime gereksinim duyuluyordu.

Baudrillard, sembolik alışverişin, ekonomik alışverişe bir alternatif olduğu fikrini ifade etti (D. Cook, 1994). Sembolik alışveriş, "alma ve iade etme, verme ve alma"nın kesintisiz bir döngüsünü, "armağanlar ve karşılık-armağanların bir *döngü*sü"nü kapsar (Baudrillard, 1973/1975:83). Burada Marx'ın yakalandığı tuzağa düşmeyen bir fikir vardı; sembolik alışveriş, kapitalizmin mantığının açıkça dışındaydı ve ona karşıttı. Sembolik alışveriş fikri, bu tür alışverişin nitelendirdiği bir toplum yaratmayı amaçladı. Örneğin Baudrillard, işçi sınıfına yönelik eleştirel bir tutum içindedir ve yeni sola ve hippilere yönelik daha pozitif olduğu görülür. Bununla birlikte, Baudrillard, kısa zaman içinde *tüm* siyasal amaçlardan umudunu kesti.

Aslında Baudrillard, dikkatini, kendi gördüğü haliyle, artık üretimin değil "medya, sibernetik modeller ve kumanda sistemleri, bilgisayarlar, enformasyon işleme, eğlence ve bilgi endüstrileri ve benzeri"nin egemenliği altında bulunan çağdaş toplumun çözümlenişine yöneltti (Kellner, 1989d:61). Bu sistemlerden, göstergelerin hakiki bir patlaması yayılır (D. Harris, 1996). Üretim tarzının egemenliği altındaki bir toplumdan, üretim kodunun egemenliği altındaki bir topluma geçtiğimiz söylenebilir. Amaç, sömürü ve kârdan, göstergelerin egemenliğine ve onları üreten sisteme kaymıştır. Üstelik geçmişte göstergelerin bazı gerçek şeyleri temsil ettiği bir zaman olduğu halde, göstergeler şimdi kendilerinden ve başka göstergelerden çok fazlasına işaret etmezler: göstergeler, kendi kendilerinin referansları haline gelmişlerdir. Artık neyin gerçek olduğunu söyleyemeyiz; göstergeler ve gerçeklik arasındaki ayrım şiddetle *içeriye doğru çökmüştür*. Daha genel olarak, postmodern dünya (şimdilik Baudrillard doğrudan o dünya içinde çalışmaktadır), modern toplumu temsil eden patlamalardan (üretim sistemlerinin, metaların, teknolojilerin ev benzerinin patlamalarından) farklı olarak bu tür şiddetle içeriye doğru çökmenin belirlediği bir dünyadır. Böylece, modern dünyanın bir farklılaşma sürecinden geçtiği gibi postmodern dünyanın, *farklılaşmanın azalması* sürecinden geçtiği düşünülebilir.

Jameson gibi Baudrillard'ın, postmodern dünyayı diğer bir betimleme biçimi, bu dünyanın *simülasyon* tarafından belirlendiğidir; "simülasyon çağı"nda yaşamaktayız (Baudrillard,1983,4; Der Derian, 1994). Simülasyon süreci, *similakrlar*'ın veya "nesnelerin veya olayların yeniden üretimleri"nin yaratılmasına yol açar (Kellner, 1989d:78). Göstergeler ve gerçeklik arasındaki ayrımın şiddetle içeriye doğru çökmesiyle birlikte gerçeği, gerçeği simüle eden şeylerden ayırt etmek giderek zorlaşmaktadır. Örneğin, Baudrillard, "TV'nin yaşamın içinde yok olmasından, yaşamın TV'nin içinde yok olmasından sözeder" (1983:55). Eninde sonunda baskın hale gelen, gerçeğin temsilleri, simülasyonlardır. Biz, "başlangıcı veya sonu olmayan sarmal biçiminde, çevrimsel bir sistem oluşturan" bu simülasyonların kölesiyiz (Kellner, 1989d:83).

Baudrillard (1983), bu dünyayı *hipergerçeklik* olarak betimler. Örneğin, medya, gerçekliğin bir aynası olmaktan çıkar ancak, gerçeklik haline gelir, hatta, gerçeklikten daha gerçek hale gelir. TV'de bu günlerde çok popüler olan tabloid haber gösterimleri (örneğin *Inside Edition*), iyi örneklerdir (başka bir örnek "tanıtıcı reklamlar"dır) çünkü izleyenlere pazarladıkları sahtelikler ve çarpıtmalar, gerçeklikten daha fazlasıdır — tabloid haber gösterimleri hipergerçekliktir. Sonuç şudur, gerçek olan, ikincil hale gelir ve en sonunda tümüyle yok olur. Gerçeği, görünüşten ayırt etmek olanaksız hale gelir. Aslında, "gerçek" olaylar, giderek artan bir şekilde hipergerçek niteliği kazanırlar. Örneğin, eski futbol ünlüsü O. J. Simpson'ın, Nicole Simpson ve Ronald Goldman'ın öldürülmeleri nedeniyle yargılanması hipergerçekti ve *Inside Edition* gibi hiper gerçek TV gösterimleri için mükemmel bir gıdaydı. Sonuçta, saf gerçeklik yoktur, sadece hipergerçeklik vardır.

Tüm bunlarda Baudrillard, kitlesel ve "felaketle sonuçlanan" bir devrim olarak gördüğü kültür üzerinde odaklanmaktadır. Bu devrim, kitlelerin, Marxistlerin düşündüğü gibi giderek başkaldırıcı hale gelmeleri yerine giderek artan bir şekilde edilgenleşmelerini kapsar. Böylece kitleler, "tüm anlam, enformasyon, iletişim, iletiler ve

benzerini sönümlendir[en] böylece kitleleri anlamsız hale getirerek... kendilerini yönlendirmeye yönelik çabaları görmezlikten gelerek yollarına kasvetli bir şekilde devam etmelerine neden olan bir 'kara delik' olarak görülür" (Kellner, 1989d:85). Kayıtsızlık, umursamazlık ve eylemsizlik, tümü kitlelerin medya göstergeleri, simulakrlar ve hipergerçeklikle doyurulmuş olmalarını betimlemek için kullanılan yararlı terimlerdir. Kitleler, medya tarafından yönlendirilmiş olarak görülmez ancak medya, kitlelerin nesnelere ve gösterilere artan taleplerini karşılamaya zorlanır. Bir anlamda toplumun kendisi, kitleler olan kara deliklerin içine doğru şiddetle çöker. Bu kuramın çoğunu özetleyen Keller, şu sonuca varır,

> Baudrillard'ın postmodern vizyonu, eylemsizliğin hızlanması; medyada anlamın şiddetle içeriye doğru çökmesi; kitlede toplumsalın şiddetle içeriye doğru çökmesi; nihilizm ve anlamsızlığın kara deliğinde kitlenin şiddetle içeriye doğru çökmesi gibi gelişmeleri kapsar.
>
> (Kellner, 1989d:118)

Bu çözümleme olağandışı görünse de Baudrillard, *Sembolik Alışveriş ve Ölüm* (*Symbolic Exchange and Death*) (1976/1993) içinde çok daha tuhaf, skandal yaratan, alakasız, dağınık, oyunbaz veya Kellner'ın dediği gibi "karnavaleks"di. Baudrillard, çağdaş toplumu, ölümün "tüm toplumsal dışlanma ve ayrımcılığın paradigması" konumunda bulunduğu bir ölüm kültürü olarak görür (Kellner, 1989d:104). Ölüm üzerindeki vurgu, yaşam ve ölümün ikili karşıtlığını da yansıtır. Bunun tersine, sembolik alışverişin belirlediği toplumlar genel olarak ikili karşıtlıkları daha özel olarak yaşam ve ölüm (ve bu süreç içinde bir ölüm kültürüne eşlik eden dışlanma ve ayrımcılık) arasındaki karşıtlıkları sona erdirirler. İnsanların tüketim kültürüne daha derin dalmalarına yol açan ölüm ve dışlanma kaygısıdır.

Sembolik değişimi, çağdaş topluma karşı tercih edilen bir alternatif olarak desteklemek, Baudrillard'a çok ilkel görünmeye başladı (1979/1990) ve Baudrillard, ayartmayı, muhtemelen postmodernizmin ortaya çıkan anlamına daha iyi uyduğu için tercih edilen bir alternatif olarak görmeye başladı. Ayartma, "saf ve sade oyunların, yüzeysel törenlerin çekiciliklerini" kapsar (Kellner, 1989d:149). Baudrillard, ayartmanın üretim tarafından belirlenen bir dünyaya göre çok daha anlamsız, oyunbaz, derinliksiz, "saçma" ve akıldışı olan gücünü ve erdemlerini yüceltmektedir.

Sonuçta Baudrillard ölümcül bir kuram sunmaktadır. Bu nedenle Baudrillard, geç eserlerinden biri olan *Amerika*'da bu ülkeye gittiğinde "geleceğin felaketinin bitirilmiş biçimini aradığını" söyler (1986/1989:5). Marx'ın eserlerinde olduğu gibi devrimci bir umut yoktur. Ne de Durkheim'ın umduğu gibi toplumu düzeltme olanağı vardır. Aksine, simülasyonların, hipergerçekliğin ve her şeyin anlaşılmaz bir kara delik içinde şiddetle çöküşünün oluşturduğu bir yaşantıya yazgılı görüyoruz.

İlginç bir şekilde 9-11 olaylarının sonucunda Baudrillard, hipergerçeklik hakkındaki bazı daha güçlü, daha radikal, postmodern iddialarından vazgeçmiş görünür. Baudrillard, hipergerçek hakkındaki betimlemesinin bir parçası olarak çağdaş dünyanın "zayıf olaylar" tarafından karakterize edildiğini iddia etmişti (Kellner, 2011). Zayıf olaylar, kodun ve hipergerçeğin temel işlevini değiştirmeyen tarihsel olaylardır. Bu çerçevede, örneğin, Baudrillard 1991 "Körfez savaşının hiç meydana gelmedi"ğini

iddia etti (Baudrillard, 1995). Buna karşın, 9-11, "hiç meydana gelmemiş olayları kendi içinde birleştiren saf olay, tüm olayların anası, en üst düzey olay... güçlü olay"dı (Baudrillard, aktaran Kellner, 2011: 331). Baudrillard, 2007'de ölümüne kadar tartışmalı olmayı sürdürdüğü halde Kellner, 9-11'in, farklılık, çatışma, terörizm ve küresel kapitalizmle ilgili çözümlemelere yol açan toplum kuramını yeniden ateşlediğini öne sürdü. Baudrillard, kodun, kendi yörüngesinde olan her şeyi soğurduğu ve sindirdiği şeklindeki önceki fikrinin tersine artık, küresel kapitalizmin, sistem içindeki tüm çatışmaları soğurma kapasitesini kaybettiğini ileri sürdü. Bu durum, dünyayı iyi veya kötü yönde toplumsal değişim için kitlesel olanaklara açar.

Eleştiriler ve Post-Postmodern Toplum Kuramı

Postyapısal ve postmodern toplum kuramıyla ilgili tartışmalar, normal olarak ortalığı önemli ölçüde kızıştırmaktadır. Destekleyenler çoğu kez coşkulu övgüler düzdükleri halde kötüleyenler sıklıkla, sadece bir kör öfke olarak tanımlanabilecek şeye sürüklenirler. Örneğin, John O'Neill (1995) "postmodernizmin çıldırması" hakkında yazar (s. 16); postmodernizmi, "saçmalığın büyük karanlık bir gökyüzü"nü (s. 191) sunuyor olarak ve "zihnin çoktan ölmüş bir anı" olarak tanımlar (s. 199). Aşırı retoriği bir kenara bırakıldığında (postmodern toplum düşünürlerinin çeşitliliği dikkate alındığında bu kuramlarla ilgili genel eleştirilerin sorgulanabilir geçerlilikleri ve yararlılıklarının olduğunu göz önünde bulundurarak) postmodern toplum kuramına yöneltilen başlıca eleştirilerden bazıları nelerdir?

1. Postmodern kuram, modern bilimsel standartların düzeyine ulaşmadaki başarısızlığı nedeniyle eleştirilir, postmodernistler bu standartlardan kaçınırlar. Bilimsel yönelimi olan bir moderniste göre, postmodernistlerin iddialarının doğru olup olmadığını bilmek olanaksızdır. Daha biçimsel terimlerle ifade edildiğinde, postmodernistlerin söylemek zorunda oldukları hemen her şey, modernistler tarafından yanlışlanabilir olarak görülmez—yani postmodernistlerin fikirleri özellikle ampirik araştırmayla çürütülemez (Frow, 1991; Kumar, 1995). Kuşkusuz, bu eleştiri, gerçeklikle ilgili ve doğruluk arayışıyla ve doğruluğun varlığıyla ilgili bilimsel bir modelin bulunduğunu varsayar. Tüm bu varsayımlar doğal olarak postmodernistler tarafından reddedilecektir.
2. Postmodernistler tarafından üretilen bilginin, bilimsel fikirlerin yapısını oluşturduğu düşünülemeyeceği için postmodern toplum kuramını ideoloji olarak görmek daha yerinde olabilir (Kumar, 1995). Bunu gördüğümüz zaman artık, fikirlerin doğru olup olmadıkları sorun değildir ve asıl sorun, basitçe, bu fikirlere inanıp inanmadığımızdır. Birtakım fikirlere inananların, kendi fikirlerinin başka birtakım fikirlerden daha iyi veya daha kötü olduklarını ileri sürecek temelleri yoktur.
3. Bilimin normları, postmodernistleri kısıtlamadığı için postmodernistler, geniş fikirler dizisi ile istedikleri gibi "oynamak"ta özgürdür. Büyük genellemeler çoğu kez nitelendirme yapılmadan sunulur. Üstelik postmodern toplum kuramcıları, kendi görüşlerini ifade ederken modern bilim insanının hissiz retoriğiyle sınırlandırılmaz. Postmodern söylemin çoğunun taşkın doğası, bu

bakış açısının dışında olanların çoğunun bu söylemin temel ilkelerini kabul etmelerini zorlaştırır.

4. Postmodern fikirler, çoğu kez fikileri toplumsal dünyaya bağlamayı olanaksız kılacak kadar olmasa bile zorlaştıracak kadar bulanıktır ve soyuttur (Calhoun, 1993). Bununla ilgili bir şekilde, kavramların anlamları, postmodernistin çalışmasının seyri içinde değişme eğilimi gösterir ancak orijinal anlamdan habersiz olan okuyucu değişimleri farkedemez.
5. Postmodern toplum kuramcıları, modern kuramcıların büyük anlatılarını eleştirme eğilimine karşın çoğu kez bu tür anlatıların kendilerine ait çeşitlerini sunarlar. Örneğin, Jameson, çoğu kez Marxçı büyük anlatıları ve bütünleştirmeleri kullanmakla suçlanır.
6. Postmodern toplum kuramcıları çözümlemeleri içinde çoğu kez modern toplumla ilgili eleştiriler sunarlar ancak bu eleştiriler sorgulanabilir bir geçerliliğe sahiptir çünkü genel olarak, üzerinde bu tür yargıları geliştirecekleri normatif bir temelden yoksundur.
7. Özne ve öznelliğe yönelik bir ilgiyi reddetmeleri göz önünde tutulursa, onlar çoğu kez, faillikle ilgili bir kurama sahip değillerdir.
8. En iyi yaptıkları şey toplumu eleştirmek olan postmodern toplum kuramcıları, toplumun ne olması gerektiğiyle ilgili bir vizyona sahip değillerdir.
9. Postmodern toplum kuramı, derin bir kötümserliğe yol açar.
10. Postmodern toplum kuramcıları, önemli toplumsal konular olarak kabul ettikleri şeylerle boğuştukları halde çoğu kez zamanımızın kilit sorunları olarak kabul ettikleri şeyi göz ardı ederek sonuca varırlar.
11. Bölüm 12'de gördüğümüz gibi, aralarında taraftarları olmasına karşın feministler, postmodern toplum kuramının özellikle en güçlü eleştiricileri olmuşlardır. Feministler, postmodern toplum kuramının özneyi reddetmesini, evrensel, kültürlerarası kategorilere karşı çıkmasını, farklılığa aşırı ilgisini, doğruluğu reddetmesini ve eleştirel bir siyasal gündem geliştirme yeteneğinin olmayışını eleştirirler.

Yirmibirini yüzyılın başlamasıyla birlikte postmodern toplum kuramı etrafındaki tartışmalar kendilerini tüketti ve çok az kimse kendisini postmodernist olarak tanımlar hale geldi (önceden beri birçok kimsenin kendisini öncelikle böyle tanımladığı da açık değildir). Bunu söylemek, postmodernizmin güçlü bir etkide bulunmamış olduğunu söylemek değildir. Postmodernizmin merkezi fikirlerinden birçoğu genel olarak toplum kuramının bünyesine katılmıştır ve önemli olmayı sürdürmektedir: öznenin merkezsizleştirilmesi, günümüzde kişilerin inşa edilmesinde medyanın ve tüketici kodlarının rolü, toplumsal gerçekliğin inşa edilmesi için dilin ve göstergebilimsel sistemlerin önemi, bilimsel otoritenin ısrarlı sorgulanışı.

Buna ek olarak burada tartışılan birçok kuramcı, alanı etkilemeyi sürdürmektedir. Daha özel olarak, bu kuramcılar yaygın bir şekilde tartışılmakta ve referans verilmektedir. Daha az etkili olduğu halde Baudrillard'ın eserleri, özellikle *International Journal of Baudrillard Studies*'in desteği ile araştırma programlarına ilham vermeye devam etmektedir. Yaşadığımız dönemde Giles Deleuze'ün eserleri oldukça etkilidir. Foucault, Deleuze'ü, yirminci yüzyılın en önemli felsefecilerinden biri olarak tanım-

lamıştır (Buchanan, 2011). Son zamanlarda Deleuze'ün yazıları, toplanma ve toplumsal karmaşıklık kavramlarına dayanan yeni bir toplumsal ontolojinin gelişimine ilham vermiştir (De Landa, 2006). Deleuze'ün eserlerini aynı zamanda eyleyen-ağ kuramcıları referans verirler (bkz. Bölüm 17) ve onun yaşam enerjisiyle ve etkilenimle ilgili fikirleri, etkilenim kuramının doğmakta olan bakış açısı için temel yapı taşlarıdır.

Postmodern toplum kuramının etkisi, kuramcıların ona tepki gösterme biçiminde de yansıma bulmuştur. Postyapısal ve postmodern kuramların çoğu, Fransa'da ortaya çıkmıştır, bu nedenle Kuzey Amerika'da olduğundan daha erken bir zamanda Fransa'da bu konularda çalışmalar yürütülmüştür. Sonuç olarak Fransız toplum kuramcıları, "post-postmodern kuramlar"ın geliştirilmesinde önde başlamışlardır. Postmodernistler, insan öznesini reddetmeleri göz önünde tutulurak antihümanizmle suçlanırlar (Ferry ve Renaut, 1985/1990:30). Bu nedenle, post-postmodernistler, hümanizmi (ve öznelliği), bu tür bir idealin büyük ihtimalle öldüğünü düşünerek terk eden postmodern eleştiriden kurtarmaya çalışırlar. Örneğin, Lilla (1994:20) aranan şeyin, "ahlak ve siyaset alanında evrensel, rasyonel normların yeni bir savunusu ve özellikle insan haklarının bir savunusu" olduğunu ileri sürer.

"Post-postmodern toplum kuramı"nın başka bir çizgisi, postmodern saldırılar karşısında liberal büyük anlatıya tekrar önem kazandırma çabasını kapsar (Lilla, 1994). Postyapılsacılar/postmodernistlerin eserleri (örneğin Foucault'nun *Gözetim Altında Tutma ve Cezalandırma*'sı) son derece soyut kuramsal terimlerle ifade edildikleri zaman bile Fransızlar tarafından, genel olarak yapılara, özellikle liberal burjuva toplumunun yapısına ve bu toplumun "yönetimsellikleri"ne saldırılar olarak okundu. Postmodern kuramcılar sadece bu tür bir toplumu sorgulamazlar, onların bu sorgulamaları aynı zamanda, bu toplumun iktidar yapısının kapsama alanından kaçınmanın bir yolu olmadığı görüşüne yol açar. Postmodern kuramın en parlak döneminde öldüğü düşünülen sorunlar —"insan hakları, anayasal hükümet, temsil, sınıf, bireycilik" (Lilla, 1994:16)— yenilenmiş bir ilgi çekmiştir. Postmodernizmin nihilizminin yerini liberal topluma çeşitli sempatik yönelimler aldı. Liberalizme (hümanizme olduğu kadar) duyulan ilginin bu canlanışının modern topluma sempatinin ve ilginin onarılışını gösterdiği söylenebilecektir.

Post-postmodern toplum kuramının başka bir yönü, Gilles Lipovetsky'nin *Moda İmparatorluğu: Modern Demokrasiyi Giydirmek*'tir (*The Empire of Fashion: Dressing Modern Democracy*) (1987/1994), Lipovetsky, oldukça açık bir şekilde postyapısalcıları ve postmodernizmi benimser ve onların benimsedikleri ve kendisinin en azından bir dereceye kadar karşı olduğu görüşü şöyle ifade eder:

> Bizim toplumumuzda moda, sürücü koltuğundadır. Yarım yüzyıldan daha kısa süre içinde çekicilik ve yavaş yavaş kaybolma, modern kolektif yaşamın düzenleyici ilkesi haline gelmiştir. Saçmalığın egemen olduğu toplumlarda yaşıyoruz. ... Bundan korkmalı mıyız? Bu durum, Batının yavaş ancak önlenemez çöküşünü mü ilan etmektedir? Bunu, demokratik idealin çöküşünün bir işareti olarak kabul edebilir miyiz? Hiçbir şey, demokrasilerin tüketimci eğilimini kınama —üstelik nedensiz değildir— yöneliminden daha yaygın ve olağan değildir; tüketimciliğin özel alandaki düşkünlükleri tarafından uyuşukluk içinde hareketsizleştirilmiş, "anlık" kültür yoluyla, reklam yoluyla ve tiyatro-gibi-politika yoluyla çocuklaştırılmış olarak demokrasiler, kolektif projeleri büyük ölçüde harekete geçirmekten yoksun olarak gösterilirler.

(Lipovetsky, 1987/1994:6)

Bunun tersine, modayla bağlantılı sorunları kabul ettiği halde Lipovetsky (1987/1994:6), modanın, "bireyciliğe ve liberal toplumları sağlamlaştırmaya yönelik sarmal biçimindeki hareketin öncelikli faili" olduğunu ileri sürer. Bu nedenle, Lipovetsky, postmodernistlerin kasvetli görüşlerine katılmaz; modanın sadece negatif yönünü değil aynı zamanda pozitif yönünü de görür ve toplumun geleceğiyle ilgili genel bir iyimser görüşü vardır.

Lipovetsky moda, tüketimcilik, bireycilik, demokrasi ve modern toplum hakkında pozitif yönde çok şey söylediği halde her biriyle bağlantılı sorunları da kabul eder. Şu sonuca varır, "ne dünyaların en iyisinde ne de en kötüsünde" yaşıyoruz. "Moda ne melek ne de şeytandır. ... Bizi her zaman bireyler olarak kendimize havale etmek modanın büyüklüğüdür; bizi kendimiz için ve başkaları için giderek artan bir şekilde sorunlu hale getirmek modanın sefaletidir" (Lipovetsky, 1987/1994:240-241). Entelektüellere, sadece entelektüel sempatilerine saldırdığı için modayı (ve onun dışında kalanları) dışlamamaları uyarısı yapılır. Lipovetsky, moda (ve liberalizm, demokrasi ve benzeri) gibi önemli fenomenleri dışlamalarından dolayı postyapısalcılar/postmodernistler ve diğerlerini (örneğin eleştirel kuramcılar) eleştirir. Nasıl olursa olsun, modaya (ve modern toplumun başka yönlerine) saldırı, "moda çağının, erkekleri ve kadınları, bağnazlık ve fanatiklikten kolektif olarak uzaklaştıran, açık bir kamu alanını kurumsallaştıran ve daha yasal, daha olgun ve daha kuşkucu bir insanlığa biçim veren süreç içinde başlıca etmen olarak kaldığı" gerçeğini gözden kaçırmamıza yol açmıştır (Lipovetsky, 1987/1994:12).

Kendi paradigması giyinme olduğu halde Lipovetsky, modanın, Batı'nın özgün bir ürünü olan toplumsal değişimin bir biçimi olduğunu ileri sürer. Köken fikrine direnen postmodernistlerin tersine Lipovetsky, modanın kökenini geç Orta Çağ'da Batı'daki üst sınıflara dayandırır. Moda, büyük ölçüde, düşsel kaymalar ve toplumsal dünyanın çok çeşitli alanlarını etkileme yeteneği tarafından kısa bir zaman sürecinde belirlenen bir değişim biçimdir. Batı'da bazı etmenler, moda biçiminin özellikle modanın hem bireyi hem de yeniliği kutsamasının ortaya çıkması için bir araya gelmiştir.

Moda, insanların, bir taraftan modadaki kolektif değişimlere ilgi gösterdikleri halde kendilerini ve bireyselliklerini giyimlerinde ifade etmelerine olanak vererek bireyselliğin yükselişinde bir güç olmuştur. Benzer şekilde, moda, tabakalaşma sisteminde altta olanların en azından, kendilerinden üstte yer alanlar gibi giyinmelerine olanak sağlayarak eşitliğin artmasında bir etmen olmuştur. Moda, bireyin uçarı bir şekilde kendisini ifade etmesine olanak vermiştir. En genel olarak moda, artan bireycilikle ve bir bütün olarak toplumun demokratikleşmesiyle bağlantılıdır.

Kuramların tüm türleri, Birleşik Krallık ve Kuzey Amerika'daki postmodernizme doğrudan veya dolaylı bir şekilde karşı çıktıkları halde çağdaş sosyoloji içinde gördükleri artan ilgi nedeniyle özellikle iki bakış açısının belirtilmesi gerekir. Birincisi, *eleştirel gerçekçilik*, postmodern kuramın desteklediği temelcilik karşıtı bilgi kuramına doğrudan meydan okur. Eleştirel gerçekçiliğin kökleri, felsefeci Roy Bhaskar'ın (2008) 1970'lerdeki çalışmalarına kadar uzandığı halde son zamanlarda bu bakış açısı, Birleşik Krallık ve Kanada'da etkili hale gelmiştir. Eleştirel gerçekçilik, pozitivist sosyoloji ile postmodern, görececi sosyoloji arasındaki mevcut sınırları

kabul eder. Postmodernizmin birçok çeşidi, gerçekliğin toplumsal bir inşa olduğunu ileri sürmesine karşın eleştirel gerçekçiler, toplumsal dünyanın derin yapılar tarafından düzenlendiğini ileri sürerler. Bununla birlikte, eleştirel gerçekçilik, birçok pozitivist felsefeden farklı olarak bu derin yapıları, toplumsal yaşamı belirleyen oluşumlar olarak görmez. Aksine, insanlar, düşünce ve yorum kapasitesine sahip oldukları için derin yapıların etkisi çok çeşitli olabilir. Eleştirel gerçekçilik ile çok sayıda başka kuramsal bakış açısı arasına açıkça örtüşme vardır. Örneğin, Morgan (2007) eleştirel gerçekçiliğin, Giddens'ın kendi yapılaşma kuramında ele aldığı birçok konuya değindiğini belirtir. Tüm bunları ortaya koymuş olarak, çok sayıda çağdaş kuramcının eleştirel gerçekçiliğin bakış açısı etrafında toplandığı söylenebilir.

Son olarak, Birleşik Devletler'de Jeffrey Alexander (2003) kendisinin *kültürel sosyoloji* adını verdiği bir bakış açısı geliştirmektedir. Alexander, postyapısalcılar ve postmodernistler gibi kültürü, çözümlemenin merkezine yerleştirir. Bununla birlikte, Alexander, postyapısal ve postmodern çözümlemeye karşıt olarak kültürel çözümlemenin, dünyayla ilgili doğru ve az veya çok geçerli açıklamalar oluşturabileceğine inanır. Daha özel olarak, kültürün eylemi belirleme biçimlerini ortaya çıkarır. Bu bakış açısından tüm eylem, "bir ölçüde, bir etkilenim ve anlam ufku içinde bulunur" (2003:12).Alexander kendi kültürel çözümleme biçimini geliştirirken (2001'de Philip Smith ile yazdığı bir deneme) *kültürel sosyoloji*yi, daha basmakalıp olan *kültür sosyolojisi*nden ayırır. Kültür sosyolojisi, kültürü, büyük olasılıkla daha önemli olan başka toplumsal güçlerin (ekonomi gibi) bir türevi olarak ele alırken kültürel sosyoloji, kültürü kendi içinde bir oluşum olarak ele alır.

Alexander burada kültürün araştırılmasında *güçlü bir program*ı savunur. Güçlü program üç öğeden oluşur. Birincisi, kültürün toplumsal yapıdan bağımsız bir toplumsal güç olarak ele alınması gerektiği anlamında kültürün özerkliği üzerinde ısrar eder. Örneğin, Alexander, kültürü ciddi olarak ele alan fakat kültürün politik ekonomik yapılarla bağlantılı olarak gören Marxist kültür çözümlemelerine eleştirel yaklaşır. Bu bölümdeki odaklanmayla daha fazla ilgili olarak Alexander, Foucault gibi postyapısalcıları kültürü yeterince ciddiye almamakla eleştirir. Foucault, söylem çözümlemesini çok önemli bir konuma yerleştirdi. Bununla birlikte, iktidar ile bilgi arasındaki ilişkiyi vurgulama yoluyla söylem/kültürü, maddi, politik ekonomik rejimler içinde temellendirdi. Alexander'a göre kültürün, eylemi, bu diğer güçlerden bağımsız olarak şekillendiren bir oluşum olarak anlaşılması gerekir.

Güçlü programın ikinci öğesi, hermenutik veya yorumlayıcı tekniğin kullanılmasıdır. Burada Alexander (2003),insanların içinde yaşadıkları anlam ağlarının betimlendiği bir yöntem olan Clifford Geertz'in "yoğun betimleme" nosyonuna dayanır (2003:13; ayrıca bkz. Alexander, Smith ve Norton, 2011). Bununla birlikte, Geertz'den daha ileri gitmek ister ve "kültürü yalnızca salt bir metin olarak değil aynı zamanda birbiriyle kalıplaşmış ilişkiler içinde bulunan göstergelerin ve sembollerin alttan desteklediği bir metin olarak anlama çabası" şeklinde betimlediği bir *yapısal hermenutik* görüşü savunur (2003:24).Aslında burada Alexander, kültür içinde kodlanmış olan ikili karşıtlığın araştırılması gerektiğini ileri sürer. Klasik örnek, Durkheim'ın dinsel pratiğin merkezi dikotomilerinden biri olarak saptadığı kutsal ile dünyevi ara-

sındaki ayrımdır. Alexander'ın güçlü programının üçüncü öğesi, kültürün eylemi nasıl yönlendirdiğinin gösterilmesidir. Yine burada postmodern kültür çözümlemesi ile Alexander'ın kültürel sosyolojisi arasındaki bir farklılığı görürüz. Alexander'a göre kültür, belirli eylem biçimlerine neden olur. Böylece kültürel bir sosyoloji açısından sorun, kültürü, insan eylemi üzerinde doğrudan etkisi bulunan düzenleyici mantığı olan, kendi içinde bir güç olarak ele almaktır. Bu düşüncelerle Alexander, kendi kültür sosyolojisini, diğerleri arasında sivil toplum, Watergate skandalı ve Holokost gibi fenomenlere uygulamıştır. Tüm bunlarla Alexander, postmodernistler gibi, kültüre yönelik geleneksel sosyolojik yaklaşımların geçerliliğini sorgular. Bununla birlikte, kültürel çözümlemenin postmodernistlerin hayal ettiklerinden daha gerçekçi, alternatif bir biçimini önerir.

Özet

Bu bölüm, sosyoloji kuramının yakın tarihinde önemli ve birbiriyle ilişkili gelişmeleri kapsamaktadır. Bu gelişmelerin birçoğunun kaynağı, dilbiliminde meydana gelen ve dilin altta yatan yapılarını araştırmaya yol açan devrimdir. Yapısalcılık olarak adlandırılan bu devrim, antropoloji (özellikle Lévi-Strauss'un eserleri) ve Marxçı kuramı (özel olarak yapısal Marxizm) kapsayan birtakım alanları etkiledi.

Yapısalcılık, toplum kuramcılarının düşüncelerini etkilemeye devam ettiği halde postyapısalcılık olarak bilinen bir hareketin doğuşuna yol açmıştır. Adından da anlaşılacağı gibi postyapısalcılık, yapısalcılığın fikirleri üzerinde inşa edildi ancak özgün bir düşünce biçimi yaratmak için bu fikirlerin çok ötesine geçti. Postyapısalcıların en önemlisi, Michel Foucault'dur. Foucault, bir dizi önemli kitapta, gelecekte birçok onyıl boyunca etkili olma ihtimali bulunan birtakım kuramsal fikirler oluşturdu. Aynı zamanda, Giorgio Agamben'in eserleri, özellikle çıplak yaşam, istisna durumu ve kamp üzerine düşüncesi de önemlidir.

Postmodern kuram olarak bilinen son derece etkili bir gelişme kısmen postyapısalcılıktan ortaya çıkmıştır. Postmodern düşünce birçok alanı etkilemiştir —sanat, mimari, felsefe ve sosyoloji. Çok çeşitli postmodern toplum kuramı vardır ve bu bölüm, Fredric Jameson'un sunduğu ılımlı biçimi ve Jean Baudrillard'ın sunduğu radikal alternatifi incelemektedir. Asgari olarak, postmodern toplum kuramı, sosyoloji kuramına bir meydan okumayı temsil eder. Azami olarak, sosyoloji kuramının tümünün olmasa bile çoğunun reddedilmesini kapsar. Bu bölüm, postmodern toplum kuramıyla ilgili başlıca eleştirilerden bazıları, post-postmodern toplum kuramının önemiyle ilgili bir tartışma ve postmodern kurama karşı ortaya çıkan bazı özel önemi olan alternatiflerle ilgili bir değerlendirmeyle sona ermektedir.

Yirmibirinci Yüzyılda Toplum Kuramı

Bölümün Ana Hatları

Eleştirel Irk ve Irkçılık Kuramları
Eşcinsellik Kuramı
Eyleyen-Ağ Kuramı, Posthümanizm ve Posttoplumsallık
Etkilenim Kuramı

Bu son bölümde amacımız, kuram içindeki en son gelişmeleri gözden geçirerek çağdaş sosyoloji kuramı tartışmasını mümkün olduğunca güncel hale getirmektir. Bu kuramlardan bazılarına, tarihsel bir değerlendirmeyi içeren Bölüm 6'da dikkat çektik ve bu kuramlardan bazılarına bu kitapta daha önce değinildi. Örneğin, Bölüm 15'de betimlenen küreselleşme kuramının günümüzde merkezi önemi vardır. Bu bölümde sunulan dört kuram, herhangi bir ortak kuramsal ajandayı yansıtacak şekilde seçilmedi. Bununla birlikte burada tartışılan kuramlar arasında birtakım kesişen temalar olduğunu belirtmek gerekir. Bu temalar, günümüzde ortaya çıkan yaygın ilgiyi gösterir.

Küreselleşmenin yanısıra kimlikle ilgili kuramlar son yıllarda özel olarak önemli hale gelmişlerdir. Kimlik üzerindeki kuramsal odaklanma, yirminci yüzyılın ortasındaki sivil haklar ve postkolonyal hareketlerin bir ürünüdür ancak daha yakın zamanlarda küreselleşme, kültürlerin birbirine karışmasına neden olmuştur. Bu örneklerde kimlik, vatandaşlık ve çokkültürlü toplumların oluşumu sorunlarıyla ilişkilidir. Bryan Turner'ın (2009) ileri sürdüğü gibi, toplumsal ve siyasal toplumsal ve siyasal hakların kiminle ilgili olduğunun ve kime tanındığın, yani vatandaşlık konusunun günümüzün tarihsel anı için merkezi önemi vardır. Daha özel olarak, son zamanlarda kimlik kuramı, marjinalleşmiş kimliklerin —ait olma hakkı sorgulananlar— inşa edilmesi üzerinde odaklanmıştır. Bu bölümde marjinalleşmiş kimlikler etrafındaki toplumsal süreçleri betimleyen iki kuramsal bakış açısını dikkate almaktayız. *Eleştirel ırk ve ırkçılık kuramları*, ırk ayrımcılığına uğrayan kimliklerin yaratılmasını kuramlaştırır.

Eşcinsellik kuramı, cinselliğin araştırılmasıyla daha özel olarak cinsel kimliklenmelerin yaratılmasıyla ilgilenir.

Çağdaş kuram içinde başka bir önemli araştırma alanı, çağdaş toplumlar üzerinde bilim ve teknolojinin etkisidir. Daha önceki toplum kuramları, bilimi, birçok kurumdan biri olarak ele aldığı halde çağdaş bilim ve teknoloji kuramları, bilimi çağdaş toplumların oluşumları için merkezi bir güç olarak ele alır. Bu gelişme alanının bir temsilcisi olarak *eyleyen-ağ kuramını* ve ilişkili *posthümanizm* ve *posttoplumsallık* kuramlarını betimliyoruz. Göreceğimiz gibi bu kuramsal bakış açıları, kimlik sorunlarına da değinmişlerdir. Günümüzde kimliğin oluşumunu, bilimsel fikirler ve pratikler şekillendirir. Bu durum, burada ortaya konulan daha sonraki kuramsal araştırma için özellikle geçerlidir: etkilenim kuramı. *Etkilenim kuramı*, toplum kuramındaki en son gelişmelerden biridir. Etkilenim kuramı, birçok postmodernist ve postyapısalcı fikirden yararlanır ve kültürel araştırmalar alanındaki araştırmalardan son derece etkilenmiştir. Kısaca etkilenim kuramı, toplumsal düzenlerin ve kimliklerin, etkilenimsel veya duygusal süreçler aracılığıyla üretilme biçimini araştırır. Etkilenim kuramcılarının görüşlerinin bir kısmı şu düşünceyi savunur; toplumsal yaşamın öncelikle etkilenim aracılığıyla yönetildiği bir döneme girmiş bulunuyoruz.

Eleştirel Irk ve Irkçılık Kuramları[1]

Bu bölümde değinildiği ve Bölüm 12'de ayrıntılı olarak tartışıldığı gibi, uzun zamandan beri cinsiyet (ve toplumsal cinsiyet) ve cinsiyetçiliği ele alan feminist bir kuram olmuştur. Bununla birlikte, ırk ve ırkçılık kuramı, çokkültürlü toplum kuramının parçası olduğu halde feminist kuramın gerisinde kalma eğilimi göstermiştir. (Kuşkusuz bu kuramlar arasında bir sınır çizgisi yoktur. Örneğin Mohanty [2002:2], kendisini "anti-ırkçı bir feminist" olarak betimler. Feminist kuram ve çokkültürcülük içindeki bazı önemli gelişmeler [örneğin P. H. Collins, 1990, 1998], bu tür kuramlaştırmada siyah kadınlara hak ettikleri yeri geri vermekle ilişkilidir.) Bu, araştırmacıların, ırk ve ırkçılığı kuramlaştırmayı göz ardı ettikleri anlamına gelmez. Bir kere, W. E. B. Du Bois kesinlikle, uzun süredir ırk ve ırkçılıkla ilgili önemli bir kuramcı olmuştur ve bu önemin kanıtları son yıllarda anlamlı bir şekilde artmıştır (bkz. *Klasik Sosyoloji Kuramı* [*Classical Sociological Theory*] [Ritzer, 2008a] içinde Bölüm 11; Goldberg ve Essed, 2002; P. Taylor, 2011). Bununla birlikte, son on veya yirmi yıl içinde ırk ve ırkçılık kuramları çarpıcı bir şekilde büyümeye başlamıştır.

Yirminci yüzyıl başlarken ve daha öncesinde ve Du Bois'nın eserlerinden itibaren toplum bilimciler, ırkçılık kuramlarına önemli katkılarda bulundukları halde bu tarz kuramlaştırmanın yakın zamanlardaki patlaması, büyük ölçüde hukuk alanında "eleştirel ırk kuramı"nın gelişiminden önemli bir enerji aldı (Delgado ve Stefancic, 2001:3; Valdes, Culp ve Harris, 2002). Bu kuram, 1960'lardaki sivil haklar hareketinin, geri gitmese bile hız kaybedişinin ve sadece toplumsal aktivizmin canlandırılmasına değil aynı zamanda ırkla ilgili yeni kuramlaştırmalara gereksinim olduğunun giderek daha fazla fark edilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıktı. Eleştirel ırk kuram-

1 Burada çok genel olan "ırk kuramı" nitelemesini değil meslektaşım Patricia Hill Collins'in kullandığı bir başlığı kullanıyoruz.

larıyla bağlantılı fikirler çok çeşitli kaynaklardan gelişmiştir ancak toplum kuramcıları, Marxçı kuramdan (örneğin Gramsci), postyapısalcılıktan (örneğin Derrida), feminist kuramdan ve kuşkusuz Du Bois'nın katkılarından türetilen fikirler gibi bu fikirlerin bazılarına epeyce aşinadırlar.

Matsuda ve diğerleri (2003) olduğu kadar Delgado ve Stefancic eleştirel ırk kuramının en azından bugünkü koşullarda geçerli olan temel ilkelerinin bir listesini ana hatlarıyla ortaya koyar:

- Irkçılık bir anormallik değildir; ırkçılık, "normal"dir ve Amerikan yaşamında yaygındır. Bu durum, ırkçılığın üstesinden gelmeyi zorlaştırmaktadır.
- Nüfusun çoğunun, ırkçılığı yok etmek için çok az güdüsü vardır. Beyaz seçkinler, ırkçılıktan maddi olarak (siyahların ve başka azınlıkların sömürülmesi yoluyla) kazanç elde ederler. İşçi sınıfından beyazlar, maddi olarak kazanç elde etmenin yanısıra, kendi yaşadıkları zorluklara karşın kendilerini olumlu bir şekilde karşılaştırabilecekleri kendilerinden bir grup insanın bulunmasından psişik olarak da kazanç elde ederler.
- Irk, nesnel veya sabit bir gerçeklik değildir. Irk, zaman içinde değişen bir toplumsal inşadır (bu fikir, sosyolojide toplumsal-inşacılık yaklaşımını, genel olarak eleştirel ırk kuramıyla ittifak içinde görür; bkz. Berger ve Luckmann, 1967). Çoğu zaman yerlerini yeni toplumsal inşalara bırakacak olmalarına karşın bu tür toplumsal inşalar yaratılır, manipüle edilir hatta bazen geri çekilir. Bu toplumsal inşacı yönelim, Amerikan hukukunun varsayılan tarihdışılığıyla ilgili kuşkuculukla ve yansızlık, nesnellik, renk körlüğü ve meritokrasiyle ilgili kuşkuculukla bağlantılıdır. Yani, bunların tümü, gerekli görüldüğünde manipüle edilebilen, gözden geçirilebilen hatta baştan savılabilen toplumsal inşalar olarak görülebilir.
- Irk ayrımcılığı, "egemen toplumun, emek piyasası gibi değişen gereksinimlere tepki olarak, farklı zamanlarda farklı azınlık gruplarına yönelik ırk ayrımcılığı biçimlerini kapsar" (Delgado ve Stefancic, 2001:8). Bu nedenle, siyahlara yönelik, neredeyse Birleşik Devletler'in başlangıcından itibaren ırk ayrımcılığı yapıldığı halde zaman içinde diğer azınlıklara yönelik ırk ayrımcılığı da yapılmıştır. İkinci Dünya Savaşı sırasında Japonlar, 11 Eylül 2001'den sonra Müslümanlar ve son yıllarda yasal ve yasadışı göçe artan ilginin bir sonucu olarak Meksikalı Amerikalılar bunun örnekleri arasındadır.
- Kesitlerarasılık (P. Collins, 1990, 1998) ve anti-özselcilik, feminist kuram içinde olduğu gibi eleştirel ırk kuramı içindeki kilit fikirlerdir. Bu nedenle, siyahların (ve başka azınlıklar) "tekil, kolaylıkla ifade edilen, bölünmez kimlik"leri yoktur (Delgado ve Stefancic, 2001:9). Tersine, siyahlar en azından potansiyel olarak tüm diğerleri için geçerli olduğu gibi "çatışan, kesişen kimlikler, bağlılıklar ve ittifaklar"ın arakesitinde varolurlar (Delgado ve Stefancic, 2001:9). Bunlar, din, toplumsal sınıf, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim ve siyasal tercihi kapsayabilir.
- Renkli insanların deneyimsel bilgilerine ve köken topluluklara büyük önem verilir.
- Renkli insanların deneyimsel bilgileri üzerindeki vurgu, eleştirel ırk kuramının anti-özselciliğiyle ilişkilidir ancak bir ölçüde ona zıttır. Bu vurgu, siyahların ve

diğer ırksal azınlıkların, spesifik tarihleri ve baskı deneyimleri nedeniyle ırk ve ırkçılık hakkında eşsiz bir şekilde konuşmaya ve yazmaya muktedir oldukları şeklindeki son derece tartışmalı fikri (özselciliğin postmodern eleştirisi göz önünde bulundurulduğunda) ileri sürer. Bu vurgunun özselciliğinin dışında, niçin tartışmalı olduğunun başka bir nedeni, baskı sistemi içinde ve baskı sistemi aracılığıyla beyazların spesifik tarihlerinin ve deneyimlerinin, beyazlara da ırk ve ırkçılık hakkında siyahlarınkinden faklı olsa da aynı şekilde eşsiz bir bakış açısı sağladığının savunulabilmesidir. Görünen o ki beyazların tarihleri ve deneyimleri, onların ırksal konular üzerinde konuşmalarını siyahlar için olduğu kadar meşrulaştıracaktır.

- Tüm baskı biçimlerini ortadan kaldırmanın daha genel bir amacının parçası olarak, eleştirel ırk kuramı, ırksal baskının ortadan kaldırılmasına yönelir.

Eleştirel ırk ve ırkçılık kuramlarının (EIIK), eleştirel ırk kuramıyla ortak yönleri çoktur; toplumsal haksızlıkların üstesinden gelme amacı, toplumsal eşitsizliklerin azaltılması veya ortadan kaldırılması ve kesitlerarasılık üzerinde güçlü bir odaklanma bu özellikler arasındadır. Bununla birlikte, EIIK'nın kökenlerinin, hukuk bilimi ve aktivizmi içinde temeli olan eleştirel ırk kuramından çok daha fazla sosyolojiyi de kapsayan toplum bilimlerinde olmasından kaynaklanan önemli farklılıklar vardır. Bu farklılık, EIIK'nın, ırk ve ırkçılık ile faillik-yapı, politik ekonomi ile küreselleşme arasındaki ilişki gibi kuram içindeki en son konulara duyarlı hale gelmesine ve onları içine almasına hizmet eder. Irk ve ırkçılığa yönelik bir ilgi, ulus-devlet, ulusalcılık ve etnik ulusalcılık (Connor, 2007), uluslarüstücülük (Remennick, 2007), sömürgecilik ve yeni-sömürgecilik (Go, 2007a), sömürge olmaktan kurtulma (Go, 2007b), emperyalizm ve benzeriyle bağlantılı olduğu kadarıyla küreselleşmeye dâhildir veya onunla ilişkilidir. Bu nedenle eleştirel ırk kuramı, Birleşik Devletler ve Amerikan hukuku üzerinde odaklandığı halde EIIK çok daha geniş hatta küresel düzeyde odaklanır (Goldberg ve Essed, 2002:4). Buna ek olarak, EIIK, ırkla ilgili olan klasik ve çağdaş kuramların çok daha geniş çeşitliliğine açıktır. Örneğin, Darder ve Torres (2004:23), Marx'a son derece borçlu olan ve "tarihsel maddeci bir yaklaşım"ı kabul eden, ırka yönelik bir politik ekonomi yaklaşımı benimserler. Darder ve Torres yaklaşımlarını açıklarken eleştirel ırk kuramını, politik ekonomi konularını göz ardı etmekle eleştirirler.

Michael Brown ve diğerleri (2003), *Irkı Aklama* (*Whitewashing Race*) içinde çok daha kapsayıcı bir kuramsal yaklaşım benimserler. Makro-yapısal ve makro-kültürel bir yaklaşımdan hareket ederler. Açıkça, kendi yönelimlerini, bireyler ve onların niyetleri ve seçimleri üzerinde bir mikro-odaklanmayı benimseyen böylece büyük yapıları ve kurumları gözardı eden "gerçekçi çözümleme" dedikleri şeyin karşısına koyarlar.

Gerçekçi odaklanma, bireysel önyargı ve ayrımcılığa yönelik bir ilgiye yol açar (Law, 2007) ve beyaz ırkçılığının sona erdiği veya en azından gerilemekte olduğu sonucuna varmaya olanak sağlar. Bunun tersine Michael Brown ve arkadaşları, kendi görüşleri açısından, beyazların birikim sahibi olmaları ve siyahların birikim sahibi olmamalarına ve toplumda birikmiş yapısal eşitsizliğe yol açan çok çeşitli toplumsal yapılar ve kurumlar üzerinde odaklanırlar. Sadece hukukun yapısını değil aynı zamanda

ırksal tabakalaşma, emek piyasaları, konut piyasaları, hükümet politikaları ve benzerini incelerler. Irksal dengesizlikler, yapılar içinde tarihsel olarak varolmuştur ve varolmaya devam etmektedir. Bu yüzden, siyahlar, ırk ayrımcılığıyla karşılaşmaya devam etmektedir ve siyahların, bu alanlardaki ırk ayrımcılığı mirasının üstesinden gelmeleri gerekir. Bu nedenle, çağdaş yapıların ve kurumların işleyişini ele almak yeterli değildir; bu alanlardaki ayrımcılık mirasına karşı çıkılmalı ve bu miras doğru yöne çevrilmelidir.

Eleştirel ırk ve ırkçılık kuramlarından çıkarılacak daha genel bir sonuç, Cornell West'in (1994) ifade ettiği gibi "ırkın önemli olduğu" ve sadece hukuk sistemi içinde değil aynı zamanda toplumun yapıları ve kurumları içinde önemli olmayı sürdürdüğüdür.

Başka birçok araştırmacı, ırkın, Birleşik Devletler'de önemini sürdürdüğünü gösterir. Örneğin, Guinier ve Torres (2002), maden ocaklarındaki sorunları özellikle de olası insan ölümlerini bildirmek için kullanılan "madenci kanaryası" ile ırk arasında bir analoji geliştirir. Madenle bağlantısı olan sorunların, daha büyük toplumdaki genel belki de ölümcül sorunlara dikkat çekmesi anlamında Birleşik Devletler'de ırk, madenci kanaryasına benzer (2002:12). Bununla birlikte Guinier ve Torres (2002:12) çözümlemelerini siyahlarla sınırlandırmazlar ve diğer şeyler arasında çeşitli azınlıkları hatta bazı beyazları kapsayan daha geniş bir "siyasal ırk" kavramı geliştirirler (bkz. Bonilla-Silva, 2003). Yine de siyasal ırkın siyasal boyutunu yansıtan toplumsal değişim hareketlerinde öncülük yapacak olanlar hâlâ beyaz olmayan insanlardır.

Guinier ve Torres, açıkça, eserlerini eleştirel ırk kuramı içine yerleştirmek isterler. Bununla birlikte, çeşitli biçimlerde onun ötesine de geçerler (örneğin odak noktasını hukuktan politikaya kaydırarak) ve böyle yaparak EIIK'ya yaklaşırlar.

EIIK içinde odak noktası Amerika olan daha belirgin bir çaba, Bonilla-Silva'nın (2003) Birleşik Devletler'de renk-körü ırkçılıkla ilgili (Guinier ve Torres de bu fikre saldırır) araştırması ve eleştirisidir. Bonilla-Silva, bugün ırkçılığın tarihsel ilgiden fazla bir şey olmadığı şeklindeki görüşü eleştirir. Aksine, renk-körlüğünü, beyaz Amerikalıların ırk ayrımcılığını devam ettirmelerine olanak veren bir sis perdesi olarak görür. Renk-körü ırkçılığın, "azınlıkları zenciler [Kennedy, 2002], ajanlar veya kırıklar olarak nitelendirmenin... sterilize edilmiş bir biçimi"ni sağladığı sonucuna varır (Bonilla-Silva, 2003:181). Bonilla-Silva (2003:185) bu sonuca bağlı olarak "'yeni ırkçı' pratikler ve renk-körü bönlük" sorunuyla mücadele etmek için çeşitli pratik adımlar (praksise yönelik bu tür bir yönelim, EIIK literatürünün genelinde bulunmaktadır) önerir.

Irk kuramcıları, bilim ile ırkın inşa edilişi arasındaki ilişki üzerinde giderek daha fazla odaklanmışlardır. Bilimsel kategoriler ve araçlar son iki yüzyıldır ırkın inşa edilmesinde kullanılmıştır. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda hem doğa hem de toplum bilimlerinden araştırmacılar, ırksal baskıyı meşrulaştıran kategoriler ve hiyerarşiler geliştirdiler. Örneğin, kraniyometri bilimi, ırklar arasındaki zeka farklılıklarının kafatası büyüklüğüyle ölçülebileceğini iddia etti (Gould, 1981/1996). Gould'un gösterdiği gibi sadece hatalı ölçümlere dayanan bilimsel iddialar değil aynı zamanda gerçekte bu tür bir bilim, önceden varolduğu farzedilen bir dizi ırksal farklılığı yansıtmaktan ziyade ırksal farklılık fikrinin yaratılmasına yardım etti. Kuşkusuz bu tür *bilimsel ırkçılık* türü en çok yansımasını Holokost vahşetlerinde bulmuştur.

Bugün bilimsel kuramlar, ırksal farklılıkların[2] açık hiyerarşilerini yaratmak için nadiren kullanılmasına karşın eleştirel kuramcılar, yeni genom biliminde ve hastalıkla ilgili genetik biliminde yakın zamanlardaki çalışmaların, daha üstü kapalı bir biçimde de olsa ırk ile biyoloji arasında bir ilişki kurma tehdidinde bulunduğunu ileri sürdüler (Fujimura ve diğerleri, 2008). Örneğin, çağdaş biyomedikal araştırmacılar, nüfuslar arasında hastalığın değişimini belirlemek için genetik bilimi çalışırlar. Bu araştırmacılar, araştırmanın, nüfuslar arasındaki farklılıklar hakkında olduğunu ileri sürerken eleştiriciler, bunun aslında sözde ırklar arasındaki farklılıklar hakkında araştırma olduğunu belirtirler. Aynı zamanda bu genetik araştırma, özel olarak ırk ayrımına uğrayan gruplara pazarlanan tıbbi ilaçların geliştirilmesini sağlamıştır, bu da spesifik "ırklar"ın özel biyolojik nitelikler ve kapasitelere sahip oldukları şeklindeki görüşü daha da güçlendirir. Eleştiriciler, hastalığın çaresini genetik farklılıklarda aramak yerine hastalığın en yakın olan toplumsal nedenleri –örneğin belirli toplumsal gruplar arasında artan oranlarda diyabete yol açan toplumsal eşitsizlikler– üzerinde yoğunlaşmanın daha değerli olduğunu ileri sürerler:

EIIK içinde daha çok Birleşik Devletler'deki ırk konusuna ilgi gösterildiği halde bu yönelimle ilişkisi olan başkaları, ırkın küresel olarak da önemli olduğunu göstermeyi amaçlar. Bu yüzden Winant (2001), Güney Afrika, Brezilya ve Avrupa'da olduğu kadar Birleşik Devletler'de de ırkı tarihsel olarak ele alır.

EIIK, hâlâ gelişimin ilk aşamasında bulunur ve bu durum, bu kuramların temel özelliklerini açıkça tasvir etmeyi zorlaştırmaktadır, ancak Patricia Hill Collins, eleştirel ırk ve ırkçılık kuramlarının şu ayırt edici özelliklerini tasvir ederek bu doğrultuda iyi bir başlangıç yapmıştır.[3]

1. EIIK, sadece ırk ve ırkçılığı araştırmaz, toplumsal eşitsizlikleri ele almayı ve toplumsal adaleti geliştirmeyi amaçlar.
2. EIIK, tüm ikili karşıtlıklardan kaçınır ve her şeyi, kesişen varlıklar bakış açısından inceler. Böyle bir görüş, çok yönlü araştırma yöntemini gerektirir.
3. EIIK, doğaları gereği çok disiplinlidir.
4. EIIK ırk ve ırkçılık ve toplumsal cinsiyet, etnisite, sınıf, cinsellik ve ulus arasındaki ilişkileri inceleyerek kesitlerarasılıktan yararlanır ve onu geliştirir.
5. EIIK, ırk ve ırkçılığın, küreselleşmeyle ilişki biçimine olduğu kadar maddeci (politik ekonomik) ırk ve ırkçılık çözümlemelerinin çekimine kapılır.
6. EIIK için iktidar yapıları giderek artan bir şekilde merkezi hale gelmektedir. Amerikan toplumsal refah ve ceza adaleti sistemlerinin gücüne gösterilen daha önceki ilgi, ulus-devlet, ulusalcılık, demokrasi, imparatorluk, uluslarüstücülük ve emperyalizm gibi konuları kapsayacak şekilde genişletilmiştir.

Bu sıralama, özellikle son üç madde, EIIK'yı, toplum kuramındaki en son konularla olmasa bile diğer çağdaş konularla aynı çizgiye getirir.

Bununla birlikte, sonuç olarak, henüz eleştirel veya başka türden ırk ve ırkçılık "kuram"ının olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Ancak, EIIK içinde gelişen bir dizi fik-

2 Çan Eğrisi (The Bell Curve) adlı eserleri 1990'larda yaygın bir şekilde dikkat çeken ve tartışılan Hernstein ve Murray (1994) bir istisnadır. Kitap, zekanın (IQ) kalıtsal olarak ırkla bağlantılı olduğu fikrini canlandırdı. Gould (1981/1996), onların tezlerinin yanlışlığını gösterdi.

3 Aşağıdaki sıralama, Collins'in lisansüstü dersi olan Eleştirel Irk ve Irkçılık Kuramları'ndan türetilmiştir, Maryland Üniversitesi (Sonbahar, 2005).

rin (örneğin kesitlerarasılık) yanısıra yararlanılacak tarihsel bir bilgi birikimi (örneğin Du Bois, Said), çok büyük önemi olan kuramsal fikirler ve bakış açıları (örneğin, eleştirel kuram, hegemonya hakkında Gramsci, imparatorluk hakkında Hardt ve Negri) vardır. Gelecek yıllarda eleştirel ırk ve ırkçılık kuramları, kendi kuramsal bakış açılarını, bu fikirlerin bir dizisi ve kuşkusuz başka fikirler aracılığıyla billurlaştıracaklar ve genişleteceklerdir.

Eşcinsellik Kuramı[4]

Kimlik oluşumu sorularıyla ilgilenen başka bir kuramsal araştırma alanı eşcinsellik kuramıdır. Önceki kısımda gördüğümüz gibi, eleştirel ırk ve ırkçılık kuramları içinde özselci ve özselcilik karşıtı iddialar arasında bir gerilim vardır. Bir taraftan, eleştirel ırk ve ırkçılık kuramları, ırk kategorisinin, toplumsal olarak inşa edildiğini gösterirler: özselcilik karşıtı bir görüş. Diğer taraftan, eleştirel ırk ve ırkçılık kuramları, marjinalleştirilmiş ırksal grupların deneyimlerinin ve anlatılarının ciddi olarak dikkate alınmasının önemli olduğunu ileri sürerler. Yani, açıkça herhangi bir özselci ırk nosyonu benimsememelerine karşın ırk ayrımcılığına uğrayan insanların kimliklerinin ve deneyimlerinin, kuramsal anlayış ve politik aktivizm için önemli bir kaynak olduğunu ileri sürerler. Başka bir ifadeyle, kimlik bazı durumlarda, değerli ve önemli bir kuramsal kavram olarak ele alınır. Ancak, bu durum, gerçek kimliklere herhangi bir başvuruyu ve kişisel anlatıların doğruluğunu genellikle sorgulayan eşcinsellik kuramı açısından geçerli değildir.

Burada eşcinsellik kuramı ile gey ve lezbiyen araştırmaları olarak adlandırılan sosyolojik araştırma alanı arasında ayrım yapmalıyız (bu konuda daha fazlası için bkz. Giffney, 2004). Gey ve lezbiyen araştırmaları, kimlik kavramını ciddiye alır. Bu araştırmalar, gey ve lezbiyen kişilerin yaşamlarını ve deneyimlerini araştırır ve kuramlaştırır. Bu, siyahlarınkinden faklı olsa da, önemli bir görevdir çünkü bu deneyimler tarihsel olarak marjinalleştirilmiş ve susturulmuştur. Göreceğimiz gibi eşcinsellik kuramı, politik marjinalleştirilme sorunuyla da ilgili olduğu halde kimlik düşüncesinden sakınır. Bu açıdan gey ve lezbiyen araştırmaları, görüş açısı kuramlarıyla (bkz. Bölüm 12) uyuşurken eşcinsellik kuramı, postyapısalcı ve postmodern düşünceyle (bkz. Bölüm 16) uyuşur.

Eşcinsellik kuramcıları, postmodernizmin varsayımlarıyla uyumlu olarak kimlik kavramının yanlış bir şekilde, cinsellik, temel cinsel arzular alanında tüm kişilerin özsel, ayrılmaz karakter özelliklerine sahip olduklarını varsaydığını ileri sürerler. Postmodern bir bakış açısı olarak eşcinsellik kuramı, özselci düşünceyi reddeder ve varolan kategoriler içinde yakalanamayan arzu biçimlerini ifade edebilmemizi sağlayan kavramsal ve pratik alanlar açmaya çabalar. Amaç, sadece marjinalleştirilmiş cinsellikler lehinde konuşmak değil kategorileştirilmemiş ve ifadeleşmemiş arzular ve toplumsal ilişki biçimleriyle ilgili betimlemeler için zemini hazırlamaktır. Bu nedenle eşcinsellik kuramı, heteroseksüel arzunun yanısıra homoseksüel arzunun doğruluğunu veya gerçekliğini desteklemez. Bunun yerine, tüm kimliklerin olumsallığını gösteren kuramsal araçlar geliştirir ve daha sonra, içinde cinsel kimliklenmelerin edinildikleri

4 İlk olarak J. Michael Ryan'ın yazdığı bu alt bölümde değişiklik yapıldı.

süreçleri betimler. Eşcinsellik kuramı, aradakilere, hem yan yana varolan hem de kimliklerin ve arzuların anlamını oluşturmaya yardımcı olan gizli mekâna ve görünmez bölgeye dikkat çekerek toplumsal yaşamın işleyişini "bozar".

Eşcinsellik Kuramı Nedir?

Eşcinsellik terimi, birkaç farklı anlam kazanabilir. Bazı insanlara özellikle daha yaşlı bir kuşağa göre bu terim, aynı-cinsiyete arzusu olan bireylere yönelik aşağılayıcı bir terimdir. Başkalarına göre, *eşcinsel*, diğerleri arasında, gey, lezbiyen, biseksüel, cinsiyet değiştirmiş, transseksüel, meraklı, hünsa, sorgulayan ve müttefik kimlikler için geniş kapsamlı bir koruyucu terim haline gelmiştir. Birçok eşcinsellik kuramcısının da aralarında bulunduğu daha başkalarına göre eşcinsel, bir anti-kimlik hatta kimlik-olmama türünü içeren kimliklerin geniş çeşitliliğine işaret eder. Piontek (2006:2) *eşcinsel* terimini kullanmanın "bir kimliğe değil, sorgulayıcı bir duruşa, sorgulanmaksızın kabul edileni ve bilineni yeni bakış açılarından incelemeye izin veren bazı yöntemlere işaret ettiğini" ileri sürmüştür. *Eşcinsel*, aynı zamanda, bu tür kimliği veya kimlik-olmayanı tanımlamak için bir isim olarak; *kuram* gibi özel bir isimde değişiklik yapmak için veya bir şeyi normal olmayan şeye dönüştüren bir fiil olarak kullanılabilir. Eşcinsellik kuramı bağlamında bu kelime, üç biçimin tümü içinde, geniş entelektüel ve siyasal projenin bir parçası olarak kullanılmaya başlamıştır.

Eşcinsellik kuramının tanımlayıcı niteliklerinin anlaşılır bir listesini oluşturmak olanaksızdır ancak Arlene Stein ve Ken Plummer (1994) dört belirgin "ayırıcı özelliği"ne dikkat çekmiştir:

1. "Cinsel iktidarı, toplumsal yaşamın farklı düzeylerinde cisimleşmiş, söylemsel olarak ifade edilmiş ve sınırlar ve ikili bölünmeler aracılığıyla yürürlüğe konulmuş olarak gören bir cinsellik kavramsallaştırması" (Stein ve Plummer, 1994:181-182). Herhangi bir cinsellik anlayışı, geleneksel olarak doğrudan doğruya cinsel olarak düşünülmeyen popüler kültür, siyaset, eğitim ve ekonomi gibi toplumsal yaşamın birçok biçimi içinde bulunan cinsel iktidar ilişkilerine dayanır. Bu iktidar, cinsel kategoriler arasındaki sınırların sürekli yeniden yürürlüğe konulması, yeniden üretilmesi ve kontrol altında tutulmasıyla sürdürülür. Örneğin, heteroseksüel olanın güvenliği sağlanır ve homoseksüel olanla mesafesi korunur. Varsayılan iki kategorinin yalıtılması için sıkı bir sınırın yaratılmasıyla iki kategoriden her biri, diğeriyle ve bundan dolayı ne olmadığıyla tanımlanır. Bu cinsel iktidar, "normalleştirilmiş" cinsel kimliklere (örneğin, heteroseksüel, misyoner-tarzı cinsel ilişki, monogami), "sapkın" kimlikler (örneğin, homoseksüel, sadomazoşizm, birden çok cinsel eş) üzerinde öncelik verilerek sürdürülür.
2. "Genel olarak kimliklerin ve cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kategorilerinin sorunsallaştırılması. Kimlikler, her zaman belirli zeminler üzerinde kimliklenme ve bilmenin yerinden edilmesini gerektirir" (Stein ve Plummer, 1994:182). Cinsel iktidarı, kavramsallaştırılmış cinselliğin bir temeli olarak inşa etmek ve sürdürmek için kullanılan sınırlar sorgulanır. "Homoseksüel" ve "heteroseksüel" gibi cinsel kategoriler, çözümlemenin birimleri olarak başlangıç noktalarından uzaklaşmışlar ve araştırma için söylemsel olarak üretilen özneler haline

gelmişlerdir. Bu kategoriler, "olma" biçimleri olarak değil "yapma" biçimleri olarak görülür. Davranışlar, bilgi ve itirafların tümü, egemen cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik kategorilerini sorgulamak için kullanılan fenomenlerin örnekleridir. Kimlik, sabit bilinebilir bir kategori olarak değil sürekli-değişen ve bilinemeyen zeminlere dayanan bir kategori olarak görülür.

3. "Yapısöküm, merkezsizleştirme, revizyonist okumalar ve anti-asimilasyoncu politikalara yol açan şenlik, ihlal ve parodi politikası lehine sivil hak stratejilerinin reddedilmesi" (Stein ve Plummer, 1994:182). Daha ironik, ihlalci ve oyunbaz bir yaklaşım lehine, gey ve lezbiyen hakları hareketinin iddiaları gibi kimliğe dayanan politik iddialardan uzak durulur. Burada eşcinsellik kuramı, siyasal aktivizmi 1960'lardan 1990'lara kadar yönlendiren *kimlik siyaseti*ni oldukça tartışmalı bir şekilde sorgular. Kimlik siyaseti, marjinal grupların kendilerine özgü kimliklerinin tanınmasına yönelik çabalarını içeren belirli bir siyasal aktivizm türüdür. Eşcinsellik kuramcıları, kimlik siyasetini sorgulamalarında, bir azınlığın kimliğine dayanan hakları savunmanın, sadece, karşısında savaşılan iktidar yapısını meşrulaştırdığını ileri sürerler. Direnmek, sömürenin konumunu meşrulaştırmaktır. Eşcinsellik kuramcılarının savunduğu alternatif yaklaşım, kimliğin olumsallığını ve inşa edilmiş doğasını göstermek ve böylece politik oluşumlar ve ittifakların yeni türlerine alanlar açmaktır.
4. "'Normalde cinselliğin alanı olarak görülmeyecek alanları sorgulama ve görünüşte hetoreseksüel veya cinselleştirilmemiş metinlerle ilgili eşcinsel 'okumalar' yapmaya yönelik bir isteklilik" (Stein ve Plummer, 1994:182). Medya (Walters, 2001), müzik festivalleri (B. Morris, 2003), popüler kültür (Sullivan, 2003), eğitim (Kosciw, 2004), Amerikan edebiyatı (Lindemann, 2000), toplumsal hareketler (Gamson, 1995) hatta arkeoloji (Dowson, 2002) gibi toplumsal yaşamın alanlarının tümü, cinselliğin etkin bir oyuncu olduğu yerler olarak araştırılmaktadır. Toplumsal yaşamın hiçbir alanı, cinselliğin etkisinden bağışık olarak görülmez hatta görünüşte en masum metinlerin çoğu, cinselliğin merceği aracılığıyla bir yoruma açıktır. Bu ise daha geniş bir noktaya değinmektir. Eşcinsellik kuramı, öncelikle, gey ve lezbiyen kimliğiyle ilgili bir kuram değildir. Tüm başlıca kuramlar gibi eşcinsellik kuramı da toplumsal yaşamla ilgili bir kuramdır. *Böylece, eşcinsellik kuramının argümanının temel iddiası, toplumsal yaşamın arzular etrafında düzenlendiği (ve özel olarak cinsel arzu) ve toplumsal dünyayı anlamak için arzuyu etkinleştiren ve yöneten süreçleri anlamamız gerektiğidir.*

Bu genel noktaları akılda tutarak eşcinsellik kuramcılarının geliştirdiği kilit kuramsal kavramları ele alıyoruz.

Heteroseksüel/Homoseksüel İkiliği

Belirtildiği gibi eşcinsellik kuramı, büyük ölçüde postyapısalcı felsefeden yararlanır. Burada önemli olan, postyapısalcılara göre dilin, toplumsal gerçekliği inşa eden ve düzenleyen bir iktidar sistemi olmasıdır. Modern Batı'da gerçeklik, dilbilimsel ikilikler aracılığıyla inşa edilmiştir: dişil karşısında eril, siyah karşısında beyaz, dış karşı-

sında iç ve modern cinsellik açısından homoseksüel karşısında heteroseksüel. Bu kategoriler, verili bir zaman ve mekânda insanların ne olabileceklerini ve yapabileceklerini tanımlar. Postyapısalcılar, yapısöküm tekniği aracılığıyla, bu ikiliklerin doğal gerçeklikler olarak görülmesine karşın gerçekte dilbilimsel yaratımlar olduklarını gösterirler.

Örneğin, Bölüm 16'da ayrıntılı olarak tartıştığımız Michel Foucault, çoğu kez, eşcinsellik kuramı üzerindeki başlıca etki olarak görülür. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin (1978) ilk cildinde cinsellik, homoseksüellik ve heteroseksüelliğin izini ondokuzuncu yüzyılda sürer. Bu tarihsel dönemden önce en azından bugünkü anlaşıldığı anlamda cinsel kimlik diye bir şey yoktu. İnsanlar, oğlancılık gibi cinsel eylemlere katılıyorlardı ancak bu eylemlerin, onlara katılan kişi hakkında temel bir şey ifade ettiğine inanılmıyordu. Endüstriyel ve alile yaşamındaki dönüşümlerin yanısıra psikanaliz ve seksoloji gibi cinsellik bilimlerinin gelişimi, belirli cinsel eylemlerin, karakter tipleriyle özdeşleştirilmesine yol açtı. Böylece yirminci yüzyılın homoseksüellik kavramsallaştırması, oğlancılık eylemi, homoseksüellik kimliğiyle ilişkilendirildiği zaman ortaya çıkar. Üstelik homoseksüellik kimliği, kendisi de yeni icat edilmiş bir kavram olan heteroseksüellik kimliğiyle karşıtlık içinde tanımlanır. Postyapısalcı mantığı izleyen eşcinsellik kuramının merkezi bir iddiası şudur; ikilikler, heteroseksüellik ve homoseksüellik, birbirini tanımlar ve bu yüzden anlamları birbirine dayanır. Bu ikilik, cinsel arzunun modern biçimlerini ve daha genel olarak toplumsal yaşamı yapılandırmıştır.

Kimliklerin ikilikler aracılığıyla inşa edildikleri şeklindeki fikirden başka bir postyapısalcı fikir, ikili yapıda bir öğenin, diğerinden her zaman aşağıda görüldüğüdür. Örneğin, ataerkil toplumlarda inşa edildiği biçimiyle erillik, dişillikten üstündür veya yirminci yüzyılın ilk döneminde ırk ayrımcılığının olduğu Amerika'da (hatta yukarıda tartışıldığı gibi günümüze kadar) inşa edildiği biçimiyle beyaz, siyahtan üstündür. Aynı şekilde eşcinsellik kuramcıları, homoseksüel kimliğin heteroseksüellikten daha aşağıda olarak inşa edildiğini gösterirler. Aslında modern Batı'nın toplumsal yaşamı, heteroseksüelliğin farzedilen doğallığı ve önceliği etrafında düzenlenmiştir. Başka bir ifadeyle, modern toplumsal yaşam, Judith Butler'ın (1990) heteroseksüel matris olarak adlandırdığı şey tarafından yönetilir. Heteroseksüel matris, heteroseksüelliği cinselliğin sanki doğal biçimiymiş gibi gösteren kültürel çerçevedir. Üstelik heteroseksüel matris, zorunlu heteroseksüelliği dayatır (Rich, 1980). Bu matris, yaşayabilir, anlaşılabilir ve saygı duyulabilir tek cinsellik biçimi olarak orta sınıf kenar mahalle yaşamının ilgili donanımlarının eşlik ettiği heteroseksüelliği içeren bir toplumsal sisteme işaret eder. Arzunun herhangi bir alternatif dışavurumu, doğallık dışı ve anlaşılmaz olarak ele alınır. Bu durum, sıklıkla hor görülür ve bazen de şiddetle karşılanır.

Eşcinsellik kuramcısı Eve Kosofsky Sedgwick (1985, 1990), daha da ileri giderek çağdaş cinsel kültürün mantığını, dolabın epistemolojisi kavramı aracılığıyla betimler. Epistemoloji, insanların dünyayı bilmelerini ve bilebilmelerini sağlayan çeşitli biçimleri araştıran felsefe alanıdır. Dolap, bir kimliğin gizlenebileceği şeklindeki bugün popüler olan fikre işaret eder: yani saklı tutulan, göz önünden kaldırılan, özel ve güvenli bir yerde muhafaza edilen. Sedgwick, dolap kavramını, heteroseksüellik ile homoseksüellik arasındaki ilişkinin, cinselliği bilmenin ve onunla ilişki kur-

manın modern biçimlerini nasıl şekillendirdiğini anlamanın bir aracı olarak çözümler. Homoseksüellik sadece aşağı olarak ele alınmaz aynı zamanda bu bağımlılık ilişkisi göz önünden kaldırılır, konuşulmaz veya gizlenir. Bu durum, zamanımızda kimlik oluşumunun merkezi bileşenlerine yol açmıştır. Bir kere, heteroseksüelliğin açık kamusal imgesinin tersine homoseksüellik ve diğer eşcinsel cinsellikler büyük ölçüde gizli mekânlarda gelişmiştir. Bu ise eşcinsel kimliklerle bağlantılı olmaktan utanma duygularına yol açmıştır. Ayrıca, etkilenme kuramı hakkındaki kısımda göreceğimiz gibi utanma, konuşulmayınca ve değinilmeyince insanları, toplumsal denetim karşısında savunmasız bırakır (ayrıca bkz. Scheff'in Bölüm 9'da betimlenen eseri). Üstelik dolapla özdeşleşmenin sonucunda, dolaptan "ortaya çıkma" eylemi, iyi ya da kötü, son otuz yılda eşcinsellik kuramının tanımlayıcı bir özelliği olmuştur.

Son olarak, homoseksüellik gizlendiği için kimliklerini heteroseksüel olarak tanımlayan insanlar, kendi cinsellikleri ile eşcinsel cinsellik arasındaki ilişkiyi anlayamazlar. Daha önce betimlendiği gibi eşcinsellik kuramcıları, homoseksüellik ile heteroseksüellik arasında karşılıklı olarak kurucu bir ilişki olduğunu ileri sürerler. Dahası, eşcinsellik kuramı, psikanalitik kuramdan yararlanarak genel olarak cinselliğin asla sınıflandırılabilir olmadığını veya değiştirilemez olmadığını ileri sürerler. Bunun yerine, cinsel arzu akışkandır ve dönüşüme açıktır. Arzu, sadece tarihsel ve toplumsal süreçler aracılığıyla katı kategorilerin içine kilitlenir. Bunun ardından, eşcinsellik kuramcıları, yıkıcı bir fikir ortaya koyarlar: Heteroseksüel kişiler, kendi bünyelerinde eşcinsel cinselliğinin potansiyellerini barındırırlar. Toplumsal kurumlar, eşcinsel cinselliğini bastırdıklarında veya inkar ettiklerinde eşcinselliği yok etmezler fakat göz önünden kaldırırlar. Bu tehlikeli olabilir. Örneğin, Sedgwick'e (1990) göre, homoseksüel panik –homoseksüelliğin, heteroseksüel toplumda canlandırdığı korku verici ve şiddet içeren tepki (çoğunlukla homofobi olarak betimlenen)–, eşcinsel arzunun gizlenmesinin bir ürünüdür. Heteroseksüel kültür, kendi içinde homoseksüelliği çok ısrarlı bir şekilde inkâr ettiği için eşcinsel cinselliğinin kamusal görünümlerine karşı misilleme yapar. Benzer bir görüşü savunan Judith Butler (1990), modern Batılı kişilerin, homoseksüel melankolinin sıkıntısını çektiklerini ileri sürer. Homoseksüel melankoli, heteroseksüel kültür, kendi homoseksüelliğini inkâr ettiğinde ortaya çıkan kalıcı hüzündür. Bu örneklerin her birinde, inkâr edilmesine karşın modern öznenin eşcinsel yönü olan homoseksüel arzu, heteroseksüelliğin rahatını bozmayı sürdürür ve tersi de doğrudur. Böylece eşcinsellik kuramının görevi, eşcinsellik kuramının geçmişte de bugün de her zaman sosyokültürel yaşamın merkezi bir bileşeni olduğunu göstermektir.

Cinsiyeti İcra Etmek

Judith Butler (1990, 1993, 2004a) en önemli eşcinsellik kuramcılarından biridir. Butler, toplumsal cinsiyetin ve cinsiyetin, toplumsal icralar aracılığıyla yaratıldığı şeklindeki iddiası dolayısıyla ünlüdür. Feminist kuramlar açısından toplumsal cinsiyet, erkekler ve kadınlar tarafından oynanan toplumsal rollere işaret eder. Bu roller genel olarak toplumsal inşalar olarak görülür. Cinsiyet, erkeklerin ve kadınların biyolojik özyapısına işaret eder. Butler, toplumsal cinsiyet rollerinin, toplumsal inşalar oldukları konusunda diğer feministlerle anlaşır ancak bir adım daha ileri atar ve cinsiyetin,

toplumsal bir inşa olduğunu da söyler. Batı toplumu, sadece iki cinsiyetin —erkek ve kadın— olduğuna inanmasına karşın Butler, bu farklılık algılayışımızın, kültürel ve tarihsel bir başarım olduğunu vurgular. Bu ayrım, açıkça erkek veya kadın kategorisine uymayan, her iki cinsiyeti de taşıyan birçok bedeni görmezden gelir (ayrıca bkz. Fausto-Sterling, 2000). Ayrıca, bu ayrım, geleneksel cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kategorilerinin birleştirilmesi ve yeniden birleştirilmesi aracılığıyla oluşturulan birçok kimliğin yanısıra bu kimliklerin yürürlüğe koyduğu arzuyu görmezden gelir. Örneğin, Judith Halberstam (1998), kadın erilliği icralarını çözümler ve Riki Ann Wilchins (1997), cinsiyet değiştiren insanların, toplumsal cinsiyete ve kimlik normlarına tehdit oluşturmasını çözümler.

Bu fikirleri göz önünde tutarak icra kavramına geçebiliriz. Butler'in bakış açısından beden otomatik olarak cinsiyete, toplumsal cinsiyete ve arzuya sahip olmaz; bunlar, icralar içinde oluşturulurlar. Cinsiyet kimliğinin başarılı bir şekilde edinilmesi (birinin kendisini "gerçek erkek" olarak görmesi) ve cinsiyet çekiciliği hakkında eşlik eden fikirler, bir toplumsal cinsiyet rolünün başarılı icrasına bağlıdır. Bu, Goffman'ın şu fikrine benzer; benlik, doğuştan gelen bir varlık değildir bilakis toplumsal icraların bir sonucudur (bkz. Bölüm 9). O halde, aynı şekilde, bir kişi toplumsal icralar yoluyla zaman içinde bir benlik inşa eder; böylece cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsel arzu, icralar aracılığıyla üretilir. Örneğin erkeğin heteronormatif toplumsal cinsiyet icraları, erkek bedenlerinin, erkek toplumsal cinsiyet icralarıyla ve erkeğin kadınlara yönelik arzuyu dışavurmalarıyla bağlantısını kurar. Bedenler, arzular ve toplumsal roller arasındaki bağlantılar, otomatik olarak belirlenmiş değillerdir; onlar, kültürel ve kişisel başarımlardır.

Cinselliğin icra edilen ve inşa edilen doğasını göstermek için Butler (1990), ünlü drag icrası örneğini kullanır. Drag kraliçesi, bir kadın olarak rol icra eden bir erkektir. Başarılı bir icra, toplumsal cinsiyetin bir icra olduğunu ortaya çıkarır ve aynısı, drag icracısı tarafından izleyici kitlesinde oluşturulan arzu için de geçerlidir. Butler, "erkeksi" kimliğinin de çözümlemesini yapar. Eşcinsel kültürde erkeksi olan, eril tutum benimseyen bir lezbiyendir. Hollywood yıldızı James Dean, bazı erkeksi lezbiyenlerin gündelik kimliklerinde öykünmeye çabaladıkları ikonik bir figürdür (Halberstam, 1998). Butler, erkeksinin, sadece, erkek rolü benimseyen bir kadın olmadığını söyler. Aksine cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti yan yana koyan erkeksi, cinselliğin ve arzunun yeni biçimlerini oluşturur. Bu örnekler, cinsiyeti ve cinsel arzuyu daha az somut veya gerçek hale getirmez. Bunlar, daha çok, çok gerçek hislerin ve kimliklerin sosyokültürel oyunda ortaya çıktıklarını gösterir.

Butler (1993), bununla ilişkili olarak, kültürel açıdan uygun görülen belirli icraların, "sorun olan bedenler" ürettiklerini ileri sürer. Butler, sorun (matter) kelimesinin çift anlamıyla oynar. Bir taraftan "cisim" ("matter"), kimliklerin cisimleşme biçimini betimler. Dilde yapılan ayrımlar, icralar aracılığıyla bedenin içinde inşa edilir, böylece gerçek ve itiraz edilemez olarak hissedilir ve yaşanır. Aynı zamanda "sorun" ("matter"), siyasal süreci betimler. Cinsellik, inşa edilir ve böylece bazı cinsellik biçimlerine, diğerleri üzerinde ayrıcalık veren toplumsal yapılar içinde maddileşir. Sorun olan bedenler vardır ve sorun olmayan bedenler vardır. Sorun olmayan bedenler marjinalleştirilir ve toplumsal ve siyasal şiddete boyun eğer. Aslında sorun olan bedenlerin

inşa edilmesi üzerindeki bu odaklanma, Butler'i, nefret konuşması (1997a), kişilerarası etik (2005), savaş, şiddet ve yas (2004b) hakkında daha genel kuramsal sorulara yöneltti. Burada, Giorgio Agamben'in (bkz. Bölüm 16) incelediği temaları anımsatan Butler, sürekli olarak, "yaşanabilir yaşam" sorunuyla ilgilenmiştir. Kimin yaşamı değerli görülür, kimin yaşamının gözden çıkarılabileceği kabul edilir ve bu ayrımlar ne tür toplumsal dünyalara olanak verir (Lloyd)?.

Öyleyse icra kavramı, eşcinsellik kuramı için çok önemlidir. Eğer cinsiyet ve toplumsal cinsiyet icra edilmekteyse, egemen cinselliklerin yaşayabilirliği, sürekli icra edilmelerine bağlıdır. Butler icra kavramı aracılığıyla çok somut bir biçimde heteroseksüelliğin doğallığını bozar. Sadece, heteroseksüelliğin toplumsal bir inşa olduğunu açığa çıkarmaz aynı zamanda ayakta kalmak için seçilmek sorunda olan bir icra olduğunu da gösterir. Bir kadın olmak için bir kadın gibi yürümeniz ve eylemeniz gerekir. Bu, otomatik olarak gerçekleşmez, gerçekleşmesi için pratiğe aktarılması gerekir. Buna ek olarak, icra kavramı, Butler'ın heteroseksüel matrise meydan okumasını temellendirir. Butler, gey hakları aktivistlerinin tersine, heteroseksüel kültür içinde geylere ve lezbiyenlere bir alan yaratılması için çağrı yapmaz. Heteroseksüel toplumsal örgütlenmenin yerine büyük olasılıkla daha açık ve özgürleştirici olan bir homoseksüel toplumsal örgütlenmenin geçmesi için de çağrı yapmaz. Bu hareketlerden her biri, yalnızca normatif bir toplumsal düzeni destekleyecek daha özel olarak homoseksüelliğin ikili karşıtı olarak heteroseksüelliği yeniden onaylayacaktır. Eşcinsellik kuramı; ütopyalar, özselcilikler ve ikiliklerin ötesine geçmeye çabalar ve aslında, cinselliği, cinselliğin ve arzunun yaratılmasını sağlayan bir dizi değişmez ve süregiden etkinlik olarak görür.

Eleştiriler

Eşcinsellik kuramı eleştiriyle karşılaşmıştır. Birçokları, bu kuramın kapsayıcı amorf politikasının ve ırk, sınıf ve cinsiyet gibi kimliğin tekil niteliğini reddedişinin, gerçek politik eylem potansiyelinin altını oyduğunu savunur (örneğin T. Edwards, 1998; Kirsch, 2000). Dolayısıyla bu reddediş, deneyimin günlük olarak yaşanan maddiliğini (Stein ve Plummer, 1994) ve cinsel olanın inşa edilmesinde toplumsalın rolünü göz ardı eder (A. Green, 2002). Eğer kimlik, eylem için bir güdü değilse, baskının açık araçlarıyla mücadele eden gruplar, adalet için nasıl örgütlenirler ve savaşırlar? Eşcinsellik, akademik söylem içinde daha fazla kabul edildikçe devrimci potansiyelinden daha fazla uzaklaştırıldığını savunan bir görüş vardır. Halperin (1995.113) eşcinsellikle ilgili olarak şunu belirtir, "daha normatif akademik bir disiplin oldukça, 'eşcinsellik kuramı' olduğunu daha az ikna edici bir şekilde iddia edebilir". Eşcinsellik, akademi içinde önem kazandıkça dönüştürme gücünü kaybetmektedir; normalleştikçe,bozma yeteneğini kaybetmektedir. Başka bir eleştiri, eşcinsellik kuramı tarafından oluşturulan bilginin çoğunun, en fazla yararlı olacağı insanlar için çoğu kez, elverişli veya anlaşılır hale getirilmediğidir. Örneğin, Butler'in yazıları çoğu kez en çok muhatap oldukları meslekten olmayan (ve akademik!) kişinin kavrayışlarının dışında yer alacak kadar anlaşılmazdır.

Bu eleştiriler ışığında bazıları, eşcinsellik kuramında eyleyenin konumuna ve yaşanan deneyimlerine toplumsal olarak daha fazla duyarlı ve politik olarak daha dira-

yetli kılacak biçimde değişiklik yapmanın yollarını bulmaya çalışmışlardır. Max Kirsch (2000), *ile* kimliklenme ve *gibi* kimliklenme arasında ayrım yapmamız gerektiğini ileri sürerek potansiyel bir çözüm sunmuştur; burada kendimizi kimliğin sorunlarından uzaklaştırmakla birlikte kimliklenmenin bir temelini sürdürmemiz amacıyla ikincisi yeğlenir. Bu nedenle, kimlik, "kesin bir kişisel tanımlama kategorisi olmaktan çok bir bağlantılı olma biçimi" olarak kullanılır (Kirsch, 2000:7). Böylece bu yaklaşım, kimliği özselleştirmenin veya somutlaştırmanın tehlikelerine karşı eşcinsellik kuramının eleştirel duruşunu koruyabildiği halde aynı zamanda kimliğin ilişki yoluyla kolektif toplumsal eylem için güçlü bir araç olarak varlığını sürdürmesine olanak sağlar.

Adam Isaiah Green (2002), eşcinsellik kuramının en az iki çizgisini belirlemiştir. Biricisi, "homoseksüel öznenin üzerine postmodern bir kendilik-kavrayışı yerleştiren, böylece cinselliğin kalıcı kurumsal düzenlenişinin önemini azaltan" *radikal yapısökümcülük*tür (Green, 2002:523). İkincisi, "homoseksüel öznenin üzerine politik olarak marjinal bir benlik kavrayışı yerleştiren, böylece cinsel kimliklenmeye bağlı karmaşık gelişim süreçlerini fena halde aşırı basitleştiren" *radikal yıkıcılık*tır (Green, 2002:523). Temelde her bir çizginin, eyleyenlerin maddi olarak yaşadıkları ve kurumsal olarak bağlı oldukları duruma yeterli öncelik vermediği düşünülür. Bu nedenle Green (2002:537), cinsellikle ilgili post-eşcinsel bir araştırmayı, "eşcinsellik kuramıyla ilgili kategorik incelemeyi, somut, ampirik örnek olay incelemesiyle uygulamaya döken" bir araştırmayı gerekli görür.

Bununla birlikte, bu eleştiriler, eşcinsellik kuramının, çağdaş toplum kuramı üzerindeki önemli etkisine gölge düşürmez. Eşcinsellik kuramı, cinsellik alanını özellikle eşcinsellik alanını aydınlatır ancak, daha genel olarak toplum kuramına değinir. Bir kere, eşcinsellik kuramı, cinselliğin ve arzunun toplumsal yaşamın merkezi öğeleri olduklarını ve bir süreden beri bu durumda bulunduklarını gösterir. Bu durum, herhangi bir ciddi toplum kuramının kendi çözümlemesine, cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik araştırmasını katması gerektiği anlamına gelir. Buna ek olarak, eşcinsellik kuramı, çeşitli cinselliklerin nasıl inşa edildiklerinin ve icra edildiklerinin ve böyle edilmeyi sürdürdüklerinin anlaşılmasına yardımcı olan araçlar sağlar. Son olarak, eşcinsellik kuramı, bir toplum olarak bizlerin, mevcut toplumsal ve bedensel roller içine kilitlenmediğimizi gösterir. Aksine, eşcinsellik kuramı, toplumsal değişimi amaçlayan tüm toplum kuramlarıyla aynı biçimde, bedenlerin ve rollerin yeni kombinezonlarıyla oynayarak daha eşitlikçi ve tatmin edici toplumsal ilişkiler ve toplumsal kurumlar yaratabileceğimizi ileri sürer.

Eyleyen Ağ Kuramı, Posthümanizm ve Posttoplumsallık

Eyleyen-ağ kuramı (EAK), bilim ve teknoloji sosyolojisi araştırmalarının daha genel alanından kaynaklanan etkili bir bakış açısıdır. Bilim ve teknoloji araştırmasının, sosyoloji hatta toplum kuramı alanında uzun bir tarihi vardır. Örneğin, 1970'lerde Robert Merton (bkz. Bölüm 7), işlevselci kuramını bilimi araştırmak için kullandı. Merton, bilimi, normlar tarafından yönetilen orta-düzey bir kurum olarak ele aldı. Diğer kuramcılar, laboratuvar uygulamalarını araştırmak için etnografik ve etnometodolojik tekniklerden (bkz. Bölüm 10) yararlandılar. Örneğin, Bruno Latour ve Steve Woolgar

(1986), California, Salk Institute'deki bir laboratuvarla ilgili araştırmalarında EAK çöümlemesinin bazı temel terimlerini geliştirdiler. Başkaları, bilimi; diğerleri arasında, kültürel araştırmalar, feminizm ve ırk kuramı bakış açılarından araştırdı (bkz. Hess, 1997). Merton'ın tersine bu sonraki yaklaşımlar, bilimi, sosyolojik çözümleme için uygun olan birçok bağımsız toplumsal kurumdan biri olarak görmezler. Aksine bilim, giderek daha fazla, toplumu örgütleyen ve kimlikleri oluşturan bir bilgi ve pratik biçimi olarak görülür. Aslında bilim, teknoloji ve toplum arasındaki ilişkiyle boğuşan bilim ve teknoloji araştırmacıları, yeni kuramsal diller geliştirmek zorunda kalmışlardır. Böylelikle toplum, bilimin merceğinden tekrar düşünülmektedir.

EAK, bilimle ilgili toplumsal araştırmanın, toplum kuramını yeniden düşünmeye nasıl yol açtığının en iyi örneklerinden biridir. Bu kısımda bazı EAK kavramlarını incelediğimiz halde en önemli fikir şudur; toplum yalnızca insan eyleyenlerden oluşmaz (Latour [1993] hiçbir zaman böyle olmadığını söyler). Aksine toplum, hem insan hem de insan olmayan eyleyenleri (örneğin, hayvanlar, elektronlar, bilgisayarlar vesaire) hep birlikte, bir "kolektif" içine çeken bir başarımdır (2007: 14; insan olmayanlar hakkında daha fazlası için bkz. Donna Haraway, 1991, 2008). Latour, toplum kavramının yerine kolektif kavramını geçirir çünkü en azından alışılagelmiş olarak anlaşıldığı biçimiyle "toplum", insan eylemini dışarıdan yönlendiren bir aşkın oluşumun varlığına işaret eder. Burada özellikle, çağdaş sosyoloji ve toplum kuramının çoğunun zeminini oluşturduğunu ileri sürdüğü Durkheim'ın toplumsal olgu kavramına eleştirel yaklaşır.[5] Bilim ve teknoloji pratiği veya teknobilim, bu ağlaşmış kolektivitelerin oluşumu için çok önemlidir çünkü bu pratik, uygulayıcıların, daha önce inanılması güç kalabalıklar içinde eyleyenlere beraberce kancayı takmalarına olanak sağlar. Örneğin, yüksek güçlü bir mikroskobu kullanan bir biyolog, "yeni bir biyolojik faili "keşfedebilir" ve kolektife "katabilir". İnsan ve insan olmayan faillerin ağ oluşturması üzerindeki bu odaklanma, bu kısmın sonuna doğru değineceğimiz posthümanist ve posttoplumsal kuramlarda da yansıma bulmaktadır.

John Law'ın ifadesiyle "eyleyen-ağ kuramı, *göstergebilim*in acımasız bir uygulanışıdır. Law, oluşumların, başka oluşumlarla ilişkilerinin bir sonucu olarak biçim aldıklarını ve kendi özelliklerini kazandıklarını söyler. Şeylerin bu şeması içinde oluşumlar, hiçbir içsel niteliğe sahip değillerdir" (Law, 1999:3). *Özneler*in göreceliği fikrini bazı kuramsal bakış açıları paylaşır. Burada yeni olan, *maddi nesneler*in de yaratılmış olarak ve başka nesnelerle bir ilişki *ağı* içinde anlam kazandıklarının düşünülmesidir. Bu nedenle, "eyleyen-ağ kuramı, *maddiliğin göstergebilimi* olarak anlaşılabilir. Bu kuram, oluşumların göreceli olduğuna dair göstergebilim anlayışını, oluşumların ilişkiler içinde üretildikleri kavrayışını kabul eder ve bunu —sadece dilbilimsel olanlara değil— tüm malzemelere acımasızca uygular" (Law, 1999:4).

Bu bakış açısı, daha çok yapısalcılıktan türetilir ancak diğer temel EAK bakış açıları postyapısalcılıktan türetilirler. Buarda *anti-özselcilik* fikri ima edilmektedir. Yani oluşumlar içsel niteliklerden yoksundur; onların ne oldukları, başka oluşumlarla ilişkilerinin bir sonucudur. Başka bir ifadeyle, insanlar da dâhil olmak üzere herhangi bir oluşumun veya maddi nesnenin özü *yok*tur. Buna ek olarak, EAK, hem tarihte hem de yaşanan zamanda insan faillerin her şeyin kökeninde oldukları şeklindeki düşün-

5 Latour'un Durkheimcı sosyolojiyi reddedişini ve bu reddedişe eşlik eden sorunlar ve yanlış kavrayışlar hakkında daha fazla ayrıntı için bkz. Restivo (2011).

cede bulunan modern *kökenler arayışı* fikrine *karşıdır*. Postyapısalcılık (ve postmodernizm) gibi eyleyen-ağ kuramı da *antitemelci*dir —yani her şeyin altında yatan temel bir yapı olduğu ve çözümleyicinin görevinin bu yapıyı açığa çıkarmak olduğu şeklindeki fikre karşıdır.

Bununla birlikte, EAK'nın özünde bulunan postyapısal kavram, *merkezsizleşme*dir. Genel olarak bu, odaklanmanın, merkezden (veya öz veya köken veya benzerinden) çevreye kayması demektir. Daha özel olarak bu ise, EAK içinde odaklanmanın, bir eylem yürüten failden varolan şeye, özellikle ağlara ve insani olmayan nesnelere kayması demektir. Eyleyen, ağın parçası haline gelir; onu, "'eyleyen'in 'ağlaşması'" açısından düşünebiliriz (Gomart ve Hennion, 1999:223). Eyleyenler, ağlardan daha altta yer alırlar, bir anlamda ağların yaratıklarıdır: "eyleyenler ağ etkileridir, kapsadıkları oluşumların özelliklerini alırlar" (Law, 1999:5). Odaklanma, faile duyulan maddi ilgiden maddi olmayan oluşumlar olan ağlara ve nesnelere kayar. Göreceğimiz gibi bu odaklanma, eyleyen-ağ kuramının en özgün katkısıdır: eyleyen-ağ kuramı, "toplum bilimlerini insan olmayanlara açmıştır" (Callon, 1999:182). (Bu arada, insan olmayanlar ve insanların onlarla ilişkileri, Knorr Cetina'nın [2001] *posttoplumsal ilişkiler* dediği şeyin önemli bir yönüdür.) Aşağıda bununla ilgili daha fazlasını söyleyeceğiz ancak insan olmayan üzerinde odaklanmak önemli olduğu halde insanlar için "nesnelerin daha *aşağı* dereceden paydaşlar" olduklarını hatırlamamız gerekir (Gomart ve Hennion, 1999:223).

EAK, hem mikro-makro hem de faillik-yapı kuramının reddedilişine yol açar (bkz. Bölüm 13). Bir kere, bu iki süreklilik çizgisi, postyapısalcılar ve postmodernistler tarafından reddedilen modern dualiteler türünün örnekleri olarak görülür. (Law'a göre [1999:3] "tüm bu ayrımlar saçma sapan olmuştur".) Buna ek olarak, her iki süreklilik çizgisinin sorunu şudur, süreklilik çizgisinin bir ucundaki bir kayma, kaçınılmaz olarak diğer uç hakkında öğrenilen şeyden tatminsizliğe yol açar. Daha da önemlisi, süreklilik çizgileri yanlış şeylere odaklanır. Temel konu, faillik/mikro veya yapı/makro *değil* dolaşan oluşumlar olarak toplumsal süreçlerdir. Başka bir ifadeyle, gerçek odaklanma, ağ üzerinde olmalıdır, bu ise aşağıda tartışılan başka bir önemli konudur. Latour'un (1999:22) ifade ettiği gibi EAK, toplumsalın değil "modern olmayan bir durumda dolaşan akışkanların mekânının" bir kuramıdır.

Bu gözlem bizi, EAK'nın yararlı bir tanımına götürmektedir:[6]

> Karşılaşmalar (güç denemeleri) yoluyla ilişkilere (ağlar) giren özün (eyleticiler) yalnızca temel biçimsel birimlerini kavrayabiliriz. Sözkonusu karşılaşmalarda bu kendisiyle aynı birimlerin güçleri ve kimliklerine ilişkin sorunlar, şimdi içine yerleştikleri ilişkilerin genel bileşik bağlantı noktalarına referansla geçici olarak çözüme kavuşturulur.
>
> (Brown ve Capdevila, 1999:34)

Eyletici terimine (göstergebilimden alınmıştır [Fuller, 2007c]) açıklık getirilmesi gerekir. Bu terim, eyleyenlerin sadece insanlar olmaması demektir. İnsan olmayan oluşumlar da eyleyebilirler —insani olmayan oluşumlar, eyleticiler olabilirler! Sonuç olarak, her iki türden eyleticiler için aynı açıklama çerçevesi kullanılmalıdır.

6 Gerçekte bu, EAK'nın genel biçimi olarak görülen "çeviri sosyolojisi" olarak ortaya konulur (Brown ve Capdevila, 1999).

Crawford'un (2005:2) ifade ettiği gibi: "Araştırmacılar ilgilerini asla bireyleri ve örgütleri, arızaları ve kolektörleri, bilgisayarları ve programcılarını incelemeye kaydırmamaları gerekir". Üstelik eyleticiyi tartışırken odaklanma tekrar eyleyenden ağa kayar. Latour'un (1999:18) ifade ettiği gibi, "eyleyebilirlik, bir eyleyenin yaptığı şey değil... eyleticinin eylemleri ile, öznellikleri ile, niyetsellikleri ile, ahlakilikleri ile *sağladığı* şeydir. Bu dolaşan oluşumla temasa geçtiğinizde kısmen bilinç, öznellik, eyleyenlik ve benzeriyle donatılırsınız... Bir eyleyen olmak... kısmi bir başarımdır". Hatta niyetsellik gibi görünüşte insani ve bireysel bir şey, ağ terimleriyle "... kısmen belirli pratik bütünleriyle temas kurmakla elde edilen veya dolaşımda olan kapasite" olarak tanımlanır (1999:23).

Temel olarak, eyleyenler (veya eyleticiler), içinde varoldukları, parçası oldukları ağ olmadan anlaşılamazlar. Aslında eyleyenler ve ağ, "aynı fenomenin iki yönüdür" (Latour, 1999:19). Bu nedenle, eyleyen-ağ kuramcıları, toplum kuramının çoğuna niteliğini kazandıran mikro-makro ve faillik-yapı karşıtlıklarını pas geçmeyi amaçlarlar (bkz. Bölüm 13).

Ağlarla ilgili fikirlerle uğraşmak zordur ancak Crawford (2005:1) başarılı bir şekilde bu fikirleri tanımlar ve eyleticilerle ilişkilendirir: "Ağlar, içinde eyleticilerin oluşturulduğu eyleticiler tarafından gerçekleştirilen süreçsel, inşa edilmiş etkinliklerdir". En genel olarak ağ fikri, bir dizi dönüşümü ve çeviriyi içerir. Daha spesifik bir fikir, Latour'un (1999:17), bir ağın, toplum veya anonim bir güç alanı olmadığı ancak "etkileşimleri, çeşitli türlerden araçlar, kayıtlar, biçimler ve formüller aracılığıyla çok yerel, çok pratik, çok küçücük bir yerde toplamak" olduğu şeklindeki düşüncesinde ortaya çıkar. Bu nedenle, ağlar üzerinde bir odaklanma, yerelden uzaklaştırmak yerine yerele yaklaştırır. Bu fikir, EAK'nın bilim çalışmalarındaki kökleriyle, özellikle, örneğin bilimsel laboratuvarların işleyişiyle ilgili ayrıntılı ve yerel çalışmayla yakından bağlantılıdır. Bununla birlikte EAK, mikro-makro ayrımını reddeder. Böylece, yerel olanın veya ağın hatta eyleticinin tartışılmasında, yerel-genel olduğu kadar mikro-makro birbirinden ayrılamaz. Daha özel olarak, makro, "büyük" olarak "değil bağlantılı... yerel, dolaylı, ilişkili olarak" görülmelidir (Latour, 1999:18).

Edimsellik, ağ fikriyle ilişkilidir. Bu, varlıkların herhangi bir özselci anlamda varolmamaları fakat ilişkiler veya ağlar içinde ve aracılığıyla icra edilmeleri demektir (Law, 1999:4). İnsan eyleyenlerin, bu tür edimselliklere girdiklerini düşünmek kolaydır ancak, maddi varlıkların edimsellik tarafından nitelendirildiğini düşünen EAK bunun ötesine geçer. Eğer insanlar ve nesneler icra edilmekteyse "her şey belirsizdir ve ters çevrilebilir" (Law, 1999:4). Dayanıklılık ve sabitliğin meydana geldiği zamanlar olabilir ancak odaklanma, bu şeylerin nasıl icra edildikleri, böylece, bu tür dayanıklılığın nasıl elde edildiği üzerindedir. Başka bir ifadeyle, bir örnek vermek gerekirse, dayanıklı ağlar icra edilir ve bu durum, görünüşte ne kadar dayanıklı olurlarsa olsunlar ağların altüst olabilecekleri anlamına gelir. Ağların yürütülüşü, onları dayanıklı kılabileceği gibi, dağılmalarına hatta kaybolmalarına neden olabilir. Bununla birlikte, EAK kuramcıları, Latour'un mekân ve zaman içinde "hareket ettikçe biçimini koruyan, öğelerin bir ağı" olarak tanımlanan "durağan hareketliler" kavramının en iyi şekilde örneklendirdiği gibi, bir ölçüde dayanıklılığı kabul ederler (Law ve Hetherington, 2002:395-396). Böylece, burada dayanıklı bir ağ vardır ancak bu, daima hareket içinde olan bir ağdır (ve onun altüst olabilme ihtimali her zaman vardır).

Eyleyen-ağ kuramının belki de en özgün yönü, maddi varlıklarla veya yapıntılarla ilgilenmesidir: "Maddi yapıntılar, failliği andıran bir şeyi uygulayabilirler. Ancak bunun, *failliğin* kendine özgü bir biçimi, tamamen *niyetsellikten yoksun* bir biçimi olduğu görülür" (Brown ve Capdevila, 1999:40). Yukarıda belirtildiği gibi bu, maddi yapıntıların "aşağı" nesneler olmalarının nedenlerinden biridir. Bu yapıntıların kilit noktası, anlamdan yoksun olmalardır; yapıntıların anlamdan yoksun olmaları kendilerinde, ağın başka öğelerine "bağlanma isteği" oluşturur. Ağın ve öğelerinin, yapıntıyla bağlantıya geçmeye çalışmalarına neden olan bu boşluktur. Başka bir biçimde ifade etmek gerekirse, bir yapıntı, bağlantıları kışkırtma yoluyla, "ağları, eyleticilerle birleşmeye ve eyleticilerin etrafında toplanmaya zorlar" (Brown ve Capdevila, 1999:41). İnsanlar, büyük ölçüde aynı biçimde görülebilir: "kendilerine ait işlevsel boşluğu icra ederler... sergilemedikleri ve söylemedikleri şeylere dayalı olarak ilişkileri kışkırtırlar ve biçimlendirirler... her zamankinden daha büyük aşırılıklarla bağlantı kurma isteğini (kışkırtırlar)" (Brown ve Capdevila, 1999:40).

Bununla ilişkili bir şekilde, EAK içinde "pratik maddilik"e yönelik bir ilgi duyulur (Dugdale, 1999). Maddi yapıntılar, ağlar ve öznelerin oluşturulmasında kilit rol oynarlar. Böylece, yapıntılar sadece, eylemde bulunmanın araçları değillerdir (örneğin, ağ yoluyla bağlantılı olma); yapıntılar da eylemde bulunurlar. İnsan failler gibi maddi yapıntılar da eyleticilerdir. Örneğin, Law ve Hetherington (2002:394), halı döşeme ve dekor gibi durumların nasıl edimsel olduğunu tartışırlar: halı döşeme ve dekor, eylemde bulunurlar; "enformasyon, iktidar ilişkileri, öznellikler ve nesnelliklerin oluşturulmasına katılırlar." Bu nedenle, insan olmayan varlıklar, ağlara, toplumsal ilişkilere aktif katılanlardır. Kuşkusuz maddi yapıntılar, insan eyleyenleri tanımlayan şeyden —niyetsellik—yoksundurlar! Verran, tüm bunların iyi bir özetini sunar:

> bu yorumlayıcı çerçeve, dünyaları, karşılıklı direnen/işbirliği yapan katılımcıların ürünleri olarak ileri sürerken maddi ve sembolik olanın birbirinden ayrılmasından kaçınır, bu dünyalar içinde katılım, insanın çok ötesine geçer ve dünyayı oluşturan rutin (ve yeni) eylemler içindeki aktif olan cansızı kapsamı içine alır.
>
> (Verran, 1999:143)

İlişkiler, dolaşımlar ve ağlar üzerindeki odaklanmanın açıkça mekânsal bir içerimi vardır ancak EAK'nın mekânsallıkla ilgili eşsiz bir görüşü vardır: "farklı ve uyumlu olmayan mekânsallıklar (örneğin bölgeler ve ağlar) oluşturulur" (Law, 1999:11). Böylece, EAK, kendisini basit bir Öklitçi mekân görüşünden uzaklaştırmaya çabalar. EAK, mekân üzerine en özgün görüşlerinden birinde mekândaki bir "kıvrım"ın oluşumunu, büyük ölçüde "uzak olan noktaları aniden yakınlaştıracak şekilde kör bir makasın kağıdı ortasından kesmesi meselesi haline getirir. "Şeyler ... beraberce buruşur" (Brown ve Capdevila, 1999:29). Letour'un (1999:19), "*terra incognita* [*keşfedilmemiş yer*] veya ağlar 'arasındaki' boş mekânların, bizim değişime açık büyük rezervimizi ve bilgisizliğimizin derecesini gösterdikleri" için EAK'nın en heyecanlandırıcı yönleri oldukları şeklindeki görüşü de ilgi uyandırıcıdır.

Eyleyen-ağ kuramının, bilim çalışmalarındaki kökleri göz önünde bulundurulduğunda bu kuram, mikro yöntemlere yönelir (*mikro* terimi, bu bakış açısının nefret ettiği bir şey olmasına rağmen): "eyleyen-ağ çalışmaları, hakkında konuştukları ağların parçası haline gelmek için çaba gösterirler. Bir ağı izleyebilmek, onun etkinlikle-

rinin içerisinde olmak demektir" (Brown ve Capdevila, 1999:43). Veya Latour'un (1999:20) mütevazı şekilde ifade ettiği gibi: "bizim için EAK, etnometodolojinin anlayışlarına sadık olmanın başka bir yoluydu: eyleyenler[7] ne yaptıklarını bilirler ve biz onlardan sadece ne yaptıklarını değil nasıl ve niçin yaptıklarını öğrenmek zorundayız. ... Eyleyenlerin, dünya-inşa etme kapasitelerinin *a priori* bir tanımını onlara dayatmadan, onlardan öğrenmek, çok basit bir yöntem[dir]" (Latour, 1999:19-20). Aslında, etnometodoloji örneğinde olduğu gibi bazı destekleyicileri, EAK'yı bir kuram olarak *değil* yöntem olarak betimlerler (Callon, 1999:194).

Sonlandırırken, Bölüm 14'teki modernlik tartışması ve Bölüm 16'daki postmodernlik değerlendirmesi açısından Bruno Latour'un (1993:39) "modern dünya hiç olmadı" iddiası üzerinde iyice düşünmek ilginçtir. Bu fikir, kısmen, premodernlerle çokça ortak özelliği sürdürdüğümüz gerçeğine dayanır. Buna ek olarak, bu görüş, köken noktasını saptamanın veya bir dönemin sona erdiği ve ötekinin başladığı bir noktayı açıkça saptamanın olanaksız olduğu şeklindeki fikre dayanır. Hiçbir zaman modern (veya bu yüzden premodern) olmadığımız için, bugün postmodern olamayız. Bu nedenle EAK, premodernlik, modernlik ve postmodernlik arasındaki tüm ayrımı reddeder.

Son olarak, EAK'nın bazı yandaşlarının, yaklaşımla bağlantısı olan diğer düşünürlerin yakın zamanlarda benimsedikleri doğrultuların yanısıra EAK'yı açıkça tanımlama ve sınırlandırma çabalarından (bu yaptığımız gibi) memnun olmadıkları belirtilmelidir. Örneğin, Law (1999:9), adlandırma, basitleştirme ve karmaşıklığın kaybedilmesiyle ilgilenir —"kuram, hızlıca üzerinden geçilebilecek birkaç aforizmaya indirgenmiştir." Hatta EAK ile bağlantısı olan öncü şahsiyet daha güçlü bir şekilde şunu söyler: "Eyleyen-ağ kuramına uymayan dört şey vardır: Eyleyen kelimesi, ağ kelimesi, kuram kelimesi ve tire. Dört darbe daha!" (Latour, 1999:15). Bu nedenle, EAK'ya başlıca katkıda bulunanlar, toplumsal (ve maddi) dünyanın karmaşıklığını en azından bir dereceye kadar yansıtmaya çabalayan bir kuramın karmaşıklığını sürdürmeye kararlıdırlar. EAK içinde haşereyle mücadele (Moore, 2008), uyuyan kişiler (Lee, 2008), metadon bakımı (Valentine, 2007) ve turizm (van Der Duim ve Lee, 2008) gibi çeşitli konularda pek çok araştırma yapılmıştır.

Posthümanizm ve posttoplumsal hakkındaki fikirler, eyleyen-ağ kuramının gelişimiyle ilişkilidir. *Posthümanizm*, "hümanizme karşı olmasının yanısıra hümanizmin ötesine geçmekle" tanımlanır. "Posthümanizm, insanlığın, insani olmayan dünyadan ayrılması... ve bilginin ayrı alanlara bölünmesi fikrini reddeder" (Franklin 2007:3548). Hümanizm, sosyolojinin çoğunun özellikle mikrososyolojilerin temelinde bulunduğu için posthümanizm, bu alana yönelik derin bir sorgulama geliştirir. Bununla birlikte, posthümanizm, sosyolojiyi, insan eyleyenlerin ötesinde çok çeşitli başka fenomenleri içine alacak şekilde genişletmek ve bunların hepsini tek bir çerçeve içinde kapsamak için bir fırsat olarak görülebilir.

Posttoplumsal fikri, geleneksel toplumsallık fikirlerine yönelik benzer bir sorgulamaya yol açar. Toplumsallık devam edebilir ancak toplumsallığın önemi (toplumsal biçimler, toplumsal ilişkilerden yoksunlaşmaktadır) azalmakta ve toplumsallık, yeni biçimler almaktadır. Teknolojiler, tüketici malları ve bilgi nesneleri gibi nesne-

7 Bu kelime, eyleticilere yönelik geniş ilgi hakkındaki daha önceki görüşle uyuşmaz ve insan eyleyenler üzerinde bir odaklanmayı ima eder. Böyle bir yaklaşım, aynı zamanda, Callon'un (1999:182), EAK'nın eyleyenle ilgili "anonim, kötü-tanımlanmış ve ayırt edilemez" bir bakış açısı sunduğu şeklindeki eleştiriyi destekleme eğilimindedir.

lerin çağdaş dünyada aşırı büyümesiyle birlikte ortaya çıkan ilişkiler, yeni biçimler arasındadır. Knorr-Cetina'nın ifade ettiği gibi:

> Posttoplumsal ilişkiler, nirengi noktası nesne ilişkileri olan insani bağlardır ve sadece bu ilişkilere göre biçimlenirler. ... Posttoplumsal, artık yüz-yüze etkileşime dayanmayan ve aslında etkileşimi hiç içermeyen bir özenelerarasılık düzeyi olarak adlandırılabilecek şeydir. ... Posttoplumsal sistemler, internetin olanak sağladığı ilişkililik türü etrafında yükselebilirler. ... Posttoplumsal biçimler, eski anlamında toplumsallıkları açısından zengin değillerdir... fakat bu biçimler başka açılardan zengin olabilirler ve zorluk, bu kümelenmeleri çözümlemek ve kuramlaştırmaktır.
>
> (Knorr-Cetina, 2007:3580)

Artan sayıda posttoplumsal ilişkinin ortaya çıkışı, yeni türden çalışma ve tüketim ortamlarının gelişimiyle ilişkilidir. İlkinin bir örneği, çalışanların hem işle ilgili görevlerin üstesinden gelmek hem de toplumsal ilişkilere girmek için bir araya gelebildikleri ve etkileşime girebildikleri bir genel merkezden yoksun olan "sanal örgütler"dir. Sanal örgütler içinde çalışanlar, tümüyle değilse bile büyük ölçüde kendi başınalardır, başka çalışanlarla daha sınırlı bir zeminde, üsttekilerle telefon, e-mail ve ara sıra yüz-yüze gelerek etkileşime girerler.

Tüketim alanında bu tür posttoplumsal ilişkilerin sayısız örneği vardır. Örneğin, bir bankada veznedarlarla etkileşime girmek yerine giderek daha fazla ATM'lerle etkileşim kurma ihtimalimiz artmaktadır. Günümüzde bankayla-ilişkili diğer etkileşimlerin, otomatik telefon bağlantısını veya internet bankacılığını giderek daha fazla kapsamına alması olasıdır. Aynı zamanda bir kitapçıda satıcıyla etkileşime girme yerine Amazon.com'dan bir insanla hiç etkileşime bile girmeden kitap (ve başka ürünler) satın alma ihtimalimiz artmaktadır. Bu tür durumlarda teknolojiler ve başka nesneler, ilişki paydaşı olarak insanların yerine geçerler veya insanlar arasındaki ilişkilere aracılık ederler. Çoğu kez, otomatik telefon iletisinde sunulan tüm seçenekleri bitirene kadar gerçek bir kişiyle konuşamayız.

Çok-bilinen tüketim sitelerinin birçoğunda (Ritzer'in [2010a] "tüketimin katedralleri" olarak adlandırdığı) hemen hemen aynı süreçle giderek daha fazla karşılaşırız. Örneğin, Las Vagas kumarhanelerinde olduğu gibi Birleşik Devletler'in birçok başka bölgesindeki kumarhanelerde ve başka yerlerde kumar makinelerine giderek artan oranda yüzey alanı ayrılır ve kumar oynayanlar etkileşimlerini neredeyse tamamen bu nesnelerle kurarlar. Ayrıca, başka kumar oynama biçimleri —örneğin keno— insani etkileşimi ya hiç içermez ya da çok az içerir ve tarihsel olarak kumarhanelerin, ya çalışanlarla ya da oyun arkadaşı olarak başka insanlarla doğrudan etkileşim gerektiren oyunlara (yirmibir, poker, rulet, barbut vs) odaklanmalarının yerini alır. Benzer şekilde modern büyük mağazaların geçmişte olduğundan çok daha az çalışanı vardır ve müşterilerin mağazayla ve ürünleriyle etkileşim kurmaları, seçimler yapmaları ve ancak ondan sonra bu seçimlerin karşılığını ödemek için malları, bir insan çalışana getirmeleri beklenir.

Kuşkusuz internet *mükemmel* bir posttoplumsal ortamdır. Klavyeler, bilgisayar ekranları, Web siteleri, e-mail, sohbet odaları, çok-oyunculu büyük oyunlar ve benzeri aracılığıyla etkileşime gireriz. Bazı örneklerde, İnternet ilişkileri, yüz-yüze etkileşimleri içerebilir (bazen tehlikeli sonuçları olan bir şey) ancak çoğu zaman İnternette olan tüm insan ilişkilerine, internetle ilişkili olan çok çeşitli teknolojiler aracılık eder.

Etkilenim Kuramı

Etkilenim kuramı, postyapısal ve postmodern kuramın en son uzantısıdır. Buna ek olarak, bilim ve teknoloji araştırmaları ve eşcinsellik kuramının öğelerinden yararlanır. Göreceğimiz gibi, öznenin yapısökümü ve merkezsizleştirilmesine yönelik bir ilgiyi bu bakış açılarıyla paylaşır. Bununla birlikte etkilenim kuramı, biyolojinin veya "madde"nin, gerçekliğin oluşturulmasındaki bağımsız rolünü vurguladığı için bu kuramsal bakış açılarından ayrılır. Daha özel olarak, etkilenim kuramcıları, bedenlerin birbirlerini "etkileme" ve birbirlerinden "etkilenme" biçimiyle ilgilenirler (Blackman ve Venn, 2010:9).

Etkilenim kavramının, duygu kavramıyla açıkça yakınlıkları olduğu halde (bkz. Bölüm 9) etkilenim kuramcıları onlar arasında açıkça ayrım yaparlar. Basitçe belirtmek gerekirse etkilenim, duygunun daha temel veya ham bir biçimine işaret eder. Etkilenim, yaşama enerji verir ve canlılık sağlar. Duygu, etkilenimi bilinçli ve anlatılabilir hale getiren toplumsal süreçelere etkilenimin boyun eğdiğinde etkilenimin başına gelen şeydir. Başka bir ifadeyle *etkilenim*, yaşamın kendisini mümkün kılan bilinçdışı yaşam enerjilerinin karşılığı olan bir kelimedir. Etkilenim kuramı, sadece toplumsal ve doğal dünyanın bu eşsiz boyutunu kavramlaştırmaya çabalamaz aynı zamanda toplumlarda etkilenimin kullanıldığı ve yönetildiği süreçleri betimler.

Daha spesifik kavramlara geçmeden önce etkilenim kuramının iki başlıca iddiasına dikkat çekmek önemlidir. Birincisi, etkilenim kuramcıları, doğa bilimlerinin bulgularını ve daha özel olarak yaşam bilimlerindeki (biyoloji, genetik bilimi, nörolojik bilim)[8] çalışmaları ciddiye alırlar. Bu ise, çoğu bilimin normatif toplumsal kategorileri üreten bir toplumsal inşa olduğunu ileri sürerek doğa bilimlerinde yapılan araştırmayı reddeden çoğu erken postmodern bakış açılarından başlıca bir farklılıktır. Örneğin, eleştirel ırk ve ırkçılık kuramları hakkındaki önceki kısımda gördüğümüz gibi bazı bilimsel kuramlar, sömürgeciliği ve ırksal egemenliği haklılaştırmak için kullanılan ırk farklılıklarının kategorilerini inşa etmişlerdir.

Etkilenim kuramcıları, normatif bilimin problematik biçimleri olarak kabul ettikleri şeyin meşrulaştırılması ile doğa bilimlerinin bulgularını ciddiye alma arasında ince bir çizgi vardır. Gregg ve Seigworth'un (2010), etkilenim kuramının kurucularından biri olarak gördükleri denemede Sedgwick (ayn zamanda eşcinsellik kuramı içinde tartıştık) ve Frank şunları söyler:

> Çok sayıda çağdaş eleştiri projesinin en ağır suçlamalarını oluşturan ırkçı, cinsiyetçi, homofobik veya kötüye kullanıcı biyolojizmlerin veya onları açığa çıkarmanın öneminin devam eden tarihini minimalleştirmeye herhangi bir ilgi duymuyoruz. Aynı zamanda tüm –'kuram'ın değişmeyen merkezi ilkesi olarak otomatik antibiyolojizm– düşünce alanına kavramsal erişimin kaybedilişinden korkuyoruz.
>
> Sedgwick ve Frank, 1995:15

Brian Massumi, başka bir kurucu metin olan *Sanallık Kıssaları*'nda (*Parables for the Virtual*) kültür ve toplum kuramının kendisini doğa bilimlerinden hızlıca uzaklaştırdığı uyarısında bulunur:

8 Tüm etkilenim kuramları, bilimsel fikirleri doğrudan kullanmadıkları halde Gregg ve Seigworth (2010), etkilenim kuramı üzerinde en az sekiz farklı entelektüel etki saptarlar; bunların hepsi yaşam bilimleriyle bağlantılı değildir.

> Günümüzde egemen olan kültür kuramında toplumsal inşacılığın biçimleri arasında bulunan ortak bir yaklaşım, doğa dâhil her şeyin söylemde inşa edildiğini savunur. ... En kötü tekbenci senaryoda doğa kültüre içkin olarak görünür (onun inşası olarak). ... Doğa ve kültür kavramlarının, ciddi olarak yeniden incelenmeleri gerekir; böylelikle, insan olmayanın, insanla etkin *bağlantısı* içinde ve yoluyla indirgenemez *başkalığı* ifade edilir ve tersi de doğrudur. (2002:38-9)

Yukarıda tartışılan eyleyen-ağ kuramı gibi etkilenim kuramı, insan olmayanların failliğini ciddiye alır ve bu öteki faillerin basitçe kültürel inşalar oldukları şeklindeki fikri eleştirir. Tersine, doğa; kültür, dil ve benzeriyle ilişkilere giren "özerk" bir kuvvettir. Sorun, doğa ve kültürü birbirine indirgemeden onların nasıl etkileştiklerini anlamaktır.

Kuşkusuz, toplum kuramcıları, uzun yıllar doğa bilimlerinin bulgularına dayanmışlardır. *Sosyobiyoloji*, evrimci kuramın bulgularını toplum kuramına dâhil eden çok etkili bir toplumsal-kuramsal bakış açısıdır (Nielsen, 1994). Yine de etkilenim kuramını, sosyobiyoloji gibi bakış açılarından ayırmak önemlidir. Bir kere, sosyobiyoloji, etkilenim kuramcıları tarafından eleştirilen normatif toplumsal fikirlerin desteklenilmesiyle bağlantılı olmuştur. Sosyobiyologların, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet davranışının genetik bir temelinin olduğunu sürmeleri çok dikkat çekicidir. Bu ise gördüğümüz gibi, başka kuramcılar tarafından sorgulanan bir görüştür. Aynı şekilde, bu görüş, etkilenim kuramcıları tarafından da sorgulanır.

Üstelik sosyobiyoloji, indirgemeci bir bilimidir. Toplumsal yaşamı, kurucu genetik ve evrimci süreçler olarak kabul edilen şey aracılığıyla açıklamayı amaçlar. Bunun tersine, etkilenim kuramı, doğa bilimlerinin bulgularını indirgemeci olmayan biçimlerde kullanmaya çalışır. Bu bulguları ciddi olarak ele alır —biyolojiye özerk bir güç verir— ancak, toplumsal süreçleri de ciddi olarak ele alır. Yaşamın bir düzeyi, diğerine indirgenemez, aksine bu düzeyler birbirine karışır ve karşılıklı olarak birbirini ekiler. Etkilenim kuramı, bu anlayışla, öncelikle, biyolojiyi süreçsel olarak gören yaşam bilimleri içindeki gelişmelere dayanır —biyoloji, bir dizi somut yerleşik yapılar ve mekanizmalardan çok sürekli-değişen ve devingen bir süreçtir (Blackman ve diğerleri; 2010; Fraser ve diğerleri; 2005). Süreç üzerinde bu odaklanma, bilimin bulgularını, postyapısalcı ve postmodern düşüncenin merkezindeki sosyolojik kavramlara açar.[9]

Etkilenim kuramcılarının ileri sürdükleri ikinci önemli iddia, bugün etkilenimsel süreçler aracılığıyla yönetilen bir topluma yaşadığımız şeklindedir. Bunun da toplumsal yaşamın dilbilimsel ve sembolik süreçler aracılığıyla yönetildiği şeklindeki daha önceki postmodern iddiaya karşı bir anlamı vardır. Patricia Clough (2003, 2004), Foucaultcu postyapısalcılık, bedeni kuramlaştırmış olmasına karşın bedeni, dilden bağımsız ve eyleyebilen ve eyletilebilen biyolojik bir oluşum olarak değil söylemsel kuvvetler olarak ele aldığını ileri sürer. Bu, etkilenim kavramının önceki çağlar için geçersiz olduğu anlamına gelmez. Etkilenim kavramı üzerinde, farklı zamanlarda ve mekânlarda yazılmış başlıca iki felsefi etki şunlardır: Baruch Spinoza, onaltıncı yüzyıl

9 Bunların ışığında insan ve toplum bilimlerindeki araştırmacılar, bazıları tarafından bilimsel kavramları yanlış anladıkları ve yanlış kullandıkları düşünülerek eleştirilmişlerdir. Fizikçi Alan Sokol 1990'larda insan bilimlerindeki araştırmacıları, bilimsel kavramları ideolojik amaçlarla kullanmakla eleştirdi. Onun eleştirisi, "bilim savaşları" olarak bahsedilen akademik bir tartışmanın parçasıydı. Daha yakın zamanlarda Papoulias ve Callard, doğrudan etkilenim kuramının, "karmaşık bilimsel modellerin, insan ve toplum bilimlerinin epistemeolojik olarak ayrı alanına ilginç ve (yanlış)çevirisi"ni dikkate alması gerektiğini belirtti (2010:31).

Alman felsefeciydi ve Henri Bergson, ondokuzuncu yüzyıl Fransız felsefeciydi. Bununla birlikte son otuz yıl, etkilenim kavramını her zamankinden daha geçerli kılan önemli toplumsal, bilimsel ve teknolojik değişimler görmüştür.

Örneğin, antidepresenlar gibi psikotropik ilaçların yaygın olarak kullanılışı, insanların dolaysız bir şekilde gündelik yaşamlarının bir parçası olarak bedensel etkilenimlerinin değişmesine olanak verir. Bu ise ruh durumu ve duyguda değişiklik yapmak için önceki kuşakların kullandığı konuşma terapilerine terstir. Antidepresanlar, bedenin nörokimyasal sistemlerini etkiledikleri halde konuşma terapileri, dolambaçlı dilbilimsel teknikler kullanırlar. Ayrıca etkilenim kuramcıları, etkilenim ile çağdaş tüketim kültürü arasındaki ilişkiden (Featherstone, 2010) ve yeni medyanın ve dijital teknolojilerin daha önce görülmemiş biçimlerde etkilenim sistemlerine göre hareket etmelerinden söz eder (Hansen, 2004). Etkilenim kuramı, Zygmunt Bauman ve Arjun Appadurai'nin saptadığı küresel akışlar aracılığıyla işleyen bir dünyayla alakalıdır (Bölüm 14 ve 16). Etkilenim, biliş veya sözcüklerden daha hızlı ve kuvvetli aktarılır. Görmeden önce görürüz veya duyarız. Aslında dil, sabitleştirmeye veya hareketsiz bırakmaya eğilim gösterdiği halde etkilenim, akışkan olmaya eğilimlidir (göreceğimiz gibi etkilenim de hareketsiz tutulabilir ve denetlenebilir). Çağdaş nüfusların yönetilmesinin anlaşılması açısından sorun, etkilenimin çeşitli toplumsal süreçler ve pratiklerle hem "yakalandığı" hem de serbest bırakıldığı biçimleri anlamaktır (Clough, 2008:3; Massumi, 2002:35).

Temel Kavramlar

Etkilenim kuramı, kendi başına bir mikro-toplum kuramı değildir ancak bu kuramın temel kavramlarıyla başa çıkmak için benlikler-özneler düzeyinden ve onların bedenleriyle ve kuşatıcı çevreyle ilişkilerinden başlamak yararlıdır. Brian Massumi (2002), zihnin ve bilincin ortaya çıktığı üçlü süreci betimler.

1. Massumi, felsefecilerden Spinoza ve Bergson'un fikirlerine başvurarak "özneler"in, açık ve merkezsizleşmiş alanlarında varolduğunu söyler. "Özne" kelimesi, tırnak işaretleri arasındadır çünkü bu noktada konuşulacak bir özne değildir. Bu alan (veya daha basitçe çevre), özneyi bombardıman altında tutan veya çarpan tüm kuvvetlerden ve enerjilerden oluşur. Bu ise özne tarafından algılanmadan ve sınıflandırılmadan önce deneyimlenen bir çevredir. Bu beden bir bakış açısına sahip değildir. Tersine, bu beden, postyapısalcı düşünce geleneğinde merkezsizleştirilmiştir: "tutkunun kendi içinde değil daha çok kendi dışında, etkileyen şeyin soyutlanmış eylemi ve eylemin soyutlanmış bağlamı içinde varolması olarak tutkuyu erteleme durumunda bulunma" (2002:31). *Tutkusal* terimi, bu oluş halinin, bilinç tarafından erişilemez olduğu halde etkilenimsel veya duygusal sınır noktası olduğunu ortaya koyar —bir kimsenin tümüyle, kuşatıcı çevreye kapıldığı bir nokta.
   Massumi, deneyimin bu yönünü tartışmaya çok zaman harcadığı halde bu boyut, insanların, temelde kendi dünyalarından ayrı, dışa kapalı atomlar olmadıkları şeklindeki temel fikri ortaya koyar. Aksine, insanlar, temel bir noktada başka bedenlerle ve başka insanlarla birbirlerine son derece bağlıdır. Kendi çevrelerini dolduran kuvvetlere ve enerjilere kapılmak insan varlığının bir gerçeğidir.

2. Beden merkezsizleştiği halde aynı zamanda kendisini bu çevrede konumlandırır. Yani, kendisini özerk bir varlık olarak tüm bu etkileyici enerjilerden ve kuvvetlerden bağımsızlaştırmanın yollarını arar. Bu konumlanmayı, bilinç dışındaki bedenin üstlenmesi özel olarak önemlidir. Massumi şöyle söyler: "Bu, beden tarafından kendiliğinden bir şekilde üretilen birinci dereceden bir fikirdir" (2002:32). Biyolojik beden kendi kendini düzenleyen veya otopoitetik ilkelere sahiptir (bkz. Bölüm 7'de sistem kuramları içinde kendi kendini üreten sistem hakkındaki tartışma). Başka bir ifadeyle beden, kendi "düşünce" biçimine veya çevreyle ilişkisini işleme biçimine sahiptir. Felsefeci Gilles Deleuze'ün fikirlerine dayanan Massumi, bundan, çevrenin kucaklaması veya yoğunluğun yaratılması olarak bahseder. Etkilenim kuramcıları, etkilenim hakkında konuştuklarında genelde bu kucaklamanın bedensel deneyimi hakkında konuşurlar. Yani, bir bedenin, kuvvetlerin ve enerjilerin çokluğunu bilinçli olmadan deneyimleyerek ve kavrayıp kendi içine yerleştirerek çevresinden geçme biçiminin özel bir hissi vardır.

   Kucaklamanın, benliğin çevreden ve diğer insanlardan ayrılmasına yol açmadığını belirtmek önemlidir. Bu ise daha çok, bir sonraki başlıkta betimlenen kendisini gerçekleştiren bilincin başarılması ile bedenin bir noktada çevreye kendisini tam olarak kaptırması arasında bir durumdur. Bu durumda beden, kendisine çevre tarafından sunulan tüm potansiyelleri, onların herhangi birini etkilemeksizin kavrar. Bu, gerilim içindeki bir bedendir —birçok biçimde eylemeye, birçok şeyi hissetmeye hazır ancak henüz eylemeyen ve hissetmeyen.
3. Son olarak, Massumi, zihni, bu kucaklanan duygulanım üzerinde bilinçli düşünce olarak betimler: "bedenden dolaylı olarak gelen özerk eğilim, zihnin bir etkinliği haline gelmek için daha yüksek bir noktaya çıkarılır" (32). Bunu söylemenin başka bir biçimi şudur; beden, "eylem ve his" için çok büyük potansiyeller taşıdığı halde bu potansiyellerin yalnızca birkaçını gerçekleştirir. Bu etkilenen bedenin gerçekleşmiş potanisyelleri, zihnin, bilinçli deneyim olarak kavradığı şeylerdir. Göreceğimiz gibi neyin tam olarak gerçekleştiği, toplumsal ve kültürel süreçler tarafından ciddi ölçüde etkilenir

Bu durumlar hakkında sanki birbirinden kopukmuş gibi konuştuğumuz halde Massumi'nin bu durumların yan yana birbirini bilgilendirerek varoldukları konusunda açık olduğunu belirtmek de önemlidir. Böylece, insanlar, bilinçli olmayan etkilenim olarak deneyimlenen geniş olasılıklar ile bilinçli gerçekleştirilen eylemler, hisler ve duyguların bir dizisi arasında bir gerilim durumunda varolurlar. Tarihsel olarak sosyoloji, sadece ikincisi üzerinde odaklanmıştır. Örneğin, George Herbert Mead gibi sembolik etkileşimciler, öz-oluşuma yol açan bilinçli dilbilimsel pratikler üzerinde odaklanmaya eğilim gösterirler. Tersine, Massumi ve diğer etkilenim kuramcıları, bilinçli olmayan etkilenimin, daha önemli olmasa bile eşit ölçüde bir çözümleme feneomeni olduğunu ileri sürerler.

Bu üç nokta bir yana, toplum kuramı için önemli bir odak noktası, bilinç ile etkilenim arasındaki ilişkidir. Toplum kuramı, bilinçsiz ve bilinçli olmayan süreçleri tartışmanın uzun bir tarihine sahiptir. Eleştirel kuram (bkz. Bölüm 8), bilinçsiz arzuların ve gereksinimlerin insan eylemini etkilediğini tartışmak için Freudçu fikirlerden

yararlanır. Giddens ve başkaları, pratik kavramı aracılığıyla bilinçli olmayan cisimleşmiş eylemin mümkün olduğunu koyarlar. Bu durumu, aynı zamanda alışkanlık kavramı ve özel olarak Bourdieu'nün habitusu yansıtır.

Ancak, etkilenim kuramı, bilinçli olmayanla ilgili eşsiz bir kuramlaştırma sunar. Bir kere, bu kuram, sadece eyleyen beden hakkında değil aynı zamanda moleküler biyoloji süreçleri hakkındaki bilimsel fikirlere doymuştur. Önemli bir şekilde, bu biyolojik süreçler, kendi his türünü —etkilenim— oluşturur. Etkilenim, her zaman mevcuttur, kendisi içinden eylemin ortaya çıktığı bir tür perde arkası enerjisidir —uğultu ve vızıltı— ancak, etkilenime, doğrudan deneyim hatta bilinçli denetim ve yönetim erişemez. Etkilenimin özerk olduğunun söylenmesinin nedeni budur. Bu etkilenim kavramı, toplum kuramcılarının genel olarak çeşitli şaşırtıcı toplumsal ve psikolojik fenomenleri açıklamalarına olanak sağlar. Bu fenomenler ise çağdaş toplum biliminin kavramsal anlayışını aşan fenomenlerdir.

Örneğin Massumi (2002) kararların bilinçli hale gelmelerinden 0.5 saniye önce beden tarafından alındığını gösteren birtakım psikolojik deneyleri inceler. Biz, toplum kuramı ve toplum bilimleri içinde genellikle bedeni zihnin yönettiği bir şey olarak düşünürüz: İlk olarak düşünürüz daha sonra bedenlerimiz eylemlerimizi yürütür. Ancak, Massumi burada bedenin, baştan bir sorun aracılığıyla "düşündüğü"nü ve zihnin, bu kararı, olaydan sonra kaydettiğini ileri süren psikolojik kanıtlar kullanır. Bu, etkilenimin diğer kilit özelliğine işaret eder: Etkilenim, düşünceden daha hızlıdır. Bu konuyla ilgili olarak insan eyleminin ve etkileşiminin büyük bir kısmı, bu kendiliğinden, hızlı, kendi kendini düzenleyen etkileşimsel alanda meydana gelir ve bilişsel rasyonelliğin, eylemi yönlendirici olmaktan çok, sonradan akla gelen bir düşünce olarak düşünülmesi daha doğrudur.

Etkilenimsel Alan

Etkilenim kuramı, insan öznelliğinin ve toplumunun ilişkisel bir kuramıdır. Bu ise etkilenim kuramını, rasyonel seçim ve alışveriş kuramı gibi yöntembilimsel bireycilikten farklı hale getiren şeylerden biridir (bkz. Bölüm 11). Biyolojik beden, bir referans noktası olarak kabul edildiği halde bu beden en azından bedenin ilk anı, kendi derisiyle başlayan ve biten dışa kapalı bir oluşum olarak düşünülmez. Bu fikrin, yukarıda birinci nokta –özne, duygulanımların ve etkilerin bir alanı içinde bulunur– altında öngörüldüğünü gördük. Sadece kucaklama eylemi aracılığıyla bir bedenin çevresinden farklı olarak ortaya çıkmaya başladığı düşünülür. Ayrıca kucaklama anında bile bedenlerin, başka bedenlerle etkilenimsel olarak bağlantıları vardır. Bu açıdan etkilenim, kişisellik öncesi ve toplumsallık öncesi olarak veya Gregg ve Seigworth'un (2010:3) belirttikleri gibi "kişisellik üstü" ve "toplumsallık altı" olarak betimlenir. Anderson şunu söyler: "etkilenimler, bir özneye veya bir nesneye ait olmayan, bir özne ile bir nesne arasında aracılık eden alanda da bulunmayan kişisel olmayan yoğunluk olarak anlaşılır" (2010:161).

Etkilenimsel alan çözümlemesi, çağdaş etkilenim kuramı açısından merkezi olduğu halde bu kavram, sosyolojinin köklerinde de bulunur. Örneğin Emile Durkheim'ın (1912/1965) kolektif coşku kavramı, toplumsallık öncesi bir kolektif enerjiyi

betimler. Toplumsal olan ve daha özel olarak toplumsal fikri –kolektif temsil–, katılımcıların bireyselliklerinden vazgeçmelerini ve paylaşılan enerjiye katılmalarını içeren coşkulu grup danslarından ortaya çıkar.

Etkilenim kuramcıları, Durkheim'ın fikirlerini bünyelerine henüz katmamış olmalarına karşın Durkheim'ın çağdaşı olan ve kalabalık davranışıyla ilgili kuramları, ondokuzuncu yüzyılın sonunda çok etkili olan Gustav Le Bon'un fikirlerini kullanmışlardır (Borch, 2012). Teresa Brennan'ın (2004), Le Bon'u yorumuna göre: "gruplar, artmış bir etkilenimselliğe ve entelektüel işleyişin daha düşük bir düzeyine sahiptirler" (53). Gruplar, kendi içinde toplumsal bir biçim olarak araştırılabilecek "bilinçsiz irrasyonel bir öğeye"ye sahiplerdir (53). Özel olarak, kalabalıklar, etkilenimin doğrudan bedenden bedene gezinmesini sağlayan toplumsal bulaşma yoluyla işleyişlerini sürdürürler. Kalabalık, basitçe bireylerin bir toplamı değildir ancak "etik olarak bireyden daha fazlasına muktedirdi. Bir birey, ilk olarak kendi çıkarını ortaya koyacaktır. Bir kalabalığın böyle yapması gerekmez" (54).

Etkilenim, çoğu zamanki dışa kapalı beden kuramlarımızı aşan biçimlerde insanları birbirine bağlaması ve etkilemesi anlamında ilişkiseldir. Brennan bu durumu şöyle ifade eder:

> Enerjinin ve etkilenimlerin aktarılması, psikolojik yaşamın başında bir sapma değil bir normdur. Batılı psişe, bir kişiye, etkilenimlerinin ve hislerinin onların kendilerine ait olduğu ve kelimenin tam anlamıyla enerjiyi ve duyguyu kapsandıkları algısını verecek şekilde yapılanmıştır. Başka bir ifadeyle insanlar, kendilerini, kendi duygularını kapsayıcı olarak tecrübe ederler. (2004:24-25)

Kalabalıklar sosyolojisinin ilk dönemi, bu kişi-ötesi etkilenimsel alanın bir örneğini sunar. Ayrıca Brennan, psikanalizcilerin betimledikleri daha mahrem alanlarda örnekler bulur. Brennan, psikanalitik ilişkiyi, hem çözümleyicinin (doktor) hem de çözümlenenin (müşteri) birbirlerine duygular aktarmalarını içeren bir mekân olarak sunar. Daha spesifik olarak Brennan, psikanalizdeki yansıtma ve yansıtmalı özdeşleşme kavramlarını, genel olarak toplumsal etkileşimi kapsayacak şekilde genişletir. Kısaca, bu terimler, bir birey kendisini savunucu bir tarzda hareket ettiğinde duygularını başka birine "dökmesi"ne işaret eder.

> Bir yansıtma, kendim için kabul etmediğim ve sende gördüğüm şeydir; yansıtmalı özdeşleşme, ilkin benden çıktığı halde senin kendinde tecrübe etmeni sağlamada başarılı olduğum şeydir. Örneğin, yansıtmam aracılığıyla senin hayal gücün olmadığını düşünebilirim, kendimi bu şekilde hissetmekten sakınırım, gerçi bazen muhtemelen hissederim. Yansıtmalı özdeşleştirmem aracılığıyla sen gerçekte hayal gücüne sahip olmadığını hissedersin, ben ise böyle hissetmem, (2004:29-30)

İnsanlar, toplumsal yaşamın olağan akışı içinde sadece, ötekilere kendi arzularını ve hislerini dayatmazlar aynı zamanda ötekilerin belirli duyguları gerçekte hissetmelerini sağlayabilirler.

Brennan, etkilenimin dışa kapalı olmadığı, insanlar arasında dolaştığı bir mekân hayal eder. Bu durum, bilinçsiz ve otomatik bir şekilde meydana gelir. Bu durum, ilişkinin temelin oluşturur ve etkilenimsel bir alanı biçimlendirir. Paylaşılan etkilenimsellik, sadece, ilişkiler için rastlantısal değildir –alışılmadık ve sıkıntılı meydana geliş– aynı zamanda üzerinde toplumsal yaşamın sürdüğü temeli oluşturur. İlk olarak

kendimizi, ilişkisel, etkilenimsel alanlarda buluruz ve daha sonra kendimizi bu alanlarda biçimlendiririz.

Kişisellik öncesi ve toplumsallık öncesi alan üzerinde bu odaklanma aynı zamanda etkilenim kuramcılarını, tarihsel olarak alışılmamış, tuhaf ve bilimsel aştırmaya değmez olarak kabul edilen fenomenleri kuramlaştırmaya yöneltti. Bazıları örneğin ses-duyma (Blackman, 2001), telepati (Blackman, 2010) ve mesmerizm (Sloterdijk, 1998/2011) hakkında yazmışlardır (Sloterdijk, 1998/2011). Tüm bunlar, benlik ile öteki arasındaki sorgulanmaksızın kabul edilen ayrımın bulanıklaşmasını içeren feneomenlerdir.

Başka bir araştırma çizgisi içinde çok sayıda etkilenim kuramcısı, "hissedilen atmosfer" fenomenine başvurur. Brennan şöyle sorar: "En az bir kez bir odaya girmeyen ve "atmosferi hissetmeyen" biri var mıdır?" (2004:1; ayrıca bkz. Berlant, 2010:102; Massumi, 2010:62). Farklı insanlar, farklı ortamlar, eşsiz atmosferlere sahiptirler. Her biri, kendi his, tonlama ve kokusuna sahiptir. Atmosfer, nesneldir ve gerçektir ancak sadece, bireyler ve etkileşimleri üzerinde odaklanılarak betimlenemez: "odadaki etkilenim, derinlemesine toplumsal bir şeydir. Tam olarak nasıl orada bulunur?" (Brennan, 2004:68).

Brennan, atmosferin nasıl "orada bulunduğu"nu açıklamak için psikonöroendokrinoloji alanındaki araştırmaya yönelir. Atmosfer, *kimyasal iletişim* ve kimyasal eğlenceyi içerir. Aslında Brennan, kimyasal eğlencenin, etkilenimin kişiler arasında aktarılmasının ve etkilenimsel alanın yaratılmasının aracı olan mekanizma olduğunu ileri sürer. Nörolojistler tarafından tanımlandığı gibi eğlence "bir kişinin veya bir grubun sinirsel veya hormonal sisteminin, başka birininkiyle uyumlu hale gelmesini sağlayan süreçtir" (Brennan, 2004:9). Eğlence, kişilerarası bir bağlantı üreterek insanları, birbirlerinin alanlarına çeker.

Kimyasal iletişim, toplumsallık öncesi bir bağ üretebilir ancak aynı zamanda çatışma ve egemenlik üretebilir. Örneğin bir kişinin, başka biri tarafından üretilen feromonlardan bunalması mümkündür. Bu bilinçli olmayan, etkilenimsel egemenliğin bir biçimidir —üzerinde psişik ve toplumsal egemenliğin gelişebileceği zemin. Atmosfer fikrine dönen Brennan, kimyasal iletişimin, belirli bir his ve konunun karakterize ettiği eşsiz grup atmosferleri yaratabileceğini ileri sürer. Atmosferlerin önemlerinin fark edilmemesinin nedeni, grup yaşantısının sabit, koşullandırıcı bir refakatçisi olmalarıdır.

Bu çok sayıdaki örnekte vurgulanması gereken şey, etkilenimsel alanın, alandaki birey katılımcılara indirgenemeyeceğidir. Başka bir anlatımla etkilenimsel alan, basitçe, kişilerarası alışverişlerin bir ürünü değildir, daha çok, kendine özgü bir alandır (ayrıca bkz. Sloterdijk, 1998/2011). Daha önce belirttiğimiz gibi, kendi etkili mantığına göre çalışır ve ona özelliğini, belirsiz bir his aşırılığı verir. Gerçekten, toplumsal ve siyasal egemenliği sorgulamak için etkilenim kuramcıları, "belirsiz bölge" dedikleri şeyin potansiyellerine dikkat çekerler hatta bunları etkinleştirmeye çalışırlar (Massumi, 2010:66). Belirsiz bölge, gerçekleşmemiş potansiyelle dolu olan etkilenimsel, paylaşılan bir mekândır. Her ilişkide ve toplumsal oluşumda mevcuttur ancak çoğu kez siyasal denetim ve egemenlik yoluyla bu potansiyel kısıtlanır. Yani, etkilenim, çokça eylem ve ilişki çizgisi vadettiği halde günümüzde etkilenim, kapitalist toplumun sürekli yeniden üretimine olanak veren politik ekonomik oluşumlarda yansıma bulur.

Etkilenimin Politik ve Etik Yönleri

Buraya kadar etkilenim kuramı aracılığıyla ortaya konulan bazı temel kavramsal yenilikleri betimledik. Ancak yukarıda tartışılan fikirler, etkilenim çözümlemesinde gerçekten sadece bir başlangıç noktasıdır. Çoğu etkilenim kuramcıları, Marxist kuram, eleştirel kuram ve eşcinsellik kuramının ruhuyla siyasal olarak dolu çözümlemeler üretmişlerdir. Burada etkilenim, potansiyel hürriyetin ve özgürlüğün bir mahali olarak görülür. Etkilenim, gerçekleşmemiş potansiyelin bir mahali olduğu için etkilenimin aktifleştirilmesi, eski, kısıtlayıcı, zararlı bağlılıkları bozar ve yeni eylem, his ve etkileşim biçimlerinin yaratılmasına olanak verir.

Postyapısalcı, postmodern ve eşcinsellik kuramları, arzunun özgür akışını (etkilenimsel enerjiler) kutlar ve etkilenimin önceden kestirilemez potansiyellerinin çeşitli birleşimler ve biçimlerde ortaya çıkabilmesini içeren alanları temizler.[10] Bu bağlamda birçok etkilenim kuramcısı, farklı kültürlerden ve kökenlerden insanlar birbirleriyle etkileştiklerinde etkilenimin önceden kestirilmez biçimlerini hoş karşılayan bir ilişkisel etiği desteklerler. Bu nedenlerle etkilenim kuramına sıklıkla siyasal ve ekonomik değişime duyulan umudun ifadeleri eşlik eder (Grossberg, 2010). Aslında etkilenimin her zaman önceden kestirilemez, kaygan ve belirsiz olduğu için potansiyel olarak dünya her zaman, şimdi olduğundan farklı olabilir.

Aynı zamanda etkilenim kuramcıları, çağdaş toplumsal güçlerin, politik ekonomik kazanç ve toplumsal denetim amacıyla etkilenimin potansiyelini ele geçirmeye nasıl çalıştıklarıyla ilgili çok sayıda çözümleme ortaya koydular. Etkilenim kuramında toplumsal denetim ve toplumsal egemenlik çoğunlukla postmodern düşünürlerden Gilles Deleuze ve Felix Guattari'den (1972/1983, 1980/1987) ödünç alınan terimlerle betimlenir. Böylece, örneğin etkilenimler, "mekanik toplanmalar"ın inşası aracılığıyla denetlenir. Mekanik toplanmalar, bedenler, fikirler ve teknolojilerin birbirleriyle ilişkili olma biçimlerini (eyleyen-ağ kuramında ağların inşası gibi) betimleyen bir terimdir. Belirli toplanmalar, zaman ve mekâna özgü etkilenimler üretir. Bu mekanik toplanmalar etkili olduklarında çağdaş siyasal ve ekonomik statükoyu (çoğu etkilenim kuramcısı için bir sorundur) destekler. Bugün etkilenimler, başkaları arasında kapitalist piyasalar, kitle iletişim imgelemi ve biyoteknolojiyi bir arada tutan toplanmalar yoluyla üretilir. Mekanik toplanmalar, coğrafik, kültürel ve psişik bölgelerin yerine geçtiklerinde bundan yerliyurtlulaşma olarak söz edilir. Yerliyurtlulaşma asla tam veya tamamlanmış değildir ve çoğunlukla yersizyurtsuzlaşma çabalarıyla karşılaşır.

Patricia Clough (2008), biyomedya kavramı aracılığıyla etkilenim ile kapitalizm arasındaki ilişkiyi çözümler. Bedenler, farklı tarihsel dönemlerde farklı biçimlerde düzenlenir. Clough, ondokuzuncu yüzyıldaki organizma-olarak-beden ile günümüzün biyoaracılı bedeni arasında ayrım yapar. Organimza-olarak-beden, Marx'ın betimlediklerine benzer emek ve tüketim pratikleri aracılığıyla üretilen dışa kapalı bir bedendi. Diğer taraftan biyoaracılı beden, çağdaş kapitalizmi karakteriz eden akışlara ve hareketlere açılır. Biyomedya, biyolojik bedenle tarihsel olarak eşsiz bağlantılar kurmaya olanak veren yeni teknolojilerdir. Burada etkilenim, en azından iki biçimde "yakalanır".

10 Tüm etkilenim kuramcıları, siyasal değişimle ilgili bu görüşe katılmadıkları halde (bkz. Grossberg, 2010).

Birincisi, yeni medya teknolojileri, etkilenimi daha önce görülmemiş biçimlerde oluşturur ve dolanıma sokar. Bu, nüfusların, tümüyle ideoloji (örneğin siyasetçilerin iktidarlarını güvenceye almak için inşa ettikleri anlatılar) aracılığıyla değil aynı zamanda estetik ve etkilenimsel tekniklerle yönetildikleri bir çağdır. Medya, kitle eğlencesi ve siyasal gösteri, etkilenimsel enerjileri uyararak ve dolanıma sokarak işler:

> sermaye, değeri, etkilenimden çıkarır –etkilenimi dolanıma sokma kapasitesinin modülasyonu içinde metalaşma ile emek, üretim ile yeniden üretim arasındaki farklılıkları ortadan kaldıran bir derecede tüketici güveni, siyasal korku vesaire etrafında. (2008:16)

Anderson (2010), benzer bir notta siyasetçilerin, "dünya-oluşturma" ve "dünya-yıkma" etkinliklerini destekleyecek şekilde nüfus içinde "moral"i nasıl oluşturduklarını betimler (ayrıca bkz. Orr, 2006). Moral, korku ve panik zamanlarında özellikle savaşın ortasında kamusal bedeni bir arada tutar.

Etkilenimin ikinci biçimi, biyolojik tıp aracılığıyla yakalanır. Biyolojik tıp, biyolojik sağlık ve sıhhatin yönetimi ve bunlara yaklaşımla ilgilenen büyüyen sektördür. Biyolojik tıp, kapitalizmin makineleşmesiyle bağlantılı bir yüksek-teknoloji endüstrisidir. Biyolojik tıp, biyosermaye yaratır. Biyosermaye, bedenler ve etkilenimsel kapasiteleri hakkındaki bilgi aracılığıyla üretilen değerdir –ekonomik refah. Bir taraftan biyolojik tıp endüstrisi, biyolojik tıp teknolojilerinin örneğin ilaçların satışından kâr elde eder. Eugene Thacker'in (2005:85) yazılarına başvuran Clough, biyolojik tıbbın değer ürettiği başka bir biçimi betimler:

> Diğer taraftan ilaçların satışından daha kazançlı olan şey, 'tanılayıcı testlerin hızla büyüyen endüstrisi' ve veri tabanlarının üretimidir. 'Ürünlerin (haplar, deneme teknolojileri), enformasyon (veri tabanları, test sonuçları, pazarlama ve medya kampanyaları) içinde tekrar dolaşımları'nı sürdürmeye çabalamanın ekonomik kazancı vardır.
>
> (Clough, 2008:10)

Etkilenim kuramı gibi biyolojik tıp endüstrisi de biyolojik bedenin büyük potansiyellere sahip olduğunu kabul ederler. Biyolojik tıp, başka türlü belirsiz ve asla tümüyle bilinemeyen bu etkilenim güçlerini yönetme, denetleme ve yakalamanın yollarını bulmaya çabalar. Bunlar, farklı türlerden bedenlerin çeşitli kapasitelerini betimleyen bilgi veri tabanlarında yakalanırlar. Çağdaş biyolojik tıbbın sorusu şudur: Belirli bedenler ne yapabilir hatta belirli bedenlerin "ne yapmaları sağlanabilir"? Biyolojik tıp endüstrisi, farklı bedenlerin, farklı türlerden genetik karaktere sahip olduklarını ve sonuç olarak eşsiz potansiyellere sahip olduklarını varsayar. Örneğin, bazı bedenlerin, hastalıkların tedavisinde (ve hastalıkların tedavisinden gelecek kârları kazanmada) yardımcı olabilecek genetik sırlara sahip oldukları düşünülür. Biyolojik tıbbın zorlu görevi, bu potansiyellerin haritasını yapmak ve daha sonra bu potansiyelleri yakalamak için yollar bulmaktır.

Burada etkilenim kuramı, bu bölümün birinci kısmında ana hatları ortaya konulan eleştirel ırk ve ırkçılık kuramlarının ilgileriyle kesişir. Örneğin Clough, biyolojik

tıp endüstrisinin, ondokuzuncu yüzyılda ebedileştirilen bilimsel ırkçılığı nasıl yeniden canlandırdığını betimler. Örneğin o, farklı "ırklar"dan bedenlerin, her biri eşsiz değerde olan farklı şeyler yapabileceklerini varsayar:

> Böylece biyoaracılı bedenin biyopolitiğini bir politik ekonomi yapan şey, çeşitli nüfusları yaşam kapasitelerinin değerini veya daha kesin olarak Foucault'nun ırkçılık olarak betimlediği şeyin bir yayılması olarak nüfusların sermaye için hayat sağlama kapasitelerini tahmin etmek için onları biçimlendirme yoluyla biyolojiye veya 'yaşamın kendisi'ne girmektir. (18)

Etkilenim, asla tamamen yakalanmadığı halde biyolojik tıp, etkilenimsel kıymet ve değer takdirleri aracılığıyla bedenleri düzenleyen siyasal ve ekonomik bir yapı yaratır.

Son olarak etkilenim kuramcıları, gündelik yaşam içinde etkilenimin yönettiği biçimleri dikkate almışlardır. Tüketim kültürü ve popüler kültür, siyasetin ve sermayenin hizmetinde işleyişine devam ettiği sürece burada etkilenimsel yakalama ve denetim de bulunabilir. Bu, sadece biyolojik bedenin doğrudan manipülasyonu (Clough tarızında) yoluyla değil aynı zamanda yaygın bir şekilde kültürel ruh hallerinin yaratılması yoluyla nüfusun düzenlendiği bir dünyadır. Çağdaş nüfusların, utanç, küçük düşme ve diğer öz-aşağılama (ve bu nedenle siyasal olarak bozguna uğratma) duygularına kapıldıkları şeklindeki fikir ortaktır. Bir kültür kuramcısı olan ve popüler kültür hakkındaki çalışmasıyla bilinen Lawrence Grossberg şöyle yazar:

> Örneğin, medya bugün, şimdilik küçük düşme hissi veya ruh halinin (hangisi olduğundan emin değilim ancak, bir duygu olduğunu düşünmüyorum) bir yapısı olarak adlandıracağım şeyi üretmektedir ve popüler olanın ve politik olanın eklemlenmesinin daha fazla anlaşılması için bu durum son derece önemlidir. (2010:330)

Lauren Berlant, çağdaş Amerikan kültürünün "acımasız iyimserlik" tarafından karakterize edildiğini söylediğinde benzer bir duyguyu betimler. İyimserlik, "şimdiki zaman içinde kapsanan, vaatler/potansiyellere güven duyulmasını içeren bir etkilenim türü, bir hisdir" (2010:93). İdeal bir dünyada şimdinin vaatleri —başka bir ifadeyle etkilenimin çoklu potansiyelleri—, gerçekleşme fırsatları bulacaktır.

Diğer taraftan acımasız iyimserlik, potansiyelleri gerçekleştirilemeyecek olan bir dizi fikir ve nesneye bağlılıktır. Acımasız iyimserlik, "aynı zamanda engelleyen, fırsat veren bir nesnedir" (Berlant, 2010:95). Asla gerçekleştirilemeyecek olan bir vaattir. Çağdaş Amerika, çelişkili bir biçimde, insanın, asla gerçekleşmeyecek bir iyimserlik durumunda yaşadığı bir yerdir. Klasik örnek, Amerikan rüyası mitidir. Birçok Amerikalı, çok çalışma ve azimle zengin ve mutlu olabileceklerine inandığı halde gerçekte kapitalist ekonomi sürekli eşitsizliği gerektirir. Böylece acımasız iyimserlik aracılığıyla insanlar asla gerçekleşmeyecek rüyalara yakalanırlar. Buradaki önemli nokta, kapitalist ekonomiyi destekleyen popüler kültürün ve medyanın, kendi kendini yıkıcı olduğu halde çekiciliği olan etkilenimsel koşulu düzenlemesidir. Berlant, çoğu etkilenim kuramcısı gibi, ne olursa olsun acımasız iyimserliğin adını koyarak başka türlü tuzağa düşen etkilenimsel potansiyelleri daha başarılı bir şekilde özgürleştirebileceğimizi umar.

Özet

Bu bölümde yirminci yüzyılın sonunda ve yirmibirinci yüzyılın başında özel önemi olduğu kanıtlanan dört kuramı inceliyoruz. Her biri, bir dizi özgün kavramsal araç sağladıkları halde bu kuramlar aynı zamanda kimlik oluşumu, toplumsal marjinalleşme ve toplumun oluşumunda bilim ve teknolojinin etkisi gibi kesişen alanlara değinirler.

Eleştirel ırk ve ırkçılık kuramları, W.E.B. Du Bois'nın eserlerindeki köklerinden itibaren disiplinin parçası olmuşlardır. Toplumsal ırk kategorisinin devam eden önemi, eleştirel ırk kuramlarına ve eleştirel ırk ve ırkçılık kuramlarına yol açan 1960'lardaki sivil hak hareketlerinde ifade bulmuştur. Küreselleşmenin, çeşitli kökenlerden insanların birbirine karışmasına yol açma biçimi nedeniyle bunların önemi son yıllarda artmıştır. Eleştirel ırk ve ırkçılık kuramlarına göre ırk, toplumsal bir inşa, ırk ayrımcılığı sürecinin bir ürünüdür. Eleştirel ırk kuramı, hukukun, ırksal kimlikleri yaratma ve düzenleme biçimini araştıran bir kuramdır. Bu bakış açısından ırkçılık, sadece kişisel önyargı değil aynı zamanda toplumun yapısı içine yerleşmiş bir eşitsizlik ve marjinalleşme biçimidir. Eleştirel ırk ve ırkçılık kuramları, ırkı aynı zamanda toplumsal yapı içine yerleşmiş olarak görür ve çözümlemesini bilim ve teknoloji ve küreselleşme gibi alanlara genişletir.

Eşcinsellik kuramı, cinsiyet ve cinselliğin inşasına değinen bir bakış açısıdır. Gey ve lezbiyen araştırmalarından farklı olarak bir kimlik kuramı değildir, yani insanların gerçek ve hakiki bir cinsel kimliğe sahip olduklarına inanmaz. Tersine cinsellik, kişilerin doğalarının bir özelliği olmaktan çok toplumsaldır ve söylemsel olarak üretilir, bir icranın bir ürünüdür. Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıl, hetero- ve homoseksüel kategorilerin gelişimini görmüştür. Bu ikilik, toplumsal yaşamı, şimdiki zamana kadar düzenlemiştir. Eşcinsellik kuramcıları, cinsellik, kimlik ve daha genel olarak toplumsal yaşamın oyunbaz bir şekilde yeniden düzenlenişine olanak veren sorgulanmaksızın kabul edilen bu kategorilerin yapısını sökmeye çalışırlar.

Eyleyen-ağ kuramı, daha geniş bilim ve teknoloji araştırmalarından ortaya çıkan bir bakış açısıdır. EAK'nın en dikkat çekici yönü, toplum kuramında insan olmayan eyleyenlere hak ettikleri önemi vermesidir. Etkilenim kuramı bilim ve teknoloji araştırmaları alanındaki çalışmalardan da yararlanır ancak bunları, eşcinsellik ve postyapısalcılık kuramındaki çalışmalarla birleştirir. Etkilenim kuramı, yaşam bilimlerinin bulgularını ciddiye aldığını iddia eder ancak, bunu, sosyobiyoloji gibi bakış açılarından farklı biçimlerde yapar. Daha özel olarak doğayı ve biyolojiyi kuvvetlerin ve enerjilerin bir alanı olarak görür. Etkilenim kuramcıları, bu etkilenimsel enerjilerin, özne oluşumunu etkileme biçimlerini ve bu enerjilerin, toplumsal denetim ve manipülasyon sürecinde kullanılma biçimlerini araştırırlar. Etkilenim kuramcıları, eşcinsellik kuramcıları gibi, etkilenimin (yaşam enerjisi, arzu) serbestçe akışını sağlayan bir toplumsal ve siyasal örgütlenme biçiminin arayışı içindelerdir.

Bu bölümde tartışılanlar gibi daha yeni kuramların sadece kendileriyle ilgili değil aynı zamanda alanda daha uzun süre ilgi gören birçok başka konuyla ilgili yeni araştırma konuları ve yeni düşünme biçimleri geliştirme yoluyla sosyoloji kuramını sürekli olarak yeniledikleri görülmektedir. Gelecek yıllarda daha fazla yeni kuramın ortaya çıkacağı (başkaları gerilerken ve belki de kaybolurken) ve alanı benzer biçimlerde zenginleştirecekleri rahatlıkla öngörülebilir.

EK

Sosyoloji Kuramını Çözümlemeye Yönelik Sosyolojik Meta Kuramlaştırma Taslağı

Ana Hatlarıyla Ek

Sosyolojide Meta Kuramlaştırma
Thomas Kuhn'un Fikirleri
Sosyoloji: Çok-Paradigmalı Bir Bilim
Daha Fazla Bütünleştirilmiş Bir Sosyoloji Paradigmasına Doğru

Sosyoloji kuramındaki en son gelişmelerden biri, sosyolojik meta kuramlaştırmaya artan ilgidir. Kuramcılar, konu olarak toplumsal dünyayı ele alırken meta kuramcılar, *sosyoloji kuramının altında yatan yapının sistematik olarak araştırılması*na girişirler (Ritzer, 1991b; Ritzer, Zhao ve Murphy, 2001; Zhao, 2001, 2005). Bu Ek'in bir amacı, sosyolojide meta kuramlaştırmaya artan ilgiyi ve bu yaklaşımın temel parametrelerini incelemektir. Bu kitabın yapısı, bu metnin ilk yazarı olan George Ritzer'in (1975a, 1981a) geliştirdiği spesifik birtakım meta kuramsal bakış açılarına dayanır. Bu nedenle, bu Ek'in başka bir amacı, bu kitaptaki metne ışık tutan meta kuramsal fikirler sunmaktır. Ancak ilk olarak sosyolojide meta kuramlaştırmaya genel bir göz atmak yararlı olacaktır.

Sosyolojide Meta Kuramlaştırma

Meta-çözümleme yapan yani kendi disiplinlerini düşünümsel olarak araştıran sadece sosyologlar değildir (Bakker, 2007c). Bu türden çalışmalar yapan başkaları şunlardır; felsefeciler (Radnitzky, 1973), psikologlar (Gergen, 1973, 1986; Schmidt ve diğerleri, 1984), siyaset bilimciler (Connolly, 1973), bazı diğer toplum bilimciler (Fiske ve Shweder, 1986 içinde çeşitli denemeler) ve tarihçiler (Hayden White, 1973).

Meta-çözümlemenin başka alanlarda ortaya çıkması gerçeğinin dışında sadece meta kuramcılar değil çeşitli türden sosyologlar, bu türden çözümleme yaparlar (Zhao, 1991). Sosyolojide meta-çözümleme türlerini, *genel olarak sosyolojinin altında yatan yapının yanı sıra sosyolojinin çeşitli bileşenlerinin* –bağımsız alanlar (örneğin, Richard Hall'ün (1983) mesleksel sosyolojiyle ilgili genel değerlendir-

mesi), kavramlar (Rubenstein'in [1986] "yapı" kavramını çözümlemesi), yöntem (*meta yöntemler*, örneğin Brewer ve Hunter'in [1989] ve Noblit ve Hare'nin [1988] sosyoloji yöntemlerini sentezleştirme çabaları), veri (*meta-veri-çözümleme,*[1] örneğin Fendrich, 1984; Hunter, Schmidt ve Jackson, 1982; Polit ve Falbo, 1987; F. M. Wolf, 1986) ve kuramlar —yansıtıcı bir *şekilde araştırılması* olarak tanımlanabilen "meta sosyoloji" başlığı altında gruplandırabiliriz. Bu Ek'te bizi ilgilendiren son madde *meta kuramlaştırma*dır.

Bu alandaki çalışmaya ayırt edici özelliğini, meta kuramlaştırma sürecinden (veya tüm meta kuramcıların yaptığı gibi kuramları sistematik olarak incelemekten) daha çok son ürünlerin doğası verir. Büyük ölçüde son ürünlerdeki farklılıkların tanımladığı meta kuramlaştırmanın üç çeşidi vardır (Ritzer, 1991a, 1991b, 1991c, 1992b, 2007b). Birinci tip, *kuramı daha derinden anlamanın bir aracı olarak meta kuramlaştırma* (M_A), mevcut kuramın daha iyi, daha köklü anlaşılması amacıyla kuramın incelenmesini kapsar (Ritzer, 1988). M_A, kuramların, kuramcıların ve kuramcı topluluklarının incelenmesiyle olduğu kadar kuramların ve kuramcıların daha büyük entelektüel ve toplumsal bağlamlarıyla ilgilenir. İkinci tip, *kuram geliştirmeye bir giriş olarak meta kuramlaştırma* (M_G), yeni sosyoloji kuramı üretmek için mevcut kuramı incelemeyi gerektirir. Üçüncü tip olan *sosyoloji kuramını kuşatan bakış açılarının bir kaynağı olarak meta kuramlaştırma* (M_K) içinde kuramın incelenmesi, sosyoloji kuramının tümünün veya bir kısmının bazı parçalarını kuşatan bir bakış açısı —bir meta kuram denilebilir— üretme amacına yönelir. (Bu kitabın oluşturulmasında kullanılan çerçeveyi sağlayan bu tip bir meta kuramlaştırmadır.) Bu tanımları göz önünde bulundurarak her bir meta kuramlaştırma tipini ayrıntılı olarak gözden geçirebiliriz.

1. Birinci tip meta kuramlaştırma olan M_A, dört temel alt tipten oluşur. Bu tiplerin tümü, sosyoloji kuramını derinden anlamak için onun formal veya informal olarak araştırılmasını kapsar.

Birincisi olan *içsel-entelektüel* alt tip, sosyolojinin içindeki entelektüel ve bilişsel konular üzerinde odaklanır. Başlıca bilişsel paradigmaların (Ritzer, 1975a, 1975b; ayrıca aşağıdaki tartışmaya bakınız) ve "düşünce okulları"nın (Sorokin, 1928) belirlenmesine yönelik çabalar, sosyoloji kuramının altında yatan yapıyla ilgili daha dinamik görüşler (L. Harvey, 1982, 1987; Wiley, 1979; Nash ve Wardell, 1993; Holmwood ve Stewart, 1994) ve mevcut sosyoloji kuramlarını çözümlemeye ve yeni kuramlar geliştirmeye yardımcı olan genel meta kuramsal araçların geliştirilmesi (Alexander ve diğerleri, 1987; Edel, 1959; Gouldner, 1970; Ritzer, 1989, 1990a; Wiley, 1988) bu tipe dâhildir.

İkincisi olan *içsel-toplumsal* alt tip de sosyolojinin içinde görünür ancak bilişsel etmenlerden çok toplumsal etmenler üzerinde odaklanır. Buradaki temel yaklaşım, çeşitli sosyoloji kuramlarının ortak yönlerini vurgular ve sosyoloji tarihinde başlıca "okullar"ı belirleme çabalarını (Bulmer, 1984, 1985; Cortese, 1995; Tiryakian, 1979, 1986), sosyolog grupları içindeki bağların incelenmesine yönelik daha formal olan ağ yaklaşımı (Mullins, 1973,1983) ve kuramcıların kurumsal bağlantıları, kariyer tarzları, sosyoloji alanı içindeki konumları ve benzerinin incelenmesini, kuramcıların kendile-

1 (Bir derece hantal) olan "meta-veri çözümlemesi", bu biçimi, daha genel meta çözümlemeden ayırt etmek için kullanılır. Meta-veri-çözümlemesi içinde amaç, farklı incelemelerin araştırma sonuçlarını biriktirmenin biçimlerini aramaktır. Naomi Wolf'un *Meta-Çözümleme*'sine girişinde meta-çözümlemeyi "istatistiksel prosedürlerin, bireysel incelemelerden çıkan ampirik sonuçların toplanmasına yönelik uygulanması" olarak tanımlar (F. M. Wolf, 1986:5).

rinin araştırılmasını (Gouldner, 1970; Camic, 1992) kapsar.

Üçüncüsü olan *dışsal entelektüel* alt tip, sosyoloji kuramının çözümlenişinde kullanılabilecek fikirler, araçlar, kavramlar ve kuramlar için diğer akademik disiplinlere başvurur (örneğin, R. Brown, 1987, 1990). Baker (1993), fizikte kökleri bulunan kaos kuramının sosyoloji kuramına yönelik içerimlerine bakmıştır. Bailey, sosyolojide meta kuramlaştırmanın önemsenmesinin görece yeni olabileceği halde "genel sistem kuramına, uzun zamandır, yaygın olan meta kuramlaştırmanın damga vurduğu"nu ileri sürmüştür (1994:27). Bu tür meta kuramlaştırmayı, sistemler kuramının çok disiplinli niteliği ve farklı alanlardan fikirleri inceleme ve bir araya getirme gereksinimi zorunlu hale getirmiştir. Bailey, daha sonra, toplumsal sistemler kuramının, "meta kuramlaştırmayı kuşattığı"nı ileri sürer (Bailey, 1994:82). Aslında Bailey, sistemler kuramındaki gelişmeleri ve bunların sosyoloji kuramındaki gelişmelerle ilişkisini çözümlemek için meta kuramsal bir yaklaşım kullanır.

Dördüncü alt tip olan *dışsal-toplumsal yaklaşım*, daha büyük toplumu (ulusal çerçeve, sosyokültürel çerçeve, vs) ve sosyolojik kuramlaştırma üzerindeki etkisinin doğasını (örneğin, Vidich ve Lyman, 1985) gözden geçirmek için daha makro bir düzeye kayar.

Kuşkusuz spesifik meta kuramsal çabalar, M_A'nın iki veya daha fazla tipini birleştirebilir. Örneğin Jaworski, Lewis Coser'ın 1956'daki *Toplumsal Çatışmanın İşlevleri* (*Functions of Social Conflict*) (bkz. Bölüm 7) kitabının nasıl "son derece kişisel bir kitap ve tarihsel olarak konumlandırılmış bir açıklama" olduğunu göstermiştir (1991:116). Bu nedenle Jaworski, Coser'ın yaşamı ve eseri üzerinde ailesinin (içsel-toplumsal) ve Almanya'da Hitler'in yükselişinin (dışsal-toplumsal) etkisine değinir. Ayrıca Jaworski, Coser'ın düşüncesi üzerinde dışsal-entelektüel (Amerikan radikal politik düşünce) ve içsel-entelektüel etmenlerin (endüstriyel sosyoloji) etkisini ele alır. Bu nedenle Jaworski, Coser'ın toplumsal çatışma hakkındaki eseriyle ilgili çözümlemesinde M_A'nın dört alt tipini birleştirir.

2. Sosyolojideki çoğu meta kuramlaştırma M_A değil daha çok ikinci tipe dâhil olan, sosyoloji kuramının gelişimine bir giriş olarak meta kuramlaştırmadır (M_G). En önemli klasik ve çağdaş kuramcılar, kuramlarını, en azından kısmen, başka kuramcıların eserlerini ve onlara yönelik tepkileri dikkatlice incelemeye dayalı olarak geliştirdiler. En önemli örnekler arasında şunlar vardır; Hegelci felsefe ile olduğu kadar politik ekonomi ve ütopyacı sosyalizm gibi başka fikirler ile sistematik bir meşguliyetle geliştirilen Marx'ın kapitalizm kuramı (bkz. Bölüm 2); Durkheim, Weber, Pareto ve Marshall'ın eserlerinin sistematik bir incelenişiyle geliştirilen Parsons'ın eylem kuramı (bkz. Bölüm 7); Marx, Weber, Durkheim ve Parsons'ın eserlerinin ayrıntılı bir incelenişine dayanan Alexander'ın (1982-1983) çok boyutlu, yeni-işlevsel kuramı; Habermas'ın (1987a) Marx, Weber, Parsons, Mead ve Durkheim'ın eserlerinin yanısıra çeşitli eleştirel kuramcıların eserlerini irdelemesine dayanan iletişim kuramı. Şimdi Karl Marx tarafından uygulandığı haliyle M_G'ye daha ayrıntılı bakabiliriz.

Marx, *1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda (*Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*) (1932/1964) Adam Smith, Jean-Baptiste Say, David Ricardo ve James Mill gibi politik ekonomistlerin; G. W. F. Hegel, Genç Hegelciler (örneğin Bruno Bauer) ve Ludwig Feurbach gibi felsefecilerin; Etienne Cabet, Robert Owen, Charles Fourier ve Pierre Proudhon gibi ütopyacı sosyalistlerin; çeşitli başka büyük

ve küçük entelektüel okul ve şahsiyetin eserlerinin ayrıntılı ve dikkatli çözümlenişine ve eleştirisine dayalı olarak kendi kuramsal bakış açısını geliştirir. Bu *Elyazmaları*'nın neredeyse tamamının, Marx'ın kendine ait fikirleri, çeşitli fikir sistemleriyle bağlantısı sayesinde geliştirdiği bir meta kuramsal eser olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Marx'ın diğer eserleri hakkında ne diyebiliriz? Onlar daha ampirik midir? Onlar daha az meta kuramsal mıdır? C. J. Arthur, *Alman İdeolojisi*'ne (Marx ve Engels, 1845-1846/1970) önsözünde bu eseri, temelde, "onların [Marx ve Engels] bazı çağdaşlarının yazılarına karşı satır satır ayrıntılı polemiklerle" dolu olarak betimler (1970:1). Aslında Marx'ın kendisi, *Alman İdeolojisi*'ni "aslında önceki felsefi bilincimizle hesaplaşmak için Alman felsefesinin ideolojik kavrayışına karşı kendi kavrayışımızı ortaya koyma"yı amaçlayan bir çaba olarak betimler. "Bu niyet, post-Hegelci felsefenin bir eleştirisi biçiminde uygulandı" (1859/1970:22). *Kutsal Aile* (Marx ve Engels, 1845/1956), her şeyden önemlisi, Bruno Bauer'e, Genç Hegelcilere ve onların spekülatif "eleştirel eleştiri"ye[2] yönelik eğilimlerine karşı geniş bir eleştiridir. Marx ve Engels, önsözlerinde bu tür bir meta kuramsal eserin kendilerinin yaklaşan kuramlaştırmalarına bir giriş olduğuna açıklık getirirler: "Bu nedenle biz, bu polemiği, pozitif görüşümüzü içinde sunacağımız... bağımsız eserlere bir başlangıç olarak kabul ediyoruz" (1845/1956:16). Marx, *Grundrisse*'de (1857-1858/1974) kendisinin meta kuramcı karşıtları olarak politik ekonomist David Ricardo ve Fransız sosyalist Pierre Proudhon'u seçer (Nicolaus, 1974). Marx, *Grundrisse* boyunca, kısmen burada bahsedilen kuramların ve kuramcıların bir eleştirisi yoluyla, kısmen Hegel'den türetilen fikirlerin bir uygulanışı yoluyla bir dizi kuramsal sorunu çözmek için çaba sarfetmektedir. Nicolaus, *Grundrisse*'e girişte yaptığı açıklamada, eserin "her satırında Marx'ın, Hegel, Ricardo ve Proudhon'a karşı mücadelesini yansıttığını" söyler. "Marx tüm amaçlarından en önemlisini yani tarihi diyalektik olarak yazma ilkesini bu eserle başardı" (1974:42). *Politik Ekonominin Eleştirisine Bir Katkı* (*A Contribution to the Critique of Political Economy*) (Marx, 1859/1970), başlığın da ifade ettiği gibi, politik ekonomistlerin eserlerinin bir eleştirisi temelinde özgün bir ekonomik yaklaşım inşa etme çabasıdır.

Hatta Marx'ın önceki meta kuramsal eserleri, *Kapital*'e (1867/1967) —hükümet istatistiklerini ve raporlarını kullanma aracılığıyla kapitalist çalışma dünyasını doğrudan ele aldığı için gerçekte Marx'ın en ampirik eserlerinden biridir— ilham verir ve bu eser başlı başına bazı meta kuramlaştırmalar içerir. Aslında *Politik Ekonominin Eleştirisi*, meta kuramsal kökleri mutlak bir şekilde açığa kavuşturur. Bununla birlikte Marx, *Kapital*'de çok daha "pozitif" olmak için yani kendine özgü kuramsal yönelimini inşa etmek için daha özgürdür. Bu özgürlük kısmen önceki eserlerde meta kuramsal zeminin çoğunu hazırlamış olmasına dayandırılabilir. Üstelik yeni meta kuramsal eserlerin çoğu, *Artı Değer Kuramları* (Marx, 1862-1863/1963, 1862-1863/1968) adıyla yayımlanan *Kapital*'in sözde dördüncü cildine havale edilir. *Kuramlar*, başlıca politik ekonomistlerin (örneğin Smith ve Ricardo) eserlerinden alıntılardan olduğu kadar Marx'ın onları eleştirel çözümlemesinden oluşmaktadır. Özetle, Marx'ın büyük ölçüde bir meta kuramcı olduğunu, belki de tüm klasik sosyoloji kuramcılarının meta kuramı *en fazla* geliştiren klasik sosyoloji kuramcısı olduğunu söylemek yerindedir.

2 Aslında bu kitabın alt başlığı *Bruno Bauer ve Arkadaşlarına Karşı*'dır (*Against Bruno Bauer and Co*).

3. Üçüncü meta kuramlaştırma tipi olan M_K'nın —kuşatıcı bakış açıları üretmeye yönelik meta kuramlaştırma— bazı örnekleri vardır. Bunlar, Walter Wallace'ın (1988) "disiplinsel matrisler", Ritzer'in (1979, 1981a) "bütünleşmiş sosyoloji paradigması" (bu Ek içinde daha sonra tartışılmaktadır), Furfey'in (1953/1965) pozitivist meta sosyolojisi, Gross'un (1961) "yeni-diyalektik" meta sosyolojisi, Alexander'ın (1932) "sosyolojiye yönelik genel kuramsal mantık"ı ve Alexander'ın (1995) daha sonraki evrenselcilik ve rasyonelliğe yönelik pozitivist bir yaklaşım geliştirme çabası. Bazı kuramcılar (Bourdieu ve Wacquant, 1992; Emirbayer, 1997; Ritzer ve Gindoff, 1992, 1994), Ritzer ve Gindoff'un "yöntembilimsel bireycilik (Udehn, 2002) ve "yöntembilimsel bütüncülük" bakış açılarını tamamlayıcı olarak "yöntembilimsel ilişkicilik"[3] adını verdikleri şeyi oluşturma çabasına girmişlerdir. Yöntembilimsel ilişkicilik, mikro-makro hakkındaki ve faillik-yapı bütünleşmesi hakkındaki eserlerin incelenmesinden olduğu kadar sosyal psikoloji alanındaki çeşitli eserlerden türetilmiştir.

Meta kuramın üç çeşidi ideal tiplerdir. Gerçek örneklerde meta kuramsal eserlerin amaçları dikkate değer ölçüde kesişir. Yine de bir tip meta kuramlaştırma yürütenler, diğer iki tipin amaçlarını elde etmeye daha az ilgi duyarlar. Kuşkusuz, bazen tüm üç meta kuramlaştırma tipinin tümünü yürütenler bulunmaktadır. Örneğin Alexander (1982-1983), *Sosyolojide Kuramsal Mantık* (*Theoretical Logic in Sociology*) içinde kuşatıcı bakış açıları (M_K) oluşturur, bu bakış açılarını sonraki üç cilt içinde klasik kuramcılarla ilgili daha iyi bir bakış açısına (M_A) ulaşmak için kullanır ve daha sonra yeni-işlevselciliğin (M_G), yapısal işlevselciliğin kuramsal bir mirasçısı olarak ortaya çıkmasına yardımcı olmanın yollarını arar (Alexander ve Colomy, 1990a).

Pierre Bourdieu'nün Düşünümsel Sosyolojisi

Pierre Bourdieu, önemli bir çağdaş meta kuramcıdır (bu nitelemeye aslında herhangi bir nitelemeye karşı çıktığı halde). Bourdieu, bir düşünümsel sosyolojiyi gerekli görür: "Bana göre sosyoloji, bir meta sosyoloji olmalıdır ancak her zaman *kendisiyle karşı karşıya* olarak. Kendisinin ne olduğunu ve ne yaptığını keşfetmek için, nerede durduğunu daha iyi bilmek için kendisine ait araçları kullanmak zorundadır" (Bourdieu ve Wacquant, 1992:191; ayrıca bkz. Meisenhelder, 1997). Bourdieu, meta sosyoloji için daha eski ve pek iyi tanımlanmamış bir nitelemeyi ("*sosyolojinin sosyolojisi*") kullanarak şunu söyler; "Sosyolojinin sosyolojisi, sosyolojik epistemolojinin temel bir boyutudur" (Bourdieu ve Wacquant, 1992:68). Meslek yaşamlarını toplumsal dünyayı "nesnelleştirmek"le geçiren sosyologların, kendilerine ait pratikleri nesnelleştirmeye de zaman ayırmaları gerekir. Böylece sosyoloji, "sürekli olarak kendi ürettiği bilimsel silahları geri kendisine doğrultur" (Bourdieu ve Wacquant, 1992:214). Hatta Bourdieu, belirli türden meta kuramlaştırmaları, "sosyolog özel *kişisi* üzerine intimist ve halinden memnun bir geri dönüş veya o işinin eserini canlandıran entelektüel *Zeitgeist* arayışı" olarak reddeder (Bourdieu ve Wacquant, 1992:72; Bourdieu'nün bu tür meta kuramlaştırmaları bile daha pozitif görmesi hakkında bkz. Wacquant, 1992:38). Bununla birlikte, belirli türden meta kuramlaştırmanın reddedilmesi, bu girişimin tümüyle reddedilmesini temsil etmez. Açıkça, Bourdieu, *Homo Acedemicus*'un (1984b)

3 Swartz (1997), özel olarak, bu meta kuramı olduğu gibi Bourdieu'nün kuramlaştımasına ilham veren başka meta kuramları çok iyi betimler.

mantığını izleyerek bir disiplin olarak sosyolojinin ve akademik dünyanın alanları içindeki sosyologların pratiklerini ve habituslarını olduğu kadar bu alanlar ile tabakalaşma ve politika alanları arasındaki ilişkiyi incelemeyi destekleyecekti. Bourdieu'nün *Ayrım* (*Distinction*) (1984a) adlı eseri, kendisini, ayrıma ulaşmak için disiplinin olduğu kadar birey sosyologların stratejilerine ilgi göstermeye yönlendirecekti. Örneğin birey sosyologlar, alanda yüksek statü edinmek için jargon kullanabilirler ve sosyoloji, bilimin pelerinine bürünerek pratiğin dünyası karşısında ayrım elde edebilirler. Aslında Bourdieu, sosyoloji ve başka toplum bilimleriyle ilgili bilimsel iddiaların, "gerçekten de iktidarın örtülmüş savları olduğu"nu ileri sürer (Robbins, 1991:139). Kuşkusuz, bu görüşün, Bourdieu'nün kendi eserleri için rahatsız edici içerimleri vardır:

> Bourdieu'nün 1980'lerde temel sorunu, kendi sembolik iktidarını sürdürürken aynı zamanda bu sembolik iktidarın başlangıçta üzerine dayandığı bilimselliği yıkmak olmuştur. Bazıları, onun kendi boğazına ilmeği geçirdiğini ve ayağı altındaki sehpayı tekmelediğini söyleyecekti.
>
> (Robbins, 1991:150)

Bourdieu'nün kuramsal olarak yönlendirilmiş ampirik araştırmaya bağlılığı göz önünde bulundurulduğunda, "dünyanın bilgisiyle ilgili evrensel meta söylem" olarak betimlediği M_K biçimlerinin hepsine değilse bile çoğuna yönelik çok az tahammülü olacaktır (Bourdieu ve Wacquant, 1992:159). Bourdieu, daha genel olarak, dünyayı kuramlaştırmayı ve ampirik olarak araştırmayı meta kuramlaştırmadan ayırarak, özerk bir pratik olarak meta kuramlaştırmayı reddedecekti (bkz. Wacquant, 1992:31).

Bourdieu, sosyologların "*[kendilerinin] sosyoloji pratiklerinde toplumsal güçlerin oyuncağı olmaktan kaçınmaları*" gerektiğini ileri sürerken ilginç bir şekilde meta kuramlaştırmaya yönelmektedir (Bourdieu ve Wacquant, 1992:183). Bu tür bir kaderden kaçınmanın tek yolu, tarihte belirli bir noktada sosyoloğu etkileyen güçlerin doğasını anlamaktır. Bu tür güçler, sadece meta kuramsal çözümleme veya "sosyoçözümleme" yoluyla anlaşılabilir (Bourdieu ve Wacquant, 1992:210). Sosyologlar, kendi üzerlerinde işleyen güçlerin (özellikle dışsal-toplumsal ve dışsal-entelektüel) doğasını bir kez anladıklarında o güçlerin eserleri üzerindeki etkilerini denetlemek için daha iyi bir konumda olacaklardır. Bourdieu'nün belirttiği gibi, kişisel ifadelerle "Ben sürekli olarak eserimi... toplumsal belirleyicilerden temizlemeye çalışmak için sosyolojiyi kullanıyorum" (Bourdieu ve Wacquant, 1992:211). Bu nedenle, Bourdieu'nün bakış açısından meta kuramlaştırma, sosyolojinin kuyusunu kazmak değil, sosyolojiyi, kendisini belirleyen güçlerden özgürleştirmektir. Kuşkusuz, Bourdieu'nün kendi çabalarıyla ilgili olarak söylediği, genel olarak meta kuramsal uğraşılar için eşit ölçüde doğrudur. Bourdieu, çalışma üzerindeki dışsal etmenlerin etkisini sınırlandırmak için çaba gösterdiği halde bu tür çabaların sınırlılıklarının farkındadır: "Onlardan [toplumsal belirleyiciler] tümüyle bir an bile özgürleştiğimi iddia etmiyorum veya özgürleştiğime inanmıyorum" (Bourdieu ve Wacquant, 1992:211).

Benzer şekilde Bourdieu, sosyologları, kendilerine karşı öteki, daha güçlü sosyologlar tarafından uygulanan sembolik şiddetten uzaklaştırmayı arzu eder. Bu amaç, sembolik şiddetin kaynaklarını ve doğasını ortaya çıkarmak için sosyolojinin içsel-entelektüel ve içsel-toplumsal çözümlemelerini yapmaya davet eder. Sembolik şiddetin kaynakları ve doğası bir kez anlaşıldığında sosyologlar, kendilerini bu şiddetin etki-

lerinden özgürleştirmek için veya bu etkileri sınırlandırmak için daha iyi bir konumda bulunurlar. Sosyologlar, bu bozucu etkilerden kendilerini korumak amacıyla "epistemolojik dikkat"i uygulamaya geçirmek için çok iyi konumlanmışlardır (Bourdieu, 1984b:15).

Bourdieu'nün meta kuramsal yaklaşımının en özgün tarafı, meta kuramlaştırmayı sosyolojinin öteki yönlerinden ayırmayı reddetmesidir.[4] Yani sosyologların, sosyolojik çözümlemeler yaptıklarında sürekli olarak düşünümsel olmaları gerektiğine inanır. Sosyologların, çözümlemeleri süresince kendilerinin ne yapmakta oldukları üzerinde özellikle yapmakta olduklarının inceledikleri şeyi ne kadar bozabileceği üzerinde kafa yormaları gerekir. Bu düşünüm, araştırma konuları karşısında "sembolik şiddet" miktarını sınırlandıracaktır.

Bourdieu, özgün bir meta kuramsal çalışma türü yürütmesine karşın çalışmasının en azından kısmen meta kuramsal olduğu açıktır. Bourdieu'nün toplum kuramında artan önemi göz önünde bulundurulduğunda eserinin, meta kuramlaştırma ile bağlantısının sosyolojide meta kuramlaştırmaya duyulan artan ilgiye daha fazla katkıda bulunması olasıdır.

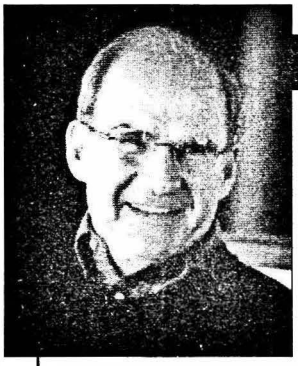
Bu genel bakıştan sonra şimdi bu kitabı alttan destekleyen spesifik meta kuramsal yaklaşıma geçebiliriz. Açıklık getirileceği gibi, bu yaklaşım, M_A ile M_K'nın bir birleşimini kapsar. Thomas Kuhn'un eserinin kısa bir incelenmesi ile başlamaktayız ve daha sonra Ritzer'in (M_A) sosyolojinin çok sayıda paradigmasını çözümlemesini irdelemekteyiz. Son olarak, meta kuramsal aracı —bütünleştirilmiş sosyoloji paradigması (M_K)— yani bu kitap boyunca sosyoloji kuramlarını çözümlemek için kullanılan çözümleme düzeylerinin kaynağını incelemekteyiz.

Thomas Kuhn'un Fikirleri

1962'de bilim felsefecisi Thomas Kuhn oldukça ince bir kitap olan *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nı (*The Structure of Scientific Revolutions*) yayımladı (Hoyningen-Huene, 1993). Bu eser, felsefe içinde ortaya çıktığı için özellikle doğa bilimleri (örneğin fizik) üzerinde odaklandığı ve toplum bilimleriyle ilgili doğrudan çok az şey söylediği için sosyoloji içinde marjinal bir statüyle sınırlandı. Bununla birlikte, kitabın tezlerinin çeşitli alanlardan insanlar için aşırı ilginç olduğu (örneğin tarih alanında Hollinger, 1980; dilbiliminde Searle, 1972; ekonomi biliminde Stanfield, 1974) ve hiçbiri için sosyologlar için olduğundan daha fazla önemli olmadığı kanıtlanmıştır. 1970'te Robert Friedrichs, Kuhncu bir bakış açısından ilk önemli eser olan *Sosyolojinin Bir Sosyolojisi*'ni (*A Sociology of Sociology*) yayımladı. Bundan sonra, bu bakış açısından eserlerin devamı ortaya çıktı (Eckberg ve Hill, 1979; Effrat, 1972; Eisenstadt ve Curelaru, 1976; Falk ve Zhao, 1990a, 1990b; Friedrichs, 1972; Greisman, 1986; Guba ve Lincoln, 1994; Lodahl ve Gordon, 1972; D. Phillips, 1973, 1975; Quadagno, 1979; Ritzer, 1975a, 1975b, 1981b; M. Rosenberg, 1989; Snizek, 1976; Snizek, Fuhrman ve Miller, 1979). Kuhncu kuramın, M_A'nın önemli bir çeşidi olduğuna dair çok az kuşku vardır ancak Kuhn'un yaklaşımı tam olarak nedir?

Bilimsel Devrimlerin Yapısı'nda (1962) Kuhn'un amaçlarından biri, bilimin

4 Bu, Swartz'ın (1997:11) şunu ileri sürmesine yol açmıştır, "Bourdieu, Ritzer'in (1988) sosyolojik meta kuramı, sosyoloji disiplini içinde meşru bir alt alan olarak temellendirme vizyonunu paylaşmaz".



GEORGE RITZER

Meta Kuramsal Bir Araç Olarak Özyaşam Öyküsü

Yaşam ve özyaşam öyküsel eser, sosyoloji kuramcılarının ve genel olarak sosyologların eserlerini anlamamıza yardımcı olmaları açısından yararlıdır. Bilim tarihçisi Thomas Hankin bunu şöyle açıklar:

> [B]ilim insanının sadece kişiliğini değil aynı zamanda bilimsel eserlerini ve zamanının entelektüel ve toplumsal bağlamını içeren tümüyle bütünleştirilmiş bir yaşam öyküsü, ... bilim tarihi yazınını kuşatan sorunlardan birçoğunu ortaya çıkarmanın en iyi biçimi[dir] ... bilim, bireyler tarafından oluşturulur ve dışarıdaki güçler tarafından ne kadar harekete geçirilebilirse geçirilsin, bu güçler, bilim insanının kendisi sayesinde işleyişini sürdürür. Yaşam öyküsü, bu süreçleri en iyi şekilde görebilmemizin aracı olan edebi merceklerdir.
>
> (Hankin, 1979:14)

Hankin'in bilim insanları hakkında ileri sürdüğü şey genellikle kendiminki dâhil sosyoloji kuramcılarının yaşam öykülerine yönelmeme ilham verir. Bu yaşam öyküsel kesit, yaşam öyküsünün meta kuramsal çözümleme için yararlı bir araç olabilmesini sağlayan en azından birkaç biçimi ortaya koymak için tasarlanmıştır.

Sosyoloji bölümlerinde otuz yıldan daha fazla ders verdiğim, sosyoloji alanında yoğun olarak yazdığım ve dünyanın her tarafında konuyla ilgili konferans verdiğim halde derecelerimden hiçbiri sosyolojiden değildir. Alanda resmi bir birikimin bu eksikliği, genel olarak sosyolojiyi özel olarak sosyoloji kuramını yaşam boyu çalışmama yol açtı. Bu durum, aynı zamanda, en azından bir anlamda benim sosyoloji kuramını anlama çabama yardımcı oldu. Belirli bir "okul" içinde eğitilmediğim için sosyoloji kuramıyla ilgilenmeye başlarken çok az ön kavrayışını ve yanlılığım vardı. Daha çok, tüm "düşünce okulları"nın bir öğrencisiydim; onların tümü kuramsal çalışmama eşit ölçüde yararlı oldu.

İlk kuramsal çalışmam olan *Sosyoloji: Çok Paradigmalı Bir Bilim* (Sociology: *A Multiple Paradigm Science*) (1975a) sadece sosyolojinin ayrılabilir ve çoğu kez çatışan paradigmalarını sergilemeye çabalamaz aynı zamanda paradigmaların bağlantısını kurma, birbirine geçişlerini belirleme, aralarında köprü kurma ve onları bütünleştirmeyi gerekli görür. Sosyolojide paradigmasal çatışmadan rahatsız olarak daha fazla uyum ve bütünleşme görmek istedim. Bu arzu, kendimin bütünleştirilmiş bir paradigma anlayışını çok daha fazla geliştirdiğim *Bütünleştirilmiş Bir Sosyoloji Paradigmasına Doğru*'nun (*Toward an Integrated Sociological Paradigm*) (1981) yayımlanmasına yol açtı. Kuramsal çatışmayı çözüme kavuşturmaya duyulan bu ilgi, mikro-makro (1990a) ve faillik-yapı (Ritzer ve Gindoff, 1994) bütünleşmesi üzerinde bir odaklanmaya olduğu kadar daha geniş kuramsal sentez (1990b) konusuna yönlendirdi.

değişme biçimi hakkındaki genel olarak benimsenen varsayımları sorgulamaktır. Meslekten olmayan çoğu insana ve birçok bilim insanına göre bilim, birikimsel bir tarzda, her bir ilerlemenin değiştirilemez bir şekilde kendisinden öncekilerin tümüne dayanmasıyla ilerler. Bilim, bugünkü durumuna, bilginin yavaşça ve sürekli olarak artması

Meta kuramsal çalışmaya ilgimi, kuramı daha iyi anlama ve sosyoloji kuramı içindeki gereksiz çatışmayı çözüme kavuşturma arzum açıklar. *Sosyolojide Meta Kuramlaştırma* (*Metatheorizing in Sociology*) (1991b) içinde ve derleme bir kitap olan *Meta Kuramlaştırma* (*Metatheorizing*) (1992a) içinde sosyoloji kuramının sistematik olarak incelenmesinin gerekli olduğunu savundum. Kuramı daha iyi anlamak, yeni kuram üretmek ve yeni kuşatıcı bakış açıları (veya meta kuramlar) üretmek için bunu daha fazla yapmaya gerek duyduğumuza inanıyorum. Meta kuramsal inceleme, aynı zamanda, çekişmeli konuları berraklaştırmaya, tartışmaları çözüme kavuşturmaya ve daha büyük bütünleşme ve senteze olanak sağlamaya yönelir.

Yıllardır sosyoloji kuramının doğasını berraklaştırmaya çabalamış olarak 1990'ların başında meta kuramsal eserin soyutlamalarından yorgun düştüm. Öğrendiğim çeşitli kuramları toplumsal dünyanın somut yönlerine uygulamaya çabaladım. 1980'lerde Weber'in rasyonelleşme kuramını, hızlı-yiyecek restoranlarına (1983) ve tıp mesleğine (Ritzer ve Walczak, 1988) uygulayarak bunu biraz yaptım. 1983'teki makaleyi yeniden değerlendirdim ve sonuçta *Toplumun McDonaldlaştırılması* (1993, 1996, 2000, 2004a) ortaya çıktı, bu eserdeki temel iddia şuydu; Weber'in döneminde rasyonelleşme süreci modeli, bürokrasi olduğu halde bugün bu sürecin daha iyi modeli hızlı-yiyecek restoranı haline gelmiştir(bu konuyla ilgili ek denemeler *McDonaldlaşma Tezi* (*The McDonaldization Thesis*) [1998] içinde bulunabilir). *Amerika'yı Anlatmak: Küresel Kredi Kartı Toplumunun Bir Eleştirisi* (*Expressing America: A Critique of the Global Credit Card Society*) (1995) içinde sadece rasyonelleşme bakış açısından değil aynı zamanda Georg Simmel'in para üzerine kuramsal fikirlerini de içeren başka bakış açılarından çözümlediğim diğer bir gündelik ekonomik fenomene dikkatimi çevirdim.

Hızlı-yiyecek restoranları ve kredi kartı üzerine bu eserler, gerçekten ilgilendiğim şeyin, Birleşik Devletler'de en azından İngiltere ve başka Avrupa ülkelerine göre çok az gelişmiş olan tüketim sosyolojisi olduğunu fark etmeme yol açtı. Bunun sonucu ise *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek: Tüketim Araçlarının Devrimcileştirilmesi* (*Enchanting a Disenchanted World: Revolutionizing the Means of Consumption*) (1999, 2005a) oldu, bu kitapta Amerikalıların ve dünyanın geri kalanının malları ve hizmetleri tüketme biçimi üzerinde çeşitli yeni tüketim araçlarının (süper alışveriş merkezleri, mega alışveriş merkezleri, siber alışveriş merkezleri, evden alışveriş televizyonu, kumarhaneler, konulu eğlence parkları, yolcu gemilerinin yanı sıra hızlı-yiyecek restoranları ve diğer bayilikler) devrimci etkisini çözümlemek amacıyla Weberci, Marxçı ve postmodern kuramları kullandım.

McDonald's'ın ve McDonaldlaşmanın, kredi kartlarının ve yeni tüketim araçlarının küresel yaygınlığı, beni doğrudan küreselleşmeye ve son kitabım *Hiçin Küreselleşmesi*'ne (*The Globalization of Nothing*) (2004b) yöneltti. Meta kuramsal konulara geri dönüşü göz ardı edemem ve aslında yakın zamanda bu konularla ilgilendiğim (Ritzer, 2001) halde şimdiki planlarım, çağdaş dünya özellikle tüketim ve küreselleşme hakkında düşünmek için kuramı kullanmaya devam etmektir.

Kaynak:George Ritzer'in "Meta Kuram Asla Sevmedim"den uyarlandı (ve güncellendi), *Mid-American Review of Sociology*, 15:21-32, 1991. Ayrıca bkz. Goodman (2005).

yoluyla ulaşmıştır. Gelecekte daha da yükseklere ilerleyecektir. Bilim hakkında bu kavrayışı ifade eden fizikçi Sör Isaac Newton şunu söylemiştir "Daha fazla gördüysem bunun nedeni devlerin omzu üzerinde durmamdır". Ancak Kuhn, bilimsel gelişimin birikimsel olduğu anlayışını bir efsane olarak gördü ve bu anlayışın maskesini düşürmeyi amaçladı.

Kuhn, birikimin bilimin ilerlemesinde bazı roller oynadığını kabul eder ancak gerçekten önemli değişimler, devrimlerin sonucu olarak ortaya çıkmışlardır. Kuhn, bilimde başlıca değişimlerin nasıl meydana geldiğiyle ilgili bir kuram ortaya koydu. Bir bilimin belirli bir zamanda spesifik bir *paradigma*nın (şimdilik bilimin ilgilendiği konusu hakkındaki kanı olarak tanımlanan) egemenliği altında olduğunu düşündü (Ritzer, 2005b). *Normal Bilim*, bilgi birikiminin bir dönemidir, bu dönem içinde bilim insanları hâkim paradigmayı genişletmek için çalışma yaparlar. Bu tür bilimsel çalışmalar, kaçınılmaz olarak *anormallik* veya hakim paradigmanın açıklayamayacağı bulgular üretir. Anormallikler artarsa bir *kriz* aşaması ortaya çıkar ve bu kriz en nihayetinde bilimsel bir devrimle sonuçlanabilir. Bilimin merkezine yeni bir paradigma yerleştiği için hakim paradigma devrilir. Yeni bir egemen paradigma doğar ve döngünün tekrarlaması için zemin hazırlanır. Kuhn'un kuramı, diyagram ile gösterilebilir:

Paradigma I → Normal Bilim → Anormallikler →
Krizler → Devrim → Paradigma II

Bilimde gerçek büyük değişimler, devrim dönemleri esnasında meydana gelir. Bu görüşü nedeniyle Kuhn, bilimsel gelişim hakkındaki çoğu anlayışla uyuşmazlığa düşer.

Bu alt bölüm açısından olduğu kadar Kuhn'un yaklaşımı açısından kilit kavram paradigmadır. Ne yazık ki Kuhn, paradigmayla neyi kastettiği konusunda belirsizdir (Alcala-Campos, 1997). Margaret Masterman'e (1970) göre Kuhn, terimi en az yirmi-bir farklı biçimde kullandı. Ritzer'in (1975a), Kuhn'un erken eserinin anlamına ve ruhuna sadık olduğunu düşündüğü bir *paradigma* tanımını kullanacağız.

Bir paradigma, bir bilimsel topluluğu diğerinden ayırt etmeye hizmet eder. Fiziği, kimyadan veya sosyolojiyi psikolojiden ayırt etmek için kullanılabilir. Bu alanların farklı paradigmaları vardır. Aynı zamanda, bir bilimin gelişiminde farklı tarihsel aşamaları birbirinden ayırt etmek için kullanılabilir (Mann, Grimes ve Kemp, 1997). Ondokuzuncu yüzyılda fizikte egemen olan paradigma, yirminci yüzyılın başında egemen olan paradigmadan farklıdır. Paradigma kavramının üçüncü bir kullanımı vardır ve burada en yararlı olan bu kullanımıdır. Paradigmalar, aynı bilim *içindeki* bilişsel gruplaşmaları birbirinden ayırt edebilir. Örneğin, çağdaş psikanaliz (diğerleri arasında) Freudçu, Jungcu ve Horneyci paradigmalara ayrılabilir —yani psikanalizde *birden çok paradigma* vardır— ve aynısı sosyoloji ve çoğu başka alan için geçerlidir.

Kuhn'un orijinal eserine sadık olan bir paradigma tanımını şimdi sunabilirim:

> Bir paradigma, bir bilimin konusu hakkındaki temel kanıdır. Paradigma, neyin araştırılması gerektiğini, hangi soruların sorulması gerektiğini, soruların nasıl sorulması gerektiğini ve elde edilen cevapların yorumlanmasında hangi kuralların izlenmesi gerektiğini tanımlama görevini yapar. Paradigma, bir bilim içinde anlaşmanın en geniş birimidir ve spesifik bir topluluğu (veya *alt topluluğu*) diğerinden ayırt etme görevini yapar. Paradigma kendi içinde varolan örnekleri, *kuramları* [italikler eklendi] ve yöntemleri ve araçları sınıflandırır, tanımlar ve birbiriyle ilişkilendirir.
>
> (Ritzer, 1975a:7)

Bu tanımı kullanarak paradigmalar ile kuramlar arasındaki ilişkiye bakmaya başlayabiliriz. Kuramlar yalnızca daha büyük kuramların parçalarıdır. Başka bir biçimde ifade etmek gerekirse, bir paradigma, ilgilendiği konu hakkındaki farklı kanıları, yöntemleri

(ve araçları) ve örnekleyicileri (bilimsel çalışmanın, tüm izleyenler için bir model olan spesifik numuneleri) olduğu kadar iki veya daha fazla kuramı kapsayabilir.

Sosyoloji: Çok-Paradigmalı Bir Bilim

Ritzer'in (1975a, 1975b, 1980), sosyolojinin paradigmasal statüsü üzerine çalışması, 1970'lerin ortalarından itibaren, bu kitap boyunca sosyoloji kuramına kılavuz olan meta kuramsal bakış açısının temelini oluşturmaktadır. Sosyolojide egemen olan *üç* paradigma vardır, ayrıca, paradigma statüsü elde etme potansiyeli olan bazı diğerleri bulunmaktadır. Bu üç paradigma, *toplumsal-olgular*, *toplumsal-tanım* ve *toplumsal-davranış* paradigmaları olarak nitelendirilmektedir. Her paradigma, bir paradigmanın dört bileşeni açısından çözümlenmektedir.

Toplumsal-Olgular Paradigması

1. *Örnekleyici:* Toplumsal olgucuların modeli, Emile Durkheim'ın eserleri özellikle *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* (*The Rules of Sociological Method)* ve *İntihar*'dır (*Suicide).*

2. *Konusu hakkındaki kanı:* Toplumsal olgucular, Durkheim'ın toplumsal olgular olarak adlandırdığı şeyler veya büyük-ölçekli yapılar veya kurumlar üzerinde odaklanırlar. Toplumsal olgular paradigmasının taraftarları sadece bu fenomenlere değil aynı zamanda onların birey düşüncesi ve eylemi üzerindeki etkisine odaklanırlar.

3. Yöntemler: Toplumsal olgucuların, görüşme-anket[5] ve tarihsel-karşılaştırmalı yöntemleri kullanmaları, başka paradigmaların taraftarlarının bunları kullanmalarından daha fazla olasıdır.

4. *Kuramlar:* Toplumsal-olgular paradigması, bazı kuramsal bakış açılarını kapsar. *Yapısal-işlevsel* kuramcılar, toplumsal olguların birbiriyle muntazam ilişkilerinin olduğunu ve düzenin genel fikir birliği ile sürdürüldüğünü düşünürler. *Çatışma* kuramcıları, toplumsal olgular arasında düzensizliği olduğu kadar toplumda zorlayıcı güçler tarafından sürdürülen düzen fikrini vurgulamaya eğilim gösterirler. Yapısal işlevselcilik ve çatışma kuramı, bu paradigma içindeki baskın kuramlar oldukları halde *sistemler* kuramını içeren başkaları da vardır.

Toplumsal-Tanım Paradigması

1. *Örnekleyici:* Toplumsal tanımcı için birleştirici model Max Weber'in toplumsal eylemle ilgili eseridir.

2. *Konusu hakkındaki kanı:* Weber'in eseri, toplumsal tanımcılar arasında, eyleyenin kendi toplumsal durumlarını tanımlama biçimlerine ve bu tanımların ardından gelen eylem ve etkileşime ilgi göstermenin ortaya çıkışına yardımcı oldu.

3. *Yöntemler:* Toplumsal tanımcıların büyük olasılıkla görüşme-anket yöntemini kullanmalarına karşın gözlem yöntemini kullanmaları başka herhangi bir paradigmada olanların bu yöntemi kullanmasından daha olasıdır (Prus, 1996). Başka bir ifadeyle, gözlem, toplumsal tanımcıların kendilerine has yöntemleridir.

5 William Snizek (1976), tüm paradigmalarda görüşme-anketin baskın olduğunu göstermiştir.

4. *Kuramlar:* Toplumsal tanımcılık içinde yer alabilecek çok sayıda kuram vardır: eylem kuramı, sembolik etkileşimcilik, fenomenoloji, etnometodoloji ve varoluşçuluk.

Toplumsal-Davranış Paradigması

1. *Örnekleyici:* Toplumsal davranışçıların modeli, psikolog B. F. Skinner'ın eseridir.

2. *Konusu hakkındaki kanı:* B. F. Skinner'a göre sosyolojinin konusu, bireylerin düşüncesiz davranışıdır. Arzu edilen davranışlara ve cezalara yol açan ve arzu edilmeyenleri engelleyen ödüllere özel ilgi gösterilir.

3. *Yöntem:* Toplumsal davranışçılığın kendine özgü yöntemi deneydir.

4. *Kuramlar:* Sosyolojide iki kuramsal yaklaşım, "toplumsal davranışçılık" başlığı altına dâhil edilebilir. Birincisi, saf psikolojik davranışçılığa çok yakın olan davranışsal sosyolojidir. Daha önemli olan ikincisi alışveriş kuramıdır.[6]

Daha Fazla Bütünleştirilmiş Bir Sosyoloji Paradigmasına Doğru

Sosyolojinin çok paradigmalı doğasını ayrıntılandırmaya ek olarak sosyolojide daha fazla paradigmatik bütünleşmenin gereğini ortaya koymayı amaçladım. Mevcut paradigmaların varlığını sürdürmelerinin nedeni olduğu halde daha fazla bütünleşmiş bir paradigmaya da gereksinim vardır.[7] Nash ve Wardell'in (1993) bir iddialarının tersine sosyolojide yeni bir hegemonik düşünceyi savunmuyorum; "bugünkü çeşitliliğin, yok edilmesi gereken arzu edilmez bir durumu temsil ettiği"ni (Nash ve Wardell, 1993:278) savunmuyorum. Tersine mevcut paradigmaları tamamlamaya yönelik daha fazla bütünleştirilmiş bir paradigma geliştirilmesi yoluyla *daha fazla* çeşitliliği savunuyorum. Nash ve Wardell'e benzer şekilde kuramsal çeşitliliği destekliyorum.

Mevcut paradigmalar, toplumsal çözümlemenin spesifik düzeylerine odaklanırken diğerlerine çok az veya hiç önem vermeyerek tek-yönlü olma eğilimi gösterirler. Bu özellik, toplumsal olguculuğun makro yapılar ile ilgilenmelerinde; eylem, etkileşim ve gerçekliğin toplumsal inşasına duyulan toplumsal tanımcı ilgide; toplumsal davranışçıların davranışa duydukları ilgide yansıma bulur. Bu tür bir tek-yönlülük, çok çeşitli sosyoloğun daha fazla bütünleşmiş bir yaklaşıma duydukları artan ilgiye yol açmıştır (Ritzer, 1991d). (Bu durum, birçok toplum bilimi içinde hatta arasında bütünleşmeye duyulan artan ilginin sadece bir parçasıdır, özellikle bkz. Mitroff ve Kilmann, 1978.) Örneğin, toplumsal olguculuğu temsil eden Rebert Merton, toplumsal olguculuğu ve toplumsal tanımcılığı karşılıklı bir şekilde birbirini zenginleştirici olarak, "jambonun yumurtalara karşı olmasıyla aynı anlamda birbirine karşı" olarak gördü: "onlar algısal olarak farklı ancak karşılıklı olarak birbirini zenginleştiricidir" (1975:30).

Bütünleştirilmiş bir paradigmanın püf noktası, toplumsal çözümlemenin *düzeyleri* fikridir (Ritzer, 1979, 1981a). Okuyucunun çok iyi farkında olduğu gibi, *toplumsal dünya, gerçekten düzeylere ayrılmıştır.* Aslında toplumsal gerçeklik, en iyi şekilde,

6 Bu paradigma şemasıyla ilgili çözümlemeler, Eckberg ve Hill (1979); Friedheim (1979); Harper, Sylvester ve Walzack (1980); Snizek (1976) ve Staats'ı (1976) kapsar..

7 Postmodern bir paradigma (Milovanovic, 1995) ve daha fazla paradigmatik diyaloğu (Chriss, 1996) da kapsayan başka olasılıklar vardır.

devamlı etkileşim ve değişim içinde olan toplumsal fenomenlerin muazzam bir çeşitliliği olarak görülür. Bireyler, gruplar, aileler, bürokrasiler, siyasa ve başka çok çeşitli toplumsal fenomenler, toplumsal dünyayı oluşturan fenomenlerin şaşırtıcı dizisini temsil ederler. Çok çeşitli ve karşılıklı olarak birbirine nüfuz eden bu kadar çok sayıda toplumsal fenomeni ele almak son derece güçtür. Bir tür kavramsal şemaya açıkça gereksinim duyulmaktadır ve sosyologlar, toplumsal dünyayı inceleme çabalarında bu tür şemalardan bazılarını geliştirmişlerdir. Burada kullanılan toplumsal çözümleme düzeyleri fikri, toplumsal dünyanın karmaşıklıklarının üstesinden gelmek için kullanılan ve kullanılabilen bu türden çok sayıda şemadan yalnızca biri olarak görülmelidir.

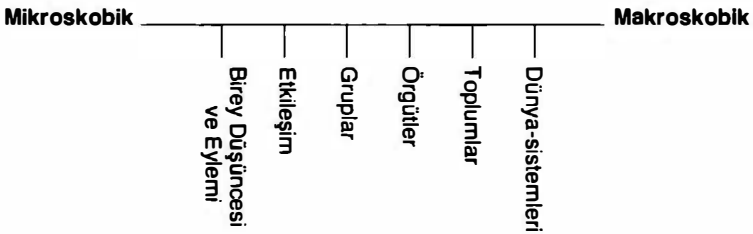
Toplumsal Çözümleme Düzeyleri: Genel Bir Bakış

Düzeyler fikri, sosyolojinin çoğunda örtük olduğu halde görece az açık ilgi görmüştür. (Bununla birlikte, bu konuda bazı açık ilgiler görülmektedir, bu ilgiler şu eserlerde yansıma bulmuştur, Hage [1994], Whitmeyer [1994] ve özellikle Prendergast [2005c], Jaffee [1998], Smelser [1997].) Burada düzeyler üzerinde yoğunlaşırken sosyolojide örtük olarak bulunan şeyi açık hale getiriyoruz.

Toplumsal dünyanın başlıca düzeylerinin belirginleştirilmesinde toplumsal gerçekliğin iki süreklilik çizgisi yararlıdır. Birincisi, *mikroskobik-makroskobik* süreklilik çizgisidir. Toplumsal dünyanın, ölçeği büyük olanlarla ölçeği küçük olanlar arasında dağılım gösteren bir dizi varlıktan oluştuğunun düşünülmesi görece kolaydır çünkü bu düşünce çok yaygındır. Çoğu insan gündelik yaşamları içinde toplumsal dünyayı bu terimler açısından kavrar. Bölüm 13'te gördüğümüz gibi bazı düşünürler, mikro-makro süreklilik çizgisiyle çalışmışlardır. Hem meslekten olmayan insanlar hem de akademidekiler için süreklilik çizgisi, toplumsal fenomenlerin önemli ölçüde büyüklüğünün değiştiği şeklindeki basit fikre dayanır. Süreklilik çizgisinin makro ucunda, toplumların grupları (örneğin, kapitalist dünya-sistemi), toplumlar ve kültürler gibi büyük-ölçekli toplumsal fenomenler vardır. Mikro uçta, birey eyleyenler, onların düşünceleri ve eylemleri vardır. İkisi arasında çok çeşitli orta-düzey fenomenler —gruplar, bütünlükler, toplumsal sınıflar ve örgütler— vardır. Bu ayrımları kavramada ve dünyayı mikro-makro terimlerle düşünmede çok az zorluk çekeriz. Mikro toplumsal birimler ve makro birimler arasında belirgin ayrım çizgileri yoktur. Bunun yerine, mikro uçtan makro uca kadar uzanan bir süreklilik çizgisi vardır.

İkinci süreklilik çizgisi, toplumsal çözümlemenin *nesnel-öznel* boyutudur. Mikro-makro süreklilik çizgisinin her iki ucunda (ve ikisi arasında herhangi bir yerde) nesnel ve öznel bileşenleri birbirinden ayırt edebiliriz. Mikro düzeyde veya birey düzeyinde eyleyenin öznel zihinsel süreçleri ve giriştiği eylem ve etkileşimin nesnel tarzları vardır. Burada *öznel*, sadece fikirler alanında meydana gelen bir şeye işaret eder; *nesnel* ise gerçek, maddi olaylara işaret eder. Bu farklılaşmanın aynısı, süreklilik çizgisinin makro ucunda bulunur. Bir toplum, hükümetler, bürokrasiler ve yasalar gibi nesnel yapılardan ve normlar ve değerler gibi öznel fenomenlerden oluşur.

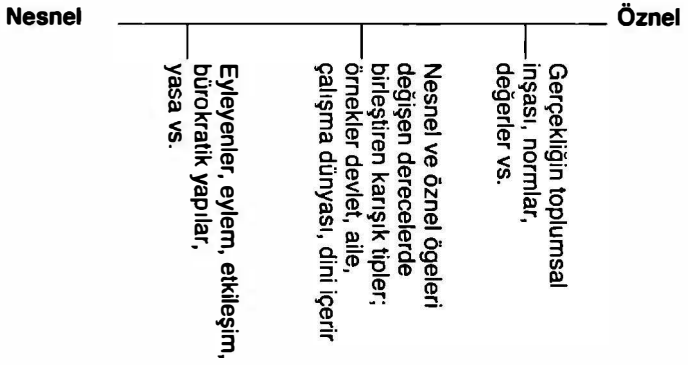
Toplumsal dünya, çok karmaşıktır ve onunla başa çıkmak için görece basit modellere gerek duyarız. Aradığımız basit model, toplumsal gerçekliğin düzeylerinin iki süreklilik çizgisinin kesişmesinden oluşur. Birincisi, mikroskobik-makroskobik süreklilik çizgisidir ve Şekil A.1'de gösterilmektedir.



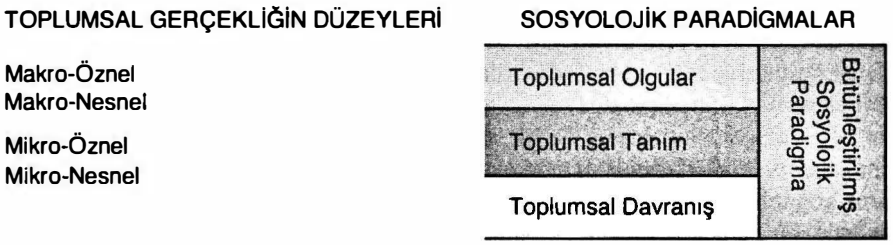
ŞEKİL A.1 Mikroskobik-Makroskobik Süreklilik Çizgisi ve Bu Çizgi Üzerindeki Bazı Temel Noktaların Belirlenişi

Nesnel-öznel süreklilik çizgisi, daha büyük sorunlar sergiler, yine de mikro-makro süreklilik çizgisinden daha az önemli değildir. Genel olarak nesnel bir toplumsal fenomen, gerçek, maddi bir varlığa sahiptir. Diğerleri arasında şunları nesnel toplumsal fenomenler olarak düşünebiliriz: eyleyenler, eylem, etkileşim, bürokratik yapılar, yasa ve devlet aygıtı. Tüm bu nesnel fenomenleri görmek, onlara dokunmak ve onları çizelge ile göstermek mümkündür. Bununla birlikte, *sadece* fikirler alanında varolan toplumsal fenomenler bulunur; fikirlerin maddi varlıkları yoktur. Bunlar, zihinsel süreçler, gerçekliğin toplumsal inşası (Berger ve Luckmann, 1967), normlar, değerler ve kültürün birçok öğesi gibi sosyolojik fenomenlerdir. Nesnel-öznel süreklilik çizgisinin sorunu şudur; orta kısımda *hem* nesnel *hem de* öznel öğeleri olan birçok fenomen vardır. Örneğin, aile gerçek maddi varlığa olduğu kadar bir dizi öznel karşılıklı anlayışa, normlara ve değerlere sahiptir. Benzer şekilde, siyasa, öznel siyasal normlar ve değerlerden olduğu kadar nesnel yasalardan ve bürokratik yapılardan oluşur. Aslında, toplumsal fenomenlerin ezici bir çoğunluğunun, nesnel ve öznel öğelerin bir bileşimini temsil eden karma tipler olduğu muhtemelen doğrudur. Bu nedenle, öznel-nesnel süreklilik çizgisini, en iyi şekilde, ortasında bir dizi çeşitli karışık tipin olduğu, iki kutupsal tip olarak düşünebiliriz. Şekil A.2, nesnel-öznel süreklilik çizgisini göstermektedir.

Bu süreklilik çizgileri, kendi içlerinde ilginç olmalarına karşın burada bizi iki süreklilik çizgisinin birbiriyle ilişkisi ilgilendirmektedir. Şekil 13.1 (bkz. Bölüm 13),



ŞEKİL A.2 Nesnel-Öznel Süreklilik Çizgisi ve Bazı Karışık Tiplerin Belirlenişi



ŞEKİL A.3 Toplumsal Çözümlemenin Düzeyleri ve Başlıca Sosyoloji Paradigmaları

bu iki süreklilik çizgisinin kesişmesinin şematik bir temsili ve ondan türetilen toplumsal çözümlemenin dört düzeyidir.

Buradaki iddia şudur, bütünleştirilmiş bir sosyoloji paradigması, Şekil A.3'de belirlenen toplumsal çözümlemenin dört temel düzeyini ve onların birbiriyle ilişkilerini (benzer modeller için bkz. Alexander, 1985a; Wiley, 1988) ele almak zorundadır. Böyle bir sosyoloji paradigması, bürokrasi gibi makro-nesnel varlıklar, değerler gibi makro-öznel gerçeklikler, etkileşim tarzları gibi mikro-öznel fenomenler ve gerçeklik inşasının süreci gibi mikro-öznel olguları ele almak zorundadır. Gerçek dünyada, tüm bunların yavaş yavaş daha büyük toplumsal süreklilik çizgisinin parçası olan ötekilerin içine karıştığını hatırlamalıyız ancak toplumsal gerçekliği ele alabilmek için bazı yapay ve oldukça keyfi farklılaşmalar ortaya koyduk. Toplumsal çözümlemenin bu dört düzeyi, keşif amaçlı olarak ortaya konulmaktadır ve onlara, toplumsal dünyanın kesin tasvirleri oldukları anlamı verilmemektedir.

Bütünleştirilmiş bir sosyoloji paradigmasının gelişiminden elde edilecek çok şey olduğu halde her taraftan direnç beklenebilir. Reba Lewis, bütünleştirilmiş bir paradigmaya karşıtlığın, ne olursa olsun kendi kuramsal alanlarını savunmaya kararlı olan kuramcılardan, "paradigma savaşçıları"ndan (Aldrich, 1988) geldiğini ileri sürer:

> Bütünleştirilmiş bir paradigmaya itirazın çoğu kuramsal değil siyasal nedenlidir; bütünleştirilmiş bir paradigma, esinlenmelerini mevcut kurama *karşıtlık*tan türeten kuramsal yaklaşımların saflığını ve bağımsızlığını —ve belki de varlığını bile— tehdit eder. ... Ritzer'in önerdiği gibi bütünleştirilmiş bir paradigma, bazılarının tatminkar bulduklarından daha geniş bir bakış açısına olanak sağlar hatta onu cesaretlendirir. Bütünleştirilmiş bir paradigmayı benimsemek, birinin gözde kuramının nihai doğruluğuna inançtan vazgeçmesi demektir. ... Bütünleştirilmiş bir paradigmanın kabul edilişi, kuramsal bakış açılarının geniş çeşitliliğinin anlaşılmasını ve aslında takdir edilmesini gerektirir -entelektüel olarak sorgulayıcı bir görev. ... Ritzer, bu konuyu tartışmadığı halde bu yazar, kitlesel *entelektüel agorafobi*nin üstesinden gelmenin, bütünleştirilmiş bir paradigmayı kabul etmeye yönelik en büyük sorun olduğunu ileri sürmektedir.
>
> (R. Lewis, 1991:228–229)

Açık bir soru, bütünleştirilmiş paradigmanın dört düzeyinin daha önce tartışılan üç paradigmayla olduğu kadar bütünleştirilmiş paradigmayla ilişkisinin nasıl olduğudur. Şekil A.3, dört düzeyi, üç paradigmayla ilişkilendirir.

Toplumsal-olgular paradigması, öncelikle makro-nesnel ve makro-öznel düzeyler üzerinde odaklanır. Toplumsal-tanım paradigması, büyük ölçüde mikro-öznel dünya ile ve mikro-nesnel dünyanın zihinsel süreçlere (eylem) dayanan kısmı ile ilgi-

lenir. Toplumsal-davranış paradigması, mikro-nesnel dünyanın düşünce sürecini (davranış) kapsamayan kısmını ele alır. Mevcut üç paradigma, toplumsal gerçekliği yatay olarak kesmesine rağmen bütünleştirilmiş bir paradigma, dikey olarak keser. Bu tasvir, bütünleştirilmiş paradigmanın niçin ötekilerin yerine geçmediğine açıklık getirir. Mevcut üç paradigmanın her biri, belirli bir düzeyi veya düzeyleri enine boyuna ele almasına karşın bütünleştirilmiş paradigma, tüm düzeyleri ele alır ancak, öteki paradigmaların yoğunluk derecesi gibi herhangi bir şeyin belirli bir düzeyini incelemez. Bu nedenle, bir paradigma seçimi, sorulan sorunun türüne bağlıdır. Tüm sosyolojik konular, bütünleştirilmiş bir yaklaşım gerektirmez ancak en azından bazıları gerektirir.

Önceki sayfalarda ana hatlarıyla ortaya konulan şey, bütünleştirilmiş bir sosyoloji paradigmasının ilgilendiği konusu hakkındaki kanıya dair bir modeldir. Bu taslak daha keskin bir şekilde ayrıntılandırılmaya gereksinim duyar ancak bu, başka bir yerde ele alınması gereken bir konudur (bkz. Ritzer, 1981a). Bu tartışmanın amacı, yeni bir sosyoloji paradigmasının geliştirilmesi değil, uyumlu bir tarzda sosyoloji kuramını çözümlememize olanak sağlayan kuşatıcı bir meta kuramsal şemanın (M_K) belirlenmesidir. Şekil 13.1'de geliştirilen model bu kitabın temelini oluşturur.

Sosyoloji kuramı, Şekil 13.1'de tasvir edilen toplumsal çözümlemenin dört düzeyini kullanarak çözümlenmektedir. Bu şekil, sosyoloji kuramlarının karşılaştırmalı çözümlenişinde kullanılabilen meta kuramsal bir araç sağlar. Bir kuramın ilgilerini ve bu ilgilerin tüm öteki sosyoloji kuramlarının ilgileriyle nasıl ilişkilerinin olduğunu çözümlememize olanak sağlar.

Ne pahasına olursa olsun bir kuramın veya kuramcının toplumsal çözümlemenin spesifik düzeyleri ile basit bir özdeşleştirilmesinden kaçınılmalıdır. Sosyolojinin mevcut paradigmatik statüsünün önceki betimlenişi göz önünde bulundurulduğunda belirli bir paradigmaya bağlı kalan sosyoloji kuramcılarının, toplumsal çözümlemenin belirli bir düzeyine veya düzeylerine odaklanmaya eğilimli oldukları gerçek olmasına karşın bu kuramcıların eserlerinin genişliğini bir veya daha fazla düzeyle basitçe eşitleştirmek onlara çoğu kez haksızlık yapar. Örneğin, çoğu kez, Karl Marx'ın makro-nesnel yapılar üzerinde —özellikle kapitalizmin ekonomik yapıları üzerinde— odaklandığı düşünülür. Ancak, toplumsal çözümlemenin çok sayıda düzeyini içeren şemanın kullanımı, Marx'ın toplumsal gerçekliğin *tüm* düzeyleriyle ve onların birbiriyle ilişkileriyle ilgili zengin anlayışları olduğunu görmemize olanak sağlar. Benzer şekilde sembolik etkileşimcilik, genel olarak, mikro öznellikle ve mikro nesnellikle ilgilenen bir bakış açısı olarak kabul edilir ancak, toplumsal çözümlemenin makroskobik düzeyleri hakkında derin anlayışlardan yoksun değildir (Maines, 1977).

Bir kuramı çözümlemek için toplumsal çözümleme düzeylerini kullanmanın, o kuramın tümlüğünü, bütünlüğünü ve içsel tutarlılığını bozma eğilimi gösterdiğini hatırlamak da önemlidir. Düzeyler, bir kuramı anlamak ve onu ötekilerle karşılaştırmak için gerekli oldukları halde düzeyler arasındaki ilişkiye ve bir kuramın bütünlüğüne özen göstermek gerekir.

Kısaca, bu Ek'te geliştirilen, Şekil 13.1'de ana hatları ortaya konulan meta kuramsal şema, bu kitapta tartışılan sosyoloji kuramlarının çözümlenişi için zemin hazırlamaktadır.

Kaynaklar

Abel, Theodore
1948 "The Operation Called Verstehen." *American Journal of Sociology* 54:211–218.

Aboulafia, Mitchell
1986 *The Mediating Self: Mead, Sartre, and Self-Determination.* New Haven: Yale University Press.

Abraham, Gary A.
1992 *Max Weber and the Jewish Question: A Study of the Social Outlook of His Sociology.* Urbana: University of Illinois Press.

Abrahamsen, Rita
1997 "The Victory of Popular Forces or Passive Revolution? A Neo-Gramscian Perspective on Democratisation." *Journal of Modern African Studies* 35:129–152.

Abrahamson, Mark
1978 *Functionalism.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
2001 "Functional, Conflict and Neofunctional Theories." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 141–151.

Abrahamsson, Bengt
1970 "Homans on Exchange." *American Journal of Sociology* 76:273–285.

Abrams, Philip
1968 *The Origins of British Sociology: 1834–1914.* Chicago: University of Chicago Press.
1982 *Historical Sociology.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Abrams, Philip, Deem, Rosemary, Finch, Janet, and Rock, Paul
1981 *Practice and Progress: British Sociology 1950–1980.* London: Allen and Unwin.

Acevedo, Gabriel A.
2005 "Turning Anomie on Its Head: Fatalism as Durkheim's Concealed and Multidimensional Alienation Theory." *Sociological Theory* 23(1):75–85.

Acker, Joan
1989 *Doing Comparable Worth.* Philadelphia: Temple University Press.
2008 "Feminist Theory's Unfinished Business: Comment on Andersen." *Gender & Society* 22:104–108.

Adair-Toteff, Christopher
2005 "Max Weber's Charisma." *Journal of Classical Sociology* 5(2):189–204.

Adams, Bert N.
2005 "Pareto, Vilfredo." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 544–547.

Adkins, Lisa
1995 *Gendered Work: Sexuality, Family, and the Labour Market.* Bristol, Pa.: Open University Press.
2004a "Introduction: Feminism, Bourdieu and After." In Lisa Adkins and Beverley Skeggs (eds.), *Feminism after Bourdieu.* Oxford: Blackwell: 3–18
2004b "Reflexivity: Freedom or Habit of Gender." In Lisa Adkins and Beverley Skeggs (eds.), *Feminism after Bourdieu.* Oxford: Blackwell: 191–210.

Adler, Freda, and Laufer, William S. (eds.)
1995 *The Legacy of Anomie Theory.* New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.

Agamben, Giorgio
1995/1998 *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life.* Stanford: Stanford University Press.
2002/2005 *State of Exception.* Chicago: University of Chicago Press.
2002 *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive.* New York: Zone Books.

Agger, Ben
1998 *Critical Social Theories: An Introduction.* Boulder, Colo.: Westview.

Agger, Ben (ed.)
1978 *Western Marxism: An Introduction.* Santa Monica, Calif.: Goodyear.

Ahmed, Sara
2008 "Open Forum Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the 'New Materialism." *The European Journal of Women's Studies* 15(1):23–39.

Albrow, Martin
1996 *The Global Age.* Cambridge, Eng.: Polity Press.

Albrow, Martin, and King, Elizabeth
1990 *Globalization, Knowledge and Society.* London: Sage.

Alcala-Campos, Raul
1997 "Thomas S. Kuhn: Between Modernity and Postmodernity." *Acta Sociologica* 19:59–77.

Alcoff, Linda Martin
1988 "Cultural Feminism v. Post-Structuralist: The Identity Crisis in Feminist Theory." *Signs,* Spring:405–436.
1998 "What Should White People Do?" *Hypatia* 13:6–26.

Aldrich, Howard
1988 "Paradigm Warriors: Donaldson versus the Critics of Organization Theory." *Organization Studies* 9:19–25.

Aldridge, Alan
1998 "Habitus and Cultural Capital in the Field of Personal Finance." *Sociological Review* 46:1–23.

Alexander, Jeffrey C.
1981 "Revolution, Reaction, and Reform: The Change Theory of Parsons's Middle Period." *Sociological Inquiry* 51:267–280.
1982 *Theoretical Logic in Sociology.* Vol. 1, *Positivism, Presuppositions, and Current Controversies.* Berkeley: University of California Press.
1982–1983 *Theoretical Logic in Sociology.* 4 vols. Berkeley: University of California Press.
1983 *Theoretical Logic in Sociology.* Vol. 4, *The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons.* Berkeley: University of California Press.
1985b "The 'Individualist Dilemma' in Phenomenology and Interactionism." In S. N. Eisenstadt and H. J. Helle (eds.), *Macro-Sociological Theory,* Vol. 1. London: Sage: 25–51.
1987a "Action and Its Environments." In J. C. Alexander et al. (eds.), *The Micro-Macro Link.* Berkeley: University of California Press: 289–318.
1987b *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II.* New York: Columbia University Press.
1988 "Introduction: Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today." In J. C.

Alexander (ed.), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 1–21.
1992 "Shaky Foundations: The Presuppositions and Internal Contradictions of James Coleman's Foundations of Social Theory." *Theory and Society* 21:203–217.
1995 *Fin de Siècle Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason.* London: Verso.
1998 *Neofunctionalism and After.* London: Blackwell.

Alexander, Jeffrey C. (ed.)
1985a *Neofunctionalism.* Beverly Hills, Calif.: Sage.

Alexander, Jeffrey C., and Colomy, Paul
1985 "Toward Neo-Functionalism." *Sociological Theory* 3:11–23.
1990a "Neofunctionalism: Reconstructing a Theoretical Tradition." In George Ritzer (ed.), *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses.* New York: Columbia University Press: 33–67.

Alexander, Jeffrey C., and Colomy, Paul (eds.)
1990b *Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives.* New York: New York University Press.

Alexander, Jeffrey C., Giesen, Bernhard, Münch, Richard, and Smelser, Neil J. (eds.)
1987 *The Micro-Macro Link.* Berkeley: University of California Press.

Alexander, Jeffrey C., and Smith, Philip
2001 "The Strong Program in Cultural Theory: Elements of a Structural Hermeneutics." In Jonathan H. Turner (ed.), *Handbook of Sociological Theory.* New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers: 135–150.

Alford, C. Fred
2000 "What Would It Matter If Everything Foucault Said about Prison Were Wrong? *Discipline and Punishment* after Twenty Years." *Theory and Society* 29:125–137.

Alford, Robert R., and Friedland, Roger
1985 *Powers of Theory: Capitalism, the State, and Democracy.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Alger, Janet M., and Alger, Steven F.
1997 "Beyond Mead: Symbolic Interaction between Humans and Felines." *Society and Animals* 5:65–81.

Alieva, Dilbar
2008 "'Catcher in the Rye' of Everyday Life." *Czech Sociological Review* 44:889–922.

Allan, Stuart
2007 "Network Society." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3180–3182.

Allen, Robert Loring
1991a *Opening Doors: The Life and Work of Joseph Schumpeter: Europe. Vol. 1.* New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.

Alolo, Namawu
2006 "Ethic of Care versus Ethic of Justice? The Gender Corruption Nexus: Testing the New Conventional Wisdom." *Ethics and Economics* 4:2.

Alpert, Harry
1939 *Emile Durkheim and His Sociology.* New York: Columbia University Press.

Alsop, Rachel, Annette Fitzsimons, Kathleen Lennon
2002 *Theorizing Gender,* Cambridge, UK: Polity Press.

Alt, John
1985–1986 "Reclaiming C. Wright Mills." *Telos* 66:6–43.

Althusser, Louis
1969 *For Marx.* Harmondsworth, Eng.: Penguin.

Alway, Joan
1995a *Critical Theory and Political Possibilities.* Westport, Conn.: Greenwood Press.
1995b "The Trouble with Gender: Tales of the Still Missing Feminist Revolution in Sociological Theory." *Sociological Theory* 13:209–226.

Amin, Ash (ed.)
1994 *Post-Fordism: A Reader.* Oxford: Blackwell.

Amin, Samirz
1977 *Unequal Development: An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism.* New York: Monthly Review Press.

Andersen, Margaret, and Collins, Patricia Hill
1992 *Race, Class and Gender.* Belmont, Calif.: Wadsworth.

Andersen, Margaret L.
2005 "Thinking about Women: A Quarter Century's View." *Gender & Society* 19(4):437–455.

Anderson, Leon, Snow, David A., and Cress, Daniel
1994 "Negotiating the Public Realm: Stigma Management and Collective Action among the Homeless." *Research in Community Sociology* 4, supplement: 121–143.

Anderson, Perry
1984 *In the Tracks of Historical Materialism.* Chicago: University of Chicago Press.
1990a "A Culture in Contraflow—I." *New Left Review* 180:41–78.
1990b "A Culture in Contraflow—II." *New Left Review* 182:85–137.

Anderson, R. J., Hughes, J. A., and Sharrock, W. W.
1987 "Executive Problem Finding: Some Material and Initial Observations." *Social Psychology Quarterly* 50:143–159.

Andrews, Howard F.
1993 "Durkheim and Social Morphology." In S. P. Turner (ed.), *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist.* London: Routledge: 111–135.

Anheier, Helmut K., Gerhards, Jurgen, and Romo, Frank P.
1995 "Forms of Capital and Social Structure in Cultural Fields: Examining Bourdieu's Social Topography." *American Journal of Sociology* 100:859–903.

Antonio, Robert J.
1981 "Immanent Critique as the Core of Critical Theory: Its Origins and Development in Hegel, Marx and Contemporary Thought." *British Journal of Sociology* 32:330–345.
1985 "Values, History and Science: The Metatheoretic Foundations of the Weber-Marx Dialogues." In R. J. Antonio and R. M. Glassman (eds.), *A Weber-Marx Dialogue.* Lawrence: University Press of Kansas: 20–43.
1991 "Postmodern Storytelling versus Pragmatic Truth-Seeking: The Discursive Bases of Social Theory." *Sociological Theory* 9:154–163.
1998 "Mapping Postmodern Social Theory." In Alan Sica (ed.), *What Is Social Theory? The Philosophical Debates.* Oxford: Blackwell: 22–75.
2000 "Karl Marx." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackwell.
2001 "Nietzsche: Social Theory in the Twilight of the Millennium." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 163–178.
2007a "The Cultural Construction of Neoliberal Globalization: 'Honey . . . I Think I Shrunk the Kids.'" In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Globalization.* Oxford: Blackwell: 67–83.
2007b "Marx, Karl." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.*

Oxford: Blackwell: 2805–2828.

Antonio, Robert J., and Glassman, Ronald M. (eds.)
1985 *A Weber-Marx Dialogue.* Lawrence: University Press of Kansas.

Antonio, Robert J., and Kellner, Douglas
1994 "The Future of Social Theory and the Limits of Postmodern Critique." In D. R. Dickens and A. Fontana (eds.), *Postmodernism and Social Inquiry.* New York: Guilford Press: 127–152.

Anzaldúa, Gloria (ed.)
1990 *Making Face, Making Soul/Hacienda Caras: Creative and Critical Perspectives by Women of Color.* San Francisco: Aunt Lute Foundation Books.

Anzaldúa, Gloria, and Keating, Analouise
2002 *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation.* London: Routledge.

Appadurai, Arjun
1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Aptheker, Bettina
1989 *Tapestries of Life: Women's Work, Women's Consciousness and the Meaning of Daily Experience.* Amherst: University of Massachusetts Press.

Archer, Margaret S.
1982 "Morphogenesis versus Structuration: On Combining Structure and Action." *British Journal of Sociology* 33:455–483.
1988 *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
1995 *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Arditi, Jorge
1996 "Simmel's Theory of Alienation and the Decline of the Nonrational." *Sociological Theory* 14:93–108.

Arendt, Hannah
2002 "Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought." *Social Research* 69:273–361.

Armitage, John
2005 "Deleuze, Gilles." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 190–191.

Aron, Raymond
1965 *Main Currents in Sociological Thought,* Vol. 1. New York: Basic Books.

Aronowitz, Stanley
1994 "The Simmel Revival: A Challenge to American Social Science." *Sociological Quarterly* 35:397–414.
2007 "Lukács, George." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 2678–2681.

Aronson, Ronald
1995 *After Marxism.* New York: Guilford Press.

Arthur, C. J.
1970 "Editor's Introduction." In K. Marx and F. Engels, *The German Ideology,* Part 1. New York: International Publishers: 4–34.

Asante, Molefi Kete

1996 "The Afrocentric Metatheory and Disciplinary Implications." In Mary F. Rogers (ed.), *Multicultural Experiences, Multicultural Theories.* New York: McGraw-Hill: 61–73.

Athens, Lonnie
1995 "Mead's Vision of the Self: A Pair of 'Flawed Diamonds.'" *Studies in Symbolic Interaction* 18:245–261.
2002 "'Domination': The Blind Spot in Mead's Analysis of the Social Act." *Journal of Classical Sociology* 2:25–42.

Atkinson, J. Maxwell
1984a *Our Masters' Voices: The Language and Body Language of Politics.* New York: Methuen.
1984b "Public Speaking and Audience Responses: Some Techniques for Inviting Applause." In J. M. Atkinson and J. Heritage (eds.), *Structures of Social Action.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 370–409.

Atkinson, Paul
1988 "Ethnomethodology: A Critical Review." *Annual Review of Sociology* 14:441–465.

Atkinson, Will
2008 "Not All That Was Solid Has Melted into Air (or Liquid): A Critique of Bauman on Individualization and Class in Liquid Modernity." *Sociological Review* 56:1–17.

Avino, Elvira del Pozo (ed.)
2006 *Integralism, Altruism and Reconstruction: Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin.* Valencia, Spain: PUV.

Baber, Zaheer
1991 "Beyond the Structure/Agency Dualism: An Evaluation of Giddens' Theory of Structuration." *Sociological Inquiry* 61:219–230.

Baecker, Patrick
2001 "Why Systems?" *Theory, Culture and Society* 18:59–74.

Bailey, Cathryn
1997 "Making Waves and Drawing Lines: The Politics of Defining the Vicissitudes of Feminism." *Hypatia* 12:16–28.

Bailey, Kenneth D.
1990 *Social Entropy Theory.* Albany: State University of New York Press.
1994 *Sociology and the New Systems Theory: Toward a Theoretical Synthesis.* Albany: State University of New York Press.
1997 "System and Conflict: Toward a Symbiotic Reconciliation." *Quality and Quantity* 31:425–442.
1998 "Structure, Structuration, and Autopoesis: The Emerging Significance of Recursive Theory." In Jennifer M. Lehmann (ed.), *Current Perspectives in Social Theory,* Vol. 18. Greenwich, Conn.: JAI Press: 131–154.
2001 "Systems Theory." In Jonathan H. Turner (ed.), *Handbook of Sociological Theory.* New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers: 379–401.
2005 "General Systems Theory." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 309–315.

Baker, Peter
2002 "Moscow's Mall-ization." *Washington Post,* October 18: E1, E6.

Baker, Wayne E.
1990 "Market Networks and Corporate Behavior." *American Journal of Sociology*

96:589–625.

Bakker, Hans
2007a "Economic Determinism." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Oxford: Blackwell: 1293–1294.
2007b "Langue and Parole." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Oxford: Blackwell: 2538–2539.
2007c "Meta-analysis." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Oxford: Blackwell: 2963–2964.

Baldwin, Alfred
1961 "The Parsonian Theory of Personality." In M. Black (ed.), *The Social Theories of Talcott Parsons*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall: 153–190.

Baldwin, John C.
1986 *George Herbert Mead: A Unifying Theory for Sociology*. Newbury Park, Calif.: Sage.
1988a "Mead and Skinner: Agency and Determinism." *Behaviorism* 16:109–127.
1988b "Mead's Solution to the Problem of Agency." *Sociological Inquiry* 58:139–162.

Baldwin, John D., and Baldwin, Janice I.
1986 *Behavior Principles in Everyday Life*. 2nd ed. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Ball, Richard A.
1978 "Sociology and General Systems Theory." *American Sociologist* 13:65–72.

Ball, Terence
1991 "History: Critique and Irony." In T. Carver (ed.), *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 124–142.

Banks, Alan, Billings, Dwight, and Tice, Karen
1996 "Appalachian Studies and Postmodernism." In Mary F. Rogers (ed.), *Multicultural Experiences, Multicultural Theories*. New York: McGraw-Hill: 81–90.

Barad, Karen
2003 "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter." *Signs* 28(3):801–831.

Baran, Paul, and Sweezy, Paul M.
1966 *Monopoly Capital: An Essay on the American Economic and Social Order*. New York: Monthly Review Press.

Barbalet, J. M.
1983 *Marx's Construction of Social Theory*. London: Routledge and Kegan Paul.

Barber, Benjamin
1995 *Jihad vs. McWorld*. New York: Times Books.

Barber, Bernard
1993 *Constructing the Social System*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
1994 "Talcott Parsons on the Social System: An Essay in Clarification and Elaboration." *Sociological Theory* 12:101–105.

Bar-Haim, Gabriel
1997 "The Dispersed Sacred: Anomie and the Crisis of Ritual." In Stewart M. Hoover and Knut Lundby (eds.), *Rethinking Media, Religion, and Culture*. Thousand Oaks, Calif.: Sage: 133–145.

Barker, Chris
2007 "Birmingham School." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of*

Sociology. Oxford: Blackwell: 297–301.

Barnes, Barry
2001 "The Macro/Micro Problem and the Problem of Structure and Agency." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 339–352.

Barry, Kathleen
1979 *Female Sexual Slavery.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
1993 *The Prostitution of Sexuality: The Global Exploitation of Women.* New York: New York University Press.

Bart, Pauline, and Moran, Eileen Geil (eds.)
1993 *Violence against Women: The Bloody Footprints.* Newbury Park, Calif.: Sage.

Bartos, Ottomar J.
1996 "Postmodernism, Postindustrialism, and the Future." *Sociological Quarterly* 37:307–325.

Baudrillard, Jean
1970/1998 *The Consumer Society.* London: Sage.
1972/1981 *For a Critique of the Political Economy of the Sign.* St. Louis: Telos Press.
1973/1975 *The Mirror of Production.* St. Louis: Telos Press.
1976/1993 *Symbolic Exchange and Death.* London: Sage.
1979/1990 *Seduction.* New York: St. Martin's.
1983 *Simulations.* New York: Semiotext(e).
1983/1990 *Fatal Strategies.* New York: Semiotext(e).
1986/1989 *America.* London: Verso.
1990/1993 *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena.* London: Verso.

Baum, Rainer C., and Lechner, Frank J.
1981 "National Socialism: Toward an Action-Theoretical Perspective." *Sociological Inquiry* 51:281–308.

Bauman, Zygmunt
1976 *Towards a Critical Sociology: An Essay on Commonsense and Emancipation.* London: Routledge and Kegan Paul.
1989 *Modernity and the Holocaust.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
1990 "From Pillars to Post." *Marxism Today,* February:20–25.
1991 *Modernity and Ambivalence.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
1992 *Intimations of Postmodernity.* London: Routledge.
1998 *Globalization: The Human Consequences.* New York: Columbia University Press.
2000 *Liquid Modernity.* Cambridge, Eng.: Polity Press.
2003 *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds.* Cambridge, Eng.: Polity Press.
2005 *Liquid Life.* Cambridge, Eng.: Polity Press.
2006 *Liquid Fear.* Cambridge, Eng.: Polity Press.
2007a *Consuming Life.* Cambridge, Eng.: Polity Press.
2007b *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty.* Cambridge, Eng.: Polity Press.

Beamish, Rob
2007a "Dialectical Materialism." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 1150–1151.
2007b "Species-Being." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 4637–4638.
2007c "Use-Value." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 5155.
2007d "Exchange-Value." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 1515–1516.
2007e "Base and Superstructure." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 244–246.

Beck, Ulrich
1992 *Risk Society: Towards a New Modernity.* London: Sage.
1996 "World Risk Society as Cosmopolitan Society?" *Theory, Culture and Society* 13:1–32.
2000 *What Is Globalization?* Cambridge, Eng.: Polity Press.
2005a "Risk Society." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 648–650.
2005b *Power in the Global Age: A New Global Political Economy.* Cambridge, Eng.: Polity Press.

Beck, Ulrich, and Sznaider, Natan
2005 "Cosmopolitan Sociology." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 157–161.

Beilharz, Peter
1996 "Negation and Ambivalence: Marx, Simmel and Bolshevism on Money." *Thesis Eleven* 47:21–32.
2005a "Alienation." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 9–10.
2005b "Gramsci, Antonio." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 343–344.
2005c "Bauman, Zygmunt" In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 35–40.
2005d "Post-Marxism." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 578–581.
2005e "Marx, Karl." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 475–478.
2005f "Marxism." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 479–483.
2005g "Socialism" In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 769–772.

Beland, Daniel
2008 *States of Global Insecurity: Policy, Politics and Society.* New York: Worth.

Bell, Daniel
1992 "George C. Homans (11 August 1910–29 May 1989)." *Proceedings of the American Philosophical Society* 136:587–593.

Bellah, Robert
1973 "Introduction." In R. Bellah (ed.), *Emile Durkheim: On Morality and Society.* Chicago: University of Chicago Press: ix–lv.

Bellah, Robert N., et al.
1985 *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life.* New York: Harper and Row.

Bem, Sandra Lipsitz
1993 *The Lenses of Gender: Transforming Debates on Sexual Inequality.* New Haven: Yale University Press.

Bender, Frederick (ed.)
1970 *Karl Marx: The Essential Writings.* New York: Harper.

Benhabib, Seyla
1995 "The Debate over Women and Moral Authority Revisited." In Johanna Meehan (eds.), *Feminists Read Habermas.* New York: Routledge: 181–204.
1998 "Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance." *Filosoficky Casopis* 46:803–181.

Benjamin, Jessica
1985 "The Bonds of Love: Rational Violence and Erotic Domination." In H. Eisenstein and A. Jardine (eds.), *The Future of Difference.* New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press: 41–70.
1988 *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination.* New York: Pantheon.
1996 "In Defense of Gender Ambiguity." *Gender & Psychoanalysis.* 1:27–43.
1998 *Like Subjects, Love Objects: Essays on Recognition and Sexual Difference.* New Haven: Yale University Press.

Benokraitis, Nijole
1997 *Subtle Sexism: Current Practice and Prospects for Change.* Thousand Oaks, Calif.: Sage.

Bergen, Raquel Kennedy
1996 *Wife Rape: Understanding the Response of Survivors and Service Providers.* Thousand Oaks, Calif.: Sage.

Berger, Peter
1963 *Invitation to Sociology.* New York: Doubleday.

Berger, Peter, and Luckmann, Thomas
1967 *The Social Construction of Reality.* Garden City, N.Y.: Anchor.

Bergeson, Albert
1984 "The Critique of World-System Theory: Class Relations or Division of Labor?" In R. Collins (ed.), *Sociological Theory—1984.* San Francisco: Jossey-Bass: 365–372.

Berk, Bernard
2006 "Macro-Micro Relationships in Durkheim's Analysis of Egoistic Suicide." *Sociological Theory* 24(1):58–80.

Bernard, Jessie
1981 *The Female World.* New York: Free Press.
1972/1982 *The Future of Marriage.* 2nd ed. New Haven: Yale University Press.

Bernard, Thomas
1983 *The Consensus-Conflict Debate: Form and Content in Sociological Theories.* New York: Columbia University Press.

Bernstein, J. M.
1995 *Recovering Ethical Life: Jurgen Habermas and the Future of Critical Theory.* London: Routledge.

Bernstein, Richard J.
1989 "Social Theory as Critique." In D. Held and J. B. Thompson (eds.), *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics.* Cambridge, Eng,: Cambridge University Press: 19–33.

Besnard, Philippe
1983 "The 'Année Sociologique' Team." In P. Besnard (ed.), *The Sociological Domain.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 11–39.
1993 "Anomie and Fatalism in Durkheim's Theory of Regulation." In S. P. Turner (ed.), *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist.* London: Routledge: 169–190.

Best, Steven, and Kellner, Douglas
1991 *Postmodern Theory: Critical Interrogations.* New York: Guilford Press.

Beutel, Ann M., and Marini, Margaret Mooney
1995 "Gender and Values." *American Sociological Review* 60:436–448.

Bian, Yanjie
1997 "Bringing Strong Ties Back In: Indirect Ties, Network Bridges, and Job Searches in China." *American Sociological Review* 62:366–385.

Bienenstock, Elisa Jayne
2005 "Blau, Peter." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 54–57.

Biernacki, Richard
2007 "Practice." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3607–3609.

Binkley, Sam
2007a "Tocqueville, Alexis de." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 5010–5011.
2007b "Consumption, Spectacles of." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 755–760.
2007c "Deleuze, Gilles." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 999–1000.
2008 "Liquid Consumption—Anti-Consumerism and the Fetishized De-Fetishization of Commodities." *Cultural Studies* 22:599–623.

Birnbaum, Pierre
2008 *Geography of Hope: Exile, the Enlightenment, Disassimilation.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Birnbaum, Pierre, and Todd, Jane Marie
1995 "French Jewish Sociologists between Reason and Faith: The Impact of the Dreyfus Affair." *Jewish Social Studies* 2:1–35.

Bittner, Egon
1973 "Objectivity and Realism in Sociology." In G. Psathas (ed.), *Phenomenological Sociology: Issues and Applications.* New York: Wiley: 109–125.

Blakely, Kristin
2008 "Busy Brides and the Business of Family Life: The Wedding-Planning Industry and the Commodity Frontier." *Journal of Family Issues* 29(5):639–682.

Blankenship, Ralph L. (ed.)
1977 *Colleagues in Organization: The Social Construction of Professional Work.* New York: Wiley.

Blau, Peter
1964 *Exchange and Power in Social Life.* New York: Wiley.
1977 *Inequality and Heterogeneity: A Primitive Theory of Social Structure.* New York: Free Press.
1987 "Microprocess and Macrostructure." In K. Cook (ed.), *Social Exchange Theory.* Beverly Hills, Calif.: Sage: 83–100.
1994 *Structural Contexts of Opportunities.* Chicago: University of Chicago Press.
1997 "On Limitations of Rational Choice Theory for Sociology." *American Sociologist* 28:16–21.

Blau, Peter, and Duncan, Otis Dudley
1967 *The American Occupational Structure.* New York: Wiley.

Blau, Peter, and Schwartz, Joseph E.
1997 *Crosscutting Social Circles: Testing a Macrostructural Theory of Intergroup Relations.* New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.

Bleich, Harold

1977 *The Philosophy of Herbert Marcuse.* Washington, D.C.: University Press of America.

Bleicher, Josef
1980 *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique.* London: Routledge and Kegan Paul.

Blühdorn, Ingelfur
2000 "An Offer One Might Prefer to Refuse: The Systems Theoretical Legacy of Niklas Luhmann." *European Journal of Social Theory* 3:339–354.

Blumer, Herbert
1955/1969 "Attitudes and the Social Act." In H. Blumer, *Symbolic Interaction.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall: 90–100.
1962/1969 "Society as Symbolic Interaction." In H. Blumer, *Symbolic Interaction.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall: 78–89.
1969a *Symbolic Interaction: Perspective and Method.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
1969b "The Methodological Position of Symbolic Interactionism." In H. Blumer, *Symbolic Interaction.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall: 1–60.
1990 *Industrialization as an Agent of Social Change: A Critical Analysis.* New York: Aldine de Gruyter.

Boas, Morten, and Jennings, Kathleen M.
2007 "'Failed States' and 'State Failure': Threats or Opportunities?" *Globalizations* 4(4):475–485.

Boden, Deirdre
1990 "The World as It Happens: Ethnomethodology and Conversation Analysis." In George Ritzer (ed.), *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses.* New York: Columbia University Press: 185–213.

Bogard, William
1990 "Closing Down the Social: Baudrillard's Challenge to Contemporary Sociology." *Sociological Theory* 8:1–15.
1998 "Sense and Segmentarity: Some Markers of a Deleuzian-Guattarian Sociology." *Sociological Theory* 16:52–74.

Bogner, Arthur, Baker, Adelheid, and Kilminster, Richard
1992 "The Theory of the Civilizing Process—An Idiographic Theory of Modernization." *Theory, Culture and Society* 9:23–52.

Boli, John, and Lechner, Frank
2005 *World Culture: Origins and Consequences.* Oxford: Blackwell.

Bonilla-Silva, Eduardo
2003 *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States.* Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

Bookman, Ann, and Morgen, Sandra (eds.)
1988 *Women and the Politics of Empowerment.* Philadelphia: Temple University Press.

Bora, Alfons
2007 "Risk, Risk Society, Risk Behavior, and Social Problems." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3926–3932.

Bordo, Susan
1990 "Feminism, Postmodernism, and Gender-Scepticism." In L. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism.* New York: Routledge: 133–156.
1993 *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body.* Berkeley: University of California Press.

Borges, Jorge
1964 *Labyrinths.* New York: Modern Library.

Bosserman, Phillip
1968 *Dialectical Sociology: An Analysis of the Sociology of Georges Gurvitch.* Boston: Porter Sargent.

Boswell, Terry, and Dixon, William J.
1993 "Marx's Theory of Rebellion: A Cross-National Analysis of Class Exploitation, Economic Development, and Violent Revolt." *American Sociological Review* 58:681–702.

Bottero, Wendy
2007 "Class Consciousness," In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 539–542.

Bottomore, Tom
1984 *The Frankfurt School.* Chichester, Eng.: Ellis Horwood.

Bottomore, Tom, and Frisby, David
1978 Introduction to the translation of Georg Simmel, *The Philosophy of Money* (orig. 1907). London: Routledge and Kegan Paul: 1–49.

Boudon, Raymond
1995 "Should One Still Read Durkheim's Rules after One Hundred Years?" (Interview with Massimo Borlandi), *Schweizerische Zeitschrift fur Soziologie* 21:559–573.

Bourdieu, Pierre
1977 *Outline of a Theory of Practice.* London: Cambridge University Press.
1980/1990 *The Logic of Practice.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.
1984a *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
1984b *Homo Academicus.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.
1989 "Social Space and Symbolic Power." *Sociological Theory* 7:14–25.
1990 *In Other Words: Essays toward a Reflexive Sociology.* Cambridge, Eng.: Polity Press.
1993 *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Leisure.* New York: Columbia University Press.
1996 *The State Nobility.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.
1998 *Practical Reason.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre, and Darbel, Alain
1969/1990 *The Love of Art: European Art Museums and Their Public.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre, and Passeron, Jean-Claude
1970/1990 *Reproduction in Education, Society and Culture.* London: Sage.

Bourdieu, Pierre, and Wacquant, Loïc J. D.
1992 "The Purpose of Reflexive Sociology (The Chicago Workshop)." In P. Bourdieu and L.J.D. Wacquant (eds.), *An Invitation to Reflexive Sociology.* Chicago: University of Chicago Press: 61–215.

Bourricaud, François
1981 *The Sociology of Talcott Parsons.* Chicago: University of Chicago Press.

Bowring, Finn
1996 "A Lifeworld without a Subject: Habermas and Pathologies of Modernity." *Telos* 106:77–104.

Bradley, Owen

2005a "Bonald, Louis de." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 65–66.
2005b "Maistre, Joseph de." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 454–466.

Bramson, Leon
1961 *The Political Context of Sociology.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Braverman, Harry
1974 *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century.* New York: Monthly Review Press.

Breen, Margaret Sönser, and Blumenfeld, Warren J.
2005 *Butler Matters: Judith Butler's Impact on Feminist and Queer Studies.* Burlington, Vt.: Ashgate.

Breiner, Peter
2005 "Weber's *The Protestant Ethic* as Hypothetical Narrative of Original Accumulation." *Journal of Classical Sociology* 5(1):11–30.

Brenner, Neil
1994 "Foucault's New Functionalism." *Theory and Society* 23:679–709.

Brewer, John, and Hunter, Albert
1989 *Multimethod Research: A Synthesis of Styles.* Newbury Park, Calif.: Sage.

Brickell, Chris
2005 "Masculinities, Performativity, and Subversion: A Sociological Reappraisal." *Men and Masculinities* 8(1):24–43

Bronner, Stephen Eric
1995 "Ecology, Politics, and Risk: The Social Theory of Ulrich Beck." *Capital, Nature and Socialism* 6:67–86.

Brown, Michael, et al.
2003 *Whitewashing Race: The Myth of the Color-Blind Society.* Berkeley: University of California Press.

Brown, Richard
1987 *Society as Text: Essays on Rhetoric, Reason and Reality.* Chicago: University of Chicago Press.
1990 "Social Science and the Poetics of Public Truth." *Sociological Forum* 5:55–74.
2005 "Hermeneutics." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 362–364.

Brown, Richard Harvey, and Goodman, Douglas
2001 "Jurgen Habermas' Theory of Communicative Action: An Incomplete Project." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 201–216.

Brown, Stephen, and Capdevila, Rose
1999 "*Perpetuum Mobile:* Substance, Force and the Sociology of Translation." In John Law and John Hassard (eds.), *Actor Network Theory and After.* Oxford: Blackwell: 26–50.

Brubaker, Rogers
1984 *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber.* London: Allen and Unwin.

Bruder, Kurt A.
1998 "Monastic Blessings: Deconstructing and Reconstructing the Self." *Symbolic Interaction* 21:87–116.

Brugger, Bill
1995 "Marxism, Asia, and the 1990s." *Positions* 3:630–641.

Bruun, Hans Henrik
2007 *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology.* Burlington, Vt.: Ashgate.

Bryant, Antony
2007 "Liquid Modernity, Complexity and Turbulence." *Theory Culture & Society* 24:127–135.

Bryant, Christopher G. A.
1985 *Positivism in Social Theory and Research.* New York: St. Martin's.

Bryant, Christopher G. A., and Jary, David
2000 "Anthony Giddens." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackwell: 670–695.
2001a "The Uses of Structuration Theory: A Typology." In Christopher G. A. Bryant and David Jary (eds.), *The Contemporary Giddens: Social Theory in a Globalizing Age.* New York: Palgrave: 43–62.
2001b "Anthony Giddens: A Global Social Theorist." In Christopher G. A. Bryant and David Jary (ed.), *The Contemporary Giddens: Social Theory in a Globalizing Age.* New York: Palgrave: 1–26.

Buchwald, Emilie, Fletcher, Pamela R., and Roth, Martha (eds.)
1993 *Transforming a Rape Culture.* Minneapolis: Milkweed.

Buckley, Kerry W.
1989 *Mechanical Man: John Broadus Watson and the Beginnings of Behaviorism.* New York: Guilford Press.

Buckley, Walter
1967 *Sociology and Modern Systems Theory.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Buffalohead, W. Roger
1996 "Reflections on Native American Cultural Rights and Resources." In Mary F. Rogers (ed.), *Multicultural Experiences, Multicultural Theories.* New York: McGraw-Hill: 154–156.

Bulmer, Martin
1984 *The Chicago School of Sociology: Institutionalization, Diversity, and the Rise of Sociological Research.* Chicago: University of Chicago Press.
1985 "The Chicago School of Sociology: What Made It a 'School'?" *History of Sociology: An International Review* 5:62–77.
1996 "The Sociological Contributions to Social Policy Research." In Jon Clark (ed.), *James Coleman.* London: Falmer Press: 103–118.

Bunch, Charlotte
1987 *Passionate Politics: Feminist Theory in Action.* New York: St. Martin's.

Bunzel, Dirk
2007 "Rational Legal Authority." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3805–3808.

Burawoy, Michael
1979 *Manufacturing Consent: Changes in the Labor Process under Monopoly Capitalism.* Chicago: University of Chicago Press.
1990 "Marxism as Science: Historical Challenges and Theoretical Growth." *American Sociological Review* 55:775–793.

Burawoy, Michael, and Wright, Erik Olin
2001 "Sociological Marxism." In Jonathan H. Turner (ed.), *Handbook of Sociological*

Theory. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers: 459–486.

Burger, Thomas
1976 *Max Weber's Theory of Concept Formation: History, Laws and Ideal Types.* Durham, N.C.: Duke University Press.
1993 "Weber's Sociology and Weber's Personality." *Theory and Society* 22:813–836.

Burns, Tom R.
1986 "Actors, Transactions, and Social Structure: An Introduction to Social Rule System Theory." In U. Himmelstrand (ed.), *Sociology: The Aftermath of Crisis.* London: Sage: 8–37.

Burt, Ronald
1982 *Toward a Structural Theory of Action: Network Models of Social Structure, Perception, and Action.* New York: Academic Press.
1992 *Structural Holes: The Social Structure of Competition.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Bushell, Don, and Burgess, Robert
1969 "Some Basic Principles of Behavior." In R. Burgess and D. Bushell (eds.), *Behavioral Sociology.* New York: Columbia University Press: 27–48.

Butera, Karina J.
2008 "'Neo-mateship' in the 21st Century." *Journal of Sociology* 44:265–281.

Butler, Judith
1990 *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* New York: Routledge.
1993 *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex."* New York: Routledge.
1995 "Contingent Foundations." In Seyla Benhabib et al. (eds.), *Feminist Contentions.* New York: Routledge: 125–147.
1997b "Imitation and Gender Insubordination." In Linda Nicholson (ed.), *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory.* New York: Routledge: 300–315.
2004 *Undoing Gender.* London: Routledge.

Buttel, Frederick H. (ed.)
1990 "Symposium: Evolution and Social Change." *Sociological Forum* 5:153–212.

Button, Graham
1987 "Answers as Interactional Products: Two Sequential Practices Used in Interviews." *Social Psychology Quarterly* 50:160–171.

Buxton, William
1985 *Talcott Parsons and the Capitalist Nation-State: Political Sociology as a Strategic Vocation.* Toronto: University of Toronto Press.

Cadieux, R. D.
1995 "Dialectics and the Economy of Difference." *Dialectical Anthropology* 20:319–340.

Calhoun, Craig
1993a "Habitus, Field, and Capital: The Question of Historical Specificity." In C. Calhoun, E. LiPuma, and M. Postone (eds.), *Bourdieu: Critical Perspectives.* Chicago: University of Chicago Press: 61–88.
1993b "Postmodernism as Pseudohistory." *Theory, Culture and Society* 10:75–96.
2000 "Pierre Bourdieu." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackwell: 696–730.

Calhoun, Craig, and Karaganis, Joseph
2001 "Critical Theory." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 179–200.

Callinicos, Alex
1989 "Introduction: Analytical Marxism." In Alex Callinicos (ed.), *Marxist Theory.* Oxford: Oxford University Press, 1989: 1–16.

Callon, Michel
1999 "Actor-Network Theory." In John Law and John Hassard (eds.), *Actor Network Theory and After.* Oxford: Blackwell: 181–195.

Camic, Charles
1990 "An Historical Prologue." *American Sociological Review* 55:313–319.
1992 "Reputation and Predecessor Selection: Parsons and the Institutionalists." *American Sociological Review* 57:421–445.

Camic, Charles (ed.)
1997 *Reclaiming the Sociological Classics: The State of Scholarship.* Oxford: Blackwell.

Campbell, Colin
1982 "A Dubious Distinction? An Inquiry into the Value and Use of Merton's Concepts of Manifest and Latent Function." *American Sociological Review* 47:29–44.

Campbell, J., and Pederson, O. K. (eds.)
2001 *The Rise of Neoliberalism and Institutional Analysis.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Campbell, Marie, and Manicom, Ann
1995 *Knowledge, Experience, and Ruling Relations: Studies in the Social Organization of Knowledge.* Toronto: University of Toronto Press.

Canclini, Nestor Garcia
1995 *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Caplow, Theodore
1968 *Two against One: Coalition in Triads.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Carter, Michael J.
2007 "Identity Theory." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 2223–2226.

Carver, Terrell
1983 *Marx and Engels: The Intellectual Relationship.* Bloomington: Indiana University Press.

Castells, Manuel
1996 *The Rise of the Network Society.* Malden, Mass.: Blackwell.
1997 *The Power of Identity.* Malden, Mass.: Blackwell.
1998 *End of Millennium.* Malden, Mass.: Blackwell.

Cerny, Philip G.
1995 "Globalization and the Changing Logic of Collective Action." *International Organization* 49(4):595–625.
2003 "Globalization at the Micro Level: The Uneven Pluralization of World Politics." In Axel Hülsemeyer (ed.), *Globalization in the 21st Century: Convergence and Divergence.* London: Palgrave.

Cerullo, John J.
1994 "The Epistemic Turn: Critical Sociology and the 'Generation of 68.'" *International Journal of Politics, Culture and Society* 8:169–181.

Chafetz, Janet Saltzman
1984 *Sex and Advantage.* Totowa, N.J.: Rowman and Allanhold.
1988 *Feminist Sociology: An Overview of Contemporary Theories.* Itasca, Ill.: Peacock.
1990 *Gender Equity: An Integrated Theory of Stability and Change.* Newbury Park, Calif.: Sage.

1997 "Feminist Theory and Sociology: Underutilized Contributions for Mainstream Theory." *Annual Review of Sociology* 23:97–190.
1999 "Structure, Consciousness, Agency and Social Change in Feminist Sociological Theories: A Conundrum." *Current Perspectives in Social Theory* 19:145–164.
2004 "Bridging Feminist Theory and Research Methodology." *Journal of Family Issues* 25(7):963–977.

Chambliss, Daniel F.
2005 "Frame Analysis." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 289–290.

Chancer, Lynn S.
1992 *Sadomasochism in Everyday Life: The Dynamics of Power and Powerlessness.* New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Chancer, Lynn, and Palmer, Craig T.
2001 "A Debate on Sociobiology and Rape." *New Politics (New Series),* 2000: 8:1 (29) Summer: 96–102.

Chapin, Mark
1994 "Functional Conflict Theory: The Alcohol Beverage Industry, and the Alcoholism Treatment Industry." *Journal of Applied Social Sciences* 18:169–182.

Chapoulie, Jean-Michel
1996 "Everett Hughes and the Chicago Tradition." *Sociological Theory* 14:3–29.

Charon, Joel M.
1998 *Symbolic Interactionism: An Introduction, an Interpretation, an Integration.* 6th ed. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
2000 *Symbolic Interactionism: An Introduction, an Interpretation, an Integration.* 7th ed. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Chase-Dunn, Christopher
2001 "World-Systems Theory." In Jonathan H. Turner (ed.), *Handbook of Sociological Theory.* New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers: 589–612.
2005a "Wallerstein, Immanuel." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 875–876.
2005b "World-Systems Theory." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 887–891.

Chase-Dunn, Christopher, and Hall, Thomas D.
1994 "The Historical Evolution of World-Systems." *Sociological Inquiry* 64:257–280.

Chasteen, Amy L.
2001 "Constructing Rape: Feminism, Change, and Women's Everyday Understandings of Sexual Assault." *Sociological Spectrum* 21:101–139.

Cherkaoui, Mohamed
2007 *Good Intentions: Max Weber and the Paradox of Unintended Consequences.* Oxford: Bardwell Press.

Chesler, Phyllis
1994 *Patriarchy: Notes of an Expert Witness.* Monroe, Me.: Common Courage Press.

Chitnis, Anand C.
1976 *The Scottish Enlightenment: A Social History.* Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield.

Chodorow, Nancy
1978 *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender.* Berkeley: University of California Press.
1990 *Feminism and Psychoanalytic Theory.* New Haven: Yale University Press.
1994 *Femininities, Masculinity, Sexualities: Freud and Beyond.* Lexington: University of

Kentucky Press.
1999 *The Power of Feelings: Personal Meaning in Psychoanalysis, Gender and Culture.* London: Yale University Press.

Chopra, Sherry
2004 "In Spite of Challenges by 'Black' and 'Third World' Women, Do Mainstream Feminist Theories Still Reflect the Concerns of White Women?" *Journal of International Women's Studies* 5(2):21–28.

Chriss, James J.
1995 "Testing Gouldner's Coming Crisis Thesis: On the Waxing and Waning of Intellectual Influence." *Current Perspectives in Social Theory* 15:33–61.
1996 "Toward an Interparadigmatic Dialogue on Goffman." *Sociological Perspectives* 39:333–339.
2005a "Gouldner, Alvin." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 340–342.
2005b "Mead, George Herbert." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 486–491.
2006 "Giddings and the Social Mind." *Journal of Classical Sociology* 6:123–144.

Christopher, F. S.
2001 *To Dance the Dance: A Symbolic Interactional Exploration of Premarital Sexuality.* Mahwah, N.J.:, Lawrence Erlbaum.

Cicourel, Aaron
1974 *Cognitive Sociology: Language and Meaning in Social Interaction.* New York: Free Press.
1981 "Notes on the Integration of Micro- and Macro-Levels of Analysis." In K. Knorr-Cetina and A. Cicourel (eds.), *Advances in Social Theory and Methodology.* New York: Methuen: 51–79.

Clark, Ian
2007 "International Relations." In Jan Aart Scholte and Roland Robertson (eds.), *Encyclopedia of Globalization.* New York: MTM: 664–669.

Clark, Jon (ed.)
1996 *James S. Coleman.* London: Falmer Press.

Clark, Jon, Modgil, Celia, and Modgil, Sohan (eds.)
1990 *Anthony Giddens: Consensus and Controversy.* London: Falmer Press.

Clark, Nigel
1997 "Panic Ecology: Nature in the Age of Superconductivity." *Theory, Culture and Society* 14:77–96.

Clarke, Simon
1990 "The Crisis of Fordism or the Crisis of Social Democracy?" *Telos* 83:71–98.

Clark-Lewis, Elizabeth
1994 *Living In, Living Out: African American Domestics in Washington, D.C. 1910–1940.* Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Clawson, Dan, Neustadtl, Alan, and Bearden, James
1986 "The Logic of Business Unity: Corporate Contributions to the 1980 Congressional Elections." *American Sociological Review* 51:797–811.

Clayman, Steven E.
1993 "Booing: The Anatomy of a Disaffiliative Response." *American Sociological Review* 58:110–130.

Cockerham, William C., Abel, Thomas, and Luschen, Gunther

1993 "Max Weber, Formal Rationality, and Health Lifestyles." *Sociological Quarterly* 34:413–425.

Cohen, G. A.
1978 *Karl Marx's Theory of History: A Defence.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.
1978/1986 "Marxism and Functional Explanation." In J. Roemer (ed.), *Analytical Marxism.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 221–234.

Cohen, Ira J.
1981 "Introduction to the Transaction Edition." In M. Weber, *General Economic History.* New Brunswick, N.J.: Transaction Books: xv–lxxxiii.
1989 *Structuration Theory.* London: Macmillan.
2005 "Structuration." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 811–814.

Cohen, Percy
1968 *Modern Social Theory.* New York: Basic Books.

Cohen, Philip N.
1998 "Replacing Housework in the Service Economy: Gender, Class, and Race-Ethnicity in Service Spending." *Gender & Society* 12:219–231.

Coleman, James S.
1986 "Social Theory, Social Research, and a Theory of Action." *American Journal of Sociology* 91:1309–1335.
1987 "Microfoundations and Macrosocial Behavior." In J. C. Alexander et al. (eds.), *The Micro-Macro Link.* Berkeley: University of California Press: 153–173.
1989 "Rationality and Society." *Rationality and Society* 1:5–9.
1990b *Foundations of Social Theory.* Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
1993a "The Design of Organizations and the Right to Act." *Sociological Forum* 8:527–546.
1993b "The Rational Reconstruction of Society." *American Sociological Review* 58:1–15.
1994 "A Vision for Sociology." *Society* 32:29–34.

Collins, J. L.
2002 "Mapping a Global Labor Market—Gender and Skill in the Globalizing Garment Industry." *Gender & Society* 16:921–940.

Collins, Patricia Hill
1990 *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and Empowerment.* Boston: Unwin Hyman.
1998 *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
1999 "Moving beyond Gender." In Myra Marx Feree, Judith Lorber, and Beth Hess (eds.), *Revisioning Gender.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 261–284.
2000 "Gender, Black Feminism and Black Political Economy." *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 568:41–53.
2001 "Like One of the Family: Race, Ethnicity, and the Paradox of US National Identity." *Ethnic and Racial Studies* 24:3–28.
2004 *Black Sexual Politics: African Americans, Gender, and the New Racism.* New York: Routledge.

Collins, Randall
1975 *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science.* New York: Academic Press.
1979 *The Credential Society.* New York: Academic Press.
1980 "Weber's Last Theory of Capitalism: A Systematization." *American Sociological*

Review 45:925–942.
1981a "On the Microfoundations of Macrosociology." *American Journal of Sociology* 86:984–1014.
1981b "Micro-Translation as Theory-Building Strategy." In K. Knorr-Cetina and A. Cicourel (eds.), *Advances in Social Theory and Methodology.* New York: Methuen: 81–108.
1985 *Weberian Sociological Theory.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
1986a "Is 1980s Sociology in the Doldrums?" *American Journal of Sociology* 91:1336–1355.
1986b "The Passing of Intellectual Generations: Reflections on the Death of Erving Goffman." *Sociological Theory* 4:106–113.
1987 "A Micro-Macro Theory of Intellectual Creativity: The Case of German Idealistic Philosophy." *Sociological Theory* 5:47–69.
1988a "The Micro Contribution to Macro Sociology." *Sociological Theory* 6:242–253.
1988b "The Durkheimian Tradition in Conflict Sociology." In J. C. Alexander (ed.), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 107–128.
1990 "Conflict Theory and the Advance of Macro-Historical Sociology." In George Ritzer (ed.), *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses.* New York: Columbia University Press: 68–87.
1997a "An Asian Route to Capitalism: Religious Economy and the Origins of Self-Transforming Growth in Japan." *American Sociological Review* 62:843–865.
1997b "A Sociological Guilt Trip: Comment on Connell." *American Journal of Sociology* 102:1558–1564.

Collins, Randall, and Makowsky, Michael
1998 *The Discovery of Society.* 6th ed. New York: McGraw-Hill.

Colomy, Paul
1986 "Recent Developments in the Functionalist Approach to Change." *Sociological Focus* 19:139–158.
1990a "Introduction: The Functionalist Tradition." In P. Colomy (ed.), *Functionalist Sociology.* Brookfield, Vt.: Elgar Publishing: xiii–lxii.
1990b "Introduction: The Neofunctionalist Movement." In P. Colomy (ed.), *Neofunctionalist Sociology.* Brookfield, Vt.: Elgar Publishing: xi–xii.
2005 "Alexander, Jeffrey" In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 8–9.

Colomy, Paul, and Rhoades, Gary
1994 "Toward a Micro Corrective of Structural Differentiation Theory." *Sociological Perspectives* 37:547–583.

Conley, Tom, and Wiener, Jarrod
2002 "Globalisation as Constraint and Opportunity: Reconceptualising Policy Capacity in Australia." *Global Society* 16(4):377–399.

Connell, R. W.
1995 *Masculinities.* Berkeley: University of California Press.
1996 "Men and the Women's Movement." In Mary F. Rogers (ed.), *Multicultural Experiences, Multicultural Theories.* New York: McGraw-Hill: 409–415.
1997 "How Is Classical Theory Classical?" *American Journal of Sociology* 102:1511–1557.

Connell, Raewyan
2009 "Accountable Conduct: 'Doing Gender' in Transsexual and Political Retrospect." *Gender & Society* 23(1):104–111.

Connerton, Paul (ed.)
1976 *Critical Sociology.* Harmondsworth, Eng.: Penguin.

Connolly, William E.
1973 "Theoretical Self-Consciousness." *Polity* 6:5–35.

Connor, Walker
2007 "Ethnonationalism." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Oxford: Blackwell: 1486–1488.

Cook, Deborah
1994 "Symbolic Exchange in Hyperreality." In D. Kellner (ed.), *Baudrillard: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell: 150–167.
1996 *The Culture Industry Revisited: Theodor W. Adorno on Mass Culture*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

Cook, Gary
1993 *George Herbert Mead: The Making of a Social Pragmatist*. Urbana: University of Illinois Press.

Cook, Karen S.
1987 "Emerson's Contributions to Social Exchange Theory." In K. S. Cook (ed.), *Social Exchange Theory*. Beverly Hills, Calif.: Sage: 209–222.
2005 "Emerson, Richard." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*. Thousand Oaks, Calif.: Sage: 246–248.

Cook, Karen S., Emerson, Richard M., Gillmore, Mary B., and Yamagishi, Toshio
1983 "The Distribution of Power in Exchange Networks: Theory and Experimental Results." *American Journal of Sociology* 89:275–305.

Cook, Karen S., O'Brien, Jodi, and Kollock, Peter
1990 "Exchange Theory: A Blueprint for Structure and Process." In George Ritzer (ed.), *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses*. New York: Columbia University Press: 158–181.

Cook, Karen S., and Rice, Eric R. W.
2001 "Exchange and Power: Issues of Structure and Agency." In Jonathan H. Turner (ed.), *Handbook of Sociological Theory*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers: 699–719.
2005 "Social Exchange Theory." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*. Thousand Oaks, Calif.: Sage: 735–740.

Cook, Karen S., and Whitmeyer, J. M.
1992 "Two Approaches to Social Structure: Exchange Theory and Network Analysis." *Annual Review of Sociology* 18:109–127.
2000 "Richard M. Emerson." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists*. Malden, Mass.: Blackwell: 486–512.

Cooke, Maeve
1994 *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics*. Cambridge, Mass: MIT Press.

Cooley, Charles H.
1902/1964 *Human Nature and the Social Order*. New York: Scribner.

Cooper, Dereck
1991 "On the Concept of Alienation." *International Journal of Contemporary Sociology* 28:7–26.

Cordova, Teresa, Cantu, Norma, Cardena, Gilbert, Garcia, Juan, and Sierra, Christine M. (eds.)
1990 *Chicana Voices: Intersections of Class, Race, and Gender*. Austin, Tex.: National Association for Chicano Studies.

Cortese, Anthony
1995 "The Rise, Hegemony, and Decline of the Chicago School of Sociology, 1892–1945." *Social Science Journal* 32:235–254.

Coser, Lewis
1956 *The Functions of Social Conflict.* New York: Free Press.
1967 *Continuities in the Study of Social Conflict.* New York: Free Press.

Coser, Lewis (ed.)
1965 *Georg Simmel.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Cott, Nancy F.
1977 *The Bonds of Womanhood: Women's Sphere in New England, 1780–1835.* New Haven: Yale University Press.

Cotterrell, Roger
1999 *Emile Durkheim: Law in a Moral Domain.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Cottrell, Leonard S., Jr.
1980 "George Herbert Mead: The Legacy of Social Behaviorism." In R. K. Merton and M. W. Riley (eds.), *Sociological Traditions from Generation to Generation: Glimpses of the American Experience.* Norwood, N.J.: Ablex.

Coulter, Jeff
1983 *Rethinking Cognitive Theory.* New York: St. Martin's.

Craib, Ian
1976 *Existentialism and Sociology: A Study of Jean-Paul Sartre.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
1992 *Anthony Giddens.* London: Routledge.

Craib, Ian, and Wernick, Andrew
2005 "Sartre, Jean-Paul." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 663–665.

Crawford, Cassandra
2005 "Actor Network Theory." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 1–3.

Crawford, Mary
1995 *Talking Difference: On Gender and Language.* Newbury Park, Calif.: Sage.
Crenshawe, Kimberle
1989 "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics." *University of Chicago Legal Forum:* 139–167.
1991 "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color." *Stanford Law Review* 43:6.
1997 "Intersectionality and Identity Politics: Learning from Violence against Women of Color." In M. Shanley and U. Narayan (eds.), *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives.* University Park: Pennsylvania State University Press.

Crippen, Timothy
1994 "Toward a Neo-Darwinian Sociology: Its Nomological Principles and Some Illustrative Applications." *Sociological Perspectives* 37:309–335.

Crook, Stephen
1995 *Adorno: The Stars down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture.* London: Routledge.
2001 "Social Theory and the Postmodern." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 308–338.

Crozier, Michel, and Friedberg, Erhard
1980 *Actors and Systems: The Politics of Collective Action.* Chicago: University of Chicago Press.

Cubitt, Sean
2005a "Simulation." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 704–705.
2005b "DeBord, Guy" In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 186–189.
2005c "Situationists." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 706–708.
2007 "Simulation and Virtuality." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 4331–4334.

Culler, Jonathan
1976 *Ferdinand de Saussure.* Harmondsworth, Eng.: Penguin.

Currie, Dawn H.
1997 "Decoding Femininity: Advertisements and Their Teenage Readers." *Gender & Society* 11:453–477.
1999 "Gender Analysis from the Standpoint of Women: The Radical Potential of Women's Studies in Development." *Asian Journal of Women's Studies* 5:9–44.

Curtis, Bruce
1981 *William Graham Sumner.* Boston: Twayne.

Dahme, Heinz-Jurgen
1990 "On the Current Rediscovery of Georg Simmel's Sociology—A European Point of View." In M. Kaern, B. S. Phillips, and R. S. Cohen (eds.), *Georg Simmel and Contemporary Sociology.* Dordrecht, Netherlands: Kluwer: 13–37.

Dahms, Harry
1997 "Theory in Weberian Marxism: Patterns of Critical Social Theory in Lukács and Habermas." *Sociological Theory* 15:181–214.
1998 "Beyond the Carousel of Reification: Critical Social Theory after Lukács, Adorno, and Habermas." *Current Perspectives in Social Theory* 18:3–62.

Dahrendorf, Ralf
1958 "Out of Utopia: Toward a Reorientation of Sociological Analysis." *American Journal of Sociology* 64:115–127.
1959 *Class and Class Conflict in Industrial Society.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.
1968 *Essays in the Theory of Society.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Daly, Mary
1973 *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation.* Boston: Beacon Press.
1978 *Gyn/Ecology: The MetaEthics of Radical Feminism.* Boston: Beacon.
1993 *Outercourse: The Be-dazzling Voyage.* San Francisco: Harper.

Dandaneau, Steven P.
1992 "Immanent Critique of Post-Marxism." *Current Perspectives in Social Theory* 12:155–177.
2001 *Taking It Big: Developing Sociological Consciousness in Postmodern Times.* Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press.
2007a "Marcuse, Herbert." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 2759–2761.
2007b "Mills, C. Wright." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3050–3055.

Dant, Tim
1996 "Fetishism and the Social Value of Objects." *Sociological Review* 44:495–516.

Darder, Antonia, and Torres, Rodolfo D.
2004 *After Race: Racism after Multiculturalism.* New York: New York University Press.

Davidson, Alastair
2007 "Gramsci, Antonio." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Oxford: Blackwell: 2014–2016.

Davis, Kingsley
1959 "The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology." *American Sociological Review* 24:757–772.

Davis, Kingsley, and Moore, Wilbert
1945 "Some Principles of Stratification." *American Sociological Review* 10:242–249.

Davis, Noela
2009 "New Materialism and Feminism's Anti-Biologism: A Response to Sara Ahmed." *The European Journal of Women's Studies*. 16(1):67–80.

Dawe, Alan
1978 "Theories of Social Action." In T. Bottomore and R. Nisbet (eds.), *A History of Sociological Analysis*. New York: Basic Books: 362–417.

Day, Kristen
2000 "The Ethic of Care and Women's Experiences of Public Space." *Journal of Environmental Psychology* 20:103–124.

Dean, Mitchell
1994 *Critical and Effective Histories: Foucault's Methods and Historical Sociology*. London: Routledge.
2001 "Michel Foucault: 'A Man in Danger.'" In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory*. London: Sage: 324–338.

de Beauvoir, Simone
1949/1957 *The Second Sex*. New York: Vintage.

DeCaroli, Steven
2007 "Giorgio Agamben and the Field of Sovereignty." In Matthew Calarco and Steven DeCaroli (eds.), *Sovereignty and Life*. Stanford: Stanford University Press: 43–69.

Deegan, Mary Jo
1988 *Jane Addams and the Men of the Chicago School, 1892–1918*. New Brunswick, N.J.: Transaction Books.
1991 *Women in Sociology: A Bio-Bibliographical Sourcebook*. Westport, Conn.: Greenwood Press.

Deegan, Mary Jo, and Hill, Michael R. (eds.)
1987 *Women and Symbolic Interaction*. Boston: Allen and Unwin.
1998 *With Her in Ourland: Sequel to "Herland" by Charlotte Perkins Gilman*. Westport, Conn.: Praeger.

Deflem, Matthieu
2003 "The Sociology of the Sociology of Money: Simmel and the Contemporary Battle of the Classics." *Journal of Classical Sociology* 3(1):67–96.
2007 "Anomie." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Oxford: Blackwell: 144–146.

de Grazia, Victoria
2005 *Irresistible Empire: America's Advance through Twentieth-Century Europe*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, Belknap Press.

Delamont, Sara
2003 *Feminist Sociology*. London: Sage.

Delaney, Tim
2005a "Coser, Lewis." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 155–157.
2005b "Sumner, William Graham." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 814–815.

Delanty, Gerard
1997 "Habermas and Occidental Rationalism: The Politics of Identity, Social Learning, and the Cultural Limits of Moral Universalism." *Sociological Theory* 15:30–59.

de Lauretis, Teresa
1991 "Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities: An Introduction." *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 3(2):29–313.

Deleuze, Gilles, and Guattari, Felix
1972/1983 *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Delgado, Richard, and Stefancic, Jean
2001 *Critical Race Theory: An Introduction.* New York: New York University Press.

Demerath, Nicholas, and Peterson, Richard (eds.)
1967 *System, Change and Conflict.* New York: Free Press.

Dempsey, Ken
2002 "Who Gets the Best Deal from Marriage: Women or Men?" *Journal of Sociology* 38:91–110.

Densimore, Dana
1973 "Independence from the Sexual Revolution." In A. Koedt et al. (eds.), *Radical Feminism.* New York: Quadrangle: 107–118.

Denzin, Norman
1990a "Harold and Agnes: A Feminist Narrative Undoing." *Sociological Theory* 9:198–216.
1990b "Reading Rational Choice Theory." *Rationality and Society* 2:172–189.
1991 "Back to Harold and Agnes." *Sociological Theory* 9:280–285.
1993 "Sexuality and Gender: An Interactionist/Poststructuralist Reading." In P. England (ed.), *Theory on Gender/Feminism on Theory.* New York: Aldine de Gruyter: 199–223.

Der Derian, James
1994 "Simulation: The Highest Stage of Capitalism?" In D. Kellner (ed.), *Baudrillard: A Critical Reader.* Oxford: Blackwell: 189–208.

Derrida, Jacques
1978 *Writing and Difference.* Chicago: University of Chicago Press.

Desai, Manisha
2007 "The Messy Relationship between Feminisms and Globalization." *Gender & Society* 21(6): 797–803.

Deutsch, Francine M.
2007 "Undoing Gender." *Gender & Society* 21(1):2007:106–127.

Deutschmann, Christoph
1996 "Money as a Social Construction: On the Actuality of Marx and Simmel." *Thesis Eleven* 47:1–19.

DeVille, Phillippe
1989 "Human Agency and Social Structure in Economic Theory: The General Equilibrium Theory and Beyond." Paper presented at the conference on "Social Theory and Human Agency," Swedish Collegium for Advanced Study in the

Social Sciences, Uppsala, Sweden, Sept. 29–Oct. 1.

Diamond, Timothy
1992 *Making Gray Gold.* Chicago: University of Chicago Press.

Dickens, Peter
2005 "Social Darwinism." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 729–731.

Dickerson, Bette J. (ed.)
1995 *African American Single Mothers: Understanding Their Lives and Families.* Newbury Park, Calif.: Sage.

Dietz, Thomas, and Burns, Tom R.
1992 "Human Agency and the Evolutionary Dynamics of Culture." *Acta Sociologica* 35:187–200.

Dill, Bonnie Thornton
1994 *Across the Boundaries of Race and Class: An Exploration of Work and Family among Black Female Domestic Servants.* New York: Garland.

Dill, Jeffrey S.
2007 "Durkheim and Dewey and the Challenge of Contemporary Moral Education." *Journal of Moral Education* 36:221–237.

DiMaggio, Paul J.
2005 "Cultural Capital." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 167–170.

DiMaggio, Paul J., and Powell, Walter W.
1983 "The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields." *American Sociological Review* 48:147–160.

Dobb, Maurice
1964 *Studies in the Development of Capitalism.* Rev. ed. New York: International Publishers.

Domhoff, G. William
2005 "Mills, C. Wright." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 503–505.

Donougho, Martin
1989 "Postmodern Jameson." In D. Kellner (ed.), *Postmodernism, Jameson, Critique.* Washington, D.C.: Maisonneuve Press: 75–95.

Donovan, Josephine
1985 *Feminist Theory: The Intellectual Traditions of American Feminism.* New York: Ungar.

Dordoy, Alan, and Mellor, Mary
2000 "Ecosocialism and Feminism: Deep Materialism and the Contradictions of Capitalism." *Capitalism, Nature, Socialism* 11:41–61.

Dorfman, Joseph
1966 *Thorstein Veblen and His America: With New Appendices.* New York: Augustus M. Kelley.

Dosse, Francois
1998 *The History of Structuralism: The Rising Sign, 1945–1966,* Vol. I. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Douglas, Carol Ann
1990 *Love and Politics: Radical Feminist and Lesbian Theories.* San Francisco: Ism Press.

Douglas, Jack
1967 *The Social Meanings of Suicide.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.
1980 "Introduction to the Sociologies of Everyday Life." In J. Douglas et al. (eds.), *Introduction to the Sociologies of Everyday Life.* Boston: Allyn and Bacon: 1–19.

Dowd, James J.
1996 "An Act Made Perfect in Habit: The Self in the Postmodern Age." *Current Perspectives in Social Theory* 16:237–263.

Dowson, Thomas A.
2002 "Why Queer Archaeology? An Introduction." *World Archaeology* 12(2):161–165.

Drysdale, John
1996 "How Are Social-Scientific Concepts Formed? A Reconstruction of Max Weber's Theory of Concept Formation." *Sociological Theory* 14:71–88.

DuBois, Ellen Carol
1973/1995 "The Radicalism of the Women's Suffrage Movement." In Claire Goldberg Moses and Heidi Hartmann (eds.), *U.S. Women in Struggle.* Chicago: University of Illinois Press: 42–51.

Du Bois, W.E.B.
1897/1995 "The Conservation of Races." In David Lewis Levering (ed.), *W.E.B. Du Bois: A Reader.* New York: Henry Holt: 20–27.
1899/1996 *The Philadelphia Negro: A Social Study.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
1903/1996 *The Souls of Black Folk.* New York: Modern Library.
1920/1999 *Darkwater: Voices from within the Veil.* Mineola, N.Y.: Dover.
1935/1998 *Black Reconstruction in America: 1860–1880.* New York: Free Press.
1940/1968 *Dusk of Dawn: An Essay toward an Autobiography of a Race Concept.* New York: Schocken Books.
1968 *The Autobiography of W.E.B. Du Bois: A Soliloquy on Viewing My Life from the Last Decade of Its First Century.* New York: International Publishers.

Duncan, O. D., and Schnore, L. F.
1959 "Cultural, Behavioral and Ecological Perspectives in the Study of Social Organization." *American Journal of Sociology* 65:132–146.

Dunn, Robert G.
1997 "Self, Identity, and Difference: Mead and the Poststructuralists." *Sociological Quarterly* 38:687–705.

Dunning, Eric
1986 "Preface." In N. Elias and E. Dunning, *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process.* Oxford: Blackwell: 1–18.

Durkheim, Emile
1885/1978 "Review of Albert Schaeffle, *Bau und Leben des Sozialen Korpers: Erster Band.*" In Mark Traugott (ed.), *Emile Durkheim on Institutional Analysis.* Chicago: University of Chicago Press: 93–114.
1887/1993 *Ethics and the Sociology of Morals.* Buffalo: Prometheus Books.
1892/1997 *Montesquieu: Quid Secundatus Politicae Scientiae Instituendae Contulerit.* Oxford: Durkheim Press.
1893/1964 *The Division of Labor in Society.* New York: Free Press.
1895/1982 *The Rules of Sociological Method.* New York: Free Press.
1897/1951 *Suicide.* New York: Free Press.
1898/1974 "Individual and Collective Representations." In E. Durkheim, *Sociology and Philosophy.* New York: Free Press: 1–34.
1900/1973b "Sociology in France in the Nineteenth Century." In R. Bellah (ed.), *Emile*

Durkheim: On Morality and Society. Chicago: University of Chicago Press: 3–32.
1906/1974 "Determination of Moral Facts." In Emile Durkheim, *Sociology and Philosophy.* New York: Free Press: 35–62.
1912/1965 *The Elementary Forms of Religious Life.* New York: Free Press.
1922/1956 *Education and Sociology.* New York: Free Press.
1925/1961 *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education.* New York: Free Press.
1928/1962 *Socialism.* New York: Collier Books.
1938/1977 *The Evolution of Educational Thought.* London: Routledge and Kegan Paul.
1979 "Durkheim's Review of Georg Simmel's *Philosophie des Geldes.*" *Social Research* 46:321–328.

Durkheim, Emile, and Mauss, Marcel
1903/1963 *Primitive Classification.* Chicago: University of Chicago Press.

Dworkin, Andrea
1989 *Letters from the War Zone: Writings 1976–1987.* New York: Dutton.

Easterly, William
2006a "Chapter 2: Freedom versus Collectivism in Foreign Aid." *Economic Freedom of the World: 2006 Annual Report.*
2006b *The White Man's Burden: Why the West's Efforts to Aid the Rest Have Done So Much Ill and So Little Good.* New York: Penguin.

Echols, Alice
1989 *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967–1975.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Eckberg, Douglas Lee, and Hill, Lester
1979 "The Paradigm Concept and Sociology: A Critical Review." *American Sociological Review* 44:925–937.

Edel, Abraham
1959 "The Concept of Levels in Social Theory." In L. Gross (ed.), *Symposium on Sociological Theory.* Evanston, Ill.: Row Peterson: 167–195.

Edin, Kathryn, and Kefalas, Maria
2005 *Promises I Can Keep: Why Poor Women Put Motherhood before Marriage.* Berkeley: University of California Press.

Edin, Kathryn, and Lein, Laura
1997 *Making Ends Meet: How Single Mothers Survive Welfare and Low-Wage Work.* New York: Russell Sage Foundation.

Edwards, Jane
2007 "'Marriage Is Sacred': The Religious Right's Arguments against 'Gay Marriage' in Australia." *Culture Health and Sexuality* 9:247–261.

Edwards, Richard
1979 *Contested Terrain: The Transformation of the Workplace in the Twentieth Century.* New York: Basic Books.

Edwards, Tim
1998 "Queer Fears: Against the Cultural Turn." *Sexualities* 1(4):471–484.

Effrat, Andrew
1972 "Power to the Paradigms: An Editorial Introduction." *Sociological Inquiry* 42:3–33.

Egeland, Catherine
2006 "Differences That Matter. Or: What Is Feminist Critique?" In E. Morensen (ed.), *Sex, Breath and Force: Sexual Difference in a Post-Feminist Era.* Oxford, Eng.:

Lexington Books: 129–144.

Eglitis, Daina Stukuls
2005a "Means of Production." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 493–494.
2005b "Means of Consumption." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 491–493.
2005c "Enchantment/Disenchantment." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 250–251.

Ehrenreich, Barbara
2001 *Nickeled and Dimed: On Not Getting By in America.* New York: Henry Holt.

Eisen, Arnold
1978 "The Meanings and Confusions of Weberian 'Rationality.'" *British Journal of Sociology* 29:57–70.

Eisenberg, Andrew
1998 "Weberian Patrimonialism and Imperial Chinese History." *Theory and Society* 27:83–102.

Eisenberg, Anne F.
2007 "Habitus/Field." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 2045–2046.

Eisenstadt, S. N., and Curelaru, M.
1976 *The Form of Sociology: Paradigms and Crises.* New York: Wiley.

Eisenstadt, S. N., and Helle, H. J. (eds.)
1985a *Macro-Sociological Theory: Perspectives on Sociological Theory,* Vol. 1. London: Sage.
1985b "General Introduction to Perspectives on Sociological Theory." In S. N. Eisenstadt and H. J. Helle (eds.), *Macro-Sociological Theory.* London: Sage: 1–3.

Eisenstein, Zillah
1979 *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism.* New York: Monthly Review Press.
1994 *The Color of Gender: Reimaging Democracy.* Berkeley: University of California Press.

Ekberg, Merryn
2007 "The Parameters of the Risk Society—A Review and Exploration." *Current Sociology* 55:343–366.

Ekeh, Peter P.
1974 *Social Exchange Theory: The Two Traditions.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Eliaeson, Sven
2000 "Constitutional Caesarism: Weber's Politics in Their German Context." In S. Turner (ed.), *The Cambridge Companion to Weber.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 131–150.

Elias, Norbert
1939/1978 *The Civilizing Process.* Part 1, *The History of Manners.* New York: Pantheon.
1939/1982 *The Civilizing Process.* Part 2, *Power and Civility.* New York: Pantheon.
1939/1994 *The Civilizing Process.* Oxford: Blackwell.
1968/1994 "Introduction to the 1968 Edition." In N. Elias, *The Civilizing Process.* Oxford: Blackwell: 181–215.
1969/1983 *The Court Society.* New York: Pantheon.
1978 *What Is Sociology?* New York: Columbia University Press.

1986 "Introduction." In N. Elias and E. Dunning, *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process.* Oxford: Blackwell: 19–62.
1993 *Mozart: Portrait of a Genius.* Berkeley: University of California Press.
1994 *Reflections on a Life.* Cambridge, Eng.: Polity Press.
1995 "Technicization and Civilization." *Theory, Culture and Society* 12:7–42.
1997 "Towards a Theory of Social Processes." *British Journal of Sociology* 48:355–383.

Elliott, Anthony
1992 *Social Theory and Psychoanalysis in Transition: Self and Society from Freud to Kristeva.* Oxford: Blackwell.

Elliott, David L.
2007 "Pragmatism." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3609–3612.

Elster, Jon
1982 "Marxism, Functionalism and Game Theory: The Case for Methodological Individualism." *Theory and Society* 11:453–482.
1985 *Making Sense of Marx.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
1986 "Further Thoughts on Marxism, Functionalism, and Game Theory." In J. Roemer (ed.), *Analytical Marxism.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 202–220.

Emerson, Richard M.
1962 "Power-Dependence Relations." *American Sociological Review* 27:31–40.
1972a "Exchange Theory, Part I: A Psychological Basis for Social Exchange." In J. Berger, M. Zelditch Jr., and B. Anderson (eds.), *Sociological Theories in Progress,* Vol. 2. Boston: Houghton Mifflin: 38–57.
1972b "Exchange Theory, Part II: Exchange Relations and Networks." In J. Berger, M. Zelditch Jr., and B. Anderson (eds.), *Sociological Theories in Progress,* Vol. 2. Boston: Houghton Mifflin: 58–87.
1981 "Social Exchange Theory." In M. Rosenberg and R. H. Turner (eds.), *Social Psychology: Sociological Perspectives.* New York: Basic Books: 30–65.

Emirbayer, Mustafa
1996 "Useful Durkheim." *Sociological Theory* 14:109–130.
1997 "Manifesto for a Relational Sociology." *American Journal of Sociology* 103:281–317.

Engels, Friedrich
1884/1970 *The Origins of the Family, Private Property and the State.* New York: International Publishers.

Engerman, Stanley
2000 "Max Weber as Economist and Economic Historian." In Stephen Turner (ed.), *The Cambridge Companion to Weber.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 256–271.

England, Paula
1992 *Comparable Worth: Theories and Evidence.* New York: Aldine de Gruyter.

England, Paula, and Kilbourne, Barbara Stanek
1990 "Feminist Critiques of the Separative Model of the Self." *Rationality and Society* 2:156–171.

Erickson, Bonnie H.
1996 "Culture, Class, and Connections." *American Journal of Sociology* 102:217–251.

Eriksson, Bjorn
1993 "The First Formulation of Sociology: A Discursive Innovation of the 18th Century." *Archives of European Sociology* 34:251–276.

Esposito, Elena
1996 "From Self-Reference to Autology: How to Operationalize a Circular Approach."

Social Science Information 35:269–281.

Etzkorn, K. Peter (ed.)
1968 *Georg Simmel: The Conflict in Modern Culture and Other Essays.* New York: Teachers College, Columbia University.

Evans, Sara
1980 *Personal Politics: The Roots of the Women's Liberation Movement in the Civil Rights Movement and the New Left.* New York: Vintage.

Faghirzadeh, Saleh
1982 *Sociology of Sociology: In Search of . . . Ibn-Khaldun's Sociology Then and Now.* Teheran: Soroush Press.

Faia, Michael A.
1986 *Dynamic Functionalism: Strategy and Tactics.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Faist, Thomas
2005 "Social Space." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 760–763.

Falk, William, and Zhao, Shanyang
1990a "Paradigms, Theories and Methods in Contemporary Rural Sociology: A Partial Replication." *Rural Sociology* 54:587–600.
1990b "Paradigms, Theories and Methods Revisited: We Respond to Our Critics." *Rural Sociology* 55:112–122.

Faludi, Susan
1991 *Backlash: The Undeclared War against American Women.* New York: Crown.

Fararo, Thomas J.
1996 "Foundational Problems in Theoretical Sociology." In Jon Clark (ed.), *James S. Coleman.* London: Falmer Press: 263–284.
2007 "Homans, George." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 2144–2146.

Farganis, James
1975 "A Preface to Critical Theory." *Theory and Society* 2:483–508.

Faris, R.E.L.
1970 *Chicago Sociology: 1920–1932.* Chicago: University of Chicago Press.

Farrar, Margaret E.
2007 "Foucault, Michel." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 1774–1778.

Farrell, Chad R.
1997 "Durkheim, Moral Individualism and the Dreyfus Affair." *Current Perspectives in Social Theory* 17:313–330.

Feather, Howard
2000 *Intersubjectivity and Contemporary Social Theory: The Everyday as Critique.* Aldershot, Eng.: Ashgate.

Featherstone, Mike
1989 "Postmodernism, Cultural Change, and Social Practice." In D. Kellner (ed.), *Postmodernism, Jameson, Critique.* Washington, D.C.: Maisonneuve Press: 117–138.
1991 "Georg Simmel: An Introduction." *Theory, Culture and Society* 8:1–16.

Featherstone, Mike (ed.)

1990 *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity.* London: Sage.

Feenberg, Andrew
1996 "Marcuse or Habermas: Two Critiques of Technology." *Inquiry* 39:45–70.

Fejes, Andreas
2008 "To Be One's Own Confessor: Educational Guidance and Governmentality." *British Journal of Sociology of Education* 29:635–664.

Femia, Joseph
1995 "Pareto's Concept of Demagogic Plutocracy." *Government and Opposition* 30:370–392.

Fendrich, Michael
1984 "Wives' Employment and Husbands' Distress: A Meta-Analysis and a Replication." *Journal of Marriage and the Family* 46:871–879.

Fenstermaker, Sarah, and West, Candace
2002 *Doing Gender, Doing Difference: Inequality, Power, and Institutional Change.* New York: Routledge.

Fenton, Steve
1984 *Durkheim and Modern Sociology.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Ferguson, Harvie
2001 "Phenomenology and Social Theory." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 232–248.

Ferree, Myra Marx
2009 "Feminist Practice Meets Feminist Theory." *Sociological Theory* 27(1):75–80.

Ferree, M. M., Khan, S. R., and Morimoto, S. A.
2007 "Assessing the Feminist Revolution: The Presence and Absence of Gender." In C. Calhoun (ed.), *Theory and Practice. Sociology in America: A History.* Chicago, III.: University of Chicago Press: 438–479.

Ferree, Myra Marx, Lorber, Judith, and Hess, Beth (eds.)
1999 *Revisioning Gender.* Thousand Oaks, Calif.: Sage.

Ferry, Luc, and Renaut, Alain
1985/1990 *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Antihumanism.* Amherst: University of Massachusetts Press.

Fincher, Warren
2007 "Logocentrism." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 2660–2662.

Fine, Gary Alan
1990 "Symbolic Interactionism in the Post-Blumerian Age." In G. Ritzer (ed.), *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses.* New York: Columbia University Press: 117–157.
1992 "Agency, Structure, and Comparative Contexts: Toward a Synthetic Interactionism." *Symbolic Interaction* 15:87–107.
1993 "The Sad Demise, Mysterious Disappearance, and Glorious Triumph of Symbolic Interactionism." *Annual Review of Sociology* 19:61–87.

Fine, Gary Alan, and Kleinman, Sherryl
1983 "Network and Meaning: An Interactionist Approach to Social Structure." *Symbolic Interaction* 6:97–110.

Fine, Gary Alan, and Manning, Philip
2000 "Erving Goffman." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackwell.

Fine, William F.
1979 *Progressive Evolutionism and American Sociology, 1890–1920.* Ann Arbor, Mich.: UMI Research Press.

Finlay, Barbara
2007 *Before the Second Wave: Gender in the Sociological Tradition.* Upper Saddle River, N.J.: Prentice-Hall.

Fischer, Norman
1984 "Hegelian Marxism and Ethics." *Canadian Journal of Political and Social Theory* 8:112–138.

Fisher, Sue
1995 *Nursing Wounds: Nurse Practitioners, Doctors, Women Patients and the Negotiation of Meaning.* New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Fiske, Donald W., and Shweder, Richard A. (eds.)
1986 *Metatheory in Social Science: Pluralisms and Subjectivities.* Chicago: University of Chicago Press.

Fitzpatrick, Ellen
1990 *Endless Crusade: Women Social Scientists and Progressive Reform.* New York: Oxford University Press.

Foner, Nancy
1994 *The Caregiving Dilemma: Work in an American Nursing Home.* Berkeley: University of California Press.

Fontana, Andrea
2005 "Sociologies of Everyday Life." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 773–775.

Forcey, Linda Rennie
2001 "Feminist Perspectives on Mothering and Peace." *Journal of the Association for Research on Mothering* 3(2):155–174.

Ford, Jackie, and Harding, Nancy
2008 "Fear and Loathing in Harrogate, or a Study of a Conference." *Organization* 15(2):233–250.

Forester, Michael A., and Reason, David
2006 "Competency and Participation in Acquiring a Mastery of Language: A Reconsideration of the Idea of Membership." *Sociological Review* 54:446–466.

Foster, John Bellamy
1994 "Labor and Monopoly Capital Twenty Years After: An Introduction." *Monthly Review* 46:1–13.
2000 *Marx's Ecology: Materialism and Nature.* New York: Monthly Review Press.

Foucault, Michel
1965 *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason.* New York: Vintage.
1966 *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences.* New York: Vintage.
1969 *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language.* New York: Harper Colophon.
1975 *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception.* New York: Vintage.
1978 *The History of Sexuality.* Vol. 1, *An Introduction.* New York: Pantheon.
1979 *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* New York: Vintage.
1980a *The History of Sexuality.* Vol. 1, *An Introduction.* New York: Vintage.
1980b "Questions on Geography." In C. Gordon (ed.), *Power/Knowledge: Selected*

Interviews and Other Writings, 1972–1977. New York: Pantheon: 63–77.
1984 *The History of Sexuality.* Vol. 3, *The Core of the Self.* New York: Pantheon.
1985 *The History of Sexuality.* Vol. 2, *The Use of Pleasure.* New York: Pantheon.
1986 "Of Other Spaces." *Diacritics* 16:22–27.
1995 "Madness, the Absence of Work." *Critical Inquiry* 21:290–298.

Fourcade-Gourinchas, Marion, and Babb, Sarah
2002 "The Rebirth of the Liberal Creed: Paths to Neoliberalism in Four Countries." *American Journal of Sociology* 108: 3.

Fowler, Bridget
1997 *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations.* London: Sage.

Fox, Renee C.
1997 "Talcott Parsons, My Teacher." *American Scholar* 66:395–410.

Frank, André Gunder
1966/1974 "Functionalism and Dialectics." In R. S. Denisoff, O. Callahan, and M. H. Levine (eds.), *Theories and Paradigms in Contemporary Sociology.* Itasca, Ill.: Peacock: 342–352.

Frank, R. I.
1976 Translator's introduction to Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations.* London: NLB: 7–33.

Frankenberg, Ruth
1993 *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Frankfurt Institute for Social Research
1973 *Aspects of Sociology.* London: Heinemann.

Franklin, Adrian
2007 "Posthumanism." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3548–3550.

Franks, David D.
2007 "Mind." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3055–3057.

Franks, David D., and Gecas, Viktor
1992 "Autonomy and Conformity in Cooley's Self-Theory: The Looking-Glass Self and Beyond." *Symbolic Interaction* 15:49–68.

Fraser, Nancy
1989 *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
1992 "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy." In Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere.* Cambridge, Mas.: MIT Press: 109–142.
1995 "What's Critical about Critical Theory?" In Johanna Meehan (eds.), *Feminists Read Habermas.* New York: Routledge: 21–56.
1997 *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition.* New York: Routledge.

Fraser, Nancy, and Bedford, Katie
2008 "Social Rights and Gender Justice in the Neoliberal Moment: A conversation about Welfare and Transnational Politics." *Feminist Theory* 9:225–242.

Fraser, Nancy, and Nicholson, Linda
1988 "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism." In A. Ross (ed.), *Universal Abandon: The Politics of Postmodernism.* Minneapolis: University of Minnesota Press: 83–104.

French, Marilyn
1992 *The War against Women.* New York: Summit.

Freund, Julian
1968 *The Sociology of Max Weber.* New York: Vintage.

Friedan, Betty
1963 *The Feminine Mystique.* New York: Dell.

Friedheim, Elizabeth
1979 "An Empirical Comparison of Ritzer's Paradigms and Similar Metatheories: A Research Note." *Social Forces* 58:59–66.

Friedkin, Noah F.
2005 "Exchange Networks." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 264–265.

Friedman, Debra, and Hechter, Michael
1988 "The Contribution of Rational Choice Theory to Macrosociological Research." *Sociological Theory* 6:201–218.

Friedman, George
1981 *The Political Philosophy of the Frankfurt School.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Friedman, Thomas L.
2000 *The Lexus and the Olive Tree: Understanding Globalization.* New York: Anchor Books.
2005 *The World Is Flat: A Brief History of the Twenty-first Century.* New York: Farrar, Straus, Reese, and Giroux.

Friedrichs, Robert
1970 *A Sociology of Sociology.* New York: Free Press.
1972 "Dialectical Sociology: Toward a Resolution of Current 'Crises' in Western Sociology." *British Journal of Sociology* 13:263–274.

Frisby, David
1981 *Sociological Impressionism: A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory.* London: Heinemann.
1984 *Georg Simmel.* Chichester, Eng.: Ellis Horwood.
1992 *Simmel and Since: Essays on Georg Simmel's Social Theory.* London: Routledge.

Frisby, David (ed.)
1994 *Georg Simmel: Critical Assessments.* 3 vols. London: Routledge.

Frow, John
1991 *What Was Postmodernism?* Sydney: Local Consumption Publications.

Frye, Marilyn
1983 *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory.* Trumansburg, N.Y.: Crossings Press.

Fuery, Patrick, and Mansfield, Nick
2000 *Cultural Studies and Critical Theory.* New York: Oxford University Press.

Fuhrman, Ellsworth R.
1980 *The Sociology of Knowledge in America: 1883–1915.* Charlottesville: University of Virginia Press.

Fulbrook, Mary
1978 "Max Weber's 'Interpretive Sociology.'" *British Journal of Sociology* 29:71–82.

Fuller, Steve

1998 "From Content to Context: A Social Epistemology of the Structure-Agency Craze." In Alan Sica (ed.), *What Is Social Theory? The Philosophical Debates.* Oxford: Blackwell: 92–117.
2007a "Positivism." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3544–3547.
2007b "Nietzsche." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3213–3217.
2007c "Actor-Network Theory, Actants." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 21–23.

Furfey, Paul
1953/1965 *The Scope and Method of Sociology: A Metasociological Treatise.* New York: Cooper Square Publishers.

Gadamer, Hans Georg
1989 *Truth and Method.* 2nd rev. ed. New York: Crossroad.

Gamson, Joshua
1995 "Must Identity Movements Self-Destruct? A Queer Dilemma." *Social Problems* 42(3):390–407.

Gandy, D. Ross
1979 *Marx and History: From Primitive Society to the Communist Future.* Austin: University of Texas Press.

Gane, Mike
1988 *On Durkheim's Rules of Sociological Method.* London: Routledge.
2001 "Durkheim's Project for a Sociological Science." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 79–88.
2003 *French Social Theory.* London: Sage.

Gane, Nicholas
1997 "Max Weber on the Ethical Irrationality of Political Leadership." *Sociology* 31:549–564.
2002 *Max Weber and Postmodern Theory: Rationalization versus Re-Enchantment.* New York: Palgrave.

Gans, Herbert J.
1972 "The Positive Functions of Poverty." *American Journal of Sociology* 78:275–289.
1994 "Positive Functions of the Undeserving Poor: Uses of the Underclass in America." *Politics and Society* 22:269–283.

Garcia, Alma M.
1989 "The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970–1980." *Gender & Society* 3:217–238.

Garcia, Angela
1991 "Dispute Resolution without Disputing: How the Interactional Organization of Mediation Hearings Minimizes Argument." *American Sociological Review* 56:818–835.

Garcia Canclini, Nestor
1995 *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity.* Minneapolis: University of Minneapolis Press.

Gardner, Carol Brooks
1995 *Passing By: Gender and Public Harassment.* Los Angeles: University of California Press.

Garfinkel, Harold
1963 "A Conception of, and Experiments with, 'Trust' as a Condition of Stable and

Concerted Actions." In O. J. Harvey (ed.), *Motivation in Social Interaction.* New York: Ronald: 187–238.
1967 *Studies in Ethnomethodology.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
1988 "Evidence for Locally Produced, Naturally Accountable Phenomena of Order, Logic, Reason, Meaning, Method, etc., in and as of the Essential Quiddity of Immortal Ordinary Society (I of IV): An Announcement of Studies." *Sociological Theory* 6:103–109.
1991 "Respecification: Evidence for Locally Produced, Naturally Accountable Phenomena of Order, Logic, Reason, Meaning, Method, etc., in and as of the Essential Haecceity of Immortal Ordinary Society (I): An Announcement of Studies." In G. Button (ed.), *Ethnomethodology and the Human Sciences.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 10–19.

Garland, Anne Witte
1988 *Women Activists: Challenging the Abuse of Power.* New York: Feminist Press.

Garnham, Nicholas
2007 "Culture Industries." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 942–945.

Gartman, David
1998 "Postmodernism; or, the Cultural Logic of Post-Fordism?" *Sociological Quarterly* 39:119–137.

Gaziano, Emanuel
1996 "Ecological Metaphors as Scientific Boundary Work: Innovation and Authority in Interwar Sociology and Biology." *American Journal of Sociology* 101:874–907.

Gellner, David
1982 "Max Weber, Capitalism and the Religion of India." *Sociology* 16:526–543.

Genosko, Gary
2005 "Baudrillard, Jean." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 29–35.
2007 "Guattari, Felix." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 2037–2038.

Geras, Norman
1983 *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend.* London: NLB.
1987 "Post-Marxism?" *New Left Review* 163:40–82.

Gergen, Kenneth J.
1973 "Social Psychology as History." *Journal of Personality and Social Psychology* 26:309–320.
1986 "Correspondence versus Autonomy in the Language of Understanding Human Action." In D. W. Fiske and R. A. Shweder (eds.), *Metatheory in Social Science: Pluralisms and Subjectivities.* Chicago: University of Chicago Press: 136–162.

Gerstein, Dean R.
1983 "Durkeim's Paradigm: Reconstructing a Social Theory." *Sociological Theory* 1:234–258.

Gerth, Hans, and Mills, C. Wright (eds.)
1953 *Character and Social Structure.* New York: Harcourt, Brace and World.
1958 *From Max Weber.* New York: Oxford University Press.

Gerth, Nobuko
1993 "Hans H. Gerth and C. Wright Mills: Partnership and Partisanship." *International Journal of Politics, Culture and Society* 7:133–154.

Gibbs, Jack P.
2003 "A Formal Restatement of Durkheim's 'Division of Labor' Theory." *Sociological Theory* 21(2):103–127.

Gibson, David
2000 "Seizing the Moment: The Problem of Conversational Agency." *Sociological Theory* 18:368–382.

Gibson, Diane
1996 "Broken Down by Age and Gender: 'The Problem of Old Women' Redefined." *Gender & Society* 10:433–448.

Giddens, Anthony
1972 "Introduction: Durkheim's Writings in Sociology and Social Philosophy." In A. Giddens (ed.), *Emile Durkheim: Selected Writings.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 1–50.
1975 *The Class Structure of Advanced Societies.* New York: Harper and Row.
1976 *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretive Sociologies.* New York: Basic Books.
1979 *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis.* Berkeley: University of California Press.
1984 *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration.* Berkeley: University of California Press.
1989 "A Reply to My Critics." In D. Held and J. B. Thompson (eds.), *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 249–301.
1990 *The Consequences of Modernity.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.
1991 *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.
1992 *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.
1994 *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.
1995 *Politics, Sociology and Social Theory: Encounters with Classical and Contemporary Social Thought.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.
2000 *Runaway World: How Globalization Is Reshaping Our Lives.* New York: Routledge.

Giddings, Paula
1984 *When and Where I Enter: The Impact of Black Women on Race and Sex in America.* New York: Morrow.

Gieryn, Thomas F.
2000 "A Space for Place in Sociology." *Annual Review of Sociology* 26:463–496.

Giffney, Noreen
2004 "Denormatizing Queer Theory: More Than (Simply) Gay and Lesbian Studies." *Feminist Theory* 5(1):73–8.

Gilbert, Margaret
1994 "Durkheim and Social Facts." In W.S.F. Pickering and H. Martins (eds.), *Debating Durkheim.* London: Routledge: 86–109.

Gilligan, Carol
1982 *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gilligan, Carol, and Attanuci, Jane
1988 "Two Moral Orientations: Gender Differences and Similarities." *Merrill Palmer Quarterly* 34:223–237.

Gilman, Charlotte Perkins
1898 *Women and Economics.* Boston: Small and Maynard.

Gilpin, Robert
2001 *Global Political Economy.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Gimenez, Martha E.
2005 "Capitalism and the Oppression of Women: Marx Revisited." *Science & Society* 69(1):11–32.

Glatzer, Wolfgang
1998 "The German Sociological Association: Origins and Developments." Paper presented at the meetings of the International Sociological Association, Montreal, Canada.

Glenn, Evelyn Nakano
1999 "The Social Construction and Institutionalization of Gender and Race: An Integrative Framework." In Myra Marx Feree, Judith Lorber, and Beth Hess (eds.), *Revisioning Gender.* Thousand Oaks, Calif: Sage: 3–43.

Glenn, Evelyn Nakano, Chang, Grace, and Forcey, Linda Rennie (eds.)
1993 *Mothering.* New York: Routledge.

Glenn, Phillip J.
1989 "Initiating Shared Laughter in Multi-Party Conversations." *Western Journal of Speech Communications* 53:127–149.

Glennon, Lynda M.
1979 *Women and Dualism.* New York: Longman.

Go, Julian
2007a "Colonialism (neo-colonialism)." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 602–604.
2007b "Decolonization." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 984–986.

Godelier, Maurice
1972a *Rationality and Irrationality in Economics.* London: NLB.
1972b "Structure and Contradiction in Capital." In R. Blackburn (ed.), *Readings in Critical Social Theory.* London: Fontana: 334–368.

Goffman, Erving
1959 *Presentation of Self in Everyday Life.* Garden City, N.Y.: Anchor.
1961 *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction.* Indianapolis: Bobbs-Merrill.
1963 *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
1974 *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience.* New York: Harper Colophon.
1979 *Gender Advertisements.* New York: Harper and Row.

Goldberg, Chad A.
2008 "Introduction to Emile Durkheim's 'Anti Semitism and Social Crisis.'" *Australian and New Zealand Journal of Criminology* 41:333–344.

Goldberg, David Theo, and Essed, Philomena
2002 "Introduction: From Racial Demarcations to Multiple Identifications." In Philomena Essed and David Theo Goldberg (eds.), *Race Critical Theories.* Malden, Mass: Blackwell: 1–11

Goldfield, Michael, and Gilbert, Alan
1997 "The Limits of Rational Choice Theory." *National Political Science Review*

6:205–228.

Goldman, Michael, and Schurman, Rachel A.
2000 "Closing the 'Great Divide': New Social Theory on Society and Nature." *Annual Review of Sociology* 26:563–584.

Gomart, Emilie, and Hennion, Antoine
1999 "The Sociology of Attachment: Music Amateurs, Drug Users." In John Law and John Hassard (eds.), *Actor Network Theory and After.* Oxford: Blackwell: 220–247.

Gonos, George
1977 "'Situation' versus 'Frame': The 'Interactionist' and the 'Structuralist' Analyses of Everyday Life." *American Sociological Review* 42:854–867.
1980 "The Class Position of Goffman's Sociology: Social Origins of an American Structuralism." In J. Ditton (ed.), *The View from Goffman.* New York: St. Martin's: 134–169.

Goode, William J.
1960 "A Theory of Role Strain." *American Sociological Review* 25:483–496.

Goodman, Douglas J.
2005 "Ritzer, George." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 650–651.

Goodwin, Charles
1979 "The Interactive Construction of a Sentence in Natural Conversation." In G. Psathas (ed.), *Everyday Language: Studies in Ethnomethodology.* New York: Irvington: 97–121.
1984 "Notes on Story Structure and the Organization of Participation." In J. M. Atkinson and J. Heritage (eds.), *Structures of Social Action.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 225–246.

Goodwin, Jan
1994 *Price of Honor: Muslim Women Lift the Veil of Silence on the Islamic World.* New York: Little, Brown.

Gordon, Linda
1994 *Pitied but Not Entitled: Single Mothers and the History of Welfare.* New York: Free Press.

Gottdiener, Mark
1994 "Semiotics and Postmodernism." In D. R. Dickens and A. Fontana (eds.), *Postmodernism and Social Inquiry.* New York: Guilford Press: 155–181.

Gouldner, Alvin
1958 "Introduction." In E. Durkheim, *Socialism and Saint-Simon.* Yellow Springs, Ohio: Antioch Press.
1959/1967 "Reciprocity and Autonomy in Functional Theory." In N. Demerath and R. Peterson (eds.), *System, Change and Conflict.* New York: Free Press: 141–169.
1962 "Introduction." In E. Durkheim, *Socialism.* New York: Collier Books: 7–31.
1970 *The Coming Crisis of Western Sociology.* New York: Basic Books.

Gramsci, Antonio
1917/1977 "The Revolution against *Capital.*" In Q. Hoare (ed.), *Antonio Gramsci: Selections from Political Writings (1910–1920).* New York: International Publishers: 34–37.
1932/1975 *Letters from Prison: Antonio Gramsci.* Ed. Lynne Lawner. New York: Harper Colophon.

1971 *Selections from the Prison Notebooks.* New York: International Publishers.

Granovetter, Mark
1973 "The Strength of Weak Ties." *American Journal of Sociology* 78:1360–1380.
1983 "The Strength of Weak Ties: A Network Theory Revisited." In R. Collins (ed.), *Sociological Theory—1983.* San Francisco: Jossey-Bass: 201–233.
1985 "Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness." *American Journal of Sociology* 91:481–510.
2005 "Strength of Weak Ties." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 801–802.

Greatbatch, David, and Dingwall, Robert
1997 "Argumentative Talk in Divorce Mediation Sessions." *American Sociological Review* 62:151–170.

Green, Adam Isaiah
2002 "Gay but Not Queer: Toward a Post-Queer Study of Sexuality." *Theory and Society* 31(4): 521–545.

Green, Donald, and Shapiro, Ian
1994 *Pathologies of Rational Choice Theory: A Critique of Applications in Political Science.* New Haven: Yale University Press.

Green, Karen
1995 *The Woman of Reason: Feminism, Humanism, and Political Thought.* New York: Continuum.

Gregory, Derek
1989 "Presences and Absences: Time-Space Relations and Structuration Theory." In D. Held and J. B. Thompson (eds.), *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 185–214.

Gregson, Nicki, and Lowe, Michelle
1994 *Servicing the Middle Class: Class, Gender and Waged Domestic Labor.* New York: Routledge.

Greisman, Harvey C.
1986 "The Paradigm That Failed." In R. C. Monk (ed.), *Structures of Knowing.* Lanham, Md.: University Press of America: 273–291.

Gronow, Jukka
1997 *The Sociology of Taste.* London: Routledge.

Gross, Llewellyn
1961 "Preface to a Metatheoretical Framework for Sociology." *American Journal of Sociology* 67: 125–136.

Grossberg, Lawrence, and Nelson, Cary
1988 "Introduction: The Territory of Marxism." In C. Nelson and L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture.* Urbana: University of Illinois Press: 1–13.

Guba, Egon G., and Lincoln, Yvonna S.
1994 "Competing Paradigms in Qualitative Research." In Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 105–117.

Gubbay, Jon
1997 "A Marxist Critique of Weberian Class Analyses." *Sociology* 31:73–89.

Guilhot, Nicolas
2002 "'The Transition to the Human World of Democracy': Notes for a History of the Concept of Transition, from Early Marxism to 1989." *European Journal of Social Theory* 5:219–243.

Guillory, John
2000 "Bourdieu's Refusal." In Nicholas Brown and Imre Szeman (eds.), *Pierre Bourdieu: Fieldwork in Culture.* Lanham, Md.: Rowman and Littlefield:87–99.

Guinier, Lani, and Torres, Gerald
2002 *The Miner's Canary: Enlisting Race, Resisting Power, Transforming Democracy.* Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Gurney, Patrick J.
1981 "Historical Origins of Ideological Denial: The Case of Marx in American Sociology." *American Sociologist* 16:196–201.

Gurvitch, Georges
1964 *The Spectrum of Social Time.* Dordrecht, Netherlands: D. Reidel.

Haaken, Jan
2008 "When White Buffalo Calf Woman Meets Oedipus on the Road: Lakota Psychology, Feminist Psychoanalysis, and Male Violence." *Theory and Psychology* 18(2):195–208.

Habermas, Jurgen
1970 *Toward a Rational Society.* Boston: Beacon Press.
1971 *Knowledge and Human Interests.* Boston: Beacon Press.
1973 *Theory and Practice.* Boston: Beacon Press.
1975 *Legitimation Crisis.* Boston: Beacon Press.
1979 *Communication and the Evolution of Society.* Boston: Beacon Press.
1981 "Modernity versus Postmodernity." *New German Critique* 22:3–14.
1984 *The Theory of Communicative Action.* Vol. 1, *Reason and the Rationalization of Society.* Boston: Beacon Press.
1986 *Autonomy and Solidarity: Interviews.* Ed. Peter Dews. London: Verso.
1987a *The Theory of Communicative Action.* Vol. 2, *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason.* Boston: Beacon Press.
1987b *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures.* Cambridge, Mass.: MIT Press.
1991 "A Reply." In A. Honneth and H. Joas (eds.), *Communicative Action: Essays on Jurgen Habermas's* The Theory of Communicative Action. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 215–264.
1994 *The Past as Future.* Interviewed by Michael Haller. Lincoln: University of Nebraska Press.

Hacker, Helen Mayer
1951 "Women as a Minority Group." *Social Forces* 30:60–69.

Hagan, John, and Kay, Fiona
1995 *Gender in Practice: A Study of Lawyers' Lives.* New York: Oxford University Press.

Hage, Jerald
1994 "Constructing Bridges between Sociological Paradigms and Levels: Trying to Make Sociological Theory More Complex, Less Fragmented, and Politicized." In J. Hage (ed.), *Formal Theory in Sociology: Opportunity or Pitfall?* Albany: State University Press of New York: 152–168.

Haines, Valerie
1988 "Is Spencer's Theory an Evolutionary Theory? *American Journal of Sociology* 93:1200–1223.
1992 "Spencer's Philosophy of Science." *British Journal of Sociology* 43:155–172.

2005 "Spencer, Herbert." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 781–787.

Halas, Elzbieta
2005 "Znaniecki, Florian Witold." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 896–898.

Halfpenny, Peter
1982 *Positivism and Sociology: Explaining Social Life.* London: Allen and Unwin.
2001 "Positivism in the Twentieth Century." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 371–385.
2005 "Positivism." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 571–575.

Hall, Derek
2007 "Double Movement." In Jan Aart Scholte and Roland Robertson (eds.), *Encyclopedia of Globalization.* New York: MTM: 338–340.

Hall, John R.
2007 "Annales School." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 142–144.

Hall, Richard
1983 "Theoretical Trends in the Sociology of Occupations." *Sociological Quarterly* 24:5–23.

Hall, Robert T.
1987 *Emile Durkheim: Ethics and the Sociology of Morals.* New York: Greenwood Press.

Hall, Stuart
1988 "Brave New World." *Marxism Today* October:24–29.

Halliday, Fred
1990 "The Ends of the Cold War." *New Left Review* 180:5–23.

Halls, W. D.
1996 "The Cultural and Educational Influences of Durkheim, 1900–1945." *Durkheimian Studies* 2:122–132.

Halperin, David
1995 *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography.* New York: Oxford University Press.

Hamlin, Cynthia Lins, and Brym, Robert J.
2006 "The Return of the Native: A Cultural and Social-Psychological Critique of Durkheim's *Suicide* Based on the Guarani-Kaiowa of Southwestern Brazil." *Sociological Theory* 24(1):42–57.

Hammer, Rhonda
2002 *Antifeminism and Family Terrorism: A Critical Feminist Perspective.* Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

Handel, Warren
1982 *Ethnomethodology: How People Make Sense.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Haney, Lynne
1996 "Homeboys, Babies, Men in Suits: The State and the Reproduction of Male Dominance." *American Sociological Review* 61:759–778.

Hankin, Thomas L.
1979 "In Defense of Biography: The Use of Biography in the History of Science."

History of Science 17:1–16.

Hannerz, Ulf
1987 "The World in Creolisation." *Africa* 57:546–559.
1990 "Cosmopolitans and Locals in World Culture." In Mike Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity.* London: Sage.

Haraway, Donna
1988 "Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." *Feminist Studies* 14:575–600.

Harding, Sandra
1986 *The Science Question in Sociology.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Hardt, Michael, and Negri, Antonio
2000 *Empire.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
2004 *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire.* New York: Penguin.

Harper, Diane Blake, Sylvester, Joan, and Walczak, David
1980 "An Empirical Comparison of Ritzer's Paradigms and Similar Metatheories: Comment on Friedheim." *Social Forces* 59:513–517.

Harré, Rom
2002 "Social Reality and the Myth of Social Structure." *European Journal of Social Theory* 5:111–123.

Harris, David
1996 *A Society of Signs?* London: Routledge.

Harris, Kathleen Mullan
1996 "Life after Welfare: Women, Work, and Repeat Dependency." *American Sociological Review* 61:407–426.

Harris, Scott
2001 "What Can Interactionism Contribute to the Study of Inequality? The Case of Marriage and Beyond." *Symbolic Interaction* 25:455–480.

Hartmann, Heidi
1979 "Capitalism, Patriarchy and Job Segregation by Sex." In Z. Eisenstein (ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism.* New York: Monthly Review Press: 206–247.
1981 "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union." In Lydia Sargent (ed.), *Women and Revolution.* Boston: South End Press.

Hartsock, Nancy
1983 *Money, Sex and Power: Towards a Feminist Historical Materialism.* New York: Longman.
1990 "Foucault on Power: A Theory for Women?" In L. Nicholson (ed.), *Feminism/ Postmodernism.* New York: Routledge: 157–175.

Harvey, David
1969 *Explanation in Human Geography.* New York: St. Martin's.
1973 *Social Justice and the City.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
1989 *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change.* Oxford: Blackwell.
2000 *Spaces of Hope.* Berkeley: University of California Press.
2005 *A Brief History of NeoLiberalism.* Oxford: Oxford University Press.
2006 *Spaces of Global Capitalism: Towards a Theory of Uneven Geographical Development.* London: Verso.

Harvey, Lee
1982 "The Use and Abuse of Kuhnian Paradigms in the Sociology of Knowledge."

British Journal of Sociology 16:85–101.
1987 "The Nature of 'Schools' in the Sociology of Knowledge: The Case of the 'Chicago School.'" *Sociological Review* 35:245–278.

Hawkes, Terence
1977 *Structuralism and Semiotics.* London: Methuen.

Hawthorn, Geoffrey
1976 *Enlightenment and Despair.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Hayim, Gila
1980 *The Existential Sociology of Jean-Paul Sartre.* Amherst: University of Massachusetts Press.

Hays, Sharon
2003 *Flat Broke with Children.* Oxford: Oxford University Press.

Hazelrigg, Lawrence
1972 "Class, Property and Authority: Dahrendorf's Critique of Marx's Theory of Class." *Social Forces* 50:473–487.

Heam, Jeff
2004 "From Hegemonic Masculinity to the Hegemony of Men." *Feminist Theory* 5(1):49–72.

Heberle, Rudolph
1965 "Simmel's Methods." In L. Coser (ed.), *Georg Simmel.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall: 116–121.

Hechter, Michael, and Kanazawa, Satoshi
1997 "Sociological Rational Choice Theory." In John Hagan and Karen S. Cook (eds.), *Annual Review of Sociology,* Vol. 23. Palo Alto, Calif.: Annual Reviews: 191–214.

Heckathorn, Douglas D.
1997 "Overview: The Paradoxical Relationship between Sociology and Rational Choice." *The American Sociologist* 28:6–15.
2005 "Rational Choice." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 620–624.

Heckathorn, Douglas D., and Broadhead, Robert S.
1996 "Rational Choice, Public Policy and AIDS." *Rationality and Society* 8:235–260.

Hedstrom, Peter, and Swedberg, Richard
1996 "Rational Choice, Empirical Research, and the Sociological Tradition." *European Sociological Review* 12:127–146.

Hegel, G.W.F.
1807/1967 *The Phenomenology of Mind.* New York: Harper Colophon.
1821/1967 *The Philosophy of Right.* Oxford: Clarendon Press.

Hegtvedt, Karen A., Thompson, Elaine A., and Cook, Karen S.
1993 "Power and Equity: What Counts in Attributions for Exchange Outcomes?" *Social Psychology Quarterly* 56:100–119.

Heilbron, Johan
1995 *The Rise of Social Theory.* London: Polity Press.

Heilbrun, Carolyn
1988 *Writing a Woman's Life.* New York: Norton.

Heins, Volker
1993 "Weber's Ethic and the Spirit of Anti-Capitalism." *Political Studies* 41:269–283.

Hekman, Susan
1983 *Weber, the Ideal Type, and Contemporary Social Theory.* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

Held, David, and Thompson, John B.
1989 "Editors' Introduction." In D. Held and J. B. Thompson (eds.), *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 1–18.

Held, Virginia
1993 *Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics.* Chicago: University of Chicago Press.

Helle, Horst Jurgen
2005 "Simmel, George." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 698–703.

Helle, H. J., and Eisenstadt, S. N. (eds.)
1985 *Micro-Sociological Theory: Perspectives on Sociological Theory,* Vol. 2. London: Sage.

Hennessey, Rosemary, and Ingraham, Chrys
1997 "Introduction: Reclaiming Anticapitalist Feminism." In R. Hennessey and C. Ingraham (eds.), *Materialist Feminism.* New York: Routledge: 1–14.

Hennis, Wilhelm
1994 "The Meaning of 'Wertfreiheit': On the Background and Motives of Max Weber's 'Postulate.'" *Sociological Theory* 12:113–125.

Heritage, John
1984 *Garfinkel and Ethnomethodology.* Cambridge, Eng.: Polity Press.

Heritage, John, and Atkinson, J. Maxwell
1984 "Introduction." In J. M. Atkinson and J. Heritage (eds.), *Structures of Social Action.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 1–15.

Heritage, John, and Greatbatch, David
1986 "Generating Applause: A Study of Rhetoric and Response in Party Political Conferences." *American Journal of Sociology* 92:110–157.

Herva, Soma
1988 "The Genesis of Max Weber's *Verstehende Sociologie.*" *Acta Sociologica* 31:143–156.

Hesse, Mary
1995 "Habermas and the Force of Dialectical Argument." *History of European Ideas* 21:367–378.

Hewitt, John P.
1984 *Self and Society: A Symbolic Interactionist Social Psychology.* 3rd ed. Boston: Allyn and Bacon.

Heyl, John D., and Heyl, Barbara S.
1976 "The Sumner-Porter Controversy at Yale: Pre-Paradigmatic Sociology and Institutional Crisis." *Sociological Inquiry* 46:41–49.

Hiatt, L. R.
1996 *Arguments about Aborigines: Australia and the Evolution of Social Anthropology.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Hilbert, Richard A.
1986 "Anomie and Moral Regulation of Reality: The Durkheimian Tradition in Modern Relief." *Sociological Theory* 4:1–19.

1990 "Ethnomethodology and the Micro-Macro Order." *American Sociological Review* 55:794–808.
1991 "Norman and Sigmund: Comment on Denzin's 'Harold and Agnes.' "*Sociological Theory* 9:264–268.
1992 *The Classical Roots of Ethnomethodology: Durkheim, Weber and Garfinkel.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.
2005 "Ethnomethodology." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 252–257.

Hill, Greg
1997 "History, Necessity, and Rational Choice Theory." *Rationality and Society* 9:189–213.

Hill, Lisa
1996 "Anticipations of Nineteenth and Twentieth Century Social Thought in the Work of Adam Ferguson." *Archives Européenes de Sociologie* 37:203–228.

Hill, Michael R.
1989 "Empiricism and Reason in Harriet Martineau's Sociology." Introduction to M. Hill (ed.), *"How to Observe Morals and Manners" by Harriet Martineau.*
2007 "Ward, Lester Frank." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 5216.

Hill, Shirley A., and Sprague, Joey
1999 "Parenting in Black and White Families: The Interaction of Gender with Race and Class." *Gender & Society* 13:480–502.

Himes, Joseph
1966 "The Functions of Racial Conflict." *Social Forces* 45:1–10.

Hinkle, Roscoe
1980 *Founding Theory of American Sociology: 1881–1915.* London: Routledge and Kegan Paul.
1994 *Developments in American Sociological Theory: 1915–1950.* Albany: State University of New York Press.

Hinkle, Roscoe, and Hinkle, Gisela
1954 *The Development of American Sociology.* New York: Random House.

Hird, Myra J.
2004 "Feminist Matters: New Materialist Considerations of Sexual Difference." *Feminist Theory* 5:223–232.

Hirschmann, Nancy J., and Di Stefano, Christine (eds.)
1996 *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory.* Boulder, Colo.: Westview.

Hobsbawm, Eric J.
1965 *Primitive Rebels.* New York: Norton.

Hochschild, Arlie
1997 *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work.* New York: Metropolitan Books.
2000 "The Nanny Chain." *The American Prospect* 11:1–4.

Hochschild, Arlie, with Machung, Anne
1989 *The Second Shift.* New York: Avon Books.

Hoecker-Drysdale, Susan
1994 *Harriet Martineau: First Woman Sociologist.* New York: Berg.
2000 "Harriet Martineau." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackwell: 53–80.

Hofstadter, Richard
1959 *Social Darwinism in American Thought.* New York: Braziller.

Hollinger, David
1980 "T. S. Kuhn's Theory of Science and Its Implications for History." In G. Gutting (ed.), *Paradigms and Revolutions.* Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press: 195–222.

Holmwood, John
1996 *Founding Sociology: Talcott Parsons and the Idea of General Theory.* Essex: Longman.

Holmwood, John, and Stewart, Alexander
1994 "Synthesis and Fragmentation in Social Theory: A Progressive Solution." *Sociological Theory* 12:83–100.

Holton, Robert J.
2000 "Bourdieu and Common Sense." In Nicholas Brown and Imre Szeman (eds.), *Pierre Bourdieu: Fieldwork in Culture.* Lanham, Md.: Rowman and Littlefield: 87–99.
2001 "Talcott Parsons: Conservative Apologist or Irreplaceable Icon?" In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 152–162.

Holton, Robert J., and Turner, Bryan S.
1986 *Talcott Parsons on Economy and Society.* London: Routledge and Kegan Paul.

Holub, Robert C.
1991 *Jurgen Habermas: Critic in the Public Sphere.* London: Routledge.

Homans, George C.
1950 *The Human Group.* New York: Harcourt Brace.
1961 *Social Behavior: Its Elementary Forms.* New York: Harcourt, Brace and World.
1962 *Sentiments and Activities.* New York: Free Press.
1967 *The Nature of Social Science.* New York: Harcourt, Brace and World.
1969 "The Sociological Relevance of Behaviorism." In R. Burgess and D. Bushell (eds.), *Behavioral Sociology.* New York: Columbia University Press: 1–24.
1974 *Social Behavior: Its Elementary Forms.* Rev. ed. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
1984 *Coming to My Senses: The Autobiography of a Sociologist.* New Brunswick, N.J.: Transaction Books.

Homans, George C., and Curtis, Charles
1934 *An Introduction to Pareto, His Sociology.* New York: Knopf.

Honneth, Axel
1985/1991 *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory.* Cambridge, Mass.: MIT Press.
1990/1995 *The Fragmented World of the Social.* Albany, N.Y.: State University of New York Press.
1992/1994 *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts.* Cambridge, Eng.: Polity Press.
2000/2007 *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory.* Cambridge, Eng.: Polity Press.
2008 *Reification: A New Look at an Old Idea.* Oxford, Eng.: Oxford University Press.

Hook, Sidney
1965 "Pareto's Sociological System." In J. H. Meisel (ed.), *Pareto and Mosca.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall: 57–61.

hooks, bell
1984 *Feminist Theory: From Margin to Center.* Boston: South End Press.
1990 *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics.* Boston: South End Press.

Horowitz, Irving L.
1962/1967 "Consensus, Conflict, and Cooperation." In N. Demerath and R. Peterson (eds.), *System, Change and Conflict.* New York: Free Press: 265–279.
1983 *C. Wright Mills: An American Utopian.* New York: Free Press.

Howard, Michael, and King, John E. .
2005 "Political Economy." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 563–568.

Hoyningen-Huene, Paul
1993 *Reconstructing Scientific Revolutions: Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science.* Chicago: University of Chicago Press.

Huaco, George
1966 "The Functionalist Theory of Stratification: Two Decades of Controversy." *Inquiry* 9:215–240.
1986 "Ideology and General Theory: The Case of Sociological Functionalism." *Comparative Studies in Society and History* 28:34–54.

Hudelson, Richard
1993 "Has History Refuted Marxism?" *Philosophy of the Social Sciences* 23:180–198.

Hughes, John A., Martin, Peter J., and Sharrock, W. W.
1995 *Understanding Classical Sociology: Marx, Weber and Durkheim.* London: Sage.

Humphery, Kim
1998 *Shelf Life: Supermarkets and the Changing Cultures of Consumption.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Hunnicutt, Gwen
2009 "Varieties of Patriarchy and Violence against Women: Resurrecting 'Patriarchy' as a Theoretical Tool." *Violence Again Women* 15(5):553–573.

Hunter, Allen
1988 "Post-Marxism and the New Social Movements." *Theory and Society* 17:885–900.

Hunter, J. E., Schmidt, F. L., and Jackson, G. B.
1982 *Meta-Analysis: Cumulating Research Findings across Studies.* Beverly Hills, Calif.: Sage.

Huntington, Samuel P.
1996 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order.* New York: Simon and Schuster.
2004 "The Hispanic Challenge." *Foreign Policy,* March/April:30–45.

Imber, Jonathan B. (ed.)
1997 "The Place of Rational Choice in Sociology." *American Sociologist* 28:3–87.

Inbar, Michael
1996 "The Violation of Normative Rules and the Issue of Rationality in Individual Judgments." In Jon Clark (ed.), *James S. Coleman.* London: Falmer Press: 227–262.

Ingraham, Chrys
1999 *White Weddings: Romancing Heterosexuality in Popular Culture.* New York: Routledge.
2008 *White Weddings: Romancing Heterosexuality in Popular Culture.* New York: Routledge.

Israel, Joachim
1971 *Alienation: From Marx to Modern Sociology.* Boston: Allyn and Bacon.

Jackman, Mary R.
1994 *The Velvet Glove: Paternalism and Conflict in Gender, Class, and Race Relations.* Berkeley: University of California Press.

Jackson, S.
2001 "Why a Materialist Feminism Is (Still) Possible—And Necessary." *Women's Studies International Forum* 24:283–293.

Jacobs, Glenn
2006 *Charles Horton Cooley: Imagining Social Reality.* Amherst: University of Massachusetts Press.

Jacobs, Mark D.
2007a "Interaction Order." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 2365–2366.
2007b "Dewey, John." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 1145–1146.

Jacobsen, Martin M.
2007 "Sacks, Harvey." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3971.

Jaffee, David
1998 *Levels of Socio-Economic Development Theory.* Westport, Conn.: Praeger.

Jaggar, Alison M.
1983 *Feminist Politics and Human Nature.* Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld.

Jaggar, Alison M., and Bordo, Susan (eds.)
1989 *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing.* New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Jaggar, Alison M., and Rothenberg, Paula (eds.)
1984 *Feminist Frameworks.* 2nd ed. New York: McGraw-Hill.

Jagtenberg, Tom, and McKie, David
1997 *Eco-Impacts and the Greening of Postmodernity: New Maps for Communication Studies, Cultural Studies and Sociology.* Thousand Oaks, Calif.: Sage.

James, Stanlie M., and Busia, Abema P. A. (eds.)
1993 *Theorizing Black Feminisms.* New York: Routledge.

Jameson, Fredric
1984 "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism." *New Left Review* 146:53–92.
1989 "Afterword—Marxism and Postmodernism." In D. Kellner (ed.), *Postmodernism, Jameson, Critique.* Washington, D.C.: Maisonneuve Press: 369–387.
1991 *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism.* Durham, N.C.: Duke University Press.

Jansen, Robert S.
2008 "Jurassic Technology? Sustaining Presumptions of Intersubjectivity in a Disruptive Environment." *Theory and Society* 37:127–159.

Jasso, Guillermina
2000 "Some of Robert K. Merton's Contributions to Justice Theory." *Sociological Theory* 18:331–339.
2001 "Formal Theory." In Jonathan H. Turner (ed.), *Handbook of Sociological Theory.* New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers: 37–68.

Jaworski, Gary Dean
1991 "The Historical and Contemporary Importance of Coser's Functions." *Sociological Theory* 9:116–123.
1995 "Simmel in Early American Sociology: Translation as Social Action." *International Journal of Politics, Culture and Society* 8:389–417.
1997 *Georg Simmel and the American Prospect.* Albany: State University of New York Press.

Jay, Martin
1973 *The Dialectical Imagination.* Boston: Little, Brown.
1984 *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas.* Berkeley: University of California Press.
1988 *Fin-de-Siècle Socialism and Other Essays.* New York: Routledge.

Jedlowski, Paolo
1990 "Simmel on Memory." In M. Kaem, B. S. Phillips, and R. S. Cohen (eds.), *Georg Simmel and Contemporary Sociology.* Dordrecht, Netherlands: Kluwer: 131–154.

Jefferson, Gail
1979 "A Technique for Inviting Laughter and Its Subsequent Acceptance Declination." In G. Psathas (ed.), *Everyday Language: Studies in Ethnomethodology.* New York: Irvington: 79–96.
1984 "On the Organization of Laughter in Talk about Troubles." In J. M. Atkinson and J. Heritage (eds.), *Structures of Social Action.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 346–369.

Jeffries, Vincent
2005 "Sorokin, Pitirim." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 777–778.

Jencks, Charles
1977 *The Language of Post-Modern Architecture.* New York: Rizzoli.

Jenkins, Richard
1992 *Pierre Bourdieu.* London: Routledge.
2005a "Bourdieu, Pierre." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 66–71.
2005b "Habitus." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 352–353.

Jensen, Mette, and Blok, Anders
2008 "Pesticides in the Risk Society: The View from Everyday Life." *Current Sociology* 56:757–778.

Joas, Hans
1981 "George Herbert Mead and the 'Division of Labor': Macrosociological Implications of Mead's Social Psychology." *Symbolic Interaction* 4:177–190.
1985 *G. H. Mead: A Contemporary Re-examination of His Thought.* Cambridge, Mass.: MIT Press.
1993 *Pragmatism and Social Theory.* Chicago: University of Chicago Press.
1996 *The Creativity of Action.* Chicago: University of Chicago Press.
1998 "Bauman in Germany: Modern Violence and the Problems of German Self-Understanding." *Theory, Culture and Society* 15:47–55.
2001 "The Emergence of the New: Mead's Theory and Its Contemporary Potential." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 89–99.

Johnson, Alan
1997 *The Gender Knot.* Philadelphia: Temple Press.

Johnson, Chalmers
1966 *Revolutionary Change.* Boston: Little, Brown.

Johnson, Miriam
1989 "Feminism and the Theories of Talcott Parsons." In R. A. Wallace (ed.), *Feminism and Sociological Theory.* Newbury Park, Calif.: Sage: 101–118.

Johnston, Barry V.

1995 *Pitirim Sorokin: An Intellectual Biography.* Lawrence: University of Kansas Press.
2007 "Merton, Robert K." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 2958–2961.

Jones, Greta
1980 *Social Darwinism and English Thought: The Interaction between Biological and Social Theory.* Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.

Jones, Harold B.
1997 "The Protestant Ethic: Weber's Model and the Empirical Literature." *Human Relations* 50:757–778.

Jones, Mark Peter
1996 "Posthuman Agency: Between Theoretical Traditions." *Sociological Theory* 14:290–309.

Jones, Robert Alun
1994 "The Positive Science of Ethics in France: German Influences in *De la Division du Travail Social.*" *Sociological Forum* 9:37–57.
2000 "Emile Durkheim." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackwell: 205–250.

Jones, Susan Stedman
1996 "What Does Durkheim Mean by 'Thing'?" *Durkheimian Studies* 2:43–59.

Jordan, June
1992 *Technical Difficulties: African-American Notes on the State of the Union.* New York: Pantheon.

Kaern, Michael, Phillips, Bernard S., and Cohen, Robert S. (eds.)
1990 *Georg Simmel and Contemporary Sociology.* Dordrecht, Netherlands: Kluwer.

Kalberg, Stephen
1980 "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History." *American Journal of Sociology* 85:1145–1179.
1985 "The Role of Ideal Interests in Max Weber's Comparative Historical Sociology." In R. J. Antonio and R. M. Glassman (eds.), *A Weber-Marx Dialogue.* Lawrence: University Press of Kansas: 46–67.
1990 "The Rationalization of Action in Max Weber's Sociology of Religion." *Sociological Theory* 8:58–84.
1994 *Max Weber's Comparative-Historical Sociology.* Chicago: University of Chicago Press.
1996 "On the Neglect of Weber's Protestant Ethic as a Theoretical Treatise: Demarcating the Parameters of Postwar American Sociological Theory." *Sociological Theory* 14:49–70.
1997 "Max Weber's Sociology: Research Strategies and Modes of Analysis." In Charles Camic (ed.), *Reclaiming the Sociological Classics: The State of Scholarship.* Oxford: Blackwell:208–241.
2000 "Max Weber." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackwell: 144–204.
2001 "Should the 'Dynamic Autonomy' of Ideas Matter to Sociologists? Max Weber on the Origin of Other-Worldly Salvation Religions and the Constitution of Groups in American Society Today." *Journal of Classical Sociology* 1:291–327.

Kaldor, Mary
1990 "After the Cold War." *New Left Review* 180:25–40.

Kalekin-Fishman, Devorah

2008 "'False Consciousness': How 'Ideology' Emerges from the Encounter of Body Practices and Hegemonic Ideas." *Current Sociology* 56:535–553.

Kall, Lisa Folkmarson
2006 "Sexual Difference as Nomadic Strategy." *NORA* 14:3:195–206.
2008 "Sexual Difference as Nomadic Strategy." *NORA—Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 14(3):195–206.

Kaminsky, Amy
1994 "Gender, Race, Raza." *Feminist Studies* 20:7–31.

Kamolnick, Paul
2001 "Simmel's Legacy for Contemporary Value Theory: A Critical Assessment." *Sociological Theory* 19:65–85.

Kanigel, Robert
1997 *The One Best Way: Frederick Winslow Taylor and the Enigma of Efficiency.* New York: Viking.

Karady, Victor
1983 "The Durkheimians in Academe: A Reconsideration." In P. Besnard (ed.), *The Sociological Domain.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Kasler, Dirk
1985 "Jewishness as a Central Formation-Milieu of Early German Sociology." *History of Sociology: An International Review* 6:69–86.

Kasperson, Lars Bo, and Gabriel, Norman
2008 "The Importance of Survival Units for Norbert Elias's Figurational Perspective." *Sociological Review* 56:370–387.

Kaye, Howard L.
1991 "A False Convergence: Freud and the Hobbesian Problem of Order." *Sociological Theory* 9:87–105.
2003 "Was Freud a Medical Scientist or a Social Theorist? The Mysterious 'Development of the Hero.'" *Sociological Theory* 21:375–397.

Keller, Evelyn Fox
1985 *Reflections on Gender and Science.* New Haven: Yale University Press.

Kellner, Douglas
1989b "Introduction: Jameson, Marxism, and Postmodernism." In D. Kellner (ed.), *Postmodernism, Jameson, Critique.* Washington, D.C.: Maisonneuve Press: 1–42.
1990 *Television and the Crisis of Democracy.* Boulder, Colo.: Westview.
1993 "Critical Theory Today: Revisiting the Classics." *Theory, Culture and Society* 10:43–60.
1995 "Marxism, the Information Superhighway, and the Struggle for the Future." *Humanity and Society* 19:41–56.
2000 "Jean Baudrillard." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackwell: 731–753.
2002 "Theorizing Globalization." *Sociological Theory* 20:285–305.
2005a "Cultural Marxism and British Cultural Studies." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 171–177.
2005b "Jameson, Frederic." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 421–422.
2005c "Frankfurt School." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 290–293.

Kellner, Douglas (ed.)
1989a *Postmodernism, Jameson, Critique.* Washington, D.C.: Maisonneuve Press.
1989d *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond.* Cambridge,

Eng.: Polity Press.

Kellner, Douglas, and Lewis, Tyson
2007 "Cultural Critique." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 896–898.

Kemeny, Jim
1976 "Perspectives on the Micro-Macro Distinction." *Sociological Review* 24:731–752.

Kennedy, Randall
2002 *Nigger: The Strange Career of a Troublesome Word.* New York: Vintage Books.

Keohane, Robert O., and Nye, Joseph S.
1989 *Power and Interdependence.* Boston: Little, Brown.
2000 *Power and Independence.* 3rd ed. New York: Addison-Wesley.

Kettler, David, and Meja, Volker
1995 *Karl Mannheim and the Crisis of Liberalism.* New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.

Kiely, Ray
1998 "Globalization, Post-Fordism and the Contemporary Context of Development." *International Sociology* 13:95–115.

Kilminster, Richard
1993 "Norbert Elias and Karl Mannheim: Closeness and Distance." *Theory, Culture and Society* 10:81–114.

Kilminster, Richard, and Mennell, Stephen
2000 "Norbert Elias." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackwell: 601–629.

Kimmel, Michael
1996 *Manhood in America: A Cultural History.* New York: Free Press.
2002 "'Gender Symmetry' in Domestic Violence: A Substantive and Methodological Research Review." *Violence against Women* 8:1332–1363.

Kimmel, Michael S., and Messner, Michael A. (eds.)
1992 *Men's Lives.* New York: Macmillan.

Kirk, Gwyn
1997 "Standing on Solid Ground: A Materialist Ecological Feminism." In Rosemary Hennessy and Chrys Ingraham (eds.), *Materialist Feminism.* London: Routledge: 345–363.

Kirk, Gwyn, and Okazawa-Rey, Margo (eds.)
1998 *Women's Lives: Multicultural Perspectives.* Mountain View, Calif.: Mayfield.

Kirkpatrick, Graeme
1994 "Philosophical Foundations of Analytical Marxism." *Science and Society* 58:34–52.

Kirsch, Max H.
2000 *Queer Theory and Social Change.* London: Routledge.

Klagge, Jay
1997 "Approaches to the Iron Cage: Reconstructing the Bars of Weber's Metaphor." *Administration and Society* 29:63–77.

Kleiner, Marcus S.
2005 "German Idealism." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 316–321.

Knorr-Cetina, Karin D.
1981 "Introduction: The Micro-Sociological Challenge of Macro-Sociology: Towards a Reconstruction of Social Theory and Methodology." In K. Knorr-Cetina and A. Cicourel (eds.), *Advances in Social Theory and Methodology.* New York: Methuen: 1–47.
2001 "Postsocial Relations: Theorizing Sociality in a Postsocial Environment." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 520–537.
2005 "Postsocial." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 585–590.
2007 "Postsocial." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3578–3580.

Kohn, Melvin L.
1976 "Occupational Structure and Alienation." *American Journal of Sociology* 82:111–127.

Kolb, William L.
1944 "A Critical Evaluation of Mead's 'I' and 'Me' Concepts." *Social Forces* 22:291–296.

Kollock, Peter
1994 "The Emergence of Exchange Structures: An Experimental Study of Uncertainty, Commitment, and Trust." *American Journal of Sociology* 100:313–345.

Komarovsky, Mirra
1946 "Cultural Contradictions in Sex Roles." *American Journal of Sociology* 52: 184–189.

Korllos, Thomas S.
1994 "Uncovering Simmel's Forms and Social Types." *International Social Science Review* 69:17–22.

Koscianska, Agnieszka
2009 "The 'Power of Silence': Spirituality and Women's Agency beyond the Catholic Church in Poland." *European Journal of Anthropology* 53:56–71.

Kosciw, Joseph G.
2004 *The 2003 National School Climate Survey: The School-Related Experiences of Our Nation's Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Youth.* New York: GLSEN.

Krais, Beate
1993 "Gender and Symbolic Violence: Female Oppression in the Light of Pierre Bourdieu's Theory of Social Practice." In C. Calhoun, E. LiPuma, and M. Postone (eds.), *Bourdieu: Critical Perspectives.* Chicago: University of Chicago Press: 156–177.

Kripke, Saul A.
1982 *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Kuhn, Annette, and Wolpe, Ann Marie (eds.)
1978 *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production.* London: Routledge.

Kuhn, Manford
1964 "Major Trends in Symbolic Interaction Theory in the Past Twenty-five Years." *Sociological Quarterly* 5:61–84.

Kuhn, Thomas
1962 *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago: University of Chicago Press.
1970 *The Structure of Scientific Revolutions.* 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.

Kumar, Krishan
1995 *From Post-Industrial to Post-Modern Society: New Theories of the Contemporary World.* Oxford, Eng.: Blackwell.

Kurasawa, Fuyuki
2005 "Lefebvre, Henri." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 438–440.

Kurzweil, Edith
1980 *The Age of Structuralism: Lévi-Strauss to Foucault.* New York: Columbia University Press.
1995 *Freudians and Feminists.* Boulder, Colo.: Westview.

LaCapra, Dominick
2007 "Approaching Limit Events: Siting Agamben." In Matthew Calarco and Steven DeCaroli (eds.), *Sovereignty and Life.* Stanford: Stanford University Press: 126–162.

Lachman, L. M.
1971 *The Legacy of Max Weber.* Berkeley, Calif.: Glendessary Press.

Laclau, Ernesto
1990 "Coming Up for Air." *Marxism Today,* March:25, 27.
2007 "Bare Life or Social Indeterminacy?" In Matthew Calarco and Steven DeCaroli (eds.), *Sovereignty and Life.* Stanford: Stanford University Press: 11–22.

Laclau, Ernesto, and Mouffe, Chantal
1985 *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics.* London: Verso.
1987 "Post-Marxism without Apologies." *New Left Review* 166:79–106.

Landry, Lorraine Y.
2000 *Marx and the Postmodernism Debates: An Agenda for Critical Theory.* Westport, Conn.: Praeger.

Langford, Wendy
1999 *Revolutions of the Heart: Gender, Power, and the Delusions of Love.* London: Routledge.

Langman, Lauren
2007 "Critical Theory/Frankfurt School." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 873–877.

Langsdorf, Lenore
1995 "Treating Method and Form as Phenomena: An Appreciation of Garfinkel's Phenomenology of Social Action." *Human Studies* 18:177–188.

Larrain, Jorge
1979 *The Concept of Ideology.* London: Hutchinson.

Lash, Scott
1991 "Introduction." In *Post-Structuralist and Post-Modernist Sociology.* Aldershot, Eng.: Edward Elgar: ix–xv.
1988 "Discourse or Figure? Postmodernism as a 'Regime of Signification.'" *Theory, Culture and Society* 5:311–336.

Lash, Scott, and Lury, Celia
2007 *Global Culture Industry.* Cambridge, Eng.: Polity Press.

Lash, Scott, and Urry, John
1987 *The End of Organized Capitalism.* Cambridge, Eng.: Polity Press.

Latour, Bruno
1993 *We Have Never Been Modern.* New York: Harvester Wheatsheaf.
1999 "On Recalling ANT." In John Law and John Hassard (eds.), *Actor Network Theory and After.* Oxford: Blackwell: 15–25.
2007 *Reassembling the Social: An Introduction to Actor Network Theory.* Oxford:

Oxford University Press.

Law, Ian
2007 "Discrimination." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Oxford: Blackwell: 1182–1184.

Law, John
1999 "After ANT: Complexity, Naming and Topology." In John Law and John Hassard (eds.), *Actor Network Theory and After*. Oxford: Blackwell: 1–14.

Law, John, and Hetherington, Kevin
2002 "Materialities, Spatialities, Globalities." In Michael J. Dear and Steven Flusty (eds.), *The Spaces of Postmodernity: Readings in Human Geography*. Oxford: Blackwell: 390–401.

Layder, Derek
1985 "Power, Structure and Agency." *Journal for the Theory of Social Behaviour* 15:131–149.

Layder, Derek, Ashton, David, and Sung, Johnny
1991 "The Empirical Correlates of Action and Structure: The Transition from School to Work." *Sociology* 25:447–464.

Lechte, John
2005 "Structuralist Marxism." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*. Thousand Oaks, Calif.: Sage: 805–811.

Leck, Ralph Matthew
2000 *Georg Simmel and Avant-Garde Sociology: The Birth of Modernity, 1880–1920*. Amherst, N.Y.: Humanity Books.

Lee, Nick
2008 "Awake, Asleep, Adult, Child: An A-humanist Account of Persons." *Body & Society* 14:57–74.

Lefebvre, Henri
1962/1995 *Introduction to Modernity*. London: Verso.
1968 *The Sociology of Marx*. New York: Vintage.
1974/1991 *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.

Leggewie, Claus
2005 "Herrschaft (Rule)." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*. Thousand Oaks, Calif.: Sage: 364–369.

Lehmann, Jennifer M.
1993a *Deconstructing Durkheim: A Post-Post-Structuralist Critique*. London: Routledge.
1993b *Durkheim and Women: The Problematic Relationship*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Leik, Robert K.
1992 "New Directions for Network Exchange Theory: Strategic Manipulation of Network Linkages." *Social Networks* 14:309–323.

Lemert, Charles
1990 "The Uses of French Structuralisms in Sociology." In George Ritzer (ed.), *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses*. New York: Columbia University Press: 230–254.
1994a "The Canonical Limits of Durkheim's First Classic." *Sociological Forum* 9:87–92.
1994b "Social Theory at the Early End of a Short Century." *Sociological Theory* 12:140–152.
2000 "W.E.B. Du Bois." In George Ritzer (ed.) *The Blackwell Companion to Major Social Theorists*. Malden, Mass.: 345–366.

2001 "Multiculturalism." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 297–307.
2005a "Foucault, Michel." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 284–289.
2005b "Discourse." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 203–205.
2005c "Genealogy." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 307–309.
2005d "Governmentality." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 342–343.
2005e "Du Bois, William Edward Biurghardt (W.E.B.)" In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 213–218.

Lengermann, Patricia Madoo
1979 "The Founding of the American Sociological Review." *American Sociological Review* 44:185–198.

Lengermann, Patricia Madoo, and Niebrugge-Brantley, Jill
1995 "Intersubjectivity and Domination: A Feminist Analysis of the Sociology of Alfred Schutz." *Sociological Theory* 13:25–36.
1998 *The Women Founders: Sociology and Social Theory, 1830–1930.* New York: McGraw-Hill.

Lenin, Vladimir Ilich
1972 *Collected Works.* Moscow: Progress Publishers.

Lenzer, Gertrud (ed.)
1975 *Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings.* Magnolia, Mass.: Peter Smith.

Lepenies, Wolf
1988 *Between Literature and Science: The Rise of Sociology.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Lerner, Gerda
1986 *The Creation of Patriarchy.* New York: Oxford University Press.
1993 *The Creation of Feminist Consciousness.* New York: Oxford University Press.

Lester, David (ed.)
1994 *Emile Durkheim:* Le Suicide *One Hundred Years Later.* Philadelphia: Charles Press.

Levi, Margaret, Cook, Karen S., O'Brien, Jodi A., and Faye, Howard
1990 "The Limits of Rationality." In K. S. Cook and M. Levi (eds.), *The Limits of Rationality.* Chicago: University of Chicago Press.

Levidow, Les
1990 "Foreclosing the Future." *Science as Culture* 8:59–90.

Levine, Andrew, Sober, Elliot, and Wright, Erik Olin
1987 "Marxism and Methodological Individualism." *New Left Review* 162:67–84.

Levine, Donald
1971 "Introduction." In D. Levine (ed.), *Georg Simmel: Individuality and Social Forms.* Chicago: University of Chicago Press: ix–xiv.
1981a "Rationality and Freedom: Weber and Beyond." *Sociological Inquiry* 51:5–25.
1981b "Sociology's Quest for the Classics: The Case of Simmel." In B. Rhea (ed.), *The Future of the Sociological Classics.* London: George Allen and Unwin: 60–80.
1985 "Ambivalent Encounters: Disavowals of Simmel by Durkheim, Weber, Lukács, Park and Parsons." In D. Levine (ed.), *The Flight from Ambiguity: Essays in Social and Cultural Theory.* Chicago: University of Chicago Press: 89–141.

1989 "Simmel as a Resource for Sociological Metatheory." *Sociological Theory* 7:161–174.
1991a "Simmel and Parsons Reconsidered." *American Journal of Sociology* 96:1097–1116.
1991b "Simmel as Educator: On Individuality and Modern Culture." *Theory, Culture and Society* 8:99–118.
1995 *Visions of the Sociological Tradition.* Chicago: University of Chicago Press.
1997 "Simmel Reappraised: Old Images, New Scholarship." In Charles Camic (ed.), *Reclaiming the Sociological Classics: The State of Scholarship.* Oxford: Blackwell: 173–207.
2000 "On the Critique of 'Utilitarian' Theories of Action: Newly Identified Convergences among Simmel, Weber and Parsons." *Theory, Culture and Society* 17:63–78.

Levine, Donald, Carter, Ellwood B., and Gorman, Eleanor Miller
1976a "Simmel's Influence on American Sociology—I." *American Journal of Sociology* 81:813–845.
1976b "Simmel's Influence on American Sociology—II." *American Journal of Sociology* 81:1112–1132.

Lévi-Strauss, Claude
1967 *Structural Anthropology.* Garden City, N.Y.: Anchor.

Lewis, David Levering
1993 *W.E.B. Du Bois: Biography of a Race, 1869–1919.* New York: Holt.
2000 *W.E.B. Du Bois: The Fight for Equality and the American Century, 1919–1963.* New York: Holt.

Lewis, J. David, and Smith, Richard L.
1980 *American Sociology and Pragmatism: Mead, Chicago Sociology, and Symbolic Interaction.* Chicago: University of Chicago Press.

Lewis, Reba Rowe
1991 "Forging New Syntheses: Theories and Theorists." *American Sociologist* Fall/Winter:221–230.

Li, Rebecca S. K.
2005 "Collins, Randall." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 123–123.

Lichtblau, Klaus, and Ritter, Mark
1991 "Causality or Interaction? Simmel, Weber and Interpretive Sociology." *Theory, Culture and Society* 8:33–62.

Lidz, Victor
2000 "Talcott Parsons." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackwell: 388–431.
2007 "Parsons, Talcott." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3365–3368.

Lilla, Mark
1994 "The Legitimacy of the Liberal Age." In M. Lilla (ed.), *New French Thought: Political Philosophy.* Princeton, N.J.: Princeton University Press: 3–34.

Lindbekk, Tore
1992 "The Weberian Ideal-Type: Development and Continuities." *Acta Sociologica* 35:285–297.

Lindemann, Marilee
2000 "Who's Afraid of the Big Bad Witch? Queer Studies in American Literature." *American Literary History* 12(4):757–770.

Lindenberg, Siegwart
2000 "James Coleman." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major*

Social Theorists. Malden, Mass.: Blackwell: 513–544.
2001 "Social Rationality versus Rational Egoism." In Jonathan H. Turner (ed.), *Handbook of Sociological Theory.* New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers: 635–668.
2005 "Coleman, James." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 111–115.

Lindner, Rolf
1996 *The Reportage of Urban Culture: Robert Park and the Chicago School.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Linstead, Stephen
2006 "Ethnomethodology and Sociology: An Introduction." *Sociological Review* 54:399–404.
2007 "Postmodern Organizations." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3563–3568.

Lipovetsky, Gilles
1987/1994 *The Empire of Fashion: Dressing Modern Democracy.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Lipscomb, Michael
2007 "Derrida, Jacques." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 1062–1064.

Lipset, Seymour Martin, Trow, Martin, and Coleman, James S.
1956 *Union Democracy: The Internal Politics of the International Typographical Union.* New York: Free Press.

Liska, Allen E.
1990 "The Significance of Aggregate Dependent Variables and Contextual Independent Variables for Linking Macro and Micro Theories." *Social Psychology Quarterly* 53:292–301.

Loader, Colin, and Alexander, Jeffrey C.
1985 "Max Weber on Churches and Sects in North America: An Alternative Path toward Rationalization." *Sociological Theory* 3:1–6.

Lockwood, David
1956 "Some Remarks on the Social System." *British Journal of Sociology* 7:134–146.

Lodahl, Janice B., and Gordon, Gerald
1972 "The Structure of Scientific Fields and the Functioning of University Graduate Departments." *American Sociological Review* 37:57–72.

Lodge, Peter
1986 "Connections: W. I. Thomas, European Social Thought and American Sociology." In R. C. Monk (ed.), *Structures of Knowing.* Lanham, Md.: University Press of America: 135–160.

Lohmann, Georg, and Wilkes, Geoff
1996 "The Adaptation of Inner Life to the Inner Infinity of the Metropolis: Forms of Individualization in Simmel." *Thesis Eleven* 44:1–11.

Lopata, Helena Znaniecka
1996 *Current Widowhood: Myths and Realities.* Thousand Oaks, Calif.: Sage.

Lorber, Judith
1994 *Paradoxes of Gender.* New Haven: Yale University Press.
2000 "Using Gender to Undo Gender: A Feminist Degendering Movement." *Feminist Theory* 1:79–95.
2001 "It's the 21st Century—Do You Know What Gender You Are?" *Advances in Gender Research* 5:119–137.

Lorde, Audre
1984 *Sister Outsider: Essays and Speeches.* Trumansburg, N.Y.: Crossings Press.

Lovaglia, Michael J.
2007 "Social Exchange Theory." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 4408–4410.

Love, John
2000 "Max Weber's Orient." In Stephen Turner (ed.), *The Cambridge Companion to Weber.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 172–199.

Lovell, David W.
1992 "Socialism, Utopianism and the 'Utopian Socialists.'" *History of European Ideas* 14:185–201.

Low, Jacqueline
2008 "Structure, Agency, and Social Reality in Blumerian Symbolic Interactionism: The Influence of Georg Simmel." *Symbolic Interaction* 31:325–343.

Lowy, Michael
1996 "Figures of Weberian Marxism." *Theory and Society* 25:431–446.

Luhmann, Niklas
1980/1981/ 1989/1995 *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft.* 4 vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
1982a "The World Society as a Social System." *International Journal of General Systems* 8:131–138.
1982b *The Differentiation of Society.* New York: Columbia University Press.
1982/1986 *Liebe als Passion/Love as Passion.* Frankfurt am Main: Suhrkamp/Cambridge, Eng.: Polity Press.
1984/1995 *Soziale Systeme. Grundreiner allgemeinen Theorie/Social Systems: Outline of a General Theory.* Frankfurt am Main: Suhrkamp/Stanford, Calif.: Stanford University Press.
1985 "Complexity and Meaning." In S. Aida et al. (eds.), *The Science and Praxis of Complexity.* Tokyo: United Nations University: 99–104.
1986/1989 *Okologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf okologische Gefahrdungen einstellen?/Ecological Communication.* Opladen: Westdeutscher Verlag/Cambridge, Eng.: Polity Press.
1987 "Modern Systems Theory and the Theory of Society." In V. Meja, D. Misgeld, and N. Stehr (eds.), *Modern German Sociology.* New York: Columbia University Press: 173–186.
1988 *Die Wirtschaft der Gesellschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
1990 *Die Wissenschaft der Gesellschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
1991 *Soziologie des Risikos.* Berlin: de Gruyter.
1993 *Das Recht der Gesellschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
1995 *Die Kunst der Gesellschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
1997 *Die Gesellschaft der Gesellschaft.* 2 vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
2001 "Notes on the Project 'Poetry and Social Theory.'" *Theory, Culture and Society* 18:15–27.
2002 *Theories of Distinction: Redescribing the Descriptions of Modernity.* Ed. William Rasch. Trans. by Joseph O'Neil. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Lukács, Georg
1922/1968 *History and Class Consciousness.* Cambridge, Mass.: MIT Press.
1991 "Georg Simmel." *Theory, Culture and Society* 8:145–150.

Lukes, Steven
1972 *Emile Durkheim: His Life and Work.* New York: Harper and Row.
1977 "Power and Structure." In S. Lukes, *Essays in Social Theory.* London: Macmillan: 3–29.

Lynch, Michael
1985 *Art and Artifact in Laboratory Science: A Study of Shop Work and Shop Talk in a Research Laboratory.* London: Routledge and Kegan Paul.
1991 "Pictures of Nothing? Visual Construals in Social Theory." *Sociological Theory* 9:1–21.
1993 *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
1999 "Silence in Context: Ethnomethodology and Social Theory." *Human Studies* 22:211–233.
2005 "Social Studies of Science." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousands Oaks, Calif.: Sage: 764–768.

Lynch, Michael, and Bogen, David
1991 "In Defense of Dada-Driven Analysis." *Sociological Theory* 9:269–276.

Lyon, David
2007 "Surveillance." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 4895–4898.

Lyotard, Jean-François
1984 *The Postmodern Condition.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mackay, Robert W.
1974 "Words, Utterances and Activities." In R. Turner (ed.), *Ethnomethodology: Selected Readings.* Harmondsworth, Eng.: Penguin: 197–215.

MacKinnon, Catherine
1979 *Sexual Harassment of Working Women.* New Haven: Yale University Press.
1989 *Towards a Feminist Theory of the State.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
1993 *Only Words.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

MacKinnon, Malcolm H.
2001 "Max Weber's Disenchantment: Lineages of Kant and Channing." *Journal of Classical Sociology* 1:329–351.

MacPherson, C. B.
1962 *The Political Theory of Possessive Individualsim.* Oxford: Clarendon Press.

MacRae, Donald G.
1974 *Max Weber.* Harmondsworth, Eng.: Penguin.

Macy, Michael W., and Van de Rijt, Arnout
2007 "Game Theory." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 1822–1825.

Mahoney, Maureen A., and Yngvesson, Barbara
1992 "The Construction of Subjectivity and the Paradox of Resistance: Reintegrating Feminist Anthropology and Psychology." *Signs* 18:44–73.

Maines, David R.
1977 "Social Organization and Social Structure in Symbolic Interactionist Thought." In A. Inkeles, J. Coleman, and N. Smelser (eds.), *Annual Review of Sociology,* Vol. 3. Palo Alto, Calif.: Annual Reviews: 259–285.
1988 "Myth, Text, and Interactionist Complicity in the Neglect of Blumer's Macrosociology." *Symbolic Interaction* 11:43–57.
1989a "Repackaging Blumer: The Myth of Herbert Blumer's Astructural Bias." *Symbolic Interaction* 10:383–413.
1989b "Herbert Blumer on the Possibility of Science in the Practice of Sociology: Further Thoughts." *Journal of Contemporary Ethnography* 18:160–177.
2001 *The Faultline of Consciousness: A View of Interactionism in Sociology.* New York:

Aldine de Gruyter.
2005 "Blumer, Herbert." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 58–62.

Maines, David, Bridger, Jeffrey C., and Ulmer, Jeffery T.
1996 "Mythic Facts and Park's Pragmatism: On Predecessor-Selection and Theorizing in Human Ecology." *Sociological Quarterly* 37:521–549.

Maines, David R., and Morrione, Thomas J.
1990 "On the Breadth and Relevance of Blumer's Perspective: Introduction to His Analysis of Industrialization." In H. Blumer, *Industrialization as an Agent of Social Change: A Critical Analysis.* New York: Aldine de Gruyter.

Maldonado, L. A.
1995 "Symposium: On West and Fenstermaker's 'Doing Difference.'" *Gender & Society* 9:494–496.

Mancini, Mathew
1994 *Alexis de Tocqueville.* New York: Twayne.

Mandel, Ernest
1975 *Late Capitalism.* London: New Left Books.

Mandelbaum, Jenny
1989 "Interpersonal Activities in Conversational Storytelling." *Western Journal of Speech Communications* 53:114–126.

Mandes, Evans
2007 "Behaviorism." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 256–258.

Manent, Pierre
1994/1998 *The City of Man.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Manis, Jerome, and Meltzer, Bernard (eds.)
1978 *Symbolic Interaction: A Reader in Social Psychology.* 3rd ed. Boston: Allyn and Bacon.

Mann, Michael
2007 "Has Globalization Ended the Rise and Rise of the Nation-State?" *Review of International Political Economy* 4(3):472–496.

Mann, Susan A., Grimes, Michael D., and Kemp, Alice Abel
1997 "Paradigm Shifts in Family Sociology? Evidence from Three Decades of Family Textbooks." *Journal of Family Issues* 18:315–349.

Mannheim, Karl
1931/1936 "The Sociology of Knowledge." In K. Mannheim, *Ideology and Utopia.* New York: Harcourt, Brace and World: 264–311.

Manning, Philip
1991 "Drama as Life: The Significance of Goffman's Changing Use of the Theatrical Metaphor." *Sociological Theory* 9:70–86.
1992 *Erving Goffman and Modern Sociology.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.
2005a "Dramaturgy." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 210–213.
2005b "Goffman, Erving." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 333–339.
2005c "Impression Management." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 397–399.
2007 "Dramaturgy." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.*

Oxford: Blackwell: 1226–1229.

Manning, Philip, and Ray, George
1993 "Shyness, Self-Confidence, and Social Interaction." *Social Psychology Quarterly* 56:178–192.

Manning, Robert
2000 *Credit Card Nation.* New York: Basic Books.

Manuel, Frank
1962 *The Prophets of Paris.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
1992 "A Requiem for Karl Marx." *Daedalus* 121:1–19.

Marcus, Judith (ed.)
1999 *Surviving the Twentieth Century: Social Philosophy from the Frankfurt School to the Columbia Faculty Seminars.* New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.

Marcuse, Herbert
1958 *Soviet Marxism: A Critical Analysis.* New York: Columbia University Press.
1964 *One-Dimensional Man.* Boston: Beacon Press.
1969 *An Essay on Liberation.* Boston: Beacon Press.
1971 "Industrialization and Capitalism." In O. Stammer (ed.), *Max Weber and Sociology Today.* New York: Harper and Row.

Mardorossian, C. M.
2002 "Toward a New Feminist Theory of Rape." *Signs* 27(3):743–775.

Margolis, Eric
2007 "Sartre, Jean-Paul." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 4009–4010.

Markovsky, Barry
2005 "Network Exchange Theory." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 530–534.
2007 "Theory and Methods." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 4993–4995.

Markovsky, Barry, Willer, David, and Patton, Travis
1988 "Power Relations in Exchange Networks." *American Sociological Review* 53:220–236.

Markus, Gyorgy
2005 "Lukács, Gyorgy." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 458–460.

Marling, William H.
2006 *How American Is Globalization?* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Marsden, Peter V.
2007 "Coleman, James." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 569–575.

Martin, Donald D., and Wilson, Janelle L.
2005 "Role Theory." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 651–655.

Martin, K., Vieraitis, L. M., and Britto, S.
2006 "Gender Equality and Women's Absolute Status: A Test of the Feminist Models of Rape." *Violence against Women* 12(4):321–339.

Martin, Michael
2000 *Verstehen: The Uses of Understanding in Social Science.* New Brunswick, N.J.:

Transaction Publishers.

Martin, Patricia Yancy
2004 "Gender as a Social Institution." *Social Forces* 82 (June):1249–1273.

Marx, Gary T.
2005 "Surveillance and Society." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 816–821.

Marx, Karl
1842/1977 "Communism and the *Augsburger Allegemeine Zeitung.*" In D. McLellan (ed.), *Karl Marx: Selected Writings.* New York: Oxford University Press: 20.
1843/1970 "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right." In *Marx/Engels Collected Works,* Vol. 3. New York: International Publishers: 3–129.
1847/1963 *The Poverty of Philosophy.* New York: International Publishers.
1850/1964 *The Class Struggles in France, 1848–1850.* New York: International Publishers.
1852/1970 "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte." In R. C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader.* New York: Norton: 436–525.
1857–1858/1964 *Pre-Capitalist Economic Formations.* Ed. Eric J. Hobsbawm. New York: International Publishers.
1857–1858/1974 *The Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy.* New York: Random House.
1859/1970 *A Contribution to the Critique of Political Economy.* New York: International Publishers.
1862–1863/1963 *Theories of Surplus Value,* Part I. Moscow: Progress Publishers.
1862–1863/1968 *Theories of Surplus Value,* Part II. Moscow: Progress Publishers.
1867/1967 *Capital: A Critique of Political Economy,* Vol. 1. New York: International Publishers.
1869/1963 *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte.* New York: International Publishers.
1884/1891 *Capital,* Vol. 2. New York: Vintage Books.
1932/1964 *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844.* Ed. Dirk J. Struik. New York: International Publishers.

Marx, Karl, and Engels, Friedrich
1845/1956 *The Holy Family.* Moscow: Foreign Language Publishing House.
1845–1846/1970 *The German Ideology,* Part 1. Ed. C. J. Arthur. New York: International Publishers.
1848/1948 *Manifesto of the Communist Party.* New York: International Publishers.

Maryanski, Alexandra
2005 "Evolutionary Theory." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 257–263.

Maryanski, Alexandra, and Turner, Jonathan H.
1992 *The Social Cage: Human Nature and the Evolution of Society.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Masterman, Margaret
1970 "The Nature of a Paradigm." In I. Lakatos and A. Musgrove (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 59–89.

Matsuda, Marie, et al.
2003 *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amenadment.* Boulder, Colo.: Westview.

Matthews, Fred H.
1977 *Quest for an American Sociology: Robert E. Park and the Chicago School.* Montreal: McGill University Press.

Mayall, Margery
2007 "Attached to Their Style: Traders, Technical Analysis and Postsocial Relationships." *Journal of Sociology* 43:421–437.

Mayer, Tom
1994 *Analytical Marxism.* Thousand Oaks, Calif.: Sage.

Mayhew, Bruce
1980 "Structuralism versus Individualism: Part I, Shadowboxing in the Dark." *Social Forces* 59:335–375.

Maynard, Douglas W.
1991 "Goffman, Garfinkel and Games." *Sociological Theory* 9:277–279.

Maynard, Douglas W., and Clayman, Steven E.
1991 "The Diversity of Ethnomethodology." *Annual Review of Sociology* 17:385–418.

Maynard, Douglas W., and Kardash, Teddy
2007 "Ethnomethodology." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 1483–1486.

McBride, William
2000 "Habermas and the Marxian Tradition." In Lewis Hahn (ed.), *Perspectives on Habermas.* Chicago: Open Court.

McCann, Stewart J. H.
1997 "Threatening Times and the Election of Charismatic U.S. Presidents: With and without FDR." *Journal of Psychology* 131:393–400.

McCarthy, E. Doyle
1996 *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge.* New York: Routledge.
2007 "Knowledge, Sociology of." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 2482–2485.

McCarthy, Thomas
1982 *The Critical Theory of Jurgen Habermas.* Cambridge, Mass.: MIT Press.
2005 "Thomas, William Isaac." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 834–835.

McCaughey, Martha
1997 *Real Knockouts: The Physical Feminism of Women's Self-Defense.* New York: New York University Press.

McCormick, Charles
2007 "Poststructuralism." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3580–3584.

McCraw, Thomas K.
2007 *Prophet of Innovation: Joseph Schumpeter and Creative Destruction.* Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

McDowell, Linda
2008 "The New Economy: Class Condescension and Caring Labour: Changing Formations of Class and Gender." *NORA—Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 16(3):150–165.

McFalls, Laurence H.
2007 *Max Weber's 'Objectivity' Reconsidered.* Toronto: University of Toronto Press.

McGregor, Gaile
1995 "Gender Advertisements Then and Now: Symbolic Interactionism and the Problem of History." *Studies in Symbolic Interactionism* 27:17–42.

McGuigan, Jim

2002 *Cultural Populism.* London: Routledge.
2005 "Cultural Studies and the New Populism." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 177–181.

McKinney, John C.
1966 *Constructive Typology and Social Theory.* New York: Appleton-Century-Crofts.

McLaughlin, Neil
2007 "Fromm, Erich." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 1804–1808.

McLaughlin, Peter
2001 *What Functions Explain: Functional Explanation and Self-Reproducing Systems.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

McLean, Paul D.
1998 "A Frame Analysis of Favor Seeking in the Renaissance: Agency, Networks, and Political Culture." *American Journal of Sociology* 104:51–91.

McLellan, David
1973 *Karl Marx: His Life and Thought.* New York: Harper Colophon.

McLennan, Gregor
2001 "Maintaining Marx." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 43–53.

McMurty, John
1978 *The Structure of Marx's World-View.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

McVeigh, Rory, and Sikkink, David
2005 "Organized Racism and the Stranger." *Sociological Forum* 20:497–522.

Mead, George Herbert
1934/1962 *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist.* Chicago: University of Chicago Press.
1936 *Movements of Thought in the Nineteenth Century.* Chicago: University of Chicago Press.
1938/1972 *The Philosophy of the Act.* Chicago: University of Chicago Press.
1959 *The Philosophy of the Present.* LaSalle, Ill.: Open Court.
1982 *The Individual and the Social Self: Unpublished Work of George Herbert Mead.* Chicago: University of Chicago Press.

Meeker, Barbara
1971 "Decisions and Exchange." *American Sociological Review* 36:485–495.

Meeks, Chet
2007 "Queer Theory." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3728–3780.

Mehan, Hugh, and Wood, Houston
1975 *The Reality of Ethnomethodology.* New York: Wiley.

Meiksins, Peter
1994 "Labor and Monopoly Capital for the 1990s: A Review and Critique of the Labor Process Debate." *Monthly Review* 46:45–59.

Meisenhelder, Tom
1991 "Toward a Marxist Analysis of Subjectivity." *Nature, Society, and Thought* 4:103–125.
1997 "Pierre Bourdieu and the Call for a Reflexive Sociology." *Current Perspectives in Social Theory* 17:159–183.

Meltzer, Bernard

1964/1978 "Mead's Social Psychology." In J. Manis and B. Meltzer (eds.), *Symbolic Interaction: A Reader in Social Psychology.* 3rd ed. Boston: Allyn and Bacon: 15–27.

Meltzer, Bernard, Petras, James, and Reynolds, Larry
1975 *Symbolic Interactionism: Genesis, Varieties and Criticisms.* London: Routledge and Kegan Paul.

Menard, Scott
1995 "A Developmental Test of Mertonian Anomie Theory." *Journal of Research in Crime and Delinquency* 32:136–174.

Mennell, Stephen
1992 *Norbert Elias: An Introduction.* Oxford: Blackwell.
2005a "Figurational Sociology." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 279–280.
2005b "Civilizing Processes." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 105–107.

Mennell, Stephen, and Goudsblom, Johan (eds.)
1998 *Norbert Elias: On Civilization, Power, and Knowledge.* Chicago: University of Chicago Press.

Merton, Robert K.
1949/1968 "Manifest and Latent Functions." In R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure.* New York: Free Press: 73–138.
1968 *Social Theory and Social Structure.* New York: Free Press.
1975 "Structural Analysis in Sociology." In P. Blau (ed.), *Approaches to the Study of Social Structure.* New York: Free Press: 21–52.
1980 "Remembering the Young Talcott Parsons." *American Sociologist* 15:68–71.
1995 "Opportunity Structure: The Emergence, Diffusion, and Differentiation of a Sociological Concept, 1930s–1950s." In F. Adler and W. S. Laufer (eds.), *The Legacy of Anomie Theory.* New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.

Messerchmidt, James
2009 "'Doing Gender': The Impact and Future of a Salient Sociological Concept." *Gender & Society* 23(1):85–88.

Messner, Michael A.
1997 *Politics of Masculinities: Men in Movements.* Thousand Oaks, Calif.: Sage.

Mestrovic, Stjepan G.
1988 *Emile Durkheim and the Reformation of Sociology.* Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield.
1998 *Anthony Giddens: The Last Modernist.* London: Routledge.

Mészáros, István
1970 *Marx's Theory of Alienation.* New York: Harper Torchbooks.
1995 *Beyond Capital.* New York: Monthly Review Press.

Meyer, John, Boli, J., Thomas, G., and Ramirez, F.
1997 "World Society and the Nation State." *American Journal of Sociology* 103:144–181.

Miller, David
1973 *George Herbert Mead: Self, Language and the World.* Austin: University of Texas Press.
1981 "The Meaning of Role-Taking." *Symbolic Interaction* 4:167–175.
1982a "Introduction." In G. H. Mead, *The Individual and the Social Self: Unpublished Work of George Herbert Mead.* Chicago: University of Chicago Press: 1–26.
1982b Review of J. David Lewis and Richard L. Smith, *American Sociology and Pragmatism. Journal of the History of Sociology* 4:108–114.

1985 "Concerning J. David Lewis' Response to My Review of American Sociology and Pragmatism." *Journal of the History of Sociology* 5:131–133.

Miller, James
1993 *The Passion of Michel Foucault.* New York: Anchor Books.

Miller, Richard
1991 "Social and Political Theory: Class, State, Revolution." In Terrell Carver (ed.), *The Cambridge Companion to Marx.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 55–105.

Miller, W. Watts
1993 "Durkheim's Montesquieu." *British Journal of Sociology* 44:693–712.

Mills, C. Wright
1951 *White Collar.* New York: Oxford University Press.
1956 *The Power Elite.* New York: Oxford University Press.
1959 *The Sociological Imagination.* New York: Oxford University Press.

Mills, Catherine
2007 "Biopolitics, Liberal Eugenics, and Nihilism." In Matthew Calarco and Steven DeCaroli (eds.), *Sovereignty and Life.* Stanford: Stanford University Press: 180–202.

Milovantovic, Dragan
1995 "Dueling Paradigms: Modernist versus Postmodernist Thought." *Humanity and Society* 19:19–44.

Miriam, Kathy
2007 "Towards a Phenomenology of Ex-Right: Reviving Radical Feminist Theory of Compulosory Heterosexuality." *Hypatia* 22(1):210–228.

Mirowsky, John, and Ross, Catherine E.
1995 "Sex Differences in Distress: Real or Artifact?" *American Sociological Review* 60:449–468.

Misztal, B.
2001 "Normality and Trust in Goffman's Theory of Interaction Order." *Sociological Theory* 19:312–324.

Mitchell, Jack N.
1978 *Social Exchange, Dramaturgy and Ethnomethodology: Toward a Paradigmatic Synthesis.* New York: Elsevier.

Mitroff, Ian
1974 "Norms and Counter-Norms in a Select Group of the Apollo Moon Scientists: A Case Study of the Ambivalence of Scientists." *American Sociological Review* 39:579–595.

Mitroff, Ian, and Kilmann, Ralph
1978 *Methodological Approaches to Social Science.* San Francisco: Jossey-Bass.

Mitzman, Arthur
1969/1971 *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber.* New York: Grosset and Dunlap.
1970 *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber.* New York: Alfred A. Knopf.

Miyahara, Kojiro
1983 "Charisma: From Weber to Contemporary Sociology." *Sociological Inquiry* 55:368–388.

Mizruchi, Mark S.
1990 "Cohesion, Structural Equivalence, and Similarity of Behavior: An Approach to the Study of Corporate Political Power." *Sociological Theory* 8:16–32.
1994 "Social Network Analysis: Recent Achievements and Current Controversies." *Acta Sociologica* 37:329–343.
2005 "Network Exchange Theory." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 530–540.

Mizruchi, Mark S., and Koenig, Thomas
1986 "Economic Sources of Corporate Political Consensus: An Examination of Interindustry Relations." *American Sociological Review* 51:482–491.

Mohanty, Chandra Talpade
1991 "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses." In C. Mohanty, A. Russo, and L. Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism.* Bloomington: Indiana University Press:
2002 *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity.* Durham, N.C.: Duke University Press.

Moi, Toril
1991 "Appropriating Bourdieu: Feminist Theory in Pierre Bordieu's Sociology of Culture." *New Literary History* 22:1017–1049.
1999 *What Is a Woman?* Oxford: Oxford University Press.

Molm, Linda D.
1988 "The Structure and Use of Power: A Comparison of Reward and Punishment Power." *Social Psychology Quarterly* 51:108–122.
1989 "Punishment Power: A Balancing Process in Power-Dependence Relations." *American Journal of Sociology* 94:1392–1418.
1994 "Is Punishment Effective? Coercive Strategies in Social Exchange." *Social Psychology Quarterly* 57:75–94.
1997 *Coercive Power in Exchange.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
2001 "Theories of Social Exchange and Exchange Networks." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 260–272.
2005a "Behaviorism." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 44–47.
2005b "Homans, George." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 381–385.
2007 "Power-Dependence Theory." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3598–3602.

Molm, Linda D., and Cook, Karen S.
1995 "Social Exchange and Exchange Networks." In K. S. Cook, G. A. Fine, and J. S. House (eds.), *Sociological Perspectives on Social Psychology.* Boston: Allyn and Bacon: 209–235.

Molm, Linda D., Quist, Theron M., and Wisely, Phillip A.
1994 "Imbalanced Structures, Unfair Strategies: Power and Justice in Social Exchange." *American Sociological Review* 59:98–121.

Mommsen, Wolfgang J.
1974 *The Age of Bureaucracy.* New York: Harper and Row.

Monnier, Christine A.
2007 "Bourdieu, Pierre." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 347–350.

Monrow, Paul T,
2007 "Intersubjectivity." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of*

Sociology. Oxford: Blackwell: 2400–2402.

Moore, Keith M.
2008 "Network Framing of Pest Management Knowledge and Practice." *Rural Sociology* 73:414–439.

Moore, Wilbert E.
1966 "Global Sociology: The World as a Singular System." *American Journal of Sociology* 71:475–482.
1978 "Functionalism." In T. Bottomore and R. Nisbet (eds.), *A History of Sociological Analysis*. New York: Basic Books: 321–361.

Morgan, Robin
1970 *Sisterhood Is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*. New York: Vintage.

Morrione, Thomas J.
1988 "Herbert G. Blumer (1900–1987): A Legacy of Concepts, Criticisms, and Contributions." *Symbolic Interaction* 11:1–12.
2007 "Blumer, Herbert George." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Oxford: Blackwell: 318–322.

Morris, Bonnie
2003 "At the Michigan Womyn's Music Festival." *The Gay and Lesbian Review Worldwide* 10(5):16–18.

Morris, Martin
2001 *Rethinking the Communicative Turn: Adorno, Habermas, and the Problem of Communicative Freedom*. Albany: State University of New York Press.

Morrow, Raymond A.
1994 "Critical Theory, Poststructuralism, and Critical Theory." *Current Perspectives in Social Theory* 14:27–51.

Morrow, Raymond A., and Brown, David D.
1994 *Critical Theory and Methodology*. Thousand Oaks, Calif.: Sage.

Morse, Chandler
1961 "The Functional Imperatives." In M. Black (ed.), *The Social Theories of Talcott Parsons*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall: 100–152.

Mortensen, Ellen (ed)
2006 *Sex, Breath, and Force: Sexual Difference in a Post-Feminist Era*. Lanham, MD: Lexington Books.

Moscovici, Serge
1993 *The Invention of Society*. Cambridge, Eng.: Polity Press.

Mouffe, Chantal
1988 "Radical Democracy: Modern or Postmodern?" In A. Ross (ed.), *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*. Minneapolis: University of Minnesota Press: 31–45.

Mouzelis, Nicos
1997 "In Defence of the Sociological Canon: A Reply to David Parker." *Sociological Review* 97:244–253.

Movahedi, Siamak
2007 "Psychoanalysis." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Oxford: Blackwell: 3694–3696.

Mozetič, Gerald
2007 "Pareto, Vilfredo." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Oxford: Blackwell: 3360–3362.

Muller, Hans-Peter
1994 "Social Differentiation and Organic Solidarity: The Division of Labor Revisited." *Sociological Forum* 9:73–86.

Mullins, Beverly
2005 "Women Rule? Globalization and the Feminization of Managerial Professional Workspaces in the Caribbean." *Gender, Place and Culture* 12(1):1–27.

Mullins, Nicholas
1973 *Theories and Theory Groups in Contemporary American Sociology.* New York: Harper and Row.
1983 "Theories and Theory Groups Revisited." In R. Collins (ed.), *Sociological Theory—1983.* San Francisco: Jossey-Bass: 319–337.

Münch, Richard
1987 "The Interpenetration of Microinteraction and Macrostructures in a Complex and Contingent Institutional Order." In J. C. Alexander et al. (eds.), *The Micro-Macro Link.* Berkeley: University of California Press: 319–336.
2005 "Parsons, Talcott." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 550–555.

Münch, Richard, and Smelser, Neil J.
1987 "Relating the Micro and Macro." In J. C. Alexander et al. (eds.), *The Micro-Macro Link.* Berkeley: University of California Press: 356–387.

Munck, Ronaldo
2002 "Globalization and Democracy: A New Great Transformation." *Annals* 581, May: 10–21.

Musolf, Gil Richard
1994 "William James and Symbolic Interactionism." *Sociological Focus* 27:303–314.

Myles, John
1999 "From Habitus to Mouth: Language and Class in Bourdieu's Sociology of Language." *Theory and Society* 28:879–901.

Nafassi, Mohammed R.
1998 "Reframing Orientalism: Weber and Islam." *Economy and Society* 27:97–118.

Nagel, Joane
2003 *Race, Ethnicity, and Sexuality: Intimate Intersections, Forbidden Frontiers.* New York: Oxford University Press.

Nagel, Mechthild
1997 "Critical Theory Meets the Ethic of Care." *Social Theory and Practice* 23:307–326.

Nash, Bradley, Jr., and Wardell, Mark
1993 "The Control of Sociological Theory: In Praise of the Interregnum." *Sociological Inquiry* 63:276–292.

Nass, Clifford I.
1986 "Bureaucracy, Technical Expertise, and Professionals: A Weberian Approach." *Sociological Theory* 4:61–70.

Nedelmann, Birgitta
1990 "Georg Simmel as an Analyst of Autonomous Dynamics: The Merry-Go-Round of Fashion." In M. Kaem, B. S. Phillips, and R. S. Cohen (eds.), *Georg Simmel and Contemporary Sociology.* Dordrecht, Netherlands: Kluwer: 225–241.
2001 "The Continuing Relevance of Georg Simmel: Staking Out Anew the Field of Sociology." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 66–78.

Nedelmann, Birgitta, and Sztompka, Piotr
1993 "Introduction." In B. Nedelmann and P. Sztompka (eds.), *Sociology in Europe: In Search of Identity.* Berlin: Walter de Gruyter: 1–23.

Negri, Antonio
2007 "The Discreet Taste of the Dialectic." Matthew Calarco and Steven DeCaroli (eds.), *Sovereignty and Life.* Stanford: Stanford University Press: 109–125.

Nemedi, Denes
1995 "Collective Consciousness, Morphology, and Collective Representations: Durkheim's Sociology of Knowledge, 1894–1900." *Sociological Perspectives* 38:41–56.

Nettl, J. P., and Robertson, Roland
1968 *International Systems and the Modernization of Societies.* New York: Basic Books.

Nicolaus, Martin
1974 "Foreword." In K. Marx, *The Grundrisse.* New York: Random House: 7–63.

Nielsen, Donald A.
1999 *Three Faces of God: Society, Religion, and the Categories of Totality in the Philosophy of Emile Durkheim.* Albany: State University of New York Press.
2005a "Social Facts." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 740–744.
2005b "Annales School." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 12–16.
2007a "Social Fact." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 4414–4416.
2007b "Functionalism/Neo-Functionalism." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 1810–1813.

Nisbet, Robert
1953 *Community and Power.* New York: Galaxy Books.
1959 "Comment." *American Sociological Review* 24:479–481.
1967 *The Sociological Tradition.* New York: Basic Books.
1976–1977 "Many Tocquevilles." *The American Scholar* 46:59–75.

Noblit, George W., and Hare, R. Dwight
1988 *Meta-Ethnography: Synthesizing Qualitative Studies.* Newbury Park, Calif.: Sage.

Nollman, Gerd
2005a "Luhmann, Niklas." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 454–458.
2005b "Habermas, Jurgen." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 351–352.

Oakes, Guy (ed.)
1984 *Georg Simmel on Women, Sexuality and Love.* New Haven: Yale University Press.

Oakes, Len
1997 *Prophetic Charisma: The Psychology of Revolutionary Religious Personalities.* Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Oberhauser, Ann M., and Pratt, Amy
2004 "Women's Collective Economic Strategies and Political Transformation in South Africa." *Gender, Place and Culture* 11(2):209–228.

Ohmae, E.
1996 *The End of the Nation-State: The Rise of Regional Economies.* New York: Free Press.

Oliver, Ivan
1983 "The 'Old' and the 'New' Hermeneutic in Sociological Theory." *British Journal of Sociology* 34:519–553.

Oliver, Kelly
2006 "The Depressed Sex: Sublimation and Sexual Difference." In E. Morensen (ed.) *Sex, Breath and Force: Sexual Difference in a Post-Feminist Era*. Oxford, Eng.: Lexington Books: 97–110.

Ollman, Bertell
1976 *Alienation*. 2nd ed. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Olson, Richard
1993 *The Emergence of the Social Sciences, 1642–1792*. New York: Twayne.

O'Neill, John
1995 *The Poverty of Postmodernism*. London: Routledge.

Ono, Michikuni
1996 "Collective Effervescence and Symbolism." *Durkheimian Studies* 2:79–98.

Orbuch, Terri L.
1997 "People's Accounts Count: The Sociology of Accounts." In John Hagan and Karen S. Cook (eds.), *Annual Review of Sociology*, Vol. 23. Palo Alto, Calif.: Annual Reviews: 455–478.

Orenstein, David Michael
2007 "Comte, Auguste." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Oxford: Blackwell: 650–656.

Orme, J.
2002 "Social Work: Gender, Care and Justice." *British Journal of Social Work* 32:799–814.

Orr, Catherine M.
1997 "Charting the Currents of the Third Wave." *Hypatia* 12:29–43.

Outhwaite, William
1994 *Habermas: A Critical Introduction*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
2000 "Jurgen Habermas." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists*. Malden, Mass.: Blackwell: 651–669.

Owen, Margaret
1996 *A World of Widows*. Atlantic Heights, N.J.: Zed Books.

Paap, Kris
2008 "Power and Embodiment: Comment on Andersen." *Gender & Society* 22:99–103.

Pareto, Vilfredo
1935 *A Treatise on General Sociology*. 4 vols. New York: Dover.

Park, Robert E.
1927/1973 "Life History." *American Journal of Sociology* 79:251–260.

Park, Robert, and Burgess, Ernest
1921 *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Parker, David
1997 "Why Bother with Durkheim?" *Sociological Review* 45:122–146.

Parker, Mike, and Slaughter, Jane
1990 "Management-by-Stress: The Team Concept in the US Auto Industry." *Science as Culture* 8:27–58.

Parsons, Talcott

1937 *The Structure of Social Action.* New York: McGraw-Hill.
1942 "Some Sociological Aspects of the Fascist Movements." *Social Forces* 21:138–147.
1947 "Certain Primary Sources and Patterns of Aggression in the Social Structure of the Western World." *Psychiatry* 10:167–181.
1949 *The Structure of Social Action.* 2nd ed. New York: McGraw-Hill.
1951 *The Social System.* Glencoe, Ill.: Free Press.
1966 *Societies.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
1970 *Social Structure and Personality.* New York: Free Press.
1971 *The System of Modern Societies.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
1975 "Social Structure and the Symbolic Media of Interchange." In P. Blau (ed.), *Approaches to the Study of Social Structure.* New York: Free Press: 94–100.
1977 "On Building Social System Theory: A Personal History." In T. Parsons (ed.), *Social Systems and the Evolution of Action Theory.* New York: Free Press: 22–76.
1990 "Prolegomena to a Theory of Social Institutions." *American Sociological Review* 55:319–333.

Parsons, Talcott, and Platt, Gerald
1973 *The American University.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Parsons, Talcott, and Shils, Edward A. (eds.)
1951 *Toward a General Theory of Action.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Pateman, Carole.
1999 "Beyond the Sexual Contract?" In Geoff Dench (ed.), *Rewriting the Sexual Contract.* New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers: 1–9.

Paul, Axel
2001 "Organizing Husserl: On the Phenomenological Foundations of Luhmann's Systems Theory." *Journal of Classical Sociology* 1:371–394.

Paulsen, Michael B., and Feldman, Kenneth A.
1995 "Toward a Reconceptualization of Scholarship: A Human Action System with Functional Imperatives." *Journal of Higher Education* 66:615–640.

Pearce, Frank
1989 *The Radical Durkheim.* London: Unwin Hyman.
2005 "Durkheim, Emile." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 218–223.

Peel, J.D.Y.
1971 *Herbert Spencer: The Evolution of a Sociologist.* New York: Basic Books.

Pelaez, Eloina, and Holloway, John
1990 "Learning to Bow: Post-Fordism and Technological Determinism." *Science as Culture* 8:15–26.

Perakyla, Anssi
2007 "Conversation Analysis." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 791–794.

Perinbanayagam, Robert S.
1985 *Signifying Acts: Structure and Meaning in Everyday Life.* Carbondale: Southern Illinois University Press.

Perrin, Robert
1976 "Herbert Spencer's Four Theories of Social Evolution." *American Journal of Sociology* 81:1339–1359.
1995 "Emile Durkheim's Division of Labor and the Shadow of Herbert Spencer." *Sociological Quarterly* 36:791–808.

Perry, Nick

2007 "Barthes, Roland." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 242–244.

Perry, Wilhelmia E., Abbott, James R., and Hutter, Mark
1997 "The Symbolic Interactionist Paradigm and Urban Sociology." *Research in Urban Sociology* 4:59–92.

Peters, Michael
1994 "Habermas, Post-Structuralism and the Question of Postmodernity: The Defiant Periphery." *Social Analysis* 36:3–20.

Peterson, Gretchen
2005 "Molm, Linda." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 511–512.

Phelan, Shane
1994 *Getting Specific: Postmodern Lesbian Politics.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Phillips, Anne
1993 *Democracy and Difference.* University Park: Pennsylvania State University Press.

Phillips, Derek
1973 "Paradigms, Falsifications and Sociology." *Acta Sociologica* 16:13–31.
1975 "Paradigms and Incommensurability." *Theory and Society* 2:37–62.

Phillips, John William
2005 "Derrida, Jacques." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 196–197.

Piccone, Paul
1990 "Paradoxes of Perestroika." *Telos* 84:3–32.

Pickering, Mary
1993 *Auguste Comte: An Intellectual Biography,* Vol. 1. Cambridge. Eng.: Cambridge University Press.
1997 "A New Look at Auguste Comte." In Charles Camic (ed.), *Reclaiming the Sociological Classics: The State of Scholarship.* Oxford: Blackwell: 11–44.
2000 "Auguste Comte." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackwell: 25–52.

Pierce, Jennifer
1995 *Gender Trials: Emotional Lives in Contemporary Law Firms.* Berkeley: University of California Press.

Pieterse, Jan N.
2004 *Globalization and Culture: Global Melange.* Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

Piontek, Thomas
2006 *Queering Gay and Lesbian Studies.* Urbana: University of Illinois Press.

Poggi, Gianfranco
1993 *Money and the Modern Mind: Georg Simmel's Philosophy of Money.* Berkeley: University of California Press.
1996 "Three Aspects of Modernity in Simmel's *Philosophie des Geldes:* Its Epiphanic Significance, the Centrality of Money and the Prevalence of Alienation." In Richard Kilminster and Ian Varcoe (eds.), *Culture, Modernity and Revolution: Essays in Honour of Zygmunt Bauman.* London: Routledge: 42–65.

Polit, Denise F., and Falbo, Toni
1987 "Only Children and Personality Development: A Quantitative Review." *Journal*

of Marriage and the Family 49:309–325.

Polanyi, Karl
1944 *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time.* Boston: Beacon Press.

Pollner, Melvin
1987 *Mundane Reason: Reality in Everyday and Sociological Discourse.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
1991 "Left of Ethnomethodology: The Rise and Decline of Radical Reflexivity." *American Sociological Review* 56:370–380.

Pope, Whitney
1976 *Durkheim's Suicide: A Classic Analyzed.* Chicago: University of Chicago Press.

Portes, Alejandro, and Landolt, Patricia
1996 "The Downside of Social Capital." *American Prospect* 26:18–21.

Postone, Moishe, LiPuma, Edward, and Calhoun, Craig
1993 "Introduction: Bourdieu and Social Theory." In C. Calhoun, E. LiPuma, and M. Postone (eds.), *Bourdieu: Critical Perspectives.* Chicago: University of Chicago Press: 1–13.

Powell, Jason, and Owen, Tim (eds.)
2008 *Reconstructing Postmodernism.* New York: Nova Science.

Powers, Charles H.
1986 *Vilfredo Pareto.* Newbury Park, Calif.: Sage.
2005a "Turner, Jonathan." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 850–851.
2005b "Veblen, Thorstein." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 863–864.

Prendergast, Christopher
2005a "Schutz, Alfred." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 674–675.
2005b "Social Capital." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 715–716.
2005c "Levels of Social Structure." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 441–443.

Press, Andrea
2009 "The End of Television? Its Impact on the World (So Far): Gender and Family in Television's Golden Age and Beyond." *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 625:139–150.

Pressler, Charles A., and Dasilva, Fabio
1996 *Sociology and Interpretation: From Weber to Habermas.* Albany: State University of New York Press.

Prus, Robert
1996 *Symbolic Interaction and Ethnographic Research: Intersubjectivity and the Study of Human Lived Experience.* Albany: State University of New York Press.

Przeworski, Adam
1985 *Capitalism and Social Democracy.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Putnam, Robert
2000 *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community.* New York: Simon and Schuster.

Quadagno, Jill
1979 "Paradigms in Evolutionary Theory: The Sociobiological Model of Natural Selection." *American Sociological Review* 44:100–109.

Quine, W. V.
1972 "Methodological Reflections on Current Linguistic Theory." In Donald Davidson and Gilbert Harman (eds.), *Semantics of Natural Language*. Dordrecht, Netherlands: Reidel: 442–454.

Rachlin, Allan
1991 "Rehumanizing Dialectic: Toward an Understanding of the Interpenetration of Structure and Subjectivity." *Current Perspectives in Social Theory* 11:255–269.

Radkau, Joshua
2009 *Max Weber*. Cambridge, Eng.: Polity Press.

Radnitzky, Gerard
1973 *Contemporary Schools of Metascience*. Chicago: Regnery.

Rambo, Eric
1995 "Conceiving Best Outcomes within a Theory of Utility Maximization: A Culture-Level Critique." *Sociological Theory* 13:145–162.

Ramet, Sabrina P.
1991 *Social Currents in Eastern Europe: The Sources and Meaning of the Great Transformation*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Ramji, Hasmita
2007 "Difference." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Oxford: Blackwell: 1153–1155.

Rammstedt, Otthein
1991 "On Simmel's Aesthetics: Argumentation in the Journal *Jugend*, 1897–1906." *Theory, Culture and Society* 8:125–144.

Rasch, William
2000 *Niklas Luhmann's Modernity: The Paradoxes of Differentiation*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Rattansi, Ali
1982 *Marx and the Division of Labour*. London: Macmillan.

Rawls, Anne Warfield
1996 "Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument." *American Journal of Sociology* 102: 430–482.
2000 "Harold Garfinkel." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists*. Malden, Mass.: Blackwell: 545–576.
2001 "Durkheim's Treatment of Practice: Concrete Practice vs Representations as the Foundation of Reason." *Journal of Classical Sociology* 1:33–68.
2005a "Conversation Analysis." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*. Thousand Oaks, Calif.: Sage: 145–149.
2005b "Garfinkel, Harold." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*. Thousand Oaks, Calif.: Sage: 301–304.
2007 "Durkheim, Emile." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Oxford: Blackwell: 1250–1261.

Reagon, Bernice Johnson
1982/1995 "My Black Mothers and Sisters; or, On Beginning a Cultural Autobiography." In C. Goldberg and H. Hartmann (eds.), *U.S. Women in Struggle*. Urbana: University of Illinois Press: 296–310.

Reckwitz, Andreas

2002 "Toward a Theory of Social Practices: A Development in Culturalist Theorizing." *European Journal of Social Theory* 5(2):243–263.

Reddock, Rhoda
2000 "Feminist Theory and Critical Reconceptualization in Sociology: The Challenge of the 1990s." In Stella Quah and Arnaud Sales (eds.), *The International Handbook of Sociology*. London: Sage: 84–100.

Reedy, W. Jay
1994 "The Historical Imaginary of Social Science in Post-Revolutionary France: Bonald, Saint-Simon, Comte." *History of the Human Sciences* 7:1–26.

Reich, Robert
2000 *The Future of Success*. New York: Knopf.

Reiger, K.
1999 "'Sort of Part of the Women's Movement. But Different': Mothers' Organisations and Australian Feminism." *Women's Studies International Forum* 22(6):585–595.

Reitz-Pstejovsky, M.
2002 "Is the Care We Provide Homeless People Just? The Ethic of Justice Informing the Ethic of Care." *Journal of Social Distress and the Homeless* 11:233–248.

Remennick, Larissa
2007 "Transnationalism." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Oxford: Blackwell: 5064–5066.

Reskin, Barbara, and Padavic, Irene
1994 *Women and Men at Work*. Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press.

Rhoades, Lawrence J.
1981 *A History of the American Sociological Association*. Washington, D.C.: American Sociological Association.

Rhodes, Jacqueline
2005 *Radical Feminism, Writing, and Critical Agency*. Albany: State University of New York Press.

Rich, Adrienne
1976 *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. New York: Bantam.
1980 "Compulsory Heterosexual and Lesbian Experience." In C. R. Stimson and E. S. Person (eds.), *Women, Sex, and Sexuality*. Chicago: University of Chicago Press: 62–91.

Ridgeway, Cecelia
1997 "Interaction and the Conservation of Gender Inequality: Considering Employment." *American Sociological Review* 62:218–235.

Riesman, David
1950 *The Lonely Crowd*. New Haven: Yale University Press.

Ringer, Fritz
1997 *Max Weber's Methodology: The Unification of the Cultural and Social Sciences*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Risman, Barbara J.
2001 "Calling the Bluff of Value-Free Science." *American Sociological Review* 66:605–611.
2004 "Gender as a Social Structure: Theory Wrestling with Activism." *Gender & Society* 18(4):429–450.
2009 "From Doing to Undoing: Gender as We Know It." *Gender & Society* 23:81–84.

Ritzer, George
1975a *Sociology: A Multiple Paradigm Science*. Boston: Allyn and Bacon.

1975b "Sociology: A Multiple Paradigm Science." *American Sociologist* 10:156–167.

1975c "Professionalization, Bureaucratization and Rationalization: The Views of Max Weber." *Social Forces* 53:627–634.

1979 "Toward an Integrated Sociological Paradigm." In W. Snizek et al. (eds.), *Contemporary Issues in Theory and Research.* Westport, Conn.: Greenwood Press: 25–46.

1980 *Sociology: A Multiple Paradigm Science.* Rev. ed. Boston: Allyn and Bacon.

1981a *Toward an Integrated Sociological Paradigm: The Search for an Exemplar and an Image of the Subject Matter.* Boston: Allyn and Bacon.

1981b "Paradigm Analysis in Sociology: Clarifying the Issues." *American Sociological Review* 46:245–248.

1983 "The McDonaldization of Society." *Journal of American Culture* 6:100–107.

1985 "The Rise of Micro-Sociological Theory." *Sociological Theory* 3:88–98.

1988 "Sociological Metatheory: Defending a Subfield by Delineating Its Parameters." *Sociological Theory* 6:187–200.

1989 "Of Levels and 'Intellectual Amnesia.'" *Sociological Theory* 7:226–229.

1990a "Micro-Macro Linkage in Sociological Theory: Applying a Metatheoretical Tool." In George Ritzer (ed.), *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses.* New York: Columbia University Press: 347–370.

1990b "The Current Status of Sociological Theory: The New Syntheses." In George Ritzer (ed.), *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses.* New York: Columbia University Press: 1–30.

1991a "Metatheorizing in Sociology." *Sociological Forum* 5:3–15.

1991b *Metatheorizing in Sociology.* Lexington, Mass.: Lexington Books.

1991d "The Recent History and the Emerging Reality of American Sociological Theory: A Metatheoretical Interpretation." *Sociological Forum* 6:269–287.

1992b "Metatheorizing in Sociology: Explaining the Coming of Age." In George Ritzer (ed.), *Metatheorizing.* Newbury Park, Calif.: Sage: 7–26.

1993 *The McDonaldization of Society.* Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press.

1995 *Expressing America: A Critique of the Global Credit Card Society.* Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press.

1996 *The McDonaldization of Society.* Rev. ed. Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press.

1997 *Postmodern Social Theory.* New York: McGraw-Hill.

1998 *The McDonaldization Thesis.* London: Sage.

2001 "From Exclusion to Inclusion to Chaos (?) in Sociological Theory." In George Ritzer (ed.), *Explorations in Social Theory: From Metatheorizing to Rationalization.* London: Sage: 145–153.

2003 *The Blackwell Companion to Major Contemporary Social Theorists.* Oxford: Blackwell.

2004 *The Globalization of Nothing.* Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

2005a *Enchanting a Disenchanted World: Revolutionizing the Means of Consumption.* 2nd ed. Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press.

2005b "Paradigm." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 543–544.

2007a "Elias, Norbert." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 1357–1359.

2007b "Metatheory." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 2964–2967.

2007c *The Globalization of Nothing 2.* Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press.

2008a *Classical Sociological Theory.* New York: McGraw-Hill.

2008b *The McDonaldization of Society 5.* Thousand Oaks, Calif: Pine Forge Press.

2009 "Focusing on the Prosumer: On Correcting an Error in the History of Social Theory." Paper presented at Conference on the Prosumer, Frankfurt, Germany, April.

2010 *Globalization: A Basic Text.* Oxford: Wiley-Blackwell.

Ritzer, George (ed.)
1991c "Recent Explorations in Sociological Metatheorizing." *Sociological Perspectives* 34:237–390.
1992a *Metatheorizing.* Newbury Park, Calif.: Sage.
2000 *The Blackwell Companion to Major Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackwell.
2002 *McDonaldization: The Reader.* Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press.
2006 *McDonaldization: The Reader.* 2nd ed. Thousand Oaks, Calif.: Sage.

Ritzer, George, and Gindoff, Pamela
1992 "Methodological Relationism: Lessons for and from Social Psychology." *Social Psychology Quarterly* 55:128–140.
1994 "Agency-Structure, Micro-Macro, Individualism-Holism-Relationism: A Metatheoretical Explanation of Theoretical Convergence between the United States and Europe." In P. Sztompka (ed.), *Agency and Structure: Reorienting Social Theory.* Amsterdam: Gordon and Breach: 3–23.

Ritzer, George, and Goodman, Douglas
2001 "Postmodern Social Theory." In Jonathan H. Turner (ed.), *Handbook of Sociological Theory.* New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers: 151–169.

Ritzer, George, Goodman, Douglas, and Wiedenhoft, Wendy
2001 "Theories of Consumption." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 410–427.

Ritzer, George, and Walczak, David
1988 "Rationalization and the Deprofessionalization of Physicians." *Social Forces* 67:1–22.

Ritzer, George, Zhao, Shanyang, and Murphy, Jim
2001 "Metatheorizing in Sociology: The Basic Parameters and the Potential Contributions of Postmodernism." In Jonathan H. Turner (ed.), *Handbook of Sociological Theory.* New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers: 113–131.

Robbins, Derek
1991 *The Work of Pierre Bourdieu.* Boulder, Colo.: Westview.

Robertson, Roland
1992 *Globalization: Social Theory and Global Culture.* London: Sage.
2001 "Globalization Theory 2000+: Major Problematics." In George Ritzer and Berry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 458–471.

Robinson, F.
2001 *Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory, and International Relations.* Binghampton, N.Y.: Haworth Press.

Robinson, W. I.
2004 *A Theory of Global Capitalism.* Baltimore.: Johns Hopkins University Press.
2007 "Theories of Globalization." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Globalization.* Oxford: Blackwell: 125–143.

Rocher, Guy
1975 *Talcott Parsons and American Sociology.* New York: Barnes and Noble.

Rock, Paul
1979 *The Making of Symbolic Interactionism.* Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield.

Rockmore, Tom
2002 *Marx after Marxism: The Philosophy of Karl Marx.* Malden, Mass.: Blackwell.

Roemer, John

1982 *A General Theory of Exploitation and Class.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
1986a "Introduction." In J. Roemer (ed.), *Analytical Marxism.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 1–7.
1986b "'Rational Choice' Marxism: Some Issues of Method and Substance." In J. Roemer (ed.), *Analytical Marxism.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 191–201.

Rogers, Mary F.
1996b "Theory—What? Why? How?" In Mary F. Rogers (ed.), *Multicultural Experiences, Multicultural Theories.* New York: McGraw-Hill: 11–16.
2000 "Alfred Schutz." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackwell: 367–387.
2001 "Contemporary Feminist Theory." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 285–296.

Rogers, Mary F. (ed.)
1996a *Multicultural Experiences, Multicultural Theories.* New York: McGraw-Hill.

Rogowski, Ralf
2007 "Luhmann, Niklas." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 2675–2678.

Rojek, Chris
2003 *Stuart Hall.* Cambridge, Eng.: Polity Press.
2005 "Hall, Stuart." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 353–356.

Rose, Arnold
1962 "A Systematic Summary of Symbolic Interaction Theory." In A. Rose (ed.), *Human Behavior and Social Processes.* Boston: Houghton Mifflin.

Rose, Nancy E.
1995 *Workfare or Fair Work: Women, Welfare, and Government Work Programs.* New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Rosenau, James N.
2003 *Distant Proximities: Dynamics beyond Globalization.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Rosenau, Pauline Marie
1992 *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusions.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Rosenberg, Julius
2005 "Globalization Theory: A Post Mortem." *International Politics* 42:2–74.

Rosenberg, Morris
1989 "Self-Concept Research: A Historical Review." *Social Forces* 68:34–44.

Rosenberg, Rosalind
1982 *Beyond Separate Spheres: Intellectual Roots of Modern Feminism.* New Haven: Yale University Press.
1992 *Divided Lives: American Women in the Twentieth Century.* New York: Hill and Wang.

Rosenfeld, Rachel A., Cunningham, David, and Schmidt, Kathryn
1997 "American Sociological Association Elections, 1975 to 1996: Exploring Explanations for 'Feminization.'" *American Sociological Review* 62:746–759.

Rosenthal, Naomi, Fingrutd, Meryl, Ethier, Michele, Karant, Roberta, and McDonald, David
1985 "Social Movements and Network Analysis: A Case Study of Nineteenth-Century

Women's Reform in New York State." *American Journal of Sociology* 90:1022–1054.

Ross, Dorothy
1991 *The Origins of American Social Science.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Rossel, Jorg, and Collins, Randall
2001 "Conflict Theory and Interaction Rituals." In Jonathan H. Turner (ed.), *Handbook of Sociological Theory.* New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers: 509–531.

Rossi, Alice
1964 "Equality of the Sexes: An Immodest Proposal." *Daedulus* 93:607–652.
1974 *The Feminist Papers: From Adams to de Beauvoir.* New York: Bantam.
1977 "A Biosocial Perspective on Parenting." *Daedalus* 106:9–31.
1983 "Gender and Parenthood." *American Sociological Review* 49:1–19.

Rossi, Ino
2005 "Lévi-Strauss, Claude." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 443–446.

Rossler, Beate
2007 "Work, Recognition, Emancipation." In Bert Van Den Brink and David Owen (eds.), *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Theory.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 135–165.

Roth, Guenther
1968 "Introduction." In G. Roth and C. Wittich (eds.), *Max Weber, Economy and Society,* Vol. 1. Totowa, N.J.: Bedminster Press: xxvii–civ.
1971 "Sociological Typology and Historical Explanations." In G. Roth and R. Bendix (eds.), *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber.* Berkeley: University of California Press: 109–128.
1976 "History and Sociology in the Work of Max Weber." *British Journal of Sociology* 27:306–318.
2000 "Global Capitalism and Multi-Ethnicity: Max Weber Then and Now." In S. Turner (ed.), *The Cambridge Companion to Weber.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 117–130.

Roth, Louise Marie
1999 "The Right to Privacy Is Political: Power, the Boundary between Public and Private, and Sexual Harassment." *Law and Social Inquiry* 24(1):45–71.

Rowe, A.M.C.
2000 "Locating Feminism's Subject: The Paradox of White Femininity and the Struggle to Forge Feminist Alliances." *Communication Theory* 10:64–80.

Rubenstein, David
1986 "The Concept of Structure in Sociology." In M. L. Wardell and S. P. Turner (eds.), *Sociological Theory in Transition.* Boston: Allen and Unwin: 80–94.

Ruddick, Sara
1980 "Maternal Thinking." *Feminist Studies* 6:342–367.
1994 "Notes towards a Feminist Maternal Peace Politics." In A. Jaggar (ed.), *Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics.* Boulder, Colo.: Westview.

Rudy, Kathy
2001 "Radical Feminism, Lesbian Separatism, and Queer Theory." *Feminist Studies* 27:191–222.

Ruef, Martin

2007 "Mannheim, Karl." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 2756–2759.

Rueschemeyer, Dietrich
1994 "Variations on Two Themes in Durkheim's *Division du Travail:* Power, Solidarity, and Meaning in Division of Labor." *Sociological Forum* 9:59–71.

Rundell, John
2001 "Modernity, Enlightenment, Revolution and Romanticism: Creating Social Theory." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 13–29.
2005 "Elias, Norbert." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 239–245.

Russell, Diana E.
1998 *Dangerous Relationships: Pornography, Misogyny, and Rape.* Thousand Oaks, Calif.: Sage.

Ryan, J. Michael
2005a "Micro-Macro Integration." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 501–503.
2005b "Agency-Structure Integration." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 5–6.
2007 "Grobalization." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 2022–2023.

Ryan, William
1971 *Blaming the Victim.* New York: Pantheon.

Sadri, Ahmad
1992 *Max Weber's Sociology of Intellectuals.* New York: Oxford University Press.

Salamini, Leonardo
1981 *The Sociology of Political Praxis: An Introduction to Gramsci's Theory.* London: Routledge and Kegan Paul.

Sallee, Margaret W.
2008 "A Feminist Perspective on Parental Leave Policies." *Innovations in Higher Education* 32: 181–194.

Salomon, A.
1945 "German Sociology." In G. Gurvitch and W. F. Moore (eds.), *Twentieth Century Sociology.* New York: Philosophical Library: 586–614.
1963/1997 "Georg Simmel Reconsidered." In Gary D. Jaworski, *Georg Simmel and the American Prospect.* Albany: State University of New York Press: 91–108.

Sanday, Peggy Reeves
1996 *A Woman Scorned: Acquaintance Rape on Trial.* New York: Doubleday.

Sanderson, Stephen K.
2001 "Evolutionary Theorizing." In Jonathan H. Turner (ed.), *Handbook of Sociological Theory.* New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers: 439–455.
2007 "Conflict Theory." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 662–665.

Sandstrom, Kent L., and Kleinman, Sherry
2005 "Symbolic Interaction." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 821–826.

Sandstrom, Kent L., Martin, Daniel D., and Fine, Gary Alan
2001 "Symbolic Interactionism at the End of the Century." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 217–231.

Sassen, Saskia
1998 *Globalizatoin and Its Discontents.* New York: New Press.
2004 "Local Actors in Global Politics." *Current Sociology* 52:649–670.

Satoshi, Kamata
1982 *Japan in the Passing Lane.* New York: Pantheon.

Saunders, Peter
1989 "Space, Urbanism and the Created Environment." In D. Held and J. B. Thompson (eds.), *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 215–234.

Sawyer, R. Keith
2002 "Durkheim's Dilemma: Toward a Sociology of Emergence." *Sociological Theory* 20:227–247.
2005 "Emergence." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 245–246.
2007 "Complexity and Emergence." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 633–636.

Sayer, Derek
1991 *Capitalism and Modernity: An Excursus on Marx and Weber.* New York: Routledge.

Sayers, Sean
2007 "The Concept of Labor: Marx and His Critics." *Science and Society* 71:431–454.

Scaff, Lawrence A.
1989 *Fleeing the Iron Cage: Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber.* Berkeley: University of California Press.
2000 "Georg Simmel." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackwell: 251–278.
2005 "Rationalization." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 624–628.

Scambler, Graham
1996 "The 'Project of Modernity' and the Parameters for a Critical Sociology: An Argument with Illustrations from Medical Sociology." *Sociology* 30:567–581.

Schaeffer, D.
2001 "Feminism and Liberalism Reconsidered: The Case of Catharine MacKinnon." *American Political Science Review* 95:699–708.

Schatzki, Theodore R.
1996 *Social Practices: A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Schatzki, Theodore R., Knorr-Cetina, Karin, and von Savigny, E. (eds.)
2001 *The Practice Turn in Contemporary Theory.* London: Routledge.

Scheff, Thomas
2006 *Goffman Unbound! A New Paradigm for Social Science.* Boulder, Colo.: Paradigm.
2007 "Microsociology." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3005–3008.

Schegloff, Emanuel
1979 "Identification and Recognition in Telephone Conversation Openings." In G. Psathas (ed.), *Everyday Language: Studies in Ethnomethodology.* New York: Irvington: 23–78.
2001 "Accounts of Conduct in Interaction: Interruption, Overlap, and Turn-Taking." In Jonathan H. Turner (ed.), *Handbook of Sociological Theory.* New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers: 287–321.

2007 *Sequence Organization in Interaction: A Primer in Conversation Analysis.* Cambridge,: Cambridge University Press.

Scheurich, James Joseph, and McKenzie, Kathryn Bell
2007 "Foucaldian Archeological Analysis." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 1771–1774.

Schilt, Kristen
2008 "The Unfinished Business of Sexuality: Comment on Andersen." *Gender & Society* 22:109–114.

Schimank, Uwe
1996 *Theorien Gesellschaftlicher Differenzierung.* Opladen: Leske and Budrich.

Schluchter, Wolfgang
1981 *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History.* Berkeley: University of California Press.
1996 *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Schmaus, Warren
1994 *Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge: Creating an Intellectual Niche.* Chicago: University of Chicago Press.

Schmidt, Neal, Gooding, Richard Z., Noe, Raymond A., and Kirsch, Michael
1984 "Meta-Analyses of Validity Studies Published between 1964 and 1982 and the Investigation of Study Characteristics." *Personnel Psychology* 37:407–422.

Schmitt, Raymond L., and Schmitt, Tiffani Mari
1996 "Community Fear of AIDS as Enacted Emotion: A Comparative Investigation of Mead's Concept of the Social Act." *Studies in Symbolic Interaction* 20:91–119.

Schmutz, Corinne
1996 "The Service Industry and Marx's Fetishism of Commodities." *Humanity and Society* 20: 102–105.

Schneider, Louis
1967 *The Scottish Moralists: On Human Nature and Society.* Chicago: University of Chicago Press.
1971 "Dialectic in Sociology." *American Sociological Review* 36:667–678.

Schneider, Mark A.
1993 *Culture and Disenchantment.* Chicago: University of Chicago Press.

Schroeter, Gerd
1985 "Dialogue, Debate, or Dissent? The Difficulties of Assessing Max Weber's Relation to Marx." In R. J. Antonio and R. M. Glassman (eds.), *A Weber-Marx Dialogue.* Lawrence: University of Kansas Press: 2–13.

Schroyer, Trent
1970 "Toward a Critical Theory of Advanced Industrial Society." In H. P. Dreitzel (ed.), *Recent Sociology: No. 2.* New York: Macmillan: 210–234.
1973 *The Critique of Domination.* Boston: Beacon Press.

Schubert, Hans-Joachim
2005 "Cooley, Charles Horton." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 150–155.
2007 "Cooley, Charles Horton." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 798–801.

Schultz, Ruth W.
1995 "The Improbable Adventures of an American Scholar: Robert K. Merton." *American Sociologist* 26:68–77.

Schulz, Markus S.
2007a "Horkheimer, Max." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Oxford: Blackwell: 2163–2165.
2007b "Adorno, Theodor W." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Oxford: Blackwell: 27–30.

Schutte, Gerhard
2007 "Phenomenology." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Oxford: Blackwell: 3401–3404.

Schumpeter, Joseph Alois
1976 *Capitalism, Socialism and Democracy*. 5th ed. London: Allen and Unwin.

Schutz, Alfred
1932/1967 *The Phenomenology of the Social World*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Schwalbe, Michael L.
1993 "Goffman against Postmodernism: Emotion and the Reality of the Self." *Symbolic Interaction* 16:333–350.
1996 *Unlocking the Iron Cage: The Men's Movement, Gender Politics and American Culture*. New York: Oxford University Press.
2005 "Self and Self-Concept." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*. Thousand Oaks, Calif.: Sage: 684–687.

Schwanenberg, Enno
1971 "The Two Problems of Order in Parsons' Theory: An Analysis from Within." *Social Forces* 49:569–581.

Schwartz, Barry
1998 "Postmodernity and Historical Reputation: Abraham Lincoln in Late Twentieth-Century American Memory." *Social Forces* 77:63–103.

Schwartz, Justin
1995 "In Defence of Exploitation." *Economics and Philosophy* 11:275–307.

Schwartz, Pepper
1994 *Peer Marriage: How Love between Equals Really Works*. New York: Free Press.

Schweber, Silvan S.
1991 "Auguste Comte and the Nebular Hypothesis." In R. T. Bienvenu and M. Feingold (eds.), *In the Presence of the Past: Essays in Honor of Frank Manuel*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer: 131–191.

Schwendinger, Julia, and Schwendinger, Herman
1974 *Sociologists of the Chair*. New York: Basic Books.

Schwinn, Thomas
1998 "False Connections: Systems and Action Theories in Neofunctionalism and in Jurgen Habermas." *Sociological Theory* 16:75–95.

Scimecca, Joseph
1977 *The Sociological Theory of C. Wright Mills*. Port Washington, N.Y.: Kennikat Press.

Sciulli, David, and Gerstein, Dean
1985 "Social Theory and Talcott Parsons in the 1980s." *Annual Review of Sociology* 11:369–387.

Scully, Diana
1990 *Understanding Sexual Violence: A Study of Convicted Rapists*. Boston: Unwin Hyman.

Searle, John
1972 "Chomsky's Revolution in Linguistics." *New York Review of Books* 18:16–24.

Sedgwick, Eve Kosofsky
1985 *Between Men: English Literature and Male Homosexual Desire.* New York: Columbia University Press.
1990 *Epistemology of the Closet.* Berkeley: University of California Press.

Segura, Denise A., and Pierce, Jennifer
1993 "Chicana/o Family Structure and Gender Personality: Chodorow, Familism, and Psychoanalytic Sociology Revisited." *Signs* 19:62–91.

Seidman, Steven
1983 *Liberalism and the Origins of European Social Theory.* Berkeley: University of California Press.
1989 "Introduction." In S. Seidman (ed.), *Jurgen Habermas on Society and Politics: A Reader.* Boston: Beacon Press: 1–25.
1991 "The End of Sociological Theory: The Postmodern Hope." *Sociological Theory* 9:131–146.

Seidman, Steven, and Alexander, Jeffrey (eds.)
2001 *The New Social Theory Reader.* New York: Routledge.

Seigel, Jerrold E.
1978 *Marx's Fate: The Shape of a Life.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Seligman, Adam B.
1993 "The Representation of Society and the Privatization of Charisma." *Praxis International* 13:68–84.

Sellerberg, Ann-Mari
1994 *A Blend of Contradictions: Georg Simmel in Theory and Practice.* New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.

Sewart, John J.
1978 "Critical Theory and the Critique of Conservative Method." *American Sociologist* 13:15–22.

Shalin, Dmitri
1986 "Pragmatism and Social Interactionism." *American Sociological Review* 51:9–29.
2000 "George Herbert Mead." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackwell: 302–344.

Shamir, Ronen
1993 "Formal and Substantive Rationality in American Law: A Weberian Perspective." *Social and Legal Studies* 2:45–72.

Sharrock, Wes
2001 "Fundamentals of Ethnomethodology." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 249–259.

Sharrock, Wes, and Anderson, Bob
1986 *The Ethnomethodologists.* Chichester, Eng.: Ellis Horwood.

Shelton, Beth Anne
2000 "Understanding the Distribution of Housework between Husbands and Wives." In Linda J. Waite, Christine Bachrach, Michelle Hindin, Elizabeth Thomson, and Arland Thornton (eds.), *The Ties That Bind: Perspectives on Marriage and Cohabitation.* New York: Aldine de Gruyter: 343–355.

Shelton, Beth Anne, and Agger, Ben
1993 "Shotgun Wedding, Unhappy Marriage, No-Fault Divorce? Rethinking the

Feminism-Marxism Relationship." In P. England (ed.), *Theory on Gender/Gender on Theory.* New York: Aldine de Gruyter.

Sheridan, Alan
1980 *Michel Foucault: The Will to Truth.* London: Tavistock.

Sherlock, Steve
1997 "The Future of Commodity Fetishism." *Sociological Focus* 30:61–78.

Shields, Rob
1996 "Meeting or Mis-Meeting? The Dialogical Challenge to Verstehen." *British Journal of Sociology* 47:275–294.

Shilling, Chris
1997 "The Undersocialised Conception of the Embodied Agent in Modern Sociology." *Sociology* 31:737–754.

Shilling, Chris, and Mellor, Philip A.
1996 "Embodiment, Structuration Theory and Modernity: Mind/Body Dualism and the Repression of Sensuality." *Body and Society* 2:1–15.

Shils, Edward
1996 "The Sociology of Robert E. Park." *American Sociologist* 27:88–106.

Shows, Carla, and Gerstel, Naomi
2009 "Fathering, Class, and Gender: A Comparison of Physicians and Emergency Medical Technicians." *Gender & Society* 23:161–187.

Shreve, Anita
1989 *Women Together, Women Alone: The Legacy of the Consciousness Raising Movement.* New York: Viking.

Sica, Alan
1986 "Hermeneutics and Axiology: The Ethical Content of Interpretation." In M. L. Wardell and S. P. Turner (eds.), *Sociological Theory in Transition.* Boston: Allen and Unwin: 142–157.
1988 *Weber, Irrationality and Social Order.* Berkeley: University of California Press.
2001 "Weberian Theory Today: The Public Face." In Jonathan H. Turner (ed.), *Handbook of Sociological Theory.* New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers: 487–507.
2005 "Modernity." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 505–511.

Simmel, Georg
1903/1971 "The Metropolis and Mental Life." In D. Levine (ed.), *Georg Simmel.* Chicago: University of Chicago Press: 324–339.
1904/1971 "Fashion." In D. Levine (ed.), *Georg Simmel.* Chicago: University of Chicago Press: 294–323.
1906/1950 "The Secret and the Secret Society." In K. H. Wolff (ed.), *The Sociology of Georg Simmel.* New York: Free Press: 307–376.
1907/1978 *The Philosophy of Money.* Ed. and trans. Tom Bottomore and David Frisby. London: Routledge and Kegan Paul.
1908/1950a "Subordination under a Principle." In K. Wolff (ed. and trans.), *The Sociology of Georg Simmel.* New York: Free Press: 250–267.
1908/1950b "Types of Social Relationships by Degrees of Reciprocal Knowledge of the Participants." In K. Wolff (ed. and trans.), *The Sociology of Georg Simmel.* New York: Free Press: 317–329.
1908/1955 *Conflict and the Web of Group Affiliations.* New York: Free Press.
1908/1959a "How Is Society Possible?" In K. Wolff (ed.), *Essays in Sociology, Philosophy*

and Aesthetics. New York: Harper Torchbooks: 337–356.
1908/1959b "The Problem of Sociology." In K. Wolff (ed.), *Essays in Sociology, Philosophy and Aesthetics.* New York: Harper Torchbooks: 310–336.
1908/1971a "Group Expansions and the Development of Individuality." In D. Levine (ed.), *Georg Simmel.* Chicago: University of Chicago Press: 251–293.
1908/1971b "The Stranger." In D. Levine (ed.), *Georg Simmel.* Chicago: University of Chicago Press: 143–149.
1908/1971c "The Poor." In D. Levine (ed.), *Georg Simmel.* Chicago: University of Chicago Press: 150–178.
1908/1971d "Domination." In D. Levine (ed.), *Georg Simmel.* Chicago: University of Chicago Press: 96–120.
1917/1950 "The Problem Areas of Sociology." In K. H. Wolff (ed.), *The Sociology of Georg Simmel.* New York: Free Press: 16–25.
1918/1971 "The Transcendent Character of Life." In D. Levine (ed.), *Georg Simmel.* Chicago: University of Chicago Press: 353–374.
1921/1968 "The Conflict in Modern Culture." In K. P. Etzkorn (ed.), *Georg Simmel.* New York: Teachers College, Columbia University: 11–25.
1950 *The Sociology of Georg Simmel,* Ed. and trans. Kurt Wolff. New York: Free Press.
1984 *On Women, Sexuality and Love.* Trans. Guy Oakes. New Haven: Yale University Press.
1991 "Money in Modern Culture." *Theory, Culture and Society* 8:17–31.

Simon, Herbert
1957 *Administrative Behavior.* New York: Free Press.

Simpson, Brent
2007 "Rational Choice Theories." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3794–3799.

Singer, Brian C. J.
2005a "Rousseau, Jean-Jacques." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 656–658.
2005b "Montesquieu, Charles Louis de Secondat." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 512–515.

Singer, Peter
1980 *Marx.* Oxford: Oxford University Press.

Sitton, John F.
1996 "Disembodied Capitalism: Habermas's Conception of the Economy." *Sociological Forum* 13:61–83.

Sjoberg, Gideon, Gill, Elizabeth, Littrell, Boyd, and Williams, Norma
1997 "The Reemergence of John Dewey and American Pragmatism." In Norman K. Denzin (ed.), *Studies in Symbolic Interaction,* Vol. 21. Greenwich, Conn.: Al Press: 73–92.

Skeggs, Beverley
2008 "The Dirty History of Feminism and Sociology: Or the War of Conceptual Attrition." *The Sociological Review,* 56(5):670–690.

Sklair, Leslie
2002 *Globalization: Capitalism and Its Alternatives.* Oxford: Oxford University Press.

Skocpol, Theda
1979 *States and Social Revolutions.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Skog, Ole-Jorgen
1991 "Alcohol and Suicide—Durkheim Revisited." *Acta Sociologica* 34:193–206.

Slater, Don
1997 *Consumer Culture and Modernity.* Cambridge, Eng.: Polity Press.

2005 "Consumer Culture." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 139–145.

Smart, Barry
1983 *Foucault, Marxism and Critique.* London: Routledge and Kegan Paul.
1985 *Michel Foucault.* Chichester, Eng.: Ellis Horwood.
1993 *Postmodernity.* London: Routledge.
2000 "Michel Foucault." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackwell: 630–650.

Smelser, Neil
1959 *Social Change in the Industrial Revolution.* Chicago: University of Chicago Press.
1962 *Theory of Collective Behavior.* New York: Free Press.
1992 "The Rational Choice Perspective: A Theoretical Assessment." *Rationality and Society* 4:381–410.
1997 *Problematics of Sociology: The Georg Simmel Lectures, 1995.* Berkeley: University of California Press.

Smith, Cyril
1997 "Friedrich Engels and Marx's Critique of Political Economy." *Capital and Class* 62:123–142.

Smith, David Norman
1996 "The Social Construction of Enemies: Jews and the Representation of Evil." *Sociological Theory* 14:203–240.
1998 "Faith, Reason, and Charisma: Rodolf Sohm, Max Weber, and the Theology of Grace." *Sociological Inquiry* 68:32–60.

Smith, Dennis
1999 "The Civilizing Process and the History of Sexuality: Comparing Norbert Elias and Michel Foucault." *Theory and Society* 28:79–100.
2001 *Norbert Elias and Modern Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage.

Smith, Dorothy E.
1979 "A Sociology for Women." In J. A. Sherman and E. T. Beck (eds.), *The Prism of Sex: Essays in the Sociology of Knowledge.* Madison: University of Wisconsin Press.
1987 *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology.* Boston: Northeastern University Press.
1989 "Sociological Theory: Methods of Writing Patriarchy." In R. A. Wallace (ed.), *Feminism and Sociological Theory.* Newbury Park, Calif.: Sage: 34–64.
1990a *The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge.* Boston: Northeastern University Press.
1990b *Texts, Facts and Femininity: Exploring the Relations of Ruling.* London: Routledge and Kegan Paul.
1999a "From Women's Standpoint to a Sociology for People." In Janet L. Abu-Lughod (ed.), *Sociology for the Twenty-first Century.* Chicago: University of Chicago Press: 65–82.
1999b *Writing the Social: Critique, Theory, and Investigations.* Toronto: University of Toronto Press.
2000 "Schooling for Inequality." *Signs* 25:1147–1151.
2004a "Ideology, Science and Social Relations: A Reinterpretation of Marx's Epistemology." *European Journal of Social Theory* 7(4):445–462.
2004b *Institutional Ethnography: A Sociology for People.* Palo Alto, Calif.: Altamira Press.
2004c "Institutional Ethnography—Towards a Productive Sociology: An Interview with Dorothy E. Smith. *Sosiologisk tidsskrift* 12(2):179–184.
2006 *Institutional Ethnography as Practice.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

2009 "Categories Are Not Enough." *Gender & Society*, 23(1):76–80.

Smith, Gregory W. H.
2006 *Erving Goffman.* New York: Routledge.
2007 "Goffman, Erving." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 1995–1999.

Smith, Ken
2007 "Operationalizing Max Weber's Probability Concept of Class Situation: The Concept of Social Class." *British Journal of Sociology* 58:87–104.

Smith, Melanie
2007 "Glocalization." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 1994–1995.

Smith, Norman Erik
1979 "William Graham Sumner as an Anti-Social Darwinist." *Pacific Sociological Review* 22:332–347.

Smith, Philip
2008 "Durkheim and Criminology: Reconstructing the Legacy." *Australian and New Zealand Journal of Criminology* 26:299–323.

Smith, T. V.
1931 "The Social Philosophy of George Herbert Mead." *American Journal of Sociology* 37:368–385.

Smythe, Deborah
2009 "A Few Laced Genes: Women's Standpoint in the Feminist Ancestry of Dorothy E. Smith." *History of the Human Sciences* 22(2):22–57.

Snitow, Ann Barr, Stansell, Christine, and Thompson, Sharon
1983 *Powers of Desire: The Politics of Sexuality.* New York: Monthly Review Press.

Snizek, William E.
1976 "An Empirical Assessment of 'Sociology: A Multiple Paradigm Science.'" *American Sociologist* 11:217–219.

Snizek, William E., Fuhrman, Ellsworth, R., and Miller, Michael K. (eds.)
1979 *Contemporary Issues in Theory and Research.* Westport, Conn.: Greenwood Press.

Snow, David A.
1986 "Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation." *American Sociological Review* 51:464–481.
2001 "Extending and Broadening Blumer's Conceptualization of Symbolic Interactionism." *Symbolic Interaction* 24:367–377.
2007 "Frame." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 1778–1780.

So, Alvin Y., and Suwarsono
1990 "Class Theory or Class Analysis? A Reexamination of Marx's Unfinished Chapter on Class." *Critical Sociology* 17:35–55.

Sociological Perspectives
1995 Vol. 38. (Special edition)

Soeffner, Hans-Georg
2005 "Verstehen." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 864–868.

Soja, Edward W.
1989 *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Theory.* London:

Verso.
1996 *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and the Real-and-Imagined Places.* Malden, Mass.: Blackwell
2000 *Postmetropolis: Critical Studies of Cities and Regions.* Malden, Mass.: Blackwell.

Sokoloff, Natalie
1980 *Between Money and Love: The Dialectics of Women's Home and Market Work.* New York: Praeger.

Solinger, Rickie (ed.)
1998 *Abortion Wars: A Half Century of Struggle, 1950–2000.* Berkeley: University of California Press.

Sorokin, Pitirim
1928 *Contemporary Sociological Theories.* New York: Harper.

Speier, Matthew
1970 "The Everyday World of the Child." In J. Douglas (ed.), *Understanding Everyday Life.* Chicago: Aldine: 188–217.

Spender, Dale
1982 *Women of Ideas (And What Men Have Done to Them).* London: Routledge and Kegan Paul.

Spender, Dale (ed.)
1983 *Feminist Theorists: Three Centuries of Key Women Thinkers.* New York: Random House.

Spykman, Nicholas
1925/1966 *Social Theory of Georg Simmel.* Chicago: Aldine.

Srubar, Ilja
2005 "Phenomenology." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 557–562.

Staats, Arthur W.
1976 "Skinnerian Behaviorism: Social Behaviorism or Radical Behaviorism?" *American Sociologist* 11:59–60.

Stacey, Judith, and Thorne, Barrie
1985 "The Missing Feminist Revolution in Sociology." *Social Problems* 32:301–316.
1996 "Is Sociology Still Missing Its Feminist Revolution?" *Perspectives: The ASA Theory Section Newsletter* 18:1–3.

Stanfield, Ron
1974 "Kuhnian Scientific Revolutions and the Keynesian Revolution." *Journal of Economic Issues* 8:97–109.

Staples, Clifford
2007 "Feuerbach, Ludwig." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 1747–1749.

Starks, Brian, and Junisbai, Azamat
2007 "False Consciousness." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 1568–1570.

Starosta, Guido
2008 "The Commodity-Form and the Dialectical Method: On the Structure of Marx's Exposition in Chapter 1 of *Capital*." *Science and Society* 72:295–318.

Stauth, Georg
1997 "'Elias in Singapore': Civilizing Processes in a Tropical City." *Thesis Eleven* 50:51–70.

Stebbins, Robert
2007a "Thomas, W. I." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 5000.
2007b "Znaniecki, Florian." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 5316–5317.

Stehr, Nico
2001 "Modern Societies as Knowledge Societies." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 494–508.

Steil, Janice M.
1997 *Marital Equality: Its Relationship to the Well-Being of Husbands and Wives.* Thousand Oaks, Calif.: Sage.

Stein, Arlene, and Plummer, Ken
1994 "'I Can't Even Think Straight': 'Queer' Theory and the Missing Revolution in Sociology." *Sociological Theory* 12(2):178–187.

Steinmetz, George
2007 "Marxism and Sociology." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 2815–2818.

Stephanson, Anders
1989 "Regarding Postmodernism: A Conversation with Fredric Jameson." In D. Kellner (ed.), *Postmodernism, Jameson, Critique.* Washington, D.C.: Maisonneuve Press: 43–74.

Stiglitz, Joseph E.
2002 *Globalization and Its Discontents.* New York: Norton.

Stiglmayer, Alexandra (ed.)
1994 *Mass Rape: The War against Women in Bosnia-Herzegovina.* Translations by Marion Faber. Lincoln: University of Nebraska Press.

Stokoe, Elizabeth
2006 "On Ethnomethodology, Feminism, and the Analysis of Categorical Reference to Gender in Talk-in-Interaction." *Sociological Review* 54:467–494.

Stones, Rob
2005a "Giddens, Anthony." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 321–327.
2005b *Structuration Theory.* Cambridge: Palgrave McMillan.
2007a "Structuration Theory." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 4859–4861.
2007b "Structure and Agency." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 4861–4864.

Storey, John
2007 "Cultural Studies, British." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 918–919.

Strange, Susan
1996 *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Strasser, Hermann, and Nollman, Gerd
2005 "Dahrendorf, Ralf." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 183–185.

Strauss, Anselm
1996 "Everett Hughes: Sociology's Mission." *Symbolic Interaction* 19:271–283.

Strenski, Ivan
1997 *Durkheim and the Jews of France.* Chicago: University of Chicago Press.

Strydom, Piet
2005 "The Scottish Enlightenment." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 675–680.

Stryker, Robin
2007 "Function." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 1808–1810.

Stryker, Sean
1998 "Communicative Action in New Social Movements: The Experience of the Students for a Democratic Society." *Current Perspectives in Social Theory* 18:79–98.

Stryker, Sheldon
1980 *Symbolic Interactionism: A Social Structural Version.* Menlo Park, Calif.: Benjamin/Cummings.
2001 "Traditional Symbolic Interactionism, Role Theory, and Structural Symbolic Interactionism: The Road to Identity Theory." In Jonathan H. Turner (ed.), *Handbook of Sociological Theory.* New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers: 211–231.

Sullivan, Nikki
2003 *A Critical Introduction to Queer Theory.* New York: New York University Press.

Summers-Effler, Erika
2002 "The Micro Potential for Social Change: Emotion, Consciousness, and Social Movement Formation." *Sociological Theory* 20:41–60.

Swartz, David
1997 *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu.* Chicago: University of Chicago Press.

Swatos, William H., Jr.
2007 "Constructionism." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 686–687.

Swedberg, Richard
1991 "Introduction: The Man and His Work." In R. Swedberg (ed.), *The Economics and Sociology of Capitalism.* Princeton, N.J.: Princeton University Press: 3–98.
1996 "Analyzing the Economy: On the Contribution of James S. Coleman." In Jon Clark (ed.), *James S. Coleman.* London: Falmer Press: 313–328.
1998 *Max Weber and the Idea of Economic Sociology.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Szmatka, Jacek, and Mazur, Joanna
1996 "Theoretical Research Programs in Social Exchange Theory." *Polish Sociological Review* 3: 265–288.

Sznaider, Natan
2005 "Ulrich Beck." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 41–42.

Sztompka, Piotr
1974 *System and Function: Toward a Theory of Society.* New York: Academic Press.
1991 *Society in Action: The Theory of Social Becoming.* Chicago: University of Chicago Press.
1994 *Agency and Structure: Reorienting Social Theory.* Amsterdam: Gordon and

Breach.
2000 "Robert Merton." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackwell: 435–456.
2005 "Merton, Robert." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 499–500.

Tabboni, Simonetta
1995 "The Stranger and Modernity: From Equality of Rights to Recognition of Difference." *Thesis Eleven* 43:17–27.

Takayama, K. Peter
1998 "Rationalization of State and Society: A Weberian View of Early Japan." *Sociology of Religion* 59:65–88.

Takla, Tendzin, and Pope, Whitney
1985 "The Force Imagery in Durkheim: The Integration of Theory, Metatheory and Method." *Sociological Theory* 3:74–88.

Tannen, Deborah
1990 *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation.* New York: Morrow.
1994 *Gender and Discourse.* New York: Oxford University Press.

Tannen, Deborah (ed.)
1993 *Gender and Conversational Interaction.* New York: Oxford University Press.

Tar, Zoltan
1977 *The Frankfurt School: The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno.* London: Routledge and Kegan Paul.

Tarrant, Shira
2006 *When Sex Became Gender.* New York: Routledge.

Taylor, Verta, and Rupp, Leila
1993 "Women's Culture and Lesbian Feminist Activism: A Reconsideration of Cultural Feminism." *Signs* 19:1–61.

Taylor, Victor E.
2007 "Postmodern Culture." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3556–3558.

Telos
1989–1990 "Does Critical Theory Have a Future? The Elizabethtown Telos Conference (February 23–25, 1990)." *Telos* 82:111–130.

Tenbruck, F. H.
1959 "Formal Sociology." In K. Wolff (ed.), *Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics.* New York: Harper Torchbooks: 61–99.

Ten Have, Paul
1995 "Medical Ethnomethodology: An Overview." *Human Studies* 18:245–261.

Terkel, Studs
1974 *Working.* New York: Pantheon.

Tester, Griff
2008 "An Intersectional Analysis of Sexual Harassment in Housing." *Gender & Society* 22:349–366.

Then, Gabe
2007 "Reappraising the Risk Society Thesis: Telescopic Sight or Myopic Vision?"

Current Sociology 55:793–813.

Theory, Culture and Society
1997 "Gilles Deleuze: A Symposium." 14:1–88.
1999 Special issue on Paul Virilio. October.

Thibault, Paul J.
2005 "Saussure, Ferdinand de." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 665–672.

Thibaut, John W., and Kelley, Harold H.
1959 *The Social Psychology of Groups.* New York: Wiley.

Thistle, Susan
2000 "The Trouble with Modernity: Gender and the Remaking of Social Theory." *Sociological Theory* 18:275–288.
2002 "Gender, Class and Welfare State Formation in the 21st Century." *Current Perspectives in Social Theory* 21:115–142.

Thomas, George M.
2007 "Globalization: The Major Players." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Globalization.* Oxford: Blackwell: 84–102.

Thomas, William I., and Thomas, Dorothy S.
1928 *The Child in America: Behavior Problems and Programs.* New York: Knopf.

Thomas, William I., and Znaniecki, Florian
1918/1958 *The Polish Peasant in Europe and America.* New York: Dover Publications.

Thompson, Becky W.
1994 *A Hunger So Wide and So Deep: American Women Speak Out on Eating Problems.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Thompson, John B.
1989 "The Theory of Structuration." In D. Held and J. B. Thompson (eds.), *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 56–76.

Thompson, Kenneth
1975 *Auguste Comte: The Foundation of Sociology.* New York: Halstead Press.

Thomson, Ernie
1994 "The Sparks That Dazzle Rather Than Illuminate: A New Look at Marx's 'Theses on Feuerbach.'" *Nature, Society and Thought* 7:299–323.

Thorne, Barrie
1995 "Symposium: On West and Fenstermaker's 'Doing Difference.'" *Gender & Society* 9:497–499.

Tilly, Charles
1997 "James S. Coleman as a Guide to Social Research." *American Sociologist* 28:82–87.

Tilman, Rick
1984 *C. Wright Mills: A Native Radical and His American Intellectual Roots.* University Park: Pennsylvania State University Press.
1992 *Thorstein Veblen and His Critics, 1891–1963: Conservative, Liberal, and Radical Perspectives.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992.

Tindall, D. B., and Malinick, Todd E.
2007 "Weak Ties (Strength of)." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 5222–5225.

Tiryakian, Edward A.
1974 "Review of *Emile Durkheim on Morality and Society.*" *American Journal of Sociology* 80:769–771
1979 "The Significance of Schools in the Development of Sociology." In W. Snizek, E. Fuhrman, and M. Miller (eds.), *Contemporary Issues in Theory and Research.* Westport, Conn.: Greenwood Press: 211–233.
1981 "The Sociological Import of Metaphor." *Sociological Inquiry* 51:27–33.
1986 "Hegemonic Schools and the Development of Sociology: Rethinking the History of the Discipline." In R. C. Monk (ed.), *Structures of Knowing.* Lanham, Md.: University Press of America: 417–441.
1994 "Revisiting Sociology's First Classic: *The Division of Labor in Society* and Its Actuality." *Sociological Forum* 9:3–16.
1995 "Collective Effervescence, Social Change and Charisma: Durkheim, Weber and 1989." *International Sociology* 10:269–281.
2007a "Durkheim, Emile, and Social Change." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 1261–1264.
2007b "Sorokin, Pitirim A." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 4619–4624.

Tiryakian, Edward A. (ed.)
1991 "Symposium: Robert K. Merton in Review." *Contemporary Sociology* 20:506–530.

Titunik, Regina F.
1997 "A Continuation of History: Max Weber and the Advent of a New Aristocracy." *Journal of Politics* 59:680–700.

Toby, Jackson
1977 "Parsons' Theory of Societal Evolution." In T. Parsons, *The Evolution of Societies.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall: 1–23.

Tocqueville, Alexis de
1835–1840/1969 *Democracy in America.* Garden City, N.Y.: Doubleday.
1856/1983 *The Old Regime and the French Revolution.* New York: Doubleday.
1893/1959 *The Recollections of Alexis de Tocqueville.* New York: Meridian Books.

Tomlinson, John
1999 *Globalization and Culture.* Chicago: University of Chicago Press.

Tong, Rosemarie
1998 *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction.* Boulder, Colo.: Westview.

Toscano, Alberto
2007a "Situationists." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 4335–4336.
2007b "Neo-Marxism." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3178–3180.

Touraine, Alain
1977 *The Self-Production of Society.* Chicago: University of Chicago Press.
1995 *Critique of Modernity.* Oxford: Blackwell.

Travers, Andrew
1992 "The Conversion of Self in Everyday Life." *Human Studies* 15:169–238.

Treviño, A. Javier
2005 "Parsons's Action-System Requisite Model and Weber's Elective Affinity." *Journal of Classical Sociology* 5:319–348.

Trexler, Richard C.
1995 *Sex and Conquest: Gendered Violence, Political Order, and the European*

Conquest of the Americas. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Tribe, Keith
1989 "Introduction." In K. Tribe (ed.), *Reading Weber.* London: Routledge: 1–14.

Trifonas, Peter
1996 "The Ends of Pedagogy: From the Dialectic of Memory to the Deconstruction of the Institution." *Educational Theory* 46:303–333.

Troyer, William
1946 "Mead's Social and Functional Theory of Mind." *American Sociological Review* 11:198–202.

Tseelon, Efrat
1992 "Is the Presented Self Sincere? Goffman, Impression Management and the Postmodern Self." *Theory, Culture and Society* 9:115–128.

Tucker, Kenneth H., Jr.
2007 "Althusser, Louis." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 125–127.

Tucker, Robert C. (ed.)
1970 *The Marx-Engels Reader.* New York: Norton.

Tumin, Melvin
1953 "Some Principles of Stratification: A Critical Analysis." *American Sociological Review* 18: 387–394.

Turner, Bryan S.
1974 *Weber and Islam: A Critical Study.* London: Routledge and Kegan Paul.
1981 *For Weber: Essays in the Sociology of Fate.* Boston: Routledge and Kegan Paul.
1985 *The Body and Society: Explorations in Social Theory.* Oxford: Blackwell.
1986 "Simmel, Rationalization and the Sociology of Money." *Sociological Review* 34:93–114.
1991 *Religion and Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage.
1995 "Karl Mannheim's Ideology and Utopia." *Political Studies* 43:718–727.
2007 "Body and Cultural Sociology." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 324–328.

Turner, Jonathan H.
1973 "From Utopia to Where? A Strategy for Reformulating the Dahrendorf Conflict Model." *Social Forces* 52:236–244.
1975 "A Strategy for Reformulating the Dialectical and Functional Theories of Conflict." *Social Forces* 53:433–444.
1982 *The Structure of Sociological Theory.* 3rd ed. Homewood, Ill.: Dorsey Press.
1985 "In Defense of Positivism." *Sociological Theory* 3:24–30.
1986 *The Structure of Sociological Theory.* 4th ed. Chicago: Dorsey Press.
1987 "Social Exchange Theory: Future Directions." In K. S. Cook (ed.), *Social Exchange Theory.* Beverly Hills, Calif.: Sage: 223–238.
1995 "Can Symbolic Interactionism Really Contribute to Macro Sociology?" *Current Perspectives in Social Theory* 15:181–197.
2000 "Herbert Spencer." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists.* Malden, Mass.: Blackwell:81–104.
2001a "The Origins of Positivism: The Contributions of Auguste Comte and Herbert Spencer." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 30–42.
2005 "Conflict Theory." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 134–139.
2007a "Spencer, Herbert." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of*

Sociology. Oxford: Blackwell: 4638–4641.
2007b "Micro-Macro Links." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 2997–3005.

Turner, Jonathan H., and Boyns, David E.
2001 "The Return of Grand Theory." In Jonathan H. Turner (ed.), *Handbook of Sociological Theory.* New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers: 353–378.

Turner, Jonathan H., and Maryanski, A. Z.
1979 *Functionalism.* Menlo Park, Calif.: Benjamin/Cummings.
1988 "Is 'Neofunctionalism' Really Functional?" *Sociological Theory* 6:110–121.

Turner, Roy
1970 "Words, Utterances and Activities." In J. Douglas (ed.), *Understanding Everyday Life.* Chicago: Aldine: 161–187.

Turner, Stephen P.
1983 "Weber on Action." *American Sociological Review* 48:506–519.
1991 "Social Constructionism and Social Theory." *Sociological Theory* 9:22–33.
1993 "Introduction: Reconnecting the Sociologist to the Moralist." In S. P. Turner (ed.), *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist.* London: Routledge: 1–22.
1994 *The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge, and Presuppositions.* Chicago: University of Chicago Press.
1998 "Who's Afraid of the History of Sociology?" *Schwezerische Zeistschrift fur Soziologie* 24:3–10.
2003 "Charisma Reconsidered." *Journal of Classical Sociology* 3(1):5–26.
2004 "The Maturity of Social Theory." In Charles Camic and Hans Joas (eds.), *The Dialogical Turn: New Roles for Sociology in the Post-Disciplinary Age.* Lanham, Md.: Rowman & Littlefield: 141–170.

Turner, Stephen P., and Factor, Regis A.
1994 *Max Weber: The Lawyer as Social Thinker.* London: Routledge.

Udehn, Lars
1981 "The Conflict between Methodology and Rationalization in the Work of Max Weber." *Acta Sociologica* 24:131–147.
2002 "The Changing Faces of Methodological Individualism." In John Hagan et al. (eds.), *Annual Review of Sociology.* Palo Alto, Calif.: Annual Reviews.

Uehara, Edwina
1990 "Dual Exchange Theory, Social Networks, and Informal Social Support." *American Journal of Sociology* 96:521–557.

Ullmann-Margalit, Edna
1997 "The Invisible Hand and the Cunning of Reason." *Social Research* 64:181–198.

Ulmer, Jeffery T.
2007 "Mesostructure." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 2961–2963.

Ungar, Sheldon
1984 "Self-Mockery: An Alternative Form of Self-Presentation." *Symbolic Interaction* 7:121–133.

Urry, John
1995 *Consuming Places.* London: Routledge.
2003 *Global Complexity.* Cambridge, Eng.: Polity Press.

Vail, D. Angus
2007a "Preparatory Stage." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3617.

2007b "Play Stage." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3417–3418.
2007c "Game Stage." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 1821–1822.
2007d "Generalized Other." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 1899–1900.

Valdes, Francisco, Culp, Jerome McCristal, and Harris, Angela P. (eds.)
2002 *Crossroads, Directions and a New Critical Race Theory.* Philadelphia: Temple University Press.

Valentine, Kylie
2007 "Methadone Maintenance Treatment and Making Up People." *Sociology—The Journal of the British Sociological Association* 41:497–514.

Valverde, Mariana
2007 "Genealogies of European States: Foucauldian Reflections." *Economy and Society* 36:159–178.

van den Berg, Axel
1980 "Critical Theory: Is There Still Hope?" *American Journal of Sociology* 86:449–478.

Vandenberghe, Frederic
2005 "Historical Materialism." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 373–375.

van den Berghe, Pierre
1963 "Dialectic and Functionalism: Toward Reconciliation." *American Sociological Review* 28:695–705.

Van Den Brink, Bert, and Owen, David (eds.)
2007a *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Theory.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
2007b "Introduction." In Bert Van Den Brink and David Owen (eds.), *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Theory.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 1–30.

Van Der Duim, V. R., and Caalders, J.
2008 "Tourism Chains and Pro-Poor Tourism Development: An Actor-Network Analysis of a Pilot Project in Costa Rica." *Current Issues in Tourism* 11:109–125.

Vanderstraeten, Raf
2002 "Parsons, Luhmann and the Theorem of Double Contingency." *Journal of Classical Sociology* 2:77–92.
2005 "System and Environment: Notes on the Autopoiesis of Modern Society." *Systems Research and Behavioral Science* 22:471–481.

Van Krieken, Robert
1998 *Norbert Elias.* London: Routledge.
2001 "Norbert Elias and Process Sociology." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 353–367.

Varcoe, Ian
1998 "Identity and the Limits of Comparison: Bauman's Reception in Germany." *Theory, Culture and Society* 15:57–72.

Varga, Ivan
2006 "Social Morals, the Sacred and State Regulation in Durkheim's Sociology." *Social Compass* 53:457–466.

Varley, Ann
2008 "A Place Like This? Stories of Dementia, Home and the Self." *Environment and Planning* 26(1):47–67.

Varul, Matthias Zick
2007 "Veblen, Thorstein" In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 5186.

Veblen, Thorstein
1899/1994 *The Theory of the Leisure Class.* New York: Penguin Books.
1914/1964 *The Instinct of Workmanship and the State of the Industrial Arts.* New York: Augustus M. Kelly.

Veneziani, Roberto
2008 "A Future for (Analytical) Marxism?" *Philosophy of the Social Sciences* 38:388–399.

Venkatesh, Alladi
2007 "Postmodern Consumption." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3552–3556.

Verran, Helen
1999 "Staying True to the Laughter in Nigerian Classrooms." In John Law and John Hassard (eds.), *Actor Network Theory and After.* Oxford: Blackwell: 136–155.

Vespa, Jonathan
2009 "Gender Ideology Construction: A Life Course and Intersectional Approach." *Gender & Society* 23(3):363–387.

Vetter, Lisa P.
2008 "Harriet Martineau on the Theory and Practice of Democracy in America." *Political Theory* 36:424–455.

Vidich, Arthur J., and Lyman, Stanford M.
1985 *American Sociology: Worldly Rejections of Religion and Their Directions.* New Haven: Yale University Press.

Vidler, Anthony
1991 "Agoraphobia: Spatial Estrangement in Georg Simmel and Siegfried Kracauer." *New German Critique* 54:31–45.

Virilio, Paul
1983 *Pure War.* New York: Semiotext(e).
1986 *Speed and Politics.* New York: Semiotext(e).
1991a *Lost Dimension.* New York: Semiotext(e).
1991b *The Aesthetics of Disappearance.* New York: Semiotext(e).
1995 *The Art of the Motor.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Vogel, Lise
1995 *Woman Questions: Essays for a Materialist Feminism.* New York: Routledge.

Wacquant, Loïc J. D.
1989 "Towards a Reflexive Sociology: A Workshop with Pierre Bourdieu." *Sociological Theory* 7:26–63.
1992 "Toward a Social Praxeology: The Structure and Logic of Bourdieu's Sociology." In P. Bourdieu and L. J. D. Wacquant (eds.), *An Invitation to Reflexive Sociology.* Chicago: University of Chicago Press: 2–59.

Wagner, Gerhard
1998 "Differentiation as Absolute Concept? Toward the Revision of a Sociological Category." *International Journal of Politics, Culture and Society* 11:451–474.

Wagner, Helmut
1964 "Displacement of Scope: A Problem of the Relationship between Small Scale and

Large Scale Sociological Theories." *American Journal of Sociology* 69:571–584.

Wagner, Peter
1994 *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline.* London: Routledge.

Waldfogel, Jane
1997 "The Effect of Children on Women's Wages." *American Sociological Review* 62:209–217.

Wallace, Walter
1969 "Overview of Contemporary Sociological Theory." In W. Wallace (ed.), *Sociological Theory.* Chicago: University of Chicago Press: 1–59.
1988 "Toward a Disciplinary Matrix in Sociology." In N. Smelser (ed.), *Handbook of Sociology.* Newbury Park, Calif.: Sage: 23–76.

Wallerstein, Immanuel
1974 *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the 16th Century.* New York: Academic Press.
1980 *The Modern World-System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600–1750.* New York: Academic Press.
1986 "Marxisms as Utopias: Evolving Ideologies." *American Journal of Sociology* 91:1295–1308.
1989 *The Modern World-System III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730–1840.* New York: Academic Press.
1992 "America and the World: Today, Yesterday, and Tomorrow." *Theory and Society* 21:1–28.
1995 "The End of What Modernity?" *Theory and Society* 24:471–488.
1999 *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-first Century.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
2000 *The Essential Wallerstein.* New York: New Press.
2007 "Braudel, Fernand." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 360–363.

Wallimann, Isidor
1981 *Estrangement: Marx's Conception of Human Nature and the Division of Labor.* Westport, Conn.: Greenwood Press.

Walter, Ryan
2008 "Governmentality Accounts of the Economy: A Liberal Bias?" *Economy and Society* 37:94–114.

Walters, Suzanna Danuta
2001 *All the Rage: The Story of Gay Visibility in America.* Chicago: University of Chicago Press.

Ward, Kathryn B.
1988 "Women in the Global Economy." In B. Glick et al. (eds.), *Women and Work.* Beverly Hills, Calif.: Sage: 17–48.
1994 "Lifting as We Climb: How Scholarship about Women of Color Has Shaped My Life as a White Feminist." In G. Young and B. Dickerson (eds.), *Color, Class, and Country: Experiences of Gender.* Atlantic Highlands, N.J.: Zed Books.

Warde, Alan
2005 "Consumption and Theories of Practice." *Journal of Consumer Culture* 5 (July):131–153.

Wardell, Mark L., and Turner, Stephen P. (eds.)
1986 *Sociological Theory in Transition.* Boston: Allen and Unwin.

Wartenberg, Thomas E.

1982 "'Species-Being' and 'Human Nature' in Marx." *Human Studies* 5:77–95.

Wasserman, Stanley, and Faust, Katherine
1994 *Social Network Analysis: Methods and Application.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Weakliem, David, and Heath, Anthony
1994 "Rational Choice and Class Voting." *Rationality and Society* 6:243–270.

Weber, Lynn
1995 "Symposium: On West and Fenstermaker's 'Doing Difference.'" *Gender & Society* 9:499–503.
1999 *Understanding Race, Class, Gender: A Conceptual Framework.* New York: McGraw-Hill.
2009 *Understanding Race, Class, Gender: A Conceptual Framework.* Second Edition Oxford: Oxford University Press.

Weber, Marianne
1975 *Max Weber: A Biography.* Ed. and trans. Harry Zohn. New York: Wiley.

Weber, Max
1896–1906/1976 *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations.* London: NLB.
1903–1906/1975 *Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics.* New York: Free Press.
1903–1917/1949 *The Methodology of the Social Sciences.* Ed. Edward Shils and Henry Finch. New York: Free Press.
1904–1905/1958 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* New York: Scribner.
1906/1985 "'Churches' and 'Sects' in North America: An Ecclesiastical Socio-Political Sketch." *Sociological Theory* 3:7–13.
1915/1958 "Religious Rejections of the World and Their Directions." In H. H. Gerth and C. W. Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology.* New York: Oxford University Press: 323–359.
1916/1964 *The Religion of China: Confucianism and Taoism.* New York: Macmillan.
1916–1917/1958 *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism.* Glencoe, Ill.: Free Press.
1921/1958 *The Rational and Social Foundations of Music.* Carbondale: Southern Illinois University Press.
1921/1963 *The Sociology of Religion.* Boston: Beacon Press.
1921/1968 *Economy and Society.* 3 vols. Totowa, N.J.: Bedminster Press.
1922–1923/1958 "The Social Psychology of the World Religions." In H. H. Gerth and C. W. Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology.* New York: Oxford University Press: 267–301.
1927/1981 *General Economic History.* New Brunswick, N.J.: Transaction Books.

Weigert, Andrew
1981 *Sociology of Everyday Life.* New York: Longman.

Weiler, Bernd
2007a "Social Darwinism." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 4390-4392.
2007b "Sumner, William Graham." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 4884–4886.

Weingart, Peter
1969 "Beyond Parsons? A Critique of Ralf Dahrendorf's Conflict Theory." *Social Forces* 48:151–165.

Weingartner, Rudolph H.

1959 "Form and Content in Simmel's Philosophy of Life." In K. Wolff (ed.), *Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics*. New York: Harper Torchbooks: 33–60.

Weinstein, Deena, and Weinstein, Michael A.
1993 *Postmodern(ized) Simmel*. London: Routledge.
1998 "Simmel-Eco vs. Simmel-Marx: Ironized Alienation." *Current Perspectives in Social Theory* 18:63–77.
Weinstein, Eugene A., and Tanur, Judith M.
1976 "Meanings, Purposes and Structural Resources in Social Interaction." *Cornell Journal of Social Relations* 11:105–110.
Weiss, Johannes
1987 "On the Irreversibility of Western Rationalization and Max Weber's Alleged Fatalism." In S. Whimster and S. Lash (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity*. London: Allen and Unwyn.
Weldes, Jutta
1989 "Marxism and Methodological Individualism." *Theory and Society* 18:353–386.
Wellman, Barry
1983 "Network Analysis: Some Basic Principles." In R. Collins (ed.), *Sociological Theory—1983*. San Francisco: Jossey-Bass: 155–200.
Wellman, Barry, and Berkowitz, S. D. (eds.)
1988/1997 *Social Structures: A Network Approach*. Greenwich, Conn.: JAI Press.
Wellman, Barry, and Wortley, Scot
1990 "Different Strokes for Different Folks: Community Ties and Social Support." *American Journal of Sociology* 96:558–588.
Wells, Gordon C., and Baehr, Peter
1995 "Editors' Introduction." In *Max Weber, The Russian Revolutions*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
Werbner, Pnina, and Basu, Helene
1998 *Embodying Charisma: Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*. London: Routledge.
Wernick, Andrew
2000 "From Comte to Baudrillard: Socio-Theology after the End of the Social." *Theory, Culture and Society* 17:55–75.
2005 "Comte, Auguste." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*. Thousand Oaks, Calif.: Sage: 128–134.
West, Candace, and Fenstermaker, Sarah
1993 "Power, Inequality and the Accomplishment of Gender: An Ethnomethodological View." In P. England (ed.), *Theory on Gender/Feminism on Theory*. New York: Aldine de Gruyter: 223–254.
1995 "Doing Difference." *Gender & Society* 9:8–20.
2002 "Central Problematics: An Agenda for Feminist Sociology." In Sarah Fenstermaker and Candace West (eds.), *Doing Gender, Doing Difference: Inequality, Power, and Institutional Change*. New York: Routledge: 217–220.
West, Candace, and Zimmerman, Don
1987 "Doing Gender." *Gender & Society* 2:125–151.
West, Cornell
1994 *Race Matters*. New York: Vintage.
Wexler, Philip (ed.)
1991 *Critical Theory Now*. London: Falmer Press.
Whalen, Jack, Zimmerman, Don H., and Whalen, Marilyn R.
1988 "When Words Fail: A Single Case Analysis." *Social Problems* 35:335–361.
Whalen, Marilyn R., and Zimmerman, Don H.
1987 "Sequential and Institutional Contexts in Calls for Help." *Social Psychology Quarterly* 50: 172–185.
Wharton, Amy (ed.)
2006 "'This Missing Feminist Revolution in Sociology' Twenty Years Later: Looking

Back, Looking Ahead." *Social Problems* 53(4):443–562.

Wheatland, Thomas
2009 *The Frankfurt School in Exile.* Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.

Whimster, Sam
2001 "Max Weber: Work and Interpretation." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 54–65.
2005 "Weber, Max." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 877–882.

White, Everett
1961 "Introduction." In E. Durkheim, *Moral Education.* New York: Free Press: ix–xxviii.

White, Harrison
1992 *Identity and Control: A Structural Theory of Social Action.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

White, Harrison C., Boorman, Scott A., and Breiger, Ronald L.
1976 "Social Structure from Multiple Networks: Parts 1 and 2." *American Journal of Sociology* 91:730–780, 1384–1446.

White, Hayden
1973 *The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Whitehead, Jaye Cee
2007 "Feminist Prison Activism: An Assessment of Empowerment." *Feminist Theory* 8(3):299–312.

Whitmeyer, Joseph M.
1994 "Why Actor Models Are Integral to Structural Analysis." *Sociological Theory* 12:153–165.
2005a "Cook, Karen." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 149–150.
2005b "Power-Dependence Relations." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 594–595.

Widerberg, Karin
2008 "In the Home of Others—Exploring New Sites and Methods When Investigating the Doings of Gender, Class, and Ethnicity." *Sociologisk Forskning* 4:7–23.

Wiedenhoft, Wendy
2005 "Fordism and Post-Fordism." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 282–283.

Wiggershaus, Rolf
1994 *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Wilde, Lawrence
1991 "Logic: Dialectic and Contradiction." In T. Carver (ed.), *The Cambridge Companion to Marx.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press: 275–295.

Wiley, Norbert
1979 "The Rise and Fall of Dominating Theories in American Sociology." In W. Snizek, E. Fuhrman, and M. Miller (eds.), *Contemporary Issues in Theory and Research.* Westport, Conn.: Greenwood Press: 47–79.
1985 "The Current Interregnum in American Sociology." *Social Research* 52:179–207.
1986 "Early American Sociology and *The Polish Peasant*." *Sociological Theory* 4: 20–40.
1988 "The Micro-Macro Problem in Social Theory." *Sociological Theory* 6:254–261.
2007 "Znaniecki's Key Insight: The Merger of Pragmatism and Neo-Kantianism." *Polish Sociological Review* 158:133–143.

Willer, David
1999 "Developing Network Exchange Theory." In David Willer (ed.), *Network Exchange Theory.* Westport, Conn.: Praeger: 285–308.

Willer, David, and Emanuelson, Pamela
2008 "Testing Ten Theories." *Journal of Mathematical Sociology* 32:165–203.
Willer, David, Markovsky, Barry, and Patton, Travis
1989 "Power Structures: Derivations and Applications of Elementary Theory." In J. Berger, M. Zelditch Jr., and B. Anderson (eds.), *Sociological Theories in Progress: New Formulations.* Newbury Park, Calif.: Sage: 313–353.
Willer, David, and Patton, Travis
1987 "The Development of Network Exchange Theory." In E. J. Lawler and B. Markovsky (eds.), *Advances in Group Processes,* Vol. 4. Greenwich, Conn.: JAI Press: 199–242
Williams, Joan
2000 *Unbending Gender.* Oxford: Oxford University Press.
Williams, Joyce
2007 "Small, Albion W." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 4341–4342.
Williams, Patricia
1991 *The Alchemy of Race and Rights: Diary of a Law Professor.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Williams, Simon Johnson
1986 "Appraising Goffman." *British Journal of Sociology* 37:348–369.
Williamson, John
1990 "What Washington Means by Policy Reform." In John Williamson (ed.), *Latin American Adjustment: How Much Has Happened?* Washington, D.C.: Institute for International Economics: 7–20.
1997 "The Washington Consensus Reassessed." In Louis Emmerij (ed.), *Economic and Social Development into the XXI Century.* Washington, D.C.: Inter-American Development Bank: 48–61.
Wilson, John, and Musick, Mark
1997 "Who Cares? Toward an Integrated Theory of Volunteer Work." *American Sociological Review* 60:694–713.
Wiltshire, David
1978 *The Social and Political Thought of Herbert Spencer.* London: Oxford University Press.
Winant, Howard
2001 *The World Is a Ghetto: Race and Democracy since World War II.* New York: Basic Books.
Winterer, Caroline
1994 "A Happy Medium: The Sociology of Charles Horton Cooley." *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 30:19–27.
Wittgenstein, Ludwig
1953 *Philosophical Investigations.* Oxford: Blackwell.
Wolf, Frederick M.
1986 *Meta-Analysis: Quantitative Methods for Research Synthesis.* Beverly Hills, Calif.: Sage.
Wolf, Harald
2005a "Capital." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 75–76.
2005b "Capitalism." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 76–80.
Wolf, Martin
2005 *Why Globalization Works.* New Haven: Yale University Press.
Wolf, Naomi
1991 *The Beauty Myth: How Images Are Used against Women.* New York: Morrow.
Womack, James P., Jones, Daniel T., and Roos, Daniel
1990 *The Machine That Changed the World.* New York: Rawson.

Wood, Ellen Meiksins
1986 *The Retreat from Class: The New "True" Socialism.* London: Verso.
1989 "Rational Choice Marxism: Is the Game Worth the Candle?" *New Left Review* 177:41–88.
1995 *Democracy against Capitalism.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
1997 "Modernity, Postmodernity or Capitalism?" *Review of International Political Economy* 4:539–560.
Wood, Ellen Meiksins, and Foster, John Bellamy (eds.)
1997 *In Defense of History: Marxism and the Postmodern Agenda.* New York: Monthly Review Press.
Wood, Michael, and Wardell, Mark L.
1983 "G. H. Mead's Social Behaviorism vs. the Astructural Bias of Symbolic Interactionism." *Symbolic Interaction* 6:85–96.
Worsley, Peter
1982 *Marx and Marxism.* Chichester, Eng.: Ellis Horwood.
Wortmann, Susan
2007 "Praxis." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3612–3613.
Wright, Erik Olin
1985 *Classes.* London: Verso.
1987 "Towards a Post-Marxist Radical Social Theory." *Contemporary Sociology* 16:748–753.
Wrigley, Julia
1995 *Other People's Children: An Intimate Account of the Dilemma Facing Middle-Class Parents and the Women They Hire to Raise Their Children.* New York: Basic Books.
Wrong, Dennis
1994 *The Problem of Order: What Unites and Divides Society.* New York: Free Press.
1997 "Is Rational Choice Humanity's Most Distinctive Trait?" *American Sociologist* 28:73–81.
Yamagishi, Toshio
1995 "Social Dilemmas." In K. S. Cook, G. A. Fine, and J. S. House (eds.), *Sociological Perspectives on Social Psychology.* Boston: Allyn and Bacon: 311–335.
2005 "Social Dilemma." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 731–735.
Yamagishi, Toshio, and Cook, Karen S.
1993 "Generalized Exchange and Social Dilemmas." *Social Psychology Quarterly* 56:235–248.
Yamagishi, Toshio, Gillmore, Mary R., and Cook, Karen S.
1988 "Network Connections and the Distribution of Power in Exchange Networks." *American Journal of Sociology* 93:833–851.
Yancy, George
2000 "Feminism and the Subtext of Whiteness: Black Women's Experiences as a Site of Identity Formation and Contestation of Whiteness." *Western Journal of Black Studies* 24:156–166.
Young, Robert L.
1997 "Account Sequences." *Symbolic Interaction* 20:291–305.
Zablocki, Benjamin
1996 "Methodological Individualism and Collective Behavior." In Jon Clark (ed.), *James S. Coleman.* London: Falmer Press: 147–160.
Zafirovski, Milan
2001 "Parsons and Sorokin: A Comparison of the Founding of American Sociological Theory Schools." *Journal of Classical Sociology* 1:227–256.
Zannettino, Lana
2008 "Imagining Womanhood: Psychodynamic Processes in the 'Textual' and

Discursive Formation of Girls' Subjectivities and Desires for the Future." *Gender and Education* 20(5):465–479.

Zaslavsky, Victor
1988 "Three Years of Perestroika." *Telos* 74:31–41.

Zeitlin, Irving M.
1996 *Ideology and the Development of Sociological Theory.* 6th ed. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Zerai, Assata
2000 "Agents of Knowledge and Action: Selected Africana Scholars and Their Contributions to the Understanding of Race, Class and Gender Intersectionality." *Cultural Dynamics* 12:182–222.

Zerilli, Linda M. G.
2005 *Feminism and the Abyss of Freedom.* Chicago: University of Chicago Press.

Zhao, Shanyang
1991 "Metatheory, Metamethod, Meta-Data-Analysis." *Sociological Perspectives* 34:377–390.
2001 "Metatheorizing in Sociology." In George Ritzer and Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory.* London: Sage: 386–394.
2005 "Metatheory." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 500–501.

Zijderveld, Anton C.
2005 "Ideal Type." In George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory.* Thousand Oaks, Calif.: Sage: 389–390.

Zimmerman, Don
1978 "Ethnomethodology." *American Sociologist* 13:5–15.
1988 "The Conversation: The Conversation Analytic Perspective." *Communication Yearbook* 11:406–432.

Zimmerman, Don, and Pollner, Melvin
1970 "The Everyday World as a Phenomenon." In J. Douglas (ed.), *Understanding Everyday Life.* Chicago: Aldine: 80–103.

Zimmerman, Don, and Wieder, D. Lawrence
1970 "Ethnomethodology and the Problem of Order: Comment on Denzin." In J. Douglas (ed.), *Understanding Everyday Life.* Chicago: Aldine: 285–298.

Zinn, Jens
2007a "Reflexive Modernization." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 3829–3830.
2007b "Autopoesis." In George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology.* Oxford: Blackwell: 232–233.

Zipes, Jack
1994 "Adorno May Still Be Right." *Telos* 101:157–167.

Zosky, D. L.
1999 "The Application of Object Relations Theory to Domestic Violence." *Clinical Social Work Journal* 27:55–69.

Zuboff, Shoshana
1988 *In the Age of the Smart Machine.* New York: Basic Books.

Zunz, Olivier, and Kahan, Alan S. (eds.)
2002 *The Tocqueville Reader: A Life in Letters and Politics.* Oxford: Blackwell.

Zweigenhaft, Richard L., and Domhoff, G. William
2006 *Diversity in the Power Elite: How It Happened, Why It Matters.* Lanham, Md: Rowman and Littlefield.

GEORGE RITZER
JEFFERY STEPNISKY

Sosyoloji Kuramları

Sosyoloji Kuramları'nın bu baskısı, sosyoloji kuramlarının tarihinin, ilk ortaya çıkışından en son kuramsal gelişmelere kadar kapsamlı bir tanıtımını sunmaktadır. Kitap, klasik sosyoloji kuramcılarının (Marx, Weber, Durkheim ve Simmel) yanında en önemli çağdaş kuramlar ve kuramcılara yer vermektedir. Tek bir kitap içinde hem geçmişteki hem de günümüzdeki sosyoloji kuramları hakkında bilinmesi gereken şeylerin çoğu hakkında yararlı, genel bir açıklama ortaya konulmaktadır. Sosyoloji kuramları hakkında derinlemesine tartışmalara (çoğu kez örneklerle canlandırılan), sosyoloji kuramları içindeki en önemli düşünürlerin birçoğunun bilgilendirici ve ilgi çekici kısa yaşam öyküleri eşlik etmektedir. *Sosyoloji Kuramları*, başlıca sosyoloji kuramlarını kolayca anlaşılabilecek bir anlatım biçimiyle tanıtmasının yanında sosyolojinin erken tarihini ve sosyolojide yakın zamanlarda ortaya çıkan gelişmeleri inceleyen iki tarihsel bölümü de kapsamaktadır. Bu bölümler, okuyucuların, her kuramcıyı, tarihsel, toplumsal ve siyasal bağlamı içine yerleştirmesine olanak sağlayan genel bir bakışı içermektedir.

"Ritzer'in kitabı, son derece iyi düzenlenmiştir ve her bir kuramın ayrıntılı bir çözümlemesini sunmaktadır. Kuramcılar hakkındaki ve kuramlar arasındaki bağlantılar hakkındaki kişisel içgörüler, okuyucuların bazı çetrefil bağlantıları kurmasında paha biçilmez bir değere sahiptir."

Cristopher Faircloth, Lousianna-Xavier Üniversitesi

"Birilerinin bu kitabın yerinin doldurulamaz olduğunu bana anlatmasına gerek yok. Onu sevdim ve her okuyuşumda ondan çok şey öğreniyorum. Bu kitap, sosyolojide bugün nerede bulunduğumuzun ve nereden geldiğimizin son derece nitelikli bir enstantanesini sergiliyor."

Diane Kayongo-Male, Güney Dakota Devlet Üniversitesi

"Genel olarak, piyasada sosyoloji kuramlarıyla ilgili en iyi inceleme metni."

Robert Carrothers, Ohio Northern Üniversitesi

"Mükemmel yazılmış bir kitap. Ritzer, okuyucuların, sosyoloji kuramlarını anlamalarını ve kavramalarını sağlayan bir ustadır."

John Bartkowski, San Antonio-Texas Üniversitesi

"Ritzer'in kitabının muhteşem olduğu kanaatindeyim. Dr. Ritzer'in konuyu düzenleme biçimi, tarihsel ve öncelikle kuramcıya dayanan bir çerçeve içinde sosyolojiyle ilgili kuramsal malzemeyi yazma biçimi ve kitabın kapsayıcılığı (sözgelimi, sosyoloji kuramına Du Bois'nın ve feministlerin katkıları) beni oldukça büyüledi."

Walter Harper, Rhode Island Üniversitesi

De Ki ... Sosyoloji
ISBN-13: 978-9944-492-75-1
9 789944 492751
THG-BSS 284295
THG
0285216
BSS